

НЕПОГРЕШИМЫЙ  
БОГОСЛОВ



Н.К.Гаврюшин

*НЕПОГРЕШИМЫЙ  
БОГОСЛОВ*

Эгидий Римский  
и теологические споры в Западной Церкви  
(конец XIII — начало XIV вв.)

Москва  
"Дракар"  
2006

УДК 2  
ББК 87.3(0)  
Г 12

Г 12 **Гаврюшин Н.К.**

*НЕПОГРЕШИМЫЙ БОГОСЛОВ.*

Эгидий Римский и теологические споры  
в Западной Церкви (конец XIII – начало XIV вв.).  
М.: Драккар, 2006. – 368 с., илл. – ISBN 0-00000-000-0

Исследование о жизни и творчестве одного из видных богословов Западной Церкви, старшего современника Данте. Самый известный из учеников Фомы Аквинского, Эгидий Римский был наставником Филиппа IV Красивого, который уничтожил орден тамплиеров и пленил пап в Авиньоне. В то же время Эгидий – ближайший советник Бонифация VIII, стремившегося поставить папскую власть выше королевской.

В книге впервые публикуются параллельно на русском и латинском языках сочинения Эгидия “Ошибки философов”, “Ошибки Петра Оливи”, “Богословие как наука”.

*На фронтисписе представлен гравированный портрет Эгидия Римского из книги: Thevet A. Les Vrais Portraits et Vies de Hommes Illustres. Paris, 1584.*

ISBN -000000

© Н.К.Гаврюшин, 2006  
© "Драккар", 2006

## Предисловие

Последние десятилетия XIII и начало XIV столетий ознаменованы рядом эпохальных событий на философском и религиозно-общественном горизонтах Западной Церкви. Это публичные осуждения метафизических положений 1270 и 1277 годов, борьба вокруг францисканских спиритуалов, булла “Unam Sanctam” 1302 г., провозгласившая первенство церковной власти над светской, вскоре за ней последовавшее авиньонское пленение пап, процесс над орденом тамплиеров и Вьеннский собор 1311-12 гг.

Ко всем этим событиям непосредственное отношение имел один из самых плодотворных духовных писателей эпохи, монах-августининец Эгидий Римский. Он оставался звездой первой величины на небосводе Западной Церкви в течение почти сорока лет после того, как с него одновременно сошли Фома Аквинский и Бонавентура (1274). Яркие имена францисканцев Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама и доминиканца Мейстера Экхарта воссияют тогда, когда академическая репутация Эгидия будет давно признанной повсеместно. Более того, прямое или косвенное влияние отдельных его идей прослеживается и у целого ряда мыслителей из этих орденов, в частности, у знаменитого Жана Буридана.

Эгидий участвовал в жарких дискуссиях по всем остро дебатировавшимся метафизическим и богословским проблемам, защищал и критиковал воззрения “ангелического доктора”, опровергал учения арабских перипатетиков, был наставником будущего короля Франции Филиппа IV Красивого (1268–1314), а затем – ближайшим сотрудником папы Бонифация VIII, большую часть своего понтификата (1294–1303) выступавшего его политическим противником!

Более драматическую роль трудно себе представить. Ведь Филипп IV был именно тем монархом, при котором папская резиденция была переведена на юг Франции, в Авиньон, именно он добился роспуска могущественного ордена тамплиеров и послал на костер легендарного Жака де Молэ... Впрочем, многие считали воспитанника Эгидия образцом кротости и набожности, а вершившиеся его именем деяния относили на счет влиятельных царедворцев.

Чуждый мистических наклонностей, трезвый и критичный, Эгидий в целом ряде сочинений взвешенно дистанцировал натурфилософскую и социальную проблематику от теологической, выступая предвестником ренессансной книжности. Он не раз высказывался против учения о непорочном зачатии Девы Марии, которое еще не стало в ту пору официальной догмой Западной Церкви, по существу отстаивая святоотеческую точку зрения.

Перу Эгидия принадлежит уникальный трактат “О крещении татар”, свидетельствующий о его живой заинтересованности в судьбе Восточной Европы. Его сочинения по вопросам ангелологии могли бы создать выразительный фон для известной полемики святителей Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника, арбитром которой решился выступить в свое время прот. Георгий Флоровский...

Но что особенно замечательно – Эгидий Римский первым в истории Западной Церкви провозглашен *непогрешимым* учителем, во всяком случае, в пределах своего ордена августинянцев. Как долго еще оставалось ждать подобного признания римскому понтифику, да и то ведь не персонально, а только *по должности*...

Среди своих современников Эгидий выделяется чрезвычайным разнообразием литературной продукции. Помимо статей, трактатов, комментариев он оставил проповеди, молитвы, литургические гимны, и даже комментарий на “Канцону Любви” Гвидо Кавальканти!

Вполне понятно, что литература о столь неординарном мыслителе труднообозрима. Но вот загадка – в курсах истории средневековой философии его имя порой вообще не упоминается или встречается в подстрочных примечаниях, а обобщающей монографии о нем до сих пор не появилось ни на одном европейском языке.

Складывается парадоксальная картина: о непогрешимом богослове сегодня известно множество деталей и частных фактов, но в целом его портрет как писателя и церковного деятеля был последний раз

нарисован лишь в 1888 году – неутомимым исследователем французской литературы Ф.Лажаром...

Когда образ Эгидия стал проясняться в глазах автора, родилось желание поделиться своим открытием со студентами, причастными духу религиозно-исторической романтики. Но имея в распоряжении довольно скромное число источников, о широком полотно речи заводить не приходилось, и степень детализации и композиция оказались в тесной зависимости от наличия материала.

Начало работы над книгой было положено в Институте истории естествознания и техники им. С.И.Вавилова Российской академии наук, с которым связана моя научная деятельность на протяжении почти четырех десятилетий. Первые результаты работы были опубликованы в теплой атмосфере Минской духовной академии и семинарии в Жировицах.

Хочу особо поблагодарить своих коллег по Московским духовным школам кандидата богословия С.А.Елисеева и кандидата физико-математических наук Н.В.Солодова, доставивших мне ряд ценных материалов.

Нравственная поддержка и ободрение со стороны кандидата богословия монаха Амфилохия (Воронкова) существенным образом ускорили завершение и публикацию этой книги. Ему моя глубочайшая признательность.

*Н.К.Гаврюшин*

Монашеские ордена  
и философская мысль  
на Западе в XIII веке



## Школы, направления и круг чтения в XII – XIII веках

**В** XI–XII веках основу книжного репертуара на Западе – если не брать в расчет разного рода популярных компиляций и флорилегиев (“цветников”) – составляли сочинения блаженного Августина, Боэция, в гораздо меньшей мере – греческих отцов, и несколько переводов из Аристотеля.

Раннее средневековье располагало *шестью* логическими сочинениями Аристотеля в переводе Боэция, но только *два* из них находились в поле внимания книжной культуры – это “Категории” и “Об истолковании”.

Позднее, а именно с XII века, их стали именовать *старой логикой*, так как к этому времени, точнее говоря, после 1128 г., пробудился интерес к хорошо забытой *новой*, а именно: к двум “Аналитикам”, “Топике”, трактату “О софистических опровержениях”. Устойчивое место в книжном репертуаре они заняли в конце XII в.<sup>1</sup>

Примерно в это же время были впервые переведены на латинский язык такие трактаты Аристотеля как “Физика”, “Метеорология”, “О возникновении и уничтожении”, “О душе”, а также “Метафизика” – сначала в сокращении, а потом и полностью. В течение XIII столетия появились “Этика”, “Политика”, “О частях животных” и “О возникновении животных”, а также малоудачные переводы “Риторики” и “Поэтики”.

---

<sup>1</sup> *Haskins Ch. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge, 1927, p. 345.*

Наряду с ними в книжный репертуар вошли псевдоаристотелевские сочинения – “Тайная тайных”, “Теология Аристотеля”, “Книга о причинах” и др., в аутентичности которых долгое время никто не сомневался.

Бурное интеллектуальное развитие XII века имело мощные импульсы, с одной стороны, благодаря новым переводам с греческого и вообще впечатлениям от общения с византийской культурой, которое стимулировали крестовые походы, а с другой – влиянию исламских ученых, у которых к тому времени сложилась мощная научная традиция.

Аль-Кинди (800 – 879), аль-Фараби (873 – 950), Авиценна (980 – 1037), аль-Бируни (973 – 1048), аль-Газали (1058 – 1111), Омар Хайям (ок. 1048 – после 1122) – вот далеко не полный перечень блестящих имен, составивших к началу XII в. славу арабской науки и культуры. Тесное общение с христианским миром, прежде всего через Испанию, Святую Землю, обеспечивало постепенное проникновение их сочинений в круг интересов западноевропейских мыслителей.

Однако знакомство с арабской наукой и философией на самом деле началось, конечно, значительно раньше. Так, уже папа Сильвестр II (999 – 1003), до своей интронизации – Герберт, архиепископ Реймса, а потом Равенны, начинавший свое образование простым монахом в аббатстве Ориньяк, отправился в Северную Испанию, где занимался под руководством арабских ученых математическими и техническими науками. По-видимому, у них он имел возможность познакомиться и с другими областями философии. В 972 – 982 гг. он преподавал в архиепископской школе в Реймсе, стяжав себе репутацию “колдуна”; его даже считали прототипом средневековой легенды о докторе Фаустусе.

Согласно преданию, восходящему к XII веку, но не имеющему прямых подтверждений, у Герберта учился Фульбер Шартрский (960/970 – 1028), основатель, или, во всяком случае, реформатор знаменитой Шартрской школы.

Об атмосфере этого учебного заведения и, отчасти, о царившем в нем почитании Платона можно судить по письму, направленному одним из его выпускников Адельманом Льежским своему однокашнику Беренгарию Турскому: “У нас было больше при-

чин считать себя счастливыми, потому что мы жили в его <Фульбера> обществе, чем было у Платона, когда он благодарил природу за то, что родился... во времена своего дорогого Сократа”.<sup>2</sup>

Что касается греческих авторов, то уже в середине XII в. венгерский монах Цербаний перевел “Сотницы” преподобного Максима Исповедника, а Псевдо-Дионисия Ареопагита – Иоанн Сарацин, путешествовавший по Востоку в поисках рукописей. В 1167 г. Гильом Врач привез греческие кодексы из Константинополя в монастырь Сен-Дени, где позднее стал аббатом (1172–1186).<sup>3</sup>

Первостепенное значение имело знакомство латинских мыслителей с классическим сочинением преп. Иоанна Дамаскина “Точное изложение православной веры”. Оно было переведено в 1148–1150 гг. Бургундием Пизанским.

Однако понимание этого классического текста в отдельных случаях затрудняла констатируемая *западными* исследователями “беспомощность латинского языка”.<sup>4</sup> Так, в плане религиозно-антропологическом, в частности, учения о *воле*, она проявилась в том, что *волю* (θέλησις) и *намерение* (βούλησις), из коих последнее предполагает *средства*, а первое акцентировано на *цели*, переводили одним термином – voluntas. Для францисканцев с их установкой на примат воли над разумом это влекло особенно серьезные последствия... Первыми почувствовали необходимость разбираться с возникшей коллизией доминиканцы Альберт Великий, а затем его ученик Фома Аквинский.<sup>5</sup>

XII век ознаменовался и созданием крупнейшего систематического свода богословских знаний – так называемых *Сентенций* Петра Ломбардского. В течение нескольких десятилетий они завоевывают громадный авторитет, а самого составителя отныне станут именовать *Магистром Сентенций*. В XIII веке комментирование этого труда станет обязательным условием для получения лицензии на право преподавания богословия.

<sup>2</sup> PL, 143, 1289A. Цит. по: *Jeuneau E. L'âge d'or des écoles de Chartres. Chartre: Editions Houvet, 1995, p. 30.*

<sup>3</sup> *Haskins Ch. The Renaissance...*, p. 296.

<sup>4</sup> *Lottin O. Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. T.1. Gembloux, 1942. p. 423.*

<sup>5</sup> *Haskins Ch. The Renaissance...*, p. 399 ff.

Что же касается *монашеских орденов*, то в XII веке их внутренние традиции и предпочтения не оказывали существенного влияния на философскую мысль, потому что, во-первых, не сложилась еще система университетского образования и, во-вторых, не были созданы те *новые* ордена, которым предстояло играть в университетах ведущую роль.

Однако к формированию новых орденов XII век имел самое прямое отношение. Проповеди и предсказания аббата Иоахима Флорского (ок. 1132–1202), подвижничество св. Франциска Ассизского (ок. 1182–1226) породили мощные религиозно-общественные движения, сравнительно быстро принявшие регулярные формы.

XIII век как раз и явился эпохой, когда сформировались *доминиканский, францисканский и августинианский* ордена, когда при их прямом участии образовывались и укреплялись ведущие университеты, а философия и богословие в них встретились в лице арабских мыслителей с серьезным вызовом перипатетической философии. Византия ничего подобного не знала и не переживала...

Для интеллектуальной культуры *диалог* необходим, он составляет и выражает ее *существо*... Однако мощное вторжение аристотелизма затронуло такие метафизические вопросы, которые представлялись с вероучительной точки зрения принципиальными. И потому оно сталкивалось с неоднократными попытками противодействия. Вечность мира, посмертная судьба души в интерпретации Стагирита и его последователей вызывали соблазны...

Об этом открыто и порой весьма эмоционально говорили университетские проповедники. Так, например, доминиканец Гильом де Люкси, коллега Фомы Аквинского, призывая слушателей в день праздника св. Стефана обращаться созерцанием к небу, *in celum*, а не засматриваться на нечистоты, *in seipsum*, т.е. на прибыльные науки, как это делают законоведы, предупреждает, что есть и нечто худшее: “иные погружаются взором в преисподнюю, как богословы, которые, отложив книги святых, изучают книги осужденных, и других совращают к изучению философских книг, в которых хотя и содержится много истин, однако вместе с ними есть много ложных положений”. Его больше всего удручают “богословствующие философы, философствующие богословы и пререкающиеся кано-

нисты”. Их Гильом де Люкси сравнивает с тремя нечистыми духами Апокалипсиса (16, 13).<sup>6</sup>

Однако эти инвективы и lamentации звучали уже после многих безуспешных церковно-административных попыток ограничить влияние перипатетической философии.

Парижский собор еще в 1210 г. запретил публичное или тайное изучение натурфилософии Аристотеля и комментариев к ней под страхом отлучения от Церкви: “Nec libri Aristotelis de naturali philosophica, nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub poena excommunicationis inhibemus”.<sup>7</sup> В августе 1215 папский легат Роберт де Курсон разрешил изучение в университете аристотелевской логики, но запретил “Метафизику”, “Физику”, натурфилософские произведения, а также сочинения Давида Динанта и ряда других авторов. Этот запрет был наложен именем папы Иннокентия III в связи с утверждением статута Университета.<sup>8</sup>

7 июля 1228 г. папа Григорий IV в своем послании к факультету искусств Парижского университета призвал остерегаться злоупотреблений философией и преподавать богословие “в его чистоте”. 13 апреля 1231 г. он вновь напомнил корпорации и студентам факультета искусств, что прежние запреты на изучение сочинений Аристотеля остаются в силе, особенно в отношении “Физики”, которая подлежала цензуре и “исправлению”. Спустя десять дней папа назначил для этой цели специальную комиссию.<sup>9</sup>

Однако существенного значения эти запреты явно не сыграли. В 1234 г. все сочинения Аристотеля были вновь разрешены для

<sup>6</sup> Bataillon L.J. Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires// Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII Jahrhundert. Hrsg. Von A.Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia. Bd. 10). Berlin-N.Y., 1976, S. 167-168.

<sup>7</sup> Roensch F. Early thomistic school. Dubuque, 1964. p. 20; Denifle H.S. et Chatelain E. Hartularium Universitatis Parisiensis. T. I. Paris, 1889, p. 70, n°. 11.

<sup>8</sup> Roensch F. Early thomistic..., p. 5-6: Nec legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophica nec summe de eisdem aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani. — Denifle H.S. et Chatelain E. Hartularium..., T. I, p. 78-79, n°. 20.

<sup>9</sup> Roensch F. Early thomistic ..., p. 6.

изучения на факультете искусств, а в 1255 г. их изучение стало там обязательным для получения ученой степени магистра<sup>10</sup>.

Комментарии Аверроэса к Аристотелю начали появляться в Париже между 1230 и 1234 годами. Они привлекли внимание ученых более скрупулезными и внятными, а зачастую и более философскими, чем у Авиценны, пояснениями к текстам Стагирита. В середине XIII века все важнейшие сочинения *Комментатора* были переведены на латинский и находились в широком обращении.

Около 1243 г. в Париж прибыл знаменитый ученый-доминиканец Альберт Великий. Он хорошо сознавал громадное значение творений Аристотеля, но равным образом от его внимания не ускользали и многие ошибки *Комментатора*. Альберт существенно способствовал становлению перипатетической линии в западной философии; он разъяснял даже прежде запрещенную “Физику”.

Не позже чем в 1248 г. с Альбертом познакомился самый знаменитый его ученик — доминиканский монах Фома Аквинский, получивший свою лицензию на самостоятельное преподавание в 1256 г., а в дальнейшем сыгравший важнейшую роль во внедрении аристотелевских понятий в богословие.

Именно в это время так называемые секулярные магистры, т.е. преподаватели-клирики, не состоявшие в монашестве, предводительствуемые Гильомом де Сент-Амуром,<sup>11</sup> попытались оградить свои университетские вотчины от доминиканцев и вообще ученых из нищевующих орденов, но встретились с решительным противодействием папы Александра IV. На протяжении нескольких лет (1255 — 1259) сопротивление секулярных магистров было почти полностью сломлено. Однако в дальнейшем произошла перегруппировка сил, и некоторые секулярные магистры объединились с францисканцами в идейном противостоянии доминиканцам.

Это обстоятельство усиливало напряженность между философским факультетом (в терминах того времени — факультетом ис-

<sup>10</sup> *Haskins Ch.* The Renaissance..., p. 347; *Roensch F.* Early thomistic..., p. 5. *Grabmann M.* I Divieti Ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III Gregorio IX // *Miscellanea historiae pontificiae*, V (1941), pp. 109-110.

<sup>11</sup> См.: *Dufeil M.-M.* Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1242-1259). Paris, 1972.

кусств) и факультетом богословским, дойдя до кульминации в 1277 году, когда был осужден большой перечень тезисов, возникших под влиянием перипатетической философии.

Но только поверхностному взгляду может показаться, будто дело заключалось в столкновении официального церковного учения и еретических воззрений аверроистов. Конфликт был гораздо сложнее и глубже, и значение симпатий и традиций, складывавшихся внутри монашеских орденов, равно как и противоречий между самими орденами, имело не менее важное значение.

Итак, XIII век — это время принципиальной дифференциации в среде западного монашества, утверждения новых традиций в сфере образования. И основной водораздел проходит по линии преимущественных симпатий к Аристотелю, откомментированному арабами, или Августину, близости к доминиканцам или францисканцам, ригоризму или либерализму в отношении принципа добровольной бедности, полной или ограниченной лояльности к *Сентенциям* Петра Ломбардского. В философском плане это выражалось прежде всего в допущении или полном отрицании возможности вечного существования мира, принятии или отвержении единства (единичности, сингулярности) субстанциальной формы, признании примата разума над волей или воли над разумом.

Если XII век утвердил авторитет *одного* богослова, мнения которого уважались всеми, независимо от орденской принадлежности, наряду с мнениями бл. Августина, — Петра Ломбардского, то ситуация XIII века способствовала выдвижению теоретиков в *каждом* из крупных монашеских орденов, сформировавшихся именно в этом столетии и игравших важную роль в религиозно-общественной жизни.

## Идея непогрешимости в Западной Церкви

Западная Церковь наделила многих выдающихся мыслителей личными почетными титулами. Так, Ансельма Кентерберийского прозвали *чудесным доктором* (Doctor magnificus), Бернарда Клервосского *доктором медоточивым* (Doctor mellifluus); доминиканский орден именовал Альберта Великого *доктором универсальным* (Doctor universalis) и *испытанным* (Doctor expertus), а Фо-

му Аквинского *ангелическим* (Doctor angelicus) и *общим* (Doctor communis)...<sup>12</sup>

Этот обычай награждать почетными титулами наиболее ярких университетских магистров не раз привлекал к себе внимание исследователей.<sup>13</sup> Их выводы сводятся к тому, что подобные титулы главным образом вошли в обиход лишь в XV веке. Только по отношению Фоме Аквинскому и, как одно время считалось, Готфриду Фонтенскому они начали применяться уже в конце XIII – начале XIV века.<sup>14</sup>

Фому величали Doctor eximius, Doctor egregius, Doctor communis, т.е. *доктор исключительный, доктор блистательный, доктор общий*; позднее появился титул *ангелический*.

*Почтенным доктором* (Doctor venerabilis) его назвали вскоре после кончины, в письме Парижского университета от 2 мая 1274 г., адресованном отцам Генерального капитула ордена доминиканцев, собравшимся в Лионе, и этот титул сопровождал становление его авторитета вплоть до канонизации (1323).

В данной связи представляет интерес подборка официальных свидетельств, свидетельствующих о постепенном возрастании доктринального авторитета Фомы в глазах доминиканцев.

<sup>12</sup> Этот список достаточно внушителен: так, францисканский орден титуловал Александра Гальского *неопровержимым доктором и королем богословов* (Doctor irrefragabilis et theologorum monarcha), Бонавентуру – *серафическим доктором* (Doctor seraphicus), Иоанна Дунса Скота – *утонченным* (Doctor subtilis), Генриха Гентского – *торжественным* (Doctor solemnus) и *почтенным* (Doctor reverendus). Из менее известных имен упомянем *замечательного* (Doctor spectabilis) и *славного* (Doctor famosus) Петра Тарентесского, ставшего папой Иннокентием V (1276), *редкостного* (Doctor rarus) Гервея Неделецкого (†1323), *решительнейшего* (Doctor resolutissimus) и *основательного* (Doctor fundatus) Дурандуса Сен-Пурсенского (†1334), *известнейшего* (Doctor nominatissimus) Этьенна Лангтонского (†1228), *почитаемого* (Doctor venerandus) Готфрида Фонтенского (†1306?)...

<sup>13</sup> Ehrle F. Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrg. 1919, Abh. 9; Pelster F. Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters // Theologische Quartalschrift, 103 (1922), pp. 37-56.; Mandonnet P. Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin // Revue Thomiste, 17 (1909), pp. 597-608.

<sup>14</sup> Dondain A., o.p. «Venerabilis doctor» // Mélanges offerts à Etienne Gilson, de l'Académie Française. Toronto-Paris, 1969, pp. 211.

Генеральный капитул ордена, проходивший в 1278 г. в Милане, направил в Англию Раймунда Медульонского и Иоанна Вигороза с полномочиями разобраться в действиях братьев, критиковавших сочинения “почтенного отца брата Фомы Аквината”, и виновных “изгнать из Провинции и отстранить от всякого служения”<sup>15</sup>.

На следующем Генеральном капитуле, проходившем в 1279 г. в Париже, было принято решение более широкого и обязывающего характера.

“Поскольку *почтенный* муж приснопамятный брат Фома Аквинский своими славными беседами и своими сочинениями много способствовал чести ордена, да не будет ни в коей мере терпимо, чтобы о нем или о его сочинениях кто-либо рассуждал непочтительно и презрительно, также и [относительно] инакомыслящих (aliter sentiens), возлагаем на провинциальных приоров и конвентуалов и их викариев, а также общих инспекторов, чтобы если они кого-либо найдут виновными в сказанном выше, пусть незамедлительно сурово наказывают”<sup>16</sup>.

Через несколько лет учение Фомы подверглось энергичной атаке со стороны францисканцев и секулярных магистров. Одним из главных критиков выступил Гильом де ла Маре. Доминиканцы не остались в долгу, составив сразу три памфлета под названием “*Correctorium Corruptorii*”, т.е. “Исправление искаженного”, один из которых принадлежал перу Ричарда Нэпвелла (Кнарвелл), другой – Иоанну (Жану) Парижскому, или Квидорту (Quidort).

Генеральный капитул ордена доминиканцев, собравшийся в 1286 году в Париже, призвал всех братьев защищать учение Фомы, а если кто попытается действовать в противоположном направлении (contrarium facere attemptaverint asservire), будь то магистры, бакалавры, лекторы, приоры и др., их следует от всякого служения и священнодействия отстранять до решения магистра ордена или Генерального капитула, а прелаты или инспекторы должны накладывать на них епитимьи.

С этого момента учение Фомы становится для членов ордена обязательным, независимо от их частных мнений. Оно даже постепенно вытесняет преподавание по *Сентенциям* Петра Ломбардского, и в

<sup>15</sup> Ibid., p. 214-215.

<sup>16</sup> Ibid., p. 215 (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum, t. III, Romae, 1898, p. 204.).

1309 г. Генеральный капитул ордена в Сарагосе определяет изучать *Сентенции*, руководствуясь положениями “почтенного доктора”.<sup>17</sup>

Однако в орденах августинианцев в 70-х – 80-х гг. XIII века выросла свой авторитет, принадлежавший некогда к числу слушателей Фомы Аквинского в Парижском университете (1269 – 1272), позднее отстаивавший ряд положений его учения, но в то же время – порой даже иронически – критиковавший “ангелического доктора”. Будучи союзником Фомы в борьбе против арабского аристотелизма, с одной стороны, и неоавгустинизма францисканской школы и ее единомышленников, с другой, он нередко утверждает свою самостоятельность, давая внешнюю критику Фомы, но разделяя основу его воззрений. Таким путем он постепенно утверждает за собой статус лидера формально самостоятельной школы, складывающейся в орденах августинианцев.

Это был Эгидий Римский, который, в конечном счете, – впервые в истории Западной Церкви и намного раньше самого римского епископа! – был признан *непогрешимым* в своих суждениях, в том числе и только имеющих быть высказанными...

Возможно, пример доминиканцев оказался заразительным, но то решение, которое было принято в 1287 году на Генеральном капитуле ордена отшельников святого Августина, проходившем во Флоренции, все равно остается беспрецедентным.<sup>18</sup> На нем взгляды находившегося в добром здравии Эгидия Римского были провозглашены официальным учением братства в следующей замечательной формулировке:

Quia venerabilis magistri nostri Egidii doctrina mundum universum illustrat, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones, et sententias scriptas et scribendas predicti magistri nostri omnes nostri ordinis lectores et studentes recipiant eisdem prebentes assensum, et ejus doctrine omni qua potuerunt sollicitudine ut et ipsi illuminati alios illuminari possint, sint seduli defensores. –

*Поскольку учение нашего почитаемого учителя Эгидия просвещает всю Вселенную, мы постановляем и требуем принять к неукоснительному*

<sup>17</sup> Ibid., p. 216.

<sup>18</sup> Ср. историю идеи папской непогрешимости: *Tiery B. Origins of Papal Infallibility. 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Studies in the History of Christian Thought, 6). Leiden, 1972.*

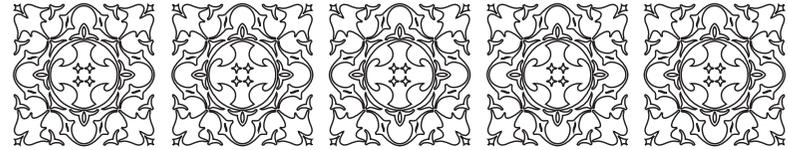
*соблюдению, чтобы мнения, положения и изречения нашего названного учителя, написанные и имеющие быть написанными (!), были согласно приняты всеми профессорами и учащимися нашего ордена; и пусть они станут, со всею ревностью, на которую способны, горячими защитниками его учения, с тем чтобы, сами просвещенные, они могли просвещать других.*<sup>19</sup>

Таким образом, к концу XIII века два монашеских ордена – доминиканцев и августинианцев – обрели непререкаемые авторитеты в лице Фомы Аквинского и во многом идейно ему близкого Эгидия Римского. Францисканский орден тоже, конечно, имел, на кого ориентироваться. Это был Бонавентура, но относительно него столь обязывающих определений братья-минориты не принимали, и в XIV веке его место постепенно займет Иоанн Дунс Скот, с которым и будет ассоциироваться основная оппозиция томизму.

Авторитет Эгидия Римского в ученой среде продолжал оставаться очень высоким даже в конце XV и в XVI веке, о чем свидетельствует множество изданий его сочинений, в том числе, среди инкунабул. Последующее ослабление интереса к нему связано не только с общим падением внимания к схоластическому наследию, но и с ограниченной влиятельностью самого ордена августинианцев.

<sup>19</sup> *Denifle H.S. et Chatelain E. Hartularium...*, Т. II, n° 542, p. 12. Цит. в: *Hewson M.A. Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception. A Study of the De formatione corporis humani in utero.* London, 1975. p. 31, n. 57; *Lajard F. Gilles de Rome // Histoire litteraire de la France. Vol. XXX. Paris, 1888, p. 430.*

Вехи жизненного пути



## Рим – Париж – Бурж

### Годы учения. Первые сочинения

Эгидий родился в *вечном городе* около 1243 года.<sup>20</sup> Согласно специальным расчетам, он не мог родиться позже, поскольку по университетским правилам звание магистра богословия присваивалось лицам, достигшим тридцати пяти лет, а Эгидий, при благоприятных обстоятельствах, мог претендовать на него именно в 1278.<sup>21</sup>

Весьма распространена легенда о принадлежности Эгидия к роду *Колонна*.<sup>22</sup> По-видимому, первым поведал о ней монах-августинианец Иордан Саксонский († 1380) в своей книге “Жизнеописания братьев”.<sup>23</sup> Однако Амвросий Кориолан в “Хронике ордена отшельников св. Августина” (1481) говорит только о происхождении ученого из области Колонны (*de regione columnae*). Легенду об аристократических корнях Эгидия никакие современные ему свидетельства не подтверждают. Тем не менее, даже в XX веке в пользу нее подбираются новые аргументы.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Согласно другим источникам — около 1234 (*Enciclopedia filosofica*. Vol. II Firenze, 1967, p. 752).

<sup>21</sup> *Mandonnet P.* La carrière scolaire de Gilles de Rome // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 1910, № IV, pp. 480-499; *Hewson M.A.* *Giles of Rome...*, p. 3.

<sup>22</sup> Это нередко сказывается на библиографических указаниях; каталог библиотек отсылают к *Colonna, Egidio...*

<sup>23</sup> *Jordanus Saxonus.* *Liber qui dicitur Vitae fratrum.* Romae, 1587, p. 169.

<sup>24</sup> *Mariani U.* *Chiesa e stato nei theologî agostiniani del secolo XIV.* Roma, 1957, pp. 45-74.

Около 1257 г. Эгидий “в расцвете юности” (in adolescentiae flore)<sup>25</sup> вступил в орден братьев отшельников св. Августина в монастыре Санта Мария дель Пополо в Риме.

Согласно преданию, орден этот восходит к самому блаженному иппонийскому епископу, но каноническое его основание относится к 1256 г. Тогда папа Александр IV утвердил правила ордена. С 1257 г. его монахи были изъяты из епископской юрисдикции.

В 1259 г. орден приобрел в Париже, за воротами св. Евстафия, при дороге на Монмартр, дом для организации небольшой бурсы, studium generale. Туда в 1260 г. генералом ордена Клементом д’Озимо и был послан учиться Эгидий<sup>26</sup>.

К 1266 г. он, по-видимому, уже стал мастером искусств, что, в частности, предполагало детальное ознакомление с философией Аристотеля.

Эгидий получил возможность слушать лекции у самого Фомы Аквинского, но это произошло далеко не сразу. Дело в том, что в 1259 г. Фома надолго отправился преподавать в Италию. Возобновил он чтение лекций в Париже только в январе 1269... Впрочем, последующих трех с половиною лет общения (1269–1272) для претендента на полную степень бакалавра теологии, дающую право комментировать *Сентенции* Петра Ломбардского, было вполне достаточно...

В эти годы Эгидий пишет ряд сочинений, посвященных перипатетической философии и ее арабским представителям (“Ошибки философов”, “Об умножении возможного ума”, “Теоремы о сущности и существовании”), создает “Комментарии” на Первую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского. К последним тематически примыкают трактаты “О размерах ангелов” и “О познании ангелов”, затрагивающие тематику Второй книги *Сентенций*.

Эгидий также разъясняет логические сочинения Стагирита, проявляет глубокие натурфилософские интересы (“О формировании человеческого тела в утробе”, комментарии к аристотелевским

<sup>25</sup> *Gandolfus D.A.* Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianibus scriptoribus. Romae, 1704. Цит. в: *Hewson M.A.* Giles of Rome..., p. 4.

<sup>26</sup> *Hewson M.A.* Giles of Rome..., p. 6; *Lajard F.*, *Gilles de Rome...*, p. 422. *Mandonnet P.* La carrière scolaire de Gilles de Rome // *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 1910, IV. p. 482.

трактатам “Физика” и “О возникновении и уничтожении”), но втягивается и в обсуждение проблем, сопредельных метафизике и богословию (“50 теорем о Теле Христовом”, “О первородном грехе”).

В 1274 г. Эгидий получает степень полного бакалавра, *basalaugeus formatus*. В этом же году закончили земной путь его учитель Фома Аквинский и знаменитый францисканец Бонавентура.

Отныне на богословском горизонте складывалась такая картина. У доминиканцев, с одной стороны, еще не был забыт престарелый Альберт Великий, но молодая поросль учеников “ангелического доктора”, определявшая направление еще не вполне утвердившегося *томизма*, не блистала яркими именами.

Из англичан к числу молодых томистов относят Уильяма Хотума, Ричарда Нэпвелла, Роберта Орфорда, Томаса Саттона, Уильяма Макклсфилда. Из французов – Бернарда Трилийского, Эгидия Лессинского, Петра и Бернарда Овернских, Иоанна Парижского (Квидорта), Гервея Неделецкого, Арманда Бельвю, Гильома Годена.

Хотя Эгидий не принадлежал к этой группе и порой проявлял демонстративную независимость по отношению к Фоме,<sup>27</sup> для всех он оставался *старшим* его учеником и даже – по ряду дискуссионных вопросов – наиболее влиятельным союзником.

Лагерь францисканцев тоже не мог похвалиться крупными именами, и его неформальным лидером на какое-то время фактически стал секулярный магистр Генрих Гентский. Взгляды Эгидия Римского и Генриха Гентского принципиально расходились по многим вопросам, и за противостоянием этих наиболее заметных богословов последней четверти XIII века, безусловно, просматривается и противостояние двух крупнейших монашеских орденов, союзниками которых они выступали – доминиканского и францисканского, и отношение каждой традиции к позициям Петра Ломбардского и Иоахима Флорского, равно как и к философии Августина, Аристотеля и арабских перипатетиков.

<sup>27</sup> Как отметил Ф. Ван Стеенбергер, Эгидий “без почтительности” излагает трактат Фомы “О единстве разума”, а по поводу сравнения разума как двигателя тела с лодочником, правящим своей лодкой, заявляет: “пример весьма смехотворный и неподходящий к теме”. – *Steenberghen F. van.* La philosophie au XIII siècle. Louvain, 1966, p. 477

Как мыслитель наиболее яркий и самостоятельный, но преимущественно союзник томистов, нежели их оппонент, Эгидий неизбежно должен был стать объектом атаки со стороны францисканских богословов.

### Вне университетских стен. 1277 – 1285

Кульминационным пунктом борьбы францисканских богословов и их союзника Генриха Гентского против перипатетической философии явилось, как известно, знаменитое осуждение 219 тезисов, осуществленное парижским епископом Этьенном Тампье 7 марта 1277 г. Нет сомнений, что оно готовилось постепенно и имело не последней целью бросить тень на учение уже почившего Фомы Аквинского, так как им определенно защищались около 20 положений, оказавшихся в данном перечне.

18 марта того же года архиепископ Кентерберийский Роберт Килуордби подверг осуждению аналогичный, но более короткий список.

Достоверно известно, что Тампье и его единомышленники готовили и формальное осуждение самого Фомы Аквинского, но на этом этапе их остановила римская курия, до той поры, очевидно, выступавшая их союзником: вряд ли запрос папы Иоанна XXI, по которому Этьенн Тампье собрал комиссию из 16 богословов для разбора философских мнений, не был подготовлен в самом Париже...

Около 20 из осужденных Этьенном Тампье тезисов охватывали вопросы единства мира (34 и 77), индивидуации духовных и материальных сущностей (27, 81, 96, 97, 191), локализации отделенных субстанций (218, 219), совершенств души (124, 187), детерминизма воли (129, 130, 135, 173).

В отношении целого ряда положений Эгидий, по крайней мере, в тот момент, был убежденным единомышленником Фомы.

В настоящее время прояснилось, что по сути дела параллельно с работой этой комиссии велась подготовка к осуждению и самого Эгидия Римского.<sup>28</sup> 51 тезис из его “Комментариев” на Первую

<sup>28</sup> Детали дискуссии об этом процессе см. в статье: *Wielockx R. Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1995, tome 83, № 2, p. 294-313.*

книгу *Сентенций* были подвергнуты анализу при заинтересованном участии Генриха Гентского и не без поддержки папского легата Симона де Бриона, которому предстояло стать папой Мартином IV. Эгидий тогда – между 7 и 28 марта 1277 года – составил свою “Апологию”, но она не убедила цензоров, и он лишился права преподавания.

Точной формулировки вердикта комиссии нет, и о том, что конкретно было вменено Эгидию, существует несколько предположений. Е.Оседес полагает, что его не могли осудить за поддержку тезиса о единстве субстанциальной формы, так как в это время мнения на сей счет явно не устоялись.<sup>29</sup>

Есть не вполне бесспорное сообщение Бертрана Дюплесси-д'Аржантре (XVI в.), что Эгидий был осужден за мнение об ангелах или о воле и свободе выбора. Последнее относится, очевидно, к осужденному в 1277 г. под № 166 тезису: *si ratio recta, et voluntas recta, если правилен ум, правильна и воля.*<sup>30</sup> Точка зрения Эгидия по этому вопросу оставалась по сути неизменной и в дальнейшем, хотя, как мы увидим, он изобретал для ее защиты весьма утонченные формулировки.

Е.Оседес считает, что основным предметом столкновения могло стать и томистское положение о возможности вечного творения, напоминая следующее высказывание Эгидия: “Несомненно все же, что Бог мог создать мир от вечности, ибо от вечности Он имеет потенцию и не получает ее во времени”.<sup>31</sup>

Осуждение Эгидия за его мнение относительно ангелов представляется также весьма вероятным, так как почти вне всяких сомнений именно по его поводу комиссия парижских богословов

<sup>29</sup> *Hocedez E., s.j. La condamnation de Gilles de Rome // Recherches de Théologie ancienne et médiéval. T. IV. 1932, Janvier, p. 41*

<sup>30</sup> Дж. Бруни отметил, что это осуждение явно не согласовывалось с другим, находящимся на том же листе под № 169: *manente passione et scientia particulari in actu, non potest voluntas agere contra eam*, как раз отвергающим мнение о причинной зависимости воли от разума. — *Bruni G. 'Quomodo sciens potest mala facere' secondo Egidio Romano // L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen age. Louvain-Paris, 1960, p. 664.*

<sup>30</sup> *Hocedez E., s.j. La condamnation..., p. 45.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

пришла к выводу, что “субстанция ангела не является основанием для его нахождения в [определенном] месте сообразно [своей] субстанции”.<sup>32</sup>

Во всяком случае, идейный противник Эгидия и, возможно, даже его личный враг Генрих Гентский торжествовал. Накануне Рождества 1277 г., публично отвечая на *различные вопросы* (Quodlibet II, q. 12), он был кем-то постален перед такой проблемой: если те, кто достоин получить лицензию на право преподавания, не получают ее, теряют ли они достоинство докторов? Вопрос этот очевидным образом метил в ситуацию Эгидия и был, скорее всего, согласован заранее.<sup>33</sup> Ответ Генриха Гентского, при всей его нюансировке, был, конечно, положительным...

Утратив право преподавания, Эгидий, как полагают, в течение последующих шести лет преимущественно жил в Италии. Впрочем, в этот период он пишет трактат “О правлении государей” для наследника французского престола, а стало быть, скорее всего появлялся в королевском дворце... Не исключено, что он какое-то время находился в Нормандии, а именно, в Байо.<sup>34</sup>

В творческом отношении годы, проведенные в отрыве от университетской жизни, были не столь продуктивны. Если не считать перехода Эгидия на позиции защиты учения о единстве субстанциальной формы, отраженного в трактате “Против степеней и множественности форм” (1278), он в основном заканчивал “Комментарии” ко Второй книге *Сентенций*, написал “Шестоднев” (1280) и “Вопросы, обсуждавшиеся на Генеральном капитуле в Падуе”.

Период понтификата Мартина IV продолжался четыре года (1281 – 1285), и в это время у Эгидия не могло быть никаких надежд вернуться к преподавательской деятельности.

<sup>32</sup> Ibid., pp. 52, 56.

<sup>33</sup> См.: *Wielockx R. Commentaire // Aegidii Romani Opera Omnia*. III, 1. Apologia. Edition et commentaire par R. Wielockx. Firenze, MCMLXXXV, p. 175-176.

<sup>34</sup> Это предположение высказано П. Глориё (*Glorieux P. Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris*. Paris, 1933, p. 293). Некоторые сочинения Эгидия в разное время были написаны именно здесь: “О познании ангелов” (ок. 1275), “Комментарий ко Второй Аналитике”, “Комментарий к книге О причинах” (1290). — *Hewson M.A. Giles of Rome...*, pp. 6, 27 n. 20.

## Возвращение на кафедру. Провозглашение непогрешимости. 1285 – 1291

После кончины Этьенна Тампье и папы Мартина IV Эгидий смог вернуть себе лицензию на право преподавания благодаря вмешательству папы Гонория IV и тому обстоятельству, что теперь он высказал готовность критиковать учение, которое прежде с большим рвением защищал.

1 июня 1285 г. Гонорий IV обратился к Ранульфу д’Омблие,<sup>35</sup> премнику Этьенна Тампье по парижской кафедре, с пространным письмом. В нем, в частности, папа сообщает, что он узнал, что его “дорогой сын брат Эгидий из Рима” (dilectus filius frater Egidius Romanus), в прошлом, в Париже, “в то время как он был занят изучением некоторых предметов, во всеуслышание поддерживал и излагал письменно (dixit et redegit in scripturam) учения, которые светлой памяти Парижский епископ Этьенн Тампье, твой предшественник (predecessor tuus), рассмотрев сам и передав их для изучения тогдашнему канцлеру Парижского университета и другим ученым богословского факультета, нашел подлежащими осуждению (censuit revocanda). Эгидий от них не отрекся; более того, он попытался их отстаивать с помощью различных доводов (et ea minime revocavit, quin potius variis rationibus nisus fuerit confirmare); но недавно представ перед апостольским престолом, он смиренно заявил о своей готовности отречься, согласно с нашим волеопределением, от всего, что заслуживает отвержения, в том, что он ранее говорил и писал (nuper tamen apud sedem apostolicam constitutus humiliter obtulit se paratum revocanda que dixerat sive scripserat revocare pro nostre voluntatis)”.

В связи с этим папа поручает епископу Ранульфу д’Омблие, канцлеру Парижского университета Николаю, и всем другим ученым богословского факультета, проживающим в Париже, не только тем, кто проводит занятия, но и тем, кто пока еще ими не руководит, специально собравшись для обсуждения этого дела, согласно со своим собственным мнением (dilecto filio magistro Nicolao Parisiensi cancelario et omnibus aliis magistris theologiae facultatis Parisiis commorantibus, tam

<sup>35</sup> Р. Вьелокс передает имя этого епископа в иной транскрипции: *Ranulphe la Houblonnière* (Ранульф де ла Ублоннье). — *Wielockx R. Commentaire...*, p. 41.

actu in eadem facultate regentibus quam etiam non regentibus, ad hoc specialiter convocatis, procedens de eorum consilio in predictis) указать названному брату тезисы, от которых он должен отречься перед всеми, и особенно те, от которых требовал отречься Этьенн Тампье. “После этого, — заключает папа, — Вы благоволите, именем нашей власти, предоставить брату Эгидию лицензию и переслать эту лицензию нам, в соответствии с тем, что перед Богом Вы сочтете полезным для католической веры и Парижского университета, с согласия большинства его преподавателей (de consensu majoris partis magistrorum)”.<sup>36</sup>

Предметом обсуждения новой комиссии из 16 богословов по делу Эгидия, собравшейся в более благоприятной для него обстановке, должны были стать все положения его учения. К этому времени, однако, по отдельным вопросам его взгляды претерпели изменение; с другой стороны, и ученые мужи сочли за благо сосредоточиться только на одном тезисе — о соотношении воли и разума, “обойдя остальные молчанием”.<sup>37</sup>

Решение комиссии, как нетрудно догадаться, было на сей раз вполне благоприятным для Эгидия. К этому времени орден августинианцев, наряду с доминиканцами и францисканцами, обрел в Парижском университете собственную богословскую кафедру. Эгидий занял ее осенью 1285 и оставался преподавателем до июня 1291 г.

Возвращение Эгидия к преподавательской деятельности замечательным образом совпало по времени с восшествием на королевский престол его воспитанника, Филиппа IV Красивого (октябрь 1285). Когда после торжественной интронизации, проходившей в Реймсе, новый король прибыл в Париж (январь 1286), приветствовать его от лица университетской корпорации был избран Эгидий Римский, вполне вероятно, согласно пожеланию самого монарха.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Denifle H.S. et Chatelain E. Hartularium..., T. I., n° 522, p. 633 ; Hewson M.A. Giles of Rome..., p. 31, n. 58 ; Duhem P. Le système du monde. T. IV. p., 1954, p. 107-108.

<sup>37</sup> Bruni G. 'Quomodo sciens potest mala facere' secundo Egidio Romano//L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris, 1960, p. 665.

<sup>38</sup> Lajard F. Gilles de Rome..., p. 427. М.Хьюсон (Hewson M.A. Giles of Rome..., p. 12) полагает, что речь произносилась в самом Реймсе, ссылаясь на ее публикацию в книге: Aemilius. De rebus gestis Francorum. Paris, 1548, viii, 337-340. Ф.Лажар считает все изданные Полем Эмилием Веронским речи его собственным изобретением (Lajard F. Gilles de Rome..., p. 427-428).

На протяжении всего этого времени Эгидий регулярно выступал на публичных диспутах по различным метафизическим и богословским вопросам, которые отражены в шести сборниках Quodlibet. По вопросу о единстве субстанциальной формы он высказывается теперь достаточно неопределенно.

Эгидий продолжает свою серию работ об ангелах, завершает сочинение “13 вопросов о существовании и сущности” и посвященный кардиналу Бенедетто Каэтани, будущему папе Бонифацию VIII, “Комментарий к книге *О причинах*”.

Как мы уже говорили, в 1287 году на Генеральном капитуле ордена отшельников святого Августина, проходившем во Флоренции, взгляды Эгидия были провозглашены официальным учением братства, и по смыслу определения за ним на будущие времена утверждался статус *непогрешимости*. Впоследствии его будут именовать doctor fundatissimus. Иногда Эгидия даже изображают с нимбом святости.<sup>39</sup>

Вполне очевидно, что при столь высокой оценке его деятельности, Эгидия непременно должно было ожидать в ордене августинианцев более высокое послушание...

### Генерал ордена августинианцев. 1292 – 1294

Еще в 1281 г. на Генеральном капитуле ордена отшельников святого Августина, проходившем в Падуе, Эгидий, был избран дефинитором (викарием) Провинциала. В 1284 его уже избрали Провинциалом Руанской провинции, а в 1290 г. Генеральный капитул ордена, проходивший в Ратисбонне, предоставил Эгидию право вызывать бакалавров в Париж для чтения лекций по *Сентенциям* Петра Ломбардского; подобным правом пользовались только генералы ордена.<sup>40</sup>

Поэтому избрание Эгидия 6 января 1292 г. приором-генералом августинианцев было событием вполне предсказуемым. Оно произошло на Генеральном капитуле, проходившем в Риме в монастыре Санта Мария дель Пополо, куда Эгидий в свое время пришел еще мальчиком. Таким образом, он стал шестым генералом ордена после

<sup>39</sup> Lajard F. Gilles de Rome..., p. 437.

<sup>40</sup> Ibid., p. 430.

буллы папы Александра IV от 9 апреля 1256 г., объединившей августинианцев и гиллемитов.<sup>41</sup>

В 1293 г. по инициативе Эгидия в Париже создается монастырь августинианцев, давший название одной из известных площадей французской столицы. Монастырь подчинялся непосредственно генералу ордена и служил колледжем для молодых послушников, приехавших учиться в Париж.

По возвращении к преподавательской деятельности в Париже Эгидий оказался втянут в новый виток противостояния между секулярными магистрами и представителями нищенствующих орденов – францисканского и доминиканского. Поводом для него послужил ставший перманентным вопрос о единичности/множественности субстанциальной формы. Апостольский престол направленной к нему делегации никаких внятных инструкций не дал, и разбираться пришлось епископам, собравшимся в Париже в декабре 1286 г. Они публично осудили монашествующих, а Генрих Гентский и Готфрид Фонтенский вслед за этим издали “определение” в пользу секулярных магистров.

Однако в 1290 г., в период понтификата Николая IV, кардинал Бенедетто Каэтани (будущий папа Бонифаций VIII) вместе с кардиналом Герардом Сен-Сабинским приняли в императивной форме решение против секулярных магистров. Генрих Гентский попытался его опротестовать, и в результате был смещен со своей кафедры.

Эгидий в 1286 г. публично встал на сторону епископов, а в 1290 был назначен на кафедру Генриха Гентского. Давний его гонитель оказался поверженным, а союз с Бенедетто Каэтани сулил Эгидию новые перспективы.

### Архиепископ Буржский. 1295 – 1316.

В связи с отречением папы Целестина V (как многие считали, принудительным) и избранием Бонифация VIII, Эгидий в декабре

<sup>41</sup> Орден гиллемитов возник в первой половине XII столетия в Италии; название получил по имени основателя – отшельника Гильома (†1157), жившего в долине Малеваль. Орден отличался крайним аскетизмом. Объединение с августинианами по сути дела носило формальный характер, и орден продолжал существовать до 1618 г., когда его соединили с бенедиктинцами.

1294 или начале 1295 пишет трактат “Об отречении папы” (De renuntiatione papae), в котором стремится оправдать обоих понтификов.<sup>42</sup>

25 апреля 1295 года буллой Бонифация VIII Эгидий был возведен в сан архиепископа Буржского. Впрочем, симпатии Филиппа IV Красивого к своему учителю в это время тоже еще не угасли, и есть мнение, что папа просто принял рекомендованную королем кандидатуру... Примечательно, что как в данном случае, так и семь лет спустя, на соборе в Риме (1302), в адрес Эгидия прозвучали похвалы от влиятельного францисканца Маттео Акваспарты, кардинала-епископа Порто. Это – старый учитель спиритуала Петра Оливи, со взглядами которого Эгидию пришлось не раз полемизировать.

В свою епархию, располагавшуюся в центральной Франции, *непогрешимый богослов* отправился только после Генерального капитула ордена в Сиенне, на котором его преемником на посту приора-генерала был избран Симон да Пистойя. Здесь Эгидий провел также “кводлибетический” диспут, заложив таким образом традицию проведения подобных мероприятий во время капитулов.<sup>43</sup>

Надо заметить, что Бонифаций VIII, еще будучи кардиналом, очень расположился к Филиппу IV Красивому, восхищался его благочестием, а взойдя на престол усердно поддерживал его политику в Испании и Италии. Но уже в 1296 появились признаки взаимного недоверия. Яблоком раздора послужили доходы духовенства... Вскоре противостояние перешло в открытый и драматический конфликт.

Во время его наибольшего обострения Эгидий, заняв сторону понтифика, пишет трактат “О церковной власти” (1302).

Немалую административную решительность он проявил в 1305 г., наложив церковное прещение на архиепископа Бордо Бертрана де Го, пытавшегося уйти из канонической зависимости от своего примата.<sup>44</sup> Спустя несколько месяцев Бертран был избран папой под именем Климента V, и *непогрешимому богослову* пришлось ощутить на себе непамятозлобие римского первосвященника в полной мере...

<sup>42</sup> Новейшее издание этого текста: *Aegidii Romani De renuntiatione papae*, ed. J. R. Eastman. Lewinnton-Queenston-Lampeter, 1992.

<sup>43</sup> *Hewson M., Gilles de Rome...*, p. 18.

<sup>44</sup> *Lizerand G. Clément V et Philipp IV le Bel*. Paris, 1910, pp. 28-29.

В феврале 1306 г., по пути из Лиона в Бордо, папа и его свита разграбили церкви и монастыри Буржского архиепископа, и он был доведен до такой нищеты (*ad tantam devenit inopiam*), что ради пропитания должен был совершать церковные службы подобно простому канонику.<sup>45</sup> Но этого мало: 30 июля того же года Эгидий уплатил Ватикану сумму в 300 ливров как пеню якобы за отсутствие при папском дворе в течение двух двухлетних сроков, истекших соответственно 5 ноября 1303 и 1305 гг.<sup>46</sup> Если в последнее двухлетие, относящееся к периоду понтификата Бенедикта XI, Эгидий теоретически мог и не бывать у папы, то предшествующее, на которое приходится драматическое противостояние Бонифация VIII с Филиппом IV, а потом и кончина первосвященника, приплетено курией скорее всего произвольно.

На заседании консистории в Пуатье в 1308 г. и на Вьенском соборе 1311–1312 гг. Эгидий выступал противником ордена тамплиеров, требуя его подчинения епископской юрисдикции, но не настаивая на его запрещении. В связи с этим он пишет трактат “*Contra exemptos*” (1312), т.е. конкретно против привилегий тамплиеров. По замечательному стечению обстоятельств позднее дом тамплиеров в Бурже был передан, согласно ходатайству Эгидия, ордену августинианцев...

На том же Вьенском соборе были осуждены некоторые богословские мнения спиритуала Петра Оливи, с которым Эгидий Римский вел полемику на протяжении многих лет: еще по поручению Бонифация VIII он написал трактат “Против комментария на Апокалипсис Петра Иоанна [Оливи] из Нарбоны”, а затем, уже в 1311–1312 гг., трактат “Ошибки Петра Иоанна [Оливи]”.<sup>47</sup>

Вскоре он напишет “Комментарий” на Третью книгу *Сентенций* Петра Ломбардского (комментирование Второй, с посвящением Роберту Анжуйскому, он завершил между 1309 и 1312), а затем — весьма примечательный трактат “О божественной энергии во святых”

<sup>45</sup> *Guttierez D. Gilles de Rome // Dictionnaire de Spiritualité*, p. 386.

<sup>46</sup> *Lajard F. Gilles de Rome...*, p. 436.

<sup>47</sup> *Amorós L. Aegidii Romani Impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivii An. 1311-12 nunc primum in luce edita // Archivum Franciscanum Historicum*, XXVII, 1934, pp. 399-451.

(*De divina influenza in beatos*), который так заманчиво сравнить — будь он доступен — со взглядами Бонавентуры...<sup>48</sup>

2 марта 1316 г. в Авиньоне, завещав созданному им в Париже монастырю все книги философские, богословские, юридические и “все прочие” (они — числом более трехсот — хранились там до Французской революции), Эгидий Римский скончался. Позднее его останки были перенесены в тот же монастырь, где до 1792 г. еще можно было прочитать эпитафию мыслителю. Она гласила:

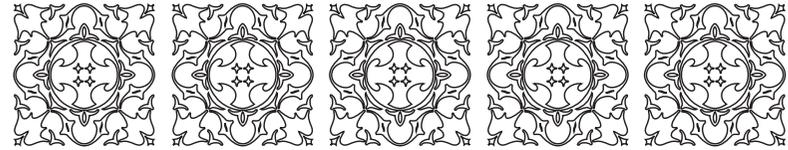
Nec jacet aula morum vitae munditia  
Archiphilosophiae Aristotelis perspicacissimus  
Commentator  
clavis et doctor theologiae lux in lucem  
reducens dubia  
Fr Aegidius de Roma  
Ord Fr Eremitarum sancti Augustini  
Archiepiscopus Bituricensis qui obiit  
Anno Dom MCCCXVI die XXII mensis Decembris.<sup>49</sup>

*В сей храме покоится  
нравственной жизни безупречной,  
Первой философии Аристотелевой проницательнейший  
Истолкователь,  
ключ и доктор богословия,  
свет, к свету выводящий из сомнений,  
Бр[ат] Эгидий Римский  
Орд[ена] Бр[атьев] Отшельников святого Августина  
Архиепископ Буржский, который почил  
Лета Гос[подня] MDCCCXVI дня XXII месяца Декемврия.*

<sup>48</sup> Ф.Лажар, правда, полагает, что этот трактат в основном представляет собой краткое извлечение из текста “*Contra exemptos*”, и главная его мысль — обоснование повсеместной необходимости в *иерархии* (*Lajard F. Gilles de Rome...*, pp. 547-548, 565)... Но ведь и Бонавентура в конечном счете искал “посредствующее звено” между Богом и человеком (См.: *Hoye W. J. Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert // Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Berlin-New York, 1976, S.271 ff.; в связи с В.Н.Лосским и паламизмом: *Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты*. Нижний Новгород: Глагол, 2005. С. 330-333).

<sup>49</sup> Цит. по: *Hewson M.A. Giles of Rome...*, p. 22.

Учение и сочинения



## “Свободные искусства”

Хорошо известно, что в классификации школьных дисциплин средневековые ориентировались на схему *тривия* (грамматика, риторика и диалектика) и *квадривия* (арифметика, геометрия, астрономия и музыка), которые в совокупности составляли *семь свободных искусств*. У преп. Иоанна Дамаскина квадривий вместе с натурфилософией входил в состав *теоретической философии*, а этика, политика и экономика – в состав *практической*.

Для *метафизики* в схоластическом смысле слова специального положения долгое время не было, как не было его и у *богословия*. Их можно было бы отнести к той части теоретической философии, которую Дамаскин именует “богословным любомудрием”, но сам “Источник знания”, как мы знаем, был переведен на латинский лишь в XII веке...

Поэтому, условно подразделяя интересы и сочинения Эгидия Римского, мы вполне можем выделить метафизику и богословие в особую группу, как стержневую для богословского факультета Парижского университета, а все прочие дисциплины и темы связать с факультетом искусств, и именно с них и начать наш обзор.

Полный корпус сочинений Эгидия до конца еще не установлен. Время от времени появляются новые находки. К тому же переписчики иной раз выделяли из текстов Эгидия отдельные фрагменты и давали им собственные названия. Особенно привлекательными в этом плане оказывались “кводлибетические” сборники. Опираясь прежде всего на труд Ф.Лажара,<sup>50</sup> мы частично уточняли его перечень аутен-

<sup>50</sup> Lajard F. Gilles de Rome....

тичных сочинений Эгидия по списку Дж. Бруни,<sup>51</sup> который, к сожалению, нам был доступен не полностью, а также по работам Дж. Коха, Р.Вьелокса, К.Луны, М.Хьюсона и др.

### Логика и риторика

Поскольку риторика с давних пор входила, вместе с грамматикой и диалектикой, в классический *тривий*, кажется само собой разумеющимся, что в XIII веке ее изучали и комментировали, опираясь на устойчивую традицию.

Однако в Парижском университете, как отмечает Ф.Лажар<sup>52</sup>, на протяжении длительного периода – между статутом Роберта де Курсона 1215 г., включавшим риторику в перечень книг, подлежащих изучению, и до открытия курса греческого языка и риторики Григория Тифена в 1458 – нет ни малейших следов какого-либо трактата по этой дисциплине; она отсутствует в статуте 1254, в период реформ 1366 и 1452 гг., в каталоге университетской книжной лавки 1303 г.; ее не комментировали ни Альберт Великий, ни Фома Аквинский. Скорее всего, на факультете искусств (т.е. философском) в течение долгого времени место риторики занимала *диалектика*.

Лишь во второй половине XIII столетия появляются *латинские переводы* аристотелевской “Риторике”, выполненные Германом Аллемандом и Вильгельмом из Мёрбеке. По-видимому, именно последний и послужил для Эгидия Римского импульсом к составлению его комментария.

Как отмечает Ф.Лажар, Эгидий интерпретирует “Риторику” довольно прямолинейно и буквалистски, зачастую не улавливая мысли автора. Чувствуется, что он подходит к тексту не с позиций оратора или ритора, но скорее как грамматик и логик, со всеми методами схоластической системы изложения. Все выдержано в одном тоне и жестко унифицировано. “Даже цитаты поэтов объясняются как фразы или как слова, но не как поэтические или нравственные размышления”.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> *Bruni G. Catalogo critico delle opere di Egidio Romano // La Bibliofilia, Anno XXXV, 1933, № 2-3, pp. 54-63; № 5, pp. 177-195; № 8-9, pp. 281-315; Anno XXXVI, 1934, № 3, pp. 78-110.*

<sup>52</sup> *Lajar F. Gilles de Rome..., p. 466.*

<sup>53</sup> *Ibid., p. 467.*

Лишь в начале сочинения, как и в большинстве прологов Эгидия, предлагается определение риторики, которое представляет интерес с точки зрения *классификации наук*. Можно уверенно утверждать, что Эгидий здесь не пересказывает Иоанна Дамаскина.

По Эгидию, существуют три вида рассуждений: те, которые *доказывают* (*probabiles*) – они свойственны диалектике или логике; те, которые *убеждают* (*persuasivae*) – они свойственны риторике, и те, которые *демонстрируют* (*demonstrativae*) – они свойственны естественным и точным наукам. Первые порождают *мнения*, вторые – *веру* или *доверие*, третьи – *науку*.

Эгидий излагает также пять существенных отличий риторики от диалектики. Оратор, во-первых, занят больше нравственной и практической стороной предмета, тогда как диалектик – стороной теоретической; во-вторых, ритор рассуждает о страстях, а диалектик остается им чужд; в-третьих, слушателями и ценителями оратора могут быть люди простые и необразованные, а диалектика могут понимать только мужи ученые и утонченные; в-четвертых, оружие риторики – энтимема и пример, а диалектики – силлогизм и индукция; наконец, риторика занимается частными обстоятельствами, а диалектика – общими вещами.

Свой комментарий к “Риторике” Аристотеля (в переводе Вильгельма из Мёрбеке) Эгидий составил около 1281 года. Он упоминает об этом сочинении в трактате “О правлении государей”, который был написан не позднее октября 1285 г., но, скорее всего, несколькими годами ранее.

Наряду с этим комментарием, Эгидий, в ответ на просьбу одного из преподавателей-доминиканцев по имени Оливье, составил небольшое сочинение “О различии риторики, политики и этики”, по существу повторив свою преамбулу к комментарию на “Риторику”.

Комментарий Эгидия к “Поэтике” Аристотеля<sup>54</sup> был известен Ф.Лажару только по названию, а Дж. Бруни не включил его в свой перечень; скорее всего, сведения о данном сочинении надо отнести к апокрифам.

<sup>54</sup> *Ibid., p. 470.*

\* \* \*

В 1602 г. итальянский академик Чельзо Читтадини опубликовал ранее неизвестный комментарий Эгидия Римского на “Канцону Любви” Гвидо Кавальканти.<sup>55</sup>

Из текста предисловия к этой публикации следует, что принадлежность комментария перу известного богослова ставилась под сомнение еще до выхода книги в свет (“questa Esposition non è altramente opera mia, come da qualchuno è già stato affermato essere”<sup>56</sup>), но и три столетия спустя казалось более чем сомнительным, чтобы Эгидий Римский мог писать на *итальянском* языке.

Однако Ф.Лажару удалось найти в Каталоге Лаурентийской библиотеки описание рукописи, содержащей прямое указание на то, что первоначальный *латинский* текст “Комментария” был позднее переведен на итальянский (facto per Egidio Romano in latino e ridocto in vulgare).<sup>57</sup>

Опираясь на знакомые нам труды Эгидия, мы можем убедиться, что с *содержательной* точки зрения сомневаться в его авторстве нет достаточных оснований.

Подробно комментируя тезис *E l'intentione per ragione vale*, т.е. *намерение все же оправдывается разумением*, автор показывает, что некое намерение, доброе само по себе, может фактически оказаться нехорошим, что возможно только вследствие ошибочного суждения, оценки ситуации. Так, например, какой-то человек, движимый намерением совершить “справедливый” акт возмездия, разобравшись в том, что им действительно движет, поймет, что его оценка ситуации лишена света разума: он подчинил разум желанию (conformando il suo ragionamento all'appetito), и что от возмездия следует отказаться.

Все эти рассуждения почти дословно совпадают с позицией, отраженной в других трудах Эгидия.

<sup>55</sup> L'Espositione/ del M-ro Egidio/ Colonna Romano/ Degli Eremitani/ Sopra la Canzona d'Amore/ Di Guido Cavalcanti Fiorentino/ Con alcune brevi Annotatione/ Intorno ad essa/ Di Celso Cittadini/ Academico Sanese/ Insieme con una sua Succinta descittion della vita,/ e con le Rime di esso Cavalcante./ In Siena,/ Apresso Saluestro Marchetti. 1602/ Con licenza de' Superiori. [8°, 100 pp.].

<sup>56</sup> Ibid., p. 4.

<sup>57</sup> Lajard F. Gilles de Rome..., p. 556-557.

\* \* \*

Целая группа сочинений Эгидия посвящена комментариям к логическим трудам Аристотеля. Как мы уже отмечали, последние были переведены на латинский язык не одновременно, и долгое время Запад пользовался главным образом “Категориями” и “Об истолковании”. Вместе с “Введением” Порфирия и сочинением Гильберта Порретанского “Шесть начал” (оно поясняет шесть категорий, содержание коих раскрыто Стагиритом очень бегло), эти трактаты составили единый корпус, ставший обязательным для изучения в курсе философии и логики по университетскому статуту 1254 г. Они получили общее название “Древнего искусства”.

Долгое время Эгидию приписывались пояснения к этому корпусу, известные под названием “Изложение Древнего искусства” (In Artem veterem expositio). Однако сравнительно недавно было показано, что их автором является Гильом Арно.<sup>58</sup> Поскольку атрибуция этого трактата Эгидию ранее не вызывала сомнений, мы можем полагать, что *непогрешимый богослов* придерживался близких взглядов, и потому кратко осветим его содержание.

Во введении, на основе I-ой книги трактата “О душе”, излагается учение о *пассивности* как внешних чувств, так и разума, и проводится сравнение души с *tabula rasa*, “чистой доской”, которая не имеет врожденных идей, но способна воспринимать все идеи. Сама она не может действовать, ей необходим *двигатель*, которым является Бог. Чтобы стремиться к знанию, ей необходима и цель. У науки же только одна *цель* – совершенствование познания в теории и практике; в теории – с помощью наук спекулятивных, на практике – с помощью наук моральных. *Метод* получения знаний двояк: это определение и разделение.

Предлагаемое здесь же определение *философии* в первой своей части полностью совпадает с древним, вошедшим и в “Диалектику” Иоанна Дамаскина: “Философия есть надежное познание бо-

<sup>58</sup> Tabarroni, A. Lo Pseudo Egidio (Guglielmo Arnaldi) e un'inedita continuazione del commento di Tommaso al 'Pery hermeneias'// *Medioevo XIV*. 1988, pp. 371-427.

жественных и человеческих вещей (*Philosophia est divinarum humanarumque rerum certa cognitio*)”, но оно распространено весьма знаменательным уточнением: *cum studio secundum ordinem bene vivendi conjuncta*, т.е. “сопряженная с изучением того, как надлежащим образом хорошо жить”.<sup>59</sup> Понятие *bene vivendi*, как известно, допускает различные интерпретации, и не исключено, что в этом дополнении, как и в современных ему “великом искусстве” Раймунда Луллия и экспериментальной науке Роджера Бэкона заложены семена того миропонимания, которое в XVIII веке станет смотреть на философию как “прислужницу человеческого благополучия”.

Философия охватывает все науки, в том числе *бесполезные и запрещенные*, как магия и гадательные искусства; *полезные*, включающие искусства, необходимые для жизни, как, например, механика; *свободные*, которыми прилично заниматься свободным людям. Таким образом, именно в связи с выяснением содержания и объема понятия *философия* сам собой возникает вопрос о *классификации наук*.

Свободные науки разделяются на *практические* и *теоретические*. Практической наукой является мораль, которая, в зависимости от сферы своего приложения — к индивидууму, дому, государству, выступает в качестве этики, экономики или политики. Теоретическими, или принципиальными, называются естественные науки, физика, метафизика и математика; к теоретическим относятся также вспомогательные науки, как грамматика, логика и риторика...

Вопрос о классификации наук Эгидий рассматривает в работе “О существенных частях философии, а также о различении и различиях других наук” (*De partibus philosophiae essentialibus, ac aliarum scientiarum differentia et distinctione*), где отчасти повторяет изложенную выше классификацию.<sup>60</sup>

Богословие есть наука о божественных вещах и потому не входит в этот перечень (у Иоанна Дамаскина оно является частью фи-

<sup>59</sup> Цит. по: *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 445.

<sup>60</sup> *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 475-476.

лософии, как, впрочем и у Исидора Севильского<sup>61</sup>). По Эгидию, статус богословия — на котором в дальнейшем мы остановимся подробно — вообще особый: это даже не “наука”, а нечто большее: его цель не *знание*, а *любовь*.<sup>62</sup>

Собственно *наукой*, ближайшим образом соприкасающейся с богословием, оказывается *метафизика*.

Вопрос о ее статусе в последней четверти XIII века постоянно дебатировался.<sup>63</sup> Так, Готфрид Фонтенский придерживался в данном вопросе позиции, отличной от Эгидия.<sup>64</sup> Последний подчеркивает, что Бог является предметом богословия *только* с нравственно-соте-риологической точки зрения, ставя при этом богословие *выше* метафизики. По мнению же Готфрида Фонтенского, в таком случае метафизика, изучающая Бога и творение во всех отношениях, оказывается *выше* богословия как частной науки. Он не считал возможным разделять теоретическую и практическую способности разума, поскольку невозможно разделять и самый его *объект*.

Разделение логики Эгидий проводит далее применительно к предметам и названиям основных трактатов Философа, т.е. Аристо-

<sup>61</sup> Самого термина *theologia* у Исидора Севильского нет. В своей классификации наук он говорит о различных видах философии, выделяя и ту, которая имеет предметом природу божества и духовный мир: *Divinalis dicitur, quando aut ineffabilem naturam Dei, aut spiritales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus.* — PL, t. 82, col. 142B.

<sup>62</sup> См. ниже. Можно полагать, что это рассуждение Эгидия спровоцировало на участие в дискуссии и других позднейших авторов, как, например, ученика Уильяма Оккама доминиканца Роберта Холкота (†1349). — См.: *Muckle J.T. Utrum theologia sit scientia? A Quodlibetal Question of Robert Holkot, o.p. // Medieval Studies, 20 (1958), p. 127-153.*

<sup>63</sup> См.: *Zimmermann A. Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen. Leiden-Köln, 1965.*

<sup>64</sup> Как отмечает Дж. Виппель, Готфрид “критикует особый взгляд на богословие, отстаивавшийся Эгидием Римским, согласно которому оно не должно рассматривать Бога как свой объект (или субъект) *simpliciter* и *absolute*, но только с одной особой точки зрения, как условие нашей славы и начало нашего искупления”. — *Wippel J. F. The metaphysical thought of Godfrey of Fontaines. Washington, 1981, p. 10.* См. также *Tihon P. Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines. Paris-Bruges, 1966, pp. 202-206.*

теля. Так, объектом всей *логики* является *силлогизм*. Материя, удаленная от силлогизма, охватывающая термины суждения, является предметом “Категорий”; материя ближайшая, или сами суждения, является предмет трактата “Об истолковании”; силлогизм как таковой – “Первой Аналитики”; силлогизм применительно к необходимой материи – “Второй Аналитики”, к материи просто вероятной – “Топики”, а в приложении к материи, кажущейся вероятной – “О софистических опровержениях”.

Комментируя далее тексты Порфирия и Аристотеля, Эгидий пользуется старыми переводами Боэция. Вопрос о реальности *родов* и *видов* он трактует прямолинейно и материально, “так, чтобы никто в его комментарии не заподозрил, будто в наблюдениях Порфирия есть затруднение еще легче преодолимое и еще менее важное”.<sup>65</sup>

В отношении авторства трактата “О шести принципах” Эгидий выражает сомнения: то ли он написан самим Философом, то ли аль-Фараби, то ли Гильбертом Порретанским... Различение между *категорией*, или *предикаментом*, и *принципом* он усматривает следующее: категория есть бытие, *само по себе формально распространяющееся на многое* (*per se formaliter in plura diffusum*), а принцип выражает *универсальное собрание всего распространенного, принадлежащего к одному и тому же порядку* (*diffusionis omnium quae sunt ejusdem ordinis universaliter collectivum*).<sup>66</sup>

Если к “Древнему искусству” Эгидий комментариев не оставил или они не сохранились, то к “новому”, в которое входили аристотелевские трактаты “Аналитика Первая” и “Аналитика Вторая”, “Топика” и “О софистических опровержениях”, он отчасти дал свои пояснения.

Правда, издававшийся неоднократно под именем Эгидия в XVI веке комментарий к “Аналитике Первой” вызывал сомнения уже Ф. Лажара,<sup>67</sup> а Дж. Бруни не включил это сочинение в список трудов *непогрешимого богослова*.<sup>68</sup> Достоверно принадлежит Эгидию “Изло-

<sup>65</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., p. 447.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid., p. 449.

<sup>68</sup> Bruni G. Catalogo critico...

жение Второй Аналитики”, которое он посвятил англичанину Этьенну де Молэ.

В предисловии к этому труду Эгидий разъясняет, что логика является не столько *наукой*, сколько *методом* обучения. Затем он несколько неожиданно обращается к платоновскому учению об идеях и познании как воспоминании, давая понять, что изучение *логики* имеет к нему непосредственное отношение, поскольку раскрывает нам те идеи, которые запечатлены в нашем уме и являются принципами науки.

Имела ли эта ремарка чисто декоративное значение, или она отражает действительно появившиеся у *непогрешимого богослова* симпатии к платонизму, сказать довольно трудно. Вводя различие между *учением* и *дисциплиной*, он указывает, что первое принадлежит *учителю*, а вторая – *ученику*. Также он различает аргументы *риторики* – энтимему и пример, и аргументы *диалектики* – силлогизм и индукцию (что полностью совпадает с его позицией, изложенной в комментарии к “Риторике”). Первые ему представляются более слабыми, поскольку энтимема есть всего лишь “хромой силлогизм”, а пример составляет часть индукции.

“Комментарий” ко “Второй Аналитике”, по мнению А. Конти,<sup>69</sup> является примером теории истины, завершающей начатый Аквином переход от августиновской традиции к аристотелевским подходам.

Наконец, поскольку существование эгидиева комментария к “Топике” не подтвердилось, остается остановиться на комментарии к трактату “О софистических опровержениях”, который был написан по заказу принца Филиппа, сына графа Фландрского.

В посвящении Эгидий замечает, что природа создала рабов крепкими для выполнения физического труда, а людей свободных – более сильными разумом, чтобы ими командовать (так что, оказывается, тех и других разделяют природные задатки, а не социальные причины...). Поэтому свободный человек должен укреплять свой разум путем обучения.

С этой целью, по его мнению, и было изобретено искусство рас-

<sup>69</sup> Conti, A. D.: “Conoscenza e verità in Egidio Romano” // Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale III, 1992, p. 305-361.

суждать с помощью силлогизмов, которое именуется *логикой* или *диалектикой*. Затем Эгидий объясняет, чем последняя отличается от *риторики*, повторяя свои соображения, приведенные ранее по поводу этой дисциплины. Характер изложения заставляет предполагать, что данное сочинение составлено на основе конспектов его уроков; во всяком случае, дидактическая его направленность очевидна.<sup>70</sup> По мнению Табаррони, в этом трактате Эгидий проявил себя как блестящий и оригинальный представитель логики модистов, основывавших свои решения преимущественно на семантике интенций.<sup>71</sup>

Значительный интерес представляет сочинение Эгидия “Вопрос о том, что является средним термином в доказательстве”. Оно, согласно аргументации Я.Пинборга, написано до 1277 г., и выходит за рамки вынесенной в название темы, поскольку дает некоторый эскиз *теории науки*, несомненно привлечший внимание современников, о чем свидетельствует большое число сохранившихся списков, датированных XIV веком.<sup>72</sup> Позднее Эгидий развил свою точку зрения в “Комментарии” ко “Второй Аналитике”, соотнося ее отчасти с позицией Фомы Аквинского.

Цель *демонстративной* науки, по Эгидию, — показать, *что* внутренне присуще данному субъекту, который должен состоять из материи и формы. В отношении простых субстанций можно только констатировать их существование, но не выяснять их свойства.

В субъекте демонстративной науки Эгидий вычленяет первым делом *природу* и *бытие*. *Природа* в свою очередь делится на *форму* и *материю*, а *бытие* — на *бытие сущностное* (*esse essentiae*) и *бытие актуальное* (*esse actuale*). Последнее в других текстах, в частности, “Теоремах о существовании и сущности”, как мы увидим ниже, Эгидий именуется также *бытием экзистенциальным* (*esse existentiae*). Иными словами, идеальное бытие вещи сопоставляется с ее *воплощенным* бытием.

<sup>70</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., p. 454.

<sup>71</sup> Tabarroni A. Figura dictionis e predicazione nel commento ai Sophistici Elenchi di Egidio Romano // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. II, 1991, p. 183-215.

<sup>72</sup> Pinborg J. Die Wissenschaftstheorie an der Artistenfakultät // Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Hrsg. Von A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia. Bd. 10). Berlin - N.Y., 1976, S. 245-246.

*Бытие сущностное* может некоторым образом быть средним термином доказательства, однако никогда не выводится путем доказательства; *бытие актуальное* может некоторым образом выводиться путем доказательства, но никогда однако не будет выступать в качестве среднего термина.

Собственной областью *демонстрации* остаются свойства, вытекающие из форм, или свойства, вытекающие из сущности.

Хотя в субъекте есть только одна субстанциальная форма, имеются, однако, различные способы *рассмотрения* этой формы, modi considerandi, которые образуют некую иерархию абстракций. На каждой ступени абстрагирования, от наиконкретнейшего вида (*species specialissima*) до самого общего рода (*genus generalissimum*), имеется одно и только одно свойство или одно явление (*passio*), однако они организованы таким образом, что свойство более высокой ступени всегда является причиной свойства более низкой. Здесь слышны отголоски неоплатонических конструкций.

Метафизика утверждается как основная наука, возводящая принципы частных наук к первому началу.

Отсюда строится некоторая классификация наук, *ordo scientiarum*: каждая наука представляет собой расчлененный порядок очевидных и необходимым образом выведенных высказываний, который соответствует причинным связям мира.

Различение Эгидием доказательства (*demonstratio*) и определения (*definitio*), основанное на противопоставлении абстрактного и конкретного,<sup>73</sup> связывают с логикой модистов — как в их теории предикатов, так и в учении о познании.<sup>74</sup>

## Учение о языке

Теоретические рассуждения о языке, с которыми мы сталкиваемся у мыслителей XIII века, вообще не приходится оценивать слиш-

<sup>73</sup> “...В собственном смысле, — говорит Эгидий в своем “Комментарии” на “Вторую Аналитку”, — определяется не конкретное, а нечто абстрактное. А именно, в собственном смысле определяется не курносый, а курносость. В доказательстве же наоборот, поскольку в собственном смысле доказывается не абстрактное, а конкретное”.

<sup>74</sup> Pinborg J. Die Wissenschaftstheorie..., S. 249, Anm. 23.

ком высоко. Для глубоких обобщений им прежде всего недоставало фактического материала, понимания и переживания разнообразных форм словесной выразительности. Латинские книжники, как правило, не знали греческого языка или имели о нем очень поверхностные представления;<sup>75</sup> грамматики “народной речи” в эту эпоху еще только начали формироваться, а владение арабским или еврейским языком среди европейских ученых еще не считалось важным.

Не приходится поэтому удивляться, что самые различные мыслители в середине XIII века отстаивали идею “универсальной грамматики”, инвариантной по отношению выразительным средствам различных языков, по существу отождествляя ее с логикой.

«Для Роджера Бэкона “грамматика по своему существу одна и та же во всех языках, — пишет И.А.Перельмутер, — хотя она и различается (в разных языках) приводящими чертами” (Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur) <...> Роберт Килуордби в своем “Комментарии” к Присциану (около 1250 г.) отстаивает мысль, что объектом грамматики как науки является “значащая речь в той мере, в какой она отвлекается от каждого отдельного языка” (sermo significativus prout abstrahitur ab omni lingua specialiter)».<sup>76</sup> По мнению Боэция Дакийского, вся грамматика, которая есть в одном языке, сходна с той, которая есть в другом языке: tota grammatica, quae est in uno idiomate, similis est illi, quae est in altero<sup>77</sup>. Более того: “грамматика всех языков одна в том, что касается сущностных начал и сущностных следствий, и в том, что касается правил искусства. А различается она только в отношении акциденций, например, в различных формах звуков, которые наука не рассматривает”<sup>78</sup>.

В общем, основной теоретической базой языковедческих размышлений

<sup>75</sup> Так, например, по убеждению *модистов*, к которым принадлежал и знаменитый аверроист Боэций Дакийский, “артикуль выполняет в греческом языке ту же роль, которую выполняют в латинском языке падежные окончания, будто бы отсутствующие в греческом языке”. — Перельмутер И.А. Грамматическое учение модистов//История лингвистических учений. Позднее средневековье. Под ред. А.В.Десницкой. СПб.: Наука, 1991, с. 14.

<sup>76</sup> Там же, с. 11.

<sup>77</sup> Там же, с. 14.

<sup>78</sup> *Боэций Дакийский*. Сочинения. М.: УРСС, 2001, с. 23.

этой эпохи оставались высказывания Аристотеля, а их религиозно-метафизический итог выражала крылатая фраза, общая в равной мере для книжников Запада и Востока:

“Господь Бог создал человека посреде двою животну, ангел и скота; ниже ангел гневом и плотию, выше скота словом и смыслом”.<sup>79</sup> Она достаточно прозрачно дает понять, что — помимо, разумеется, логики — сопредельными областями знания для средневекового языковедения были антропология и ангелология...

Ближайшим образом на представления Эгидия Римского о языке мог оказать воздействие Фома Аквинский, у которого он учился. Однако, как выясняется в ходе непредвзятого исследования, “высказывания Фомы Аквинского по вопросам языка в большинстве случаев не оригинальны и не самостоятельны”.<sup>80</sup>

Тем не менее, была сделана попытка показать, что отношение Эгидия Римского к языку в религиозно-антропологической перспективе представляет собой исключительное явление.<sup>81</sup> Отмечая, что Эгидий “тщательно воспроизводит” философию человека Фомы Аквинского и дает различные пояснения относительно его разумной души как срединной и посредствующей (mediating and intermediate) формы в мире тварных существ, Т. Лосонцы привлекает внимание к анализу человеческого языка, который содержится в “Комментариях” на Вторую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского.

Поводом для этого анализа послужил вопрос из области ангелологии — каким образом ангелы являются в человеческом теле и обладают им, а именно, представляет ли собой подобное явление настоящее составное (compositum), как в случае человека, составленного из души и тела, или нет.

Эгидий приводит четыре аргумента, препятствующих отождествлению языка ангелов с человеческим.

Во-первых, он утверждает, что воспринимаемое ангелом тело не

<sup>79</sup> Сб. XVII в. РГБ Унд. 950, л. 6 об.

<sup>80</sup> Реферовская Е.А. “Спор” реалистов и номиналистов// История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л.: Наука, 1985, с. 274.

<sup>81</sup> *Losoncy Th.* Language as evidencing man’s distinctively human being in Giles of Rome// L’Homme et son universe au moyen âge. II. Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 505-509.

является одушевленным, как у человека; ангел не обладает теми возможностями, которые по природе влечет за собой соединение с телом, а если бы обладал, то всегда был бы соединен с телом.

Во-вторых, человеческая речь требует определенного навыка в произнесении звуков с помощью определенных естественных органов, как, например, гортани, языка, зубов. Письменная речь без естественных органов тоже не обходится. То же самое следует сказать и о восприятии речи. Итак, если бы ангел говорил человеческим языком, он должен был бы говорить им всегда и всегда быть соединенным с необходимыми для этого естественными органами.

В-третьих, для пользования человеческой речью необходима естественная способность воображения. Именно она позволяет формировать выразительные средства языка, она связывает человека с остальным животным миром. Но и материал, и процесс воображения совершенно чужды ангелам как существам нематериальным.

В-четвертых, язык предполагает определенное единение усилий разумной души и человеческого тела. С помощью того и другого человек как единое существо объединяет свои умозрительные понятия и слова, так что речь оказывается тоже своего рода составным бытием (*compositum*), аналогичным бытию самого человека.

Нужно заметить в связи со сказанным, что Эгидий далеко не первым так акцентировал внимание на антропологических аспектах философии языка. До него и весьма подробно это было сделано св. Григорием Нисским в сочинении “Об устройении человека”, но, как отметил Ю.М.Эдельштейн, учение святителя “об условиях возникновения языка подробно не развивалось никем”.<sup>82</sup> Вполне возможно, что Эгидий Римский с этим сочинением вообще знаком не был.

Наконец, необходимо принять во внимание учение Эгидия о *Слове и познании*, которое отражено в его “Комментариях” на Первую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского и “Апологии”. Здесь его воззрения полностью совпадают с позициями Фомы Аквинского в его поздних произведениях.

<sup>82</sup> Эдельштейн Ю.М. Проблемы языка в памятниках патристики//История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л.: Наука, 1985, с. 190.

## Психология и гносеология

Во второй половине XIII столетия под влиянием арабских комментаторов Аристотеля в области учения о познании, как и в целом ряде других областей, сложилось известное противостояние аристотелевского и неоплатонического направлений, которое в свою очередь несло значительные черты неоплатонических влияний.

Как известно, в учении о *чувственном познании* позиция Стагирита основывалась на том, что орган ощущения испытывает изменения под воздействием ощущаемого предмета; его роль носит по-существу пассивный характер. “...Относительно любого чувства, — пишет Аристотель, — необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота”.<sup>83</sup> Таким образом, “ощущающая способность переходит из потенциального состояния в актуальное, уподобляясь в отношении “формы” (и только “формы”) этому предмету”.<sup>84</sup>

Иной была точка зрения бл. Августина, который из аристотелевских сочинений скорее всего был знаком только с “Категориями”. Свое учение о чувственном познании он в основном заимствовал у Плотина, хотя и не был при этом вполне последователен.<sup>85</sup>

Главной особенностью его воззрений явилось утверждение *активного*, волевого начала в чувственных восприятиях. Прежде всего, эта позиция выразилась в трактате “О Троице”, причем она известным образом коррелирует и с его *психологической* трактовкой этого догмата.

“В трактате “De Trinitate”, — пишет И.В.Попов, — бл. Августин первый из психологов коснулся значения воли в ощущениях. Ее роль состоит в том, что она устанавливает связь между объектом восприятия и чувством <...> Она обращает орган восприятия к внешнему предмету, чтобы он мог отразить в себе форму последнего, и удерживает орган в таком положении, которое необходимо для сохранения в

<sup>83</sup> Аристотель. Сочинения. Т. 1. М: Мысль, 1975, с. 421 (О душе, II, 12, 424 а).

<sup>84</sup> Зубов В.П. Аристотель. М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 182.

<sup>85</sup> Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916, с. 21.

нем этого отображения <...> Воля объективирует ощущение, сливая в одно неразрывное целое форму, присущую объекту восприятия, с ее отображением в чувстве и душе воспринимающего субъекта”.<sup>86</sup>

Однако, если сама душа приспособливает свой орган к внешнему предмету, она должна иметь о нем знание *раньше*, чем возникнет ощущение. Для неоплатоников это было самоочевидным, но бл. Августин подобного хода мысли не допускал. “Таким образом, — пишет И.В. Попов, — у него получается круг: воля уподобляет орган вещи, хотя для того, чтобы узнать о форме этой вещи, чувство еще ранее должно было уподобиться ей. Возможность уподобления органа изнутри могла быть подсказана ему только учением Плотина о симпатическом изменении органов, обусловленном действием предмета на чувство через Мировую Душу. Но так как бл. Августин не заимствовал из платонизма идею симпатии, то в его учении о влиянии воли на уподобление органов чувств получилось противоречие и неясность”.<sup>87</sup>

Итак, с этим “противоречием и неясностью” учение бл. Августина во второй половине XIII столетия вступило в соперничество с аристотелевским, что в значительной степени еще более запутало проблему.

Это становится наглядным в связи с дискуссией о понятии *intentio*. Согласно бл. Августину, *интенция воли* необходима для всякого познания: воля должна сопрягать чувства с ощущаемым, память с чувствами и разум с памятью. Это мнение соответствовало его учению о чувственном восприятии и отражало нечеткое разделение между отдельными способностями и динамизмом всей души как целого в акте познания.

Эгидий Римский принимает общую платформу бл. Августина — что, надо заметить, происходит с ним далеко не регулярно — но развивает ее совсем в другом контексте, исходя из учения о *пассивности* чувств и последовательного *различения* способностей души. И здесь он решительно расходится с Фомой Аквинским. Эгидий критикует Фому за то, что он допускает использование значений

<sup>86</sup> Там же, с. 47.

<sup>87</sup> Там же, с. 49.

термина *intentio*, которые отличаются от принятого Августином в книге “О Троице”.

Фома, по-разному трактовавший понятие *интенции*, противопоставлял его, однако, *акту воли*. Для него, собственно, безразлично, является ли *интенция* в смысле *сознательного внимания* волевым актом или нет.

Для Эгидия, напротив, волевой характер интенции принципиально значим, и именно на этой основе он критикует позицию Аквината относительно возможности одновременного познания многих вещей. Собственно, еще сам Августин указал, что познание требует интенциональной направленности на *несколько* объектов одновременно.

Фома, проверяющий данное метафизическое предположение на примере *разума ангелов*, не видит затруднений, чтобы этот разум, получив однажды совершенную форму, был способен *одновременно* удерживать разнообразные объекты, на которые распространяется представляющая способность этой формы. Ведь огонь может согревать различные вещи одновременно. И вообще, как тело может затронуть различные вещи различными частями самого себя, так и совершенно действующая сила, в том числе и познавательная, может быть приложена к различным вещам через различные отношения к этим вещам. Это приводит к концепции *многих* интенций со стороны тех вещей, которые удерживает разум, но только *одной* интенции в единстве разума и формы.

Эгидий согласен с Фомой в том, что ни человек, ни ангел не познают различные вещи одновременно, если только их множество не мыслится каким-то образом упорядоченным и, следовательно, в каком-то смысле как *единство*.

Разум ангелов — своеобразный полигон для верификации основных понятий — был создан в состоянии получения информации от различных видов (*species*). В своем первом акте познания ангел естественно и необходимо познает свою собственную сущность и сущности всех соприродных ему умопостигаемых видов. Однако это знание всеобщее и смутное. Для того чтобы ангел получил полное знание о каком-либо умопостигаемом виде, он должен свободно направить свое внимание на него. Поэтому именно *воля*, а не природа

самых умопостигаемых видов в ответе за то, что невозможно одновременно познать несколько вещей в качестве различных.

Разделяя формулировку и вывод Фомы, Эгидий дает им совершенно иное обоснование.

Он настаивает, что в подобном контексте *интенция* означает именно активное участие *воли*. И приводит пример: будь воздух разумен, то если бы он получал информацию от различных видов цвета, когда его внимание сосредоточено на них, воздух бы не был совершенно информирован множеством таких цветов одновременно. Только *одна* интенция возможна в каждый данный момент, и она исходит от *воли*.

Эгидий признает, что познание ангелом его собственной сущности является необходимым. Но это знание ослабевает, когда ангел обращает свое внимание на внешние объекты. Совершенства самопознание достигает только тогда, когда ангел свободно обращает все свое внимание на себя. Как и всякое знание, знание ангелов испытывает колебания своей интенсивности в зависимости от концентрации воли.

То различие, которое вводит Эгидий между совершенством знания, возникающего из свободного обращения, и предварительным, необходимым знанием, которое представляется формальным результатом определения познавательной силы умопостигаемыми или даже чувственными видами, позволяет ему, как пишет П.Нэш, “удерживать августиновское *voluntatis intentio* для всякого знания”<sup>88</sup>. И это несмотря на необходимое знание, которое ангел имеет о своей собственной сущности, и пассивное определение познавательных способностей со стороны воспринятых видов.

Объяснение этому П.Нэш видит в том, что Эгидий “уравнивает знание в строгом смысле, чувственное и интеллектуальное, с суждением”.<sup>89</sup> А суждение у него, как и у Августина, всегда затрагивает интенцию воли.

В раннем сочинении “О познании ангелов” Эгидий считал возможным именовать *знанием* пассивное восприятие чувственных впечатлений, но в Пятом сборнике “Разных вопросов” (Quodlibet, 1290) он утверждает, что без интенции воли знания не может быть вообще.

<sup>88</sup> Nash P.W. Intention in knowledge according to Giles of Rome // L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris, 1960, p. 657.

<sup>89</sup> Ibid., p. 658.

Глаз может получать впечатление, но без интенции воли, действующей на суждение, зрение невозможно.

Эгидий обсуждает эту тему в контексте поставленного им 6-го вопроса: “Возможно ли, чтобы разумная тварь ясно видела Бога и не любила Его?”. Именно в связи с аналогичным вопросом — “состоит ли блаженство прежде всего в акте разума” — Фома Аквинский в “Сумме теологии” (I-II, q.3, a.4, ad.4) прибегает к авторитету бл. Августина (“О Троице”, X, с.1)

Утверждая таким образом необходимость интенции воли, Эгидий полагает, что остается верным точке зрения Августина, хотя на самом деле ему приходится так перетасовать текст автора “О Троице” (X, 8), чтобы он стал удовлетворять перипатетическим критериям пассивности чувств.

Августин говорит, что слушая чей-то рассказ, сосредоточившись на собственной мысли, мы на самом деле *слышим*, но *воля* не позволяет памяти удержать его. Аналогичный пример приводит и Фома. Эгидий, напротив, считает, что без средоточия воли *слышания* не было бы вовсе.

Чтобы сохранить верность Августину, Эгидий связывает *суждение* с необходимостью *внимания*. Августин, по его утверждению, не мог иметь в виду, будто мы обладаем знанием в собственном смысле без интенции воли. Его надо понимать так, что есть различие между непредумышленным, естественным согласием воли и последующим свободным решением продолжать согласие. Так, для воли естественно до известной степени соглашаться с любым чувственным восприятием. Какое-то зрение есть всегда, за исключением того случая, когда восприятие получается во время сна с открытыми глазами. Но за этим первоначальным видением может последовать свободное обращение к другому более интенсивному чувству, которое ослабит первоначальную и естественную интенцию и, следовательно, первоначальное видение. Оно остается настолько бледным, что никакой памяти о нем не сохраняется.

Августин, как иронически замечает П.Нэш, “спасен” с помощью различения, которое оставило бы его самого в недоумении, так как оно существенно затрагивает его теорию чувств. Чтобы приспособить августиновский динамизм *интенции воли* к аристотелевской схеме впечатленных образов (видов) Эгидий вынужден ввести различие между *естественным* и *свободным* согласием воли. А затем,

чтобы поддержать мнение Августина, что даже чувственное знание является суждением, он оказывается перед необходимостью утверждать, что аристотелевское *суждение чувства*, *judicium sensus*, основано на свободном согласии воли.

Эгидий последовательно проводит необходимость интенции воли для знания. Один из примеров – повторяющееся *обращение* воли к умопостигаемым видам, когда ангел познает единичные материальные вещи. Если Фома считает, что когда внимание ангела обращено на любой из родственных видов, он знает все представленные в нем единичные вещи, то Эгидий иного мнения. Он предусматривает трехступенчатое вмешательство воли: сначала она обращается к умопостигаемым образам как представителям рода, затем как представителям вида и, наконец, как представителям того или иного индивидуального предмета.

Но особенно любопытно, что Эгидий – как будто он истинный *францисканец* – связывает *блаженство* в первую очередь с актом *воли*.

Фома прибегал к опоре на Августина, чтобы поддержать свою точку зрения на то, что блаженство есть прежде всего акт разума, “ибо не может быть любви к тому, что неизвестно, как говорит св. Августин в книге “О Троице”.<sup>90</sup>

Эгидий признает справедливость сказанного, но, тем не менее, настаивает на приоритете воли. Ибо, во-первых, нет такого акта познания, по крайней мере, одновременного, который бы проходил без согласия воли; во-вторых, каким бы совершенным ни было знание само по себе (а оно не может быть совершенным без свободного согласия воли), разум просто не способен достичь Бога самого по себе и согласно Его божественному способу бытия: это может сделать только воля. Так что именно она оказывается выражением совершенства всякого знания или, скорее, всего разумного существа.

Правда, остается неясным, насколько последовательно проводил Эгидий эту точку зрения, так как в целом ряде случаев он дает поводы понимать себя противоположным образом, что наглядно продемонстрировал Дж. Бруни.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> “Сумма теологии” (I-II, q.3, a.4, ad.4).

<sup>91</sup> *Bruni G. Quomodo sciens potest mala facere secundo Egidio Romano//L’Homme et son destin d’après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris, 1960, p. 671.*

В 1935 г. он нашел и произвел атрибуцию трактата Эгидия Римского “Вопрос об обмане”, каковой спустя несколько лет был им опубликован.<sup>92</sup> В нем Эгидий предлагает отказаться от обсуждения такого вопроса, как примат воли над разумом, и ограничиться лишь одной темой: предшествует ли неведение злонамерению в воле или только сопровождает его? На этом пути он пытается прийти к согласию со своими оппонентами относительно того, что нет злонамерения в воле, если не будет неведения в разуме: *quod non est malitia in voluntate nisi sit nescientia in ratione...*

Главное отличие Эгидия от Фомы заключается в том, что он настаивает на абсолютной необходимости воли для всякого знания. Таким образом, как пишет П.Нэш, он осуществляет “нелегкий синтез тотального динамизма души в духе Августина с аристотелевской пассивностью чувств, оставляя для нас следующую проблему, а именно: что Эгидий понимает под суждением”.<sup>93</sup>

В то же время относительно *нравственных* суждений позиция Эгидия представляется более последовательно перипатетической, в чем нам теперь и предстоит теперь разобраться.

## Этика

Среди сочинений Эгидия остался почти незамеченным его комментарий к “Этике” Аристотеля, который О.Лоттен обнаружил в рукописи Vat. lat. 832.<sup>94</sup> Помимо атрибуции в названии (“*questiones secundum Egidium*”) в пользу авторства *непогрешимого богослова* говорит и содержание текста.

Здесь, в частности, как отмечает О.Лоттен, Эгидий в подчеркнуто “суггестивной” форме ставит проблему свободы воли, а именно, он предлагает ответить на следующий вопрос: из двух предложенных благ, одно из которых большее, а другое меньшее, может ли воля остановить свой выбор на последнем (*queritur utrum, si voluntati pro-*

<sup>92</sup> [*Aegidii Romani Questio De Deceptione*]/ / *Analecta Augustiniana*, 17, n. 3, pp. 229-245. Судя по всему, трактат был предназначен в первую очередь именно для членов богословской комиссии 1285 г.

<sup>93</sup> *Nash P.W. Intention in knowledge...*, p. 661.

<sup>94</sup> *Lottin O. Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. T.3. p. II. Louvain-Gembloux, 1949, p. 626.*

ponatur maius bonum et minus bonum, possit ferri in minus bonum, dimittendo maius bonum)?

Позиция францисканской школы в этом случае вполне очевидна. Воля может остановиться на меньшем благе просто потому, чтобы продемонстрировать свою независимость. Точка зрения Эгидия является логическим следствием перипатетической традиции. Воля является пассивным началом в том смысле, что она не может действовать иначе как под воздействием объекта, который ей представляет разум. Как разумная сила, она может желать только большего блага. — *Voluntas recta non potest dimittere maius bonum et eligere minus bonum.*

Но текст Стагирита подсказывает Эгидию более тонкое развитие темы. Есть два вида воли: одна — добрая, другая — извращенная. Первая не может остановиться на меньшем благе, вторая на это способна. В самом деле, добрая воля руководствуется здравым смыслом (*voluntas regulata ratione non potest aliquid facere nisi illud ad quod inclinatur secundum rationem rectam*) и в известном отношении может выступать как моральная норма: чтобы знать, как правильно поступить, достаточно посмотреть, как в подобной ситуации поступит добродетельный человек... Так и кажется, что мы вплотную подходим к категорическому императиву! Короче говоря, воля, направляемая здоровым разумом, может делать только то, к чему ее склоняет этот разум, т.е. творить лучшее и выбирать лучшее.

Воля же извращенная, направляемая страстью, склоняется к меньшему, кажущемуся благу (*voluntas non recta possit dimittere maius bonum et eligere minus bonum, quia talis voluntas eligit illud ad quod passio eam inclinatur*).

Рассуждая таким образом, Эгидий, согласно О.Лоттену, приспособился к расхожей системе понятий (*s'accomodait au langage courant*), но его внутреннее убеждение было иным: если воля, искаженная страстью, выбрала благо, которое таковым только кажется, то это произошло потому, что разум счел, что в данный момент это меньшее благо несмотря ни на что больше соответствует расположению души и потому субъективно оно является наибольшим. И так, Эгидий считает, что воля всегда хочет того, что разумение находит в данный момент наибольшим благом (*quia minus bonum potest esse apprehensum sub ratione boni, ideo magis potest voluntas ferri in minus*

*bonum secundum quod apparet esse maius bonum quam in illud quod est maius bonum*).<sup>95</sup>

Эгидию, конечно, были хорошо известны взгляды “некоторых богословов” (*theologos aliquos*), которым воля представлялась началом активным, не подчиняющимся никаким воздействиям со стороны объекта, и согласно которым воля вполне может избрать меньшее благо. И он достаточно решительно выдвигает альтернативную точку зрения.

Его неизменный противник Генрих Гентский в своих “Разных вопросах” (*Quodlibet I*, Рождество 1276) обсуждал практически ту же самую проблему: *utrum, a ratione propositis bono et meliori, possit voluntas eligere minus bonum*. Решение его было однозначно “волюнтаристским”, и уже через год он поставит Эгидию в вину глубокое убеждение в зависимости воли от разума: *si ratio recta, voluntas recta...*

## Политика

### “О правлении государей”

Особое место в творчестве Эгидия занимают труды по *политическим* вопросам. Для будущего короля Филиппа IV Красивого около 1280 г. он написал трактат “О правлении государей”, в защиту избрания Бонифация VIII — “Об отречении папы” и, наконец, трактат “О церковной власти”, который выдержан в одном ключе с буллой “*Unam Sanctam*” от 18 ноября 1302 г.

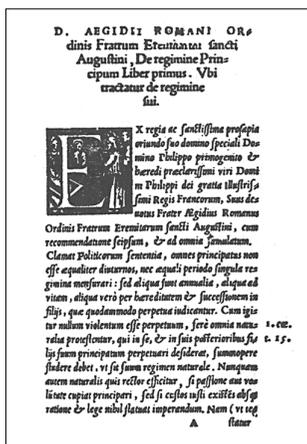
Весьма любопытно, что к одному из острейших противостояний светской и духовной власти в лице короля Филиппа IV Красивого и папы Бонифация VIII Эгидий Римский имел самое непосредственное отношение, подготавливая психологическую и теоретическую платформу для обеих противоборствующих сторон!

Полное название его трактата “О правлении государей” по печатному изданию 1556 г.<sup>96</sup> звучит так:

“Д[октора] Эгидия Римского, архиепископа Битуриценского, Ордена братьев отшельников Святого Августина, О правлении государей III книги для правителя франков Филиппа IV, прославившего Красивым, в которых содержится все, что [относится] к философии нравов”.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 627-629.

<sup>96</sup> Оно переиздано фототипически в 1968 г.



В литературном наследии *непогрешимого богослова* этот трактат занимает одно из важнейших мест; по крайней мере, именно ему, по словам Ф.Лажара, автор обязан продолжительностью своей славы.<sup>97</sup> Эгидиевы комментарии, выступления на диспутах постепенно устаревали, буря Реформации погрузила в забвение множество занимавших его ум схоластических проблем, но книга, посвященная воспитанию добродетельного государя и благу его народа, не могла не привлекать внимания во всех странах и во всех слоях общества.

При жизни Эгидия и, как свидетельствуют некоторые древние рукописи, по распоряжению самого короля Филиппа, эта книга была переведена на французский язык Анри де Гоши.<sup>98</sup> Ф.Лажар отмечает существование по крайней мере еще одного французского перевода, а также двух итальянских, еврейского, английского, каталонского (изд. 1480), португальского (ок. 1415) и испанского (изд. 1494). Последний был предназначен для воспитания инфанта дона Педро, наследника короля Кастилии Альфонса.

В прологе к трактату Эгидий выделяет три типа правления – по характеру их *длительности*: одни исчисляются годами, другие продолжаются в течение одной жизни, третьи являются наследственными и своего рода “вечными” в рамках фамилии.

Ни одно насильственное и жестокое правление не может быть продолжительным, и тот, кто хочет его продлить, должен стремиться к естественности. Это означает, что государь в своих решениях должен руководствоваться не своими страстями и прихотями, а облекаться справедливостью и повелевать согласно разуму и закону. Подобно тому, как тот, кто, будучи силен телом, но слаб духом, естественно является рабом, так тот, кто силен активностью разума и способен осмыслительно управлять другими, господствует по природе.

<sup>97</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., p. 517.

<sup>98</sup> Ibid., pp. 525-531.

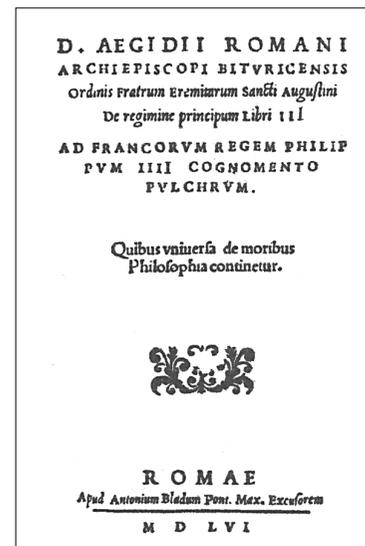
В *первой* книге автор трактует о том, как человек должен управлять самим собой. И, прежде всего, речь в ней ведется о *непреходящих ценностях*: в чем вообще следует полагать счастье (ubi est ponenda felicitas) и в чем его должны полагать правители и государи; что им больше всего помогает познание назначения своего величия и своего счастья (quod expedit regiae maiestate suum finem, et suam felicitatem cognoscere); каких увлечений им следует остерегаться (а именно, не полагать свое счастье в страстях, богатстве, почете, славе, гражданской власти, а также силе, красоте и других телесных благах), какими они должны обладать добродетелями (в первую очередь, полагать счастье в любви к Богу и благоразумном деянии – in amore dei, et in actu prudentiae).

Затем, дав экспозицию потенций души, Эгидий рассматривает, какие бывают виды добродетели, что включается в понятие благоразумия (prudentia) и каким образом его могут достичь государи (quomodo Reges, et principes possunt seipsos prudentes facere); таким же образом трактуются понятия справедливости (iustitia), храбрости (fortitudo), воздержности (temperantia), свободомыслия (liberalitas), великодушия (magnanimitas) и др.

Далее следует обзор страстей души, советы, каким следовать увлечениям, а каких остерегаться, и рассказ о том, какие нравы подобают молодым, старикам и зрелым (in statu) людям.

Можно сказать, что это трактат о морали, построенный на принципах эвдемонистической этики.

Во *второй* книге речь идет о том, что человеку естественно жить в сообществе, в том числе, в брачном союзе (а что не желающие жениться не живут как люди, но либо суть звери, либо живут как боги – quod homo est naturaliter animal conjugale, et quod nolentes nubere non vivunt ut homines, sed vel sunt bestiae, vel vivunt ut dii), как правители должны вос-



питывать детей, обходиться со своими супругами, служителями и прочими членами семьи. Таким образом, это своего рода “домострой”, основанный в первую очередь на опыте классической античности. В традиционной аристотелевской терминологии он называется экономикой.

Но она включает и педагогику,<sup>99</sup> и традиционную классификацию наук, на которую ориентируется образование будущего правителя. Любопытно, что перечисляя дисциплины классического квадривия, Эгидий задерживает внимание на астрономии, к которой с древности тянулись дети знатных родителей, поскольку связывали успех своих начинаний с положением звезд. Сыновья государей должны изучать богословие в той мере, в какой оно необходимо для укрепления в вере, а в первую очередь прилежать к наукам моральным, которые научат их управлять собой и другими.

Владение собственностью Эгидий рассматривает как естественное свойство человека: отказываться от нее и от брака могут только немногие, составляющие исключение и стремящиеся жить “небесной жизнью”. Поэтому он углубляется даже в вопросы коммерции, денежной политики, изучение законных способов обогащения.

Эгидий здесь подробно разъясняет, что неравенство между людьми имеет естественное происхождение. И как в человеческий организм заболевает, когда тело начинает управлять душой, которой по естеству отведена главенствующая роль, так и общество хиреет и гибнет, если в нем приходят к власти те, кому самой природой назначено быть подчиненными.

В *третьей* книге, посвященной в первую очередь политике, обсуждаются принципы гражданского правления и идеал общественного блага, как действовать государю в мирное время и во время войны. Из шести типов правления Эгидий выделяет три положительных: *монархический*, *аристократический* и *гражданский* (*politia*). Последний не следует путать с *демократией*: она, вместе с *олигархией* и *тиранией*, принадлежит к типам отрицательным.

Монархия во всяком случае является наиболее предпочтительным типом правления, и, собственно, именно самодержцу и адресуются советы автора.

<sup>99</sup> Фрагменты этой части имеются в русском переводе: Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т.2. М.: АО Аспект Пресс, 1994, с. 148-170.

В мирное время государю следует сосредоточиться на подборе своих советников и судей. В *справедливом* образе правления значение *прав* и *законов* первостепенно. Относительно возможных деяний законы должны предписывать, разрешать, запрещать; относительно деяний совершенных законы должны наказывать и возмещать. Евангельский закон является необходимым дополнением к гражданскому закону.

Советам относительно подготовки и ведения *войны* здесь отведено особое место: Эгидий бесспорно является сторонником “сопротивления злу силой”. Он рассматривает вопросы о том, где подбирать и как подготавливать солдат, как конструировать военные корабли и осуществлять тактику морского боя...Все это делается в предположении, что короли и князья должны вести только справедливые войны, защищая мир, покой и общее благо своих граждан.

Основным источником и опорой рассуждений Эгидия служат “Никомахова этика”, “Большая этика” и “Политика” Аристотеля, нередко прямо цитируемые или пересказываемые.

Евангельских или святоотеческих ссылок в тексте почти нет. Лишь в одной главке (*Lib. III, p. II, cap. XXX*) речь идет о преимущественном изучении евангельского закона (*Quod praeter legem humanam et naturalem oportuit dare legem evangelicam et divinam*). Воспитание правителей — дело вполне земное, и хотя им необходимы добродетели и понятие “общего блага”, вопросы Царства не от мира сего Эгидий по сути дела выводит за скобки, как, впрочем, и отношения светских и духовных властей.

Он вполне откровенно советует правителю удерживать подвластных ему от коррупции страхом и указывает на то, что война обращает внутренние раздоры во вне и делает граждан более единомышленными.

Одноименный трактат о воспитании правителей был написан и Фомой Аквинским, а затем доработан его учеником и последователем Бартоломео (Птоломеем, Толомео) из Лукки. Сравнение этих трех современных друг другу точек зрения уже было проведено, но оно увело бы нас слишком далеко.<sup>100</sup> Бесспорно одно: задачи, кото-

<sup>100</sup> Zeiller J. L'idée de l'état dans Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1910. См. также: Quaglioni G. Il modello del principio cristiana. Gli “specula principium” fra Medio Evo y prima Età moderna// Modelli nella storia del pensiero politico. I. Ed. V.I. Comparato. Firenze, 1987, p. 103-122.

рые ставил перед собой Эгидий, были существенно более широкими, чем у его прежнего учителя.

Для полноты картины здесь очень важно и сочинение Данте “О монархии”. Автор “Божественной Комедии”, поклонник спиритуала Петра Оливи и в то же самое время аверроиста Сигера Брабантского, ставил перед собой совсем иную цель, нежели Эгидий. Идеолог глобального монархического социализма, строящегося на принципах бескорыстия и нестяжательности, он стремился показать первенство светской власти перед папской, ее легитимность и богоустановленность *независимо* от позиции *викария Христа*.

Именно этот щепетильный вопрос Эгидий Римский по-настоящему обошел стороной. Но ему, в конце концов, пришлось сказать свое мнение в трактате “О церковной власти”, и Данте вполне мог бы узнать здесь своего главного идейного противника... Прямых свидетельств его знакомства с этим сочинением нет, хотя можно предполагать, что он знал принадлежащий перу Эгидия “Комментарий к Книге о причинах” (“Монархия”, I, XI) и общие установки столь влиятельного церковного деятеля.

Трактат Эгидия весьма любопытно также сопоставить с появившимся много позднее сочинением Эразма Роттердамского “О воспитании христианского государя”.

Что же касается оценки сочинения Эгидия в новейшей медиевистике, то тут прослеживается следующая тенденция. Алоиз Демпф рассматривал его как по сути дела “голые парафразы” Аристотеля,<sup>101</sup> однако Роберто Ламбертини находит в нем отражение определенной политизации понятий о справедливости.<sup>102</sup> Если первоначально понятие “справедливости” (*iustitia*) в обобщенном смысле означало совершенную нравственную жизнь, которая развивалась в согласии с божественным миропорядком, то во второй половине XIII века “справедливость” уже обозначает прежде всего приспособление к

<sup>101</sup> *Dempf A. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München und Berlin, 1929, S. 449.*

<sup>102</sup> *Lambertini R. Von der iustitia generalis zur iustitia legalis. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus // Geistesleben im 13. Jahrhundert. Ed. J.A.Aersten (Miscellanea Mediaevalia, 27). Berlin-N.Y., 2000, S. 131-145.*

правовому порядку политического сообщества. То, что раньше рассматривалось в качестве имени всех добродетелей, теперь, вопреки Аристотелю, все больше различается от них, и Эгидий, как и Фома Аквинский, допускает возможность, что некто может обладать всеми добродетелями, не будучи справедливым в смысле гражданского закона (*iustus legalis*).<sup>103</sup>

Примечательно, что Ламбертини не сравнивает трактовки понятия “справедливости” в этом трактате с ее пониманием в сочинении “О церковной власти”, а это было бы весьма поучительно.

### “Церкви следует бояться”

Трактат “О церковной власти”, написанный Эгидием для папы Бонифация VIII, имел громадное церковно-политическое значение.

После того, как в новое время к нему привлек внимание Ш.Журден,<sup>104</sup> его текст был издан дважды: Дж.Боффито и Уго Оксиллиа по одной, не вполне исправной рукописи,<sup>105</sup> и критически, по целому ряду списков, Р.Шольцем,<sup>106</sup> автором монографии об Эгидии<sup>107</sup> и целого ряда исследований об общественно-политической мысли этой эпохи.

Как отметил Р.Шольц, в этом трактате резко выступает на передний план влияние бл. Августина и мистики ареопагитик. Августин цитируется 41 раз, Аристотель (и Псевдо-Аристотель) — 30, Гуго Сен-Викторский — 16, (Псевдо-) Дионисий Ареопагит — 7, Бернард Клервосский — 5. Ссылок на Библию, с глоссами — около 238, на источники церковного права — около 33, римского права — 1, Петра Ломбардского — 1, Петра Коместора — 9, Аверроэса — 2, Исидора Севильского — 1, Птолемея — 1.

“Эгидий, — резюмирует Р.Шольц, — насквозь богослов, никак не канонист. Именно это важно для его политико-социальных построений: они покоятся целиком на августиновском “учении о добре”

<sup>103</sup> *Ibid. S. 144.*

<sup>104</sup> *Jourdain Ch. Un ouvrage inédite de Gilles de Rome..., précepteur de Philippe le Bel. P., 1858.*

<sup>105</sup> *Boffito G., Oxilia U. Un trattato inedito di Egidio Colonna. Firenze, 1908.*

<sup>106</sup> *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate. Hrsg. Von R.Scholz. Weimar, 1929.*

<sup>107</sup> *Scholz R. Aegidius von Rom. Stuttgart, 1902.*

(Güterlehre), на понятии наследственного греха и возрождения через христианское крещение, на неоплатонической мистике Ареопагита и Гуго Сен-Викторского”.<sup>108</sup>

Трактат “О церковной власти” стал важнейшим теоретическим основанием знаменитого папского манифеста от 2 ноября 1302 г. — буллы Unam Sanctam. Эгидий в известной степени выступил как ее “духовный руководитель”, spiritus rector,<sup>109</sup> однако считать его непосредственным автором этого текста нельзя.

В трактате три части. В *первой* речь идет об общих основаниях высшей власти понтифика, ее преимуществах перед светской и даже праве Церкви владеть материальным мечом.

Заявив в Прологе (гл. 1), что поскольку мы не игнорируем Господа, мы не должны игнорировать и власти верховного понтифика, Эгидий разъясняет далее, что папа и есть тот самый *духовный человек*, который судит обо всем, и о котором никто судить не может, согласно 1 Кор. 2, 15. Поэтому его власть самая высшая и ей должна подчиняться всякая душа. Устанавливать земную власть должна власть духовная; она имеет первенство по времени и достоинству.

Поскольку в человеке две субстанции — телесная и духовная, а соответственно необходимы ему два вида пищи, то справедливо будет признать и *два меча* — духовный и материальный, подчинив один другому. Церковь тоже вправе иметь материальный меч — не для применения, но в качестве знака власти.

Во *второй* части речь идет о власти Церкви над временными вещами: о праве клириков владеть имуществом. Тема эта в течение десятилетий оставалась достаточно злободневной, поскольку среди братии нищенствующих орденов не раз высказывались максималистские требования. Эгидий настаивает на том, что суть дела кроется в нравственной сфере: недопустимо не обладание как таковое, а любостязание, “прилепление сердца” к вещам... Светская власть, согласно Эгидию, владеет собственностью по благословению и в интересах Церкви; наследовать отцу могут только рабы и чада Церкви; а неверные лишаются всякого владения, господства и власти.

В *третьей* части даются ответы на возможные возражения, раз-

<sup>108</sup> Scholz R. Vorwort // *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, S. IX.

<sup>109</sup> Ibid., S. X.

решаются некоторые частные вопросы и подчеркивается абсолютный характер власти римского первосвященника: ее полнота “без веса, числа и меры”.

Финал книги заслуживает быть процитированным дословно.

“Бойся Церкви и повеления ее исполняй, сие относится к каждому человеку, т.е. к тому определен каждый человек. Церкви именно следует бояться (Ecclesia quidem timenda est) и приказания ее должны исполняться, или же следует бояться и исполнять приказания верховного понтифика, который держит вершину Церкви и который может назначать (dici) Церкви, ибо власть его духовная, небесная и божественная, и есть без веса, числа и меры (sine pondere, numero et mensura)”.<sup>110</sup>

Конечно, у Эгидия были предшественники. Его сочинение вполне соответствует духу церковной реформы папы Григория VII. “Декрет Грациана” при папе Евгении III (1145 — 1153) утверждал за папой все права, присущие “императору земному и небесному”. Но все же так решительно и детально папских прерогатив до Эгидия не расписывал никто. На него ориентируются такие авторы как doctor speculativus Иаков Витербосский († 1308) в сочинении “О христианском правлении”.<sup>111</sup>

Не исключено, что материал трактата Эгидия был отчасти использован и доминиканским монахом Вениамином, находившимся в конце XV в. на службе у новгородского архиепископа святителя Геннадия, во время составления им “Слова кратка противу тех, иже в вещи священные... соборные церкви вступаются”...

В период проведения Вьеннского собора 1311 — 12 гг. Эгидий по поручению папы Климента V написал сочинение “Contra exemptos”,

<sup>110</sup> *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate...*, S. 209. Новые материалы о контексте появления этого сочинения см. в: Luna, C. Un nuovo documento del conflitto tra Bonifacio VII e Filippo il Bello: il discorso ‘De potentia domini pape’ di Egidio Romano // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1992. III, pp. 167-243; 491-559. Нам эта публикация не была доступна.

<sup>111</sup> См.: *Jacob de Viterbo. De regimine christiano*. Ed. Arquillière. P., 1926. Он также составил сокращенную редакцию “Комментариев” Эгидия на *Сентенции* Петра Ломбардского (*Abbreviatio Sententiarum Aegidii*). См. о нем: *Histoire litteraire de la France*. T. XXVII, 1877, pp. 45-63.

название которого можно передать как “Против ставропигий”. В нем *непогрешимый богослов* выступает против злоупотреблений и излишеств, связанных с изъятием из епископских юрисдикций отдельных монашеских орденов и подчинением их непосредственно папе. С особой решимостью он критикует тамплиеров, но о францисканцах и других нищенствующих орденах не упоминает ни словом. Это сочинение Эгидия вызвало полемику со стороны аббата Жака Термского из ордена цистерцианцев.<sup>112</sup>

### Натурфилософия

Со своими натурфилософскими представлениями Эгидий Римский в первую очередь должен был определяться в ходе комментирования сочинений Аристотеля. В его наследии имеется “Комментарий” к восьми книгам *Физики* и “Изложение трактата *О возникновении и уничтожении*”.

Кроме того, натурфилософские темы прямо затрагивают трактаты “Об образовании человеческого тела в утробе”, “О материи неба против аверроистов”, “Об интенциональностях в среде”, а также отдельные вопросы из сборников *Quodlibet* и “Комментариев” к *Сентенциям* Петра Ломбардского.

Согласно комментарию к “Физике”, эта дисциплина является *первой* не по достоинству своего предмета, а потому, что прежде чем перейти к материи более высокой, надо познать вещи природные и чувственные. Тем не менее, будучи в одном отношении ниже *метафизики*, физика все же не является дисциплиной подчиненной, вынужденной заимствовать свои принципы у другой науки, как, например, музыка у арифметики в отношении чисел. Она просто рассматривает тела как объекты чувственные и движимые, а метафизика видит только *сущие* (entia), и обе являются составными частями одной науки – философии.

На всем ходе изложения в этом сочинении заметно отражение дидактических задач.<sup>113</sup> Существенных отклонений от воззрений самого Аристотеля здесь не отмечается. Что же касается изложения двух книг трактата “О возникновении и уничтожении”, то в кругу так называемых

<sup>112</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., p. 545-547.

<sup>113</sup> Ibid., p. 459.

мых парижских терминистов XIV века (Жан Буридан, Николай Орем, Альберт Саксонский, Марсилиус Ингенский) они завоевали репутацию классических (Буридан называл Эгидия *communis expositor*, “общий истолкователь”) и к ним самим стали составлять комментарии.

Место этого трактата Аристотеля среди других его натурфилософских сочинений Эгидию представляется следующим образом. В “Физике” он рассматривает чувственные объекты с точки зрения их движения и перемещения вообще, в трактате “О небе” те же вопросы изучаются применительно к конкретному местоположению, а в трактате “О возникновении и уничтожении” – с точки зрения оформления.

Трактат “Об интенциональностях в среде” посвящен одному из вопросов, которые имеют отношение к тематике книги “О метеорах”, а именно: находится ли свет в среде или пустоте между Солнцем и нами реально или интенционально, т.е. только “умозрительно”. Взвесив все за и против, Эгидий склоняется к точке зрения, что освещающий нас свет реально находится на Солнце, а не в промежуточном пространстве, а в последнем он есть только интенционально. Так, например, солнечные лучи, которые проходят через цветную рюмку, кажутся окрашенными, но этот цвет не реальный, а только интенциональный.<sup>114</sup>

### Эмбриология

Трактат “Об образовании человеческого тела в утробе” (*De formatione corporis humani in utero*), написанный около 1276 г., представляет собой сочинение преимущественно медицинского и эмбриологического характера, вполне отражающее интересы арабских врачей, но несколько необычное для христианской книжности эпохи. По словам Эгидия, он написал этот трактат отчасти не по своей воле, а “побуждаемый многими мольбами” (*multis coactus precibus*).<sup>115</sup>

Ф.Лажар полагал, что текст “De formatione...” представляет собой по большей части прямые выдержки из Аверроэса.<sup>116</sup> Аналогичной точки зрения держались Э.Ренан и Дж.Сартон. Однако де-

<sup>114</sup> Тема интенциональности в средневековой книжности подробно обсуждается в кн.: Perler D. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. 2 Aufl., Frankfurt am Main, 2004.

<sup>115</sup> Цит. по: Gutiérrez D. Gilles de Rome // *Dictionnaire de Spiritualité*, p. 389.

<sup>116</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., p. 464.

тальное исследование этого сочинения М.А.Хьюсоном привело к иному выводу: хотя Эгидий многим обязан арабским перипатетикам, он самостоятельно аргументирует свою позицию и порой даже спорит с ними.

Содержание трактата таково:

В первой главе излагаются соображения врачей о том, что в женском семени есть активная сила для формирования зародыша (*quod in spermate femine est virtus activa ad formationem fetus*). Во второй представлено противоположное мнение, восходящее к Галену. В третьей оно развивается до утверждения, что “женское семя не способно к порождению ни как действующее начало, ни как материя” (*ne ut agens nec ut materia*). В четвертой главе окончательно опровергаются доводы, будто женское семя способно к порождению как имеющее активную силу семени (*tamquam habens virtutem activam*), а в пятой – будто женское семя в зачатии выполняет роль материи (*se habeat ut materia*).

Таким образом, смысловое, активное, формирующее начало закрепляется исключительно за мужским семенем. Как выясняется далее в главе шестой, женщина может забеременеть и без выделения (своего) семени (*mulier impregnata potest sine emissione spermatis*). Для чего может служить женское семя и в каком отношении оно полезно для порождения (*ad generationem*) раскрывает глава седьмая. В главе восьмой выясняется, для чего служит в порождении мужское семя и что только оно играет роль как дающее форму, но не как часть зародыша и не как материя (*se habet ut dans formam non ut pars conceptus: nec ut materia*).

В девятой главе говорится о том, что в порождении животных участвуют два духа – неорганический и органический, из которых один выходит с мужским семенем, а другой рождается из менструальной крови (*menstruo*) женщины. В десятой главе доказывается, что исходящий с семенем дух может называться какой-то отделенной и своего рода божественной субстанцией (*spiritus emissus cum spermate potest dici quoddam separatum et quoddam divinum*).

В одиннадцатой показывается, каким образом из одной и той же материи как из менструальной крови могут произойти совершенные различия и каким образом расположенность в них такова же, как и в других естественных вещах (*possunt fieri tot diversitates: et quo modo in talibus inclinatio sicut in aliis naturalibus rebus*).

Последующие главы, как отмечает Хьюсон, отходят от существенно философского подхода к предмету и трактуют об опытных свидетельствах процесса эмбриогенеза.<sup>117</sup>

Так, в двенадцатой главе речь идет о том, что женский пол формируется в утробе позднее, чем мужской, но вне утробы он совершенствуется быстрее и наполняется семенем, в тринадцатой – что ребенок или зародыш имеет тройкий покров или члены и т.д.

Точке зрения Галена Эгидий предпочитает гилеморфическую позицию Аристотеля, согласно которой только мужское семя передает активную силу. Но Эгидий вносит в нее ряд собственных уточнений. Женское семя, как он полагает, играет вспомогательную роль, поскольку способствует зачатию, усиливая сексуальную привлекательность и наслаждение от соития.<sup>118</sup>

Эгидий настаивает на непреложности принципа, согласно которому одно и то же действующее начало (*agens*) и вводит форму, и упорядочивает материю. Упорядочение материи предполагает введение акцидентальных свойств, которые могут варьировать, в то время как субстанция остается неизменной. Он исключает возможность, чтобы два различных семени действовали как главное и вспомогательное начало, так, что мужское вводило бы форму, а женское располагало материю к ее принятию.<sup>119</sup>

Весьма примечательно, что этот трактат, практически свободный от каких-либо богословских аллюзий, побудил Эгидия высказать мысли, которые могут заинтересованно восприниматься именно в широком религиозном контексте. Хьюсон отмечает, что подобно Фоме Аквинскому Эгидий рассматривает соитие, взятое в качестве акта воспроизведения, как явление положительное, потому что оно естественно. Он даже не склонен следовать за теми богословами, которые трактуют *coitus* как проявление “низшей”, животной природы в человеке.

Не видит он ничего подлежащего осуждению и в *наслаждении*, которым сопровождается зачатие. Причем женщине, по Эгидию, муки деторождения отчасти компенсируются тем, что она получает в

<sup>117</sup> *Hewson M.A. Giles of Rome...*, pp. 63.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 59-63.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 71.

сравнении с мужчиной двойное удовольствие. Об этом он пишет в своих «Комментариях» на Вторую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского: «Женщина наслаждается и через извержение, и через восприятие [семени], мужчина же только через извержение и то, что способствует извержению». — *Delectatur enim mulier et in emittendo et recipiendo, vir autem solum in emissione et in his quae ordinantur ad emissionem.*<sup>120</sup>

Впрочем, Эгидий идет и еще дальше за Фомой, который в «Сумме теологии» утверждал, что в раю Адам и Ева испытывали более интенсивное наслаждение от любовного общения, ибо первородный грех нарушил изначальную гармоничность их природы.<sup>121</sup>

Нечужд *непогрешимй богослов* и астрологических мотивов. Он утверждает, что Сатурн оказывает определяющее воздействие на плод в первый месяц беременности, Юпитер — во второй и так далее до седьмого, когда главная роль отводится Луне. Далее цикл возобновляется: Сатурн со своими холодными и сухими воздействиями ведет восьмой месяц, а девятый — Юпитер, доставляющий тепло и влажность. Впрочем, Эгидий принимает эти указания с известной осторожностью.<sup>122</sup>

В отношении такой острой и принципиальной проблемы как единство и множественность субстанциальной формы Эгидий в эпоху написания трактата склонялся очевидным образом к томистской позиции, хотя, как мы увидим ниже на примере написанного в том же 1276 г. «Комментария» к аристотелевой книге «О душе», в отношении человека он не решается занять однозначную позицию.

В связи с развитием плода вопрос принимал особенно сложный характер, и Эгидий не был готов в момент написания трактата вполне раскрыть свою позицию. Однако он возвращается к этой теме в «кводлибетических» вопросах 1285 года, где предлагает следующее решение. Он вводит понятие транзитивных несовершенных форм и разделяет духи органические и неорганические, что уже принципиально расходится с гилеморфической точкой зрения. Мужское семя не становится частью зародыша или его материи, но только сообщает форму. Неорганический дух, передаваемый семенем, проникает менструальную ма-

<sup>120</sup> Ibid., p. 91.

<sup>121</sup> Ibid., p. 94.

<sup>122</sup> Ibid., p. 172.

терию, формируя члены и полагая начало соответствующим им духам, и все это выступает в качестве агента отцовской души.<sup>123</sup>

В контексте эмбриологической проблематики вполне естественно ожидать аллюзий на стоическое учение о *сперматических логосах*, *rationes seminales*, тем более, что его охотно использовали и бл. Августин, и Фома Аквинский. Последний, в частности, в «Сумме теологии» (I, q. 115, art. 2), задавая вопрос «Есть ли в телесной материи какие-либо сперматические логосы» (*Utrum in materia corporali sunt aliquae rationes seminales*), разъясняет, что все активные и пассивные начала порождения живых существ суть семена, и они могут рассматриваться как: 1) изначальное присущие *Слову Божию*, т.е. *идеальные логосы*; 2) элементы мира, созданные в начале; 3) произведенные во времени универсальными причинами; 4) органические семена. Согласно Фоме, *сперматические логосы* в материи могут актуализировать свои потенции только благодаря внешним воздействиям.

Эгидий Римский существенно усложняет картину, вводя, наряду с *rationes seminales*, еще и *rationes obedientiales*, или *послушливые логосы*, благодаря которым природа непосредственно повинется Творцу, оставляя возможность чудесного вмешательства в развитие мира. *Rationes seminales* как действующие совместно со вторичными причинами он также противопоставляет *rationes exemplares*, которые присутствуют в божественном уме и выступают в качестве образцов при первоначальном творении. Впрочем, нюансы его рассуждений порой приобретают крайне утонченный характер.<sup>124</sup>

В конечном счете, Эгидий вырабатывает позицию, в которой «остаётся очень близок к примитивному августиновскому пониманию *rationes seminales*, по крайней мере, в порядке их творения и их места в истории творения, в то же самое время избегая того, что может быть определено как неоаристотелевская позиция в отношении метафизического характера *rationes*, которая подвергалась атаке со стороны традиционалистов вроде Тампье и Килуордби. Этого он достигал, рассматривая *rationes* как *aptitudines* (или отношения, внедряющиеся между материей и формой)».<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Ibid., p. 116.

<sup>124</sup> Ibid., pp. 120-132.

<sup>125</sup> Ibid., p. 132.

### Космология и астрономия

Космологические и астрономические воззрения Эгидия наиболее полно отражены в его “Комментариях” на Вторую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского, а также в “Гексамероне, или о шести днях творения мира”. Первая книга посвящена королю Сицилии Роберту, внуку Карла Анжуйского, что определяет *terminus post quem* ее создания (1309). Вторая, неоднократно цитируемая в “Комментариях”, была написана, по мнению П.Дюэма, почти сразу за первой.<sup>126</sup>

Указав на богословские основания, по которым признается существование Эмпирея, т.е. высшего неподвижного неба, Эгидий посвящает немало внимания движению восьмой сферы, несущей неподвижные звезды, и низших планетных сфер. Сравнивая две точки зрения — астрономии гомоцентрических сфер и астрономии сфер эксцентрических и эпициклов, он принимает точку зрения последней.

Суть спора заключалась в том, что гомоцентрическая теория объясняла видимые движения планет различиями в скорости их движения, а эксцентрическая, подробно описанная Симплицием, к которому Эгидий и примыкает, опиралась исключительно на геометрию. С точки зрения Эгидия, именно в этом и было ее преимущество, потому что она помогала “спасти явления” наиболее простым путем: *caelestes apparentias salvare debemus per pauciora quam possimus*, т.е. в полном согласии с заветами Птолемея...

При этом Эгидий проявляет несомненную техническую изобретательность, предлагая усовершенствовать довольно сложный механизм взаимоотношения небесных сфер, предложенный аль-Газеном (Ибн Хайтамом) и принятый Роджером Бэконом, Бернардом Вердунским и их последователями. Согласно их схеме, деферент, содержащий сферу эпицикла, заключен между двумя сферическими поверхностями, концентрическими между собой, но эксцентрическими по отношению к мировой сфере. Он соприкасается с двумя обжи-

<sup>126</sup> *Duhem P. Le système...*, p. 110. Однако правомерен вопрос, не было ли добавлено посвящение к написанному гораздо раньше тексту. Обе книги издавались неоднократно: “Комментарии” — s.d. @ s.l.; Венеция, 1482 и 1581; “Гексамерон” — Венеция, 1521; Падуа, 1549; Рим, 1555.

мающими его твердыми телами, которые в свою очередь ограничены взаимно эксцентрическими сферами. Этот механизм ограничен концентрическими по отношению к центру мира сферами: с одной стороны, сферой ближайшей нижерасположенной планеты, с другой — сферой планеты, непосредственно находящейся над ней... “Спасти явления” было ой как непросто!

Эгидий предложил упростить эту конструкцию. Он уподобляет эпицикл яблоку, в которое вставлена планета. Оно находится внутри деферента, который теперь создают не две концентрические сферы, а некое кольцо, эксцентрическое к сфере мира. Это кольцо помещается в изоморфную полость, в которой оно может вращаться вокруг своего центра. А указанная полость в свою очередь погружается в некую массу сферического ложа, ограниченную двумя концентрическими миру сферами. Это и есть сфера планеты. Она передает кольцу деферента как суточное движение, так и медленное, с помощью которого передвигается желоб планеты. Но для всех планет эти движения одни и те же, и они совпадают с движениями сферы неподвижных звезд.

Теперь уже нет необходимости отделять друг от друга сферы планет, а сферу Сатурна от сферы неподвижных звезд.

Согласно Эгидию, некая твердая материя простирается от вогнутой сферы Луны до выпуклой сферы неподвижных звезд; во впадинах этой материи вращаются твердые кольца, а внутри этих колец вокруг своего центра вращается сфера эпицикла, несущая планету.

Конечно, в сравнении с пришедшим много позднее решением Коперника его конструкция кажется достаточно громоздкой, но на фоне современных ей моделей она представляется очень удачной, и, по мнению такого знатока, как Пьер Дюэм, “ни один исламский или христианский астроном ее не излагал”.<sup>127</sup>

В редакции Эгидия теория эпициклов не уступает по простоте учению о гомоцентрических сферах. Единственным бесспорным его предшественником был Клавдий Птолемей, изложивший в своей книге “Гипотезы блуждающих звезд” — она написана после “Великого Синтаксиса”, или “Альмагеста” и резко отличается от него по духу — аналогичную модель, основанную на аристотелевском понимании эфира как упругой среды.

<sup>127</sup> *Duhem P. Le système...*, p. 113.

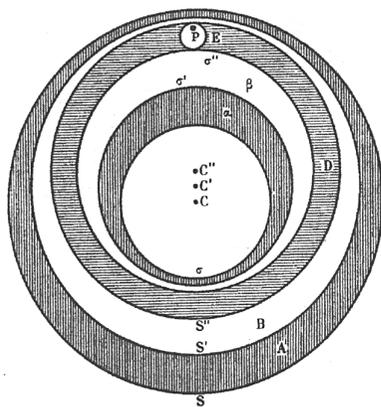


Схема движения Меркурия<sup>128</sup>

Загадка заключается в том, что греческий текст первой книги этого сочинения Птолемея стал известен только с XVII века, а текст принципиально важной для рассматриваемой теории второй книги утерян вовсе. Во времена Эгидия он существовал только в посредственном арабском переводе... Так что Эгидий, похоже, был верен Птолемею именно по духу..

Небезынтересно, как эта конструкция вписывается в более широкую космологическую перспективу, венчающуюся учением о Великом годе.

Согласно Птолемею, восьмая сфера и сферы всех планет обращаются относительно полюса зодиака с запада на восток в направлении, противоположном движению перводвигателя. Это движение очень медленное, его скорость — один градус в столетие, и таким об-

<sup>128</sup> С — центр мира (Земли) и сферических поверхностей S и  $\sigma$ , ограничивающих сферу Меркурия; C' — центр сферических поверхностей S' и  $\sigma'$ ; C'' — центр сферических поверхностей S'' и  $\sigma''$ , ограничивающих сферу эпицикла E с планетой Меркурий (P); A и  $\alpha$  — плотные массы, осуществляющие двойное вращательное движение и передающие его заключенным между ними орбитам; B и  $\beta$  — массы, вращающиеся вокруг C' и составляющие сферу деферента эксцентрика, сообщающего вращательное движение сфере деферента эпицикла D (Duhem P. Le système..., Т. II, pp. 92-93).

разом полный круг совершается в 36 000 лет. Согласно стоикам, после этого все возвращается на круги своя, и появятся вновь Сократ, и Платон, и их ученики. Но Эгидий считает такое предположение лишенным смысла.

С его точки зрения, однако, эти два движения присущи восьмой сфере, и суточное движение ей сообщает хрустальная беззвездная сфера. Он колеблется, однако, относительно постоянной прецессии в сторону востока, склоняясь больше к теории колебаний.

### Физика

Стоит упомянуть, что Эгидий принимал заинтересованное участие в дискуссиях, касающихся *физических вопросов*, в частности, движения в вакууме (здесь он занимал антитомистскую позицию), проблем гравитации и составного вещества, смеси (mixtum), оказав существенное влияние на Вальтера Бурлея, Жана Буридана и его учеников.<sup>129</sup>

В трактате “Против степеней и множественности форм” (1278) он, в частности, поднимает вопрос, имеется ли при превращении одного элемента в другой некое символическое качество (qualitas symbola), общее как разрушенному элементу, так и вновь возникшему. Например, при превращении земли в воду остается ли холод нумерически, или в количественном отношении, тем же или тождественность сохраняется лишь за его видом.

Согласно Эгидию, среди свойств, или акциденций, надо различать те, которые принадлежат к материи, и те, которые относятся к форме. Последние не могут оставаться нумерически тождественными, а первые могут, так как материя остается при всех изменениях количественно неизменной и является общим принципом для всех субстанций.

В вопросе о гравитации, согласно наблюдениям А.Майер, Эгидий держится томистской традиции, хотя на основании нескольких кратких цитат из его “Комментария” на VIII книгу “Физики” Аристотеля возникает ощущение, что эта точка зрения не столь уж принципиально противостоит тяготеющим к платонизму концепциям:

<sup>129</sup> Mayer A. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. 2-te Aufl. Roma, 1952, SS. 90ff., 125 ff., 195 ff., 225 ff.

тяжелое “движется порождающим [началом] (movetur a generante), от которого имеет форму тяжести (formam gravis), являющуюся основанием и принципом такового движения”.<sup>130</sup> Когда эти слова читаются в целостном контексте, где Эгидий особо подчеркивает, что “смешно ведь было бы говорить, что тяжелое само себя движет вниз”,<sup>131</sup> становится очевидным: смысловое ударение у него стоит не на *форме* тяжести – это лишь концептуальный инструмент, – а на том, что источник движения – в порождающем [начале] (generans).<sup>132</sup>

Подтверждение этого наблюдения мы находим и у самой А.Майер. “По всей видимости, – пишет она, – речь идет только о различии в акцентах. Альберт Великий, Фома, Эгидий, Готфрид Фонтенский, Дунс [Скот] и его ученики, Оккам, Бурлей, Буридан и их последователи, все они – называя только важнейшие имена – представляют точку зрения, согласно которой порождающее [начало] есть удаленная причина (causa remota), субстанциальная форма – ближайшая причина (causa proxima), а гравитация – инструментальная причина (causa instrumentalis). Различие заключается только в том, что старшие видят собственно “двигатель” в порождающем [начале], а как в субстанциальной форме, так и в гравитации только подчиненные инструментальные причины, в то время как младшие – больший акцент делают на внутреннем принципе (principium intrinsecum), причем тогда субстанциальная форма оказывается собственно действующим [началом], гравитация – ближайшим и непосредственно действующим, а в порождающем [начале] видят только общую, удаленную причину”.<sup>133</sup>

Впрочем, даже знаменитый апологет богословия Фомы Аквинского Иоанн Капреол в различиях томистской и скотистской интер-

<sup>130</sup> Цит. по: Mayer A. An der Grenze..., S. 161.

<sup>131</sup> Ibid., S. 160.

<sup>132</sup> Согласно ставшему для схоластики классическим определению Аверроэса, “порождающее... есть то, что дает простому порожденному телу свою форму и все принадлежащие к форме свойства, одно из которых есть движение в [определенное] место (Generans enim est illud, quod dat corpori simplici generato formam suam et omnia accidentia contingentia formae, quorum unum est motus in loco)” (Комментарий 32 на VIII книгу *Физики*). – Цит. по: Mayer A. An der Grenze..., S. 152).

<sup>133</sup> Mayer A. An der Grenze..., S. 156.

претаций гравитации видел главным образом чисто словесную полемику: contradictio verbalis quam realis.<sup>134</sup>

Согласно Пьеру Дюэму, Эгидий первым подметил, что скорость возрастает не с приближением к цели, а с удалением от исходного пункта. Хотя *implicite* эта мысль содержится уже в теории дополнительной гравитации, Эгидий первым дал ей точную и развернутую формулировку.<sup>135</sup>

К явлению ускорения Эгидий обращается в связи с дискуссией о регулярных движениях. Он показывает в своем *Комментарии* к VIII книге “Физики”, что отдельное регулярное движение обязательно круговое, тогда как прямолинейное при всех обстоятельствах нерегулярно; естественное движение быстрее в конце, форсированное – в начале. Естественное движение начинается из вынужденного покоя (т.е. препятствия движению), форсированное начинается из естественного покоя. “Следовательно, естественное движение, чем больше удаляется от покоя, с которого начинается, больше и приближается к центру, вследствие чего всегда усиливается его движение при удалении от [состояния] покоя, с которого начинается; в форсированном [движении], следовательно, наоборот”.<sup>136</sup>

К числу натурфилософских произведений Эгидия может быть отнесен и его “Шестоднев”, который близок по жанру аналогичным произведениям Василия Великого, Беды Достопочтенного и др. Само собой разумеется, что в равной мере здесь решаются задачи герменевтические, апологетические и т.д. “Шестоднев” тематически соотносится также и со Второй книгой *Сентенций* Петра Ломбардского.

О характере этого произведения мы имеем возможность судить по наблюдениям Ф.Лажара.<sup>137</sup>

Один из вопросов, которым Эгидий уделяет особое внимание, касается материи, из которой Бог сотворил землю. Эта материя не

<sup>134</sup> Ibid., S. 157.

<sup>135</sup> Ibid., S. 195.

<sup>136</sup> “Naturalis ergo motus, quanto plus distat a quiete, a qua incipit, plus et propinquat centro, propter quod semper fortificatur motus eius ex remotione a quiete, a qua incipit; in violento ergo e converso est”. – Mayer A., An der Grenze..., S. 196.

<sup>137</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., pp. 504-507.

имела ни цвета, ни формы, и никакой акцидентальной формы; она не имела ни тела, ни духа, и, следовательно, никакой субстанциальной формы. Но если в этом контексте бл. Августин говорил просто о *бесформенности*,<sup>138</sup> то Эгидий пространно уточняет, что она была совершенно бесформенной, однако *способной воспринять форму* (*erat tamen quae poterat formari forma*).

По мнению Ф.Лажара, “создается впечатление, что автор создал себе воображаемую трудность, чтобы доставить себе удовольствие разрешить ее”.<sup>139</sup> Хотя подобного рода приемы довольно часто встречаются в схоластической книжности, данный случай можно считать дополнительным свидетельством *дидактической* направленности сочинений Эгидий, предназначенных для читателей, только начинающих развивать свои рефлексивные способности.

Некоторые из обсуждаемых Эгидием вопросов представляются Лажару “хитроумными и праздными”, как, например, такой: “Создан ли был свет на восходе или в полдень?”. Другие рассуждения вполне резонны. Так, по мнению Эгидия, воде препятствуют полностью покрыть всю поверхность земли, с одной стороны, возвышенности и горы, с другой — глубокие морские впадины, а также испарения влаги, создающие облака, дождь и т.д.

“Шестоднев” завершается указаниями на аллегорический смысл шести дней творения в перспективе спасения человечества.

Среди источников, постоянно цитируемых Эгидием, помимо Библии и бл. Августина, Ф.Лажар называет Петра Ломбардского и Аристотеля. Также часто Эгидий ссылается на бл. Иеронима, св. Амвросия Медиоланского, Беду Достопочтенного, Ансельма Кентерберийского и Гуго Сен-Викторского. Однако у него не заметно крупных цитат из “Шестоднева” св. Амвросия. Последний столь же пространен, как и у Эгидия, но, как вынужден констатировать Ф.Лажар, “читается с большим интересом”...<sup>140</sup>

Таким образом, создается впечатление, что в “Шестодневе” Эгидий не возвышается над уровнем популярных натурфилософских

компиляций, и стало быть, это сочинение было адресовано совсем другой аудитории, нежели, скажем, рассчитанные на университетскую публику сборники “Разных вопросов” (*Quodlibet*).

\* \* \*

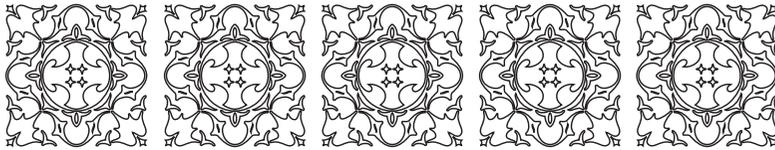
Условность дисциплинарного расчленения познавательной деятельности достаточно очевидна. Выше нам уже не раз приходилось затрагивать как метафизические, так и богословские проблемы, которыми занимался прославленный монах-августинианец. Но теперь мы переходим к обзору тех его сочинений, в которых эта тематика является основной.



<sup>138</sup> PL., t. 34, col. 249, 259 ff..

<sup>139</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., pp. 505.

<sup>140</sup> Ibid., p. 507.



## Метафизика и богословие

### Богословие как наука

Вопреки распространенному мнению, крылатая фраза *philosophia ancilla theologiae* (“философия – служанка богословия”) была отнюдь не единственным и безукоризненно точным выражением утвердившихся в средневековье представлений. Достаточно сказать, что самому термину “теология” часто предпочитали “любомудрие”, как это делал, например, св. Григорий Богослов, и вообще могли именовать *философией* монашескую жизнь.<sup>141</sup>

Что же касается *метафизики*, то начиная с александрийской школы ее отношения с *богословием* оставались неясными и трактовались достаточно произвольно. В одних случаях богословие вообще растворялось в метафизической проблематике, в других – как будто совершенно свободно обходилось без нее... Но исторически точнее было бы сказать, что в первом тысячелетии богословие и метафизика дисциплинарно еще не вполне оформились...

На Западе в XIII столетии вследствие экспансии авероизма и вообще перипатетической философии отношения между метафизикой и богословием существенно обострились. Споры факультета искусств с богословским, подогреваемые конфронтацией доминикан-

<sup>141</sup> Литература о средневековом понимании “философии” весьма обширна. См., в частности, См.: Dölger F. Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit // F. Dölger. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953, S. 197-208; Ševcenko I. The definition of philosophy in the Life of Saint Constantine // For Roman Jacobson. The Hague, 1956, p. 449-457.

ского и францисканского орденов с участием секулярных магистров, вызвали к жизни проблематику, которая была совершенно неактуальной для мыслителей предшествующей эпохи.

К числу новых, прежде по сути дела практически не обсуждавшихся тем, относится вопрос о *научном статусе богословия*.

То, что ныне понимают под *наукой*, в средние века преимущественно охватывалось понятием *философия*, которая включала семь свободных искусств. Вновь повторим, что “философский” факультет носил тогда название *факультета искусств*. Богословский же факультет являлся самостоятельным подразделением, но по распространенной и авторитетной классификации Иоанна Дамаскина *богословие* составляло часть *теоретической философии* (“зрительного любомудрия”, наряду с математикой и естествознанием<sup>142</sup>)...

Таким образом, ответ на вопрос о научном статусе богословия предполагает ясное понимание того, *что* средневековье разумело под *наукой* (*scientia*) и *как* оно трактовало *предмет богословия*.

Первый вопрос изучен весьма широко,<sup>143</sup> хотя об общепризнанных выводах говорить довольно трудно. Одни исследователи склонны к отождествлению “науки” с “экспериментом”, что не исключает и “божественного эксперимента”, *experimentum divinum*.<sup>144</sup> Другие акцентируют внимание на теоретическом обосновании достоверности знания, ставя во главу угла соотношение единичного и общего. Для многих *философия* и *наука* вообще тождественны... О терминологической устойчивости, во всяком случае, не может быть и речи.

Сами средневековые авторы нам об этом напоминают постоянно. Так, по Лактанцию, добродетель, соединенная со “знанием” или

<sup>142</sup> Она вошла в состав его “Диалектики”, или “Философских глав”. О судьбе этого сочинения в Древней Руси см., в частности: Гаврюшин Н.К. Премудрая святая диалектика. “Философские главы” преподобного Иоанна Дамаскина в Древней Руси. Нижний Новгород, 2003, С. 36-38.

<sup>143</sup> Общее введение и литературу вопроса см. в кн.: Гайдено В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. М.: Наука, 1989.

<sup>144</sup> См., напр.: Carton R. L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. P., 1924.

“наукой” (scientia), составляет *премудрость*: Virtus autem cum scientia conjuncta est sapientia.<sup>145</sup> А у Мария Викторина scientia и sapientia отождествляются: Et scientia ipsa, quia sapientia est, docet nos esse filios Dei. — “И сама наука, поскольку она есть премудрость, учит нас быть чадами Божьими”.<sup>146</sup>

Одна из новейших попыток разобраться с научным статусом богословия в эпоху средневековья принадлежит Р.Ли, который берет в качестве отправной точки умозрительные принципы Роберта Гроссетеста.

“Средневековая философия, — пишет он, — не всегда обладала инструментарием, с помощью которого мог быть сформулирован вопрос о научном статусе богословия. Мы можем датировать этот вопрос с относительной точностью: он не мог быть задан раньше 1156 года. Ибо вопрос о науке — это вопрос, поднятый во “Второй Аналитике” Аристотеля, а этот текст не появлялся на латинском Западе примерно до указанного года”.<sup>147</sup>

Первый обстоятельный комментарий ко “Второй Аналитике” составил именно Р.Гроссетест (1175–1253), который *теоретически* уже мог поставить вопрос о научном статусе богословия, — но этого все-таки не сделал. Зато он с достаточной ясностью поставил вопрос о науке. Причем этот вопрос затрагивал и проблему рациональной познаваемости творческой деятельности Бога. Если рациональное познание божественной сущности невозможно, может ли тогда богословие быть наукой?

Аргументацию Р.Ли дополняют следующие наблюдения. Что касается *предмета богословия*, то до середины XIII века этот вопрос тоже реально не мог обсуждаться. Дело в том, что в сочинениях таких авторитетных авторов XII века как Бернард Клервосский, Иоанн Солсберийский, Петр Коместор, Петр Ломбардский слово theologia вообще встречается всего по одному разу, у Ришара Сен-Викторского — трижды... Только Гуго Сен-Викторский использует этот термин особенно интенсивно (76 раз) под влиянием перевода Псевдо-Дионисия Ареопагита и находит нужным (!) разъяснить, что он проис-

<sup>145</sup> PL, t. 6, col. 368.

<sup>146</sup> PL, t. 8, col. 1105.

<sup>147</sup> Lee R.A., Jr. Science, the singular and the question of theology. N.Y., 2002, p. 7.

ходит от греческих слов: Dicta autem “Theologia” quasi sermo habitus de divinis, Θεός enim Deus, λόγος sermo vel ratio interpretatur.<sup>148</sup>

И как это ни покажется удивительным, у латинских писателей вообще вплоть до начала XIII в. слово *теология* встречается исключительно редко. Лишь три автора составляют исключение — помимо Гуго это блаженный Августин (27 раз) и Иоанн Скот Эриугена (116 раз). Причем у Августина речь идет почти повсеместно о “светском”, или “языческом” богословии, а Эриугена и Гуго пользуются этим термином под влиянием ареопагитик...

Поэтому можно с полной уверенностью говорить о том, что до начала XIII века *богословия как дисциплины на Западе еще не было*. Определение его дисциплинарного статуса, предмета и состава — это именно задача XIII столетия, когда собственно и появляются *богословские* факультеты и начинаются процессы их размежевания с *философскими*, или *факультетами искусств*. А что появление этой дисциплины и занимающихся ею факультетов было в значительной мере спровоцировано переводами Псевдо-Дионисия, у нас теперь не может быть никаких сомнений. Гениальный неоплатоник-мистификатор посеял семена теологии на почву, подготовленную латинскими переводами арабских комментаторов Стагирита...

Пока богословие не стало предметом систематического преподавания, не могло быть ни богословских факультетов, ни самой проблемы его научного статуса... Поэтому попытки найти предшественников проблематики, характерной для XIII века, носят очень условный характер.

Хотя Августину отдельные исследователи и приписывают мнение, что богословие занимается *вещами и знаками* (res et signa),<sup>149</sup> на самом деле в используемом тексте (De doctrina christiana 1, 2), на который якобы опирается Петр Ломбардский (Sent., I, 1, 1) сам термин theologia вообще не употребляется. Там речь идет о “передаваемом учении”: doctrina tradenda est distinctione in res et signa<sup>150</sup>. Да и у *Магистра Сентенций* говорится не о “богословии”, а о *Премудрости Отцов*, Sapientia Patris...

<sup>148</sup> PL, t. 176, col. 752D.

<sup>149</sup> См.: Luna C. Una nuova questione di Egidio Romano “De subiecto theologiae” // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 37 (1990), pp. 398.

<sup>150</sup> PL, t. 34, col. 19.

Вообще Августин рассуждает о “теологии” исключительно в сочинении “О граде Божием”, причем о “гражданской”, т.е. “языческой” теологии – *theologia civilis*, а также о естественной, натуральной – *theologia naturalis*: “*doctrina Varronis de theologia in nulla sibi parte concordat*”.<sup>151</sup> Об “истинной теологии” он упоминает лишь вскользь: *in vera autem theologia opus Dei est terra*. – “В истинном же богословии земля есть творение Божие”.<sup>152</sup>

Точно так же утверждение, что по Кассиодору теология занимается *целокупным Христом* (*Christus integer*),<sup>153</sup> малосодержательно, поскольку термин *theologia* в сочинениях Кассиодора *вообще не встречается*...

У Гуго Сен-Викторского языческим философам противопоставлены философы христианские, размышляющие о делах спасения (*opera restaurationis*),<sup>154</sup> но термина *theologia* в этом контексте нет. Гуго, впрочем, дает определения богословию: например, это такая деятельность, *quando aut ineffabilem naturam Dei, aut speciales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus*. – “Когда мы рассуждаем с какой-то глубочайшей стороны либо о свойстве невыразимой природы Божией, либо конкретных творений”.<sup>155</sup>

В своей классификации наук Гуго следует традиции, близкой к Иоанну Дамаскину, употребляя понятия *scientia* и *philosophia* как равнозначные – и к теоретическим наукам относит богословие: *Quatuor igitur sunt principales scientiae, a quibus omnes aliae descendunt: theorica, practica, mechanica, logica. Theorica dividitur in theologiam, physicam, mathematicam. Theologia tractat de invisibilis visibilem causam...* – “Суть стало быть четыре основополагающих науки, от которых исходят все прочие: теоретическая, практическая, [наука] механика, логика. Теоретическая [наука] разделяется на теологию, физику, математику. Теология трактует о невидимой причине видимого...”.<sup>156</sup>

<sup>151</sup> PL, t. 41, 218.

<sup>152</sup> PL, t. 41, col. 186.

<sup>153</sup> Luna C. Una nuova questione..., p. 398, со ссылкой на PL 70, 17-18.

<sup>154</sup> PL, t. 176, col. 672 (*De Arca Noe morali*)

<sup>155</sup> PL, t. 176, col. 752-753.

<sup>156</sup> PL, t. 176, col. 809.

Итак, богословие, по Гуго, рассуждает о невидимых причинах видимых вещей, т.е. оно по сути дела тождественно *метафизике*... Однако само слово “метафизика” в его лексиконе отсутствует...

Совершенно очевидно, что главный вдохновитель такого понимания богословия – Псевдо-Дионисий, трактат которого “О небесной иерархии” Гуго подробнейшим образом комментирует (наверняка даже не подозревая, что само слово *иерархия* есть изобретение мнимого современника апостолов)... Здесь он разъясняет, что “божественное богословие излагает дела [нашего] спасения со стороны человеческой природы Христа, и таинства Его, которые изначальны...”<sup>157</sup>

Хотя Р. Гроссетест тоже увлеченно читал ареопагитики, он, как мы знаем, вопроса о научном статусе богословия не поставил. Его позиция представляет интерес в том отношении, что с точки зрения гносеологии она предвосхищает рассуждения Фомы Аквинского.

Р. Гроссетест весьма обстоятельно рассмотрел вопрос о *самодостаточных* (*per se*) *положениях* и таким образом вплотную подошел к вопросу: *как возможна наука?* Он вполне сознавал, что Бог является предельным основанием знания и что знание в конце концов невозможно без *озарения* (*illuminatio*).

Р.Ли отмечает, что анализ Гроссетестом роли универсалий в науке показывает, с одной стороны, необходимость признать, что божественные идеи, т.е. архетипы творения, доступны человеческому разуму. С другой стороны, неспособность разума согласовать порядок возникновения с порядком познания проясняет нередуцируемый характер существования единичного. Проблема, в которую упирается анализ понятия “наука” у Гроссетеста, заключается в утверждении познаваемости космоса перед лицом “разрушимости” частиц, с которых начинается наше познание. Он решает ее путем обращения аристотелевских универсалий в платонические формы, именуемые им “божественными идеями”.

У этого анализа есть, однако, два проблемных следствия. Первое заключается в том, что всякое знание требует чего-то вроде натуральной теологии, потому что всякое знание нуждается в обращении

<sup>157</sup> *Theologia vero divina opera restaurationis elegit secundum humanitatem Jesu, et sacramenta ejus quae ab initio sunt...* – PL, t. 175, col. 923

к божественным идеям. Второе состоит в том, что поскольку эти божественные идеи являются причинами вещей, они, даже в глазах Гроссетеста, схватываются только через божественное озарение.<sup>158</sup>

Фома Аквинский, не имевший возможности ознакомиться со взглядами Гроссетеста, пришел тем не менее к аналогичным взглядам. Как и Р.Гроссетест, он в конечном счете полагает, что все знание является богословским. В равной мере он вынужден признать, что в вопросах Богопознания разум уступает сверхразумному *озарению*, *illuminatio*.

Фома идет, конечно, гораздо дальше Гроссетеста, потому что, с одной стороны, обосновывает невозможность *рационального* познания сущности, или чтойности (*quidditas*) Бога (того, *что* он есть), и тем самым ограничивает рациональную теологию, но, с другой стороны, допускает возможность *непосредственного, интуитивного* видения этой сущности, или чтойности, которое дается совершенно особой наукой — *наукой святых* (*scientia beatorum*).

Конкретизируя свою позицию в связи с вопросом о *предмете богословия* как науки, Фома определяет, что предмет богословия есть Бог.

Каков же в таком случае *научный* статус богословия? Любая наука начинается либо с собственных, самодостаточных (*per se*) положений, либо с таких, которые восходят к принципам более высокой науки. Богословие, по Фоме, принадлежит к последней категории, потому что его положения не даны *per se*, в нем самом.

В других науках самодостаточные (*per se*) положения *формируются* через восприятие единичных предметов и отвлечение от них, и они поэтому также и самоочевидны (*per se nota*). Однако принципы богословия не выводятся, а непосредственно открываются самим Богом.

Не зная сущности, или чтойности Бога, мы тем не менее, из открытых нам Его свойств и действий, можем строить суждения о нем, доказывать Его существование. В Откровении мы обнаруживаем самодостаточные положения, хотя и *не разумеем* их в качестве таковых.<sup>159</sup>

<sup>158</sup> Lee R. Science, the singular..., p. 31.

<sup>159</sup> Ibid., p. 39.

Доводом в пользу такой точки зрения, согласно Р.Ли, может служить тезис Фомы, согласно которому “человек назначается к Богу как к некоей цели, которая превосходит возможности разума... О цели же люди должны быть предуведомлены, поскольку свои намерения и действия они должны направлять к цели (*qui homo ordinatur ad deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem oportet esse precognitum hominibus, quia suas intentiones debent ordinare in finem*)”.<sup>160</sup>

Итак, богословие не имеет самодостаточных оснований и предполагает наличие более высокого источника самоочевидных истин. Поэтому оно выступает у англического доктора как *наука подчиненная*; оно подчинено той науке, которую имеет Бог (*scientia Dei*) и святые. Ситуация здесь та же, что и с музыкой: она верит принципам, переданным ей арифметикой; богословие же верит принципам, данным ему в Откровении.

Понятие “наука Бога” (*scientia Dei*) встречается уже у Илария Пиктавийского и Августина, и оно достаточно употребительно среди западных авторов. Зато понятие “наука святых” до Фомы не так уж часто встречалось в латинской книжности. Трижды его использует Бернард Клервосский, который дает ему такое определение: “*Scientia sanctorum est, hic temporaliter cruciari, et delectari in aeternum*”. — Наука святых заключается в том, чтобы здесь временно распинаться, а блаженствовать в вечности.<sup>161</sup> Дважды выражение “наука святых” (*scientia sanctorum*) встречается у Иоанна Кассиана. У Боэция, Григория I, Проспера Аквитанского, Гуго Сен-Викторского употребляется сочетание *scientia divina*.

Согласно Фоме, “наука святых” открывает непосредственное видение *сущности* Божией.

Но Фома отнюдь не отождествляет “науку святых” и “науку Бога”. Последняя есть причина всех вещей, а природные твари являются посредниками (и средостением) между наукой Бога и нашей наукой: *res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram* (*Summa Theol.*, I, 14, 8).<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Ibid., p. 34; *Summa Theol.*, I, 1, 1c.

<sup>161</sup> PL, t. 183, col. 594.

<sup>162</sup> Lee R. Science, the singular..., p. 41.

\* \* \*

Эгидий Римский несколько раз обращался к вопросу о научном статусе богословия, но принципиальных изменений его позиция не претерпела. Он уточняет позицию Фомы, указывая, что богословие имеет своим предметом Бога только с одной определенной точки зрения – в перспективе нашего спасения.

В “Комментарии” на Первую книгу *Сентенций* Фома учит, что богословие является наукой *необходимой*, а в “Сумме против язычников” различает *необходимость* от непосредственной *полезности* веры и того же богословия, основой которого эта вера является.

Эгидий называет *необходимыми* те науки, которые подчинены задачам *практической полезности* или являются *вспомогательными* для какой-то другой области знаний. В этом отношении богословие *необходимой наукой не является*. Богословие необходимо только в одном смысле: оно дает такое знание, какое не может предоставить ни одна другая наука. Оно – наука не *необходимая*, но и не *излишняя*... Главная же его особенность в том, что оно изучает Бога *только* как Искупителя и Воздаятеля, т.е. исключительно в сотериологической перспективе, и многие *метафизические вопросы* (например, учение о творении, об ангелах и т.п.) к нему имеют лишь косвенное отношение.

В то время как Генрих Гентский и Готфрид Фонтенский трактуют предмет богословия шире, считая, что оно имеет предметом Бога с абсолютной точки зрения, Эгидий *хочет размежевать* богословие и метафизику. Богословие, согласно его пониманию, занимается божественным на тех основаниях, которые непостижимы человеческим разумом, а метафизика исследует тот же предмет человеческим разумом как таковым.

Уточняя и ограничивая *предмет богословия*, Эгидий в вопросе о его *научном статусе* полностью следует за Фомой: начала богословия не вполне очевидны в самой богословской науке, но берутся из отеческой науки (*scientia patrie*), которая состоит в откровенном видении...

Следует обратить внимание на используемое Эгидием в этом контексте выражение “специальный свет”, *lumen speciale*, или *lumen divinum*, противопоставляемый свету “естественному”, *lumen naturale*.

Дело в том, что учение о *lumen speciale* встречается также у известного оппонента Эгидия Генриха Гентского, и как раз оно дало повод для одного радикального обобщения.

Полагая, что именно учение Генриха Гентского было позднее подхвачено монахом-картезианцем Дионисием Рейкельским († 1471), Ж.Рибелье высказал мнение, что “попытка Генриха Гентского интересна с исторической точки зрения, поскольку она означает реакцию против схоластики аристотелевской ориентации (*de tendance aristotelicienne*) в том, что ставит акцент на внутреннюю мотивацию богословского познания и не пытается зажать сверхъестественное познание в схему познания аристотелевского”.<sup>163</sup>

В свете терминологически тождественных построений Эгидия Римского, принципиально идущего в фарватере Фомы Аквинского, это обобщение надо признать необоснованным, поскольку идея использования *lumen speciale* оказывается внутренне присущей “схоластике аристотелевской ориентации”...

Вслед за Фомой и Эгидием вопрос о том, *является ли богословие наукой*, *utrum theologia sit scientia*, ставят ранние томисты в “Различных вопросах” (*Quodlibet*) или в “Комментариях” на *Сентенции* Петра Ломбардского.<sup>164</sup>

Из современников Эгидия Римского к этой теме обращается Бернард Трилийский в “Комментариях” на IV книги *Сентенций* (1282 – 1284),<sup>165</sup> а также Бернард Овернский в “Лекциях по всем книгам *Сентенций*”.<sup>166</sup> Есть мнение, что объектом его полемики были как раз высказывания Эгидия.

Бернарда Овернского занимали также такие вопросы, как является ли богословие наукой большей, чем натуральная философия, будет ли церковь лучше управляться хорошим юристом, нежели хорошим

<sup>163</sup> *Ribaillier J.* Henry de Gand // *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 204.

<sup>164</sup> См. также (оставшиеся для меня недоступными) *Muckle J.T.* *Utrum theologia sit scientia? A Quodlibetal Question of Robert Holkot*, o.p. // *Medieval Studies*, 20 (1958), pp. 127-153. *Gilles de Rome.* *Quodlibeta*, Louvain, 1946; *Bielmeier A.* *Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis*, o.p. (†1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie // *DT (F)*, III (1925), 399-414.

<sup>165</sup> “*Supra prooemium sententiarum primo quaeritur utrum theologia sit scientia subalterna*”. – *Roensch F.* *Early thomistic...*, p. 87.

<sup>166</sup> “*Quaeritur de sacra theologia: Utrum sit scientia*”. – *Roensch F.* *Early thomistic...*, p. 104-105.

богословом, является ли богословие наукой практической или теоретической...

Гервей Неделецкий (†1323) также рассматривает вопрос о научном статусе богословия в “Комментариях” на IV книги *Сентенций* (ок. 1301 – 1302),<sup>167</sup> а Гильом Годен (†1335) обсуждает его в сочинении, посвященном взглядам Фомы Аквинского (“*Lectura Thomasiiana*”),<sup>168</sup> отстаивая позицию своего учителя.

Рассуждения Эгидия позволяют более конкретно увидеть и контекст аналогичных построений знаменитого францисканского богослова Дунса Скота. В частности, в вопросе о том, является ли богословие наукой подчиненной или подчиняющей, их взгляды полностью совпадают; достаточно близки они и в понимании *практического* характера богословия.<sup>169</sup>

Похоже, однако, что *сотериологическую* специфику богословия как научной дисциплины на Западе первым начал отстаивать именно Эгидий Римский.

### Ангелология

Проблемы *языка и психологии* ближайшим образом уже напомнили нам об одной из наиболее популярных в средневековой книжности тем — *ангелологии*. Ее можно было бы отнести к метафизике, хотя в то же время совершенно немислимо оторвать и от богословия. При этом, как мы имели возможность неоднократно убедиться, именно пространство чинов ангельских оказывается весьма удобным полигоном для мысленных экспериментов в филологии, антропологии, физике, механике...

С середины XII века западным книжникам стал доступен латинский перевод трактатов, приписываемых Дионисию Ареопагиту, в том числе “О небесной иерархии”; в середине XIII века к ним добавились сочинения неоплатоника Прокла. Они стимулировали дискуссии о движении, размерах, местоположении ангелов, свойственных им формах познания и общения.

<sup>167</sup> “Quaeritur: Utrum theologia sit scientia”. – *Roensch F.* Early thomistic..., p. 111.

<sup>168</sup> “Queritur utrum sacra theologia sit scientia”. – *Roensch F.*, Early thomistic..., p. 123.

<sup>169</sup> См.: *Дунс Скот, Иоанн., бл.* Избранное. Сост. и общ. ред. *Г.Г. Майорова*. М.: Изд-во францисканцев. 2001, с. 148-150.

Целый ряд своих сочинений Эгидий посвятил именно этим вопросам. Это трактаты “О познании ангелов”, “О размерах ангелов”, “О составе ангелов”, “О движении ангелов”, затрагивающие вопросы единства пространства-времени духовного и материального миров, гносеологии и т.д.<sup>170</sup> Показательно, что в своих трактатах *непогрешимый богослов* порой выступает явным противником томистской точки зрения.

На многих вопросах ангелологии Эгидий подробно останавливается в “Комментариях” на Первую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского.

Прежде всего, у него получает отрицательный ответ вопрос о том, “находится ли ангел в [определенном] месте”:

во-первых, “находиться в [определенном] месте, значит содержаться в [определенном] месте; но ничто телесное не содержит (comprehendit) духовное, поскольку содержащее формальнее содержимого (continens formalius est contento)”;

во-вторых, есть мнение Иоанна Дамаскина, что “ангел не находится в [определенном] месте кроме как операционально, а главным образом он действует вокруг небесных тел, а небесное тело не находится в [определенном] месте”;

в-третьих, “ангел действует в разумной душе, освещая ее, но душа не находится в [определенном] месте”, и т.д.<sup>171</sup>

На второй вопрос, “может ли один ангел одновременно находиться в различных местах?”, Эгидий дает положительный ответ: солнце может одновременно действовать в различных местах, следовательно и ангел, а так как он может находиться операционально в [определенном] месте, значит может находиться и в различных местах.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> *Faes de Mottoni B.* Un aspetto dell'universo angelologico di Egidio Romano: “Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum” // *L'Homme et son univers au moyen âge. II.* Louvain-la-Neuve. 1986, pp. 911-920. *Ee же.* Voci, 'alphabeto' e altri segni degli angeli nella questio 12 del De cognitione angelorum di Egidio Romano // *Medioevo* (Padova), 14 (1988), pp. 71-105.

<sup>171</sup> *Aegidius Romanus.* Lectura super librum primum Sententiarum. – In: *Luna C.* Fragments d'une reportation du commentaire de Gilles de Rome sur le premiere Livre des Sentences. Les extraits des mss. CLM. 8005 et Paris, Lat. 15819 // *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* T.74, № 2 (1990), p. 234 ff.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 238.

Третий вопрос, “могут ли два ангела быть в одном месте”,<sup>173</sup> разрешается отрицательно.

По четвертому вопросу, “двигается ли ангел”, Эгидий склоняется к отрицательному решению, хотя и констатирует имеющееся здесь “противоречие святых” (*controversia sanctorum*): Августин полагает, что ангелы двигаются во времени, но не в пространстве, а Иоанн Дамаскин и Петр Ломбардский, что они двигаются во времени и в пространстве. Эгидий в конечном счете приходит к выводу, что понятие “движение” по отношению к материальному телу и к ангелу употребляется в различных смыслах (*equivoco*).<sup>174</sup>

Написанный между 1288 и 1289 годами и пока еще неопубликованный трактат “О размерах ангелов” состоит из десяти вопросов. Один из них, а именно, *utrum sit unum aevum omnium aeviternorum* — “есть ли один век для всех вечных?”, был подвергнут специальному рассмотрению Барбарой Фес де Моттони.<sup>175</sup>

Под “веком” Эгидий понимает некую причастность вечности, относящуюся к размерности ангелов. “Век” являет собой посредующее звено между простой вечностью, которую можно понимать как размерность Бога, и временем, которым измеряется движение и все телесное. К “вечным” относятся духовные существа, измеряемые “веком”, а именно, ангелы и души; но в контексте рассуждений Эгидия под “вечными” подразумеваются только ангелы. Суть вопроса заключается в том, есть ли в самом деле одна мера для всех “вечных”, а именно — *век*.

Как отмечает Эгидий, некоторые доктора и магистры отвечают на этот вопрос положительно, исходя из того, что есть одно время для всех временных, а стало быть, должен быть один век для всех “вечных”.

Б.Фес де Моттони отметила, что объектом критики Эгидия являются три концепции единства времени, причем в отношении двух он разделяет соображения Фомы Аквинского, высказанные им в “Комментариях” на Вторую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского.

Первая концепция единства времени восходит к четвертой кни-

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>175</sup> *Faes de Mottoni B. Un aspetto...*, pp. 911-920.

ге “Физики” Аристотеля и носит формально-нумерический характер. Согласно Философу, “время есть именно число считаемое”.<sup>176</sup> Эгидий и Фома, вслед за Аверроэсом, отвергают эту концепцию. Время принадлежит природе, а не отвлеченным числам.

Вторая концепция, восходящая к “Комментариям” Бонавентуры на Вторую книгу *Сентенций*, постулирует единство времени на основе материи. Временем измеряются изменения в материи, которая по своей сущности едина, и это единство материи и есть основание единства времени. В критике данной теории Эгидий также примыкает к Фоме Аквинскому.

Время, как он говорит, измеряет то, что изменяется, а материя есть то, благодаря чему вещь может быть или не быть. “Материя таким образом едина для всех ее имеющих, что если разрешится от всякой формы, не будет [того], благодаря чему различается одна материя от другой: следовательно, материя, поскольку она едина, не подвержена изменениям в действительности, время же измеряет самые изменения в действительности, поскольку измеряет само движение, которое есть некоторое действие сущего в потенции и есть некое действительное изменение”.<sup>177</sup>

Третья концепция, восходящая к Аверроэсу и разделяемая Аквинатом, заключается в том, что в основу единства времени полагается единство движения первого двигателя.

Как время есть мера бытия временного и изменяющегося, так век есть мера бытия причастного [вечности]. “...Время, — говорит Эгидий, — есть мера (*mensura*) вещи разрушимой и вещи временной. Во времени содержатся те [вещи], которые начинаются во времени, так что время было прежде них, и прекращаются во времени, поскольку время будет после них, и таким образом получается, что движение первого двигателя не измеряется временем как целое, но только в

<sup>176</sup> *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. М.: Мысль, 1981, с. 149 (“Физика”, IV, гл. 11, 219 b).

<sup>177</sup> “...hoc enim modo est una materia omnium habentium eam, quia si absolveretur ab omni forma, non haberet per quid differt una materia ab alia: materia ergo, ut est una, non est subiecta variationi in actu, tempus autem mensurat ipsam variationem in actu, quia mensurat ipsum motum, qui est quidam actus entis in potentia et est quaedam actualis variatio”. — *Faes de Mottoni, Un aspetto...*, p. 914.

своих частях, поскольку все его движение не охватывается временем <...> Следовательно, если мы хотим изобрести нечто единое, чем измерялось бы все временное, мы трансцендируем все временное и полагаем эту меру в вечном, ибо мера временных не временна. Так что если мы хотим обрести одну меру, измеряющую всякое причастное бытие, мы должны трансцендировать всякое причастное бытие. Так и в [данном] вопросе век измеряет причастное бытие. Следовательно, если мы хотим изобрести единую меру, измеряющую всякое причастное бытие, мы должны трансцендировать всякое причастное бытие... но таковым [трансцендирующим] бытием является только один Бог. Следовательно, только в одном Боге и есть та единственная мера, в которую сводятся все вечные [творения], но мы не говорим о таковой мере, ибо этой мерой является просто вечность”.<sup>178</sup>

В отличие от Фомы Аквинского, Эгидий предлагает различать “век” как внешнюю и как внутреннюю единицу измерения. Но если внешней единицей в конечном счете для всех оказывается просто вечность, от которой зависит всякая длительность, то общей внутренней единицы измерения нет — она умножается с умножением измеряемых: *non est una mensura omnium aeviternorum, quia talis mensura multiplicatur secundum multiplicationem mensuratorum.*<sup>179</sup>

Согласно Эгидию, “век” сопоставим с “когда” во временных вещах: «ведь мы не в высшем временном полагаем меру, которую измеряются все временные [вещи], но если есть нечто во временных [вещах], что соответствует самой мере, таким образом, что само “когда” умножается с умножением временных [вещей], во всяком случае, столько есть “когда”, сколько есть временных [вещей]. Таким же образом “век” будет в любом “вечном”».

Однако наряду со сходством “века” и “когда”, между ними есть существенное различие, поскольку основанием “когда” являются внешние стороны изменяющихся и разрушимых вещей, а “век” в силу своей простоты и единообразия может быть внутренней мерой вечных.<sup>180</sup>

Учитель Эгидия Фома Аквинский полагал, что трудно вообра-

<sup>178</sup> Ibid., p. 917.

<sup>179</sup> Ibid., p. 919.

<sup>180</sup> Ibid., p. 919.

зить последовательность без вариативности, утверждая, что в *веке* ее нет, хотя он и отличается от *вечности*, поскольку “раньше” и “позже” могут быть к нему присоединены.

Позиция Эгидия отличалась от взглядов францисканцев и, в частности, Петра Оливи. Согласно Бонавентуре, *время* отличается от *века* в том отношении, что первое допускает вариативность в последовательности “раньше” и “позже”, а последнее содержит эту последовательность *без* вариативности.

Петр Оливи твердо придерживался мнения Бонавентуры, преимущественно потому, что хотел предельно жестко провести различие между Богом и творением. Он отдавал себе отчет, что Бонавентуре не удалось четко разграничить *время* и *век*, но он принимает его позицию, поскольку противоположный взгляд влечет за собой большие трудности и опасности. Этот взгляд, по его убеждению, спровоцирован языческими философами, которые стремились установить простую последовательность в небесных умах, считая, что они необходимо и вечно исходят от Бога. Поскольку они обожествляли эти умы, хотя и ставили их ниже Бога, их деятельность они считали неизменной и вечной.<sup>181</sup>

### Амартология и сотериология

Проблеме *грехопадения* Эгидий посвятил специальное сочинение под названием “О первородном грехе”, инициалы каждой из семи глав которого, по наблюдению Ф.Лажара, образуют имя автора.<sup>182</sup> Однако этот небольшой текст полноценно воспринимается лишь в связи с другими работами Эгидия, в частности, “Ошибками Петра Оливи” и трактатом “О предопределении, предведении, рае и аде”.

Трактату учение о грехопадении и спасении, Эгидий явно ощущает затруднения в согласовании августиновской системы понятий с ее многообразными аспектами “благодати” и более соответству-

<sup>181</sup> *Betttoni E.*, o.f.m. *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi.* Milano, <1959>, p. 254-262.

<sup>182</sup> “Нелегко объяснить эту игру ума, — пишет Ф.Лажар, — в серьезной книге и со стороны столь значительного персонажа. Хотел ли он таким образом закрепить свое имя и свои авторские права на составленное им сочинение? Но он ставил свое имя на многие другие свои сочинения, не прибегая ни к какому акростику”. — *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 510.

ющей его перипатетически-томистской закалке нравственно-психологической установки, которую можно сблизить с “полупелагианством”.

Критикуя взгляды францисканского спиритуала Петра Оливи Эгидий, в частности, говорит, что если Адам имел изначальную праведность, то нам через Христа возвращается не она, а дается благодать, которая направляет нас к чему-то большему: Адам в состоянии изначальной праведности мог не грешить, но не мог творчески развиваться. Мы же, возрожденные и восстановленные в крещении чрез Христа, сделаемся почти небесными и стяжаем божественную благодать, через которую сможем и удерживаться от греха, и совершенствоваться дальше.

В “Ошибках Петра Оливи”, как, впрочем, и в ранних своих трудах, Эгидий недвусмысленно дает понять, что ему совершенно чужды взгляды на мистико-натуралистические последствия грехопадения прародителей, которые, наряду с гностиками, встречаются и у отдельных отцов Церкви. А именно: *непогрешимый богослов* отнюдь не считает, что тот способ естественного воспроизведения, который свойственен людям и многим животным, есть следствие греха. Напротив, он был предусмотрен самим Творцом, о чем свидетельствует текст Библии: *Crescite et multiplicamini etc., quod per carnalem commixtionem et per coniugium fieri oportebat.* — “Плодитесь и размножайтесь и т.д., чему подобает происходить через плотское соединение и путем бракосочетания”.

Трактат “О предопределении, предведении, рае и аде” (*De predestinatione, praescientia, paradiso et inferno*) Эгидий посвятил некоему Шавану де Толомею, для которого было также написано сочинение “О формировании человеческого тела в утробе”.<sup>183</sup> Поскольку оба труда связаны общим адресатом, а первый написан немного раньше, его можно достаточно уверенно датировать 1275 — 1276 годами.

О содержании в его первой части можно заключить следующим отрывкам, приводимым Ф.Лажаром:

“Бог заранее знает благие дела, потому что Он является их причиной, и злые дела, хотя он их и не учиняет. Таким же образом Он

<sup>183</sup> *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 509; *Hewson M.A., Giles of Rome...*, pp. 38, 55.

знает заранее осужденных, но не предопределяет их к смерти; в то же время Он знает заранее тех, кто должны быть спасены, предопределяя их к жизни: ибо определять, значит посылать; предопределять — значит заранее посылать. Добрые продвинуты, посланы божественным мановением к благодати и жизни; но Бог не подталкивает злых к смерти и несчастью; они направляются туда сами, движимые своим лукавством”.<sup>184</sup>

«Никто не будет осужден иначе как по своей собственной вине. Бог видит, что ты будешь осужден или спасен, как он видит, что ты будешь есть. Тот, кто скажет: “Бог видит, что я буду есть, следовательно, я необходимо буду есть, мне нет нужды ни работать, ни подходить к столу — еда придет сама собой”, — тот сделает смехотворное заключение. Точно так же, тот, кто говорит: “я необходимо буду спасен или осужден, стало быть, мне ничего не надо делать, чтобы быть спасенным или осужденным”, рассуждает плохо, ибо Бог видит, что ты сделаешь, чтобы прийти к тому или другому концу”.<sup>185</sup>

Во второй части Эгидий поясняет, что она является следствием первой, поскольку рай есть местопребывание предопределенных к спасению, а ад — обиталище тех, о ком Бог заранее знает, что они будут осуждены. Здесь Эгидий, в частности, объясняет, какими могут быть страдания души как бестелесной субстанции: “Душа, освобожденная от чувственных потенций, которые причиняют страдание, но которые иногда отвлекают от переживаний, может, по воле Божией, страдать еще больше, чем в единении со своим телом”.<sup>186</sup>

Что же касается детей, умерших “в первородном грехе”, т.е. не получивших крещения, Эгидий считает, что “они будут страдать от того, что будут лишены видения Бога, но не будут страдать чувственно”.<sup>187</sup> Здесь он, собственно говоря, следует мнению Петра Ломбардского. В трактате “О первородном грехе”, возвращаясь к этой теме, Эгидий уточняет, что лишение возможности лицезреть Бога не может быть огорчительным для таких младенцев, потому что они не знают счастья видеть Его.

<sup>184</sup> *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 508.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 509.

В небольшом трактате “Об ослаблении и отклонении вины пороков и грехов через Слово” Эгидий объясняет, что выражение “вся тем быша и без Него ничтоже бысть еже бысть” (Ин.1, 3) не означает, что зло и грех исходят от Слова и были сотворены Словом: они были сотворены не *актуально*, а *попустительно* (permissive). Слово их попускает, но не созидает, и грешники творят зло только потому, что уклоняются от пути, предначертанного Богом.<sup>188</sup>

Трактат “О воскресении мертвых” (De resurrectione mortuorum), состоящий из семи вопросов, обосновывает следующие тезисы: 1) воскресение мертвых возможно; 2) оно не противоречит законам природы (!); 3) тела воскреснут такими, какими они были; 4) они станут бессмертными; 5) души уже испытывают страдание от огня до воскресения тел; 6) они будут страдать в своей сущности; 7) тела осужденных будут страдать от материального адского пламени, а не от огня духовного и небесного.<sup>189</sup>

В “Ошибках Петра Оливи” Эгидий подчеркивает, что телам в воскресении будет дано сияние, они будут лучезарными подобно солнцу и получают дар бесстрастия, удобоподвижности и утонченности.

Здесь же, по-видимому, будет уместно указать, что в целом ряде своих сочинений Эгидий выступал *против* учения о непорочном зачатии Девы Марии, которое еще не стало в ту пору официальной догмой Западной Церкви.<sup>190</sup>

### Мариология

В XIII веке в Западной Церкви уже достаточно широко обсуждался вопрос о том, что святыми праведными Иоакимом и Анной Пресвятая Дева была зачата так, что она оказалась совершенно незапятнанной первородным грехом. Из наиболее известных современников Эгидия это учение развивал Дунс Скот, получивший титул *Doctor Marianus*. Прошло более пяти столетий, прежде чем Рим официально провозгласил новый догмат (1854), согласно которому Пресвятая

<sup>188</sup> Ibid., p. 510-511.

<sup>189</sup> Ibid., p. 516.

<sup>190</sup> *Gutierrez D. Gilles de Rome...*, p. 388.

Дева Мария от первого момента своего зачатия по особой благодати, ввиду заслуг Иисуса Христа была сохранена от всякого пятна первородного греха уже в мгновение сотворения Ее души и соединения ее с зачатой плотью.

Во времена Эгидия противников нового учения было немало даже во францисканском ордене, среди которых находился и известный спиритуал Петр Иоанн Оливи. *Непогрешимому богослову* приходилось полемизировать с ним по различным вопросам, но в данном случае их мнения сходились.

В целом ряде своих сочинений, а именно, в “Комментарии на ангельское славословие” (In salutationem angelicam explanatio), в “Комментариях” на Третью книгу *Сентенций*, а также в сборнике “Разных вопросов” (Quodlibet VI, q. 20) Эгидий критикует попытки обосновать новое учение, считая его искажением основ веры.

### Триадология

Вопросы учения о Св. Троице Эгидий главным образом рассматривает в своей “Апологии” и в “Ошибках Петра Оливи”. Суть дела здесь запрятана достаточно глубоко, так как за внешними, казалось бы чисто логическими рассуждениями о *сущности* и *ипостасях*, стоит также различное отношение к аббату Иоакиму Флорскому и его богословским взглядам.

Иоаким, как мы увидим ниже, в интересах своей историософской и эсхатологической доктрины в духе крайнего номинализма говорил об *отдельной* сущности каждой из Божественных Ипостасей и ее собственных *действиях*. Эгидий же, напротив, вполне традиционен: сущность Божия для него не только едина, но и неотделима от Ипостасей, она скорее есть некоторое умозрительное отвлечение, и уж о ее действиях вообще говорить невозможно.

Францисканская партия, как явствует из “Апологии” Эгидия, даже и не разделяя крайних взглядов своих спиритуалов вроде Петра Оливи, требовала тем не менее от *непогрешимого богослова* объяснений относительно его высказываний, что “сущность” Божия “не рождает”.

Привкус субординационизма, неявно присутствующий в филиоквистских пассажах, у Эгидия практически снимается ремарками модалистского характера.

### Положения христианской веры

Немалый интерес представляет катехизический труд Эгидия “Положения христианской веры (Capitula fidei christianae)”, известный также под названием “Об обращении татар (De conversione tartarorum)”. По мнению Дж. Бруни, он написан около 1296 – 1299 гг.<sup>191</sup>

Это сочинение известно нам только по названиям глав:

1. О всевышней Троице, [и] каким образом в одной сущности (substantia) три Лица;
2. О сотворении (creatione) всех вещей в начале мира;
3. О девяти чинах ангелов;
4. О положении этого мира;
5. О возникновении (generatione) и произведении (productione) этих подлунных (inferiogram) вещей;
6. О течении мира по эпохам;
7. О возрастах (etatis) человека, которые проходят шесть периодов (etates);
8. О семи главных, или смертных грехах;
9. О семи дарах Святого Духа;
10. О семи блаженствах, названных в Евангелии;
11. О семи прошениях молитвы Господней;
12. О шести делах милосердия;
13. О десяти заповедях Закона;
14. О четырех советах совершенных (consilii perfectorum);
15. О двенадцати членах веры (articulis fidei) и об апостолах, которые их составили;
16. О семи таинствах (sacramentis) Церкви;
17. О подаении милостыни, молитвах и прошениях (sufragijs);
18. О страдании и смерти Христа;
19. О восстании (gibaldo) антихриста;
20. О знаменьях, которые будут перед судным днем;
21. О дне суда;
22. Об аде;
23. Об адских наказаниях;
24. О райской славе;

<sup>191</sup> Bruni G. Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano // Recherches de théologie ancienne et médiéval, VII, 1935, p. 182.

25. О бесконечных радостях и двенадцати преимуществах (precipue), которые будут у блаженных;
26. О божественных службах (officijs);
27. О времени семидесяти (septuagesime);
28. О службе оплакивания (lamentationum);
29. Об одеждах священнослужителей и других [предметах], которые употребляются в церкви при совершении мессы и об их значении;
30. О совершении мессы и о том, что священник должен совершать ее только единожды в день, если не случится необходимости [совершить повторно].<sup>192</sup>

Можно с достаточным вероятием полагать, что Эгидий в этом сочинении катехизического характера опирался не только на *Сентенции* Петра Ломбардского. Любопытно здесь то, что же *непогрешимый богослов* счел в первую очередь необходимым донести до малоизвестного ему племени *tatar*...

Ряд библиографов приписывает Эгидию также составление сочинения (Introductio fidei), предназначенного способствовать обращению Армянской Церкви в юрисдикцию Рима.<sup>193</sup>

### О похвалах Божественной Премудрости

Сочинение “О похвалах Божественной Премудрости” (De laudibus divinae sapientiae) было написано *непогрешимым богословом* в форме ответов на следующие вопросы: “Как следует верить? Как надеяться? Как исповедываться и раскаиваться в грехах? Как мы должны любить Бога? Как мы должны Его бояться, а также как Ему повиноваться? Как мы должны действовать достойно принимаемым [от Него] дарам? И последнее, как мы должны [Ему] служить?”. В основу изложения Эгидий положил комментарии на Пс. 44: “Отрыгну сердце мое слово благо” (Egustavit cor meum verbum bonum), образы которого он привлекает для описания действий Святого Духа в душе, стремящейся к совершенству.<sup>194</sup> Он особенно подчеркивает, что даже “совершенные” не должны никогда остав-

<sup>192</sup> Ibid., pp. 180-181.

<sup>193</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., pp. 435, 558-559.

<sup>194</sup> Guttierrez D. Gilles de Rome..., col. 387.

лять страха Божия, ибо “многое, что здесь представляется праведным, на Страшном суде окажется на самом деле грехом” (*multae hic videntur esse iustitiae, quae in iudicio finali apparebunt esse culpaе*).<sup>195</sup>

В таком же ключе написаны Эгидием и “Пояснения на *Песнь Песней*” (*Explicatio in Canticum canticorum*),<sup>196</sup> в которых, по наблюдениям Ф.Лажара, автор ощутимо опирается на общеизвестные глоссы. Он разделяет свое сочинение на три части, каждая из которых посвящена одному из трех состояний Церкви: в ее начальном укладе, при господстве Закона; в ее современном положении, когда иудеи слепы, а язычники входят в нее; в конечном состоянии, когда все иудеи будут спасены, т.е. обращены ко Христу.<sup>197</sup>

### О достоинстве клириков

Небольшая работа Эгидия “*De charactere libellus*”, т.е. “Книжечка о достоинстве [клириков]”, написана на тему о чинопоследовании хиротесии во иподиакона и должна ответить на вопрос, какой момент этого обряда следует считать центральным и придающим клирику новое достоинство. Сама постановка вопроса невольно заставляет вспомнить более поздние споры о времени преложения Св. Даров, которые не миновали Древнюю Русь в царствование Алексея Михайловича.

В этом сочинении *непогрешимый богослов* отстаивает следующие утверждения:

1) достоинство является качеством духовным; оно дается в трех таинствах — крещения, конфирмации (миропомазания) и рукоположения и является неизгладимым;

2) при хиротесии во иподиакона центральным моментом является возложение епископом на ставленника дискаса и чаши;

3) даже если ставленник не прошел предшествующие ступени посвящения и не остался до конца чинопоследования, но получил дискос и чашу, что происходит в самом начале, он приобретает достоинство иподиакона и обязан к пожизненному воздержанию от брачных отношений.

<sup>195</sup> Цит. по: *Gutiérrez D. Gilles de Rome...*, col. 390.

<sup>196</sup> *Ibid.*, col. 387-388. У Лажара название звучит несколько иначе: *Super Cantica canticorum lectura, sive commentarii*. – *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 485.

<sup>197</sup> *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 485-486.

Этот трактат был известен Ф.Лажару по единственному печатному изданию,<sup>198</sup> но отношение Дж. Бруни к авторству Эгидия нам, к сожалению, уточнить не удалось.

### “Разные вопросы” (Quodlibet)

Во второй половине XIII века в Парижском университете получает широкое развитие новый литературно-философский жанр — “Разные вопросы” (*Quodlibet*). Основой для него стала традиция проводить устные диспуты между одним из преподавателей (первоначально, по-видимому, только магистром) и его оппонентами в открытой для слушателей аудитории.

Вопросы могли подниматься какие угодно и выдвигаться они могли кем угодно: это была *disputatio de quolibet a quolibet proposito*. По завершении диспута суть аргументации оформлялась письменно. Таким образом и возникали сборники “Разных вопросов”, пользовавшиеся огромным спросом.

Судя по ряду указаний, время для подобных диспутов избиралось преимущественно в период рождественских или пасхальных каникул. Многие детали проведения диспутов хранились лишь в устном предании и безвозвратно утрачены. Известно, впрочем, что во второй половине XIV века для бакалавров эта процедура стала обязательной перед получением лицензии на преподавание.<sup>199</sup>

Эгидий Римский проводил подобные рода диспуты главным образом в период кульминации своей педагогической карьеры — с 1286 по 1291 год, когда он занимал кафедру богословия в Парижском университете. По свидетельству Готфрида Фонтенского, магистр Эгидий в это время признавался лучшим в Париже полемистом: “*qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur*”.<sup>200</sup>

Кроме того, имеется сборник “Разных вопросов”, относящийся к периоду пребывания Эгидия в Падуе в 1281 году, где он, в частности, высказывался в пользу теоретической возможности вечного существования мира.<sup>201</sup> Наконец, аббат П.Глорие отмечает существо-

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>199</sup> *Glorieux P. La littérature Quolibétique de 1260 à 1320. Kaïn (Belgique), 1925.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>201</sup> *Wielockx R. Commentaire...*, p. 141

вание еще одного сборника, отражающего, вероятно, содержание диспута, проходившего в Сиенне в 1295 г. во время проведения Генерального капитула ордена перед избранием Эгидия архиепископом Буржским. В этом диспуте участвовал также некий преподаватель из Рима, монах-августинианец Петр. Однако достоверность атрибуции этого сборника Эгидию П.Глорие оставляет под сомнением.<sup>202</sup>

Относительно сборников “Разных вопросов” Ф.Лажар заметил, что из философских и богословских работ Эгидия они “пользовались наибольшей известностью и чаще всего переписывались и издавались”.<sup>203</sup>

Большинство тем, обсуждаемых Эгидием в этих сборниках, затрагивалось им и в других его сочинениях, но здесь они порой получали новую трактовку и аргументацию. Иногда из “кводлибетических” рассуждений составлялись самостоятельные трактаты.

Относительно некоторых вопросов кажутся вполне справедливыми инвективы Бенедетто Каэтани, будущего папы Бонифация VIII, высказанные в адрес парижских ученых и в первую очередь Генриха Гентского, постоянного оппонента Эгидия: “Вы, магистры парижские, глупо поступаете и возмущаете своим учением всю вселенную... Вы должны обсуждать вопросы полезные, а вы ныне взяли за баснословные и нелепые”...<sup>204</sup>

Ниже мы предлагаем вниманию читателей обзор содержания названных сборников Эгидия, которое позволяет судить о спектре его интересов. К сожалению, сами тексты сборников нам доступны не были.

Содержание *Первого* сборника “Разных вопросов” (1286 г.) таково:

1. Может ли одно и то же тело благодаря божественной силе (*divina virtute*) находиться одновременно в двух местах.
2. Может ли предопределение смягчаться молитвами святых.
3. Является ли эманация Сына основанием (*ratio*) эманации творений.

<sup>202</sup> *Glorieux P.* La litterature..., pp. 147–148. По этой причине мы воздерживаемся от обзора содержания данного сборника.

<sup>203</sup> *Lajar F.* Gilles de Rome..., p. 497.

<sup>204</sup> “Vos, magistri Parysiensis, stultam fecistis et facitis doctrinam scientiae vestrae, turbantes orbem terrarum... Deberetis disputare de questionibus utilibus, sed nunc assumitis vobis fabulosa et frivola”. – Цит. по: *Glorieux P.*, La litterature..., p. 15.

4. Обращается ли субстанция хлеба в истинное Тело Христово.
5. Находится ли Христос в Эмпирее в положении стоящем или сидящем.
6. Отличался ли бы Святой Дух от Сына, если бы не исходил от Него.
7. Отличаются ли во всяком сотворенном существе (*in omni ente creato*) бытие (*esse*) и сущность (*essentia*).
8. Состоит ли ангельская субстанция из формы и материи.
9. Познают ли ангелы единичные (*singularia*) [вещи].
10. Способны ли ангелы познавать будущие события.
11. Должны ли и каким образом должны индивидуализироваться (*individuari*) телесные [существа] (*corpitalia*).
12. Является ли небо неразрушимым по естеству.
13. Может ли небо когда-либо естественным образом остановиться (*quiescere*).
14. Может ли тело человеческое, совершенно организованное и вполне расположенное для [восприятия] разумной души, находиться в каком-либо роде животных до внедрения (*infusio*) [в него] разумной души.
15. Верно ли, что есть всего семь видов смертных грехов.
16. Верно ли, что речь свойственна человеку по естеству.
17. Может ли наш ум в этой жизни познавать отделенные субстанции.
18. Может ли любовь (*caritas*) возрастать до бесконечности.
19. Возможно ли злонамерение в воле, если ему не предшествует какая-либо ошибка в разумении.
20. Воскреснут ли люди нетленными.
21. Видят ли в Боге всё, что в Нем есть, наслаждающиеся (*fruentes*) Им и созерцающие (*videntes*) Его.

Первый вопрос имел совершенно конкретный повод. Широко было распространено убеждение, что св. Амвросий Медиоланский, в то время как он совершал божественную литургию в Милане, одновременно участвовал в Туре в погребении св. Мартина, и многие были уверены, что видели его там своими глазами. Во *Втором* сборнике этот вопрос (под № 17) будет поставлен уже не отвлеченно, а вполне конкретно.

Эгидий считал, что Бог может творить только непротиворечивые деяния, а одно и то же тело по своей природе не может находиться в

различных местах. Так что в Туре было лишь видение св. Амвросия или ангел, принявший его вид.<sup>205</sup>

Весьма примечательно наблюдение Ф.Лажара относительно второго вопроса из Первого сборника: “может ли предопределение смягчаться молитвами святых”. Хотя на этот вопрос есть прямые ответы в Священном Писании, ответ Эгидия – вполне с ним согласный – представляется Лажару “держущимся середины между пелагианством и противоположным мнением, которое янсенисты приписывают святому Августину”.<sup>206</sup> Эта “середина” в русском богословии XIX века именовалась “полупелагианством”, которое было эпонимом “православия”. “Молитвы, – писал Эгидий, – помогают предопределению, – не заставляя измениться божественную волю, но добиваясь того, чтобы она осуществилась с помощью вторичных причин”. Впрочем, как мы видели, эти мотивы проводятся Эгидием и в трактате “О предопределении, провидении, рае и аде”.

Во *Втором* сборнике “Разных вопросов” (Пасха 1287 г.) обсуждаются следующие темы:

1. Принадлежит ли бытие одной какой-либо вещи к тому же виду (*speciei*), что и бытие другой [противоположной] (*alterius*) вещи.
2. Может ли человеческая природа (*humanitas*) Слова существовать сама по себе без добавления другого [противоположного] (*alterius*) бытия (*esse*).
3. Мог ли Христос производить потомство (*generare*).
4. Исходит ли Дух Святой неизменно (*immutabiliter*).
5. Имеет ли отношение (*relatio*) собственные виды (*species*).
6. Возможна ли какая-либо сущность (*essentia*), которая относилась бы безразлично к бытию и небытию.
7. Может ли Бог создать много ангелов одного вида.
8. Могут ли демоны своими деяниями и воздействиями так настроить нас, что путем разумных выводов (*ex ductu rationis*) мы можем узнать (*scire*), что демоны существуют.
9. Могут ли демоны испытывать страдания от адского огня.
10. Могут ли демон или душа одновременно страдать от противоположных наказаний.

<sup>205</sup> *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 496.

<sup>206</sup> *Ibid.*

11. Могла ли сформироваться Ева из ребра Адама без добавления материи.
12. Есть ли в материи активная потенция.
13. Может ли материя постигаться без формы.
14. Может ли какая-либо случайная форма усиливаться (*intendatur*) или ослабляться (*remittatur*).<sup>207</sup>
15. Можно ли считать воссоединенной (*reconcilianda*) Церковь, в которой был убит мученик, вследствие такового пролития крови.
16. Может ли жизнь человеческая продолжаться вечно естественным путем (*naturaliter*).
17. Был ли блаженный Амвросий при погребении блаженного Мартина.
18. Есть ли что-либо равное человеческой душе среди естественных [вещей] (*naturalibus*).
19. Есть ли основательное знание в чувственном познании (*Utrum in cognitiva sensitiva sit prudentia*).
20. Имел ли в виду Философ, что возможный разум умножается с умножением тел.
21. Препятствуют ли способности (*habitus*) воображения и действия самого возможного ума ему самому воспринимать умопостигаемые идеи (*species*).
22. Остается ли действующий разум в отделенной [от тела] душе.
23. Познает ли себя душа через свою собственную сущность.
24. Стяжают ли большую награду воздержники (*continentes*), дававшие обет, чем не дававшие.
25. Подобаet ли монаху без разрешения своего прелата выходить из затвора для помощи родителям.
26. Подобаet ли принимать милостыню (*eleemosinam*) от того, кто имеет доходы только от ростовщичества (*usuris*).

<sup>207</sup> Пониманию развития этой темы в средневековой схоластике может способствовать статья: *Зубов В.П.* Трактат Николая Орема “О конфигурации качеств” // Историко-математические исследования. Вып. II. М., 1958, с. 601-731. См. также: *Орем Н.* О соизмеримости или несоизмеримости движений неба. – *Зубов В.П.* Трактат Брадвардина “О континууме”. М., Эдиториал УРСС, 2004.

27. Если кто-либо предъявляющий к возвращению долги, не хочет отдать столько, сколько ему по силам (*cum potest*), однако ему прощает тот, кому он должен возратить, свободен ли он от возвращения долга.
28. Позволительно ли освобождать от наказания многократно исповедающих один и тот же грех.
29. Можем ли мы творить добро без благодати.
30. Являются ли благодать и слава тождественными по сущности.

Относительно 20-го вопроса из этого сборника Ф.Лажар замечает, что Эгидий здесь, как и в трактате “О множественности возможного разума”, выступает против аверроистов, отмечая, что Аристотель не разрешил проблемы с достаточной ясностью.

Содержание *Третьего* сборника “Разных вопросов” (1288 г.) выглядит так:

1. Затрагивает (*attingat*) ли инструмент состояния действующего начала (*principalis agentis*).
2. Является ли Бог в особом смысле (*sub speciali ratione*) субъектом в Священном Писании.
3. Может ли предопределенный (*praedestinatus*) сам продолжать жить [по своей воле] (*se perpetuare in vita*).
4. Предшествует ли понимание (*intelligere*) воле при творении вещей или наоборот.
5. Верно ли, будто вещи сотворены таким образом (*ordine*), что между двумя соседствующими видами может быть посредствующий вид (*species media*).
6. Является ли большей заслугой подчинение одному только Богу, нежели человеку ради Бога.
7. Может ли воспитанный в каком-либо ложном законе естественным путем прийти к познанию того, что этот закон ложен.
8. Может ли человек искусственным путем изготовить настоящее золото.
9. Верно ли, что благодаря одному акту рождается привычное свойство (*habitus*), а благодаря другому возрастает.
10. Тождественна ли душа со своими потенциями.
11. Являются ли действительно различными три потенции: пи-

- тательная (*nutritiva*), возрастательная (*augmentativa*) и воспроизводительная (*generativa*).
12. Наделено ли чувство двигателем (*agentem*).
13. Нуждается ли ум, познавая что-либо, в умопостигаемой идее (*specie intelligibili*).
14. Может ли ум познавать божественную сущность при посредстве идей (*mediante specie*).
15. Двигает ли воля сама себя.
16. Может ли быть злонамерение в воле, если нет заблуждения в разумении (*ratione*).
17. Познает ли разум все, чего бы воля ни пожелала (*Utrum quidquid voluntas vult intellectus intelligat*).
18. Состоит ли блаженство в действии разума или воли.

Второй вопрос из этого сборника Эгидий рассматривает также в своих “Комментариях” на Первую книгу *Сентенций* (“Что является субъектом в Священном Писании”). 16-й вопрос по существу повторяет 19-ый из Первого сборника.

Состав *Четвертого* сборника “Разных вопросов” (1289 г.) таков:

1. Может ли Бог создать два свойства (*accidentia*) одного вида в одном и том же субъекте.
2. Может ли Бог одновременно желать противоположного.
3. Добавляет ли что-либо божественное отношение (*relatio*) к божественной сущности.
4. Может ли Христос, в три дня [своей] смерти, называться сыном Девы.
5. Есть ли такое последнее мгновение, в которое Христос жил.
6. Может ли кровь Христова, если она будет под образом капли вина, по приложении к вину перестать там быть.
7. Есть ли истина в вещах.
8. Верно ли, что реальное отношение, которое имеется в категории (*praedicamento*) отношения, непосредственно может основываться на субстанции.
9. Может ли что-либо случайное (*accidens*) быть в двух субъектах.
10. Верно ли, что в умопостигаемых субстанциях равным образом есть совершенство и совершенствуемое.
11. Может ли какой-либо естественный деятель (*agens*) разру-

шить какую-либо форму без того, чтобы выводилась другая из материи (*educatur alia ex materia*).

12. Может ли здесь в подлунном мире быть какой-либо результат (*effectus*), который не был бы следствием движения неба.
13. Обозначена ли в увеличившейся вещи выросшая часть.
14. Должен ли человек препоручить Богу больше, чем себе самому.
15. Содержится ли удовольствие, которое будет в том созерцании и наслаждении, что мы будем иметь в [небесном] отечестве, в уме или желании (*appetito*), подобно тому, как в субъекте.
16. Понимает (*intelligat*) ли отделенная [от тела] душа путем рассуждения (*in discursu*).
17. Может ли отделенная [от тела] душа двигать каким-либо телом.
18. Есть ли в воле справедливость или какая-либо моральная добродетель.
19. Является ли действие, истекающее от добродетели, более благородным, чем сама добродетель.
20. Являются ли внутренние чувственные потенции одной потенцией или многими.
21. Есть ли свобода в воле.

Первый и шестой вопросы данного сборника прямо инспирированы евхаристической проблемой.

*Пятый* сборник “Разных вопросов” (1290) посвящен следующим темам:

1. Может ли Бог сообщать творческую потенцию твари.
2. Является ли отцовство первым из божественных свойств (*progenitas*).
3. Верно ли, что во Христе не одно бытие (*plura esse*).
4. Верно ли, что разумная природа может быть усвоена от Слова без наслаждения Словом.
5. Верно ли, что мы соединяемся с Богом больше умом (*per intelligentiam*), чем любовью.
6. Возможно ли, чтобы разумная тварь ясно видела Бога и не любила Его.
7. Возможно ли, чтобы относительно тех [вопросов], которые суть [вопросы] веры, существовало некое основание (*ratio*) в

противоположном, которое было бы неразрешимо для человека без особого воздействия (*influxu*) Бога.

8. Имеет ли действующий разум отношение к образу Божию.
9. Верно ли, что блаженные, видящие Бога, вследствие этого созидают (*forment*) слово.
10. Выводятся ли намерения, обусловленные посредствующим (*causatae in medio*) или каким-либо воспринимающим (*susceptibile*), из потенции материи или из потенции самого субъекта.
11. Называется ли действующим началом при произведении интенциональных форм форма или составное (*compositum*).
12. Имеет ли бытие твари порядок по отношению к небытию.
13. Может ли в каком-либо творении через какой-либо действующий принцип начаться новое отношение без изменения, произошедшего в нем самом.
14. Может ли нечто отличаться от себя самого без намерения именоваться другой вещью, без изменения, производимого в нем самом, по одному только иному привычному свойству (*habitudinem*).
15. Может ли то же согласно тому же действовать в себе самом.
16. Может ли то, что существует под одним совершенством, само себя подчинить другому совершенству.
17. Светит ли и греет ли огонь в своей сфере.
18. Может ли быть действие и претерпевание в смешенном (*in mixto*), имеющем однородность (*uniformitatem*) в частях.
19. Являются ли в материи существенными степени (*gradus*), как и в форме.
20. Является ли время непрерывным количеством (*quantitas continua*).
21. Могут ли чувственные (*sensibilia*) основывать свои интенции на посредствующем и на чувстве и доходить даже до ума.
22. Может ли воля одновременно переноситься на многое.
23. Истекает ли воля изначально от сущности души или от ума.
24. Можно ли зарабатывать на том, что отдано на пропитание (*ad vitam*).
25. Выделяют ли кровь раны человека, убитого при заходе солнца (*ad presentiam occidentis*).

26. Если монах божественной силой будет возвращен к этой смертной жизни (*ad hanc vitam mortalem*), следует ли его все еще удерживать в монашестве (*teneatur adhuc religionem reintrare*).
27. Если кто-либо питался человеческой плотью, воскреснет ли плоть и каким образом: в том, кто питался, или в тех, кем питались.
28. Познает ли частное отделенная [от тела] душа.

*Шестой* сборник “Разных вопросов” (1291):

1. Знает ли Бог от вечности создаваемое [Им] так, как теперь знает созданное.
2. Может ли имеющий любовь к людям (*caritatem*) без особого содействия (*influxu*) Божия выйти на достойное дело (*actum meritorium*).
3. Может ли Сын Божий усвоить нумерически иную природу в единстве подлежащего (*suppositum*).
4. Является ли творение субстанцией или акциденцией.
5. Может ли совершенствование (*perfectio*), которое является акциденцией, быть в каком-либо субъекте помимо совершенствования (*perfectio*), которое есть бытие.
6. Могут ли различные роды совершенствующегося (*perfectibilia*) совершенствоваться одним и тем же совершенствованием (*perfectio*).
7. Может ли мгновение (*instans*) быть основой (*rationem*) знаков.
8. Может ли естественным путем быть произведен (*generari*) или создан (*fieri*) новый вид (*species*), которого никогда не было.
9. Относятся ли к одному и тому же виду форма акцидентальная интенсивная и ослабленная (*remissa*).
10. Различаются ли нумерически форма акцидентальная интенсивная и ослабленная (*remissa*).
11. Верно ли, что как ангел, так и душа человеческая имеют неразрушимое бытие благодаря тому, что воспринимают истину.
12. Верно ли, что сущность ангела или души находятся в роде действующей причины по отношению к своим потенциям.
13. Двигает ли воля другими потенциями при посредстве какого-либо воздействия (*influxu*).

14. Может ли воля, если она не движет сама себя, вершить спасительные деяния (*mereri*).
15. Осуществляется ли понимание (*intelligere*) у ангела или разумной души путем контакта (*per contactum*).
16. Наставляет (*doceat*) ли ангел человека, каким-либо образом действуя вокруг (*circa*) человеческого ума.
17. Может ли таинственное познание (*cognitio enigmatica*) возрастать до бесконечности.
18. Верно ли, что Всеблагая Дева, поскольку была Девой и Матерью Бога, больше радовалась тому, что она Матерь Бога, чем девству.
19. Именуется ли первородный грех чистым лишением (*privationem*).
20. Могла ли Всеблагая Дева, допуская, что она была зачата в первородном грехе, в то же самое мгновение иметь благодать.
21. Совершает ли смертный грех монах, давший обет молчания, когда действует против правил.
22. Следует ли возвращать прибыль, полученную от данных в ссуду денег.
23. Является ли клятвопреступление большим грехом, чем убийство.
24. Сам ли по себе действующий разум совершенствует возможный разум, или с помощью какой-то другой актуальности (*actualitatem*), которую в него вливает (*influat*).
25. Могут ли блаженные говорить в [небесном] отечестве (*patria*).

Как мы видим, “Различные вопросы” Эгидия в самом деле захватывают очень широкую тематику, и в этом отношении мало чем отличаются от созданных в том же жанре сочинений таких его современников как Готфрид Фонтенский. Но совершенно очевидно, что за этим внешним разнообразием нередко стоят одни и те же “вечные” метафизические вопросы, и вне контекста арабской перипатетической философии, например, споров о деятельном и возможном разуме, единстве и множественности субстанциальной формы, обсуждаемые Эгидием темы обречены остаться вовсе непонятными.



## Споры и полемика

### “Ошибки философов”

Трактат “Ошибки философов” считается одной из ранних работ *непогрешимого богослова*. Дж. Кох датирует его 1268 – 1274 годами, т.е. тем временем, когда Эгидий уже завершил свое философское образование и вплотную занялся богословием. Наиболее вероятной датой ему представляется 1270 г.<sup>208</sup> По-видимому, в этот период Эгидий еще не продумал до конца свою позицию относительно субстанциональной формы и склонялся к учению о ее множественности. Не исключено также, что он писал свое сочинение с оглядкой на мнение церковных властей, а последние в лице епископа Этьена Тампье и близких к нему магистров тяготели к признанию множественности субстанциальных форм.

В более поздних сочинениях Эгидий отстаивает, в разной мере энтузиастически, противоположную точку зрения. Именно это обстоятельство побудило в свое время П.Мандонне усомниться в принадлежности Эгидию данного трактата. Позднее доводы П.Мандонне были опровергнуты Дж.Бруни<sup>209</sup> и Дж.Кохом.<sup>210</sup>

В “Ошибках философов” Эгидий ведет систематическую критику арабской перипатетической философии, значение которой как мудрейшего совопросника средневековой схоластики невозможно переоценить.

<sup>208</sup> Koch J. Introduction// *Giles of Rome. Errores philosophorum. Critical text with notes and introduction by Josef Koch. English translation by John O. Riedl. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1944, p. lix.*

<sup>209</sup> Bruni G. Di alcune opere inedite... pp. 193-196.

<sup>210</sup> Koch J. Introduction, p. xxix-xl

Когда Освальд Шпенглер отнес по существу всю религиозную историю Европы – от пифагорейцев до послепетровской России – к проблемам *арабской культуры*, он вовсе не намеревался поразить читателя парадоксальностью высказывания. Арабам европейцы обязаны не только цифрами, но в немалой степени и своим экспериментальным естествознанием, и медициной, и даже философией. Основной труд Клавдия Птолемея известен Европе под арабским названием “Альмагест”. Сегодня трудно себе даже представить, какими путями развивалась бы западная мистика без влияния суфизма, а схоластика – без споров вокруг аверроизма. Исламские перипатетики помогали европейцам поразмышлять над соотношением двух планов Священного Писания – содержания и выражения, иначе говоря, его философской экзегезой, а равным образом над ролью и местом метафизики в религиозном мировоззрении.

Поднятые аверроистами вопросы оказались в полном смысле вечными: они волновали богословов не только в средневековье, но и в XVII–XVIII вв., а в XX проблемы единства разума, Провидения, теодицеи стали предметом внимания и таких русских религиозных мыслителей как кн. Е.Н.Трубецкой, С.Л.Франк, Н.О.Лосский и др. *Русский аверроизм* еще ждет своего исследователя...

«О существовании средневекового рационализма, – справедливо заметил Э.Жильсон, – никогда не следует забывать тем историкам, которые исследуют происхождение так называемого современного рационализма, ибо аверроистская традиция, несомненно, входит в непрерывную цепочку, которая тянется от магистров свободных искусств из Парижа и Падуи до “вольнодумцев” семнадцатого и восемнадцатого столетия. Но еще более важно постоянно помнить об этом тем, кто с легкостью загоняет в какую-нибудь простую формулу шесть веков средневековой цивилизации. Какова была бы интеллектуальная жизнь средних веков, если бы бл. Августин никогда не существовал, сказать я не в состоянии, однако точно так же я не могу и вообразить, что произошло бы со средневековой мыслью, если бы на нее не оказывали влияния Аверроэс и его латинские последователи».<sup>211</sup>

<sup>211</sup> Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние Века// Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992, с. 33.

Громадное влияние, которое оказал на европейскую средневековую мысль Аверроэс, впервые во всем объеме и деталях было, как известно, оценено только в монографии Эрнеста Ренана “Аверроэс и аверроизм” (1852).<sup>212</sup>

Русский читатель имеет сегодня некоторое представление об одном из горячих приверженцев учения арабского мыслителя Сигере Брабантском,<sup>213</sup> к которому так благоволил автор “Божественной Комедии”, а также о Боэции Дакийском,<sup>214</sup> но за сведениями о схоластической критике аверроизма, помимо Эгидия, надо обращаться прежде всего к Фоме Аквинскому.<sup>215</sup>

По линии критики арабских перипатетиков у Фомы и Эгидия был общий предшественник — Гильом Овернский. Занимая кафедру Парижского епископа, он еще в 1240 г. приказал запретить много предложений, заимствованных у арабов,<sup>216</sup> и посвятил их опровержению большой труд “Об универсуме”.

Однако все ошибки Аверроэса Гильом был готов вменить кому угодно, только не ему самому. “В то время как Аристотель энергично опровергается, а с Авиценной обращаются как с богохульником, — пишет Э.Ренан, — Вильгельм цитирует Аверроэса как в высшей степени благородного философа, хотя его именем уже злоупотребляют и легкомысленные ученики искажают его мнения <...> В сочинениях Вильгельма недостает, впрочем, только имени Аверроэса, чтобы его можно было рассматривать как первого и самого горячего критика аверроизма”.<sup>217</sup>

Свой голос против аверроистов поднимали также Альберт Великий и Бонавентура. В свое время Ф. Ван Стеенберген отметил, что

<sup>212</sup> Ренан Э. Собрание сочинений. Т. VIII-IX. Киев, 1902.

<sup>213</sup> Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские авероисты XIII в. М.: Наука, 1972.

<sup>214</sup> Боэций Дакийский. Сочинения/ Составление, перевод, вступительная статья и комментарии А.В.Аполонова. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

<sup>215</sup> В русском переводе см. его трактат “О единстве разума против авероистов”. — Фома Аквинский. Сочинения/ Составление, перевод, вступительная статья и комментарии А.В.Аполонова. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

<sup>216</sup> Ренан Э. Собрание сочинений. Т. VIII, С. 156.

<sup>217</sup> Там же, с. 135.

“весьма поучительно (très instructive)” сопоставить суждения об Аристотеле в “Комментариях (Collationes) к Шестодневу” Бонавентуры и в “Ошибках философов” Эгидия Римского.<sup>218</sup>

Первые результаты подобного сравнения свидетельствуют о том, что к *Философу* оба мыслителя относятся одинаково почтительно, и склонны в большей мере винить в ошибках его интерпретаторов и последователей. Бонавентура даже считает необходимым проявлять осторожность относительно подлинного мнения Стагирита по вопросу о *вечности мира*.<sup>219</sup>

Тех, которые считают, что “творение невозможно” (impossibile esse creationem), Бонавентура критикует имперсонально: “они не понимают, что творение-претерпевание (creatio-passio) не есть случайный признак (accidens): поскольку оно есть отношение твари к Творцу, оно не может быть случайным признаком твари”. Подобным же образом не является случайным признаком и потенция материи, ибо то, что есть, есть по отношению к иному (ad aliud).

Здесь, по Бонавентуре, корень ошибок, radix errorum, из которого вырастают все остальные; но здесь же и корень бесконечной истины, veritatum infinitum, поскольку таким путем мы познаем различие субстанций, каковые суть сами по себе (per se), а каковые по редукции (per reductionem).<sup>220</sup>

Бонавентура не прошел мимо вопроса об *ангелах*, отметив, что нельзя приписывать им свойство *простоты*, которым обладает только Бог;<sup>221</sup> к *ангелам* безусловно относится и тезис, что “никакая тварь не является чистым действием (nulla creatura est actus purus)”.<sup>222</sup>

Со всей определенностью Бонавентура связывает воедино целый ряд тезисов арабских философов, касающихся Провидения, свободы воли и единства разума:

“...говорят, что Бог не знает ничего конкретно (particulariter), и

<sup>218</sup> Steenberghen F., van. La philosophie..., p. 477.

<sup>219</sup> “Cautius ergo est dicere quod Aristoteles non senserit mundum aeternum, sive senserit sive non...”. — S. Bonaventurae <...> Collationes in Hexamaëron et Bonaventuriana Quaedam Selecta. Ed. R. P. F. Delorme. Florentiae, 1934, p. 92 (Visio I, Coll. III, § 1).

<sup>220</sup> Ibid, p. 52.

<sup>221</sup> Ibid, p. 54.

<sup>222</sup> Ibid, p. 28.

что в отношении будущего ничто не истинно, кроме необходимости, и таким образом устраняется (aufertur) предведение (praescientia) и оказывается уместным полагать, что все происходит случайно: по этой причине необходимо вводится фатум, чего держатся арабы: имеем в виду их заблуждение, что те субстанции, которые движут небесные сферы (orbis), суть причины всего”.<sup>223</sup>

Отсюда, согласно Бонавентуре, следует и то, что расположение светил — выше наказания и славы (praeter poenam et gloriam), что мир вечен, ум един (unitas intellectus), имеет место переселение душ (transcorporatio in aliud corpus) и т.д.

При очевидной общности тем и оценок, трудно все-таки видеть в Бонавентуре прямого предшественника Эгидия. И справедливое наблюдение Ф. Ван Стеенбергена, что “монотонное изложение Эгидия больше напоминает *De Unitate* Альберта Великого, чем одноименное сочинение Фомы Аквинского”,<sup>224</sup> можно вполне отнести к сопоставлению *Errores Philosophorum* с *Collationes* Бонавентуры...

В 1267 или 1268 году Бонавентура осудил целую дюжину положений языческих философов. Спустя три года, 10 декабря 1270 г., парижский епископ Этьенн Тампье осудил 13 тезисов авероистов, которые почти полностью совпадали с осужденными Бонавентурой. Эти тезисы затрагивали:

учение о единстве разума; утверждение, будто неверно говорить, что “человек понимает”; тезисы об отсутствии свободы выбора, влиянии светил на земные явления, вечности мира, отсутствию первого человека, о том, что душа умирает вместе с телом и не может страдать от телесного огня; что свобода воли пассивна и определяется объектом; что Бог не знает единичных вещей, а знает только Себя; что Он не имеет Провидения о человеческих деяниях; что Он не может сделать смертного бессмертным.

История написания трактата “Ошибки философов” ближайшим образом связана с этими церковными определениями.

Не исключено также, что данным трудом Эгидий в какой-то мере подводил итог своему знакомству с перипатетической метафизикой и создавал некое пособие для преподавательской деятельности.

<sup>223</sup> Ibid, p. 91.

<sup>224</sup> Steenberghen F., van. La philosophie..., p. 477.

Дидактическая ориентация этого и многих других его сочинений совершенно очевидна. Если его изложение далеко не во всем абсолютно убедительно, то оно, по крайней мере, строго систематично и ясно.

Первыми Эгидий рассматривает ошибки Аристотеля, почтительно именуемого Философом. Весьма заметно, что Эгидий хотел бы отчасти снять со столь великого мужа ответственность за крайние утверждения, к которым пришли его последователи.

Далее, отнюдь не в хронологическом порядке, разбираются ошибки его знаменитого *Комментатора*, Аверроэса, или Ибн-Рушда (1126–1198). Затем очередь доходит до Авиценны, или Ибн-Сины (ок. 980–1037), автора знаменитого “Канона врачебной науки”. Весьма любопытно, что Вл. Лосский находил авиценновские мотивы (“la formule avicennisante”) даже у Мейстера Экхарта — в подходе к различению сущности и существования в тварном бытии...<sup>225</sup>

Далее следуют ошибки аль-Газали (1059–1111), мыслителя, испытывавшего значительное влияние суфизма. Против него решительно выступал сам Аверроэс в трактате “Опровержение опровержения”. Аль-Газали стремился найти подлинный синтез знания и веры. Ф. Маутнер сравнивал его с Мейстером Экхартом: “сходство с христианской мистикой, — отмечал он, — бросается в глаза”.<sup>226</sup> Считается, что аль-Газали удалось легализовать суфизм как исламское учение, отвергая в то же время ряд воззрений мутакаллимов и некоторых арабских перипатетиков.

Однако с “ошибками” аль-Газали Эгидий явно оказался введенным в заблуждение. Дело в том, что в своей книге “Намерения философов” (*Macasid al-falasiifa*) аль-Газали только излагал положения аль-Фараби и Авиценны, указав во введении, что намерен опровергнуть их в другом труде — “Самоопровержение философов”. Автор латинского перевода “Намерений философов” (1145) Доминик Гундисальво, давший ему название “Logica et philosophia Algazelis Arabis”, опустил введение и заключение и тем самым дал

<sup>225</sup> Losky VI. Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. p., 1960, p. 276.

<sup>226</sup> Mauthner Fr. Wörterbuch der Philosophie. Bd. II. München und Leipzig, 1910, S. 125.

основания считать аль-Газали единомышленником аль-Фараби и Авиценны...<sup>227</sup>

Подлинным основателем арабской перипатетической философии был Абу Юсуф бни Исхак аль-Кинди (800–879), врач, астроном, метафизик, живший в Басре и Багдаде. Он полемизировал с мутакаллимами и пытался реформировать учение Аристотеля о категориях. Его взгляды Эгидий также критически резюмировал, сделав акцент на их мистико-магическом содержании. Эгидию был известен перевод только одного его небольшого трактата “О теории магических искусств”, оригинал которого оставался неопубликованным даже в середине XX века...

Из крупных арабских мыслителей Эгидий пропустил только *аль-Фараби* (870–950), однако имя этого мыслителя было ему известно: кардиналу Бенедетто Каэтани, будущему папе, он посвятил свой “Комментарий к *Книге о причинах*”, известный в то время также под названием “Комментарий к аль-Фараби *О причинах*”. Правда, истинным автором рассматривавшегося Эгидием текста был безвестный последователь Прокла.<sup>228</sup>

Последними Эгидий подвергает критике взгляды Моисея Маймонида (1135–1204), лейб-медика султана Саладина. По словам Э.Ренана, Маймонид – это “второй Моисей, – человек, который, резюмируя своим философским гением все прежние усилия, заслуживает звания основателя философского иудаизма”.<sup>229</sup>

Конечно, с точки зрения ортодоксального иудаизма учение Маймонида могло представляться только крайней ересью, и для его распространения необходима была атмосфера высокой религиозной терпимости.

Согласно распространенной легенде, Маймонид был учеником Аверроэса и одно время даже жил у него в доме. Во всяком случае, вдохновения свои он, несомненно, черпал у арабских перипатетиков. Христианские мыслители ценили его за более традиционную трактовку проблем креационизма.

<sup>227</sup> Наумкин В.В. Трактат Газали “Воскрешение наук о вере”//Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М.: Наука, 1980, с. 9-10.

<sup>228</sup> Lajard F. Gilles de Rome..., pp. 472-473.

<sup>229</sup> Ренан Э. Собрание сочинений, т.VIII, с. 108.

Дж. Кох показал, что Эгидий работал с двумя различными латинскими переводами “Путеводителя заблудших”,<sup>230</sup> и что именно здесь он заимствовал главное направление своей критики Аристотеля, а именно, стремление показать, что все ошибки Философа проистекают из одного-единственного ложного положения.

С сочинениями Стагирита Эгидий знакомился как по арабо-латинскому, так и по греко-латинскому переводам, причем последний ему был известен в новой редакции Вильгельма из Мёрбеке.<sup>231</sup>

В качестве критерия кафоличности веры у Эгидия применяются высказывания преп. Иоанна Дамаскина и бл. Августина, но скорее всего он пользовался не непосредственными источниками, а соответствующими цитатами в *Сентенциях* Петра Ломбардского.

Достаточно лапидарный свод “ошибок философов”, который был составлен *непогрешимым богословом*, дает нам представление о том, каким историко-философским багажом мог располагать выпускник Парижского университета в последней четверти XIII века.

## “Теоремы о существовании и сущности”.

### Томас Саттон против Эгидия

В 1276 г., через два года после смерти Фомы Аквинского, Эгидий Римский опубликовал трактат, который считается одним из первых произведений *школы томизма* вообще. Это – “Теоремы о существовании и сущности” (*Theoremata de esse et essentiae*). Тем не менее, Эгидий никогда здесь не обращается открыто к суждениям своего учителя, полагая, по-видимому, что создает вполне независимое произведение.<sup>232</sup>

Сам жанр сочинения, избранный Эгидием, восходит к трактату Боэция “Каким образом субстанции бывают добрыми”,<sup>233</sup> в котором

<sup>230</sup> Новый русский перевод: *Маймон М. (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. М. – Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2005.

<sup>231</sup> Koch J. Introduction..., p. lii.

<sup>232</sup> Prouvost G. Thomas de Sutton contre Gilles de Rome. La question de l'être: Le conflit des interprétations chez les premières thomistes (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> S.) // *Revue thomiste*, 1995, juillet-september, p. 423.

<sup>233</sup> PL., 64, col. 1311 ff. Иногда этот трактат называют “О семерках” (*De Hebdomadibus*).

отец схоластики рассматривает вопросы богословия, сознательно ориентируясь на метод изложения в “Началах” Эвклида. Прежде всего, он выдвигает “общие понятия души”, соответствующие эвклидовским аксиомам, затем теоремы и доказательства.

Этот способ изложения, основанный на логическом саморазвертывании, не предполагал соотнесения и полемики с другими точками зрения. Вынужденный в период напряженной полемики с Генрихом Гентским трактовать те же самые вопросы в жанре *Quodlibet*, Эгидий позднее в сочинении “О степенях форм” признал, что первоначально излагал свои воззрения не вполне ясно.<sup>234</sup>

Такое же мнение складывается и у читателей Эгидия. Так, по мнению Ф.Лажара, это сочинение “более изощренное и менее ясное”, чем посвященные той же теме “XIII Вопросов о существовании и сущности”.<sup>235</sup>

В “Теоремах” Эгидий, в частности, доказывает, что:

“Всякое бытие есть либо чистое, существующее само по себе, либо причастное, воспринятое в иное и ограниченное [иным]”. — *Omne esse vel est purum per se existens, vel est participatum in alio receptum et limitatum;*

“Формы, существующие сами по себе и не воспринятые в иное, могут умножаться, хотя бытие, само по себе существующее и не воспринятое в иное, противоречит полностью принципу умножения”. — *Formae per se existens, in alio receptae, plurificari possunt, licet esse per se existens, plurificari omnino ratio contradicit.*

“Всякая нематериальная, а также отвлеченная форма, если имеет свое бытие от иного, не имеет собственного бытия, но от своего бытия реально различается и отделяется”. — *Omnis forma immaterialis et etiam abstracta, si ab alio habet esse, non est suum esse, sed a suo esse est realiter differens et distincta.*

Тематика этого сочинения получила развитие в трактате “XIII Вопросов о существовании и сущности” (*De esse et essentia Quaestiones XIII*).

<sup>234</sup> Dreyer M. Die litterarische Gattung der Theoremata als Residium einer Wissenschaft *more geometrico*// Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages. Leiden-N.Y.-Köln, 1995, p. 132.

<sup>235</sup> Lajar F. Gilles de Rome..., p. 476.

Здесь, в частности, Эгидий доказывает, что возможно существование только одного начала, т.е. Бога, что многие вещи могут исходить непосредственно из одного простого принципа, что Бог может творить из ничего, что Он использует в творении вторичные причины, но не может сообщить твари способность соучаствовать в творении, что создание субстанции твари есть то же самое, что и ее бытие, что распространение материи отличается от ее количества.

Но главным, конечно, для него является вопрос, отличается ли *сущность* сотворенной вещи от ее *бытия*. Ему и посвящена основная часть трактата.

Эгидий отмечает, что мнения по этому вопросу расходятся.<sup>236</sup> Он склоняется к тому, чтобы различать *сущность* и *бытие*, полагая, что во всяком творении возможно некоторое составное, или способность к существованию, которую мы называем *сущностью*, и актуальное существование, которое мы называем *бытием*.

С этим выражением — “реальное составное”, *compositio realis* — Эгидий встретился у Фомы Аквинского, именующего бытие (*esse*) *иным* (*aliud*) по отношению к *сущности* (*essentia*). Это различие *непогрешимый богослов* толкует как различие между *двумя вещами*. Бытие есть некая “ленточная вещь” (*taenia res*) для всего, что состоит из материи и формы.

У Фомы же вещь ставится в соотношение с *сущим*, с *бытийствующей вещью* (*ens*); *бытие* не есть *сущее*, но то, благодаря чему сущее *есть*. Вводимое Эгидием “овеществление” позволяет признать, что конститутивные принципы реального существенны и помимо своего соотношения, а следовательно, дает возможность ввести двойное понятие: *бытия сущности* (*esse essentiae*) и *бытия существования* (*esse existentiae*). Так что оказывается возможным признать, что сущности имеют бытие помимо реального сотворенного сущего. В общем, от арабских перипатетиков намечается движение к *natura creata et creans* Эриугены...

<sup>236</sup> Полезный материал для уяснения семантических нюансов этой темы, помимо известной работы Э.Жильсона (*É. Gilson. L'Être et l'essence*) можно найти в книге: *Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg. L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Traduction française et commentaires par Alain de Libera et Cyrille Michon. Paris, Seuil, 1996. 257 p.*

В теореме VIII своего трактата “Теоремы о сущности и существовании” Эгидий развивает утверждение, что все материальные вещи имеют в себе *форму части (forma partis)* и *форму целого (forma totius)*. “И поскольку бытие находится в причинной зависимости от формы, представляется, что в материальных вещах нужно различать двойное бытие. Но в этом двойном бытии одно абсолютно, а другое, напротив, не абсолютно, но может быть названо модусом бытия”.<sup>237</sup>

В сердцевине рассуждений Эгидия находится двойная актуализация и, следовательно, различие между *модусом бытия* и *существованием* в собственном смысле, которое *добавляется* к сущности. Существование, таким образом, становится последней актуальностью и некоторым образом дополнением сущности. Оно оказывается *актом сущего в акте (actus entis in actu)* и вводит различие между бытием, которое дает субстанциальная форма (*esse essentiae*) и бытием существования (*esse existentiae*).

Это определение *бытия* как *предельного действия сущности* логически развивается из проведенного Эгидием “овеществления” *бытия* и *сущности*. Хотя Эгидий отрицает, что сущность или существование могут быть реально разделены, что существование приходит к сущности, понимаемой как предсуществующая, он творит из них две вещи, две реальности, делимость коих становится их главной особенностью.

В “Разных вопросах” (Quodlibet II, q. 6) Эгидий развернуто обосновывал мысль, что вещь “имеет реальное бытие, которое двойственно. Она имеет первичное бытие в своих причинах, но она есть также и в возможности. Роза, которой нет в действительности, существует в потенции материи и в активных и пассивных потенциях, от которых роза производится как от своих собственных причин. Роза имеет также бытие в себе самой”. — Dicemus nos quod res habet duplex esse reale. Habet enim primum esse in suis causis, et sic est in potentia; rosa quippe actu nonexistens est in potentia materiae et in virtutibus activis et

<sup>237</sup> “...Et quia a forma causatur esse, videtur ex hoc duplex esse in rebus materialibus reperiri. Sed illorum unum esse simpliciter, aliud vero non est esse simpliciter, sed modus essendi poterit nuncupari”. — *Aegidius Romanus. Theoremata de esse et essentia*. Acc. E. Hocedez. Louvain, 1960, p. 39

passivis ex quibus tanquam ex propriis causis producitur rosa. Habet etiam rosa esse in seipsa.<sup>238</sup>

Ж.-Ф. Куртен отмечает, что «для Эгидия Римского в его “метафизических вопросах” метафизика не является — как, в конечном счете, у Фомы — прежде всего онтологией сотворенного сущего и таким образом онтологией, но скорее “общей” онтологией, которая существенным образом содержит в себе теологию, не рассматривая ее в качестве специальной части, поскольку Бог “не избегает основания бытия”. Это достигается путем полного устранения Бога, будь то в область специальной науки — рациональной теологии, или, не менее решительно резервируя для него место — пусть даже почетное — в пределах метафизики, ориентированной на сущее как таковое (*ens secundum quod ens*)».<sup>239</sup>

По мнению Г.Пруво, «можно сказать, что Эгидий предложил первую систематизацию томистского синтеза, организуя ее вокруг оригинального метафизического положения — а именно, относительно бытия и сущности, — даже если он при этом дает ему совершенно индивидуальную интерпретацию. Эгидий положил начало одной из постоянных тем в истории томизма: обрести “фундаментальную истину”, исходный и последний принцип мышления Фомы Аквинского».<sup>240</sup>

\* \* \*

Изложенные воззрения Эгидия подвергались критике с двух сторон.

Во-первых, что вполне естественно, из францисканского лагеря, к которому идейно примыкал Генрих Гентский. Эту тему раскроет нам ниже обзор “Апологии” Эгидия. Во-вторых, из лагеря последователей Фомы Аквинского.

Среди первых томистов ощущение расхождений между Аквином и Эгидием было достаточно обостренным. Этой теме посвящено около двадцати полемических текстов в жанре “Вопросов и ответов” (Quodlibet). Среди их авторов — Бернард Овернский и Томас Саттон (Quodlibet 3 и 4, 1286 — 1287), а также Роберт Орфорд.

<sup>238</sup> *Gilles de Rome. Quodlibeta*, Louvain, 1946.

<sup>239</sup> *Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, 1990, p. 129ff.

<sup>240</sup> *Prouvost G. Thomas Sutton...*, p. 424.

Томас Саттон,<sup>241</sup> вероятно, с 1282 г., входил в корпорацию Мертоновского Колледжа. Одна из рукописей этого учебного заведения содержит “Quodlibet” Т.Саттона под названием “О Боге творце” (*De Deo creatore*) с пометой: “socii domus de Merton, postmodum ordinis predicatorum”.<sup>242</sup>

До 1282 г. Саттон написал два трактата о природе субстанциальной формы: *Contra pluralitatem formarum* и *De productione forme substantialis*. Очевидно, он поддерживал контакты с другими апологетами томизма – Ричардом Нэпвеллом и Уильямом Хотумом. Об этом свидетельствует и удивительное сходство трактатов Саттона “Против множественности форм” и Нэпвелла *Correctorium Corruptorum* “*Quare*”.

В 1289 Саттон упоминается как бакалавр, читающий лекции в Оксфорде. Между 1292 и 1300 годами он становится магистром, участвует в споре доминиканцев и францисканцев относительно добровольной бедности, отстаивая ту же точку зрения, которую занимали Фома Аквинский и Р.Нэпвелл. Саттон продолжал свою деятельность после 1311 г. Время его кончины неизвестно.

В теоретическом отношении Саттон проявлял известную независимость по отношению к Аквинату, порой критикуя его и с ним не соглашаясь, хотя его знакомство с сочинениями “ангелического доктора” было неполным. Он также очень стремился к реконструкции подлинных взглядов Аристотеля.

Во всяком случае, он был самым решительным и подготовленным защитником взглядов Фомы в полемике с Дунсом Скотом. Как пишет Ф.Рёнш, “из всех опубликованных работ представителей английского томизма труды Томаса Саттона наиболее основательны в метафизическом отношении”.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> По мнению Ф.Рёнша, он родился в окрестностях Линкольна, графство Йоркшир. Согласно другой точке зрения, Саттон был шотландцем. 20 сентября 1274 г. он был рукоположен архиепископом Йоркским Уолтером Джиффардом в сан диакона. Позднее вступил в орден доминиканцев и вошел в число братии монастыря в Оксфорде.

<sup>242</sup> Roensch F. Early thomistic..., p. 45.

<sup>243</sup> Ibid., p. 246.

Критиковал Эгидия и Бернард Овернский.<sup>244</sup> Он отстаивает мнение, согласно которому *тварная сущность* есть ничто без своего собственного *акта*. Говорить, что сущность огня или розового вина находится в потенции по отношению к бытию, значит использовать неудачное выражение, потому что сущность в потенции по отношению к бытию нисколько не больше, чем несуществующая вещь. Между бытием и сущностью дистанция бесконечна, такая же, как между бытием и небытием.

Томас Саттон одно время рассуждал аналогично: допускать возможность реального композита, т.е. вещи, “составленной” из *бытия* и *сущности*, невозможно, потому что это противоречит учению о творении мира *из ничего*; творение не предполагает ничего, что существовало бы в потенции и было бы выведено на свет путем творения.

Саттон решительно склонялся к тому, что *бытие* принадлежит к *сущности* вещи. Бытие не осмыслялось им как акт, отличный от сущности и составляющий вместе с ней бытийствующую вещь (*ens*). Точно такой же точки зрения придерживался и знаменитый аверроист Сигер Брабантский во введении к своим “Метафизическим вопросам”, с которыми Саттон мог знакомиться около 1272 – 74 гг.

В дальнейшем он встретился с более широким спектром взглядов на рассматриваемую проблему, что не могло не сказаться на его позиции, эволюционировавшей в направлении *сближения* с Эгидием Римским.

В частности, оказалось, что Готфрид Фонтенский, учившийся в Париже у Сигера Брабантского, настаивал на том, что различие между бытием и сущностью носит чисто умозрительный характер. А Генрих Гентский в свою очередь утверждал, что в данном случае имеет смысл говорить об “интенциональном различии”.

Как резюмирует Г.Пруво, “Томас Саттон был погружен в атмосферу интеллектуальной полемики, которая сталкивала не только сторонников и противников *compositio realis*, но и противников между собой”.<sup>245</sup> Возможно, именно это обстоятельство на какой-то период ослабило его решимость занять определенную точку зрения.

<sup>244</sup> Ему долгое время приписывалось авторство трактата *Incipiunt Impugnationes Bernardi claromontensis contra fratrem Egidium contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, сохранившегося в рукописи Vat. lat. 772.

<sup>245</sup> Prouvost G. Thomas de Sutton..., p. 420.

Но в третьем сборнике “Разных вопросов” (Quodlibet III, qq. 8, 9, 26), Саттон, интерпретируя текст 5-ой главы “De ente et essentia” Фомы Аквинского, совершенно недвусмысленно склоняется в пользу решения вопроса в духе *compositio realis*, но разводя понятия *сущности* и *бытия* гораздо более решительно.

Теперь в его понимании бытие реально отличается от сущности и *составляет* с ней реальное целое; всякая *бытийствующая вещь* отлична от *бытия*, или, другими словами, реально существующая субстанция, ставшая реальностью благодаря своей причине, соединяется с композитом формы и материи, чтобы осуществить бытийствующую вещь.<sup>246</sup>

Конечно, можно говорить о том, что его позиция *не вполне совпадает* с более жесткими утверждениями Эгидия Римского, но в то же время очевидно, что его новый взгляд *прежде всего* противоположен его собственным ранним представлениям, а также мнениям таких критиков Эгидия, как Готфрид Фонтенский и Генрих Гентский.

У Эгидия он критикует не *compositio realis*, а мысль о *предсуществовании* вещи в потенции материи. Иными словами, это — критика внутри *одного* лагеря... Хотя в то же самое время решимость Бернарда Овернского и Томаса Саттона противостоять Эгидию по вопросу о *потенциальном* существовании вещи имела ясный богословско-креационистский подтекст: Бог творит мир *из ничего*, а в *ничто* ничто не существует даже и в возможности...

В итоге необходимо признать, что акценты в соотношении позиций Эгидия Римского и Томаса Саттона ставятся различные. Г.Пруво, например, находит у них общность в терминологии и даже в принципиально важных формулировках (Саттон говорит о *бытии как вещи отличной от сущности* — *aliam rem ab essentia*),<sup>247</sup> а Вл.Сенко указывает на расхождения между мыслителями в трактовках актуальности сущности по отношению к существованию и проблем креационизма, причем *богословская* установка признается за Эгидием, а *философская* — за Саттоном.<sup>248</sup>

<sup>246</sup> Ibid., p. 421.

<sup>247</sup> Ibid., p. 429.

<sup>248</sup> Senko Wl. Un traité inconnu : *De esse et essentia* // Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 27 (1961), p. 231-232.

Эгидий в этом контексте смотрится как *старший* представитель складывающейся школы, формулировки которого порой более прямолинейны, но в то же время более определенны и авторитетны.

## “Апология”.

### Генрих Гентский против Эгидия

В 1271 — 73 гг., т.е. еще при жизни своего учителя Фомы Аквинского, Эгидий читал лекции по Первой книге *Сентенций* Петра Ломбардского. Это означает, что он комментировал рассуждения *Магистра*, опиравшегося на бл. Августина и других свв. Отцов, посвященные тайне Св.Троицы, вопросам богопознания, свойствам божественных Лиц и их соотношению с божественной сущностью, божественным именам, предопределению, предведению, всемогуществу и воле Божией и т.д.

Несомненно, что комментарии Эгидия неизбежно затрагивали и многие сопредельные вопросы, и таким образом собственные взгляды мыслителя приобретали отчетливые очертания. Противники Фомы Аквинского из лагеря францисканцев, в особенности примыкавший к ним Генрих Гентский, стали придирчиво изучать эти комментарии, как только они распространились в списках. Очевидно, в марте 1277 года Эгидию был так или иначе предъявлен перечень 51 положений, по которым он должен был дать объяснения комиссии магистров.

Ответы по ним Эгидий дал в своей “Апологии”, впервые увидевшей свет в Полном собрании его сочинений в 1985 г.<sup>249</sup>

Она не представляет собой связанного текста, исполненного пафоса и риторических красот. Это протокольно сухой список тех самых тезисов, выбранных цензорами (нередко в отрыве от контекста) и снабженных — но не во всех случаях — более или менее пространными пояснениями *непогрешимого богослова*.

Список “Апологии”, скорее даже, ее конспект (Reportatio) был сделан рукой Готфрида Фонтенского и снабжен его маргина-

<sup>249</sup> *Aegidii Romani Opera Omnia*. III, 1. Apologia. Firenze, MCMLXXXV.

лиями<sup>250</sup>. В отдельных случаях Готфрид очевидным образом берет сторону *непогрешимого богослова* и показывает текстуальную близость его взглядов с мнениями такого авторитета как Альберт Великий; в других он, не будучи безоговорочным томистом, склоняется все же к точке зрения Аквината, с которым по отдельным вопросам Эгидий основательно расходился.

Будучи, таким образом, текстом фрагментарным, условно сопоставимым по жанру разве что с “Разными вопросами” (Quodlibet), “Апология” представляет большой интерес для уяснения ключевых пунктов расхождений Эгидия с его противниками в конце 1270-х гг., а также для фиксации наиболее устойчивых элементов в его метафизических воззрениях.

Скруплезное исследование первого издателя “Апологии” приводит к выводу, что она была написана в промежутке между 7 и 28 марта 1277 года, т.е. вскоре после публикации знаменитого осуждения 219 тезисов парижских философов и последовавшего за ним лишения Эгидия лицензии на преподавание.<sup>251</sup>

Обстоятельства, которые вызвали у Эгидия необходимость защищать ряд положений своего учения, Р.Вьелокс связывает с более широким и длительным конфликтом двух факультетов Парижского университета — факультета искусств (иначе говоря, философского) и богословского. Последний рассматривал Аквината как союзника магистров искусств и сторонников аристотелизма, а учившегося у него Эгидия, хотя и не ставшего безоговорочным томистом, как выразителя взглядов той же партии.

“Цензура сочинений Эгидия Римского, — пишет Р.Вьелокс, — читаемая в свете конкретного исторического момента, в который она включается, есть то, чем она и должна была быть: реакцией богословского факультета против союзника Фомы Аквинского, реван-

<sup>250</sup> “Готфрид Фонтенский, — признает Р.Вьелокс, — не ограничивается пассивным копированием конспекта апологии Эгидия. Напротив, он активно в него вмешивается”. — *Wielockx R., Commentaire...*, p. 15. Нельзя не сознаться, что в отдельных случаях читатель остается в недоумении, кому принадлежит та или иная ремарка — самому Эгидию или Готфриду Фонтенскому...

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 41.,

шем Генриха Гентского над Эгидием Римским, средством для Этьенна Тампье остановить воздействие мысли Эгидия Римского и Фомы Аквинского, которые оба открыли двери богословского факультета для внедрения некоторых положений, которым обучали также преподаватели факультета искусств и которые рассматривались епископом как неортодоксальные”.<sup>252</sup>

Таким образом, “Апология” позволяет более объемно увидеть Эгидия как объект атаки прежде всего со стороны идейных неоавгустинианцев, не в последнюю очередь Генриха Гентского<sup>253</sup> и единомысленных с ним францисканцев; и в то же время убедиться, что расхождение в принципиальных богословских вопросах между Эгидием и Петром Оливи берет начало задолго до того, как *непогрешимый богослов* изложит их на пергаменте.

“Апология” является документом, фиксирующим в ряде положений длящееся противостояние безоговорочных сторонников богословия Петра Ломбардского и более или менее откровенных почитателей аббата Иоахима Флорского, которые принадлежали к францисканской среде.

Очевидно также, что цензура положений Эгидия способствовала тому, что орден отшельников св. Августина на долгое время лишился возможности продвигать своих преподавателей на кафедры Парижского университета. Таким образом, элементы борьбы между монашескими орденами за влияние на образовательные учреждения тоже являются далеко не пассивным фоном этой драматической истории.

Из идеологов группировки, которая инициировала и направляла разбирательство вокруг учения Эгидия, на первое место безусловно выдвигается *Генрих Гентский* (†1293).

В 70-х годах XIII века подавляющее большинство профессоров богословского факультета составляли неоавгустинское направление, в котором главная роль принадлежала *францисканцам* — Джону Пеккаму, Гильому де ла Маре, Маттео Акваспарте и др. Неформальную опору они ощущали в незыблемом авторитете Бонавентуры.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>253</sup> О нем в сравнении с Т. Саттоном: *Roensch F. Early thomistic...*, pp. 242, 246. Против него писали Бернард Овернский и Гервей Неделецкий.

По некоторым вопросам эта группировка отходила от позиций Петра Ломбардского, что и не удивительно, поскольку их предание тесно связывало св. Франциска с аббатом Иоахимом Флорским... Секулярный магистр Генрих Гентский (? – 1293), архидиакон города Турнэ и с 1277 магистр Парижского университета, выступил в роли фактического лидера францисканских богословов и существенно способствовал формированию позиции парижского епископа Этьенна Тампье в отношении несговорчивого бакалавра Эгидия Римского.

Среди *ошибок* Эгидия не раз встречаются и те, которые вменялись в вину Фоме Аквинскому. Это прежде всего утверждения о теоретической возможности *вечности мира* и о *единстве субстанциальной формы*. Но весь перечень спорных высказываний августианинца включает 51 позицию. Мы будем рассматривать их в том порядке, в каком они представлены в “Апологии”, в отдельных случаях объединяя близкие по смыслу тезисы. Это рассмотрение необходимым образом введет нас и в изучение наиболее спорных мест из “Комментариев” Эгидия на Первую книгу *Сентенций* Петра Ломбардского.

Пояснения Эгидия, в отличие от самих обсуждаемых тезисов, набраны курсивом.

*Первый тезис* касается статуса богословия как науки: “Эта наука <т.е. богословие> называется необходимой, потому что она не излишня”. Комментария к нему Эгидий здесь не дает, но развернутое изложение его позиции известно из его “Различных вопросов” (Quodlibet), о чем мы уже говорили выше.<sup>254</sup>

Главный противник Эгидия, Генрих Гентский, напротив, стремился провести четкое различие между науками *полезными* и *необходимыми*. Философия в собственном смысле ему представлялась полезной, а богословие – единственной необходимой наукой.<sup>255</sup>

*Второй тезис* касается *свободы воли*. “Мы всегда соотносим всякое свободное деяние с Богом, если не совершаем смертный грех”. – Semper referimus omnem actum deliberatum in Deum, quando non rescamus mortaliter.

<sup>254</sup> См. также в его рассуждениях на тему “Богословие как наука”.

<sup>255</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 124.

В своем пояснении Эгидий уточняет, что “если <человек> совершает <деяние> с благой целью и в духе любви (*propter bonum finem et in caritate*), – ибо о таком идет речь, – тогда заслуженно и в самом деле соотносит свое деяние с Богом непосредственно или опосредствованно <...> Если совершает вопреки благой цели, тогда грешит смертно и соотносит <свое деяние с Богом> не на самом деле, а соотносит некоторым образом по привычке (*non refert actu, refert tamen aliquo modo habitu*)”.

Этот тезис полностью совпадает с позицией Фомы Аквинского. Генрих Гентский, напротив, считал, что и *простительные грехи* противоречат целям верховного блага, которое есть сам Бог.

*Третий тезис* указывает на возможность *различного* видения божественной сущности: “Видение божественной сущности одним отлично от того, которое имеется у другого”. – Videntium divinam essentiam aliud est quod videt unus, ab eo quod videt alius.

“Божественную сущность, – уточняет Эгидий, – необходимо разуметь как основание видения (*ratio videndi*), а не как объект зрения, ибо принимаемая таким образом божественная сущность изменяется относительно зрения через *инаковость по отношению к себе, вследствие чего зрению видится там иное и иное*”.

У Фомы подобное положение не встречается. Он полагал, что благодатное видение Бога отличается у различных тварных существ в силу несовершенства их зрения. Но если Эгидий и критикует позицию Фомы относительно множества божественных имен, он по существу с ним солидарен.

Генрих Гентский считал, что “всякий видящий Бога истинным видением, видит его в целом и во всех его основаниях, так что если это видение уклонится от одного основания, необходимо уклонится и от всех прочих”.<sup>256</sup> Согласно Генриху, божественная сущность есть и сам познаваемый объект, и основание познания самой себя и иного. – Divina essentia est et obiectum quoddam cognoscibile et ratio quaedam cognoscendi et se et alia.<sup>257</sup>

*Четвертый тезис*: Что “бытие Божие не только самоочевидно, но также и в отношении нас, поскольку мы знаем о Боге, что Он есть, поскольку <Он есть> то, больше чего нельзя помыслить”.

<sup>256</sup> Quodlibet XIII, q. 1. Цит. по: Wielockx R. Commentaire..., p. 124-125.

<sup>257</sup> Quodlibet VII, q. 5. Цит. по: Wielockx R. Commentaire..., p. 125.

Эгидий уточняет: *Но там не так. Вернее так: “Подобает нам говорить, что бытие Божие некоторым образом самоочевидно по отношению к нам”. И подразумевается, что о Боге мы можем знать не вещь, но по имени, поскольку мы знаем, что есть то, что обозначает это имя ‘Бог’. И в конце делается заключение таким образом: бытие Божие самоочевидно по отношению к нам, поскольку самоочевидно для знающих. И хотя это и не общепризнано, однако в этом не усматривается никакой опасности для веры.*

Эгидий говорит о самоочевидности бытия Бога, в том числе в нашем внутреннем опыте, следуя онтологическому аргументу Ансельма. В его рассуждении трудно усмотреть какое-либо отличие от позиции Фомы (*Summa contra gent.*, I, c.1,1), если не считать того, что позиция последнего выражена более развернуто: он разъясняет, что не номинальное определение подлежащего, но познание его сущности (а для Бога она совпадает с его бытием) делает бытие Бога самоочевидным.<sup>258</sup>

Генрих Гентский вел прямую критику онтологического доказательства, выступая против доводов Эгидия.

Если по этому вопросу, как утверждает Р.Вьелокс, Эгидий дает повод для критики “молодой томистской школе доминиканцев”,<sup>259</sup> то возникает по сути дела курьезная ситуация, когда противоборствующие стороны по поводу Эгидия одинаково ополчаются на онтологическое доказательство Ансельма! Но на самом деле не только Эгидий, но и Сигер Брантский высказывался почти дословно так же, и, наверное, не стоит удивляться, что в пылу полемики о первоисточнике мнения совсем позабыли...

*Пятый тезис*, что “Божество не рождает”, становится понятным только в широком богословко-историческом контексте, который в настоящей работе затронут в связи с трактатом Эгидия “Ошибки Петра Оливи”.

Эгидий в этом вопросе твердо стоит на позициях IV Латеранского собора. Но целый ряд францисканцев, включая Петра Оливи, и

<sup>258</sup> По этой причине не совсем понятно, насколько правомерно разведение в этом вопросе точек зрения Эгидия и Фомы, которое отмечает Р.Вьелокс (*Wielockx R. Commentaire...*, p. 183). См. также рассуждение Эгидия на тему, что “бытие Бога самоочевидно”.

<sup>259</sup> *Wielockx R. Commentaire...*, p. 183.

близкий к ним Генрих Гентский отстаивают иную точку зрения. Любопытно при этом, что обе стороны в данной дискуссии апеллируют к тому, что на Божество нельзя переносить те логические отношения, которые определяют высказывания о человеке.

Так, высказывания “человек бежит” и “человек не бежит” могут быть истинными одновременно и без последующих уточнений: термин “человек” обозначает универсальную природу, в отношении суппозиции к которой могут находиться и “человек бегущий” и “человек не бегущий”. Но, говоря о конкретном лице, скажем, о Сократе, истинным может быть только одно высказывание. То же самое относится и к Богу: высказывания “Бог рождает” и “Бог не рождает” не могут быть истинными одновременно и без дальнейших уточнений.

Бог как единый не *состоит* из природы и подлежащего (суппозита). Конечно, термин “Бог”, обозначая божественную сущность, может обозначать и ту или иную *ипостась*. Но в обоих случаях этот термин необходимо обозначает также и божественную сущность, которая не “слагается” с ипостасями. Поэтому, согласно Генриху Гентскому, нельзя полагать, что Бог не рождает, не отрицая в то же самое время, что Бог рождает:

*«Это [положение] “Бог не рождает”, включает такое [положение]: “Никто, кто есть Бог, не рождает”».*<sup>260</sup>

С Генрихом Гентским сближается здесь и Гильом де ла Маре. Он считает, что способы высказываний Иоахима Флорского и его последователей допустимы. Такой же точки зрения придерживается и учитель Дунса Скота Гильом де Варе, во многом следующий в фарватере Генриха Гентского.<sup>261</sup> Р.Вьелокс отмечает, что позиция Генриха Гентского по данному вопросу соприкасается со взглядами Фомы Аквинского, изложенными в его комментариях на *Сентенции* Петра Ломбардского. В “Сумме теологии” Фома отказался от этого учения, возвратившись к традиции, связанной с именами блаженного Августина и Петра Ломбардского.

*Шестой тезис* связан с различием, которое проводит Эгидий Римский между *волеием* и *свободой выбора*: “Бог в модусе волеия

<sup>260</sup> *Henri de Gand. Summa*, art. 54, q.3. Цит. по: *Wielockx R. Commentaire...*, p. 127.

<sup>261</sup> *Wielockx R. Commentaire...*, p. 126-127.

изводит (produxit) Духа Святого, поскольку желает цели, ибо желая своей благодати, Бог Отец изводит свою любовь, или Святого Духа”.

Эгидий поясняет: *“Истинно. Подобно же тому, как Сын исходит в модусе разума (per modum intellectus), поскольку Отец, познавая себя, изводит (producit) Слово, так Святой Дух исходит в модусе воле-ния (per modum voluntatis), поскольку Отец и Сын, желая и любя себя и свою благодать, которая есть цель всех сотворенных, дышат (spirant) Святым Духом”*.

В любви к своей сущности или в исхождении объектом божественной любви является божественная благодать, и потому Бог желает ее с необходимостью. В качестве же причины творения, которая не имеет необходимого отношения к Верховному Благу, Бог действует по свободному выбору.

Генрих Гентский в свою очередь вводит различие в характер любви Бога к своему Высшему Благу — она может быть необходимой как вследствие превосходства самого объекта любви, так и по превосходству самой божественной воли.

Тезисы *седьмой*, *восьмой* и *девятый*, вновь, как и *пятый*, а также имеющий появиться ниже *двадцатый*, возвращают к понятию “рождения” в отношении божественной сущности и ипостасей. Истоки этой темы восходят к полемике вокруг воззрений Иоахима Флорского, которому францисканцы симпатизировали больше, чем Петру Ломбардскому.

*Седьмой тезис*, «что ‘потенция к порождению есть в Сыне’», Эгидий поясняет таким образом: это выражение “двойственно” (*duplex*). В одном отношении оно верно, “поскольку в Сыне есть та потенция, которая <позволяет> рождать, постольку должна быть в Сыне потенция Отца, которая <позволяет> рождать”. В другом отношении оно ложно, “поскольку может быть в Сыне потенция Отца, которая <позволяет> рождать, однако ее нет Сыне для того, чтобы рождать (*non est in Filio ut est ad generare*)”. “Отсюда, — резюмирует он, — можно также по-другому сказать, что это положение ‘в Сыне есть потенция к порождению’, может просто иметь разумный смысл, поскольку в Сыне есть потенция Отца, которая <позволяет> рождать”.

*Восьмой тезис*, что “потенция порождения просто ни прямо, ни косвенно не обозначает отношения”. — “...Potentia generandi simpliciter nec in recto nec in obliquo dicit relationem”.

*Девятый тезис*: “Рождать и быть рождаемым обозначают собственно не действие, а отношение”. — *Gignere et gigni non proprie dicunt actus, sed relationem*.

“Надо сказать, — уточняет Эгидий, — что ‘рождать’ в божественных <вещах> просто означает отношение, но через модус деяния. Откуда <следует, что> не непосредственно (*simpliciter*) [оно] обозначает деяние, поскольку ‘рождать’ содержится в предикате не деяния, но отношения. Поскольку же в божественных <вещах> есть два предиката — отношение и субстанция, порождение в божественных <вещах> не непосредственно означает что-то, поскольку не подходит всем <ипостасям> и содержится не в предикате субстанции, но отношения”.

Противоположные взгляды, близкие многим францисканцам — Бонавентуре, Роджеру Марстону, Гильому де Варе, отстаивал Генрих Гентский.

Он прямо не полемизирует с утверждением что “в Сыне есть потенция порождения” (тезис 7), но ясно дает понять, что противоположная точка зрения больше согласуется с истиной. Тезис, что “потенция просто рождать ни прямо, ни косвенно не обозначает отношения” (тезис 8), он обсуждает обиняком, вслед за Гильомом Оксеррским полагая, что способность порождать пребывает в божественной сущности, но не в сущности как таковой, а поскольку эта сущность есть в Отце. Вряд ли, впрочем, Эгидий стал бы спорить с этим утверждением.

9-ый тезис, так же как и по существу тождественный с ним 20-ый, “рождать и быть рождаемым правильно именуется не действием, но отношением”, вызывал у Генриха Гентского решительное возражение: рождать надо называть действием, но действием относительным — *immo vera actio debet dici, sed relativa*.<sup>262</sup>

*Десятый тезис*: “Бытие Божие есть бытие целокупно каузальное, образцовое и формальное, не по внутренней сущности, но по наименованию”. — *Esse Dei est esse omnium causaliter, exemplariter et formaliter, non inhaerenter, sed denominative*.

Пояснение Эгидия предельно лаконично: “Это истинно, поскольку все существа находятся в причинной зависимости от Бога, и образо-

<sup>262</sup> Ibid., p. 129.

*ваны (exemplata) Им, и именуются существами от сущности, которая есть в самом Боге”. — Verum est, quia omnia entia sunt causata a Deo et exemplata ab ipso, et dicuntur entia ab entitate quae est in ipso Deo.*

По Генриху Гентскому, в порядке сотворенных вещей и нашего познания субстанция предшествует акциденции. В отношении же Бога порядок другой. С точки зрения *порядка вещей* бытие Божие утверждается прежде бытия вещей. С точки же зрения *познания* и *установления имен* прежде утверждается бытие вещей, во-вторых, Бога, поскольку как имя *сущее* (ens), так и в другие имена, которыми мы наделяем Бога, мы берем у сотворенных вещей.

Одиннадцатый тезис утверждает, что “целью называется то, что движет изнутри”. — Finis dicitur movere ab intra.

*Это представляется истинным, — комментирует Эгидий, — поскольку склонение к цели следует внутренней форме вещи, так как следует <тому>, что есть в вещи, или естественным образом, или через постижение.*

Эгидий подчеркивает метафоричность этого выражения, но его цензор как бы не замечает этого уточнения. Однако главное для основного оппонента Эгидия — Генриха Гентского, это статус *воли*. Все начинается именно с нее, она сама сопрягается с реальным предметом, и только тогда он конкретизирует движение воли. — Это, конечно, старая тема в споре францисканцев и доминиканцев.

По мнению Р.Вьелокса, через критику Эгидия его цензоры целили и в мнение Фомы.

*Двенадцатый тезис:* “Душа высших животных, хоть в малой мере совершенных, когда изводится из потенции материи, расширяется с распространением тела”. — Anima aliorum animalium quantumcumque perfectorum, cum educatur de potentia materiae, extenditur extensione corporis.

Комментарий Эгидия лаконичен. — “О распространении душ животных имеются различные мнения. Отсюда то, что здесь говорится, не должно вменяться в ошибку”.

Генрих Гентский вообще нигде этой темы не затрагивает. Позиция Фомы, который считал, что душа целиком находится в теле и каждой его части, может быть интерпретирована в пользу этого тезиса.<sup>263</sup>

<sup>263</sup> См. также пояснения Эгидия в “Ошибках Петра Оливи” (Полож. 23).

*Тринадцатый тезис:* “Поскольку не было в намерении Августина [утверждать], что неразумное животное, насколько бы оно ни было совершенным, было [сотворено] по образу Божию, невозможно поверить, чтобы в намерении Августина было [утверждать], будто души скотов уподобляются Богу в том, что не распространяются с увеличением тела, поскольку Бог не распространяется с увеличением мира”.

Пояснение Эгидия: *В этом нельзя усмотреть опасности.*<sup>264</sup>

Его позиция по данному вопросу полностью совпадает с мнением Фомы. Генрих Гентский этот тезис нигде не обсуждает.

*Четырнадцатый тезис:* “Когда там <т.е. в божественных вещах> есть различие в лицах, сохраняется единство сущности. Вследствие чего, какой бы способ выражения ни использовался, поскольку мы познаем единство в сущности и различие в лицах, всегда выражение наше согласно способу нашего познания является истинным. Отсюда можем говорить *три* и *троица*, поскольку познается сущность единая и простая”.

В своем пояснении Эгидий пишет, что “*поскольку наш разум может такое высказывание дополнить ‘троичностью’, понимая под ‘тремя’ три подлежащих (supposita) и может развить высказывание, говоря: ‘три’ суть три вещи, не представляется возможным, чтобы через это выражение могло возникнуть превратное толкование, поскольку в божественных [вещах] имеются три подлежащих, и Отец, и Сын, и Святой Дух суть три вещи, которыми, согласно Августину, следует наслаждаться’.*”

Как отмечает Р.Вьелокс, Эгидий относит к условной традиции употребление среднего рода в высказываниях о божественной сущности и мужского в высказываниях о Лицах. Фома Аквинский пытался найти здесь какую-то логику, и Генрих Гентский в этом с ним не расходился: он полагал, что о *сущности божественной* надо говорить, пользуясь средним родом, а о *Лицах* в мужском, так как этого требуют особенности богословского рассуждения.

*Пятнадцатый тезис.* “[Понятие] ‘человек’, что касается его самого по себе, всегда имеет личностное подлежащее. Если же имеет простое, то это происходит из дополнительного [обстоятельства].

<sup>264</sup> См. также пояснения Эгидия в “Ошибках Петра Оливи” (Полож. 23).

Следовательно, само по себе суппонирует определенно, по случаю же неопределенно. В отношении же [понятия] ‘Бог’ обстоит наоборот, поскольку всегда оно само по себе имеет суппозицию простую и суппонирует неопределенно, по случайному же свойству имеет подлежащее личностное и суппонирует определенно”.

Пояснение Эгидия: *“Не слишком важно для богослова спорить о подлежащих. Однако истинным представляется, что здесь говорится, и истинным является переход к тому, когда вводится сюда понятие ‘Бог’”*.

Это мнение, поставленное цензорами в вину Эгидию, почти дословно содержится в “Сумме теологии” Фомы Аквинского (I, q. 39, a. 4, ad 3).<sup>265</sup>

*Шестнадцатый тезис:* Что “отношение к существенному и личному в разном смысле называется любить и любовь”. – Quod “amare et amor dicitur aequivoce relatus ad essentielle et personale”.

*Нет здесь превратного толкования, поскольку в широком смысле и согласно распространенному способу выражения, что бы ни именовалось чистым совпадением, может называться омонимичным выражением. В этом высказывании не видится никакой опасности.*

Эгидий различает способность мышления, мыслительный акт, внутренние условия акта – *размышление*, и внешний итог – *слово*. Аналогичную дистинкцию он проводит и относительно воли, причем две последние стадии ее осуществления у него обозначаются одинаково.

Позиция Генриха Гентского здесь гораздо более сложна, но подробности ее обсуждения уведут слишком далеко.<sup>266</sup>

*Семнадцатый тезис:* “Те [свойства], что находятся в одном субъекте, во всех модусах и сами по себе и прежде всего не различаются по числу, однако согласно какому-либо модусу и исходя из следствий ничто не запрещает их различать”. – Quae sunt in eodem subiecto, per omnem modum et per se et primo non different numero, tamen secundum aliquem modum et ex consequenti nihil prohibet ea differe.

*Ничто не подтверждает этот тезис. Однако истинно то, что говорится.*

<sup>265</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 195..

<sup>266</sup> Ibid., p. 131-133.

Генрих Гентский всегда был убежден, что в одном и том же субъекте не может быть нескольких нумерически различных свойств, или акциденций. Фома к этой дискуссии вообще не имеет отношения.

*Восемнадцатый тезис:* “Противоречивой оппозицией называется максимальная по амплитуде, поскольку она содержит [в себе] все другие и есть однако минимальная в том, что относится к основанию противопоставления”. – Oppositia conradictoria dicitur maxima propter amplitudinem, quia omnes alias continent, est tamen minima quantum ad rationem oppositionis.

*Надо сказать,* – поясняет Эгидий, – *что она минимальна, даже если и не формально и не сама по себе (in se), то, однако, минимальна, поскольку прилагается к материи специальной.*

Как следует из контекста, Эгидий имеет в виду утверждения “Бог рождает” и “Бог не рождает”.<sup>267</sup> Р.Вьелокс обратил внимание на то, что мнение Эгидия здесь совпадает с позицией Альберта Великого, изложенной в его “Сумме теологии”.<sup>268</sup> С точки зрения Генриха Гентского, утвердительные и отрицательные суждения в отношении одного и того же субъекта могут быть только противоречивыми.

*Девятнадцатый тезис:* “Сама [божественная] сущность находится в связи с тем же отцовством, сама есть отцовство и непосредственно приносит отношение”. – Ipsa essentia prout est eadem paternitati, est ipsa paternitas et simpliciter relationem importat.

*Но смысл (intentio) [высказывания] направлен не непосредственно на сущность, но поскольку [она] принадлежит тому же отцовству, которое, так как оно вводит основание отцовства, обозначает (dicit) то же отношение, которое обозначет отцовство, являющееся непосредственным отношением. Отсюда смысл должен быть таковым: божественная сущность, поскольку она принадлежит тому же отцовству, есть само отцовство, которое, то есть отцовство, непосредственно (simpliciter) приносит отношение.*

Этот тезис, тематический родственник положениям 5, 7–9, 20, взят из сочинения Эгидия, в котором он хотел довести до абсурда мнение Фомы Аквинского (в “Комментариях” на *Сентенции*), очень

<sup>267</sup> См. пояснения к тезисам 5, 7-9, 19, 20.

<sup>268</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 133.

близкое к позиции Гильома Оксеррского, Бонавентуры, Генриха Гентского, Гильома де Варе, Роджера Марстона. Согласно этим богословам, исходным принципом божественного рождения является сущность, поскольку она есть отцовство. Если данное выражение имеет смысл, это означает, что, согласно названному ученым, сущность как таковая и отцовство формально не тождественны, хотя они могут совпадать “в вещи”.

Как резюмирует Вьелокс, “там, где Эгидию представляется исчерпывающим утверждение, что все, что в Боге формально не является божественной личностью, не отличается от всего, но совпадает с абсолютно простой сущностью, Генрих Гентский в свою очередь апеллирует к целой системе различений. С его точки зрения, божественная сущность включена в отцовство не потому именно, что в силу божественной простоты она совпадает с отцовством, но в силу специфичности самого отцовства: всякий отец как таковой сообщает свою природу своему потомку. Тем не менее, поскольку всякое отцовство как таковое включает не только общность природы или сущности, но также и еще больше различие между отцом и сыном, отцовство еще в гораздо большей мере является личностным свойством, чем сущность и или общая природа”.<sup>269</sup>

*Двадцатый тезис* – “Generare non simpliciter dicit actum in divinis, sed relationem”, по существу тождествен *девятому*, и сопровождающие его пояснения почти дословно повторяются.

*Двадцать первый тезис* пересказывается в косвенной речи. Суть проблемы заключается в том, что как по “естеству”, в качестве “образа Божия”, так и по благодатным дарам человек направляется к конечной цели – к Богу.

*Представляется, что [тезис] гласит, что не следует утверждать, что благодатные дары совершеннее потому, что благодаря им мы определяемся в Боге как в конечной цели и ради этой цели соединяемся и подается нам Святой Дух, ибо также и через природные дары мы определяемся к [той же] цели и т.д.*

*И истинно [сие], так как [этот тезис] имеет в виду (intendit), что не из-за целевого порядка (ex ordine in finem) один дар лучше другого, но из-за формы (modo) порядка. Следовательно, мы соединяемся*

<sup>269</sup> Ibid., p. 135-136.

*не согласно получаемым в конечном счете дарам и нам подается Святой Дух не потому, что через Него мы определяемся к цели, но потому что по-другому (secundo), как совершенствующимся, следуя за Ним, стремимся к цели.*<sup>270</sup>

Для Генриха Гентского природный порядок относится к причинности действующей, а порядок благодатный – к причинности конечной.

*Двадцать второй тезис*: “Какое-либо лицо исходит само от себя”. – Aliqua persona a se ipsa procedit.

В своем пояснении Эгидий ссылается на авторитет Петра Ломбардского: *Говорить, что Лицо исходит от себя самого, равно как также ‘Лицо посылает само себя’ во временном процессе, о котором говорится в этом тезисе, согласно Магистру не представляется неудобным.*

Вслед за Петром Ломбардским Эгидий считал возможным, говоря о действии ипостасей, как, например, о воплощении, использовать выражение “лицо исходит от себя самого”, при условии постановки акцента на *временном*, а не *вечном* характере действия.

Основной противник Эгидия – Генрих Гентский – держится в этом вопросе языкового пуризма, тем самым лишняя раз подчеркивая свои расхождения с Петром Ломбардским.

*Двадцать третий тезис*. “Следовательно, если разум, сам по себе постигая божественную сущность, постигает не через посредника, но акт познания пробуждается благодаря тому, что Богом сообщается разуму, при условии чтобы разум в отношении своего акта не был сильнее, чем воля в любви к Богу Самому по себе, что означает любить истинно (meritorie), не будет там никакого посредника. Но

<sup>270</sup> Приведем этот не вполне прозрачный текст полностью в оригинале:

Videtur dicere non esse dicendum dona gratuita esse perfectiora propter hoc quod secundum ea ordinamur in Deum ut in finem et propter hoc fini coniungimur et nobis Spiritus Sanctus datur, cum etiam per dona naturalia ordinemur in finem etc.

Et verum est sicut intendit, quod ex ordine in finem non est unum donum melius alio, sed ex modo ordinis. Non ergo secundum dona gratuita fini coniungimur et nobis Spiritus Sanctus datur quia secundum ea ordinamur in finem, sed quia secundo, ut perfectiori, modo secundum ea in finem tendimus. – *Aegidii Romani Opera Omnia*. III, 1. Apologia, p. 53.

из того, что целокупная Троица или Святой Дух соединяются с волей, от этого может возникнуть акт наслаждения, состоящий в том, чтобы любить Бога Самого по себе, подобно как из того, что Бог соединяется Сам с собой с разумом, без иного посредника, возникает то деяние, которое состоит в познании Бога Самого по себе”. — *Тезис*, — поясняет Эгидий, — *который, очевидно, стремится доказать, что любовь не может быть созданной посредствующей привычкой (habitus creatus medius).*

Это положение логически связано с тремя последующими (25, 26, 27), в которых Эгидий следует за Петром Ломбардским. Генрих Гентский и здесь расходился с *Магистром Сентенций*, полагая, что акт милосердия не осуществляется без сознательно усвоенной привычки (“хабитуса”), относящейся к плану тварного бытия, иными словами, — без упорного упражнения воли.

*Двадцать четвертый тезис*: “Нет злонамерения в воле, если не будет ошибки в разуме”. — *Non est malitia in voluntate, nisi sit error in ratione.*

Эгидий оставляет этот тезис, почти дословно совпадающий с *пятьдесят первым*, без пояснений, но его позиция в данном вопросе хорошо известна из других сочинений.<sup>271</sup> Вполне возможно, что опубликованный Дж. Бруни “Вопрос об обмане”, о котором речь шла выше, основывался на тексте, восходящем ко времени составления “Апологии”.

*Двадцать пятый тезис*: “<Магистр ... верил, что достаточно присоединения нетварной любви к волею для того, чтобы затем пробудился акт милосердия без посредства хабитуального (вошедшего в привычку — Н.Г.) милосердия>. Это положение тонкое и с помощью доводов опровергнуто быть не может”.

Пояснение Эгидия кратко: <Тезис> имеет в виду <доводы> рассудочные (cogentes) или поскольку для того не усматривает достаточно основания.

*Двадцать шестой тезис*: Что “только несовершенство веры и надежды есть причина, почему мы верим и надеемся через посредство усвоенной привычки (“хабитуса”) веры и надежды”. — *Quod “sola*

<sup>271</sup> В частности, “Разных вопросов” (Quodlibet), сб. III, вопр. 16, а также сб. V, вопр. 6.

imperfectio fidei et spei est causa quare credimus et speramus mediante habitu fidei et spei”.

*Это и все прочее, что говорится на сей счет (ad partem istam), является воспроизведением мнения Магистра, не в соответствии с собственным мнением, поскольку в конечном счете, как явствует из сочинений, говорит, что держится общей точки зрения и пользуется ею.*

*Двадцать седьмой тезис*: “<Ни общего мнения, ни точки зрения Магистра>, ни того, ни другого с помощью рассудочных доводов доказать или опровергнуть невозможно”.

*Не в том опасность, — резюмирует Эгидий, — что многому мы верим, чего с помощью рассудочных доводов доказать не можем.*

*Двадцать восьмой тезис*: “Субстанция есть поверхность тела: если разрушена поверхность, не останется и тела. И таким образом до известной степени мы можем метафорически сказать, что любовь есть наша субстанция”. — *Superficies est substantia corporis, si destructa superficie non remanet corpus. Et secundum istam viam per quamdam metaphoram dicere possumus quod caritas sit substantia nostra.*

*<Субстанция есть поверхность тела: если разрушена поверхность, не останется и тела> это слова Аристотеля, V<sup>o</sup> [книга] Метафизики, высказывающегося различными способами (modo plurimorum).*

*<Что любовь есть наша субстанция:> сказать так в метафорическом смысле не представляется опасным, поскольку мистическое богословие не доказательно (theologia mystica non est argumentativa).*

Корень вопроса в том, является ли любовь субстанцией или акциденцией. Эгидий в понимании субстанции следует за Аристотелем.

Генрих Гентский склоняется к тому, чтобы отождествить субстанцию с силой или способностью — в духе францисканской школы, опирающейся и здесь на бл. Августина.

*Двадцать девятый тезис*: “При познании Самого <Бога> познается все <Им сотворенное>”. — *Ipsa <i.e. Deo> scito, omnia sciuntur.*

*Несомненно, — поясняет Эгидий, — поскольку познается Бог, постольку познается все, так что если [Он] познается совершенно, все [сотворенные] познаются совершенно, если поистине Бог познается согласно тому, чего требуют понятия (notitia) святых, тогда познается все, что требуется для святости.*

Для Генриха Гентского, напротив, познание начинается божественной иллюминацией, которая не открывает Бога как объект, но да-

ет возможность видеть *Его иное*. Но в этом свете ни Бог, ни творение неразличимы даже весьма отдаленно. Последние ступени богопознания симметричны первым. Фома Аквинский также постоянно подчеркивал, что даже в состоянии божественного озарения тварь не способна видеть все вещи в Боге, однако, как говорилось выше, всякое познание естественных вещей было для него и Богопознанием, всякая наука в известном смысле — теологией.

Таким образом, Эгидий вполне верен позициям своего учителя.

*Тридцатый тезис:* Что “творение может существовать от вечности”. — Quod “creatura potuit esse aeterna”.

*Надо сказать,* — уточняет Эгидий, — *что еретично говорить, будто какая-либо тварь существовала от вечности. Но что тварь могла бы быть от вечности, не по потенции, которая есть в ней, но по потенции, которая есть в Боге, никогда не относилось к ошибкам, а к мнениям.*

Этот тезис, равно как и *тридцать первый и пятидесятый*, связан с утверждением возможности вечного движения, а также того, что Бог мог бы сотворить мир от вечности.

Фома Аквинский всегда отвергал доводы тех, кто пытался доказать, что мир необходимо должен был начаться во времени. Он не доказывает прямо обратного, но в этом контексте стремится различить *возможность абсолютную (теоретическую) и возможность условную*. В сочинении “О вечности мира” он даже пишет, что поскольку начало мира во времени утверждается вероучением, еретично было бы утверждать в творении “пассивную способность” существовать всегда. С другой стороны, теоретически *отрицать* такую возможность, — значит ограничивать всемогущество Божие, значит тоже впадать в ошибку, несовместимую с вероучением.

Однако, как констатирует Р.Вьелокс, “его выражения более сдержанны, чем у Боэция Дакийского или Эгидия Римского”.<sup>272</sup> Таким образом, оказывается, что по некоторым вопросам *непогрешимый богослов* близок к *аверроистам*, учение которых он опровергает в “Ошибках философов”. Но вместе с ним, конечно, не столь далек от этих еретиков и сам Аквина, который дал повод для критики Джону Пеккаму и его единомышленникам еще около 1270 г.

<sup>272</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 202.

Бонавентура и Генрих Гентский, как представители францисканской традиции, здесь держатся противоположного мнения.

*Тридцать второй тезис:* “Способность рождать прямо и непосредственно не подразумевается во всемогуществе”. И добавляется причина, из которой, по-видимому, это следует: “поскольку способность рождать ни непосредственно, ни прямо не содержится в бытии Божиим, потенция порождения принимается согласно способности рождать, всемогущество же согласно бытию”.

В своем пояснении Эгидий замечает: *Но отнюдь не таким образом, как излагается. И подразумевается здесь, что поскольку обычно говорится, что потенция порождения включается во всемогущество Отца, не во всемогущество Сына (не потому, что различно всемогущество Отца и Сына, но потому, что [оно] по-иному содержится или по-иному существует в Отце и Сыне), потому просто и прямо, т.е. любым образом потенция порождения во всемогуществе не содержится, так как не содержится в ней, поскольку она есть в Отце, содержится [все же] каким-то образом, поскольку содержится во всемогуществе, как оно есть в Отце.*

*Тридцать третий тезис:* «В выражениях “человек <есть> животное” или “животное <есть> человек” всегда присутствует бессмыслица». — Dicendo ‘homo animal’ vel ‘animal homo’, semper ibi est nugatio.

*Это высказывание,* — рассуждает в пояснении Эгидий, — *можно обосновать грамматическим способом, не непосредственно, но через фигуру, которая называется аппозитивной, хотя в самом деле там есть бессмыслица, поскольку если вместо ‘человек’ будет поставлено его определение, дважды будет тут говорится ‘животное’. Отчего в [книге] VII<sup>o</sup> “Метафизики” говорится, что если бы [свойство] ‘курносый’ принадлежало к виду ‘носов’, тогда [выражение] ‘курносый нос’ было бы бессмыслицей.<sup>273</sup>*

<sup>273</sup> “...Как невозможно обозначать курносое, — пишет Аристотель, — не указывая того, свойство чего оно есть само по себе, (ведь курносое — это вогнутость носа), нельзя сказать “курносый нос” или будет сказано два раза одно и то же — “нос нос вогнутый” (ибо “нос курносый” — это и будет “нос нос вогнутый”). А потому нелепо, чтобы у такого рода свойств имелась суть бытия; иначе приходилось бы идти в бесконечность”. — Аристотель. Метафизика. VII, гл. 5. — Сочинения. Т. I. М.: Мысль, 1975, с. 194.

Генрих Гентский полагал, что в родовидовых высказываниях общее, или родовое, всегда должно предшествовать частному, или видовому, т.е. правильно говорить “животное <есть> человек”, но вздорно “человек <есть> животное”. У Фомы подобное высказывание не встречается.

Эту точку зрения Эгидий высказывает в трактатах “Теоремы о бытии и сущности” и “Против степеней и множественности форм”.

Своих противников Эгидий отсылает к VII<sup>о</sup> Книге “Метафизики” Аристотеля. Как отмечает Р.Вьелокс, это спор не богословского и не философского характера, а преимущественно грамматического. И судя по тому, что противоположную точку зрения активно отстаивал только Генрих Гентский, именно его и приходится считать инициатором включения данного положения в подлежащий цензуре перечень.

После разбирательства 1285 г. Эгидий получил формальное право учить согласно данному положению.

*Тридцать четвертый тезис.* “Белизна белая”. — Albedo est alba.

В своем пояснении Эгидий говорит: *Надо сказать, что, дабы нам защититься, следует некоторым образом согласиться с выражением Августина, что видовые формы именуют сами себя, как он сам говорит [в книге] VII<sup>о</sup> “О Троице”, гл. 10, что белизна белая. Но это не то же самое, когда подлежащее называется белизмой. Выдвижение же такового не имеет отношения к [обсуждаемому] тезису.*

Генрих Гентский полагал, что если речь идет о чем-то состоящем из природы и подлежащего, ни природа, взятая абстрактно, не может быть предикатом подлежащего, или суппозита, ни, напротив, подлежащее предикатом природы.

Эгидий Римский не был здесь слишком шепетилен. Его критики, возможно, спроецировали данную позицию на богословскую сферу и предположили, что ее следствием будет утверждение, будто божественная простота *состоит* из природы и подлежащего. По мнению Р.Вьелокса, в отношении данного тезиса “расхождение между Эгидием Римским и Фомой Аквинским бросается в глаза”.<sup>274</sup>

Он приводит слова Фомы из “Комментария” на Первую книгу *Сентенций*: “...вещь белую мы называем белой, но белизну называем белизмой”.

<sup>274</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 204.

Однако, надо признать, что в столь редуцированной форме определенно говорить об особенностях позиции Эгидия довольно трудно.

*Тридцать пятый тезис:* “Человеческую субстанцию составляет тело, человеческую сущность — душа, человеческое бытие — чело- вечность”. — Homo substat per corpus, subsistit per animam, est per humanitatem.

Вьелокс называет этот тезис “несколько загадочным”.<sup>275</sup>

Согласно Эгидию, опирающемуся на Боэция, одна и та же *природа* сообщает своему *подлежащему*, или *суппозиту*, свойства *быть субстратом, существовать в себе самом и быть определенной сущностью*. Если же речь идет о подлежащем материальном, состоящем из материи, формы и сущности, можно говорить, по принципу *приспособления* (арггоргиатио), как это делал Боэций, что факт бытия в качестве субстрата зависит от материи, существовать в себе от формы, а быть конкретной вещью — от сущности. Так, человек есть субстрат благодаря телу, существует в себе благодаря душе и есть благодаря человечности.

Генрих Гентский избегает отождествления материального начала с субстанцией в смысле субстрата, и для него выражение “человек есть благодаря человечности” неточно; правильно сказать: “человек благодаря человечности есть нечто”.

*Тридцать шестой тезис:* “Можно согласиться, что таковые имена <т.е. единство, обращающееся с сущим>, поскольку они существуют относительно божественных [вещей], вносят отрицание, или, лучше сказать, отвлечение”. — Concedendum est talia nomina <v.g. unitas quae convertitur cum ente> ut in divinis existent, privationem vel, ut congruentius loquamur, remotionem importare.

В своем пояснении Эгидий пишет: *Истинно, что это мнение Магистра, что нумерические термины при перенесении на божественные <вещи> именуются по отвлечению, а не в положительном смысле (реpositionem). И необходимо разуметь, что единство означает отвлечение, подобно тому, как единое, которое обращается с сущим, означает отрицание и неделимость, поскольку означает неразличимость по себе и различимость от иных.*

<sup>275</sup> Ibid., 153.

По Генриху Гентскому, соприкосновение единого с сущим не вносит реального различия в последнее. Единое не только *обозначает* нечто положительное, но и *означает*, ибо имеет смысл *отрицания отрицания*.

*Тридцать седьмой тезис*: “Единица, которая является началом числа, связана с родо[вы]м [понятием] количества и обозначает некий особый вид сущего”. – Unum quod est principium numeri, est contractum ad genus quantitatis et dicit quemdam specialem modum entitatis.

Согласно Генриху Гентскому, существуют *два* вида чисел: число *акцидентальное* и число *сущностное*; первое относится к непрерывному количеству, реализуемому в процессе деления на дискретные части, а последнее является сущностью числа как такового, и оно проявляется в любой форме *целостности*.

*Тридцать восьмой тезис*: “Слово не обозначает ни умпостигаемый образ, ни действие интеллекта, но есть само определение вещи. Так что мы формально познаем не через слово, но в слове как в зеркале, поскольку оно и есть само определение”. – Verbum nec dicit speciem intelligibilem, nec actionem intellectus, sed est ipsa definitio rei. Non enim per verbum formaliter intelligamus, sed in verbo tamquam in speculo, quia est ipsa definitio.

В своем пояснении Эгидий указывает, что подвергаемый сомнению тезис воспроизводит выражение Гуго Сен-Викторского: *Это слова Гуго*.<sup>276</sup> *Когда говорится, что умпостигаемый образ не есть слово, подразумевается образ, который есть в памяти. И истинным представляется, что слово не то, которое формально познает, производя слово, ибо тогда Отец познавал бы Сына формально.*

Как отмечает Р.Вьелокс, позиция Эгидия в данном вопросе ничем не отличается от позднего Фомы Аквинского, начиная с его трактата “Об истине”.

Эгидий утверждает, что “в божественных <вещах>” термин Слово обозначает исключительно Ипостась; Слово для него не связано с

<sup>276</sup> Эгидий имеет в виду выражения в “Комментарии” к сочинению *О небесной иерархии*” (Псевдо-) Дионисия Ареопагита: “определение вещи подобно зеркалу” – definitio rei quasi speculum est (PL, t.175, col. 962D). Здесь же Гуго говорит: “Что же такое слово без разума? Ведь разумение приходит через слово”. – Quid autem est verbum sine intelligentia? Per verbum quidem intelligentia venit (PL, t. 175, col. 1129).

*актом, процессом* речи. Различая *слово* и *познавательный акт*, Эгидий не допускает реального участия *слова* в интеллектуальной деятельности, и он никогда не придает активной роли возможному разуму. Слово для него в конечном счете – застывший *продукт* деятельности, *дефиниция* предмета.<sup>277</sup>

С точки зрения оппонентов Эгидия, среди которых особенно четкой является позиция Дж. Пеккама, божественная природа Слова позволяет полностью отождествить его с познанием. И, напротив, *разделять* акт познания и его результат противно божественному совершенству. По Эгидию же *отождествление* Слова с актом познания означало бы, что Отец познает через Сына как через формальный принцип.<sup>278</sup>

*Тридцать девятый тезис* делится на две части (А и В), поскольку таким образом разбито пояснение Эгидия.

А: “<Нерожденный> предполагает в Отце отцовство, через которое [Он] относится к Сыну”. – <Ingenitum> praesupponit in Patre paternitatem secundum quam refertur ad Filium.

Пояснение Эгидия к этой части гласит: *Это представляется сказанным правдоподобно, поскольку постигается при условии, что, согласно способу познания, по мере того как все отрицательные <свойства> сводятся к положительным, из положительных берет <начало> сердцевина. Поскольку бытие нерожденного отрицает в Отце всякое пассивное возникновение, если это негативное воспоследует из какого-либо утверждения, обозначающего возникновение, такового не будет без того, чтобы Отец соответствовал всякому активному производству. И таким образом нерожденный предполагает (praesupponit) в Отце отцовство.*

В: *А то, что говорит Августин в [книге] V<sup>o</sup> “О Троице”, гл. 6<sup>o</sup>, [что] Отец познает нерожденного не отцовским разумом, он говорит, чтобы это было понятно тем, которые разумевают рождение в божественных [вещах] тем же способом, который есть в сотворенных, или согласно тому, как разумевают иудеи <...>*

Тезис подсказан словами бл. Августина: “И если бы [Отец] не родил Сына, ничто не помешало бы назвать его нерожденным”.<sup>279</sup> Эги-

<sup>277</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 160.

<sup>278</sup> Ibid., p. 157.

<sup>279</sup> PL, t. 42, col. 914.

дий в данном вопросе воспроизводит положения, которые до него защищал Фома Аквинский,<sup>280</sup> Генрих Гентский занимал позицию, равноудаленную от мнения Эгидия и францисканцев.<sup>281</sup>

*Сороковой тезис:* «‘Творцом’ поистине на основании того, что вносит творчество в произведение, называется только тот, кто производит изначально. А именно, делать творчески, значит делать изначально. И согласно этому Отец есть творец Сына и также может быть назван творцом Святого Духа, как следует из сочинения *Илария*». — ‘Auctor’ vero ex eo quod auctoritatem importat in producendo, non dicitur nisi quod principaliter producit. Nam auctoritative facere est principaliter facere. Et secundum hoc Pater est auctor Filii et sic etiam potest dici auctor Spiritus Sancti, secundum quod patet in littera per *Hilarium*.

*Надо сказать, что в собственном смысле может называться творцом тот, кто творчески и изначально производит нечто не из своей субстанции. И этого имени ‘творец’ не бывает в божественных [вещах]. Однако обычно и в широком смысле называется творцом тот, кто производит нечто изначально и сам не произведен от иного, также и притом, что производит это из своей субстанции. И таким образом говорит *Иларий*, что Отец есть творец Сына.<sup>282</sup> В этом смысле можно также согласиться, что [Он] есть творец Святого Духа. Более обычно и гораздо шире называется творцом некто один производящий иное, независимо от того, имеет это от иного или нет. И таким образом Сын может называться творцом Святого Духа. И так говорит *Иларий*, утверждая, что Дух Святой исходит от Отца и Сына [как] творцов.*

Согласно определению понятия “творец”, Сына нельзя рассматривать в качестве “творца” Святого Духа в собственном смысле слова. Эгидий в этой дискуссии, явно разворачивающейся на фоне субординационистских презумпций, по сути дела подрывает позиции

<sup>280</sup> *Wielockx R. Commentaire...*, p. 208.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>282</sup> Точно такого выражения у св. Илария Пиктавийского найти не удалось. Близкий по смыслу текст в сочинении “О Троице”: “Ubi enim Pater auctor est, ibi et nativitas est” (PL, t. 10, col. 446A). Р.Вьелокс указывает другой фрагмент: “In ipso denim, quod pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur” (PL, t. 10, col. 102B).

филиокве. Генрих Гентский и францисканцы изыскивают пути увязать этот субординационизм с филиокве.

Фома, как справедливо замечает Р.Вьелокс, “стремится избегать намеков на субординационизм”,<sup>283</sup> и по существу его позиция не отличается от точки зрения Эгидия

*Сорок первый тезис:* “Потому одно общее понятие Отца и Сына, что есть одно абсолютное бытие”. — Ideo est una communis notio Patris et Filii, quia est unum esse absolutum.

*Имеется в виду приписать единое общее основание тому, каким образом в божественных [вещах] умножаются отношения различительные (dissimiles) и не подобные (non similes): поскольку вследствие иного и иного основания чтойности могут быть многие неподобные, а многие подобные нет, если там не будет множественного абсолютного бытия. И из этой причины происходит, что должно быть там одно общее понятие. Но это основание, поскольку является дополнительным, не приписывается в качестве собственного, но в качестве постороннего (aliena).*

Согласно Генриху Гентскому, тот факт, что Отец и Сын не противопоставляются, поскольку оба дают начало исхождению Святого Духа, нельзя объяснить, как это делал Ансельм Кентерберийский, единством божественной сущности. В таком случае ведь Святой Дух был бы равным образом истоком Себя Самого. Генрих Гентский пускается здесь в спекуляции вокруг понятия *согласной воли*, родственные многим авторам францисканской ориентации.

Фома Аквинский в своих “Комментариях” к *Сентенциям* отвергает мнение тех, кто, опираясь на Ансельма, прибегает к понятию “божественной сущности” чтобы объяснить единство Отца и Сына в исхождении Святого Духа.

*Сорок второй тезис:* “Не только через действие интеллектуальное (notionales) принимают лица бытие, но также каким-то образом через действие сущностное”. — Non solum per actus notionales personae accipiunt esse, sed etiam aliquo modo per actus essentielles.

Этот тезис Эгидий оставляет без пояснения, но к нему приложим комментарий, сопровождающий следующее положение.

<sup>283</sup> *Wielockx R. Commentaire...*, p. 209.

*Сорок третий тезис:* “Отец любит себя Святым Духом, или принимается любовь (dilectio) сущностно или интеллектуально”. — Diligit se Pater Spiritu Sancto, sive accipiatur dilectio essentialiter, sive notionaliter.

*Согласно этому [тезису], сущностный акт есть основание, по которому изводится Святой Дух, что возможно только согласно должному сопряжению. Следовательно, можно производить различие относительно сущностного акта, поскольку: или он берется просто и абсолютно, и тогда ложно то, что говорится, или он рассматривается как должным образом сопряженный и как некоторым образом оборачиваемый к относительному, и тогда не усматривается опасности, если согласиться, [что] Отец любит себя Святым Духом, [так как это] принимается в виде акта любви по сущности”.*

Фома, в отличие от Эгидия, видит двоякий смысл понятия “любить”, поэтому тезис ему должен представляться истинным и ложным, в зависимости от трактовки понятия “любить”. Такой точки зрения он придерживался и в “Комментариях” на *Сентенции*, и в “Сумме теологии”. Дистинкции Генриха Гентского еще более утонченные и усложненные.

*Сорок четвертый тезис:* Что “Дух Святой любит сам себя интеллектуальной любовью”. — Quod “Spiritus Sanctus diligit se ipsum <se ipso> dilectione notionali”.

*И поистине сильной интеллектуальной любовью, исходя из того, что личностная любовь может называться интеллектуальной. Поскольку же Дух Святой любит сам себя, будучи личностной любовью, он любит себя любовью интеллектуальной (notionali).*

Фома Аквинский и Генрих Гентский равно различают два смысла термина “любить” в этом контексте. В одном случае он обозначает само Лицо Святого Духа, во втором — изливание любви. И именно в первом случае, согласно Фоме, тезис будет верным. Но Генрих Гентский вводит еще и дополнительные различения, настаивая, в частности, что изливание любви есть не сам Святой Дух, а божественная сущность, поскольку она принадлежит Святому Духу. Здесь у него в который раз проявляется характерная для францисканской традиции тенденция к вовлечению понятия божественной сущности в специфические формы проявления божественных лиц — тенденция, которая будет очень заметна и у Петра Оливи.

*Сорок пятый тезис:* “Сын является знающим через сущностную премудрость согласно первому способу выражения ‘сам по себе’, через рожденную премудрость согласно второму”. — Filius est sapiens per sapientiam essentialem iuxta primum modum dicendi ‘per se’, per sapientiam genitam iuxta secundum.

*Это говорится не в собственном смысле, но через некоторую адаптацию, или просто уточнение. А именно, согласно Философу в [книге] V<sup>o</sup> Метафизики, первый способ высказывания ‘сам по себе’ больше представляется ориентированным на формы, второй — на субъект, или подлежащее. Следовательно, поскольку ‘Премудрость рожденная’ именуется подлежащим Слова, ‘Премудростью’ же поистине ‘сущностной’ именуется то, что Слово формально знает, — приемлемо то, что говорится [в тезисе].*

Мнение Эгидия по этому вопросу почти дословно совпадает с позицией Фомы Аквинского. Генрих Гентский вносит сюда множество нюансов и различений в духе своего “интенционализма”.

*Сорок шестой тезис:* “Злые [дела] имеют [свои] идеи в Боге”. — Mala habent ideam in Deo.

Это положение Эгидий оставляет без комментария.

Согласно Генриху Гентскому, собственные идеи в Боге имеют только субстанции, качества и количества. Зло, которое есть чистое лишение, или отрицание, не имеет собственной идеи в Боге. Точно того же мнения и Фома Аквинский. Так что в данном вопросе Эгидий явно оставался одиноким.

*Сорок седьмой тезис:* “<Материя> также не так отличается по действию, чтобы могла сама собой возникать без формы, ни отлична по существованию, поскольку не может существовать без формы”. — <Materia> nec etiam est distincta opere ut quod possit per se fieri sine forma, nec est distincta existentia, quia non potest per se existere sine forma.

Это положение Эгидий также не комментирует.

Его точка зрения близка к позиции Фомы Аквинского. Генрих Гентский, напротив, допускал для материи возможность существовать без формы.

*Сорок восьмой тезис:* “В любом составном есть одна форма”. — In quolibet composito est una forma.

*Апология:* без комментария.

Фома Аквинский последовательно отстаивал эту точку зрения; мнение Генриха Гентского эволюционировало: одно время он допускал возможность единой формы, но позднее стал все более решительно настаивать на множественности субстанциальных форм.

*Сорок девятый тезис:* “Подобно тому, как ангел может быть в нашем теле одновременно с душой, которая есть ее форма, так тем более душа может быть через приложение добродетели в нашем теле одновременно с другой формой, позднее введенной, после того, как прекратится бытие формы, если только путем насилия она не будет извлечена и принуждена выйти. Однако выражаясь таким образом, то есть, о ней самой и о ее оставленной природе, не принимается во внимание требование воздаяний; в то мгновение, в которое прекращает быть форма тела, [она] может находиться в теле, словно двигатель, и [она может] отступить от тела, как ей пожелается”.

*Согласно этому положению утверждается, что душа после отделения может двигать какое-либо тело или ничто не препятствует ее природе по крайней мере остаться в теле путем приложения некоторой силы. Следовательно, если она там не останется, [то] или дело в том, что она этого не желает, или в том, что принуждается выйти вовне. Но поистине, согласно общему закону никогда она там не остается, потому что или она очень хороша, и тогда не остается, потому что не желает, или очень плоха, и тогда не остается, потому что божественной справедливостью принуждается выйти вовне, либо посредством хороша и посредством плоха, и тогда тем более там не остается, поскольку в любом случае оттуда убегает: поскольку не желает [оставаться], а если желает, тем более принуждается выйти вовне.*

Излагаемая здесь точка зрения по сути дела тождественна мнениям Фомы Аквинского, которого таким образом также задевали цензоры Эгидия.<sup>284</sup> Но позиция самого видного из них – Генриха Гентского – выглядит весьма расплывчатой.

*Пятидесятый тезис:* “<Бог> от вечности мог сотворить мир”. – <Deus> mundum ab aeterno potuisset facere.

Это положение, являющееся одним из ключевых, Эгидий здесь не поясняет, поскольку излагал свои соображения по поводу логически связанных с ним тезисов *тридцатого* и *тридцать первого*.

<sup>284</sup> Wielockx R. Commentaire..., p. 214.

*Пятидесят первый тезис* почти дословно повторяет *двадцать четвертый* (после *error* добавлено: *vel saltem aliqua nescientia* – “или во всяком случае некоего неведения”).

Знакомство с “Апологией” Эгидия предоставляет нам замечательную возможность увидеть сразу весь спектр положений, по которым начавшие решительное наступление на перипатетическую философию францисканцы и их главный союзник и отчасти даже идеолог Генрих Гентский расходились с самым видным из учеников Фомы Аквинского, который, будучи монахом-августинианцем, должен был пользоваться авторитетом и среди братьев-проповедников.

### Споры о множественности субстанциальных форм

Вопрос о единичности (единстве) или множественности субстанциальных форм был одним из наиболее дискутируемых в последней четверти XIII века, и точка зрения *непогрешимого богослова* на его разрешение претерпевала определенные изменения.

В “Ошибках философов” он вполне определенно критикует Авиценну за учение о единстве субстанциальной формы. В трактате “50 теорем о Теле Христовом” (ок. 1274) он не примыкает однозначно к какой-либо точке зрения. Однако в комментариях к аристотелевской книге “О душе” (ок. 1276) у Эгидия уже проявляются определенные колебания.

“Таким образом, – пишет он здесь, – необходимо держаться того, что в составном имеется одна субстанциальная форма. Обстоит ли дело так в любом составном, приходится сомневаться, <особенно> относительно человека; находятся в нем многие формы или нет, мы в настоящее ничего определить не решаемся, поскольку этот <вопрос> взывает к более высокой науке. Когда же мы ведем речь о единстве форм, мы всегда хотим рассматривать человека как исключение”.<sup>285</sup>

<sup>285</sup> “Tenendum est ergo in composito esse unam substantialem formam. Utrum autem hoc sit in quolibet composito, dubium est de homine, in quo utrum sint plures formas vel non, ad praesens nihil determinare decernimus, quia exposcit hoc scientiam altiore. Cum enim de unitate formarum loquimur, semper hominem esse exceptum volumus”. – *Aegidius Romanus. Expositio super libros De anima*, I, com. 12. Цит. по: *Koch J. Introduction// Giles of Rome. Errores philosophorum*, p. lvi.

Спустя два года, после так или иначе выраженного порицания многих его тезисов со стороны Комиссии, собранной епископом Эенном Тампье при участии папского легата Симона де Бриона, *непогрешимый богослов* определенным образом ожесточается. В трактате “Против степеней и множественности форм” в пику своим цензорам он без обиняков утверждает, что учение о множественности субстанциальных форм противоречит кафолической вере.<sup>286</sup> И происходит это уже в то время, когда сначала 7 марта 1277 парижский епископ Этьенн Тампье, а затем 18 марта того же года архиепископ Кентерберийский Роберт Килуорд-би осуждают учение о единстве субстанциальной формы!

Как отмечает Р.Вьелокс, согласно аргументации которого сочинение “Против степеней и множественности форм” написано после “Апологии”, в первые месяцы 1278 г., оно отражает эмоциональную реакцию автора на определения Комиссии цензоров 1277 г. и упорство в отстаивании своей точки зрения.<sup>287</sup>

Возможно, решимости Эгидию придавало то обстоятельство, что, по его собственным словам, это решение Тампье в отношении многих тезисов было принято не по совету <большинства> магистров, но согласно мнению немногих (*plures de illis articulis transierunt non consilio magistrorum, sed capitositate quorumdam paucorum*).<sup>288</sup>

“Итак, в этой третьей части мы заявляем, — пишет он, — что полагать множество форм противоречит кафолической вере и противоречит тем <данным>, которые происходят от чувственных <восприятий>. Вследствие чего, поскольку полагая одну форму, мы больше можем спасти из того, чего держится кафолическая вера и каковы суть чувственные восприятия, чем полагая многие <формы>, представляется безусловно необходимым признать, что не должно полагать множество форм”.<sup>289</sup>

<sup>286</sup> Одно время считалось, что трактат этот был написан в 1276 г., но последние публикации Р.Вьелокса не оставляют сомнений, что он должен быть датирован началом 1278 г. См.: *Wielockx R. Commentaire...*, p. 89-91.

<sup>287</sup> *Wielockx R. Commentaire...*, p. 90.

<sup>288</sup> *Aegidius Romanus. In Secundum Librum Sententiarum. Venetiis, 1581, Pt. II, Dist. XXXII, Q. 2, art. 3, fol. 471r; Mandonnet P. Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIII-me siècle. Louvain, 1911, pp. 216-219; Hewson M.A. Giles of Rome...*, p. 9.

<sup>289</sup> Цит. по: *Koch J. Introduction...*, p. lvi.

В первой части своего трактата Эгидий излагает точку зрения тех, кто считает, будто признание одной субстанциальной формы в составных вещах противоречит кафолической вере и разуму; во второй части он опровергает доводы сторонников подобной точки зрения; в третьей же части Эгидий показывает, что, напротив, именно принятие множественности форм несовместимо с основами веры.

Эгидий строит свои рассуждения следующим путем. Душа есть форма и действие тела в своей целостности, так как частей она не имеет. Видов же целостности пять, из которых только согласно одному, а именно, с точки зрения своего совершенства, душа по сущности оказывается формой тела.

Ф.Лажар справедливо заметил, что основным мотивом Эгидия является собственно *богословская* тема — вопрос о *пресуществлении*.<sup>290</sup> Согласно этой доктрине, во Св. Дарах после их освящения могут присутствовать *только* Тело и Кровь Христовы, т.е. *одна субстанциальная форма*, и никаких других свойств или акциденций хлеба и вина логически здесь предполагать невозможно. *Единая* форма Тела Христова несовместима с формами других субстанций.

Сочинение Эгидия “Против степеней и множественности форм” повлияло на такого радикального представителя складывавшейся школы томизма как Ричард Нэпвелл. Он вводит в аксиоматическом качестве аристотелевские теории размерного количества с добавлением авероистского понятия *размерностей, прерывающихся в материи* (*dimensiones interminatae in materia*) и *символического качества*.<sup>291</sup>

Однако, как мы знаем, возвращение к преподавательской деятельности в Парижском университете потребовало от Эгидия ряда уступок, что проявилось и в вопросе о множественности субстанциальных форм. Так, в Пятом сборнике “Разных вопросов” (*Quodlibet, 1290*) Эгидий уже оставляет указанный вопрос без окончательного решения.

Подобная неустойчивость позиции столь именитого богослова не могла не сказаться на общем раскладе сил. Высказываются даже предположения, что она могла повлиять на решение архиепископа

<sup>290</sup> *Lajar F. Gilles de Rome...*, p. 479.

<sup>291</sup> *Callus D.A., o.p. The Problem of the Unity of Forms and Richard Knapwell// Mélanges offertes à Etienne Gilson. Toronto-Paris, 1959, p. 144.*

Кентерберийского Джона Пеккама осудить учение о единстве субстанциальной формы (1286).

Тем самым выбивалась почва из-под томистского учения о Евхаристии, ибо признание множественности субстанциальных форм не вызывало острых вопросов о сохранении свойств хлеба и вина в Св. Дарах.

### Споры о Евхаристии.

#### Эгидий против Иоанна Квидорта

Тема Евхаристии затрагивалась в средневековых спорах не только непосредственно, но и подразумевалась при обсуждении самых отвлеченных вопросов. Эгидию принадлежат три трактата, посвященных таинству Евхаристии. Это “50 теорем о Теле Христовом”, “Краткий трактат о Теле Христовом” и “[Комментарий] на декреталию *Cum Marthae*, изложение о совершении мессы”.

Кроме того, в сборниках “Разных вопросов” (*Quodlibet*) Эгидий дважды прямо обсуждает темы Евхаристии, а именно, в вопросе 4-ом 1-го сборника: *Обращается ли субстанция хлеба в истинное Тело Христово*, и в 6-ом вопросе 4-го сборника: *Может ли кровь Христова, если она будет под образом капли вина, по приложению к вину перестать там быть*. Эта тема могла подразумеваться и 1-м вопросом того же 4-го сборника: *Может ли Бог создать два свойства одного вида в одном и том же субъекте*.

Наконец, в значительной мере именно евхаристической темой был инспирирован трактат Эгидия “Против степеней и множественности форм”.

Один из главных вопросов, затрагиваемых в трактате “50 теорем о Теле Христовом”, касался знаменитого вопроса: *как могут существовать свойства без субъекта?* Ведь в Западной Церкви мало кто сомневался, что в таинстве Евхаристии *свойства* хлеба и вина не утрачиваются, но на месте хлеба как *субъекта*, или *подлежащего*, оказывался совсем другой – Тело Христово. Вопрос этот стал напряженно обсуждаться со времен Пасхазия Радберта (XI в.), а позднейшее учение о *transsubstantiatio*, *пресуществлении*, которое стало формироваться в XII веке, сделало его еще более острым.

“Краткий трактат” представляет собой сделанное по просьбам

друзей изложение предшествующего сочинения. Он посвящен шести темам: 1) содержанию таинства Евхаристии – истинному Телу Христову; 2) прообразам этого таинства в Ветхом Завете: приношениям, жертве Мелхиседека, манне небесной, хлебом предложения и т.д.; 3) символике таинства – оно представляет страдания Христа, мистическое тело верных, духовное воскресение души; 4) воздействию таинства – оно животворит душу, умножает благодать и добродетели, духовно пересоздает человека; 5) способу принятия таинства: оно совершается через питье и вкушение, отчего и называется святой трапезой; 6) расположению принимающего: к нему можно подготовиться только при содействии благодати Божией и исповедуя свое недостойство.

Содержание этого сочинения напоминает трактат папы Иннокентия III “Таинство евангельского закона и чинопоследования (*sacramenti*) Евхаристии.<sup>292</sup> По-видимому, это неслучайно, так как Эгидий написал комментарий на декреталию, переданную папой Иннокентием III архиепископу Лионскому в 1212 г.

Трактат “[Комментарий] на декреталию *Cum Marthae*” затрагивает три вопроса: 1) почему слова *таинство веры* добавляются к словам Евангелия в каноне мессы; 2) становится ли вода, используемая в Святом Предложении, кровью Христовой наравне с вином; 3) каково происхождение изменения, которое имело место в некоторых словах тайной молитвы в мессе папы святого Льва II (28 июня).

#### Исторический экскурс

Для уяснения богословского контекста названных сочинений необходимо сделать краткий экскурс в историю представлений о таинстве Евхаристии.

Прежде всего заметим, что именно в сочинениях папы Иннокентия III (1198 – 1216) впервые начинает относительно регулярно появляться глагол *transsubstantiatur*, *пресуществляется*. У других его современников – Петра Коместора, Петра Пиктавийского, Алана Инсульского – он встречается гораздо реже. И именно при этом папе IV Латеранский собор принимает догматическое учение о *пресуществлении*.

<sup>292</sup> PL, t. 217, col. 762-915.

Папе Иннокентию III были известны *три* мнения относительно Св. Евхаристии: *первое*, что хлеб <по своей сущности> остается, и однако с ним поистине есть Тело Христово; *второе*, что хлеб <по своей сущности> не остается, но однако не превращается, а перестает быть — или через уничтожение, или через растворение в материи, или через разрушение в ином; *третье*, что хлеб пресуществляется (transsubstantiat) в тело, а вино в кровь.<sup>293</sup>

Эти мнения — в разных оттенках и модификациях — были известны уже со II века, но заметного конфликта между ними не возникало.

В ранний период своей истории, — как справедливо пишет Пьер Батифоль, — Церковь “не имела нужды в определении субстанции и акциденции, ни в понятии accidentia sine subjecto <свойство без субъекта>, а равно и в других понятиях или теориях, связанных с преложением (conversio), чтобы эксплицитно выражать веру в преложение хлеба в Тело, благодаря которому невидимое Тело реально присутствует под видом хлеба, который больше уже не есть хлеб. Она тем более не имела нужды в термине *transsubstantiari*; она довольствовалась *converti, fieri, commutari, μεταποιεσθαι, μεταβάλλεσθαι, γίνεσθαι*, и *εὐχαριστεῖσθαι* ее также удовлетворяло, как оно удовлетворяло Иринея и Иустина”.<sup>294</sup>

<sup>293</sup> *Batifol P.* Etudes d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'Eucharistie. La présence réelle et transsubstantiation. Dixième édition. Paris, 1930, p. 502. Мнение папы столетие спустя обсуждал Иоанн Дунс Скот, серьезный противник томистского учения, который подчеркивал, что в любом случае реальность присутствия Тела Христова в Евхаристии не подлежит сомнению. “Primo, quid tenendum: secundo, quomodo illud poterit declarari. De primo, sicut recitat Innocentius *De officio missae part. 2*, cap. 26 circa hoc erant tres opiniones. Una, quod panis manet, et tamen cum ipso vere est corpus Christi. Alia, quod panis non manet, et tamen non convertior, sed desinit esse, vel per annihilationem, vel per resolutionem in materiam, vel per corruptionem in aliud. Tertia, quod panis transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem. Quaelibet autem istarum voluit istud commune salvare quod ibi vere est corpus Christi quia istud negare est plane extra fidem, ut patet Dist. III, q. 1. Expresse enim a principia institutionis eucharistiae fuit de veritate fidei, quod vere ibi et realiter corpus Christi continetur”. — *Ioan. Scot.* In IV Lib. Sent., dist. XI, q. III, no 3.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 507.

При всем разнообразии смысловых оттенков и акцентуаций, *общим* для первых веков истории христианской Церкви было понимание Евхаристии как таинства единения полноты Церкви в приношении и причащении *образа и подобия* Тела и Крови Спасителя.

Памятник 2-ой половины III века, *Didascalia apostolorum* (не смешивать с “Учением 12 апостолов”) понимает совершение Евхаристии secundum similitudinem regalis corporis Christi, т.е. *по подобию царственного Тела Христова*. Греческий текст “Апостольских постановлений” (VI, 30, 2) позволяет утверждать, что латинский переводчик употребил secundum similitudinem для передачи греческого *ὁμοτύπου*. “Это, — отмечает П. Батифоль, — самое древнее свидетельство применения к Евхаристии слова *ὁμοτύπου*, эквивалентного термину *figura* у африканцев”.<sup>295</sup>

Таким образом, есть прямые свидетельства применения в древний период к Евхаристии терминов, адекватных русским “по образу”, “по подобию”, “по прообразу”, “по типу”... Правда, трактовка этих понятий может быть несколько различной: если для одних церковных авторов она связана прежде всего с земной жизнью воплощенного Бога-Слова, то для преп. Иоанна Дамаскина *ὁμοτύπου* прежде все прообразует *будущее* единение верующих со Христом; в то же время *реальность* присутствия Христа в Евхаристии никто из них под сомнение не ставит.

В диалоге “О правой вере в Бога” (300 — 310 гг.) анонимный сирийский автор устами своего православного героя Адамантия обличает пятерых еретиков из различных сект, прибегая к аргументации, которую Тертуллиан использовал в полемике с Маркионом: если Христос имел тело и кровь только по видимости, что же Он дает нам в Евхаристии? Причем в данном случае автор пользуется греческим термином *εἰκών*, *образ, икона*, который латинский переводчик Руфин передает опять же через *similitudo*.<sup>296</sup>

Евсевий Памфил, имея в виду саркастические обвинения в антропофагии, которые язычники бросали в адрес христиан, вполне в духе Оригена писал о необходимости “духовно уразумевать то, что

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 292. Примечательно, что этот памятник не воспрещает женщинам причащаться в так называемые “критические дни”.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 294.

Он [Христос] говорит о теле и крови”. Евсевий видит в Евхаристии воспоминание крестной смерти Христа “через символы (διὰ συμβόλων)” тела и крови, подчеркивая *бескровный* и *словесный* (ἀνάιμοις καὶ λογικῶς) характер жертвы. При этом он прибегает также к термину *образ* (εἰκῶν),<sup>297</sup> чем, однако, нисколько не умаляется реальность присутствия Христа во Св. Дарах, что стало особенно ясным после победы иконопочитателей на VII Вселенском Соборе.

Для блаженного Августина *все верные уже суть Тело Христово*, и их участие в Трапезе Господней означает символическое подтверждение и утверждение единства Церкви. Хлеб, освященный чрез слово Божие, есть Тело Христово, и вино – Кровь Христова: “Si bene accerpistis, vos estis quod accerpistis”. – *Если достойно принимаете, Вы суть то, что принимаете*” (Sermo CCXXII).<sup>298</sup> Главное для Августина – это *тайна Церкви*, – собрание *единого* хлеба из многих зерен: “Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent, separate erant. Per aquam coniuncta sunt... – *Разве же из единого зерна сделан этот хлеб? Разве не многие были обмолочены зерна? Но прежде чем в хлеб вошли, были разделены. Водю соединены суть*”.<sup>299</sup>

Бл. Августин вообще понимает sacramentum как *религиозный символ*. В нем подлежат различению *знак* и *обозначаемая вещь*. Таинства потому и называются sacramenta, что в них одно видится, другое понимается: “ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur” (Sermo CCLXXII).<sup>300</sup>

Августин очень определенно выступал против натуралистического, буквалистского понимания таинства Евхаристии. Евхаристическое Тело, как он говорил, не есть тело, подобное тому, которое разрывается в труп или продается в мясной лавке: quomodo in cadavere dilaniatur aut in macello venditur (In Ioannis evangelium, tractatus XXVII, C).<sup>301</sup> Хотя его подобает зримым образом прославлять, однако разумевать следует незримым, сверхчувственным образом. – Etsi

<sup>297</sup> Ibid., p. 295-297.

<sup>298</sup> PL, t. 38, col. 1099.

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> PL, t. 38, col. 1246. Cfr. De doct. chr. II, 1.

<sup>301</sup> PL, t. 35, col. 1617.

necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi (Enarratio in psalm. XCVIII, 9).<sup>302</sup>

Именно этой установкой бл. Августина объясняется то, что к его авторитету прибегали в первую очередь все противники томистской концепции *пресуществления*, transsubstantiatio, которая оформила и закрепила на Тридентском соборе натуралистическую и механистическую линию в западной сакраментологии.

Подобный же символизм явно просматривается и у св. Киприана Карфагенского. Выступая против служения литургии на одной воде (такая практика имела место!), он говорит о том, что одна вода “не может выразить (exprimere) кровь Христову”. Вода – образ народа Божия, а вино – образ крови; в вине поистине представляется кровь Христова.<sup>303</sup>

По-видимому, к V веку восходит *дифизитская* теория Евхаристии, образцом для которой стало учение о единстве двух природ во Христе. Согласно этой теории, мистический хлеб и вино, сохраняя свою природу, находятся в нераздельном и неслиянном единстве с духом Божиим. Подобного рода взгляды высказывались бл. Феодоритом Кирским, но, как это ни парадоксально, они отстаивались также анонимным автором сочинения “Опровержение некоторых предположений”, которое приписывали св. Афанасию,<sup>304</sup> самому Феодориту, а в конечном счете признали принадлежащим Евтерию Тианскому (†435), одному из защитников Нестория на Эфесском Соборе.

Хотя Евтерий не был еретиком, именно *его* участие в разработке дифизитской евхаристической доктрины может служить указанием на то, что в V веке подобная теория могла пользоваться поддержкой *большинства*. В пользу этого предположения служит и сочинение самого *Нестория* “Книга Гераклида”, написанная во время проведения Халкидонского собора или сразу по его завершении (450 – 451 гг.).

Проводя параллель между Евхаристией и Боговоплощением, один из участников диалога, Софроний, отстаивает мысль о том, что

<sup>302</sup> PL, t. 37, col. 1264.

<sup>303</sup> PL, t. 4, col. 1264; *Batifol P. Etudes...*, p. 242.

<sup>304</sup> PG, t. XXVIII, col. 1337-1394.

во Св. Дарах *тело* и *кровь* не тождественны тем, что и у обычных людей, ибо Бог *возводит* их к своей сущности, как это произошло и в Боговоплощении приведением к *одной* (согласно учению монофизитов) Богочеловеческой природе.

Полемизируя с формулой св. Кирилла Александрийского, Несторий подчеркивает, что она ведет к устранению *сущности* хлеба в Евхаристии и, равным образом, устранению *человеческой природы* в воплощенном Боге-Слове.

Весьма любопытно, что один из последовательных сторонников идеи transsubstantio, папа Иннокентий III, тоже прибегает к сравнению Евхаристии и Боговоплощения: Sicut ineffabilis est illa unio, qua Deus factum est homo, sic ineffabilis est illa conversio qua panis fit caro. — *Как невыразимо это единение, которым Бог стал человеком, так невыразимо это обращение, которым хлеб становится плотью.*<sup>305</sup>

Ф. Баур в свое время отметил, что “те учителя Церкви, которые в учении о Личности Христа по большей части делали упор на единстве, и, по-видимому, допускали переход человеческой природы в божественную, приближались в учении о Евхаристии преимущественно к идее пресуществления; напротив, те, которые выдвигали различие двух природ, сильнее противопоставляли в Евхаристии оба элемента”.<sup>306</sup> Не вдаваясь в детали этого наблюдения, мы вполне можем сделать вывод, что внутренняя связь христологических и евхаристических представлений прослеживается вполне объективно.

Несмотря на отмеченные различия в трактовке таинства Евхаристии, до IX века вопрос о *характере* присутствия Христа ни на Востоке, ни на Западе не дискутировался. И никого не соблазняли слова бл. Августина, который, обращаясь к слушателям от лица Самого Господа, подчеркивал, что евхаристическое Тело и Кровь *не тождественны* с тем телом, которое было распято на Голгофе, и с той кровью, которая там была пролита: “Spiritualiter intellegite, quod locutus sum: non hoc corpus quod videtis manducaturi estis et bibeturi illum sanguinem quem fuserunt qui me crucifigunt”. — *Духовно разумевайте, что я говорю: не это*

<sup>305</sup> PL, t. 217, col. 871 C.

<sup>306</sup> Baur F. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Bd.I (2), 1886, S. 415.

*тело, которое видите потребляемым вами, и не ту кровь, которые пролили те, что меня распяли* (Enarratio in psalm. XCVIII, 9).<sup>307</sup>

Но именно данное утверждение в IX веке стал решительно оспаривать *Пасхазий Радберт*, у которого впервые, по-видимому, в подобном контексте появляется термин *substantio*.<sup>308</sup>

В середине XI века *Беренгарий Турский* начал вести критику натуралистического понимания преложения Св. Даров, выдвинув идею своего рода “воипостаживания” хлеба и вина — *impanatio*. Ему тогда возражал архиепископ Кентерберийский Ланфранк в своем трактате “О теле и крови Господних”.<sup>309</sup>

В конце того же столетия Алжерий Льежский (†1131) и Гитмонд Аверсий (†1095) вели полемику с некими неназванными *impanatores*, т.е. сторонниками сохранения сущности благословляемого хлеба; Гитмонд считал их последователями Беренгария.

Безусловно новой формой литургического благочестия стало вознесение гостии после освящения Св. Даров для поклонения и благоговеяного созерцания; оно практиковалось уже Гильомом Оксеррским (†1231) и его учениками. Декрет, изданный архиепископом Буржа Эвдемом Сюллийским, которым строго устанавливается момент вознесения, отражает, по-видимому, наличие расхождений в этой практике и понимании самого характера и времени преложения или пресуществления.

Прямым свидетельством таких расхождений в конце XIII века явилось учение *Иоанна Квидорта*.

### Учение Иоанна Квидорта

Иоанн Квидорт, которого также по месту рождения именуют Иоанном (Жаном) Парижским, был одним из заметных представителей томистской философии и ее неутомимым апологетом. Согласно наиболее распространенному мнению время его рождения приходится на период между 1250 и 1254 годами.

<sup>307</sup> PL., t. 37, col. 1264.

<sup>308</sup> См.: Малицкий Н. Евхаристический спор на Западе в IX веке // Ученые труды Петроградской духовной академии. Вып. VIII. Сергиев Посад, 1917.

<sup>309</sup> PL, t. 150, col. 407-442.

Как полагает Ф.Рёнш,<sup>310</sup> в разгар аверроистских споров (1277) он уже должен был иметь степень бакалавра богословия в Парижском университете и испытать влияние таких защитников учения Фомы Аквинского как Эгидий Лессинский и Петр Овернский.

В своем сочинении “*Circa*”, защищая позиции Фомы Аквинского, Квидорт, в частности, настаивал на том, что свойства, или акциденции, не могут предшествовать своему подлежащему, или субъекту, а с появлением новой субстанциальной формы, т.е. нового субъекта, они не сохраняются. Это прямо означало, что учение о “пресуществлении” несовместимо с допущением сохранения свойств хлеба и вина в Св. Дарах, а предполагает появление *свойств* крови и плоти.

Его беспокоило, что термин *transsubstantio*, *пресуществление*, дает козырь в руки тем, кто обвинял христиан в антропофагии. Квидорт несомненно понимал, что *натурализация*, *экстериоризация* таинства необходимым образом связана с умалением его психологической основы, умалением значения личности причащающегося, *интенции* приступающего к Св. Дарам в пользу усиления роли внешнего чиновопослания, *ex opere operato*, *intentio* “совершителя таинства”, в конечном счете, сближения евхаристического действия с алхимической процедурой.

В период между 1284 и 1286 годами Иоанн Квидорт читал лекции по *Сентенциям* Петра Ломбардского, предположительно, под руководством Петра Трилийского.

Уже в это время шестнадцать его тезисов, посвященных учению о Евхаристии, были сообщены церковным властям, поскольку представлялись ошибочными. Иоанн Парижский, высказывая сомнения относительно утвердившегося в богословии Фомы Аквинского термина “пресуществление”, говорил о том, что он не получил еще общецерковного определения и потому не может рассматриваться как обязательный для объяснения таинства. В качестве альтернативы Иоанн предложил “консубстанциацию” или *impanatio*, полагая возможным считать, что субстанция хлеба в таинстве усваивается Личностью Христа и остается вместе с Его телом. Иными словами, он развивал учение, очень близкое ко взглядам Беренгария Турского.

<sup>310</sup> Roensch F. Early thomistic..., pp. 98-99.

В свою защиту Иоанн Квидорт написал тогда “Апологию”, в которой утверждал правоту своих суждений и указывал на их источник.

Он отстаивал мнение, что “форма дает бытие” (*forma dat esse*); в семнадцатом параграфе “Апологии”, Квидорт отстаивает *внешнее* происхождение *бытия* в тварях; он отрицает, что *бытие* является свойством, истекающим от сущности вещи, — подобное мнение приписали ему его оппоненты.

Скорее его можно было бы считать сторонником позиции Эгидия Римского.

В основном Квидорту удалось оправдаться, но эта история определенным образом сказалась на его карьере. Его принятие в доминиканский орден было надолго отложено. Между 1295 и 1299 годами он участвовал в дискуссии о единстве, или единичности субстанциальной формы, что, разумеется, также имело отношение к евхаристической контроверзе.

В 1302 г., уже став известным преподавателем и проповедником, он написал сочинение “О власти королевской и папской”, в котором по сути отстаивал первенствующую роль духовной власти, но с некоторыми весьма существенными акцентами на принципе выборности,<sup>311</sup> а также поставил свою подпись, вместе с Гервеем Неделецким, под воззванием к собору, собранному Филиппом Красивым против папы Бонифация VIII.

В 1304 Иоанн Квидорт вновь вернулся к евхаристической теме, написав “Определения”, касающиеся способа присутствия Тела Христова в Евхаристии. На этот раз его мнения разбирала комиссия из четырех епископов — Парижа, Буржа, Орлеана и Амьена.

Эту комиссию возглавлял Эгидий Римский. Несмотря на общность взглядов Эгидия и Квидорта на соотношение светской и духовной власти, равно как и на единство субстанциальной формы, комиссия осудила его учение и лишила лицензии на право преподавания и произнесения проповедей.

<sup>311</sup> Как пишет Ф.Коплстон, “с точки зрения Жана Парижского, верховная власть, даруемая Богом, остается у народа... Если король пренебрегает своими обязанностями, народ вправе низложить его. Жан Парижский распространяет это утверждение даже на папу”. — Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. Пер. с англ. И.Борисовой. М.: Энигма, 1997, с. 369.

Обратившись с апелляцией к папе Клименту V, Иоанн Квидорт скончался 22 сентября 1306 г. в Бордо в ожидании решения понтифика.

По мнению М. Грабманна, “Иоанн Парижский своей теорией ни в коей мере не хотел поставить себя в оппозицию церковному учению, но имел лишь намерение <...> выдвинуть как научную гипотезу другой способ (modus) присутствия Христа в Евхаристии. Согласно ей после освящения субстанция хлеба остается со своими акциденциями, но не в своем собственном подлежащем (suppositum), но перенесенной к бытию и подлежащему (suppositum) Христа”.<sup>312</sup>

Согласно публикуемому Грабманном тексту, Иоанн Парижский считал, что “panis suppositum, i.e. illud quod est panis, per consecrationem in altari desinat secundum suum esse et quod panitas remaneat, i.e. substantia vel natura panis, et assumatur a verbo non per se et immediate, ut verbum dicatur panis, sed mediante corpore Christi, ut sic corpus Christi fiat ille panis et ille panis dicatur et sit corpus Christi non per conversionem in corpus, sed per assumptionem humanitatis in deum”<sup>313</sup> <после освящения в алтаре суппозит хлеба, т.е. то, что есть хлеб, пере-

<sup>312</sup> Grabmann M. Studien zu Johannes Quidort von Paris, O.Pr. München, 1922. S. 14 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1922, 3 Abhandlung). Грабманн здесь отмечает, что сочинение Иоанна Парижского “De transsubstantione panis et vini in sacramento altaris” сохранилось в единственной рукописи Парижской Национальной Библиотеки Cod. lat. 14889. Протестантские богословы со второй трети XIX века рассматривали его как предвосхищающее лютеровское учение о Евхаристии. Известное представление о содержании этой работы может, по мнению Грабманна, дать направленный против нее анонимный полемический трактат, сохранившийся в Мюнхенской рукописи Clm. 15801, fol. 1r-50r. Видя в его авторе ученого, близкого к Римской курии, Грабманн осторожно задается вопросом, нельзя ли предполагать в нем самого Эгидия Римского (S. 16-17). Он также отмечает, что в XIV веке учение Иоанна Парижского излагали Гервей Неделецкий (Natalis), Дурандус Сен-Пурсенский, Петр Палудский, Томас Страсбургский, Иоанн Баконторт. См., в частности: Hödl L. Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis, O.P. (1323). – Münchener Theologische Studien, Systematische Abteilung, Bd. 10. – München, 1956.

<sup>313</sup> Grabmann M. Studien..., S. 15, Anm.

стает существовать по своему бытию и что остается хлебность, т.е. субстанция или природа хлеба, и она поглощается Словом не сама по себе и непосредственно, так чтобы хлеб назывался Словом, но через посредство Тела Христа, дабы таким образом Тело Христа стало этим хлебом и этот хлеб назывался и был Телом Христа не через превращение в Тело, но через восприятие человечества в Бога>.

Надо заметить, что Дунс Скот в это же самое время предлагал, можно сказать, параллельный выход из тупика. Согласно его так называемой *аддуктивистской* теории, “Евхаристия – это не сведение Христа с Неба на землю, но возведение причастника с земли на Небо. Слова пресуществления, согласно Дунсу Скоту, порождают не новое Тело Христово, но новое присутствие Тела Христова. Алтарь становится как бы “дверью райской”, вратами, за которыми находится Небо”.<sup>314</sup> Хлеб и вино при этом не *превращаются* в Тело и Кровь Христа, а *уничтожаются* (annihilantur).

Мы не располагаем документальными свидетельствами об аргументах, которыми пользовался Эгидий Римский и возглавляемая им комиссия в полемике с Иоанном Парижским. Но суть их в конечном счете несомненно сводилась к тому, о чем Эгидий писал в своем сочинении “50 теорем о Телес Христовом”: вследствие *пресуществления* свойства хлеба остаются, но субъекта (или подлежащего) больше нет; в самом деле, мы не можем помыслить свойства без субъекта, но Творец всяческих может сделать многое недоступное нашему пониманию.<sup>315</sup>

По вопросу о *свойствах без субъекта* сам Эгидий в 1277 – 1279 гг., как мы уже говорили, оказался под подозрением. В глазах цензуровавших его тезисы магистров большую опасность представляло утверждение, что “материя не может существовать без формы”, так как оно давало основания подозревать, что его сторонник тем более будет отрицать возможность существования *свойств без субъекта*; это прямо переносилось на свойства хлеба и вина после их освящения на литургии.<sup>316</sup>

<sup>314</sup> Лупандин И.В., Апполонов А.В. Богословие Иоанна Дунса Скота//: Дунс Скот, Иоанн., бл. Избранное. Сост. и общ. ред. Г.Г. Майорова. М.: Изд-во францисканцев. 2001, с. 94.

<sup>315</sup> Lajard F. Gilles de Rome..., p. 513.

<sup>316</sup> Wielockx R., Commentaire..., pp. 168-169.

## Споры о спиритуалах. Эгидий против Петра Оливи

Движение так называемых *спиритуалов* в Западной Церкви имеет длительную историю, истоки которой вполне могут быть прослежены в эпоху Тертуллиана, когда аскетический ригоризм и максимализм привел к отделению от Церкви ереси монтанистов. Нужно сказать, что уже тогда у подобных движений появлялись и особые элементы предания, связанные с апокрифами, гностически окрашенной метафизикой и даже догматическими инвенциями.

В XI–XII веках на Западе не раз возникали вполне укладывающиеся в очерченную парадигму секты катаров, альбигойцев и т.п., и они неизбежно становились объектами церковного осуждения и преследования, но францисканским спиритуалам, проповедникам добровольной бедности, *usus pauper* (по-русски их вполне правильно было бы именовать *нестяжателями*), удавалось критиковать римский клерикализм, не выходя за канонические границы Церкви. Этот особый статус им в значительной степени обеспечивал авторитет Иоахима Флорского (1145–1202) и св. Франциска Ассизского (1182–1226).

Идеи аббата Иоахима нельзя сводить к апокалиптическому визионерству, противостоянию римскому клерикализму и проповеди добровольной бедности. Именно у иоахимитов наиболее остро выразилось ощущение *историзма* христианской религии, которое они стремились более тесно связать догматикой и историософией.

Попытки историософских обобщений, продиктованные стремлением раскрыть божественный план спасения человечества как целого, у отцов Церкви встречаются нередко, хотя именно в этой области довольно трудно говорить о каком-либо их *общем согласии*. Многих христианских писателей привлекали аритмологические схемы, ориентированные на загадочный смысл *одной* или *семи* тысяч лет, или же *четырех*, а порой и *пяти* эпох, тогда как для других числовые схемы не представляли никакой ценности.<sup>317</sup>

<sup>317</sup> Luneau, A. L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde. Paris, 1964.

По прошествии первого тысячелетия потребность создать христианскую метафизику исторического времени, безусловно, ощущалась. Формальное деление истории на “семь веков” или семь тысячелетий от сотворения мира не приносило удовлетворения именно потому, что период между Христовым Воскресением и Парусией все более растягивался, не получая богословского оправдания.

Что же касается Иоахима Флорского, то принципиальные *различия* исторических эпох он считал необходимым обосновать через подчеркнутое различие *действий* Лиц Святой Троицы в истории. В его позиции нетрудно разглядеть номиналистическую тенденцию, восходящую к Росцелину, учителю Пьера Абеляра. Единая божественная сущность — это чистая абстракция и одно лишь пустое имя, *flatus vocis*; подлинной реальностью обладают три божественных существа — Отец, Сын и Святой Дух, и *каждое* из этих Лиц имеет *свою* сущность. Так что нужно говорить о том, что *сущность* или *субстанция* Отца *произвела* сущность или субстанцию Сына...

Любопытно, что в середине XII века в Византии два собора (1156 и 1157 гг.) занимались рассмотрением учения Сотириха, смысл которого сводился именно к *раздельному* действию Ипостасей Св. Троицы. В Сотирихе иногда видят проводника идей западной схоластики,<sup>318</sup> но если это и так, то точнее было бы говорить именно о крайнем номинализме.

Отголоски подобного по сути дела тритеистического учения, от которого вынужден был отречься сам Росцелин, прослеживаются и у аббата Иоахима. Но если Росцелин ставил перед собой, скорее всего, только отрицательную задачу, а именно, ниспровержение платонизирующей или реалистической линии в богословии, то Иоахим Флорский был воодушевлен идеей построения некоей *метафизической историософии*, в которой самостоятельность действия божественных Лиц играла принципиальное значение.

Благодаря Иоахиму Флорскому пользовавшийся высоким авторитетом *спиритуализм* (преимущественно в значении последовательного предпочтения духовных ценностей и добровольной бедно-

<sup>318</sup> Павел (Черемухин), иером. Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский//Богословские труды. Сборник первый. М., 1960, с. 85-109.

сти), *апокалиптический историзм* и *догматические инвенции* с оттенками тритеизма оказались тесно переплетенными. И здесь была определенная логическая закономерность: ведь ересь *модализма*, или *савеллианства* — другая крайность в сравнении с тритеизмом — была по сути дела осуждена именно за догматический подрыв *историзма* Откровения...

Нужно признать, что влияние Иоахима Флорского оставалось весьма ощутимым не только в XIII веке, но даже в эпоху Реформации, одно из свидетельств чему — литературные труды Томаса Мюнцера.<sup>319</sup> Вообще, платонизирующая, даже шире — эллинистическая линия в философии и богословии последовательно ослабляла и вытесняла ветхозаветное переживание времени, чувство истории, и учение аббата Иоахима пытается выровнять этот крен, хотя вплоть до эпохи романтизма он мало осознавался.<sup>320</sup>

В качестве главной мишени для атаки Иоахим избрал величайшего кодификатора западной богословской традиции Петра Ломбардского, *Магистра Сентенций*, как его обычно называли. Полемизуя с Петром, он утверждал, что его точка зрения ведет к признанию *четвертого начала*. А именно, кроме Отца, Сына и Святого Духа оказывается необходимым выделить безличную *божественную сущность*. Между Сциллой модализма и Харибдой тритеизма путь очень узок...

<sup>319</sup> Schwartz R. Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten. Tübingen, 1977. Любопытно, что Мюнцер сравнивал себя с аббатом Иоахимом — и считал свое учение более высоким, как полученное в непосредственном откровении. — Grietsch E.W. Thomas Müntzers Glaubensverständnis // Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. Von S.Bräuer und H.Junghans. Berlin, 1989, S. 166.

<sup>320</sup> Только с конца 1820-х г. Шеллинг станет решительно утверждать, что христианская философия невозможна без *историзма* (см.: Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск: Водолей, 1999, с. 54-57, 113-116 и др.), а его младший современник, польский мессианист Август Цешковский осуществит такую модификацию иоахимизма в неогегельянском духе ("Ojczyzna"), которую даже весьма скептически настроенный к конфессионально окрашенной метафизике Г.Г.Шпет назовет "гениальной". — См.: Шпет Г. Философские этюды. М., 1994, с. 109 ("Сознание и его собственник").

В самом деле, если не у самого Петра Ломбардского, то в целом в традициях платонизирующего богословия дискуссии о четвертом Лице Св. Троицы, или Софии, непрерывно возобновлялись на протяжении столетий, вплоть до Флоренского и Булгакова. Однако возлагать за них ответственность на *Маистра Сентенций* было бы все же несправедливо.

В 1215 г. на IV Латеранском Соборе трактат Иоахима "О единстве Троицы" был осужден, но при этом особо оговорено, что аббат-спиритуал не упорствовал в своих взглядах, выражал готовность бесприкословно принять соборную точку зрения, а вся контroversа не бросает никакой тени на основанный им монастырь... Всего через пять лет папа Гонорий III, не скрывая своих симпатий к Иоахиму Флорскому, отметил, что его *церковность* несомненна, именовав его: *vir catholicus*.<sup>321</sup>

Однако с середины 1250-х гг. парижские богословы повели решительную борьбу против иоахимизма. Не дожидаясь 1260 года, к которому, по предсказанию Иоахима, был приурочен конец мира, они сделали предметом критики книгу францисканского монаха Герардо да Борго сан Донино,<sup>322</sup> которая представляла собой введение в *Вечное Евангелие* Иоахима Флорского... В 1255 г. она была осуждена папской комиссией в Ананьи, а в 1263 архиепископ Арля Флорентий на провинциальном соборе осудил "вредоносное учение о трех эпохах, проповедуемое иоахимитами".<sup>323</sup>

Тем не менее, генерал ордена францисканцев Иоанн Пармский и многие простые монахи продолжали проявлять откровенные симпатии к учению Иоахима. А позднее Данте в своем "Рае" поместил Иоахима на одно небо с Фомой Аквинским...

<sup>321</sup> Reeves M. The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. Oxford, 1969, p. 32.

<sup>322</sup> Manselli R. La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivii. Rome, 1955.

<sup>323</sup> Cazenave A. L'Ange du 6<sup>e</sup> sceau. Le renouvellement du monde selon les spirituelles languedociens // L'Homme et son univers au Moyen Âge. II. Louvain-La-Neuve, 1986, p. 899. Как отмечает А.Казенав, эта история развернулась в масштабную полемику Парижского университета против идеологов добровольной бедности. См. также: Dufeil M.-M. Guillaume de Saint-Amour...

*Петр Оливи – предводитель спиритуалов*

В конце XIII века предводителем движения спиритуалов стал Петр Иоанн Оливи (1248/9 – 1298). Он был весьма заметной фигурой в религиозно-общественной жизни эпохи.<sup>324</sup>

Петр родился в Сериньяне, неподалеку от Безье, в провинции Лангедок; в 1260 или 1261 г. он уже вступил в орден францисканцев. Здесь Петр получил начальное образование под руководством Фра Раймондо Баррави – ревностного иоахимита, непреклонного сторонника добровольной бедности монахов. В 1268 г. провинциал ордена отправил Оливи для учебы в Париж, где он слушал Бонавентуру и его ближайших последователей – Гильома де ла Маре, Джона Пеккама и Маттео Акваспарту. Всех их единило настороженное отношение к экспансии перипатетических умозрений, признание множественности субстанциальных форм и т.д. В 1270 г. Оливи получил степень бакалавра, но степени магистра добиваться не стал, стремясь возвыситься над честолюбием...

Во второй половине 70-х годов Петр Оливи преподает на юге Франции, вероятно, в Монпелье.

О деятельности сторонников Иоахима Флорского в этом регионе до появления там Петра Оливи известно немного, но несомнен-

<sup>324</sup> Биографические сведения о Петре Оливи излагаются в основном по: *Burr D. The Persecution of Peter Olivi*//Transactions of the American Philosophical Society. N.S., vol. 66, part 5. Philadelphia, 1976; *Peano P. Olieu*//Dictionnaire de Spiritualité. T.XI. Paris, 1982, col. 751-762. *Gál G. Peter John Olivi*// New Catholic Encyclopedia. Vol. XI. N.Y. et al., 1967, pp. 219-220. В русской научной литературе Петру Оливи посвящены работы: *Котляревский С.А.* Францисканский орден и римская курия в XIII и XIV веках. М., 1901, с. 257-319; *Керов В.Л.*: 1) Народное еретическое движение бегинов Юга Франции и Петр Иоанн Оливи// Французский ежегодник 1968. М., 1970, с. 5-33; 2) Народные восстания и ереси во Франции конца XIII – начала XIV вв. М., 1986, с. 83-100; 3) Оливи и папство// Европа в средние века: экономика, политика, культура. М., 1972, с. 365-378; 4) Идеи Апокалипсиса в средние века (Иоахим Флорский, Оливи, бегины Южной Франции). М., 1994. В силу специфики научных задач богословские аспекты деятельности Оливи затронуты в этих работах очень кратко; о полемике Эгидия Римского с нарбоннским спиритуалом в них вообще не упоминается.

но, что она имела место.<sup>325</sup> Здесь же в свое время разворачивались движения катаров и альбигойцев, и хотя нарбоннский спиритуал заметных симпатий к ним не проявляет (о походе против альбигойцев он, впрочем, говорит довольно невнятно), есть основания полагать, что он разделял общую неприязнь южан к властным притязаниям Парижа, перенося ее и на амбиции парижских магистров.<sup>326</sup>

Видимо, уже к тому времени у него сложилось убеждение, что аристотелизм парижских ученых есть дело “антихристово”. В “Вопросах о евангельской бедности” он пишет: “Я убежден, что мнение Аристотеля о богатстве и человеческом счастье является источником заблуждений Антихриста <...> И как из ошибочной теории Платона, его наставника, произошла ересь Ария, так, согласно некоторым учителям, из его ошибочного учения произошла ересь Антихриста, который является учеником ариевой ереси, точно так же, как Аристотель – ученик Платона”...<sup>327</sup> Номинализм Росцелина тоже обличал платонизм...

Постепенно Петр Оливи привлек к себе многочисленных единомышленников и последователей. Его известность вышла за пределы благочиния (custodie) Нарбонны, и генерал ордена Жером д’Асколи (будущий папа Николай IV) в середине 70-х годов собрал в Монпелье комиссию, которая рассматривала отдельные мнения ревностного “нестяжателя”.<sup>328</sup> Они касались не только добровольной бедности, но и других богословских вопросов. Например, Оливий открыто выступал против постепенно утверждавшегося на Западе учения о Непорочном Зачатии Девы Марии. Есть сообщения о сожжении этих работ самим автором по настоянию д’Асколи – правда, не за “ересь”, а с целью испытать смирение монаха...<sup>329</sup>

Францисканские спиритуалы в эту эпоху практически не испытывали притеснений извне, но внутри самого ордена наметилось се-

<sup>325</sup> *Котляревский С.А.* Францисканский орден..., с. 258, прим. 2; *Burr D., The Persecution...*, p. 10. Оба ссылаются на повествование Салимбене о Гуго Динском.

<sup>326</sup> *Burr D. The Persecution...*, pp. 32- 33.

<sup>327</sup> Цит. по: *Burr D. The Persecution...*, pp. 31.

<sup>328</sup> *Burr D. The Persecution...*, p. 6.

<sup>329</sup> *Котляревский С.А.* Францисканский орден..., с. 259, прим. 2.

резное противостояние между радикальными и более умеренными сторонниками добровольной бедности, постепенно переросшее в длительный и открытый конфликт.

Его обострение, очевидно, связано с периодом подготовки папской буллы *Exiit qui seminat* от 14 августа 1279 г., когда Петру Оливи было поручено составить трактат о личной и общественной добровольной бедности на основе правил св. Франциска Ассизского.

В 1282 г. на Генеральном капитуле ордена в Страсбурге было решено детально разобраться в теоретических посылах реформирования монашеской жизни, а равным образом, по примеру доминиканцев, упорядочить систему преподавания в школах и с этой целью рассмотреть все имеющиеся у членов ордена сочинения. Управлявший в то время Прованской провинцией ордена Арно де Рокфейль, против которого Оливи прежде написал сочинение “Обличение XXXVII положений брата Арно”, потребовал, чтобы Оливи предоставил для изучения не только все свои завершённые труды, но и черновики, а генерал ордена Бонаграция в 1283 г. собрал комиссию из четырех парижских магистров и трех бакалавров, которой поручил рассмотреть взгляды Оливия.

Эти ученые составили “Письмо с семью печатями”, в котором двадцати двум неточным высказываниям Оливи противопоставили соответствующие ортодоксальные формулировки, а также “Свиток”, прямо осуждающий тридцать четыре положения спиритуала. Названные документы было определено прочитать во всех монастырях Прованской провинции ордена. Затем в Авиньоне был собран провинциальный капитул, на котором от Оливи потребовали отречься от его ошибочных взглядов, что он сделал с некоторыми оговорками и просил дать ему возможность объясниться с парижскими учеными. Но ему отказали, — и отправили в монастырь в Ниме (Nîmes), что к западу от Авиньона, в направлении на Монпелье и Нарбонну, лишив при этом всех книг, а также документов, его осуждающих.

Через два года Оливи удалось получить их копии, и он написал, не позднее 12 мая 1285 г., свою “Апологию”. Теперь его давний противник Арно де Рокфейль на Генеральном капитуле, проходившем в том же году в Милане, обвинил Оливи в том, что он является “гла-

вой секты суеверов, порождающей разделения и заблуждения”. Капитул определил изъять из обращения все сочинения Петра Оливи и не пользоваться ими до определения генерала ордена.

В дальнейшем дела Оливи пошли лучше. Его приглашали в Париж (1286), где он встретил хороший прием. В 1287 г. генерал ордена Маттео Акваспарта — старый учитель Петра — пригласил его читать лекции в *studium* монастыря Санта Кроче во Флоренции. Здесь спиритуала, по-видимому, слушал молодой Данте.<sup>330</sup> За два года, проведенных во Флоренции, Оливи приобрел множество горячих последователей, в том числе таких ученых мужей как Петр Трабибий и Убертино да Казале. Последний весьма последовательно и изобретательно защищал Оливи в период подготовки Веннского собора 1311-12 гг.<sup>331</sup>

С 1289 г. и до конца жизни Петр Оливи преподает в школе в Монпелье, не ощущая серьезных притеснений. В частности, в 1295 г. он излагал свои взгляды на добровольную бедность перед Генеральным капитулом в Париже, не вызвав против себя никаких нареканий.

В это же время, к удивлению многих, Оливи занял предельно лояльную позицию по отношению к Бонифацию VIII, оправдывая, как и Эгидий Римский, “добровольный” уход Целестина V, с которым были связаны самые сокровенные надежды спиритуалов.<sup>332</sup>

По возвращении в Нарбонну, Оливи составил “Восследование (Postilla) к Апокалипсису” (1297),<sup>333</sup> написал ряд важных писем, в ча-

<sup>330</sup> Об этом пишет *И.Н.Голенищев-Кутузов* в своей книге “Творчество Данте и мировая культура” (М.: Наука, 1971, с. 202) со ссылкой на работы: *Davis Ch.T. Dante and the idea of Rome. Oxford, 1957, pp. 227-242; Manselli R. Dante e l'Ecclesia Spiritualis// Dante et Roma. Firenze, 1965, pp. 122-127.* Однако *В.Л.Керов* (Оливи и папство..., с. 378) со ссылкой на другую работу того же Манселли (*Manselli R. Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale (a proposito della “Lectura super Apocalipsim” e dell’ “Arbor vitae crucifixae Jesu”)*)// *Per la storia della cultura in Italia nel duecento e primo trecento. Spoleto, 1965, pp. 95-122*) утверждает, что Данте познакомился с учением Оливи только через Убертино.

<sup>331</sup> *Manselli R. La “Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivii. Rome, 1955; Callacy F. L'idéalisme franciscaine spirituel au XIV siècle. Étude sur Ubertain de Casal. Louvain-Paris-Bruxelles, 1911.*

<sup>332</sup> *Burr D. The Persecution... p. 69 ff.*

<sup>333</sup> Содержание этого сочинения по единственной флорентийской рукописи Cod. Sopressi 397 подробно излагает *С.А.Котляревский* (Францисканский орден..., с. 265-269).

стности, к св. Людовику Анжуйскому и его братьям, сыновьям Карла II Анжуйского, и др.

Петр Иоанн Оливи скончался в Нарбонне 14 марта 1298 г. На смертном одре он сообщил собратьям, что все свое знание получил однажды в Париже, когда в третий час ему было откровение Самого Господа Иисуса Христа.<sup>334</sup> Гробница Оливи перед главным алтарем стала местом паломничества: память его торжественно отмечалась в годовщину его кончины вплоть до осуждения “Восследования к Апокалипсису” папой Иоанном XXII (1329). Тогда его гробница была разрушена, а прах развеян.

### *Черты мировоззрения Оливи*

Петру Оливи принадлежит большое количество сочинений, из коих значительная часть осталась неопубликованной. В связи с его осуждением они изымались и уничтожались, хранить их было запрещено, и нередко поэтому в рукописях опускалось само имя автора.

Оливи написал комментарии на большинство книг Священного Писания, *Сентенции* Петра Ломбардского, сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита “О небесной иерархии”, а также “Как читать книги философов”, “О таинствах”, “Лекарства против духовных искушений сего времени”, “О словесной молитве”, “О 14 степенях благодатной любви”, “Способ, которым каждый может воздать благодарность Богу за полученные от Него благодеяния” и другие.

Среди важнейших сочинений Петра Оливи – “Вопросы о евангельском совершенстве”, числом 14. Оливи считает, что перед душой открыты три пути к совершенству: *созерцательный, деятельный и смешанный*.

*Созерцательный* путь осуществляется благодаря гармоническому единению воли и ума: в последнем он берет свое начало, а продолжается и совершенствуется в первой, по мере того, как в человеке укрепляется дух умиления, послушания и согласия с волей божествен-

<sup>334</sup> По рассказу Бернардо Гвидо, “...circa finem sui transitus post sacram inunctionem receptam... dixit totam scienciam suam per infusionem recepisse a Deo et Parisius in ecclesia hora tertia subito se fuisse illuminatum a Domino Iesu Christo”. – Цит. по: *Котляревский С.А.* Францисканский орден..., с. 259, прим. 1.

ной. Этому способствуют размышления над Священным Писанием и горячее желание соединиться с Богом. В основе созерцательного пути к Богу лежит подражание Ему в милосердии, непривязанность к земным благам и добровольная бедность.

Затем Оливи описывает особенности *деятельного* пути к Богу, но особое внимание и предпочтение оказывает *смешанному*. Это излюбленная дорога францисканского монашества. Тот, кто идет по деятельному пути, любит ближнего потому, что этого *требует* Бог; тот, кто избрал смешанный путь, любит ближнего потому, что его *любит* Бог.

Последний из вопросов евангельского совершенства был рассмотрен около 1294 г. Он касался суверенной власти римского понтифика и затрагивал остро обсуждавшуюся тему о добровольном отречении папы Целестина V и избрании Бонифация VIII. Весьма любопытно, что Оливи однозначно защищает легитимность обоих актов<sup>335</sup> и, таким образом, занимает в данном вопросе по сути ту же позицию, что и Эгидий Римский. Есть мнение, что он вообще первым высказал идею о папской непогрешимости.<sup>336</sup>

Взгляды Оливи и Эгидия в какой-то мере совпали и по другой остро обсуждавшейся в последней трети столетия проблеме: об отношении к философии аверроистов. Оливи, как мы уже знаем, считал одним из мрачных предзнаменований то обстоятельство, что преподавание богословия оказалось неразрывно связано с изучением Аристотеля и Аверроэса.

Своеобразную позицию занял Петр Оливи в области философской антропологии. Она отчасти отличается от уже сложившегося к тому времени учения францисканской школы. Принимая *множественность субстанциальных форм* и понятие *духовной материи*, он в то же время по-своему смотрит на взаимоотношение этих форм.

<sup>335</sup> В сочинении “An papa possit renuntiare papatui”. См.: *Oliger L.* Petri Iohannis Olivi de renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistola// Archivum Franciscanum Historicum 1918, № 11, pp. 309-373.

<sup>336</sup> *Maccarone M.* Una questione inedita dell’Olivi sull’infallibilità del Papa// Rivista di Storia della Chiesa in Italia. III, (1949), pp. 309-343. “Невозможно, – писал, в частности, Оливи, – чтобы папа так заблуждающийся был истинным папой и истинным главой церкви”. – Цит. по: *Котляревский С.А.* Францисканский орден..., с. 276, прим. 3.

“Те [формы], которые по природе суть самые низкие, более непосредственно (*immediatius*) соприкасаются с формами посредствующими (*mediis*), чем с удаленными и первой материей, поскольку не соприкасаются с материей иначе как благодаря предрасположению первых форм. И в этом причина, почему посредствующие формы именуется материальными и как бы материей нижних форм. Вследствие этого также и о нижних формах говорят как о воспринятых в посредствующие как в свои субъекты, хотя они собственно воспринимаются только в материю в зависимости от информации посредствующих форм”.<sup>337</sup> Поэтому различные формы не составляют единства в собственном смысле: высшая форма правит другими и соединяет их в иерархическом порядке.

Здесь легко можно увидеть отголоски неоплатонической метафизики. Соединение разумной части с телом происходит не непосредственно, а через чувственную часть (*pars sensitiva*). Разумная часть относится к ней и к телу как действующее начало (*principale agens*) к инструменту. Однако Оливи отвергает платоновское представление об отношении души и тела как движущего к движимому. Скорее части души составляют единство благодаря тому, что они собираются особой духовной материей. Резкое разделение разумной части и тела имеет глубокое основание, ибо, по Оливи, форма не *соединяется с материей*, а, так сказать, *абсорбирует ее*.

Характерной стороной психологических воззрений Петра Оливи является акцентирование *активной* стороны духовной деятельности. В процессе познания *объект* никакого каузального воздействия на субъект не оказывает; он является только причиной ограничивающей (*causa terminativa*) или поводом (*occasio*) познавательной деятельности. Отсюда проясняется и его взгляд на возникновение высших форм познания из чувственного восприятия, имеющий аналогии в более поздней концепции Ф.Суареса (1548 – 1617). Согласно томистскому учению, фантазма, или представление, получает каузальное воздействие от ума, а по Оливи возникновение высших форм познания из низших объясняется через накопление (*colligantia*) душевных сил. Это учение также вполне соответствует общей

<sup>337</sup> Franciscanische Studien, 1918, 171. Цит по: Geyer B. (Hrsg). Die Patristische und Scholastische Philosophie. 11 Aufl., Berlin, 1928, S. 491.

францисканской позиции относительно примата воли и ее независимости от разума, которая противостоит принципам аристотелевско-томистского направления.

Та же антитомистская и антиаристотелевская тенденция прослеживается у него и при обсуждении таких метафизических вопросов, которые, наряду, скажем, с моральной философией, ближайшим образом затрагивали также интересы *натурфилософии*. Например, возможно ли количественное различие между различными субстанциями. В частности, многих волновал вопрос, имеют ли души всех людей, независимо от того, святые они или грешники, одинаковое достоинство.

С *онтологической* точки зрения все разумные души равны; в этическом же отношении приходится говорить о различных *степенях* субстанциального совершенства в соответствии с природой индивидуума. Решение этой проблемы схоластика находила в восходящем к бл. Августину различению двух видов *количества*, а именно, количества *материи* и количества *силы* или *совершенства*, отождествляя их также соответственно с *экстенсивной* и *интенсивной* величинами. Несмотря на это, как отмечает А.Майер, проблема индивидуального совершенства очень редко связывалась с проблемой интенсификации и ремиссии форм.<sup>338</sup> И причиной тому было убеждение, что субстанциальные формы не испытывают интенсификации и ремиссии, а в пределах одного вида не могут сравниваться между собой по величине.

Петр Оливи принадлежал к числу редких мыслителей, полагавших подобное сравнение оправданным. Хотя один человек не “в большей мере человек”, чем другой, однако он может обладать истинной и сущностью человеческого рода больше, чем другой; точно так же формирующая сила отборного зерна сильнее и благороднее, чем плохого. Стало быть, в пределах одного вида возможна различная степень причастности индивидуальных субстанций к свойствам и силам этого вида.

Отвечая на вопрос, может ли Бог в одно мгновение перенести какую-либо вещь из одного места в другое, Петр Оливи указывает, что тело не может одновременно находиться в двух различных местах, а

<sup>338</sup> Mayer A. An der Grenze..., S. 40.

постепенность его перемещения из одного пространства в другое связана не столько с сопротивлением среды (в вакууме оно будет бесконечно малым), сколько с последовательностью пространства (successio spatii), в котором происходит движение.

В этом же контексте он задает вопрос: может ли бесконечно большая движущая сила в одно мгновение передвинуть какое-либо тело на заданное расстояние? По Оливи, который использует и этот повод для критики аристотелевских представлений, движимые вещи, силы и расстояния нельзя сравнивать по их абсолютной сущности, но только в отношении к производимому движению, в отношении способности действовать (posse agere) и способности сопротивляться (posse resistere). В таком случае бесконечная сила может действовать мгновенно только при невыполнимых условиях, а именно, что она вся и целиком (tota et totaliter) будет приложена к производимому движению; мгновенное движение будет бесконечным движением.<sup>339</sup>

Теория гравитации у Петра Оливи также отражает неоплатонические влияния. Подобно Готфриду Фонтенскому он утверждает, что тяжесть и легкость придаются без посредства субстанциальной формы, но в деталях аргументации то сопоставление, которое он проводит между естественным и форсированным (насильственным) движением, по мнению А. Майер, достаточно определенно связано с заимствованной у Роджера Бэкона и «сильно неоплатонически окрашенной теорией причинности».<sup>340</sup>

В аристотелевской традиции сам характер рассуждений на темы, связанные с проблемой движения, исходил из одной фундаментальной оппозиции — естественного и насильственного движения. «Разделение всех движений на естественные и насильственные, — отмечают В.П. Гайдено и Г.А. Смирнов, — является принципиальным различием аристотелевской физики. Естественно такое движение предметов, «начало движения которых лежит в них самих», если же предметы движимы чем-то иным, их движение носит насильственный характер <...> То, что может двигаться насильственным движе-

<sup>339</sup> Ibid., S. 228-229

<sup>340</sup> Ibid., S. 163.

нием, непременно имеет и какое-то свое естественное движение, насильственное движение есть нарушение естественного».<sup>341</sup>

Петр Оливи обращает внимание на то, что, тем не менее, в обоих случаях речь идет о движении, которое продолжается в *отсутствии двигателя* (in absentia motoris), ибо этим двигателем является только порождающее начало. Речь, с его точки зрения, должна вестись о всех каузальных действиях вообще и предпосылках движения в частности. Тяжесть и легкость, по Оливи, суть ничто иное, как привычное и естественное склонение тяжелого вниз, а легкого вверх. В собственном смысле двигателем является порождающее начало, которое непосредственно придает тяжелому привычную тенденцию движения и является причиной естественного движения. Поэтому, с его точки зрения, легкость огня нельзя считать причиной его движения вверх. Естественное движение есть целенаправленная тенденция к естественному месту пребывания элементов, но ее нельзя рассматривать как притяжение в собственном смысле слова.<sup>342</sup>

Есть мнение, что Петр Оливи раньше Жана Буридана начал противопоставлять господствующим аристотелевским представлениям восходящую к Иоанну Филопону теорию *импетуса*, или приобретенной силы, которую некоторые историки науки считают отправным пунктом развития новейших взглядов на движение.<sup>343</sup> Это совпадение взглядов особенно любопытно тем, что Буридан, как известно, в целом ряде вопросов продолжал концептуальную традицию Эгидия Римского...

\* \* \*

Как идеолог *духовной Церкви*, Ecclesia Spiritualis, Оливи подхватил и развивал многие положения Иоахима Флорского. Он дает историзму Иоахима существенно новое выражение, при этом сохраняя и развивая определенные установки своего предшественника.

<sup>341</sup> Гайдено В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века. М.: Наука, 1989, с. 221.

<sup>342</sup> Mayer A., An der Grenze..., S. 163-164.

<sup>343</sup> Geyer B. (Hrsg). Die Patristische und Scholastische Philosophie. 11 Aufl., Berlin, 1928, S. 492. О сути проблемы в изложении Буридана см.: Гайдено В.П., Смирнов Г.А., цит. соч., с. 281-286.

Аббат Иоахим выделял *семь* периодов ветхозаветной и *семь* новозаветной истории человечества. Средневековые вообще очень любили *семерку*: *семисвечник*, *семь* небес, *семь* “веков” мира, *семь* “даров Святого Духа”, *семь* “смертных грехов”... Постепенно к семи подвели и число таинств... *Семичастная* схема истории импонировала даже самому Бонавентуре, который в то же время не разделял тринитарных воззрений Иоахима Флорского. Петр Оливи также придерживается *семичастной* схемы, но в собственной редакции:

- 1) эпоха древняя и апостольская;
- 2) эпоха мучеников и исповедников;
- 3) эпоха великих учителей и Вселенских Соборов;
- 4) эпоха отшельников и установления монашества;
- 5) время после Карла Великого и до конца XII века;
- 6) время обновления евангельских начал жизни и возвращение к идеалам первоначальной Церкви при св. Франциске Ассизском; в эту эпоху произойдет осуждение Великого Вавилона, т. е. “плотской Церкви”;
- 7) последняя эпоха; она начнется после смерти Антихриста и завершится всеобщей победой Христа.

Различие между эпохами – не формально-хронологическое, и не определяется отдельными знаковыми событиями. Эпохи в значительной мере взаимопроницаемы, но в каждую из них происходит борьба между добром и злом, воинством Христовым и тем, что ему противостоит. Это: 1) фарисейский иудаизм; 2) язычество; 3) ереси; 4) упадок нравов, лицемерие, любостяжание временных благ; 5) развращенность людей и ложные христиане; 6) духовное расслабление клира в сочетании с деятельностью катаров, вальденсов и других сект, а также введение учений Аристотеля и Аверроэса в богословское образование, появление двух Антихристов – мистического и реального; 7) Сатана и его демоны. Конец истории – это исполнение Церкви Христовой. В каждом отдельном периоде возобновляются страдания Господа в его мистическом Теле.

6-му периоду, начало которому положил жизненный подвиг св. Франциска Ассизского, Петр Оливи уделяет наибольшее внимание. В эту именно эпоху “плотская Церковь” – клирики, монахи, даже “псевдопонтифик”, прельстившиеся богатством мира, – воздвигнут гонение на “истинных христиан”, хранящих верность Евангелию,

правилам св. Франциска и добровольной бедности. Но “духовная Церковь” в конце концов восторжествует, и откроется новое небо и новая земля.

В своей интерпретации Апокалипсиса Петр Оливи пользуется комментариями знаменитого мистического писателя XII века Ришара Сен-Викторского, особенно при характеристике первых пяти исторических эпох. Богословские взгляды Оливи на соотношение *сущности* и *Лиц* в Божестве становятся до конца понятными только в этом контексте.

### *Борьба вокруг наследия Петра Оливи*

История борьбы вокруг наследия Петра Оливи довольно сложна, поскольку противники его учения имелись как в самом францисканском ордене, так и вне него.

После кончины Петра почитание его памяти быстро усиливалось, концентрируясь вокруг францисканской церкви в Нарбонне, где он был похоронен. Оно вполне могло привести к канонизации знаменитого спиритуала, но этому очевидным образом воспрепятствовали острые дискуссии вокруг его трудов.

Сочинения Оливи на рубеже XIII–XIV столетий пользовались уважением не только среди многих францисканских монахов, но и в кругах благочестивых мирян. Некоторые из его трудов были даже переведены на прованский язык, хотя, по всей видимости, “Восследование к Апокалипсису” еще не получило широко распространения и не могло спровоцировать серьезных волнений и восстания против церковных властей.

Однако внутри самого францисканского ордена уже давно произошел раскол по поводу практики добровольной бедности, и сторонники более либеральных взглядов, т. н. конвентуалы, искали повода уличить в неправоверии идеологов ригористического направления, из которых Петр Оливи представлял первостепенный интерес.

Уже в 1299 г. на Генеральном капитуле ордена францисканцев взгляды Оливи были осуждены при активном участии приора-генерала ордена Жана Мурроваля. Последний распространял циркулярные письма, в которых требовал изъятия и осуждения сочинений Оливи, прещений против тех, кто отказывался их выдать, приоста-

новления деятельности “секты братьев Петра Оливи” и высылки ее членов за пределы Нарбоннской провинции.

Обратившись за защитой к папе Бонифацию VIII, спиритуалы только навлекли на себя новые преследования и порой крайне суровые наказания, тюремные заточения и т.д. Им, в частности, вменялось в вину почитание неканонизированного покойника и распространение его мнения относительно раны в боку Христа.

Гонения в то же время способствовали еще большему возвышению памяти Оливи; в нем все более начинали видеть апокалиптическую фигуру, а в атаках на него — козни дьявола... Высказывались мнения, что его учение внушено Св. Духом и должно быть принято в число догматов веры. А поэтому проведение цензуры его сочинений могло рассматриваться как свидетельство наступления новой эсхатологической эпохи.<sup>344</sup>

В конце 1309 г. папа Климент V назначил комиссию кардиналов, которой предстояло положить конец спорам вокруг спиритуалов. В связи с этим с обеих сторон появился целый ряд полемических сочинений.

В марте 1311 г. Раймонд Фронсакский и Бонаграция Бергамский составили документ со списком заблуждений Петра Оливи, который долженствовал показать, что спиритуалы поддерживают ересь. Этот перечень включал и обвинения, выдвигавшиеся против Оливи еще в 1283 г., в частности, о божественной природе, о браке, о крещении детей, значении таинств, отношении разумной души и тела, о том, что епископы из числа монахов-францисканцев более других должны держаться добровольной бедности, а также что погребение мертвых может рассматриваться как дело милосердия только в исключительных случаях.

В дополнение к этим старым обвинениям появилась также тема раны в боку Христа — Оливи, вопреки свидетельству Евангелия от Матфея, утверждал, что в момент ее нанесения Спаситель был еще жив. Наконец, авторы вменяли Оливи распространение “ложных и фантастических пророчеств, касающихся Церкви”.

Хотя большинство суждений было высказано Петром Оливи только в качестве *мнений* и предложено для церковного обсуждения

<sup>344</sup> Burr D. The Persecution..., p.74.

и исправления, с точки зрения критиков он был повинен в том, что *физически* не передал свои сочинения на рассмотрение папе. Его взгляды представлялись им не только сомнительными, но в ряде случаев явно противоречащими соборной истине Церкви.<sup>345</sup>

На все эти выпады довольно быстро и точно ответил давний почитатель Оливи, Убертино да Казале. Он вполне определенно дал понять, что большинство обвинений являются надуманными, что отдельные положения нарбоннского спиритуала одобрялись церковными властями и что истинной причиной гонений является стремление дискредитировать идеологию добровольной бедности.<sup>346</sup> Для созванной летом 1311 г. комиссии из трех членов эти доводы в основном показали убедительными, и она оставила для дальнейшего рассмотрения только *три* положения, признав при этом безусловную чистоту намерений Петра Оливи. Затем, согласно одному документу, была создана другая комиссия, из семи членов, мнения в которой разделились. Итог, в конечном счете, подвела булла Климента V *Fidei catholicae fundamento* (1312), в которой, *без упоминания имени Оливи*, осуждались *три* его положения, причем мнение *о крещении детей* было признано просто “менее вероятным”. Эти обстоятельства оставили спорящим сторонам известный простор для толкования решений Вьеннского собора.

### Эгидий Римский и Петр Оливи

К критическому рассмотрению взглядов Петра Оливи *непогрешимый богослов*, по-видимому, впервые обратился между 1298 и 1303 годами, т.е. после кончины францисканского реформатора и до смерти папы, составив по поручению Бонифация VIII трактат: “Книжка против фантастических положений Петра Иоанна [Оливи] из Нарбонны”, которая была посвящена “Восследованию к Апокалипсису”. Текст ее не издан и, вероятно, утерян, но можно предполагать, что он не был оставлен без внимания и при папе Иоанне XXII, когда готовилось осуждение Оливи.

Иоанну XXII, который в движениях францисканских спиритуалов и их идеологии добровольной бедности видел угрозу церковной

<sup>345</sup> Ibid., p. 75.

<sup>346</sup> Ibid., p. 77-78.

дисциплине (“важнее бедности подчинение церковной иерархии”), наследие Эгидия Римского с его тезисом “Церкви следует бояться” вообще должно было представляться важным подспорьем.

Повторное обращение Эгидия к рассмотрению взглядов нарбоннского спиритуала относится к периоду подготовки Вьеннского собора 1311-12 гг.

Сочинение “Ошибки Петра Оливи” было написано им до завершения работы собора и содержит обращение к членам специальной комиссии (*organum*), созванной для публичного процесса по поводу взглядов спиритуалов. Комиссия, созданная в 1309 г., продолжала свою работу и в 1311-12 гг., т.е. в период проведения Вьеннского собора. Именно тогда в ней принял участие Эгидий Римский, и этим временем датируется написание “Ошибок”.

Сочинение Эгидия “Ошибки Петра Оливи” было открыто и опубликовано в 1934 г. Л.Аморосом.<sup>347</sup> Год спустя Дж. Кох, блестящий знаток творчества как *непогрешимого богослова*, так и знаменитого спиритуала, опубликовал разбор этого опуса,<sup>348</sup> надо полагать, достаточно подробный, но, к сожалению, он нам не был доступен. С той поры, насколько нам известно, специально к анализу “Ошибок Петра Оливи” никто не обращался и на другие языки они не переводились. Е.Беттони, автор фундаментальной монографии о философских взглядах Петра Оливи, лишь вскользь упоминает об этой работе.<sup>349</sup> Также лишь в нескольких словах характеризует её Д.Бёрр, детально исследовавший историю преследования нарбоннского спиритуала.<sup>350</sup> Ни Бёрр, ни Беттони даже не упоминают о названной выше работе Дж. Коха, так как она, по-видимому, им тоже не была доступна...

Согласно собственным словам Эгидия, сочинение “Ошибки Петра Оливи” было написано им по просьбе префекта ордена миноритов; последнему и принадлежала инициатива разбирательства.<sup>351</sup> По-

<sup>347</sup> *Amorós L. P.*, o.f.m. *Aegidii Romani Impugnatio...*, pp. 399-451.

<sup>348</sup> *Koch J.* Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Iohanes Olivii // *Scienza sacra. Festschrift Kard. [K.J.] Schulte.* Cologne, 1935, pp. 142-168.

<sup>349</sup> *Bettoni E.* Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Milano, <1959>, p. 375.

<sup>350</sup> *Burr D.* The Persecution..., p. 77.

<sup>351</sup> *Amorós L. P.*, o.f.m. *Aegidii Romani Impugnatio...*, pp. 404-407.

этому можно с известной вероятностью полагать, что подлежавшие рассмотрению положения, которые действительно или по слухам высказывал Петр Оливи, собраны и сформулированы не самим *непогрешимым богословом*, а теми, кто вел борьбу с наследием знаменитого спиритуала.

Формально эти положения разбиты на 24 тезиса, но в содержательном отношении их существенно меньше. Первые два посвящены *одной* теме – ране в боку Христа (Ин. 19, 33); начиная с третьего и по тринадцатый включительно разрабатываются различные аспекты *триадологии*, соотношения *сущности* и *Лиц*; четырнадцатый посвящен *таинству брака*; пятнадцатый – характеру соединения *тела* и *разумной души*; шестнадцатый, восемнадцатый и неявно двадцать четвертый (о *погребении мертвецов* как деле милосердия) – *добровольной бедности*; семнадцатый, девятнадцатый, двадцатый, двадцать второй и двадцать третий – *благодати* и *добродетели*; к ним по существу примыкает и двадцать первый – о *крещении детей*.

Свои аргументы против взглядов Петра Оливи Эгидий Римский обосновывает не только логическими соображениями. Немалую роль в его рассуждениях играют чисто авторитарные доводы, например, ссылки на мнения *Философа* (Аристотеля), *Августина* или на *собор* (“авторитет которого больше, чем любого святого”) – хотя, как известно, многократно примеры опровержения одних соборов другими... Еще один существенный момент аргументации – это принципиальное ограничение сферы применения аристотелевской логики тварным миром, так как “в божественных” все обстоит “по-другому”.

Подробное содержание *первого* и *второго* тезисов Оливи Эгидий не раскрывает, поэтому можно даже гадать, не связаны ли они с антропологическими воззрениями нарбоннского спиритуала и проблемой *mixtio*, сохранения субстанциальных форм и свойств в смеси или составной вещи. Ведь известно, что, например, Мастер Эххарт задавался вопросом *utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum*, т.е. *оставались ли формы элементов в теле умирающего на кресте Христа*.<sup>352</sup> Если мы вспомним, что, согласно Оливи, разумная душа, так сказать, абсорбирует элементы те-

<sup>352</sup> *Mayer A.* An der Grenze..., S. 93.

ла через посредство чувственного начала, то вопрос о *моменте смерти* Спасителя на кресте вводится в метафизическое пространство, в котором критерий смерти может существенно отличаться от обычного.<sup>353</sup>

Однако более очевидное предположение о мотивах появления этого тезиса связано с явлениями *стигматизации*.

Дж. Бёрр отмечает, что на рубеже XIII–XIV вв. мнение о ране в боку Христа, *предшествовавшей* Его смерти, было достаточно распространено и опиралось даже на интерполированные рукописи Евангелия от Матфея. Известно оно и из апокрифического *Евангелия от Никодима* (гл. 10), которое всегда пользовалось у спиритуалов особым вниманием. Но *тексты* были для нарбоннского спиритуала только *поводом* для мистических историсофских рассуждений и параллелей между Иоанном Богословом и Франциском Ассизским.

Мнение о ране в боку Христа встречается в некоторых, хотя и не во всех рукописях комментария Оливи к Евангелию от Иоанна. Здесь спиритуал ссылается на некое “отмеченное исключительной святостью лицо”, часто получавшее божественные откровения, которому будто бы сам Христос сообщил, что Он был еще жив в тот момент, когда был пронзен копьем в бок. Сопоставив ряд евангельских текстов и получив еще одно мистическое подтверждение от святой подвижницы, часто созерцавшей Христа умирающим *после* ранения копьем, Петр Оливи утвердился в мысли, что это мнение вполне согласно с основаниями христианской веры.

Свою мысль он развивает, опираясь на стигматы св. Франциска, у которого, однако, как известно, стигмата *в боку* не отмечалась.

Оливи рассуждает следующим образом: если св. Иоанн Богослов был исключительно выделен как апостол любви, был передан Пресвятой Деве у Креста как ее сын, естественно полагать, что именно *он* избран для раскрытия особо сокровенных сторон любви Христовой, таких, например, как омовение ног ученикам, слова на Тайной

<sup>353</sup> В Четвертом сборнике своих “Вопросов и ответов” (Quodlibet) 1289 г. Эгидий под пятым номером рассматривает тему: *Utrum esset dare ultimum instans in quo Christus vivebat*. – Есть ли такое последнее мгновение, в которое Христос жил. – *Glorieux P. La litterature Quolibétique de 1260 à 1320. Kaïn (Belgique), 1925, pp. 144.*

Вечери, последние поручения Спасителя относительно Его Матери, и именно *этой раны в боку*, о которой больше никто не упоминает. Эта рана особым образом знаменует невыразимую тайну любви...

Следуя за Бонавентурой, Оливи утверждает, что у св. Франциска *был* стигмат в боку, особенно болезненный, но он открывался лишь немногим избранным и в строгой тайне.<sup>354</sup> Мотивы *эзотеричности* и *избранничества* спиритуалам всегда были по душе... Подлинное раскрытие тайны, в которую был посвящен апостол Иоанн, может осуществиться на последней стадии мировой истории, которая начата жизнью св. Франциска.

Впрочем, Оливи не настаивал на своей интерпретации, полагая, что подобные тайны становятся очевидными только для тех, кто получает их в откровениях...

*Триадологическая полемика*, полная тончайших смысловых нюансов, по сути дела вращается вокруг противостояния Иоахима Флорского Петру Ломбардскому, черту под которым подвел IV Латеранский собор (1215). Оливи удалось усилить свою позицию ссылками на отдельных отцов Церкви, но Эгидий, и ранее обращавшийся к этой теме,<sup>355</sup> в целом весьма изобретательно опроверг его доводы. Он твердо держится позиции блаженного *Августина*, который считал, что отношение *божественных* Лиц к божественной сущности нельзя сопоставлять с отношением *человеческих* лиц (например, Петра, Павла и Иоанна) к сущности человека. Оливи здесь ссылался на св. Илария Пиктавийского, который в свое время, конечно, не мог предполагать, какое развитие дадут этой аналогии западные спиритуалы.

В одиннадцатом тезисе по вопросу о применимости имени *Бог* к божественной субстанции Эгидий воспроизводит точку зрения Фомы Аквинского, изложенную в “Сумме теологии”.

В полемике по вопросу о *статусе брака* как таинства необходимо выделить две стороны: во-первых, сторону *историческую*, так как многие свв. отцы не относили брак к числу таинств; во-вторых, чис-

<sup>354</sup> *Burr D. The Persecution...*, p. 76. См. также: *Котляревский С.А. Францисканский орден...*, с. 286-287.

<sup>355</sup> В трактате, посвященном изложению первого положения Декреталий папы Григория IX: “*In decretalem Firmiter de summa Trinitate et de fide catholica*”. – См.: *Lajard F. Gilles de Rome...*, p. 500, № 49.

то *логическую*, связанную с обобщением на Западе понятия таинства как некоторой формальной процедуры, т.е. институционализации того латинского *sacramentum*, которое оказалось противопоставленным греческому *μυστήριον*.

В то же время надо отметить, что Эгидий никак не может однозначно обуславливать благодать тайнодействия каким-либо формальным ритуалом, поскольку по его же собственным разъяснениям в положении 19-ом, благодать всегда связана с каким-то изменением в нас самих, так как в Боге изменения невозможны. По наблюдениям Д.Бёрра, точка зрения Оливи на брак повлияла как на Лютера, так и на Эразма Роттердамского.<sup>356</sup>

Тезис Петра Оливи *о разумной душе как форме тела* Эгидий об- суждает достаточно подробно.

Напомним, что отраженного в этом тезисе взгляда на множественность субстанциальных форм держалась большая группа францисканских богословов во главе с архиепископом Кентерберийским Джоном Пеккамом. Это были Роджер Марстон, Ричард Миддлтаунский, Гильом де ла Маре и др.<sup>357</sup> Несомненно, что вопрос о субстанциальной форме имел и очевидный церковно-политический под- текст, так как он обнажал противостояние францисканского и доми- никанского орденов, в частности, по поводу оценки наследия Фомы Аквинского. Нападки францисканцев существенно способствовали становлению образа “ангелического доктора” как непререкаемого учителя – сначала своего ордена, а потом и Католической Церкви в целом...

Однако Е.Беттони, подобно одному из первых защитников Оли- ви Убертино да Казале, не видит существенной разницы между пози- циями Оливи и Фомы:

«Мне представляется, – пишет Е.Беттони, – что решение Оливи тождественно решению св. Фомы в том смысле, что Оливи выража- ет в строго августиновских терминах точно то же, что ангелический доктор высказывает в терминах строго аристотелевских. Иными сло- вами, решение Оливи фундаментальной психологической проблемы

<sup>356</sup> Burr D. Olivi on marriage: the conservative as prophet// The Journal of Medieval and Renaissance Studies, 1972, II, pp. 200-204.

<sup>357</sup> Roensch F. Early thomistic..., pp. 16-17.

отличается от томистского только в одном: что оно выражено таким образом, чтобы быть полностью созвучным с учением об универ- сальном гилеморфизме и множественности форм<...> Конденсируя свою мысль в одной формуле, Оливи мог написать: “Non sequitur quod si anima, in quantum anima, est forma corporis humani, quod *omnis* anima sit forma corporis humani”.<sup>358</sup> В свою очередь св. Фома, сжимая в немногих словах свою мысль, пишет: “Non dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam”.<sup>359</sup> В чем же различие между этими двумя объяснениями, если не в терми- нологии?»<sup>360</sup>

Некоторые же противники Оливи, например, Уильям Альвик, полагали, что он отвергает мнение о разумной душе как форме тела на том основании, что оно влечет за собой либо утверждение бес- смертия тела, либо смертности души...<sup>361</sup>

Аргументация Эгидия представляет значительный интерес, так как его собственные взгляды по данному вопросу заметно изменя- лись. В “Ошибках философов” он критикует Авиценну за учение о единстве субстанциальной формы, но, как отмечает Дж. Кох, в трак- тате “50 теорем о Телес Христовом” (ок. 1274) и комментариях к ари- стотелевской книге “О душе” (ок. 1276) Эгидий проявляет явные ко- лебания, а в трактате “О степенях форм” (1278)<sup>362</sup> прямо заявляет, что учение о множественности субстанциальных форм “противоречит кафолической вере (contradicit fidei catholicae)”.<sup>363</sup>

Эгидий строит свои рассуждения следующим путем. Душа есть форма и действие тела в своей целостности, так как частей она не

<sup>358</sup> “Из того, что душа, поскольку она душа, есть форма человеческого те- ла, не следует, что всякая душа будет формой человеческого тела”.

<sup>359</sup> “Мы не говорим, что душа является формой тела согласно разумной потенции”.

<sup>360</sup> Bettoni E. Le dottrine filosofiche..., pp.376-378.

Cf.: Baldissera A. La decisione del Concilio di Vienna (1311) “Substantia ani- mae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma” nella interpretazione di un contemporaneo// Rivista di fil. neoscolastica, 1942, pp. 212-232.

<sup>361</sup> Bettoni E. Le dottrine filosofiche..., p. 375.

<sup>362</sup> Датировки трех указанных трактатов уточнены согласно аргумента- ции Вьелокса.

<sup>363</sup> Koch J. Introduction..., p. lvi.

имеет. Видов же целостности *пять*, из которых только согласно одной, с точки зрения своего *совершенства*, душа по сущности оказывается *формой тела*.

Одной из самых главных и острых была, несомненно, тема *добровольной бедности*.<sup>364</sup> Но именно здесь Эгидию трудно было что-либо всерьез возражать нарбоннскому спиритуалу. Только отношение к *погребению мертвых* могло послужить для этого формальным предлогом. Оно смущало Оливи расточительностью и соблазнами для нищенствующей братии, но против самого обряда он прямо не высказывался.

Рассуждения о *благодати* и *добродетели* выдают перипатетическую закалку августинианца Эгидия, который твердо знает, что в Боге нет изменений, и никакая благодать не может войти в душу без изменения нас самих. Но именно по этой причине его рассуждения о *крещении детей* совершенно не согласуются с его же общетеоретическими соображениями о *благодати*. Впрочем, очевидно, что ясной позиции по данному вопросу у западных богословов в начале XIV века не было.<sup>365</sup>

\* \* \*

Итог работы Комиссии и собора знаменовал не столько подведение черты под теоретическими дискуссиями, сколько, скорее, соотношение сил и симпатий. Сторонники спиритуалов и авторитета Оливи были еще очень влиятельны. Из 24 тезисов, подвергнутых критике Эгидием Римским (а также 12-ти, в большинстве с ними совпадающих, которые ниспровергал в своей книге “Против гадателей и снотолкователей”, написанной в 1310 г., другой монах-августинианец, Августин Триумфус) Веннский собор в конечном счете осудил только *три* положения, а именно: о ране в боку Христа, о

том, что разумная душа является формой тела лишь своей чувственной частью, и о том, что благодать и добродетели не сообщаются детям в крещении. Даже если допустить, что на отдельных положениях Петра Оливи собор не счел нужным останавливаться только потому, что по ним уже было принято постановление IV Латеранского собора 1215 г. в связи с учением Иоахима Флорского (что нельзя говорить, будто Отец дает часть своей субстанции Сыну и т.п.), все равно его молчание относительно других тезисов очень красноречиво...

Однако это отнюдь не означает, что подвергнутые критике августинианцем Эгидием мнения Петра Оливи лишены интереса с историко-богословской точки зрения, равно как отнюдь не безразличны сами полемические приемы и положительные утверждения *непогрешимого богослова*, высказанные в данном контексте. В конечном счете, эта полемика была только прелюдией к несравненно более масштабному столкновению “клерикалов” и “спиритуалов”, когда, по иронии судьбы, во главе последних выступит монах-августинианец Мартин Лютер...



<sup>364</sup> Оливи отчасти полемизирует с Фомой Аквинским, который утверждал, что бедность не есть само совершенство, а лишь средство, инструмент достижения совершенства. См. подробнее: *Котляревский С.А. Францисканский орден...*, с. 272-276.

<sup>365</sup> Это прекрасно видно на примере тех колебаний, которые испытывал Фома Аквинский. См.: *Bouillard H. Conversion et grâce chez S.Thomas d'Aquin. Étude historique.* Paris, 1944.

Ex scriptis  
Aegidii Romani



Из сочинений  
Эгидия Римского

AEGIDII ROMANI  
ERRORES PHILOSOPHORUM<sup>1</sup>

*INCIPIUNT ERRORES PHILOSOPHORUM  
ARISTOTELIS, AVERROIS, AVICENNAE,  
ALGAZELIS, ALKINDI, RABBI MOYSIS  
A FRATRE AEGIDIO COLLECTI  
ORD. S. AUGUSTINI*

Et primo ponitur  
CAPITULUM I

**De compilatione Aristotelis**

Quoniam uno inconuenienti dato multa sequuntur, ex uno malo fundamento protulit Philosophus multos errores.

1. Credidit enim nihil esse in aliqua dispositione, in qua prius non fuerat, nisi per motum praecedentem. Aestimavit quidem quod non esset novitas, nisi ubi esset mutatio proprie sumpta. Quia ergo omnis mutatio proprie accepta est terminus motus, non est dare novitatem sine motu praecedente. Ex hoc autem fundamento concludebat motum nunquam incepisse; quia si motus incepit, motus fuit novus. Sed nihil est novum nisi per motum praecedentem. Ergo ante primum motum fuit aliquis motus. Quod est inconueniens.

2. Ulterius erravit, quia posuit tempus nunquam incepisse, quia semper motum sequitur tempus. Si ergo motus non incepit, nec tempus incepit. Videbatur tamen ei quod ratio de tempore haberet specialem difficultatem. Nam, quia instans semper est finis praeteriti et initium futuri, non est dare primum instans. Propter quod ante omne instans fuit tempus, et ante quodcumque tempus signatum fuit instans. Non ergo tempus incepit, sed est aeternum.

ЭГИДИЙ РИМСКИЙ  
ОШИБКИ ФИЛОСОФОВ<sup>2</sup>

*НАЧИНАЮТСЯ ОШИБКИ ФИЛОСОФОВ  
АРИСТОТЕЛЯ, АВЕРРОЭСА, АВИЦЕННЫ,  
АЛЬ-ГАЗАЛИ, АЛЬ-КИНДИ, РАВВИ МОИСЕЯ,  
СОБРАННЫЕ БРАТОМ ЭГИДИЕМ  
ИЗ ОРДЕНА СВЯТОГО АВГУСТИНА*

И первой помещается  
ГЛАВА I

**О собрании [ошибок] Аристотеля**

Поскольку из одного неверного положения следуют многие, Философ из одного ошибочного основания произвел много заблуждений.

1. Ибо он верил, будто ничто не может находиться в каком-либо положении, в котором не было прежде, кроме как через предшествующее движение. Он именно придерживался мнения, что не может появиться ничего нового, кроме как там, где будет иметь место изменение в собственном смысле. Так как, следовательно, все справедливо считающееся изменением, является завершением движения, не может быть ничего нового без предшествующего движения. На этом основании он вывел заключение, что движение не имеет начала, так как если бы движение началось, оно было бы новизной. Но не может быть ничего нового, кроме как через предшествующее движение. Следовательно, перед первым движением было какое-то движение, что неверно.

2. Далее, он ошибался, полагая, что время никогда не начиналось, поскольку движение всегда сопровождается временем. Если, следовательно, движение не начиналось, не начиналось и время. Ему все же представлялось, что учение о времени имеет особую трудность. А именно, поскольку мгновение всегда является завершением предшествующего и началом следующего, не может быть первого мгновения. Вследствие чего перед каждым мгновением было время,

3. Ulterius propter ea, quae dicta sunt, coactus fuit ponere mobile esse aeternum et mundum esse aeternum: quia, cum non sit dare tempus sine motu et motum sine mobili, si tempus et motus sunt aeterna, mobile erit aeternum; et ita mundus nunquam incepit. Quae omnia patent ex VIII<sup>o</sup> Physicorum.

4. Ulterius coactus fuit ponere caelum esse ingenitum et incorruptibile et nunquam fuisse factum, sed semper fuisse. Nam cum inter ceteros motus solus circularis sit continuus, ut patet ex VIII<sup>o</sup> Physicorum, si aliquis motus est aeternus, circularis erit aeternus. Et quia circularis motus est proprius caelo, ut probatur in I<sup>o</sup> Caeli et Mundi, concluditur ibidem caelum esse ingenitum et nunquam fuisse factum. Habuit tamen specialem rationem quare caelum non incepit: quia quidquid habet virtutem quod semper possit esse in future, habuit virtutem quod semper esset in praeterito. Et quia caelum non desinet, non incepit esse.

5. Ulterius, quia secundum ipsum, quidquid fit, fit ex materia praeiacente, ideo voluit quod non posset esse alius mundus. Unde Deus non posset alium mundum facere, quia iste constat ex tota materia sua. Hic etiam error colligitur ex I<sup>o</sup> Caeli et Mundi.

6. Ulterius posuit generationem istorum inferiorum nunquam cessare et nunquam incepisse. Nam omnem generationem praecedit corruptio et sequitur corruptio; et omnem corruptionem praecedit generatio et sequitur generatio. Propter quod, quia quamlibet generationem praecessit corruptio et quamlibet corruptionem generatio, non est possibile generationem vel corruptionem incepisse; nec est possibile desinere, quia quamlibet generationem sequitur corruptio et quamlibet corruptionem generatio. Si ergo generatio vel corruptio deficeret, post ultimam generationem esset generatio et post ultimam corruptionem corruptio. Quod autem generationem praecedat et sequatur corruptio, probabat per viam motus. Nam non est aliquid generatum, nisi quia est aliquid corruptum, et ita generationem praecedit corruptio et etiam sequitur, quia omne generabile corruptibile, et omne corruptibile de necessitate corrumpetur. Sic etiam corruptionem praecedit generatio, quia nihil cor-

и перед любым обозначенным временем было мгновение. Следовательно, время не начиналось, но вечно.

3. Далее, вследствие сказанного он был вынужден утверждать, что движущееся вечно и мир вечен: так как не может быть времени без движения и движения без движущегося, то если время и движение вечны, движущееся будет вечным, и, таким образом, мир никогда не начинался. Все это явствует из VIII<sup>o</sup> [книги] *Физики*.

4. Далее, он вынужден был утверждать, что небо не порождено и неуничтожимо, и никогда не было сотворено, но всегда существовало. Так как среди прочих движений только круговое непрерывно, что явствует из VIII<sup>o</sup> [книги] *Физики*, то если какое-либо движение вечно, круговое будет вечным. А так как круговое движение свойственно небу, что доказывается в [книге] I<sup>o</sup> *О небе и земле*, там же делается заключение, что небо не порождено и никогда не было сотворено. У него, однако, было и особое основание утверждать, что небо не начиналось, поскольку все, что обладает достоинством вечно существовать в будущем, обладает достоинством всегда существовать в прошлом. А так как небо не перестанет существовать, оно не имеет начала.

5. Далее, так как, согласно ему, все, что происходит, происходит из предшествующей материи, по этой причине он считает, что не может быть другого мира. Оттого Бог не может сотворить другой мир, что этот [мир] состоит из всей имеющейся материи. Эта ошибка также обнаруживается в [книге] I<sup>o</sup> *О небе и земле*.

6. Далее, он полагает, что возникновение этих нижних [сфер] никогда не прекращается и никогда не начиналось. Ибо всякому возникновению предшествует разрушение и последует разрушение; и всякому разрушению предшествует возникновение и последует возникновение. Вследствие чего, поскольку всякому возникновению предшествовало разрушение и всякому разрушению [предшествовало] возникновение, невозможно, чтобы возникновение или разрушение имели начало; [они] не могут прекратиться, поскольку за всяким возникновением следует разрушение и за всяким разрушением возникновение. Если, следовательно, возникновение или разрушение должно прекратиться, за последним возникновением будет [еще] возникновение, а за последним разрушением [еще] разрушение. А что возникновению предшествует и последует разрушение, он доказывает путем [аргументации от] движения. А именно, нет ничего возникшего без того, чтобы не было чего-то разрушенного, и,

rumpitur nisi quod est prius generatum, et sequitur generatio, quia corruptio unius est generatio alterius. Hic autem error, quod generatio et corruptio non incipient nec desinant, haberi potest ex I<sup>o</sup> De Generatione et ex II<sup>o</sup> expressius.

7. Ulterius, quia generatio in istis inferioribus est per solem, coactus fuit ponere quod sol “nunquam cessabit generare plantas et animalia,” ut patet ex I<sup>o</sup> De Vegetabilibus.

8. Ulterius, quia non est novitas sine motu praecedente, secundum positum fundamentum, erravit volens a Deo non posse procedere immediate aliquod novum, ut patet ex II<sup>o</sup> De Generatione, ubi ait quod “idem manens idem semper facit idem.”

9. Ulterius coactus fuit negare resurrectionem mortuorum. Unde pro inconvenienti habet, ut patet ex I<sup>o</sup> De Anima, quod mortui resurgant. Nam in VIII<sup>o</sup> Metaphysicae vult quod mortuum non redit vivum nisi per multa media; et si redit, non redit idem numero, quia quorum substantia deperit, non redeunt eadem numero, ut dicitur in fine II<sup>o</sup> De Generatione.

Nec valeret, si aliqui vellent excusare ipsum, quia loquitur per viam naturae, cum crediderit nihil novi posse immediate a Deo procedere, se omne novum contingere per viam motus et per operationem naturae.

10. Ulterius, quia credidit nihil novum posse contingere nisi per viam motus et per operationem naturae, credidit, ut apparet ex I<sup>o</sup> Physicorum, quando disputat contra Anaxagoram, quod intellectus volens separare passiones et accidentia a substantiis esset “intellectus quaerens impossibilia”.

Propter quod videtur sequi quod Deus non posset facere accidens sine subiecto.

таким образом, разрушение предшествует возникновению и также последует, поскольку все возникшее разруσιμο, а все разрушимое с необходимостью разрушается. Точно так же разрушению предшествует возникновение, поскольку ничто не разрушается, если нет чего-то прежде возникшего, и [разрушению] последует возникновение, так как разрушение одного есть возникновение другого. Ошибку же эту, что возникновение и разрушение не начинаются и не кончаются, можно найти в [книге] I<sup>o</sup> *О возникновении* и [еще] очевиднее в [книге] II<sup>o</sup>.

7. Далее, поскольку возникновение в этих нижних [сферах] происходит благодаря солнцу, он был вынужден утверждать, что солнце “никогда не перестанет порождать растения и животных”, что явствует из [книги] I<sup>o</sup> *О растениях*.<sup>3</sup>

8. Далее, поскольку не бывает ничего нового без предшествующего движения, согласно принятому основанию, он ошибался, настаивая, что непосредственно от Бога не может происходить что-либо новое; это явствует из [книги] II<sup>o</sup> *О возникновении*, где он говорит, что “то, что пребывает тем же самым, всегда производит то же самое”.

9. Далее, он был вынужден отрицать воскресение мертвых. Так, он считал неприемлемым [мнение], что мертвые воскреснут, как явствует из [книги] I<sup>o</sup> *О душе*. А именно, в [книге] VIII<sup>o</sup> *Метафизики* он утверждает, что мертвое не становится живым иначе как через многих посредствующих; а если становится [живым], не становится нумерически тождественным, поскольку те, чья субстанция утрачена, не восстанавливаются нумерически теми же, как говорится в конце [книги] II<sup>o</sup> *О возникновении*.

Не имеет значения, если бы кто-нибудь захотел оправдать его тем, что имеется в виду естественный путь вещей, поскольку он выражает убеждение, что ничто новое не может проистекать непосредственно от Бога, но что все новое осуществляется путем движения и действия природы.

10. Далее, поскольку он был убежден, что ничто новое не может происходить иначе как путем движения и действия природы, он верил, как явствует из [книги] I<sup>o</sup> *Физики*, когда он аргументирует против Анаксагора, что разум, желающий отделить страсти и свойства от субстанций был бы “разумом, желающим невозможного”.

Вследствие чего, очевидно, следует, что Бог не может произвести свойство без субъекта.

11. Ulterius, quia per viam motus nunquam est generatio unius, nisi sit corruptio alterius, et nunquam introducitur una forma substantialis, nisi expellatur alia, cum eadem sit materia omnium habentium eam, sequitur ex hoc quod non sint plures formae substantiales in uno composito quam in alio. Immo qui bene prosequitur viam istam, videtur esse ponendum in omni composito unam formam substantialem tantum; et ista videtur via Philosophi. Unde VII<sup>o</sup> Metaphysicae, capitulo De unitate diffinitionis, vult parte diffinitionis non esse unum, “quia sunt in uno,” sed quia dicunt unam naturam.

Quod si intelligit unam naturam compositam ex pluribus formis, posset tolerari; sed si intelligit unam naturam simplicem, et quod sit in composito una forma tantum, falsum est.

12. Ulterius posuit quod ubi est modo stagnum et mare, fuit aliquando siccum et e converse, quia tempus non deficit, sed est aeternum, ut patet ex I<sup>o</sup> Meteororum. Unde etiam necesse habebat dicere quod non esset dare primum hominem nec primam pluviam.

13. Ulterius, quia sic per viam naturae voluit incedere, cum naturaliter duo corpora non possunt esse in eodem loco, credidit, ut patet ex IV<sup>o</sup> Physicorum, quod adeo esset per se quod dimensiones resistant dimensionibus, quod est impossibile quod dimensiones remaneant et tamen dimensionibus non resistant.

Propter quod sequitur quod Deus non posset facere quod duo corpora essent in eodem loco.

14. Ulterius, quia non erat intelligentia potens movere, nisi actu moveret, quia in optima dispositione ponuntur intelligentiae, si moveant, dixit tot esse angelos vel tot intelligentias quot sunt orbis, ut patet ex XII<sup>o</sup> Metaphysicae.

Cui contradicit Scriptura divina dicens: “Milia milium ministrabant ei, et decies milies centena milia assistebant.”

11. Далее, так как путем движения никогда не возникает одно, если не происходит разрушение другого, и никогда не вводится одна субстанциальная форма, если не удаляется другая, поскольку одна и та же материя во всем, что ею [материей] обладает, то отсюда следует, что в одном сложном не больше субстанциальных форм, чем в другом. Конечно же, кто неукоснительно проследует по этому [логическому] пути, тот увидит, что необходимо признать только одну субстанциальную форму во всяком сложном, и такой представляется точка зрения Философа. Так, в VII<sup>o</sup> [книге] *Метафизики*, в главе *О единстве определения*, он утверждает, что части определения составляют единство не потому, “что они суть в одном”, а потому, что выражают одну природу.

Так что если он имеет в виду одну природу, состоящую из многих форм, это допустимо; но если он имеет в виду одну простую природу, и что в сложном только одна форма, это ложно.

12. Далее, он полагал, что там, где есть [нечто] вроде пруда или моря, была некогда суша, и наоборот, потому что время не прекращается, но вечно, как явствует из [книги] I<sup>o</sup> *Метеорологии*. По этой причине он должен был сказать,<sup>4</sup> что не было ни первого человека, ни первого дождя.

13. Далее, поскольку он так хотел следовать путем природы, [принимая], что естественным образом два тела не могут находиться в одном и том же месте, он верил, как явствует из [книги] IV<sup>o</sup> *Физики*, что отсюда само собой вытекает, что размеры противодействуют размерам, что невозможно, чтобы размеры пребывали и, однако, не противодействовали бы [другим] размерам.

Вследствие этого вытекает, что Бог не может сделать так, чтобы два тела находились в одном месте.

14. Далее, поскольку не может быть ума, способного двигаться и не находящегося в актуальном движении, так как умы находятся в наилучшем расположении, когда двигаются, он говорит, что все представляющее собой круговое движение является или ангелом, или умом, как явствует из [книги] XII<sup>o</sup> *Метафизики*.

Этому противоречит Священное Писание, гласящее: “тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним”.<sup>5</sup>

## CAPITULUM II

**In quo in summa recolliguntur  
errores Aristotelis**

Sunt ergo omnes errores eius in summa hi, videlicet;

1. Quod motus non incepit.
2. Quod tempus est aeternum.
3. Quod mundus non incepit.
4. Quod caelum non est factum.
5. Quod Deus non posset alium mundum facere.
6. Quod generatio et corruptio non inceperunt nec desinent.

7. Quod sol semper causabit generationem et corruptionem in istis inferioribus.

8. Quod nihil novum immediate possit a Deo procedere.
9. Quod non sit possibilis resurrectio mortuorum.
10. Quod Deus non posset facere accidens sine subiecto.
11. Quod in quolibet composite sit una forma substantialis tantum.

12. Quod non sit dare primum hominem nec primam pluviam.

13. Quod nullo modo duo corpora possunt esse in eodem loco.

14. Quod tot sunt angeli quot sunt orbis. Propter quod sequitur eos esse LV tantum vel XLVII.

Voluerunt autem quidam excusare Philosophum de aeternitate mundi. Sed hoc stare non potest, cum ipse ad ostendendum veritates philosophicas fundet se super dicto principio, immo vix unquam fecit aliquem librum in philosophia, ubi non posuerit aliquid ad hoc pertinens.

Rursum ultra praedictos errores aliqui voluerunt ei imponere quod Deus nihil cognoscit extra se, ita quod ei non sunt nota ista inferiora, sumentes rationem dicti ex his quae traduntur in XII<sup>o</sup> Metaphysicae in illo capitulo: "Sententia patrum". Sed quod non intelligant Philosophum, et

## ГЛАВА II

**В которой кратко суммируются  
ошибки Аристотеля**

Таковы, следовательно, как можно видеть, все его ошибки в кратком изложении:

1. Что движение не начиналось.
2. Что время вечно.
3. Что мир не начинался.
4. Что небо не создано.
5. Что Бог не может создать другой мир.
6. Что возникновение и разрушение не начинались и не прекратятся.

7. Что солнце всегда производит возникновение и разрушение в этих нижних [сферах].

8. Что ничто новое не может произойти непосредственно от Бога.
9. Что невозможно воскресение мертвых.
10. Что Бог не может создать свойство без субъекта.
11. Что в любом составном есть только одна субстанциальная форма.

12. Что нельзя допустить [существования] первого человека или первого дождя.

13. Что никоим образом два тела не могут находиться в одном и том же месте.

14. Что все круговые движения суть ангелы. Отсюда следует, что их LV или XLVII.

Некоторые же, однако, хотели бы оправдать Философа относительно вечности мира. Но это невозможно, поскольку он сам для доказательства философских истин основывался на вышеназванном принципе, и, конечно, вряд ли когда-либо написал какую-нибудь философскую книгу, где не утверждал бы чего-нибудь, относящегося к этому [принципу].

Опять же, кроме названных ошибок некоторые хотят приписать ему [утверждение], что Бог ничего не познает вне Себя, так что Ему неведомы те нижние [сферы]; они основываются при этом на том, что говорится в [книге] XII<sup>o</sup> *Метафизики* в главе "Изречения отцов".

quod illa non sit intentio sua, patet per ea quae dicuntur in capitulo De bona fortuna, ubi ait quod Deo per se notum est praeteritum et futurum. Imponuntur autem ei et alii errores, de quibus non sit nobis curae, quia hoc contingit ex falso intellectu.

## CAPITULUM III

**In quo infringitur dictum illud  
in quo Philosophus suorum errorum  
accepit fulcimentum**

Omnes tamen errores ipsius, si quis subtiliter investigaverit, ex hoc sequuntur quod nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem. Cum ergo hoc sit falsum, quia Deus est agens primum, agens non ut instrumentum, poterit res producere absque motu praecedente. Agens enim per naturam et agens ut instrumentum differunt; quia de ratione instrumenti est quod moveat motum, de necessitate in sua actione motum praesupponit. Factio ergo vel productio primi agentis potest esse absque tali motu. Ideo creatio non est motus, quia motus praesupponit mobile; creatio vero nihil praesupponit nec est mutatio proprie, quia omnis mutatio est terminus motus; sed ut communiter ponitur, est simplex defluxus rerum a primo. Quidquid ergo contra inceptionem mundi et contra ea quae tenet fides per viam motus arguitur, totum est sophisticum.

## CAPITULUM IV

**De compilatione errorum Averrois**

Commentator autem omnes errores Philosophi asseruit, immo cum maiori pertinacia et magis ironice locutus est contra ponentes mundum incepisse quam Philosophus fecerit. Immo sine comparatione plus est ipse arguendus quam Philosophus, quia magis directe fidem nostram impug-

Но что они не понимают Философа и что не было у него такого на уме, явствует из того, что говорится в главе *О хорошей судьбе*, где сказано, что Бог непосредственно (per se) знает прошлое и будущее. Приписываются ему также и другие заблуждения, которые не могут нас занимать, так как это основано на недоразумении.

## ГЛАВА III

**В которой опровергается то,  
в чем Философ укоренил источник  
своих ошибок**

Наконец, все его ошибки, если их изучить внимательно, проистекают из того [положения], что ничто новое не возникает иначе как через предшествующее движение. Но ошибочность этого следует из того, что так как Бог есть Перводвигатель, двигатель, не подобный инструменту, Он может произвести вещь без предшествующего движения. Двигатель же по природе и двигатель, подобный инструменту, [различают];<sup>6</sup> так как к сути инструмента относится двигать, когда им двигают, его действию с необходимостью предшествует движение. Однако [творческое] деяние, или произведение Перводвигателя может обойтись без подобного движения. Следовательно, творение не есть движение, поскольку движение предполагает движимое; творение же ничего не предполагает и не есть изменение в собственном смысле, ибо изменение есть осуществление всякого движения; но, как принято считать, [творение есть] просто исхождение<sup>7</sup> вещей от Первого. Следовательно, любые аргументы, опирающиеся на движение, которые выдвигались против возникновения мира и против того, что содержит вера, целиком суть софистика.

## ГЛАВА IV

**О собрании ошибок Аверроэса**

*Комментатор* же все ошибки Философа сохранил, но с куда большим упорством и еще более иронично, чем Философ, выступил против тех, кто считает, что мир имеет начало. Именно с ним следует спорить несравненно больше, чем с Философом, поскольку он гораздо

navit ostendens esse falsum cui non potest subesse falsitas, eo quod innitatur primae veritati.

1. Praeter tamen errores Philosophi arguendus est, quia vituperavit omnem legem, ut patet ex II<sup>o</sup> Metaphysicae et etiam ex XI<sup>o</sup>, ubi vituperat legem Christianorum sive legem nostram Catholicam et etiam legem Sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nihilo. Sic etiam vituperat in principio III<sup>o</sup> Physicorum, ubi vult quod propter contrariam consuetudinem legum aliqui negant principia per se nota negantes ex nihilo nihil fieri, immo, quod peius est, nos et alios tenentes legem derisive appellat loquentes quasi garrulantes et sine ratione se moventes. Et etiam in VIII<sup>o</sup> Physicorum vituperat leges et loquentes in lege sua appellat voluntates, eo quod asserant aliquid posse habere esse post omnino non esse; appellat enim hoc dictum voluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione. Et non solum semel et bis, sed pluries in eodem VIII<sup>o</sup> contra leges creationem asserentes in talia prorumpit.

2. Ulterius erravit dicens in VII<sup>o</sup> Metaphysicae quod nullum immateriale transmutat materiale nisi mediante corpore intransmutabili. Propter quod angelus non posset unum lapidem hic inferius movere. Quod etsi aliquo modo potest sequi ex dictis Philosophi, ipse tamen hoc non adeo expresse negavit.

3. Ulterius erravit dicens in XII<sup>o</sup> Metaphysicae quod potentia in productione alicuius non potest esse solum in agente, vituperans Iohannem Christianum qui hoc asseruit. Est enim hoc contra veritatem et contra Sanctos, quia in aliquibus factis “tota ratio facti est potentia facientis.”

4. Ulterius erravit dicens in eodem XII<sup>o</sup> a nullo agente posse progredi immediate diversa et contraria, et ex hoc vituperat loquentes in tribus legibus, videlicet in lege Christianorum, Sarracenorum et Mauronim, quia hoc asserebant.

5. Ulterius erravit dicens in dicto XII<sup>o</sup> quod omnes substantiae intel-

более прямо нападал на нашу веру, выставляя в качестве ложного то, что не может подчиняться неправде, ибо исходит от Первой Истины.

1. Однако помимо ошибок Философа с ним надо спорить потому, что он похулил весь Закон, как явствует из [комментария к книге] II<sup>o</sup> *Метафизики*, а также [комментария к книге] XI<sup>o</sup>, где он похулил Закон Христианский, или Закон Кафолический, и также Закон Сарацинский, поскольку они утверждают сотворение вещей, и что нечто может произойти из ничего. Так же точно похулил он в начале [комментария к книге] III<sup>o</sup> *Физики*,<sup>8</sup> где утверждает, что вследствие обычая, противоположного Законам, некоторые отрицают самоочевидные принципы, отрицая, что из ничего ничего не бывает, более того, что еще хуже, нас и других держащихся Закона насмешливо называет начетчиками, подобными болтунам,<sup>9</sup> и действующими безрассудно. И также в [комментарии к книге] VIII<sup>o</sup> *Физики* он похулил Законы, и начетчиков в своем Законе называет самонадеянными,<sup>10</sup> потому что они утверждают, что нечто может иметь существование после полного небытия; называет он такое утверждение произволом, как будто оно было [усвоено] столь наивно и без всякого рассуждения. И не единожды, и не дважды, но многократно в [комментариях к] той же VIII<sup>o</sup> [книге] он таким образом обрушивается на Законы, признающие сотворение [мира].

2. Далее, он ошибался, говоря в [комментарии к книге] VII<sup>o</sup> *Метафизики*, что ничто нематериальное не изменяет материальное без посредства неизменяемого тела. Вследствие чего ангел не может двигать камнем здесь в нижних [сферах]. Что то же самое иным путем может следовать из слов Философа, того он сам явным образом не отрицает.

3. Далее, он ошибался, говоря в [комментарии к книге] XII<sup>o</sup> *Метафизики*, что потенция при производстве чего-либо не может находиться только в действующем, похуляя Иоанна Христианина [Грамматика], который утверждал так. И это вопреки истине и вопреки святым, так как в различных творениях “все основание (ratio) произведенного есть потенция производящего”.<sup>11</sup>

4. Далее, он заблуждался, говоря в [комментарии к] той же [книге] XII<sup>o</sup>, что ни от какого действующего не могут непосредственно исходить различные и противоположные [вещи], и на этом основании он хулил начетчиков в трех Законах, т.е. в Законах Христианском, Сарацинском и Маврском, которые это утверждали.<sup>12</sup>

5. Далее, он заблуждался, говоря в названном [комментарии к

lectuales sunt aeternae et actio pura, non habentes admixtam potentiam. Cui sententiae ipsemet, a veritate coactus, contradicit in III<sup>o</sup> De Anima dicens “nullam formam esse liberatam a potentia simpliciter nisi prima forma.” Nam omnes “aliae formae diversificantur in essentia et quidditate,” ut ipsemet subdit.

6. Ulterius erravit dicens in XII<sup>o</sup> Deum non sollicitari nec habere curam sive providentiam individuorum hic inferius existentium, adducens pro ratione, quia “hoc non est fas nec conveniens divinae bonitati.”

7. Ulterius erravit negans trinitatem in Deo esse, dicens in dicto XII<sup>o</sup> quod aliqui “putaverunt trinitatem esse in Deo et voluerunt evadere per hoc et dicere quod sunt tres et unus Deus, et nesciverunt evadere, quia cum substantia fuerit numerata, congregatum erit unum per unam intentionem additam.”

Propter quod secundum ipsum, si Deus esset trinus et unus, sequeretur quod esset compositus. Quod est inconveniens.

8. Ulterius erravit, quia dixit Deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita, ut patet ex commento suo super illo capitulo: “Sententia patrum.”

9. Ulterius erravit, quia negavit omnia quae hic inferius aguntur reduci in divinam sollicitudinem sive in divinam providentiam, sed secundum ipsum aliqua “proveniunt ex necessitate materiae” absque ordine talis providentiae.

Quod est contra Sanctos, quia nihil hic agitur quod penitus effugiat dictum ordinem, quia omne quod hic aspicimus vel divina providentia efficit vel permittit.

10. Ulterius erravit, quia posuit unum intellectum numero in omnibus, ut patet ex III<sup>o</sup> De Anima.

11. Ulterius, quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis, ideo dixit in eodem III<sup>o</sup> quod aequivoce dicebatur actus de intellectu et de aliis formis. Propter quod cogebatur dicere quod homo non reponeretur in specie per animam intellectivam, sed per sensitivam.

книге] XII<sup>o</sup>, что все умные субстанции вечны и суть чистые акты, не имеющие примеси потенции. Этому высказыванию, будучи принужден истиною, он сам противоречит в [комментарии к книге] III<sup>o</sup> *О душе*, говоря: “никакая форма не свободна вполне от потенции, кроме первой формы”. Ибо все “другие формы различаются по сущности и чтойности”, как он сам прибавляет.

6. Далее, он заблуждался, говоря в [комментарии к книге] XII<sup>o</sup> [*Метафизики*], что у Бога нет дела и заботы, или Провидения, об индивидуумах, существующих здесь в нижних [сферах], приводя в качестве довода, что “это не дозволено и не подобает божественной благодати”.

7. Далее, он заблуждался, отрицая троичность в Боге, говоря в названном [комментарии к книге] XII<sup>o</sup> [*Метафизики*], что некоторые полагают в Боге троичность и хотят таким образом избежать [трудности] и говорить, что суть три и единый Бог, но не знают, как [ее] избежать, поскольку если субстанция будет исчислена, сочетание [составляющих] будет единым благодаря единой присовокупленной интенции.

Вследствие чего, согласно ему, если бы Бог был троичен и един, последовал бы [вывод], что он сложен. А это несуразно.

8. Далее, он заблуждался, когда говорил, что Бог не познает частное, ибо оно бесконечно, как явствует из его комментария на главу “Изречения отцов”.

9. Далее, он заблуждался, когда отрицал, что все здесь в нижних [сферах] действует согласно божественному попечению или божественному Провидению, но, согласно ему, что-либо “происходящее по материальной необходимости” изъято из порядка этого Провидения.

Это противоречит святым, поскольку ничто из происходящего здесь вполне не изъято из названного порядка, ибо все, что мы здесь наблюдаем, божественное Провидение или производит, или попускает.

10. Далее, он заблуждался, поскольку считал ум численно единым во всем, как явствует из [комментария к книге] III<sup>o</sup> *О душе*.

11. Далее, поскольку из этого вытекало, что ум не является формой тела, он также говорил в [комментарии к] той же [книге] III<sup>o</sup> *О душе*, что о действиях ума и других форм можно говорить в разных смыслах. Вследствие чего оказывалось мыслимо говорить, что человек выделяется в особый род не душой разумной, а чувствующей.

12. Uterius ex hoc fundamento posuit quod ex anima intellectiva et corpore non constituebatur aliquod tertium, et quod non fiebat plus unum ex tali anima et corpore quam ex motore caeli et caelo.

## CAPITULUM V

**In quo in summa recolliguntur  
dicti errores**

Omnes autem errores Commentatoris praeter errores Philosophi sunt hi:

1. Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis.
2. Quod angelus nihil potest movere immediate nisi caeleste corpus.
3. Quod angelus est actio pura.
4. Quod in nulla factione tota ratio facti est potentia facientis.
5. Quod a nullo agente possunt simul progredi diversa.
6. Quod Deus non habet providentiam aliquorum particularium.
7. Quod in Deo non est trinitas.
8. Quod Deus non cognoscit singularia.
9. Quod aliqua proveniunt ex necessitate materiae absque ordine divinae providentiae.
10. Quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero.
11. Quod homo reponitur in specie per animam sensitivam.
12. Quod non fit plus unum ex anima intellectiva et corpore, quam ex motore caeli et caelo.

## CAPITULUM VI

**De compilatione errorum  
Avicennae**

1. Avicenna autem similiter videtur errasse ponens unam formam in composito, ut patet ex II<sup>o</sup> tractatu Metaphysicae suae, capitulo De divisione substantiae corporeae, ubi vult quod forma generis non specificetur

12. Далее, из этого основания он выводит, что из души разумной и тела не создается нечто третье и что из такой души и тела не получится ничего более цельного, чем из двигателя неба и [самого] неба.

## ГЛАВА V

**В которой кратко суммируются  
названные ошибки**

Все же ошибки *Комментатора*, помимо ошибок Философа, суть следующие:

1. Что никакой Закон не истинен, хотя может быть полезным.
2. Что ангел ничего не может двигать непосредственно, кроме небесного тела.
3. Что ангел есть чистое действие.
4. Что ни в каком произведении все [разумное] основание произведенного не есть потенция производящего.
5. Что ни от какого действующего [начала] не могут одновременно происходить различные [следствия].
6. Что у Бога нет провидения относительно различных частных [вещей].
7. Что в Боге нет троичности.
8. Что Бог не познает единичного.
9. Что нечто происходит по материальной необходимости помимо порядка Божественного Провидения.
10. Что разумная душа не умножается с умножением тел, но нумерически единична.
11. Что человек образует род благодаря чувствующей душе.
12. Что из разумной души и тела не создается большего единства, чем из двигателя неба и [самого] неба.

## ГЛАВА VI

**О собрании ошибок  
Авиценны**

1. Представляется, что Авиценна подобным же образом совершает ошибку, полагая одну форму в составном, как явствует из [раздела] II<sup>o</sup> его *Метафизики*, из главы *О разделении телесной субстан-*

per aliquod extrinsecum. Per quod innuitur quod forma specie non sit aliqua essentia praeter essentiam formae generis.

2. Ulterius erravit in ponendo aeternitatem motus. Posuit enim motum aeternum esse. Unde ait in IX<sup>o</sup> libro *Metaphysicae* suae, capitulo De proprietate activa primi principii, quod “manifestum est motum non fieri, postquam non fuit nisi per aliquid quod erat; et id quod erat non coepit fieri nisi per motum contingentem illum alium motum.” Unde assentiens fundamento Philosophi quod nihil est in nova dispositione nisi per motum praecedentem, vult motum non incipere, quia tunc ante primum motum esset motus.

3. Ulterius erravit volens in omni factione nova praesupponi materiam. Propter quod eodem capitulo dicit “quod non potest esse ut fiat quod non fuit, nisi praecedat illud id quod est materia receptibilis.” Unde noluit quod post nihil aliquid de novo esse inciperet, quia, ut ipse dicit, in nihilo non potest esse ut sit “hora cessandi et hora inchoandi” nec aliqua diversitas horarum.

4. Ulterius voluit quod a Deo invariabili nihil variabile immediate progredi poterat. Unde ait eodem capitulo quod si a Deo immediate procedit aliquod variabile per naturam, variata est in eo natura; si per intentionem, variata est intentio; si per voluntatem, variata est voluntas. Immo, quod peius est, appellat haereticos omnes dicentes Deum praecedere creaturam prioritatem durationis, quia sic dicentes, ut ait, negant a Deo libertatem arbitrii; quia si Deus non statim produxit creaturam, non habebat plenam libertatem suae actionis, sed exspectabat tempera et horas ut ageret.

5. Ulterius erravit ponens aeternitatem temporis. Non enim potest motus esse aeternus, nisi tempus fuerit aeternum. Ait enim in eodem capitulo quod motus caelestis non habet initium ex parte durationis, sed ex parte principii agentis; et quia huiusmodi motus causatur ab anima, ut ipse ait, quia ex anima et corpore fit animal, voluit “quod caelum esset animal oboediens Deo.”

*циии*, где он утверждает, что форма рода не определяется чем-либо внеположным ей самой. Тем самым указывается, что форма рода не есть иная сущность помимо сущности формы рода.

2. Далее, он ошибался, утверждая вечность движения. Он считал, что движение вечно. Так, он говорит в IX<sup>o</sup> книге своей *Метафизики*, в главе *О деятельном свойстве Первого Начала*, что “явно движение не может возникнуть после того, как его не было, иначе чем через что-то, что было; и то, что было, не начало возникать иначе, чем через движение, соприкасающееся с тем другим движением”. Отсюда, принимая положение Философа, что ничто не находится в новом расположении иначе как через предшествующее движение, он утверждает, что движение не имеет начала, ибо иначе перед первым движением было бы [другое] движение.

3. Далее, он заблуждался, утверждая, что во всяком новом произведении следует предполагать материю. Вследствие чего в той же главе он говорит, “что невозможно, чтобы возникало то, чего не было, если ему не предшествует то, что является воспринимающей материей”. Поэтому он был против мнения, что после ничего может возникнуть нечто вновь, ибо, как он сам говорит, в *ничто* невозможно быть “времени прекращающемуся и времени начинающемуся” и никакому иному различению времени.

4. Далее, он утверждал, что от неизменного Бога не может непосредственно происходить ничто изменяемое. Как он говорит в той же главе, что если от Бога непосредственно происходит нечто изменяемое по природе, изменяема в Нем его природа, если по намерению, изменяемо намерение, если согласно воле — изменяема воля. В самом деле, что еще хуже, он называет еретиками всех, кто говорит, что Бог предшествует творению по первенству длительности, ибо говоря так, по его словам, они отрицают в Боге свободу выбора; ибо если бы Бог не постоянно производил творения, он не имел бы полноты свободы своих действий, но ожидал времени и часа, чтобы действовать.

5. Далее, он заблуждался, утверждая вечность времени. Не может же движение быть вечным, если бы не было вечным время. Говорит же он в той же главе, что движение неба имеет начало не со стороны длительности, а со стороны действующего принципа; и поскольку таким образом причиной движения выступает душа, как он сам го-

Omnes autem dicti errores sumpserunt originem eo quod non bene visum fuit quomodo Deus agit secundum ordinem sapientiae suae. Potuit enim Deus facere mundum prius quam fecit. Sed quod hoc non fecit, non fuit causa quod aliquid exspectaret in futurum, a quo dependeret actio sua, sed quia sic ordinaverat secundum sapientiam suam. Nec oportet motum praecedere ad hoc quod aliquid novum immediate procedat a Deo, ut ostensum est, cum describebantur positiones Philosophi.

6. Uterius erravit de exitu rerum a primo principio. Nam non solum posuit producta a primo processisse ab eo ab aeterno, sed etiam voluit quod a primo non processit immediate nisi unum numero, ut intelligentia prima, ut patet ex IX<sup>o</sup> libro Metaphysicae suae, capitulo De ordinatione intelligentiae et animarum. Unde ibidem ponit quod “nihil corporum vel formarum, quae sunt perfectiones corporum, est causatum propinquum ipsius primi.”

7. Uterius ex hoc processit in errorem, ut diceret animas caelestes produci ab intelligentiis sive ab angelis, et unam intelligentiam produci ab alia.

8. Uterius corpora caelestia dixit esse producta ab animabus et produci mediatis formis earum. Ex cuius positione sequitur quod intelligentiae sint creatrices animarum caelestium, et animae caelestes creatrices corporum et intelligentiam superiorem esse creatricem inferioris intelligentiae.

9. Uterius animas nostras posuit esse productas ab ultima intelligentia, a qua dependet gubernatio animarum nostrarum et per consequens beatitudo nostra. Haec autem omnia patent ex dicto capitulo dicti libri.

10. Uterius erravit circa animationem caeli. Posuit enim caelum animatum. Cuius animam non solum dicit motorem appropriatum, secundum quod Philosophus et Commentator nisi sunt dicere, sed quod fieret unum ex anima caeli et caelo sicut ex anima nostra et corpore nostro. Quod est contra Damascenum, qui dicit II<sup>o</sup> libro capitulo VI<sup>o</sup> caelos esse inanimatos et insensibiles.

ворит, ибо животное состоит из тела и души, он утверждает, “что небо есть животное, послушное Богу”.

Все же названные ошибки происходят от того, что он не имел ясного представления о том, каким образом действует Бог согласно порядку своей Премудрости. Мог же Бог сотворить мир прежде, чем Он [это] сделал. Но то, что Он этого не сделал, произошло не по той причине, что Он чего-то ожидал в будущем, от чего зависело Его деяние, но потому, что Он так управил согласно своей Премудрости. Не подобает [допускать], что движение прямо предшествует непосредственному возникновению чего-то нового от Бога, как было продемонстрировано, когда описывались воззрения Философа.

6. Далее, он заблуждался относительно исхождения вещей от Первого Принципа. Ибо он не только утверждал, что производимое Первым проистекает от Него от вечности, но также настаивал, что от Первого непосредственно не происходит ничего, кроме нумерически единого, а именно, первый ум, как явствует из IX<sup>o</sup> книги его *Метафизики*, из главы *Об упорядочении умов и душ*. Откуда там же выводит, что “ничто из тел или форм, каковые суть совершенства тел, не является ближайшим следствием самого Первого [Начала]”.

7. Далее, отсюда он впадает в ошибку, говоря, что небесные души произведены умами или ангелами и один ум происходит от другого.

8. Далее, он говорит, что небесные тела произведены душами, и произведены посредством их форм. Из этого положения следует, что умы суть творцы небесных душ, и небесные души творцы [небесных] тел, и высший ум — творец низших умов.

9. Далее, он утверждает, что наши души произведены последним умом, от которого зависит управление нашими душами и, следовательно, наше блаженство. Все же это явствует из той же главы названной книги.

10. Далее, он ошибался относительно одушевленности неба. Ибо он утверждал, что небо одушевлено. Его душу он не только называл собственно двигателем — нечто подобное имели в виду Философ и *Комментатор*<sup>13</sup> — но что возникает единство из души неба и [самого] неба, подобно тому, как [возникает единство] из нашей души и нашего тела.

11. Uterius erravit circa dationem formarum. Posuit enim omnes formas esse a datore formarum ut ab intelligentia infima, ut patet per ea quae dicuntur IX<sup>o</sup> Metaphysicae suae, capitulo De dispositione generationis elementorum.

Quod est contra Augustinum, qui vult angelos nullas formas inducere nisi per adhibitionem seminum.

Immo etiam animae nostrae voluit materiam oboedire quantum ad susceptionem formae, ut patet per ea quae ait in VI<sup>o</sup> De Naturalibus, credens fascinationem veram esse, et quod anima non solum operator in corpore proprio, sed etiam in alieno.

12. Uterius erravit volens in intelligentiis non posse esse aliquid mali, contradicente Scriptura, ubi dicitur quod “in angelis suis repent pravitatem.”

Quod autem haec fuerit positio sua, patet per ea quae dicuntur IX<sup>o</sup> Metaphysicae suae, capitulo De ostensione quomodo continentur res sub divino iudicio.

13. Uterius erravit circa cognitionem divinam volens non posse cognoscere singularia in propria forma, ut patet ex VIII<sup>o</sup> Metaphysicae suae, capitulo ultimo.

14. Uterius erravit circa divina attributa volens quod scientia Dei et aliae perfectiones eius non dicunt in ipso aliquid positive, sed solum dicta sunt per remotionem.

Quod est contra viam Sanctorum, secundum quos huiusmodi perfectiones verius sunt in Deo quam in nobis, et quod Deus vere est quidquid melius est esse quam non esse.

15. Uterius erravit circa numerum intelligentiarum ponens angelos esse tot quot sunt orbes. Unde concordat cum dicto Philosophi quod angeli sunt quasi in numero XL, quia tot credidit esse orbes. Positio autem ista habetur ab ipso IX<sup>o</sup> Metaphysicae, capitulo Qualiter proveniunt actiones a principiis altioribus.

16. Uterius erravit circa prophetiam. Bene enim dixit circa prophetam in eo quod voluit prophetam esse altiorem non prophetis, et quod propheta

Это противоречит Дамаскину, который говорит в книге II<sup>o</sup> главе VI<sup>o</sup>, что небо не одушевлено и лишено ощущений.<sup>14</sup>

11. Далее, он ошибался относительно давания форм. А именно, он утверждал, что все формы [исходят] от подателя форм как от низшего ума, как явствует из того, что говорится в IX<sup>o</sup> [книге] его *Метафизики*, в главе *О порядке порождения элементов*. Это противоречит Августину, который утверждает, что ангелы не могут ввести никакую форму, кроме как через применение семени.

Конечно же, он утверждал, что материя подчиняется нашей душе в отношении принятия формы, как видно из того, что он говорит в VI<sup>o</sup> [книге] *О естественных [вещах]*, выражая веру в истинность чародейства, и что душа действует не только в собственном теле, но также и в другом.

12. Далее, он ошибался, утверждая, что в умах не может быть что-либо злое, противореча Писанию, где говорится, что “и в ангелах своих усматривает недостатки”.<sup>15</sup>

Что таковым именно было его мнение, явствует из того, что говорится в IX<sup>o</sup> [книге] его *Метафизики*, в главе *О демонстрации [того], каким образом подлежат вещи божественному правосудию*.

13. Далее, он ошибался относительно божественного познания, утверждая, что [для него] невозможно познание единичного в собственной форме, как явствует из VIII<sup>o</sup> [книги] его *Метафизики*, ее последней главы.

14. Далее, он ошибался относительно божественных свойств, утверждая, что ведение Божие и другие Его совершенства не обозначают в нем что-либо положительное, но высказываются по принципу удаления [от противоположного].

Это противоречит путям [рассуждения] святых, согласно которым подобного рода совершенства вернее суть в Боге, чем в нас, и что Богу поистине, чем бы Он ни был, лучше быть, чем не быть.<sup>16</sup>

15. Далее, он ошибался относительно числа умов, считая, что ангелов столько же, сколько и орбит. Поэтому он соглашается с упомянутым Философом, что число ангелов около XL, ибо столько он насчитывал орбит. Обретается же эта точка зрения в той же [книге] IX<sup>o</sup> *Метафизики*, в главе *Каким образом исходят действия от высших начал*.

16. Далее, он ошибался относительно пророчества. Хорошо у него сказано относительно пророчества, что пророка он ставит выше, чем

audit verbum divinum et quod videt vel saltem videre potest “ angelos transfiguratos coram se in forma qua videri possunt”. Sed male dixit, quia visus est velle prophetiam esse naturalem, et voluit quod secundum ordinem, quem habet anima nostra ad animas supercaelestes et ad intelligentiam ultimam, derivatur ad nos prophetia.

17. Ulterius erravit circa orationes et eleemosynas et letanias volens talia hominibus esse proficua, eo quod Deo sit curae de rebus, in quo bene dixit. Sed male sensit, quia voluit talia comprehendere sub ordine naturae.

Quod falsum est, quia cum talia nos ordinent ad beatitudinem supernaturalem, reducuntur in ordinem gratiae. Hoc autem esse de intentione Avicennae patet ex X<sup>o</sup> Metaphysicae suae, capitulo De spirationibus et orationibus.

18. Ulterius erravit circa beatitudinem nostram volens eam dependere ex operibus nostris. Et ex positione sua sequitur quod beatitudo nostra consistat in contemplando ultimam intelligentiam, ut patet ex X<sup>o</sup> Metaphysicae suae, capitulo De cultu Dei et utilitate eius.

Possunt autem et alia sibi imponi, sed vel sument originem ex dictis vel ad dictos errores reducentur.

## CAPITULUM VII

### In quo in summa recolliguntur dicti errores Avicennae

Omnes autem errores Avicennae sunt hi:

1. Quod est una tantum forma substantialis in composito.
2. Quod motus est aeternus.
3. Quod ex nihilo nihil fit.
4. Quod ab invariabili variabile non potest immediate procedere.
5. Quod tempus nunquam habuit initium.
6. Quod a primo principio immediate non possunt progredi plura.
7. Quod ab una intelligentia procedit sive creatur alia.
8. Quod ab intelligentiis procedunt sive creantur animae caelorum.

не пророка, и что пророк слышит божественный глагол, и что он видит, или, по крайней мере, может видеть “ангелов, преобразующихся перед ним в зримый образ”. Но он неудачно говорит, когда эту способность зрения считает у пророка природной, и утверждает, что пророчества передаются нам согласно положению нашей души по отношению к сверхнебесным душам и первому уму.

17. Далее, он ошибался относительно молитв, милостыни и литаний, утверждая, что таковые благодетельны для людей, поскольку Бог имеет попечение о вещах. Это он хорошо сказал, но он дурно разумел, поскольку хотел все вышеназванное объяснять естественным порядком.

Это ошибочно, потому что поскольку вышеназванные [действия] направляют нас к сверхестественному блаженству, они возводятся в благодатный порядок. Таковое направление мыслей явствует из X<sup>o</sup> [книги] его *Метафизики*, главы *О воздыханиях и молитвах*.

18. Далее, он заблуждался относительно нашего блаженства, утверждая, что оно зависит от наших деяний. И из его точки зрения следует, что блаженство наше состоит в созерцании последнего ума, как явствует из X<sup>o</sup> [книги] его *Метафизики*, главы *О почитании Бога и его полезности*.

Могут ему быть также вменены и другие ошибки, но они либо основываются на приведенных, либо сводятся к ним.

## ГЛАВА VII

### В которой суммируются названные ошибки Авиценны

Все же ошибки Авиценны суть следующие:

1. Что в сложном есть только одна субстанциальная форма.
2. Что движение вечно.
3. Что из ничего ничего не возникает.
4. Что изменяемое не может непосредственно происходить от неизменного.
5. Что время никогда не имело начала.
6. Что многие не могут непосредственно происходить от первого принципа.
7. Что от одного ума происходит или творится все.
8. Что от умов происходят или творятся души небес.

9. Quod ab animabus caelorum procedunt supercaelestia corpora.
10. Quod ab intelligentia ultima procedunt animae nostrae.
11. Quod fit unum ex anima caeli et caelo sicut ex corpore et anima nostra.
12. Quod formae hic inductae sunt ab intelligentia ultima, non ab agentibus propriis.
13. Quod fascinatio est aliquid praeter solam apprehensionem animae.
  
14. Quod anima per imaginationem suam operatur in corpore alieno.
15. Quod in angelis non potest esse malum.
16. Quod Deus non cognoscit singularia in propria forma.
  
17. Quod attributa in Deo non dicunt aliquid positive.
18. Quod intelligentiae sunt tot quot sunt orbes.
19. Quod prophetia est naturalis.
20. Quod eleemosynae, letaniae et orationes comprehenduntur sub ordine naturali. Propter quod visus est velle quae hic inferius aguntur de necessitate accidere; et qui plene sciret motum supercaelestium et ordinem spiritualium substantiarum, posset iudicare futura.
  
21. Quod beatitudo nostra dependet ex operibus nostris.
22. Quod beatitudo nostra consistit in cognitione ultimae intelligentiae.

## CAPITULUM VIII

**De collectione errorum Algazelis**

1. Algazel autem, ut plurimum Avicennam sequens et eius abbreviator existens, erravit ponens motum caeli aeternum esse, ut patet ex *Metaphysica* sua, capitulo Quomodo corpora supercaelestia sunt mobilia per animam.
2. Ulterius erravit ponens omnem intelligentiam et quidquid non habet materiam aeternum esse.
3. Ulterius posuit corpora supercaelestia non incepisse, et quod in eis non est potentia ad esse, sed ad situm. Quae omnia patent ex dicto capitulo dicti libri.

9. Что от душ небес происходят наднебесные тела.
10. Что от последнего ума происходят наши души.
11. Что возникает единое из души неба и [самого] неба, как из нашего тела и души.
12. Что введенные сюда формы суть от последнего ума, а не от собственных [их] деятелей.
13. Что чародейство есть нечто [происходящее] помимо одного только восприятия души.
14. Что душа через свое воображение действует в чужом теле.
15. Что в ангелах не может быть зла.
16. Что Бог не познает единичные [вещи] в [их] собственной форме.
17. Что свойства в Боге не утверждают что-либо положительное.
18. Что умов столько, сколько орбит.
19. Что пророчество – [явление] естественного [порядка].
20. Что милостыня, литании и молитвы должны быть объясняемы естественным порядком. Вследствие чего представляется, что он хочет [объяснять] происходящее здесь в нижних [сферах] как случающееся по необходимости, и что кто вполне знает движение наднебесных [тел] и порядок духовных субстанций, может заключать о будущем.
21. Что блаженство наше зависит от наших деяний.
22. Что блаженство наше состоит в познании последнего ума.

## ГЛАВА VIII

**О собрании ошибок аль-Газали**

1. Аль-Газали же, по большей части следуя Авиценне и будучи его компилятором, ошибался, утверждая вечность движения неба, как явствует из его *Метафизики*, из главы *Каким образом наднебесные тела движимы душой*.
2. Далее, он заблуждался, утверждая, что всякий ум и все, что не имеет материи, вечно.
3. Далее, он считал, что наднебесные тела безначальны, и что в них нет потенции к бытию, но к местоположению. Все это явствует из названной главы названной книги.

4. Ulterius posuit quod a primo principio immediate non potest progredi multitudo. Propter quod immediate a Deo non potuit progredi nisi unum tantum, ut intelligentia prima sive primus angelus.

5. Ulterius posuit quod ex primo angelo processit secundus angelus et primum caelum, et ex secundo angelo processit tertius angelus et secundum caelum, et sic deinceps, donec deventum sit ad ultimum caelum et ultimam intelligentiam. Voluit autem esse decem intelligentias et novem caelos, quae omnia sumpserunt originem modo praedicto. Ait autem quod non sunt plures intelligentiae quam decem, nisi ponemus esse plures orbis quam novem. Posuit autem unam intelligentiam praeesse istis inferioribus; volebat enim quod ista inferiora constituerent unam sphaeram. Ideo in universo posuit decem sphaeras, videlicet primum mobile et circum signorum et septem sphaeras planetarum et sphaeram activorum et passivorum. Et quia cuilibet sphaerae voluit praeesse aliquam intelligentiam, ideo posuit intelligentias decem. Cum ergo secundum hanc positionem non omnes sphaerae sint caelestes, sed novem tantum sint caelestes, decima vero sit activorum et passivorum, oportuit Algazelem sequendo positionem suam dicere esse novem caelos et decem intelligentias.

6. Ulterius erravit, quia voluit non solum illuminationes descendere a Deo in nos per angelos, sed etiam quod nulla bonitas derivaretur a Deo immediate in haec inferiora, sed omnes bonitates derivantur a Deo in nos per angelos.

7. Ulterius erravit ponens quodammodo omnia ex necessitate provenire, et quod nihil potest fieri a Deo in istis inferioribus nisi quod fit, quia Deus non agit, secundum ipsum, nisi praesupposita dispositione materiae. Nam, ut dicit, “materia ex qua fiunt muscae si posset recipere formam perfectiorem, procul dubio daretur ei a datore” formarum.

8. Ulterius erravit circa divinam providentiam non ponens malum permitti a divina providentia, in quantum ex eo elicitur bonum, sed magis provenire ex necessitate materiae. Voluit enim non potuisse procedere a Deo Saturnum, Martem, ignem et aquam, nisi proveniat aliquod malum ex eis. Quod falsum est, quia in fine mundi talia remanebunt, et tamen non erit

4. Далее, он считал, что от первого начала не может непосредственно произойти множество. Вследствие чего непосредственно от Бога может произойти разве только единое по числу, как первый ум или первый ангел.

5. Далее, он считал, что от первого ангела происходит второй ангел и первое небо, а от второго ангела происходит третий ангел и второе небо, и так далее, доколе не будет достигнуто последнее небо и последний ум. Он также утверждает, что существует десять умов и девять небес, которые все произошли указанным порядком. Он также говорит, что умов не более, чем десять, если мы не будем полагать число орбит более девяти. Он также считал, что один ум предводительствует этим нижним [сферам]; ибо он утверждал, что все, что внизу, составляет единую сферу. Потому он считал, что во вселенной десять сфер, а именно, первый двигатель и круг знаков [зодиака], и семь планетных сфер, и сфера активных и пассивных [вещей]. И поскольку он утверждал, что каждой сферой управляет какой-то ум, поэтому он считал, что умов десять. Поскольку, следовательно, согласно этой точке зрения, не все сферы являются небесными, но девять только небесных, десятая же на самом деле — активных и пассивных [вещей], аль-Газали следовало, согласно его точке зрения, сказать, что есть девять небес и десять умов.

6. Далее, он заблуждался, поскольку не только утверждал, что озарения нисходят в нас от Бога через ангелов, но также, что никакое благо не изводится непосредственно от Бога в эти нижние [сферы], но все блага посылаются нам от Бога через ангелов.

7. Далее, он заблуждался, полагая некоторым образом, что все происходит по необходимости, и что в этих нижних [сферах] ничто не может произойти от Бога, кроме того, что уже произошло, ибо Бог действует, согласно ему, только при наличии предрасположения материи. Ибо, как он говорит, “материя, из которой возникают мухи, если бы могла получить более совершенную форму, без сомнения получила бы ее от подателя” форм.

8. Далее, он заблуждался относительно Божественного Провидения, не считая, что зло попускается Божественным Провидением, поскольку из него извлекается благо, но что скорее [оно] происходит по материальной необходимости. В самом деле, он утверждал, что Сатурн, Марс, огонь и вода не могут происходить от Бога, без того, чтобы от них

malum ex istis, quia cessabit generatio et corruptio. Potest enim Deus impedire mala conservando res in esse suo, non tamen permittit mala fieri nisi ut ex eis eliciat maiora bona. Omnes autem hi errores eliciuntur ex Metaphysica sua, in tractatu De proprietatibus primi, quem appellavit Florem divinorum.

9. Ulterius erravit circa cognitionem primi ponens ipsum nescire particularia in propria forma, sed scire ea quasi universaliter, sicut si aliquis sciret omnes distantias orbium et motus eorum, cognosceret omnes eclipses. Haec autem sententia colligitur ex Metaphysica sua, in tractatu De diversitate praedicationum.

10. Ulterius erravit ponens animam hominis procedere a datore formarum, et quod omnes formae hic inferius procedunt ab illo datore, qui dator est intelligentia ultima, ut patet ex his quae ait in Scientia De Naturalibus, tractatu IV<sup>o</sup>.

11. Ulterius erravit ponens totam scientiam nostram provenire ab intelligentia, dicens huiusmodi intelligentiam esse ultimam. Nam secundum ipsum ab ultima intelligentia, quae est decima intelligentiarum, provenit tota scientia nostra.

12. Ulterius erravit ponens animam nostram esse beatam in eo quod intelligit intelligentiam ultimam.

13. Ulterius erravit ponens ultimam beatitudinem nostram esse naturalem. Voluit enim quod naturaliter deberetur animae talis beatitudo.

14. Ulterius erravit circa poenam animae ponens talem poenam solum esse ex eo quod separatur ab intelligentia agente. Unde in anima separata non posuit poenam sensus nisi in quantum habet poenam damni. In anima vero coniuncta ex poena damni non posuit provenire poenam sensus, dicens animam coniunctam corpori non dolere et non sentire dolorem ex eo quod separatur ab intelligentia agente propter occupationem quam habet circa corpus.

15. Ulterius erravit circa prophetiam ponens cognitionem futurorum et prophetiam esse in nobis naturaliter.

[в силу материальной необходимости] не исходило какое-либо зло.

Это ложно, потому что в конце мира они пребудут, и однако от них не будет зла, ибо прекратится возникновение и разрушение. В самом деле, Бог может воспрепятствовать злу, сохраняя вещь в ее бытии, однако он попускает зло только затем, чтобы извлечь из него большее благо.<sup>17</sup> Все же эти ошибки выводятся из его *Метафизики*, из трактата *О свойствах Первого*, который он называет *Божественным Цветком*.<sup>18</sup>

9. Далее, он заблуждался относительно [все]ведения Первого, считая, что Оно не знает частное в собственной [его] форме, но знает его как бы в общем, подобно тому, как если бы кто-то, зная все расстояния орбит и их движения, знал бы все затмения. Мнение же это обретается в его *Метафизике*, в трактате *О разнообразии высказываний*.

10. Далее, он заблуждался, полагая, что душа человека происходит от подателя форм, и что все формы здесь в нижних [сферах] происходят от этого подателя, каковым подателем является последний ум, как явствует из того, что он говорит в *Науке о естественных [вещях]*, из трактата IV<sup>o</sup>.

11. Далее, он заблуждался, считая, что все наше знание происходит от ума, говоря в том смысле, что [этот] ум последний. Ибо, согласно ему, от последнего ума, который есть десятый из умов, происходит все наше знание.

12. Далее, он заблуждался, считая, что блаженство нашей души состоит в том, что она познает последний ум.

13. Далее, он заблуждался, считая, что конечное блаженство наше естественно. Ибо он утверждал, что душе таковое блаженство полагается согласно природе.

14. Далее, он заблуждался относительно наказания души, считая, что таковое наказание состоит только в том, что [она] отделяется от деятельного ума. Откуда [следует, что] в отделенной душе он не полагает наказания чувства, кроме как в меру наказания потерей. Он не считает, что в душе, действительно сопряженной [с телом], из наказания потерей не проистекает наказание чувства, говоря, что невозможно душе, сопряженной с телом, ни печалиться, ни переживать скорбь из-за того, что она отделилась от деятельного ума, вследствие заботы, которую она имеет о теле.

15. Далее, он заблуждался относительно пророчества, считая, что познание будущего и пророчество присущи нашему естеству.

16. Uterius erravit circa actionem animae nostrae ponens animam per imaginationem operari in corpore alieno, et quod “impressio animae transeat ad aliud corpus, sic ut destruat spiritum per aestimationem suam et interficiat hominem, et hoc dicitur esse fascinatio”. Propter quod secundum ipsum verum est hoc “proverbium, quod oculus mittit hominem in fossam et camelum in caldarium.” Haec autem omnia patent ex his quae dicit in tractatu V<sup>o</sup> Scientiae suae Naturalis.

## CAPITULUM IX

**In quo in summa recolliguntur  
dicti errores**

Omnes autem praedicti errores Algazelis sunt hi:

1. Quod motus caeli est aeternus.
2. Quod nullus angelus incepit esse.
3. Quod corpora supercaelestia sunt aeterna.
4. Quod a Deo non potest immediate progredi multitudo.
5. Quod primus angelus creavit secundum angelum, et secundus tertium, et sic deinceps.
6. Quod primus angelus creavit primum caelum, et secundus angelus secundum caelum, et sic deinceps.
7. Quod tot sunt intelligentiae quot sunt orbes.
8. Quod nulla bonitas in nobis est immediate a Deo.
9. Quod Deus non potest facere nisi quod facit.
10. Quod divina providentia non potest impedire mala.
11. Quod Deus nescit particularia in propria forma.
12. Quod anima nostra est creata ab ultima intelligentia.
13. Quod tota scientia nostra est in nobis ab ultima intelligentia.
14. Quod anima nostra erit beata intelligendo ultimum angelum.
15. Quod anima nostra ultimam beatitudinem suam potest consequi naturaliter.
16. Quod tota poena animae separatae est in eo quod sentit se separata ab ultimo angelo, a quo dependet beatitudo sua.
17. Quod prophetia et cognitio futurorum potest nobis inesse naturaliter.

16. Далее, он заблуждался относительно действий нашей души, полагая, что душа через воображение действует в чужом теле и что “воздействие души передается другому телу таким образом, что разрушает дух путем своих суждений и убивает человека, и это называется чародейством”. Вследствие чего, согласно ему, истинна эта “поговорка, что глаз посылает человека в ров и верблюда в горячий котел”. Все же это явствует из того, что он говорит в трактате V<sup>o</sup> своей *Естественной науке*.

## ГЛАВА IX

**В которой суммируются  
названные ошибки**

Все же вышеназванные ошибки аль-Газали суть следующие:

1. Что движение неба вечно.
2. Что ни один ангел не возник.
3. Что наднебесные тела вечны.
4. Что от Бога непосредственно не может произойти множество.
5. Что первый ангел сотворил второго ангела, а второй третьего, и так далее.
6. Что первый ангел сотворил первое небо, а второй ангел второе небо, и так далее.
7. Что умов столько, сколько орбит.
8. Что ни одно благо в нас не [происходит] непосредственно от Бога.
9. Что Бог не может сделать ничего, кроме того, что сделал.
10. Что божественное Провидение не может препятствовать злу.
11. Что Бог не знает частного в [его] собственной форме.
12. Что душа наша сотворена последним умом.
13. Что все знание наше дано нам от последнего ума.
14. Что душа наша будет блаженной, познавая последнего ангела.
15. Что душа наша может достичь своего конечного блаженства естественным путем.
16. Что все наказание разлученной [с телом] души состоит в том, что она ощущает себя разлученной с последним ангелом, от которого зависит ее блаженство.
17. Что пророчества и познание будущего может быть нам свойственно по естеству.

18. Quod anima nostra per solam aestimationem potest inficere corpus alienum et per solam imaginationem interficere hominem.

## CAPITULUM X

**De collectione errorum Alkindi**

Alkindus autem in libro *De theorica artium magicarum* multos errores protulit.

1. Erravit enim, quia simpliciter et absque condicione asseruit futura pendere ex condicione supercaelestium corporum. Unde in dicto libro capitulo *De radiis stellarum* ait quod “qui totam condicionem caelestis harmoniae notam haberet, tam praeterita quam futura plene cognosceret.”

2. Ulterius erravit, quia credidit effectus omnium causarum mundialium pertinere ad quodlibet individuum. Ex quo sequitur omnem causam etiam causatam quodammodo infinitam habere virtutem, ex quo virtus cuiuslibet causae ad omnem effectum attingit. Unde in dicto libro, capitulo *De radiis elementorum*, ait quod pro vero debemus asserere: “Omne actualem habens existentiam in hoc mundo elementorum radios emittit in omnem partem, qui totum mundum replent. Unde est quod omnis locus mundi radios continet omnium rerum in eo actu existentium”.

3. Ulterius in alium errorem incidit volens quod qualibet re huius mundi plene cognita totius mundi plene haberetur notitia. Et hoc est quod ait in capitulo *De radiis stellarum* quod “unius individui huius mundi condicio plene cognita tanquam per speculum caelestis harmoniae condicionem totam repraesentat.”

4. Ulterius erravit credens omnia de necessitate contingere. Nam si omnia plene sunt subdita motui supercaelestium corporum, cum talis motus sit necessarius, omnia de necessitate contingunt. Et hoc est quod ait in capitulo *De theorica possibilium* “quod omnia, quae sunt et fiunt et contingunt in mundo elementorum, a caelesti harmonia sunt causata et creata; et inde est quod res huius mundi ad illam relatae ex necessitate proveniunt.” Et inde est quod reputabat homines ignorantem, eo quod sperabant et desiderabant et timebant aliquid, cum talia solum habeant esse de contingentibus aliter se habere.

18. Что душа наша через одно только суждение может воздействовать на чужое тело и путем одного только воображения убить человека.

## ГЛАВА X

**О собрании ошибок аль-Кинди**

Аль-Кинди же в книге *О теории магических искусств* произвел много ошибок.

1. А именно, он заблуждался, поскольку утверждал просто и без оговорок, что будущее зависит от условий [расположения] небесных тел. Отсюда в названной книге в главе *О лучах звезд* он говорит, что “[тот], кто имеет полное понятие об условиях небесной гармонии, может иметь полное знание как о прошлом, так и о будущем”.

2. Далее, он заблуждался, поскольку верил, что воздействие всех мировых причин касается любого индивидуума. Откуда следует, что все причины и обусловленные [ими следствия] некоторым образом имеют бесконечную силу, а отсюда сила любой причины достигает всех результатов. Поэтому в названной книге, в главе *О лучах элементов*, он говорит то, что мы [якобы] должны принять за истину: “Все, актуально имеющее существование в этом мире элементов, испускает лучи во всех направлениях, которые наполняют весь мир. Отсюда следует, что каждое место в мире содержит лучи всех актуально существующих в нем вещей”.

3. Далее, в иную ошибку он впал, утверждая, что через полное познание любой вещи этого мира обретается полное понятие обо всем мире. И вот что он говорит в главе *О лучах звезд*: что “полное познание о состоянии одного индивидуума этого мира представляет как бы в зеркале все состояние небесной гармонии”.

4. Далее, он заблуждался, веря, что все происходит по необходимости. А именно, если все полностью подчинено движению наднебесных тел, поскольку таковое движение необходимо, все происходит по необходимости. И вот что он говорит в главе *О теории возможного*: “что есть и возникает и происходит в мире элементов, обусловлено и создано небесной гармонией; и вследствие этого вещи этого мира через отношение к ней происходят по необходимости”. И поэтому он выделял [как] людей невежественных тех, что надеялись, и желали, и боялись чего-то, поскольку тако-

5. Ulterius erravit, quia elementa huius mundi et individua existentia in sphaera activorum et passivorum privavit actionibus propriis. Credidit enim non proprie talia agere per virtutem propriam, sed solum per virtutem caelestem. Unde ait in dicto capitulo De theorica possibilium quod “secundum vulgi considerationem una res elementaris suis radiis et sua virtute agit in aliam, cum tamen secundum exquisitam veritatem non agat, sed sola caelestis harmonia cuncta operatur.”

6. Ulterius erravit credens spiritualem substantiam ex sola imaginatione posse inducere veras formas. Cuius contrarium vult Augustinus III<sup>o</sup> De Trinitate, capitulo VI<sup>o</sup> et VII<sup>o</sup>, ubi vult quidquid angeli efficiunt facere per adhibitionem seminum. Contrarium tamen dicitur ab eodem Alkindo capitulo De promoventibus effectum motus, quod imago alicuius rei in mente concepta emittit similes radios illi rei, habens similem actionem ipsi.

7. Ulterius erravit, quia non solum formam imaginatam voluit habere causalitatem supra rem extra, sed credidit quod ipsi desiderio spiritualis substantiae oboediret materia quantum ad susceptionem formae. Quod totum patet ex capitulo De promoventibus effectum motus.

8. Ulterius erravit, ut patet ex eodem capitulo, quia credidit quod preces fusae Deo et spiritualibus creaturis prodessent ad “consequendum bonum et excludendum malum” naturaliter, non quod propter tales preces Deus nobis bona tribueret; sed ab ipsis verbis et ab ipso desiderio, cum precamur Deum, derivantur aliqui radii qui naturaliter efficiunt quod optamus.

9. Ulterius erravit, quia credidit motus voluntatis subesse corporalibus creaturis, ut puta supercaelestibus corporibus, ut patet ex capitulo De virtute verborum et de effectu orationis.

10. Ulterius erravit circa divina attributa, credens talia Deo competere abusive, volens Deum inconvenienter dici creatorem et primum principium et dominum minorum. Voluit enim quod perfectiones de Deo dictae nihil positive de Deo dicunt.

вые [состояния] могут только быть при иных основаниях, чем имеющиеся.

5. Далее, он заблуждался [в том], что элементы этого мира и индивидуальные существования в сфере активных и пассивных [вещей] лишал собственных действий. А именно, он верил, что им свойственно действовать не собственной силой, но только силой небесной. Поэтому он говорит в названной главе *О теории возможных*, что “согласно вульгарному представлению одна элементарная вещь своими лучами и своей силой действует на другую, тогда как согласно утонченной истине [она] не действует, но действует вся небесная гармония”.

6. Далее, он заблуждался, веря, что духовная субстанция с помощью одного только воображения может вводить настоящие формы. Противное этому утверждает Августин в III<sup>o</sup> [книге трактата] *О Троице*, в главах VI<sup>o</sup> и VII<sup>o</sup>, где он утверждает, что то, что делают ангелы, они делают путем применения семени. Противоположное тому, однако, говорится тем же аль-Кинди в главе *О производящих эффект движения*, что образ какой-либо вещи, зачатой в уме, испускает лучи, подобные этой вещи, поскольку обладает подобным ей воздействием.

7. Далее, он заблуждался, поскольку не только воображаемым формам приписывал [господство в порядке] причинности над внешними вещами, но верил, что само желание духовной субстанции подчиняет материю в том, что касается принятия формы. Все это явствует из главы *О производящих эффект движения*.

8. Далее, он заблуждался, как явствует из той же главы, поскольку верил, что молитвы, простирающиеся к Богу и другим духовным существам, достигают “сохранения блага и избежания зла” естественным путем, не потому, что вследствие таковых молитв Бог посылает нам блага; но от самих слов и самого желания, когда молимся Богу, изводятся некие лучи, которые естественным образом производят то, чего мы просим.

9. Далее, он заблуждался, поскольку верил, что движение воли подчиняется телесным существам, таким как наднебесные тела, как явствует из главы *О силе слов и действию молитв*.

10. Далее, он заблуждался относительно божественных свойств, веря, что таковые соответствуют Богу условно, [и] утверждая, что Бога неуместно называть Творцом и Первым Началом и Господом

11. Ulterius erravit volens characteres naturaliter habere actionem circa ea ad quae ordinantur, ut patet ex capitulo De theorica figurarum.

12. Ulterius erravit circa sacrificia credens sacrificia facta in artibus magicis naturaliter efficere ad quod ordinantur.

13. Ulterius erravit volens sacrificia oblata spiritibus vel etiam Deo nihil facere ad hoc quod per ipsum aliquid consequamur, sed naturaliter habere effectum ad quem ordinantur.

14. Ulterius erravit, quia noluit Deum et spirituales substantias placari per preces et sacrificia nostra. Quod totum patet ex capitulo De sacrificiis.

15. Ulterius erravit credens corpora supercaelestia et dispositionem eorum, in qua incipimus aliquid operari, dirigere operationes nostras a principio usque ad finem, ita quod constellatio illa in qua opus incipitur, quantumcumque tale opus sit voluntarium, dominatur in illo opere a principio usque ad finem.

16. Ulterius erravit credens aliqua sacrificia naturaliter talem potestatem habere, quod si secundum illa aliquod opus voluntarium incipiatur, tale sacrificium dominabitur illi operi a principio usque ad finem.

17. Ulterius erravit, credens obiurationes et obsecrationes naturaliter posse dominari affectionibus nostris.

18. Ulterius erravit credens characteres tale habere dominium super affectionibus nostris, quod si secundum eos aliquod opus voluntarium inchoetur, dirigeretur opus illud per illos characteres a principio usque ad finem. Haec autem omnia patent ex theorica, quam edidit dictus Alkindus De initiis operum.

господствующих. А именно, он утверждал, что приписываемые Богу совершенства ничего положительного о нем не утверждают.

11. Далее, он заблуждался, утверждая, что особые свойства [знаков]<sup>19</sup> естественным образом действуют в том направлении, к которому определены, как явствует из главы *О теории фигур*.

12. Далее, он заблуждался относительно жертвоприношений, считая, что жертвоприношения, совершенные магическими способами, естественным образом производят то, к чему они предназначены.

13. Далее, он заблуждался, утверждая, что жертвоприношениями, предложенными духовным существам или даже Богу, ничего не совершается в том смысле, что мы через Него нечто получаем, но воздействие [в том направлении], к которому они назначены, производится естественным путем.

14. Далее, он заблуждался, поскольку отрицал, что Бог и духовные субстанции умиляют нашими молитвами и жертвоприношениями. Все это явствует из главы *О жертвоприношениях*.

15. Далее, он заблуждался, веря, что наднебесные тела и их расположение, когда мы начинаем как-либо действовать, управляют нашими действиями с начала и до конца, так что та констелляция, в которой действие начинается, сколь бы ни было это дело добровольным, доминирует в этом деянии с начала и до конца.

16. Далее, он заблуждался, веря, что некоторые жертвоприношения естественным образом имеют такую силу, что если с их помощью начинается какое-либо добровольное деяние, таковые жертвоприношения будут покровительствовать этому деянию от начала до конца.

17. Далее, он заблуждался, веря, что проклятия и заклинания естественным образом могут властвовать над нашими настроениями.

18. Далее, он заблуждался, веря, что знаки имеют такую власть над нашими настроениями, что если с их помощью начинается какое-либо добровольное дело, управляется это дело этими знаками от начала и до конца. Все же это явствует из *Теории*, которую издал названный аль-Кинди, [из главы] *О началах дел*.

## CAPITULUM XI

**In quo in summa recolliguntur dicti errores**

Omnes ergo errores Alkindi sunt hi:

1. Quod simpliciter omnia futura dependent ex condicione supercaelestium corporum.
2. Quod omnis res ad quamlibet partem universi agendo pertingit.
3. Quod qualibet re universi cognita tota series universi cognoscitur.
4. Quod omnia de necessitate contingunt.
5. Quod existentia in sphaera activorum et passivorum privantur actionibus suis.
6. Quod substantia spiritualis per solam imaginationem potest veras formas inducere.
7. Quod per solum desiderium spiritualis substantiae formae inducuntur.
8. Quod Deus et spirituales substantiae nihil nobis faciunt propter preces et orationes nostras; sed si aliquid consequimur propter ea, hoc est quia preces et orationes illud naturaliter efficiunt.
9. Quod motus voluntatis subduntur motibus supercaelestium corporum.
10. Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive.
11. Quod characteres naturaliter efficiunt id ad quod ordinantur.
12. Quod sacrificia oblata Deo etiam naturaliter efficiunt id ad quod ordinantur.
13. Quod per sacrificia oblata Deo et spiritualibus substantiis nihil nobis confertur.
14. Quod corpora supercaelestia dirigunt operationes nostras voluntarias.
15. Quod sacrificia et obiurationes et characteres, sub quibus inchoantur opera nostra voluntaria, possunt dirigere talia opera a principi usque ad finem.

## ГЛАВА XI

**В которой суммируются названные ошибки**

Таким образом, все ошибки аль-Кинди суть следующие:

1. Что все будущие [события] просто зависят от условий [расположения] наднебесных тел.
2. Что любая вещь [своим] воздействием достигает любой части вселенной.
3. Что через познание любой вещи вселенной познается весь порядок вселенной.
4. Что все происходит по необходимости.
5. Что [вещи], существующие в сфере активных и пассивных [вещей], лишены собственных действий.
6. Что духовная субстанция с помощью одного только воображения может вводить действительные формы.
7. Что формы вводятся с помощью одного только желания духовной субстанции.
8. Что Бог и духовные субстанции ничего не делают для нас по нашим молитвам и прошениям; но если мы что-либо вследствие них получаем, то потому, что эти молитвы и прошения действуют естественным образом.
9. Что движения воли подчиняются движениям наднебесных тел.
10. Что приписываемые Богу совершенства не утверждают в Нем что-либо положительное.
11. Что знаки естественным образом достигают того, к чему они предназначены.
12. Что предназначенные Богу жертвоприношения также естественным образом достигают того, к чему они предназначены.
13. Что с помощью жертвоприношений, предназначенных Богу и духовным субстанциям, ничего нам не доставляется.
14. Что наднебесные тела управляют добровольными нашими действиями от начала и до конца.
15. Что жертвоприношения, и проклятия, и знаки, под которыми начинаются наши добровольные дела, могут управлять таковыми делами от начала и до конца.

## CAPITULUM XII

**De collectione errorum  
Rabbi Moysis**

Rabbi autem Moyses, tenens secundum superficiem dicta in Veteri Testamento, discordavit a Philosopho in ponendo aeternitatem motus. Posuit enim mundum incepisse, ut patet per ea quae ait II<sup>o</sup> libro De Expositione Legis cap. XV<sup>o</sup> et XVI<sup>o</sup>. Unde Aristotelem credentem demonstrare aeternitatem mundi et volentem iudicare de factione rerum post sui productionem sicut de factione earum in hora creationis, assimilat cuidam puero volenti iudicare de condicionibus hominis extra uterum sicut de condicionibus eius in utero, ut patet eodem libro cap. XVII<sup>o</sup>. Non ergo in hoc erravit, sed in aliis multi deviauit a veritate firma et a fide catholica.

1. Posuit enim in Deo non esse aliquam multitudinem nec re nec ratione, ut patet I<sup>o</sup> libro De Expositione Legis cap. LI<sup>o</sup>. Propter quod sequitur in Deo non esse trinitatem, cum tres personae sint tres res. Unde ipsi eodem libro, capitulo LXXI<sup>o</sup>, quasi derisorie loquitur de sapientibus christianis insudantibus et inquiringibus de ratione trinitatis, ac si frivolum esset trinitatem credere.

2. Ulterius erravit circa divina attributa, credens sapientiam, bonitatem esse omnino aequivoce in Deo et in nobis, ut patet I<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. LVI<sup>o</sup>. Unde et alibi adducit pro se ad hoc dictum prophetae dicentis: “Cui me fecistis similem?”

Hoc autem stare non potest, cum perfectiones nostrae derivatae sint a perfectionibus divinis; cum semper agens assimilet sibi passum, inter ea pura aequivocatio esse non possit.

3. Ulterius erravit circa tales perfectiones, non credens eas in Deo vere existere. Propter quod I<sup>o</sup> libro De Expositione Legis cap. LVII<sup>o</sup> ait quod Deus est non in essentia, et vivit non in vita, et est potens non in potentia, sed omnia talia dicta sunt de Deo per remotionem, ut innuit eodem libro et capitulo; vel dicta sunt de eo per causalitatem, ut dicatur Deus vivus, non quia vita sit in eo, sed quia viva causat, ut patet I<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. LXI<sup>o</sup>.

## ГЛАВА XII

**О собрании ошибок  
равви Моисея**

Равви же Моисей, держась буквы Ветхого Завета, расходится с Философом относительно вечности движения. А именно, он считает, что мир имел начало, как явствует из того, что он говорит в [книге] II<sup>o</sup> *О разъяснении Закона*,<sup>20</sup> из глав XV<sup>o</sup> и XVI<sup>o</sup>. Отсюда Аристотеля, надеющегося доказать вечность мира и желающего судить о произведении вещей во время сотворения [мира] на основании того, как они производятся после его сотворения, он уподобляет какому-то ребенку, который хочет судить о внутриутробных состояниях человека по его внеутробным состояниям, как явствует из главы XVII<sup>o</sup> той же книги. Так что не в этом он заблуждался, но во многих других [случаях] отошел от истины твердой и веры католической.

1. А именно, он считал, что в Боге нет никакой множественности, ни реально, ни мыслимо, как явствует из книги I<sup>o</sup> *О разъяснении Закона*, главы LI<sup>o</sup>. Потому следует, что в Боге нет троичности, поскольку три Лица суть три вещи. Откуда в той же самой книге, в главе LXXI<sup>o</sup>, почти насмешливо говорится о христианских ученых, потеющих и испытывающих природу троичности, как будто нелепо верить в Троицу.

2. Далее, он заблуждался относительно божественных свойств, веря, что премудрость, благодать присутствуют в Боге и в нас в совершенно разном смысле, как явствует из I<sup>o</sup> книги *О разъяснении Закона*, главы LVI<sup>o</sup>. Отсюда и в другом месте он добавляет в поддержку себе изречение о том пророка, говорящего: “Кому же вы уподобите Меня?”<sup>21</sup>

Однако же это не может быть одобрено, ибо наши совершенства выведены из божественных совершенств; так как действующий всегда уподобляет себе испытывающего действие, между ними невозможно чисто формальное подобие предикатов.<sup>22</sup>

3. Далее, он заблуждался относительно таких совершенств, не веря, что они действительно существуют в Боге. На сей счет в I<sup>o</sup> книге *О разъяснении Закона*, в главе LVII<sup>o</sup>, он говорит, что Бог не есть по сущности, и Он живет не в жизни, и Он могуч не могуществом, но все эти предикаты суть в нем по удалению [от противоположного], как дает понять та же книга и глава; но приписываются Ему эти свойства по [принципу] причинности, так что говорится *Бог Живой*

4. Ulterius erravit circa propria personarum, credens Verbum et Spiritum Dei in divinis dici essentialiter solum. Unde I<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, exponens illud Psalmi “Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum”, dicit Verbum et Spiritum in divinis sumi solum pro divina voluntate vel eius essentia qua caeli sunt facti, cum tamen ea personaliter sumantur.

5. Ulterius erravit circa supercaelestia corpora, ponens ea esse animata et dicens ipsa esse animalia rationalia, adducens pro se illud Psalmi: “Caeli enarrant gloriam Dei,” et illud Iob: “Cum me laudarent simul astra matutina”. Quae omnia patent II<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. V<sup>o</sup>.

6. Ulterius erravit circa motum supercaelestium corporum et circa eorum innovationem. Nam licet crediderit motum incepisse, credidit tamen ipsum nunquam desinere. Unde credidit mundum nequaquam universaliter innovari; et quod dictum est per prophetam: “Erunt caeli novi et terra nova,” dicit huiusmodi novos caelos iam esse factos, exponens autem illud Iaelis: “Sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniet dies Domini magnus et terribilis,” non de die iudicii, sed de morte Gog et Magog, et de morte Sennacherib. Quae omnia patent ex libro De Expositione Legis, cap. XXIX<sup>o</sup>, ubi plane vult tempus et motum nunquam deficere, ut manifestius patet ex alia translatione.

7. Ulterius erravit circa prophetiam, credens hominem se posse sufficienter disponere ad gratiam prophetiae, et quod Deus non elegit in prophetando quemcumque hominem singularem, sed illum qui se adaptat ad talia. Unde visus est velle divinam gratiam dependere ex operibus nostris. Haec autem patent II<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. XXXII<sup>o</sup>.

8. Ulterius erravit circa divinam potentiam, dicens aliqua esse Deo possible, aliqua non; inter quae impossible narrat esse impossibile accidens esse sine subiecto. Et quosdam, quos appellat separatos, quia dixerunt Deum hoc posse, dicit ignorasse viam disciplinalium scientiarum. Haec autem patent III<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. XV<sup>o</sup>.

не потому, чтобы в Нем была жизнь, но потому, что Он является причиной живых [сущест], как явствует из I<sup>o</sup> книги *О разьяснении Закона*, главы LXI<sup>o</sup>.

4. Далее, он заблуждался относительно собственных [свойств] Лиц, веря, что [имена] *Слово* и *Дух Божий* выражают только божественную сущность. Поэтому в I<sup>o</sup> книге *О разьяснении Закона*, объясняя тот [стих] Псалма: “Словом Господа сотворены<sup>23</sup> небеса, и духом уст его — все воинство их”,<sup>24</sup> он говорит, что [имена] *Слово* и *Дух* в Божестве обозначают только божественную волю или ее<sup>25</sup> сущность, которой сотворены небеса, хотя все-таки они употребляются в личностном смысле.

5. Далее, он заблуждался относительно наднебесных тел, полагая, что они одушевлены и говоря, что они суть разумные животные, в пользу чего он добавлял из Псалма: “Небеса поведают славу Божию”<sup>26</sup> и Иова: “при общем ликовании<sup>27</sup> утренних звезд”.<sup>28</sup> Все это явствует из II<sup>o</sup> книги *О разьяснении Закона*, главы V<sup>o</sup>.

6. Далее, он заблуждался относительно движения наднебесных тел и относительно их обновления. А именно, хотя он верил, что движение [однажды] началось, однако он верил, что оно никогда не прекратится. Поэтому он был убежден, что мир никогда не будет полностью обновлен, и что сказанное пророком: “Будут новые небеса и новая земля”<sup>29</sup> сказано в том смысле, что новое небо уже сотворено, в разьяснение же тех [слов] Иоила: “Солнце превратится во тьму и луна — в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и страшный”,<sup>30</sup> — не о дне суда, но о смерти Гога и Магога, о смерти Сеннахирима. Все это явствует из II<sup>o</sup> книги *О разьяснении Закона*, главы XXIX<sup>o</sup>, где он явно утверждает, что время и движение никогда не прекратятся, как особенно наглядно видно из другого перевода.

7. Далее, он заблуждался относительно пророчества, веря, что человек может достаточным образом расположить себя к [принятию] благодати пророчества, и что Бог не избирает к пророчеству какого-либо конкретного человека, но того, который приуготовит себя к таковому [служению]. Откуда видно, что он утверждает зависимость божественной благодати от наших действий. Явствует же это из II<sup>o</sup> книги *О разьяснении Закона*, главы XXXII<sup>o</sup>.

8. Далее, он заблуждался относительно божественного могущества, говоря, что одно Богу возможно, а другое невозможно; среди того, что невозможно, по его словам невозможно [создать] бытие случайного признака без субъекта. А неких, кого он именует сепаратистами, поскольку они говорят, что Богу это возможно, он называ-

9. Ulterius erravit circa divinam providentiam. Credidit enim Deum habere providentiam hominum quantum ad speciem et quantum ad singularia; aliorum autem dixit Deum tantum habere providentiam secundum speciem et non secundum singularia. Unde casus foliorum de arboribus et alia, quae contingunt circa singularia talia, voluit non subdi ordini divinae providentiae, sed aestimavit omnia talia contingere per accidens, ut patet ex III<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. XVII<sup>o</sup>.

10. Ulterius erravit circa humanam voluntatem et naturam, ponens quod licet talia a Deo immutari possint, nunquam tamen immutantur, quia tunc frustra esset ammonitio prophetarum; credens hominem per se ipsum absque speciali Dei auxilio posse omnia peccata vitare et omnes monitiones prophetarum implere.

Ex qua positione videtur sequi gratiam divinam penitus superfluere. Propter quod haec positio est peior positione Pelagii, secundum quam licet possemus recte vivere sine gratia, non tamen superfluit gratia; quia habendo eam faciliori modo recte vivimus. Quod autem sic senserit Rabbi Moyses, ut dictum est, patet per ea quae ait III<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. XXXII<sup>o</sup>.

11. Ulterius erravit circa humanos actus, ponens simplicem fornicationem nullo modo esse peccatum in iure naturali; sed solum est ibi peccatum ratione prohibitionis. Quod falsum est, cum matrimonium sit de iure naturali. Unde ante legem datam, ut ait, licitum erat fornicari. Propter quod dicit Iudam non peccasse cum Thamar, quia fuit ante tempus legis. Haec autem omnia patent III<sup>o</sup> libro De Expositione Legis, cap. XLIX<sup>o</sup>.

### CAPITULUM XIII

#### In quo in summa recolliguntur dicti errores

Sunt ergo omnes praedicti errores hi:

1. Quod in Deo non est aliqua multitudo nec re nec ratione.

ет не ведающими метода научных дисциплин. Явствует же это из III<sup>o</sup> книги *О разьяснении закона*, главы XV<sup>o</sup>.

9. Далее, он заблуждался относительно божественного Провидения. Ибо он верил, что Бог имеет Провидение о людях как относительно рода, так и относительно индивидуумов; в других же [вещах] Бог имеет Провидение относительно родов, но не относительно особей. Поэтому он утверждает, что падение листьев с деревьев и подобное, что происходит относительно таковых единичных [вещей], не подчиняется порядку божественного Провидения, но он рассматривает все таковые [события] как происходящие случайно, что явствует из III<sup>o</sup> книги *О разьяснении Закона*, главы XVII<sup>o</sup>.

10. Далее, он заблуждался относительно человеческой воли и природы, считая, что они могут быть изменены Богом, однако никогда не изменяются, ибо иначе потеряют смысл наставления пророков; он верил, что человек сам по себе без особой помощи Божией может избежать всех прегрешений и исполнить все наставления пророков.

С этой точки зрения получается, что божественная благодать совершенно излишня. Вследствие чего эта точка зрения хуже мнения Пелагия, согласно которому, хотя мы можем праведно жить без благодати, однако же благодать не излишня, ибо имея ее, мы легче можем жить праведно. Что именно так думал равви Моисей, как сказано, явствует из того, что он говорит в III<sup>o</sup> книге *О разьяснении Закона*, главы XXXII<sup>o</sup>.

11. Далее, он заблуждался относительно человеческих форм поведения, утверждая, что простое прелюбодеяние никоим образом не является грехом с точки зрения естественного права, но грех есть там по причине запрещения [божественным Законом]. Это ложно, потому что брак относится к естественному праву. [Но], как он говорит, поскольку естественное право существовало до Закона, было позволительно прелюбодействовать. Поэтому он говорит, что Иуда не согрешил с Фамарью, ибо это было до времени Закона. Все же сие явствует из III<sup>o</sup> книги *О разьяснении Закона*, главы XLIX<sup>o</sup>.

### ГЛАВА XIII

#### В которой суммируются названные ошибки

Таким образом, все вышеназванные ошибки суть следующие:

1. Что в Боге нет никакой множественности, ни реально, ни мыслимо.

2. Quod in Deo non est trinitas.
3. Quod perfectiones in Deo et in nobis dicuntur pure aequivoce.
4. Quod attributa divina non dicunt in Deo aliquid positive.
5. Quod verbum dicitur in Deo essentialiter solum.
6. Quod corpora supercaelestia sunt animata.
7. Quod tempus licet inceperit, nunquam tamen desinet.
8. Quod motus supercaelestium corporum semper erit.
9. Quod mundus nunquam universaliter innovabitur.
10. Quod homo se potest sufficienter disponere ad gratiam prophetiae.
11. Quod Deus non potest facere accidens sine subiecto.
12. Quod divina providentia in aliis ab homine se extendit quantum ad speciem, non quantum ad singularia; et quod quidquid circa talia evenit, est per accidens et improvisum.
13. Quod Deus nunquam immutat voluntatem humanam.
14. Quod homo per seipsum potest recte vivere et implere monitiones prophetarum.
15. Quod simplex fornicatio non erat peccatum mortale ante dationem legis.

O bone Iesu, ad laudem tuam et ob reverentiam nominis tui necnon et in detestationem contradicentium tibi, te auxiliante, loca in quibus Aristoteles, Averrois, Avicenna, Algazel, Alkindus et Rabbi Moyses nisi sunt contradicere fidei a te traditae, quam solam veram et catholicam reputo, summam in hac prima parte huius opusculi compilavi, ubi dictorum philosophorum vel omnes errores sunt simpliciter comprehensi vel ad ea, quae ibi sunt tradita, potest eos reducere diligens inquisitor. Quod cum non nisi per te fieri potuerit, tibi sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

2. Что в Боге нет троичности.
3. Что о совершенствах в Боге и в нас говорится совершенно в разных смыслах.
4. Что божественные свойства не утверждают в Боге что-либо положительное.
5. Что о *Слове* в Боге говорится только относительно [Его] сущности.
6. Что наднебесные тела одушевлены.
7. Что хотя время имеет начало, оно никогда не прекратится.
8. Что движение наднебесных тел будет всегда.
9. Что мир никогда полностью не обновится.
10. Что человек может [сам] себя достаточным образом расположить к [принятию] благодати пророчества.
11. Что Бог не может создать [случайного] свойства без субъекта.
12. Что Божественное Провидение, кроме [того, что касается] человека, в иных [вещах] простирается только на роды, но не на особи; и что все, что относительно таковых происходит, случайно и непредсказуемо.
13. Что Бог никогда не изменяет человеческой воли.
14. Что человек сам по себе может жить праведно и исполнять наставления пророков.
15. Что простое прелюбодеяние не было смертным грехом до того, как был дан Закон.

О, благой Иисусе, в похвалу Твою и из почитания имени Твоего, но также и ради поношения противоречащих Тебе, Тебе помогающую, я кратко объединил в этой первой части сего сочинения отрывки, в которых Аристотель, Аверроэс, Авиценна, аль-Газали, аль-Кинди и Равви Моисей противоречат данной Тобою вере, которую одну только я считаю истинной и католической, [и] где все ошибки названных философов просто разъясняются или к тем, которые здесь переданы, внимательный исследователь может эти [ошибки] свести. И поскольку кроме как о Тебе невозможно этого сделать, Тебе честь и слава во веки веков. Аминь.

## AEGIDII ROMANI

### ERRORES PETRI IOANNIS OLIVI<sup>1</sup>

#### **Incipiunt errores Petri Iohannis**

*Primus articulus est, quod Christus in cruce adhuc vivens fuit vulneratus in latere.*

Dicendum quod hoc dictum non sapit sanam doctrinam, quia repugnat textui Ewangelii, ubi dicitur quod *cum vidissent eum iam mortuum non fregerunt crura eius, sed unus militum etc.*, ut habetur I<sup>o</sup>. XIX, 33.

*Secundus articulus est, quod hoc non repugnant textui Ewangelii.*

Dicendum quod hoc falsum esse, quia repugnat non solum tacite sed expresse, non solum indirecte sed directe.

*Tertius articulus, quod divina essentia non potest esse essentia trium suppositorum nisi sit pluribus modis in esse posita, et quod est geminata et triplicata in suppositis.*

Dicendum quod hoc dictum, etsi posset habere intellectum bonum, tamen quod postea abditur, videlicet quod geminatur et triplicatur, tollit sibi omnem bonum intellectum et non sapit doctrinam sanam, nam geminari et triplicari in suppositis potest competre nature create, sed essentie divine est omnino alienum, cui repugnat omnis multiplicatio. Unde *Augustinus*, in *De Trinitate*, libro VII<sup>o</sup>, cap. 6, probat quod essentia divina non se habet ad personas sicut genus ad species, quia multiplicatis speciebus multiplicatur natura generis, nam in homine et equo non est unum animal sed plura animalia, etiam in pluribus hominibus non est unum animal sed plura animalia; in pluribus tamen personis divinis est una et eadem simplex essentia. Nec se habet divina essentia sicut species ad individua, quia in pluribus individuis humanis sunt plures homines, sed in pluribus personis divinis non est nisi una simplex essentia. Propter quod dicere divinam essentiam generari vel triplicari vel quocumque modo multiplicari, est venenum fidei catholice.

## ЭГИДИЙ РИМСКИЙ

### ОШИБКИ ПЕТРА ОЛИВИ<sup>2</sup>

#### **Начинаются ошибки Петра Иоанна**

*Первое положение, что Христос на кресте был еще жив в тот момент, когда был ранен в бок.*

Надо сказать, что это высказывание не соответствует здравому учению, поскольку противоречит тексту Евангелия, где говорится, что *как увидели Его уже умершим, не перебили у него голени, но один из воинов* и т.д., как содержится в Ин. XIX, 33.

*Второе положение, что это не противоречит тексту Евангелия.*

Надо сказать, что это ложно, потому что противоречит не только скрытно, но и явно, не только косвенно, но и прямо.

*Третье положение, что божественная сущность не может быть сущностью трех подлежащих<sup>3</sup>, если только не будет положена в бытии многими модусами, и что в подлежащих она увеличивается двукратно и троекратно.*

Надо сказать, что это высказывание, хотя и может иметь разумный смысл, однако то, что в конце добавляется, а именно, что удваивается и утраивается, уничтожает в нем весь разумный смысл и не соответствует здравому учению, потому что [способность] удваиваться и утраиваться в подлежащих может относиться к природе сотворенной, но божественной природе, которая отвергает всякое умножение, совершенно чуждо. Отчего *Августин* в [сочинении] *О Троице*, книге VII<sup>o</sup>, гл. 6 доказывает, что божественная сущность не относится к [божественным] лицам как род к видам, потому что с умножением видов умножается природа рода, а именно, в человеке и лошади не одно животное, но много животных, также и во многих людях не одно животное, но много животных, во многих же божественных лицах одна и та же простая [божественная] сущность<sup>4</sup>. С божественной субстанцией не обстоит дело так, как [с отношениями] видов к индивидуумам, потому что во многих человеческих индивидуумах много людей, но во многих божественных лицах есть только одна простая сущность. Вследствие чего говорить об удвоении или утроении или каком-либо умножении божественной сущности означает гибель кафолической веры.

Advertendum tamen quod persona dicit divinam essentiam cum proprietate relativa, quia omne quod relative dicitur est aliquid, excepto eo quod dicitur relative; propter quod si illos plures modos essendi, quos dicit competere divine essentie, vult referre ad plures proprietates relativas quibus coniungitur divina essentia ut habet esse in pluribus personis, posset forte articulus habere bonum intellectum, sed huiusmodi bonum intellectum non patitur, sed postea additur de geminatione et triplicatione divine essentie.

*Quartus articulus est, quod essentia producens et essentia producta sunt idem quod divina essentia absolutissime recepta seu accepta, et quod divine essentie absolutissime accepte convenit quod sint plura supposita.*

Dicendum quod, secundum *Boetium*, in libro *De Trinitate*, et secundum veritatem fidei catholice, in divinis “substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem”<sup>o</sup>; intelligendo enim divinam essentiam absolutissime sumptam, et non intelligendo eam cum proprietate relativa constitutiva persone, secundum hunc modum intelligendi non possumus intelligere pluralitatem personarum, licet aliqui concedant quod possumus hoc modo intelligere unum suppositum absolutum, quod forte etiam calumpniam habet, sed hoc non est presentis speculationis investigare; sufficit autem improbasse articulum quem vere credimus secundum fidem catholicam improbandum.

Potest etiam aliter articulus improbari, quia ‘producere’, ‘produci’ et ‘procedere’ proprie non competunt essentie sed personis, quia secundum *Magistrum Sententiarum*, et approbatur in *Decretalibus*, ‘quedam summa res est’, id est divina essentia, ‘que nec gignit nec gignitur nec procedit’.

*Quintus articulus est, quod divina essentia ut est in Patre generat, ut est Filio generatur.*

Dicendum quod divina essentia, proprie loquendo, ut est in Patre non generat, et ut est in Filio non generatur. Sed contrarium videtur dicere *Hylarius*, qui vult quod Filius nihil habet nisi natum; si habet essentiam, ergo ipsa essentia est nata et generata. Sed dicta sanctorum

Необходимо, однако, объявить, что лицо означает божественную субстанцию с относительным свойством, потому что все, что обозначается относительно, есть нечто, кроме того, что именуется относительным; вследствие чего, если те многочисленные модусы существования, о которых говорится, что они соответствуют божественной субстанции, отнести ко многим относительным свойствам, с которыми сочетается божественная субстанция, поскольку [она] имеет бытие во многих лицах, то [это] положение вполне может иметь разумный смысл, но таковой здравый смысл не проявляется, но в конце добавляется об удвоении и умножении божественной субстанции.

*Четвертое положение, что сущность производящая и сущность произведенная тождественны божественной сущности, абсолютно полученной или воспринятой, и что божественной сущности, абсолютно воспринятой, подходит, чтобы было много подлежащих.*

Нужно сказать, что, согласно *Бозцию*, в книге *О Троице*, и согласно истине кафолической веры, в божественных [вещах] “субстанция содержит единство, отношение умножает троичность”<sup>5</sup>; следовательно, божественную субстанцию следует познавать взятой абсолютнейшим образом, и не следует познавать ее с относительными свойствами, конституирующими лица; согласно такому способу познания мы не можем познавать множество лиц, хотя некоторые соглашаются, что мы можем таким образом познавать одно абсолютное подлежащее; здесь также возможно превратное толкование, но рассматривать это не является предметом настоящего рассуждения; нам же достаточно, чтобы было опровергнуто [это] положение, которое мы истинно считаем согласно кафолической вере должно отвергнуть.

Можно также по-другому опровергнуть [это] положение, поскольку [выражения] ‘производить’, ‘изводиться’ и ‘происходить’ не подходят божественной сущности, но [подходят] лицам, ибо согласно [мнению] *Магистра Сентенций*, одобренному в *Декреталиях*<sup>6</sup>, ‘совершенство есть некая вещь’, то есть божественная сущность, ‘которая не рождает, не рождается и не происходит’.

*Пятое положение, что божественная сущность, поскольку она есть в Отце, рождает, а поскольку есть в Сыне, рождается.*

Надо сказать, что божественная сущность в строгом смысле, поскольку она есть в Отце, не рождает, а поскольку она есть в Сыне, не рождается. Правда, противоположную точку зрения как будто высказывает *св. Иларий Пиктавийский*, который утверждает, что Сын не име-

ubi continent aliquam improprietatem, sunt exponenda non extendenda; propter quod illud dictum *Hylarii* sic communiter exponitur a doctoribus: quod Filius nichil habet nisi natum, id est quod nascendo accepit, nam ipsam divinam essentiam accepit Filius nascendo a Patre. Quod si volumus de hoc exemplum accipere in creaturis dicimus, cum *Philosopho*, in I *De anima*, quod anima non intelligit, sed homo per animam; est ergo anima ratio intelligendi, sed ipsa non intelligit proprie loquendo, quia supposito attribuitur actus, non forme; sic etiam divina essentia vel natura est ratio qua Pater generet vel est potentia generandi in Patre, quia Pater secundum *Magistrum*, non est potens gignere nisi natura, et secundum *Damascenum*, generatio est opus nature, et sicut Pater gignit Filium natura, quia gignit Filium sibi communicando naturam, sic Filius gignitur a Patre accipiendo naturam ab ipso.

*Sextus articulus est quod divina essentia nullo modo generat nec generatur, sed Pater generat et Filius generatur, est in fide periculosissimum.*

Dicendum quod in talibus debemus loqui labiis circumcisis, dicendo et approbando quod sancti et doctores approbant, et negando quod sancti et doctores negant; et quia sancti et doctores negant quod essentia generet vel generetur, ideo quod ait articulus non est periculosum, ymo sine periculo fidei non potest concedi, quod essentia generet formaliter loquendo, quia tunc essentia esset Pater et diceretur relative, [quod] omnes fideliter loquentes negant. Potest enim concedi, quod essentia est Pater non predicatione formali, sed predicatione per ydemptitatem, nam, ut dictum est, si, loquendo formaliter, essentia esset Pater, essentia, secundum quod huiusmodi, diceretur relative, quod est inconveniens.

*Septimus articulus est, quod dicere 'quicquid est in persona Filii distinguitur a Patre personaliter et non essentialiter, ita quod essentia Filii, in quantum est Filii, personaliter distinguitur a Patre sicut et persona Filii', sit hereticum.*

ет ничего, кроме рождения; если же имеет сущность, следовательно, сама сущность рождена и порождена<sup>7</sup>. Но, высказывания святых, там, где они содержат некоторую неточность, должны разъясняться, а не развиваться; поэтому учеными слова св. *Илария* интерпретируются в том смысле, что Сын ничего не имеет, кроме рождения, то есть, что рождаясь принимает, а именно: саму божественную сущность Сын воспринимает, рождаясь от Отца. Если мы захотим взять для этого пример в сотворенных [существах], то скажем вместе с *Философом* в I<sup>o</sup> [книге] *О душе*, что душа не познает, но человек познает с помощью души<sup>8</sup>; следовательно, душа есть основание познания, но сама не познает в собственном смысле, поскольку быть подлежащим наделяется акт, а не форма; так же и божественная сущность, или природа, есть основание, которым Отец рождает, или есть потенция рождения в Отце, ибо Отец, согласно *Магистру* [*Сентенций*], не способен рождать помимо природы, а согласно [*Иоанну*] *Дамаскину*, порождение есть дело природы, и как Отец рождает Сына по природе, поскольку рождает себе Сына, сообщая природу, так Сын рождается от Отца, принимая природу от него самого<sup>9</sup>.

*Шестое положение, что крайне опасно в вопросах веры отрицать, будто божественная сущность никак не порождает и не порождается, но что [только] Отец рождает и Сын рождается.*

Надо сказать, что в таких [вопросах] мы должны рассуждать очень осторожно, говоря и одобряя то, что говорят и одобряют святые и ученые, и отрицая то, что святые и ученые отрицают; а поскольку святые и ученые отрицают, что сущность порождает и порождается, поэтому то, что высказывается в [данном] положении, не опасно, ибо, напротив, без опасности для веры нельзя согласиться, что сущность, формально выражаясь, порождает, поскольку в таком случае сущность оказалась бы Отцом и стала бы именоваться относительно, [что] все по вере рассуждающие отрицают. Возможно, конечно, уточнить, что сущность есть Отец не по формальному предикату, но по предикату тождественности, однако, как сказано, если бы, формально выражаясь, сущность была бы Отцом, сущность, как таковая, именовалась бы относительно, что неуместно.

*Седьмое положение, что еретично говорить, что все, что есть в личности Сына, отличается от Отца личностно, а не сущностно, так что сущность Отца, поскольку она сыновняя, личностно отличается от Отца, как и личность Сына.*

Dicendum quod iste modus loquendi non sapit doctrinam sanctorum nec modum loquendi theologorum; tamen, ut iuxta proposita respondeamus propositioni, quicumque sit ille, dicemus quod essentia Filii est una et eadem essentia cum essentia Patris ut est Patris, nam non est possibile esse nisi unum Deum, quia perfectiones omnium generum congregantur in Deo, un vult *Philosophus*, in *V Metaphysice*, et infinite perfectiones sunt in Deo iuxta illud *Dyonisii*, [*De*] *divinis nominibus*, 13 cap.: laudare convenit eum qui est infinitorum nominum. Dicitur enim Deus esse infinitorum nominum, quia est infinitarum perfectionum, et cuilibet illarum perfectionum possit imponi nomen. Tale autem sic infinitum plurificari non est intelligibile; propter quod dicitur Deuter. VI, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus: Deus unus est*. Si ergo non potest esse nisi unus Deus et una essentia divina, oportet quod in divinis Filius, ut est Filius, habeat eandem essentiam cum Patre ut est Pater. Persone ergo divine essentialiter differe non possunt, cum habeant unam et eandem essentiam communem, et per communia, secundum quod huiusmodi, non fit distinctio, sed per propria: per proprietates igitur personales fit distinctio in divinis, manente una et eadem essentia in eisdem. Si igitur queratur utrum sit aliqua distinctio in divinis essentialis, dicemus quod non est ibi distinctio essentialis vel secundum essentiam, sed secundum modum habendi essentiam, quia Pater habet suam essentiam a nullo, Filius habet essentiam eandem a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque.

*Octavus articulus est, quod Pater, eo ipso quod dat essentiam Filio, generat eam in Filio, quod hoc sit catholicum vel catholice dictum.*

Dicendum quod generare vel generari non proprie competit forme sed supposito. Potest enim forma esse ratio agendi vel ratio generandi vel potentia generandi, non autem id quod generat, loquendo de generatione sive de productione et terminatur ad personas divinas, nam in generatione et productione divinarum personarum essentia vel natura divina nec se habet ut generans nec ut genita nec ut producens nec ut producta, quia secundum *Philosophum* in II *De anima*, nichil se ipsum generat, sed salvat, et secundum *Augustinum*, in principio *De Trinitate*, “nulla omnino res est que se ipsam gignat ut sit”. Divina enim essentia vel

Надо сказать, что подобный способ выражения не соответствует ни учению святых, ни способам высказывания богословов; однако, чтобы нам ответить конкретно на [это] положение, каким бы [ошибочным] оно ни было, скажем, что сущность Сына — одна и та же сущность с сущностью Отца, поскольку она отцова, а именно, может быть только один Бог, поскольку совершенства всех родов собираются в Боге, как утверждает *Философ* в V<sup>o</sup> [книге] *Метафизики*<sup>10</sup>, и бесконечные совершенства суть в Боге согласно тому же *Дионисию*, [*О*] *Божественных именах*, гл.13: “славить подобает того, кому [принадлежат] бесконечные имена”<sup>11</sup>. Говорится же, что у Бога бесконечно много имен, потому что [у Него имеются] бесконечные совершенства, и любому из этих совершенств может быть дано имя. Умножение же столь великой бесконечности непостижимо; вследствие чего говорится во Второз. VI, 4: *Слушай, Израиль: Господь Бог твой, Бог един есть*. Если, следовательно, может быть только один Бог и только одна божественная сущность, подобает, чтобы в божественных [вещах] Сын, поскольку [Он] есть Сын, имел ту же сущность, что и Отец, поскольку [Он] есть Отец. Следовательно, божественные лица сущностно различаться не могут, поскольку имеют одну и ту же общую сущность, а через общее, как таковое, не делается различие, но [делается] по собственным [признакам]; следовательно, в божественных [лицах] делается различие по личным свойствам, при остающейся одной и той же сущности в каждом. Следовательно, если спрашивается, имеется ли какое-либо различие в божественных сущностях, скажем, что там нет существенного различия или [различия] согласно сущности, но [есть различие] по способу обладания сущностью, так как Отец обладает ею ни от кого, Сын обладает той же сущностью от Отца, а Дух Святой от обоих.

*Восьмое положение, что Отец, тем самым, что дает сущность Сыну, рождает ее в Сыне, — что это католично или католически выражено.*

Надо сказать, что порождать или быть порождаемым соответствует не форме, но подлежащему. Форма может быть основанием действия, или основанием порождения, или основанием того, что нечто порождается, но не того, что рождает, говоря о рождении или о произведении и касаясь божественных лиц, ибо в рождении и произведении божественных лиц божественная природа или сущность не обретается ни в качестве рождающей, ни в качестве рожденной, ни в качестве производящей, ни в качестве произведенной, поскольку согласно *Философу* в [книге] II<sup>o</sup> *О душе*, ничто само себя не рождает, но спасает<sup>12</sup>, и согласно *Августину* в

natura est ratio generandi in qua genitum assimilatur gignenti; et quia Filius assimilatur Patri in natura, ideo natura in Patre, in qua Pater assimilatur sibi Filium, est ratio quare Pater generat Filium, et est potentia generandi in Patre per quam Pater generat Filium; propter quod bene dicit *Magister* quod Pater non est potens gignere nisi natura. Sicut enim in calore calefactum assimilatur calefacienti, ideo calor est potentia calefaciendi, sic quia Pater assimilatur sibi Filium in natura, ideo natura in Patre est potentia generandi. Et quod dictum est de Patre respectu Filii, quia Pater assimilatur sibi Filium in natura, ideo natura in Patre est ratio quare Filium generet, veritatem habet de Filio respectu Patris; nam, quia Filius assimilatur Patri in natura, ideo natura in Filio est ratio quare Filius generetur a Patre.

Sic ergo loquentes de quibus locuti sumus, proferunt sententias sermonibus imperitis, nam ipse genitus distinguitur a generante, sed id quod est ratio generandi vel potentia, ut divina essentia vel natura, est id in quo genitus assimilatur et unitur gignenti, vel simpliciter ut in divinis, ubi genitus habet omnino illam unam et eandem naturam quam habet genitor; vel non secundum unitatem simpliciter, sed secundum speciei, ut in hominibus vel in creaturis aliis, ubi pater et filius non sunt unus et idem numero, sed unus et idem speciei. Generatio ergo dicit alietatem et unitatem: alietatem in suppositis, unitatem in natura.

Hii ergo, tamquam rationis ignari, ubi deberent ponere communitatem et unitatem, ponunt distinctionem et alietatem; non enim deberent dicere quod Pater generat essentiam in Filio, cum semper generans sit distinctus a re genita; sed quod Pater generando Filium communicat essentiam suam Filio, ut sic inter Patrem et Filium, quantum ad supposita, insinuetur alietas, quod quantum ad essentiam semper ibi reservetur communitas et unitas. Et hoc modo transeamus inter Caripdim et Sillam, ut sit in essentia communitas et unitas, quod non fiat confusio personarum; et sic in personis reservetur alietas, quod non fiat diversitas vel distinctio essentiarum.

начале [трактата] *О Троице*, “нет ни одной вещи, которая бы сама себя рождала, чтобы существовать”<sup>13</sup>. Божественная же сущность или природа есть основание рождения, в котором рожденное уподобляется рождающему; и поскольку Сын уподобляется Отцу по природе, по этой причине природа в Отце, в которой Отец уподобляет себе Сына, есть основание, почему Отец рождает Сына, и есть потенция порождения в Отце, через которую Отец рождает Сына; по поводу чего хорошо говорит *Магистр [Сентенций]*, что Отец не способен рождать помимо природы. Подобно тому, как при передаче тепла согреваемое уподобляется согревающему, потому что тепло есть потенция согревающего, точно так, поскольку Отец уподобляет себе Сына по природе, по этой причине природа в Отце есть потенция рождения. И то, что сказано об Отце по отношению к Сыну, что Отец уподобляет себе Сына по природе, по причине того, что природа в Отце есть основание, почему [Он] рождает Сына, истинно и в отношении Сына к Отцу; а именно, поскольку Сын уподобляется Отцу по природе, по этой причине природа в Сыне есть основание того, почему Сын рождается от Отца.

Следовательно, так говорящие, о которых мы слышаны, высказывают мнения невежественных пересудов, а именно, самого рожденного отличают от рождающего; но то, что есть основание порождения или потенция, как божественная сущность или природа, есть то, в чем рожденный уподобляется и единится с рождающим — или просто, как в божественных [вещах], где рожденный имеет совершенно одну и ту же природу с рождающим; или не просто согласно единству, но согласно единству вида, как в людях или других тварях, где отец и сын не одно и то же по числу, но одно и то же по виду. Следовательно, порождение означает инаковость и единство; инаковость в подлежащих, единство по природе.

Следовательно, те, кто игнорируют основания, полагают различие и отчуждение там, где должны были бы полагать общность и единство. Им не следует говорить, что Отец порождает сущность в Сыне, поскольку порождающий всегда отличен от порожденной вещи; но [следует говорить], что Отец, рождая Сына, сообщает ему свою сущность так, чтобы между Отцом и Сыном в качестве подлежащих вводилась инаковость, а в том, что касается сущности, всегда сохранялись общность и единство. И таким способом мы проходим между Харибдой и Сциллой, чтобы при общности и единстве сущности не было смешения лиц; и таким образом в ли-

*Nonus articulus est, quod dare alicui suam principalem ac totalem essentiam suamque esse substantiale, est vere ipsum generare, nam et e converso stat verum esse, videlicet quod generare est idem quod dare suo genito essentiam et esse. Utrum hoc dicere sit occasio erroris.*

Dicendum quod hec verba ut sonant satis habent bonum et convenientem intellectum et satis sunt circumcise et debite posita, quia Pater dando Filio suam essentiam et suam substantiale esse generat ipsum, et e converso generando ipsum dat ei suam essentiam sive suam substantiam et suum substantiale esse, ita quod, si hoc dictum restringatur ad habitudinem et ad ordinem, 'unus non est prior alio, sed unus est ex alio', verba sunt convenientia et habent bonum intellectum; sed si accipiantur hec verba in sua generalitate, quod in divinis idem sit dare essentiam alicui persone quod generare ipsam, dicemus quod hoc dictum non solum potest esse occasio erroris, sed etiam causa; nam Pater et Filius dant suam essentiam et suum esse substantiale Spiritui Sancto, et tamen non generant ipsum, nam Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio non ut natus sed ut datus, non ut verbum sed ut donum. Est enim Spiritus Sanctus amor Patris et Filii, et est primum donum in quo omnia dona dantur, nam cum donum sit datio inreddibilis, et fundamentum eius proprie sit amor, oportet quod amor sit illud donum in quo omnia dona dantur.

Possumus ergo concedere quod una persona communicat vel dat suam essentiam alii persone, sed non quod una persona generet suam essentiam in alia persona, cum ipsa essentia, secundum quod huiusmodi, nulla fit distinctio, et inter genitorem et genitum oporteat esse distinctionem.

Neque valet quod *aliqui dicunt ex eodem Petro Io[annis]* moti, nitentes probare quod essentia generet essentiam, quia quanto essentia vel natura est actualior et formalior tanto est virtuosior ad agendum et ad suam similitudinem vel speciem producendam, quia hec propositio falsitatem habet non solum in rebus divinis, sed etiam in rebus creatis; angelus enim non potest generare angelum, et essentia angeli non potest producere essentiam alterius angeli, licet leo generet leonem, et homo

цах сохраняется инаковость, чтобы не возникло разнообразие или различение сущностей.

*Девятое положение: что дать кому-либо свою начальную и целостную сущность и свое субстанциальное бытие есть поистине породить его, и наоборот, истинным будет, конечно, что породить есть то же самое, что дать своему порождению сущность и бытие. Является ли подобное утверждение поводом для ошибок?*

Надо сказать, что хотя эти слова звучат хорошо и разумно и вполне удовлетворительны, если используются осмотрительно и должным образом, потому что Отец, давая Сыну свою сущность и свое субстанциальное бытие, рождает Его, и напротив, рождая Его, дает Ему свою сущность или свою субстанцию и свое субстанциальное бытие, так что если это высказывание стягивается к виду и порядку 'один не есть прежде другого, но один есть из другого', то [эти] слова соответствующи и имеют разумный смысл; но если они принимаются в обобщенном смысле, что в божественных [вещах] то же самое будет дать сущность другому лицу или родить его, [тогда мы] скажем, что это выражение не только может быть поводом для заблуждений, но и причиной; ибо Отец и Сын дают свою сущность и свое субстанциальное бытие Святому Духу и, однако, не порождают его, ибо Святой Дух исходит от Отца и Сына не как рожденный, но как данный, не как слово, но как дар. Ибо Святой Дух есть любовь Отца и Сына и есть изначальный дар, в котором даются все дары, ибо так как дар есть дание безвозвратное и основанием его самого должна быть любовь, подобает, чтобы любовь была тем даром, в котором даются все дары.

Мы, следовательно, можем согласиться, что одно лицо сообщает или дает свою сущность другому лицу, но не что одно лицо порождает свою сущность в другом лице, поскольку сама сущность как таковая не осуществляет различия, а между рождающим и рожденным подобает быть различию.

Не имеет значения, что говорят некоторые со слов того же *Петра Ио[анна]*, пытаясь доказать, что сущность рождает сущность тем, что чем сущность или природа более действенна и более оформлена, тем более искусна она в своем действовании и в произведении своего подобия и своего рода, ибо это предположение содержит ложное [допущение] не только в [отношении] божественных вещей, но также и тварных вещей; ведь ангел не может породить ангела, и сущ-

hominem. Essentia enim in divinis non potest producere vel generare essentiam, quia in essentia divina non potest esse alietas que requiritur inter gignentem et genitum, et producentem et productum; hec enim propositio *Augustini* quod ‘nulla res est omnino que se ipsum gignat’, ut sic universaliter veritatem habeat. Quare si essentia divina est aliqua res, se ipsam generare non potest nec aliam essentiam generare potest, quia divina essentia simplex et una et indivisa et immultiplicabilis semper manet. Quod autem unus simplex frater, suo capite ductus, verba sancti *Augustini* doctoris sic communiter approbati velit restringere, est nullatenus sustinendum.

*Decimus articulus est: utrum catholice concedatur quod persona Filii, pro quanto est sua essentia, sit data?*

Dicendum quod in divinis alique sunt propositiones vere formaliter, sed propter ydemptitatem dicemus quod si hec propositio est vera, essentia est Pater; tamen non est vera formaliter, quia tunc essentia generaret, et essentia, secundum quod huiusmodi, diceretur relative. Sed tales propositiones verificantur per ydemptitatem, quia essentia est idem quod Pater, quia est idem quod persona Patris; in divinis enim non possunt esse nisi duo predicamenta, ut probat *Boetius* in libro *De Trinitate*, substantia et relatio. Substantia autem continet unitatem, secundum *Boetium*, sed relatio multiplicat trinitatem; cetera autem predicamenta in divinis non transeunt in substantiam. Ideo *Augustinus*, V *De Trinitate*, cap. I, “Intelligamus in quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum”. Bonitas enim que videtur importare qualitatem, et magnitudo que videtur pertinere ad quantitatem, et cetera huiusmodi que dicuntur absolute, competunt Deo secundum substantiam; sola autem relatio manet in divinis secundum suum genus: est enim speciale quid de relatione quod non est de aliis predicamentis. Volumus enim et debemus sic salvare rationem generis vel alicuius predicamenti in divinis quod simplicitati divine essentie nullatenus derogetur; et quia solo relatio est illa que secundum quod huiusmodi sic distinguit quod non componit, quia homo non est compositor ex eo quod est albus tantum, ideo solum predicamentum relationis possumus in divinis salvare; cetera autem predicamenta non manent ibi secundum suum genus, sed in sub-

ность ангела не может произвести сущность другого ангела; позволено льву произвести льва, и человеку – человека. Сущность же в божественных [вещах] не может производить или порождать сущность, ибо в божественной сущности не может быть инаковости, которая требуется между порождающим и порожденным, и производящим и произведенным. Именно таков тезис *Августина*, обладающий столь универсальной истинностью, что “совершенно невозможно быть такой вещи, которая сама себя порождает”<sup>14</sup>. Поэтому, если божественная сущность есть какая-либо вещь, она себя самое породить не может и другую сущность породить не может, ибо божественная сущность проста, и едина, и неделима, и всегда пребывает неумножаемой. Однако то, что один простой брат, движимый самомышлением, слова святого учителя *Августина*, получившие такое всеобщее одобрение, желает умалить, совершенно недопустимо.

*Десятое положение: кафолично ли соглашаться, что личность Сына, в том, что относится к ее сущности, дана?*

Надо сказать, что относительно божественных [вещей] некоторые представления существуют поистине формально, но по тождественности мы говорим, что если данное представление истинно, сущность есть Отец; однако [оно] не истинно формально, потому что тогда сущность рождает, а о сущности как таковой говорится относительно. Но подобные представления верифицируются через тождественность, потому что сущность есть то же, что и Отец, ибо есть одно и то же, что и личность Отца; в божественных же [вещах], как доказывает *Бозций* в своей книге *О Троице*, могут быть только два категории, субстанция и отношение. Субстанция же, согласно *Бозцию*, содержит единство, а отношение умножает троичность<sup>15</sup>; другие же категории в божественных [вещах] не переходят в субстанцию. То же [говорит] *Августин*, V<sup>o</sup> *О Троице*, гл. I: “Познаем [Бога], насколько можем, благим без качества, великим без количества”<sup>16</sup>. Благость же, которая, как представляется, вводит качество, и величие, которое, как представляется, относится к количеству, и другие того же рода, которые называются абсолютными, подобают Богу согласно субстанции; только одно отношение остается в божественных [вещах] согласно своему роду: есть нечто особое [в категории] отношение, чего нет у других категорий. Мы желаем и должны так спасти смысл рода или каких-либо категорий в божественных [вещах], чтобы простота божественной сущности ни в коей мере не умалялась; и по-

stantiam transeunt. Relatio ergo ita facit in personis divinis distinctionem quod nullam facit ibi compositionem, sed ita est simplex persona que dicit essentiam cum relatione sicut essentia.

Advertendum ergo quod relatio, secundum quod huiusmodi, non distinguit nisi a suo opposito, vel non distinguit nisi ab eo ad quem refertur. Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus, secundum *Augustinum*, in *De Doctrina christiana*, et secundum veritatem, sunt tres res quibus fruendum est, non tres res absolute, sed tres res relate. Sunt enim tres res distincte non per absoluta sed per relate. Dictum autem est quod relatio, ut relatio, non distinguit nisi ab opposito sive ab illo ad quem refertur. Ideo habet relatio quod non habent alia predicamenta, quia relatio uno modo sumpta est res, alio modo sumpta est ratio tantum: comparata enim relatio ad illud cui refertur et ad illud cui opponitur relative est res relate, ut filius per filiationem comparatus ad patrem cui refertur et cui opponitur relative est ratio tantum, et hoc modo relatio non sit alia res quam essentia, sed alia ratio vel alia ratiōe dicta. Loquendo ergo de predicatione per ydemptitatem, essentia est illa eadem res que est quelibet persona, et est eadem quod quelibet relatio in divinis: predicatione ergo per ydemptitatem persona Filii est eadem res quod ipsa essentia Filii, sed ex ista predicatione per ydemptitatem non possumus attribuere ea que sunt essentie ipsis personis vel ipsis relationibus ut dicamus quod essentia non est nisi una in divinis; ergo et persona non est nisi una, vel ut dicamus quod essentia in divinis dicit quid absolutum; ergo et relatio.

Cum ergo queratur utrum persona Filii, pro quanto est sua essentia, sit data, dici debet quod locutiones et vocabula, que verifica[n]tur propter

скольку единственно отношение есть то, которое некоторым образом так различает, что не слагает, ибо человек не в большей мере составлен из того, что есть только белое, подобным же образом мы можем спасти в божественных [вещах] единственную категорию отношения; все прочие категории не удерживаются тут по своему роду и переходят в субстанцию. Отношение, следовательно, проводит такое различие в божественных лицах, что никакого не создает там сложения, но настолько проста оказывается личность, что именуется сущностью с отношением, наподобие сущности.

Следовательно, необходимо заявить, что отношение как таковое не отличает ни от чего иного, кроме себе противоположного, или не отличает ни от чего, кроме того, к чему относится. Следовательно, Отец и Сын и Святой Дух, согласно *Августину* в [его книге] *О христианском учении*<sup>17</sup>, и согласно истине, суть три вещи, которыми надо наслаждаться, не три вещи абсолютные, но три вещи относительные. Суть же они три вещи, различаемые не через абсолютное, но через относительное. Необходимо сказать, что отношение как таковое не проводит различения, кроме как через противоположное или через то, с чем соотносится. Поэтому отношение имеет то, чего не имеют другие категории, так как взятое одним образом, отношение есть вещь, взятое иным образом, есть только смысл; ибо отношение в сравнении с тем, что соотносится, и с тем, что противопоставляется, относительно есть соотнесенная вещь, как сын через сыновство в сравнении с отцом, с которым соотносится и которому противопоставляется, относительно есть только смысл, и таким образом отношение оказывается не чем иным, как сущностью, но [так] названной на ином основании или из других соображений. Следовательно, говоря об определении через тождественность, сущность есть та же самая вещь, которой является любое лицо, и есть то же самое, что и любое отношение в божественных [вещах]; следовательно, по определению через тождественность, лицо Сына есть та же самая вещь, что и сама сущность Сына, но исходя из этого определения через тождественность мы не можем приписать ей, то, что суть сущности самих лиц или самих отношений, дабы нам сказать, что есть только одна сущность в божественных [вещах], следовательно, и лицо есть только одно, или дабы нам сказать, что сущность в божественных [вещах] обозначает нечто абсолютное, следовательно, и отношение.

Следовательно, если спрашивается, является ли данным лицо Сына, поскольку есть его сущность, следует сказать, что высказывания и

rerum ydemptitatem, nec tollunt differentiam rationis, nec tollunt proprietatem vocabulorum; locutiones enim per huiusmodi ydemptitatem non tollunt proprietatem nominum. Filius ergo et sua essentia non tollunt proprietatem nominum. Filius ergo et sua essentia dicunt unam et eandem rem, et potest unum predicari de alio predicatione per ydemptitatem, ut dicatur quod Filius est sua essentia, et quod quelibet persona divina est tamen proprietas essentie, que est esse quid datum et quid communicabile, est opposita proprietati persone que est esse quid individuum et quid incommunicabile. Sic enim definitur a *Boetio* in libro *De duabus naturis*, quod “persona est rationalis nature individua substantia”, quod si volumus hoc ad divina adaptare, loco ‘rationalis’ ponemus ‘intellectualis’, loco ‘individue’ ponemus ‘incommunicabilis’, loco ‘substantie’ ponemus ‘subsistentia’. Dicemus ergo quod in divinis persona est intellectualis nature incommunicabilis subsistentia; nam substantia in divinis videtur idem sonare quod essentia, licet magis proprie in divinis dicatur essentia quam substantia, ut potest haberi ab *Augustino*, VI *De Trinitate*, cap. 5. Substantia ergo in divinis poterit stare pro essentia; suppositum vero vel subsistentia poterit stare pro persona que supponitur vel subsistit sue proprietati, ut loquamur in tanto negotio sicut materia patitur.

Ex quibus patet quod persona Filii, pro quanto est sua essentia, non debet dici data vel communicata, quia quantumcumque in divinis persona idem sit quod essentia, tamen, quia essentia dicit quid communicabile, dicere possumus quod una persona communicat alii persone et dat alii suam essentiam, non tamen concedi debet quod communicat alii vel dat alii suam personalitatem vel suam personam. Propter quod persona Filii, pro quanto est sua essentia, non debet dici data vel communicata, vel communicabilitas repugnet ipsi persone vel ipsi personalitati. Multum enim in divinis quantum possumus debemus servare vel aliquid appropinquare ad proprietatem locutionis, et concedere communicabilitatem et unitatem in essentia, alietatem et incommunicabilitatem sive proprietatem in personis, iuxta illud: ‘in essentia unitas et in personis adoretur proprietas’.

имена, которыми верифицируется тождественность вещей, не снимают различия оснований и не снимают свойств имен; ведь высказывания через такого рода отождествление не устраняют свойств слов. Следовательно, Сын и его сущность не устраняют свойств слов; следовательно, Сын и его сущность обозначают одну и ту же вещь, и одно может обозначаться другим определением через тождественность, как если сказать, что Сын есть его сущность, и что любое божественное лицо есть все-таки свойство сущности, которая есть бытие данное и сообщаемое, [и] противоположно свойству лица, которое есть бытие индивидуальное и несообщаемое. Так именно определяется *Бозцием* в книге *О двух природах*, что “лицо есть индивидуальная субстанция разумной природы”<sup>18</sup>; если мы захотим применить это к божественному [лицу], вместо ‘разумная’ поставим ‘интеллектуальная’, вместо ‘индивидуальная’ поставим ‘несообщаемая’, вместо ‘субстанции’ поставим ‘сущность’. Следовательно, мы скажем, что в божественных [вещах] лицо есть несообщаемая сущность интеллектуальной природы; а именно, хотя в божественных [вещах] субстанция по видимости означает то же самое, что и сущность, было бы более уместно, касаясь божественных [вещей], говорить сущность, чем субстанция, как можно найти у *Августина* в [книге] VI<sup>o</sup> *О Троице*, гл. 5<sup>19</sup>. Следовательно, субстанция в [рассуждениях о] божественных [вещах] могла бы стоять вместо сущности; подлежащее же либо сущность могло бы стоять вместо лица, которое свои свойства подставляет или удерживает, что, рассуждая в такой дискуссии или по такому поводу, очевидно.

Отсюда явствует, что о лице Сына, коль скоро есть его сущность, не следует говорить, будто оно дано или сообщено, потому что, поскольку в божественных [вещах] лицо есть то же самое, что и сущность, однако, поскольку сущность обозначает нечто сообщаемое, мы можем сказать, что одно лицо сообщает другому лицу и дает другому свою сущность, но, однако, не следует соглашаться, что сообщает другому или дает другому свою личность или свое лицо. По этой причине относительно лица Сына, коль скоро есть его сущность, не следует говорить, [что оно] дано или сообщено, так как сообщаемость несовместима как с самим лицом, так и с самой личностью. Относительно божественных же [вещей] мы должны в связи с этим [тезисом]: ‘в сущности единство, а в лицах почитается свойство’, насколько можем, пользоваться многими [средствами] или как-то приспособляться к свойству речи и соглашаться с сообщаемос-

Advertendum autem quod in divinis est considerare personam procedente[m] et modum procedendi, et aliquando negamus ibi aliquid ratione persone procedentis, quod concedimus ratione modi procedendi; nam Spiritus Sanctus procedit ut donum et ut datus ratione sui modi procedendi, qui, ut est tertia persona in Trinitate subsistens, sit quid individuum et quid incommunicabile, cum esse quid individuum et quid incommunicabile sit de ratione persone.

Dicimus enim de Spiritu Sancto ratione sui modi procedendi quod non procedit ut natus sed ut datus; de Filio autem, quantum ad suam generationem eternam, oportet dicere e converso, quod non procedit ut datus sed ut natus, non procedit per modum voluntatis, sed per modum nature et intellectus. Et quia de persona Filii loquitur articulus, ideo cumque persona in divinis sit quid incommunicabile, tamen etiam quia modus procedendi Filii non dicitur esse ut datus sed ut natus, patet quid de hac materia sit tenendum.

*Undecimus articulus est quod verba Decretalis, quibus dicitur quod ‘una summa res est’ etc. sunt eque vera si loco ubi dicitur ‘essentia’ vel ‘natura’ ponatur hoc nomen ‘Deus’.*

Dicendum quod ibi dicitur quod ‘una summa res est’, videlicet divina essentia vel natura, ‘que nec gignit, nec gignitur, nec procedit’. Si ergo loco divine essentie vel nature poneretur Deus, consequens esset, quod vere dici potest, quod Deus non gignit, Deus non gignitur, Deus non procedit, quod auribus fidelium debet omnino imputari absurdum.

Sed videtur forte sic loquentibus quod hoc nomen ‘Deus’ sit nomen essentie vel nature. Si concedimus quod divina essentia vel natura nec gignit nec gignitur nec procedit, videtur quod de ipso Deo possumus ista concedere.

Sed ad hanc veritatem per quam possumus huic obiectione respondere, non solum theologi sed etiam ipsi philosophi pervenerunt. Ait enim *Commentator*, in XII, quod vivum et vita non dicuntur in Deo sinonime; concreta igitur et abstracta etiam in ipso Deo sumpta sunt secundum aliam

тью и единством в сущности, инаковостью и несообщаемостью или свойством в лицах.

Надо заявить, что в божественных [вещах] необходимо рассматривать исходящее лицо и способ исхождения, и иногда мы отрицаем здесь какое-нибудь основание в исходящем лице, которое признаем основанием способа исхождения; а именно, Святой Дух исходит как дар и как данный на основании своего способа исхождения, который, поскольку [Он] есть третье Лицо, в Троице состоящее, есть нечто индивидуальное и несообщаемое, так как бытие чего-то индивидуального и чего-то несообщаемого относится к категории лица.

Мы говорим о Святом Духе на основании его способа исхождения, что Он не исходит через рождение, но через даяние; о Сыне же, относительно его [пред]вечного рождения, следует сказать наоборот, что [Он] не исходит через даяние, но через рождение, не исходит в модусе воли, но в модусе природы и разума. И поскольку [данное] положение говорит о Сыне, по той причине, что в божественных [вещах] есть нечто несообщаемое, но также и поскольку модус исхождения Сына не определяется как даяние, но как рождение, очевидно, что этого направления следует держаться.

*Одиннадцатое положение, что слова Декреталий, которые гласят, что ‘совершенство есть одна-единственная вещь’ и т.д. равно окажутся истинными, если в тех местах, где говорится ‘сущность’ или ‘природа’ будет поставлено имя ‘Бог’.*

Надо сказать, что там говорится, что ‘совершенство есть одна-единственная вещь’, а именно божественная сущность или природа, ‘которая не рождает, не рождается, не исходит’. Если, следовательно, вместо божественной сущности или природы будет поставлено ‘Бог’, тогда, значит, получится, что будет истинно сказать, что Бог не рождает, Бог не рождается, Бог не исходит, что для слуха верующих должно звучать как полный абсурд.

Но так рассуждающим, возможно, представляется, что это имя ‘Бог’ есть имя субстанции или природы. Если примем, что божественная сущность или природа не рождает, не рождается, не исходит, окажется, что это мы можем допустить и относительно самого Бога.

Но к той истине, с помощью которой мы можем ответить на это возражение, пришли не только богословы, но даже и сами философы. Говорит же *Комментатор* в XII<sup>o</sup> [книге], что живое и жизнь не употребляются относительно Бога как синонимы; следовательно, конкретное

et aliam rationem. In creaturis enim non est dubium; nam licet idem significet album et albedo, tamen albedo dat intelligere illud in quo est, id est suum subiectum solum ratione rei, sed album dat intelligere suum subiectum, quia implicat subiectum ratione sue vocis prolate in concreto. Hoc igitur nomen 'Deus' prolatum in concreto implicat divinum subiectum suppositum, id est personam divinam; et quia generare et generari et procedere competunt ipsis divinis personis, ideo quantum ad personam Patris concedimus quod Deus gignit; quantum ad personam Filii, quod Deus gignitur; quantum ad personam Spiritus Sancti quod Deus procedit. Sed licet hec catholice concedantur in concreto, debent catholice negari in abstracto, quia divinitas, id est divina essentia vel natura, nec gignit, nec gignitur, nec procedit, ut dicit *Magister* in *Sententiis*, et ut *Decretalis* confirmat. Omnino ergo proprie dictum est quod 'Deus generat Deum'; et quod ibi dicitur 'Deus est de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero'. Hec ergo conceduntur in concreto quod ibi est Deus est de Deo, et quod ibi Deus generat Deum; sed ibi non conceditur in abstracto quod deitas generet deitatem, vel quod essentia generat essentiam, quia cum [non] sit ibi nisi una divinitas et una divina essentia, si essentia generat essentiam, essentia generaret se ipsam, quod est contra *Philosophum* dicentem, ut supra diximus, quod nichil se ipsum generat, et contra *Augustinum* asserentem quod nulla omnino res est que se ipsam gignat. Ergo ista duo concedimus in concreto quod Deus generat Deum, et quod ibi est Deus est de Deo; sed nullo modo hoc concedimus in abstracto: quod essentia generet essentiam; alterum autem invenimus a Sanctis concessum, videlicet quod ibi est essentia de essentia. Sicut ergo in concreto conceditur quod ibi est Deus de Deo, sic in abstracto conceditur quod ibi est essentia de essentia. Sicut ergo in concreto conceditur quod ibi est Deus de Deo, sic in abstracto conceditur quod ibi est essentia de essentia; unde *Augustinus*, lib. VII<sup>o</sup>, cap. 2, ait quod ibi est sapientia de sapientia et essentia de essentia. Sed respondere possumus quod hec dicta sunt per ydemptitatem rei, non per proprietatem locutionis. Est enim in divinis sapientia de sapientia, quia ibi est Filius, qui est sapientia, de Patre, qui est sapientia; et ibi est essentia de essentia, quia ibi est Filius, qui est essentia, de Patre, qui est essentia.

и абстрактное также и относительно самого Бога берутся согласно различным основаниям. Относительно тварных существ нет неясности; ибо допустимо, что одно и то же обозначают белое и белизна, однако белое указывает на то, в чем есть, т.е. на свое подлежащее как единственное основание вещи, а белизна указывает на свое подлежащее, поскольку она имплицитно субъект основания своего термина, расширенного в конкретное. Следовательно, это имя 'Бог', будучи распространенным на конкретное, имплицитно божественное подлежащее, то есть божественную личность; и поскольку рождать и рождаться и исходить соответствует самим божественным лицам, постольку что касается личности Отца, мы согласимся, что Бог рождает; что касается личности Сына, что Бог рождается; что касается личности Святого Духа, что Бог исходит. Но хотя кафолично соглашаться в отношении конкретного, кафоличным должно быть отрицание [этого] в отношении абстрактного, поскольку божество, то есть божественная сущность или природа, не рождает, не рождается, не исходит, как говорит *Магистр* в *Сентенциях* и как подтверждает *Декреталия*. Следовательно, совершенно правильно сказано, что 'Бог рождает Бога' и что там говорится 'Бог есть от Бога, свет от света, Бог истинный от Бога истинного'. Итак, эти [выражения], что там есть Бог от Бога и что там Бог рождает Бога, принимаются конкретно: но там не принимается отвлеченно, что божество рождает божество, или что сущность рождает сущность, потому что не было бы тогда только одного божества или только одной божественной сущности; если сущность рождает сущность, сущность бы рождала сама себя, что противоречит *Философу*, утверждающему, как мы сказали выше, что ничто само себя не рождает, и противоречит *Августину*, утверждающему, что отнюдь нет такой вещи, которая рождает сама себя. Следовательно, с этими двумя [положениями] мы соглашаемся конкретно, что Бог рождает Бога, и что там есть Бог от Бога; но ни коим образом не соглашаемся отвлеченно, что бы сущность рождала сущность; другое же решение находим у Святых, а именно, что там есть сущность от сущности. Следовательно, как конкретно принимается, что там есть Бог от Бога, так абстрактно принимается, что там есть сущность от сущности; почему *Августин* в [трактате *О Троице*] кн. VII<sup>o</sup>, гл. 2 говорит, что там есть мудрость от мудрости и сущность от сущности<sup>20</sup>. Но мы можем ответить, что эти выражения суть по тождественности вещи, не по свойству высказывания; действитель-

Advertendum tamen quod plus habet de proprietate dicendo quod ibi est sapientia de sapientia propter appropriatum Filii, qui procedit per modum intellectus et ut sapientia, quam dicendo quod est ibi essentia de essentia, quia non sic appropriatur essentia actui persone sicut sapientia.

Concludamus igitur et dicimus quod, si concedamus ibi esse essentia de essentia, non tamen debemus concedere quod essentia generet essentiam nec quod divinitas generet divinitatem, licet in concreto concedamus quod Deus generet Deum etc.

*Duodecimus articulus est quod quando Augustinus dicit quod nulla res se ipsam gignit, quod ibi 'res' stat pro persona, non pro essentia.*

Dicendum quod ibi 'res' stat pro utraque re: pro essentia et pro persona. Et si debeamus facere differentiam inter res predictas, videlicet inter essentiam et personam, dicimus quod, licet res ibi stet pro utraque re, pro essentia et pro persona, tamen non minus, ymo magis, si considerentur verba *Augustini*, stat ibi res pro essentia quam pro persona; nam, licet negandum sit quod persona gignat se ipsam, tamen non minus, ymo magis negandum est quod essentia gignat se ipsam, sed proprie loquendo nec gigni nec gignere se ipsam potest competere essentie. Tamen si volumus bene ponderare dicta *Augustini*, a quo sumpta sunt ista verba, declarabimus tripliciter sive triplici modo quod negare generationem sui ipsius non minus, ymo magis debemus hoc negare ab essentia quam a persona.

Prima via sumitur ex modo exemplificandi *Augustini*, secunda ex eius loquendi modo, tertio ex modo arguendi.

Sic enim ait *Augustinus*: "Qui enim opinatur Deum candidum vel rutilum, fallitur; sed hec inveniuntur in corpore. Rursus, qui opinatur Deum nunc obliviscentem nunc recordantem, in errore est; sed tamen hec

но, в божественных [вещах] есть мудрость от мудрости, поскольку там есть Сын, который есть мудрость, от Отца, который есть мудрость; и там есть сущность от сущности, потому что там есть Сын, который есть сущность, от Отца, который есть сущность.

Надо, однако, заявить, что [это] больше относится к свойству, когда говорится, что там есть мудрость от мудрости по причине воспринятого Сына, который исходит в модусе ума и как мудрость, чем когда говорится, что там есть сущность от сущности, потому что не так усвоится сущность действию личности, как мудрость.

Следовательно, мы делаем заключение и говорим, что если мы принимаем, что там, где имеется сущность от сущности, мы не должны, однако, принимать, что сущность порождает сущность, ни что божество порождает божество, [и] подобает нам соглашаться конкретно, что Бог рождает Бога и т.д.

*Двенадцатое положение, что, когда Августин говорит, что никакая вещь сама себя не рождает, что там 'вещь' употребляется вместо 'лица', а не вместо 'сущности'.*

Надо сказать, что здесь 'вещь' стоит вместо обеих вещей: вместо сущности и вместо личности. И если мы должны делать различие между предидируемыми вещами, то есть между сущностью и лицом, скажем, что допустимо здесь 'вещи' стоять вместо обеих вещей, вместо сущности и вместо лица, однако, если рассмотреть слова *Августина*, 'вещь' не меньше, а даже больше стоит здесь вместо сущности, чем вместо лица: ибо, если допустимо отрицать, что лицо рождает само себя, то не меньше, а даже больше должно отрицать, что сущность рождает сама себя; но правильно выражаться, что ни быть рождаемой, ни родить себя самое сущность не способна. Однако если мы пожелаем основательно поразмышлять над словами *Августина*, из которых взяты эти выражения, то объявим, что мы должны отрицать рождение самого себя не меньше, а даже больше в отношении сущности, чем в отношении лица, [причем] тройко, или тройким образом.

Первый довод основывается на приводимых *Августином* примерах, второй на формах его высказываний, третий — на [его] способах аргументации.

Вот как именно говорит *Августин*: "Ибо кто считает Бога белоснежным или ярко-красным, ошибается; но это обретается в теле. С другой стороны, кто считает Бога то забывающим, то воспоминающим, находит-

inveniuntur in animo. Qui autem putat Deum eiu[smodi] esse posse ut se ipsum genuerit, plus errat, quia nulla omnino res est que se ipsum gignat ut sit”. Ex modo ergo exemplificandi *Augustini*, quia exemplificat de corpore, quod dividitur contra animum vel contra animam, quia corpus et anima pertinent ad essentiam animalis, corpus tamquam materia et anima tamquam forma, cum materia et forma sint partes essentie rei et component ipsam essentiam rei, exempla que ponit ad probandum rem non gignere se ipsam, non minus, ymo magis pertinent ad essentiam quam ad personam vel ad suppositum, vel non minus, ymo magis stant pro essentia quam pro supposito.

Secunda via ad hoc idem potest sumi ex eius locutione; ait enim: “Nulla enim omnino res est”. Sic non solum hereticum, sed insanum dicere, nam quicquid realitatis habet persona vel suppositum, hoc habet ex essentia; utraque ergo, tam persona quam essentia, aliqua res est, et ibi res stat pro utraque, quia nec essentia nec persona gignit se ipsam. Tamen si volumus distinguere in hac locutione inter essentiam et personam, dicemus quod non minus, ymo magis stat ibi res pro essentia quam pro persona, cum quicquid realitatis habet persona, habeat ab essentia tamquam a fundamento: nam in divinis persona dicit rem relatam. Relatio autem quicquid realitas habet, habet a fundamento; relativum enim, si non esset aliquid, non esset ad aliquid. Ideo *Augustinus*, VII<sup>o</sup> *De Trinitate*, cap. I, ait quod omne quod pertinet ad essentiam non diceretur relative, et non diceretur ‘ad aliquid’ quod pertinet ad personam.

Tertia via ad hoc idem patet ex modo arguendi *Augustini*. Arguit enim sic: si quid se ipsum genuerit, se ipso profectu prius et posterius esset. Sed cum relativa sint simul natura, et in relativis, secundum quod huiusmodi, nichil sit prius nec posterius, nam ipsum prius et posterius, ut sunt relativa, sunt simul natura, id est naturali intelligentia – non enim potest intelligi prius et prius non intellecto posteriori, nec e converso – ex ipsis igitur absolutis, secundum que sumitur prius et posterius, vult arguere *Augustinus* quod nichil generet se ipsum, quia nunc esset prius se ipso, et quia absolu-

ся в заблуждении; но, однако, это обретается в душе. Кто же полагает, что бытие Бога может быть таким, что [Он] рождает сам себя, больше ошибается, потому что отнюдь нет такой вещи, которая сама себя рождает, чтобы существовать”<sup>21</sup>. Итак, из избранного *Августином* способа опираться на примеры, поскольку он приводит в пример тело, что тело противопоставляется духу или душе, так как тело и душа относятся к животной сущности, тело в качестве материи, а душа в качестве формы, [то] если материя и форма выступают как части сущности вещи и составляют саму сущность вещи, примеры, которые он приводит в доказательство того, что вещь не рождает сама себя, не меньше, но гораздо больше подходят к сущности, чем к лицу или к подлежащему, или не меньше, но гораздо больше относятся к сущности, чем к подлежащему.

Второй довод в пользу того же самого может основываться на его высказывании: а именно, говорит же он: “Нет ведь вообще ни одной вещи”<sup>22</sup>. Сказать так не только еретично, но и нездорово, поскольку [если] какая-нибудь реальность имеет лицо или подлежащее, она имеет это из сущности; так что оба, как лицо, так и сущность, суть некая вещь, и здесь ‘вещь’ ставится вместо обоих, поскольку ни сущность, ни лицо не рожают сами себя. Однако, если мы хотим различать в этом высказывании между сущностью и лицом, скажем, что не меньше, а гораздо больше стоит тут ‘вещь’ вместо ‘лица’, поскольку если лицо имеет какую-то реальность, оно должно иметь ее от сущности как от основания: ведь в божественных [вещах] лицо называется вещью относительной. Отношение же, если оно имеет какую-нибудь реальность, имеет [ее] от основания; именно, относительное, если не будет чего-либо [иного], не будет по отношению к чему-либо [иному]. По той же причине *Августин* [в книге] VII<sup>o</sup> *О Троице*, гл. I, говорит, что все, что относится к сущности, не именуется относительно, и то, что касается лица, не именуется по ‘отношению к чему-либо’<sup>23</sup>.

Третий довод в пользу того же самого явствует из способа аргументации *Августина*. Аргументирует он таким образом: если бы нечто родило само себя, оно преуспело бы быть до и после себя. Но поскольку соотнесенные [вещи] суть совместной природы и в соотнесенных [вещах] как таковых ничего нет предшествующего и последующего, а именно, сами предшествующее и последующее, поскольку они соотнесенные [вещи], суть совместной природы, – нельзя же понять предшествующего и предшествующее, не познав последующего, и наоборот

ta in divinis pertinent ad essentialia, relativa vero possunt pertinere ad personalia. Ex ipso modo arguendi *Augustini*, cum probat quod nulla res gignat se ipsam, patet quia ibi res non minus, ymo magis stat pro essentia quam pro persona: nam licet hoc ‘quod generet se ipsam’ negandum sit ab essentia et a persona, non minus, ymo magis negandum est ab essentia quam [a] persona.

*Decimus tertius articulus, quod nusquam Sancti dicunt quod hec, scilicet ‘essentia generat’, sit falsa per se et solum per accidens vera, ut nusquam Sancti dicunt quod essentia non generat nec gignitur.*

Dicendum quod in *Decretali* illa ‘*Dampnamus*’, ubi hec materia tractatur, quod *Ioachim* abbas ausus fuit dicere contra *Petrum Lombardum* imponendo sibi quaternitatem, asserens quod dictus *Petrus* in divinis ponebat rem que gignit, id est Patrem, res que gignitur, id est Filium, res que procedit, id est Spiritum Sanctum, et quartam rem que [nec] gignit, nec gignitur nec procedit, ut divinam essentiam vel naturam. Sed in illa *Decretali*: “Nos autem, sacro approbante concilio, credimus et confitemur cum *Petrum Lombardum* quod una quedam res est incomprehensibilis et ineffabilis que veraciter est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, scilicet tres simul persone ac sigillatim quelibet earumdem”. Approbatur ergo sententia *Petri Lombardi*, non *Pe[tri] Io[hannis]*, quod divina essentia nec gignit nec gignitur nec procedit auctoritate Sancti Concilii, que auctoritas, post compositores canonis *Biblie*, est maior quam auctoritas cuiuslibet doctoris vel etiam sancti. Et ideo dicemus de dicto *magistri Petri Lombardi* sicut dicimus de principiis, quia si ad principia non est ratio, est ad ea, ut ait *Philosophus*, aliquid ratione melius, quia ad ea est intellectus, qui sine discursu et sine ratione, id est sine ratiocinatione, fertur in principia. Sic in proposito dato quod auctoritas nullius sancti hoc assereret, quod divina essentia nec gignit, nec gignitur nec procedit, tamen ex quo approbatur auctoritate sacri Concilii, que post compositores canonis *Biblie* est maior quam auctoritas cuiuscumque sancti,

рот, — таким образом, путем естественного рассуждения, исходя из самих абсолютных, из коих берутся предшествующее и последующее, *Августин* намерен доказать, что ничто не рождает само себя, ибо тогда [нечто] существовало бы прежде себя самого, и что абсолютные [свойства] в божественных [вещах] относятся к сущностным, относительные же [свойства] к личностным. Из самого способа аргументации *Августина*, когда он доказывает, что никакая вещь не рождает сама себя, явствует, что там ‘вещь’ не меньше, а гораздо больше ставится вместо ‘сущности’, чем вместо ‘личности’: а именно, если допустимо, чтобы это [определение], ‘что [нечто] рождает само себя’, отрицалось в отношении сущности и личности, то не меньше, а гораздо больше [оно] должно отрицаться в отношении сущности, нежели личности.

*Тринадцатое положение, что никогда Святые не говорят, что это [выражение], а именно, ‘сущность рождает’, ложно само по себе и истинно только акцидентально, и никогда Святые не говорят, что сущность не рождает и не рождается.*

Надо сказать, что в *Декреталии ‘Осуждаем’*, [относится к тому месту], где трактуется эта материя, что аббат *Иоахим* отважился говорить против *Петра Ломбардского*, [якобы] выдвигающего себе четверицу, утверждая, что названный *Магистр Петр* в божественных [вещах] полагал вещь, которая рождает, т.е. Отца, вещь, которая рождается, т.е. Сына, вещь, которая исходит, т.е. Дух Святой, и четвертую вещь, которая [не] рождает, не рождается и не исходит, как божественная сущность или природа. Но в этой *Декреталии* [говорится]: “Мы же, с одобрения священного собора, верим и исповедуем с *Петром Ломбардским*, что есть одна единая непостижимая и невыразимая вещь, которая поистине есть Отец, Сын и Святой Дух, именно вместе три лица и притом порознь каждое из них”. Следовательно, авторитетом священного собора, чей авторитет, после составителей библейского канона, больше, чем авторитет любого доктора или даже святого, одобряется мнение *Петра Ломбардского*, не *Пе[тра] Ио[анна] [Оливи]*, что божественная сущность ни рождает, ни рождается, ни исходит. И потому скажем об упомянутом *Петре Ломбардском*, как, например, скажем о принципах, поскольку если для принципов нет основания, для них есть, как говорит *Философ*, нечто лучшее основания, ибо для них есть ум, который без рассуждения и без основания, то есть без рассудительности, обнаруживает-

dicere poterimus quod ad hoc est auctoritas Concilii, que modo quo diximus est maior quam auctoritas sancti.

De eo autem quod dictus *Ioachim* imponebat se p[r]efato magistro *Petro Lombardo*, quod ipse non solum trinitatem, sed etiam quaternitatem asserebat, dici debet quod non solum in divinis suppositis, sed etiam in creaturis, id quod est commune non ponit in numerum cum suis suppositis, sive accipiatur hoc in concreto sive in abstracto, ut homo qui est commune ad Petrum, Iacobum et Iohannem, non ponit in numerum cum eis. Petrus ergo et Iacobus et Iohannes et homo, qui est quid commune omnibus tribus, non dicunt quattuor res, sed tres res.

Advertendum tamen hoc esse aliter et aliter in creaturis et in divinis; nam in creaturis, quamvis commune non ponat in numerum cum suis suppositis de quibus predicatur, multiplicatis tamen suppositis, multiplicatur illud commune sumptum in concreto, quia tria supposita humana sunt tres homines, et multiplicatur in abstracto, quia tria supposita humana tres humanitates habent; sed in divinis id quod est commune in suppositis non multiplicatur in concreto, quia tria supposita vel tres persone divine non sunt tres dii, sed unus Deus; nec multiplicatur in abstracto, quia non habent tres divinitates nec tres naturas divinas, sed unam divinitatem et unam naturam divinam. Hoc autem veritatem habet de eo quod est ibi commune absolutum, quia in divinis, que sunt ibi absoluta et essentialia, predicantur de qualibet persona singulariter et de omnibus non pluraliter. Sed si accipiatur tale, quid commune non absolutum, sed relatum, cuiusmodi est persona, suppositum et ypostasis, quia talia in divinis dicuntur relative, non erit idem modus ibi in rebus relatis et personalibus qui est in absolutis et essentialibus, nam in absolutis et essentialibus Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus; Pater tamen et Filius et Spiritus Sanctus non tres dii, sed unus Deus; sed in rebus relatis et personalibus, non sic, nam Pater est persona, Filius persona, Spiritus Sanctus persona; Pater tamen, Filius et Spiritus Sanctus non una persona sed tres persone.

ся в принципах. Так и в данном положении, что авторитет никакого святого не утверждает того, что божественная сущность не рождает, не рождается и не происходит; однако на основе того, что одобрено авторитетом священного собора, который после составителей библейского канона есть больший, чем авторитет какого-либо святого, мы можем сказать, что на то есть авторитет собора, который, как мы говорим, больше, чем авторитет [отдельного] святого.

О том же, что названный *Иоахим* брался вменять вышеупомянутому *Магистру Петру Ломбардскому*, что он утверждал не только троичность, но также и четверичность, необходимо сказать, что не только в божественных подлежащих, но также и в сотворенных, то, что является общим, не входит в число своих подлежащих, и берется ли это конкретно или абстрактно, как, [например], человек, который есть общее для Петра, Иакова и Иоанна, оно не входит с ними в [общее] число. Следовательно, Петр и Иаков и Иоанн и человек, который есть то, что обще им троем, не именуются четверицей вещей, но тремя вещами.

Необходимо объявить, однако, что это [понимается] по-разному в тварных и божественных [вещах]; а именно, в тварных существах, хотя общее не ставится в [одно] число со своими подлежащими, которым оно предидируется, однако когда умножаются подлежащие, умножается и это общее, взятое конкретно, поскольку три подлежащих человеческого [рода] суть три человека, и умножается абстрактно, поскольку три подлежащих человеческого [рода] имеют [свойства] человечности; но в божественных [вещах] то, что есть общее в подлежащих, не умножается конкретно, поскольку три подлежащих или три божественных лица не суть три Бога, но единый Бог; и [оно] не умножается абстрактно, поскольку не имеется трех божеств, ни трех божественных природ, но одно божество и одна божественная природа. Но это истинно относительно того, что там есть общего с абсолютным, поскольку в божественных [вещах], то, что там абсолютное и сущностное, предидируется любому лицу единично, а не всем множественно. Но если принимается таковое [положение], что общее не абсолютно, но относительно, каковым является лицо, подлежащее и ипостась, поскольку таковые в божественных [вещах] именуются относительными, там, в вещах относительных и личностных, не будет тот же модус, который есть в абсолютных и сущностных, а именно, в абсолютных и сущностных Отец есть Бог, Сын есть

Verum quia intellectus hominis non quiescit ad hec, potest dubitari de generatione divinæ essentiae, utrum divina essentia generet vel generatur, et maxime de generatione passiva, utrum divina essentia generetur.

Potest enim argui per *Petrum* seu verba *Petri Io[hannis]*, quod divina essentia generatur, et quod Pater generat divinam essentiam in Filio. Dicunt enim quod indubitanter constat quod Pater dat essentiam Filio et Spiritui Sancto, et ipsi, videlicet Filius et Spiritus Sanctus, accipiunt divinam essentiam a Patre. Aut igitur ille actus dationis est idem cum actu generationis et spirationis, et tunc dare essentiam Filio est essentiam generare in Filio. Quod si negetur quod est idem, probabitur quod est idem, nam Filius non generatur a Patre nisi quia accipit essentiam a Patre, nam inter dantem et accipientem oportet esse mutuam relationem. Quare si bene considerantur omnia, videtur omnino esse tenendum quod Pater, dando essentiam Filio, generat eam in Filio, et ex hoc refertur ad Filium; et Filius, accipiendo essentiam a Patre, generatur a Patre et refertur ad Patrem. Hoc est ergo, ut videtur, generari Filium a Patre, et quia in eo generatur essentia a Patre, et ex hoc refertur ad Patrem.

Sed iste involutiones peccant per fallaciam accidentis; in omnibus enim considerata sunt que sunt per se, et omittenda que sunt per accidens. Inter genitum enim et gignentem semper oportet esse unitatem et alietatem, nam semper genitum unitur gignenti in natura, cum semper genitum assimiletur gignenti in natura, sive ista unio est secundum speciem, ut in creaturis, ubi generatio univoca, quia homo generat hominem et est idem specie homo genitus cum gignente, sive sit ista unitas simpliciter secundum eandem essentiam numero, ut in divinis, ubi Deus genitus est unus Deus cum gignente, et est sic unus Deus quod non est alius Deus. In hominibus autem, licet homo genitus sit idem specie cum gignente, non est tamen idem homo simpliciter, nec est idem homo numero, sed est homo alius et homo distinctus a gignente.

Бог, Дух Святой есть Бог; однако Отец и Сын и Святой Дух не суть три Бога, но единый Бог; но в вещах относительных и личностных не так, а именно, Отец есть лицо, Сын есть лицо, Дух Святой лицо; однако Отец, Сын и Святой Дух не суть одно лицо, но три лица.

Однако поскольку человеческий разум на этом не успокаивается, он может сомневаться о происхождении божественной сущности: рождает ли божественная сущность или рождается, и больше всего о пассивном происхождении, [т.е.] рождается ли божественная сущность.

Конечно, можно рассуждать вместе с *Петром* или [следуя] словам *Петра Ио[анна]*, что божественная сущность рождается и что Отец рождает божественную сущность в Сыне. Ведь говорят, что не подлежит сомнению [утверждение], что Отец дает сущность Сыну и Святому Духу, а [они] сами, то есть Сын и Святой Дух, принимают божественную сущность от Отца. Иначе, следовательно, этот акт дачи тождественен с актом рождения и дыхания, и тогда дать сущность Сыну есть родить сущность в Сыне. Если эта тождественность отрицается, [то] она доказывается, а именно, Сын не рождается от Отца иначе как потому, что принимает от Отца сущность, а именно, между дающим и принимающим должно быть взаимное отношение. Отчего, если все хорошо рассмотреть, по всему видно, надо держаться [того], что Отец, давая сущность Сыну, рождает ее в Сыне, и через это относится к Сыну; и Сын, принимая сущность от Отца, рождается от Отца и относится к Отцу. Следовательно, это и есть, как видно, рождаться Сыну от Отца, и потому в нем рождается сущность от Отца, и через это [Он] относится к Отцу.

Но эти ухищрения основаны на ошибочном заключении от случайного: ведь во всех рассматриваемых [высказываниях] есть те, которые суть сами по себе, и опускаются те, которые суть по случаю. Между рожаемым и рожающим всегда должно быть единство и инаковость, а именно, рожаемый всегда единится по природе с рожающим, так как всегда рожаемый уподобляется рожающему по природе, или если это единение будет по виду, как в тварных существах, где происхождение однозначно, поскольку человек рождает человека, и человек рожаемый того же вида с рожающим, или, если это единение будет просто по нумерически той же сущности, как в божественных [вещах], где Бог рожденный есть один Бог с рожающим, и таким образом есть один Бог, что нет другого Бога. У людей же, хотя человек

Revertamur ergo ad propositum et dicamus quod in generatione divina est unitas et alietas; unitas in essentia, alietas in persona; unitas in re absoluta, alietas in re relata. Secundum unitatem accipitur ratio generandi, secundum alietatatem accipitur id quod generatur vel res que generatur, quia nulla res est que se ipsam gignat. Argumentum ergo involvit et non distinguit inter id quod est ratio generandi, in quo unitur gignens gignentem, cuiusmodi est essentia vel natura, et id per quod refertur et per quod opponitur relative gignens gignentem, cuiusmodi est relatio vel res relata.

Essentia ergo divina non est ipsa relatio, sed est fundamentum relationis et est id in quo fundatur relatio. Ex datione enim et ex communicatione essentie divine, quam Pater dat Filio et Filius recipit a Patre, oritur relatio inter Filium et Patrem et e converso.

Peccatur ergo in talibus per fallaciam accidentis, nam fallacia accidentis idem est quod fallacia extraneitatis, nam tunc communiter talia fallacia quando aliquid consideratum uno modo, extraneo est ab eo alius modus. Si ergo in divinis, secundum essentiam, est unitas extranee, non erit ab essentia quod secundum eam fit alietas.

Convenit ergo divine essentie vel nature quod sit ratio generandi vel quod sit potentia generandi, quia Pater non est potens gignere nisi natura; nam natura in Patre, in qua unitur cum Filio, est ratio vel potentia generandi Filium, sed ipsa natura vel essentia Patris non generatur in Filio, vel non generat eam Pater in Filio, cum non sit eadem res gignens et genita. Non ergo esset una et eadem res Pater cum illa essentia vel natura, et Pater per generationem, communicando eam Filio, non uniretur in ea cum Filio.

рождаемый одного и того же вида с человеком рожающим, однако не есть просто тождественный человек, не есть нумерически тот же человек, но есть иной человек, и человек, отличный от рожающего.

Итак, возвращаемся к [данному] положению и говорим, что в божественном рождении есть единство и инаковость: единство в сущности, инаковость в лице; единство в вещи абсолютной, инаковость в вещи относительной. Согласно единству принимается основание порождения, согласно инаковости принимается то, что рождается, или вещь, которая рождается, потому что ни одна вещь сама себя не рождает. Следовательно, [этот] аргумент путает и не различает между тем, что есть основание порождения, в котором единится рождаемый с рожающим, — такового рода сущность или природа, — и тем, через что соотносится и через что относительно противопоставляется рожаемый рожающему, — такового рода отношение или соотнесенная вещь.

Следовательно, божественная сущность сама не есть отношение, но есть основание отношения, и есть то, на чем основывается отношение. Ведь из давания и сообщения божественной сущности, которую Отец дает Сыну и Сын получает от Отца, возникает отношение между Сыном и Отцом, и наоборот.

Следовательно, в таких [вопросах] ошибка возникает путем заключения от случайного, а именно, заключение от случайного есть то же самое, что ошибка относительно внеположности, а именно, тогда совершается такая ошибка, когда нечто, рассматриваемое одним образом, внеположно ему другим образом. Если, следовательно, в божественных [вещах] по сущности есть внеположное единство, не будет от сущности того, что согласно ей было бы инаковостью.

Следовательно, божественной сущности или природе соответствует, что бы она была основанием порождения, или чтобы она была потенцией порождения, потому что Отец не может родить помимо природы; а именно, природа в Отце, в которой [Он] единится с Сыном, есть основание или потенция порождения Сына, но сама природа или сущность Отца не рождается в Сыне, или Отец не рождает ее в Сыне, поскольку не одно и то же есть вещь рожающая и рожденная. Следовательно, не может быть одной и той же вещью Отец с этой сущностью или природой, и Отец, через рождение сообщающий ее Сыну, не объединяется в ней с Сыном.

Ad formam autem arguendi, cum dicitur quod Pater dando essentiam suam Filio generat Filium et habet oppositionem relativam et distinctionem et alietatem a Filio vel cum Filio, sed ex hoc non generat ipsam essentiam nec secundum se nec in Filio, nec est ut in Filio, ymo in ea convenit et unitur cum Filio, nec est plus differentia ex hoc inter Patrem et Filium nisi quia iste Pater et ille Filius. Unde *Augustinus* in *De Trinitate*, lib. XV<sup>o</sup>, cap. 14, ait quod Pater per omnia genuit sibi Filium similem et equalem, qui est hoc idem quod Pater, non tamen Pater, quia iste Filius, ille Pater. In talibus ergo de levi homo decipitur per fallaciam accidentis, id est per fallaciam extraneitatis, quia considerat in essentia vel in persona quod est extraneum ab essentia vel persona; in divinis enim, quantum ad essentialia, est communitas, unitas et ydemptitas; quantum ad personalia, est incommunicabilitas, distinctio et alietas. Incommunicabilitas ergo, dis[tinc]tio et alietas sunt in divinis extranea ab essentialibus, et opposita hiis modo quo dicitum est, sunt extranea a personalibus. Propter quod velle de personalibus arguere ad essentialia vel e converso, faciliter quis decipitur per fallaciam accidentis.

*Decimus quartus articulus est, quod matrimonium dicatur esse sacramentum non univoce cum aliis sacramentis gratie, per que gratia sive sanctificatio aliqua vel aliquod sanctum vel divinum confertur; et quod matrimonium non videtur habere aliam rationem sacramenti quam serpens eneus vel tabernaculum vel archa Moysi et similia.*

Dicendum quod matrimonium fuit institutum in primo statu, videlicet in statu innocentie, quando dictum fuit primis parentibus: *Crescite et multiplicamini* etc., quod per carnalem commixionem et per coniugium fieri oportebat.

Sic[ut] ergo de institutione humane nature loquimur, sic de restauratione que facta est per Christum loqui debemus. In institutione autem humane nature collata fuit primis parentibus iustitia originalis; ergo humane nature restaurate per Christum, quod potissime fit per sacramenta, id quod succedit originali iustitie confertur suspicientibus; hec autem [est] gratia. Nam restauratio[ne] per Christum non restituitur originalis iustitia per quam mens nostra erat subdita Deo et vires inferiores superi-

Относительно же формы аргументирования, когда говорится, что Отец, давая сущность Сыну, рождает Сына и имеет относительное противопоставление и различие и отчуждение по отношению к Сыну или с Сыном, но из этого не [следует, что] рождает саму сущность, ни сам по себе, ни в Сыне, не есть как в Сыне, но вернее, в ней сходится и соединяется с Сыном, и отсюда нет больше различия между Отцом и Сыном, кроме как в том, что это Отец, а то Сын. Потому-то *Августин* в [сочинении] *О Троице*, кн. XV<sup>o</sup>, гл. 14, говорит, что Отец рождает Сына во всем себе подобным и равным, который есть то же самое, что Отец, однако не Отец, потому что это Сын, а то Отец<sup>24</sup>. Следовательно, в таковых [вопросах] легко человек впадает в заблуждение путем заключения от случайного, то есть через ошибку внеположности, поскольку рассматривает в сущности или в лице то, что внеположно сущности или лицу; в божественных [вещах], что касается существенного, есть общность, единство и тождественность; что касается лиц, есть несообщаемость, различие и инаковость. Следовательно, несообщаемость, различие и инаковость в божественных [вещах] внеположны сущностным [качествам], а противоположные таким образом, как было сказано, внеположны личным. Вследствие чего, желая аргументировать от личностных [свойств] к сущностным или наоборот, легко впасть в заблуждение путем заключения от случайного.

*Четырнадцатое положение, что брак именуется быть таинством не одинаково с другими благодатными таинствами, через которые сообщается благодать или освящение кому-либо или чему-либо; и что брак представляется относящимся к таинствам на таком же основании, как медный змий, или скиния, или ковчег Моисея и тому подобное.*

Надо сказать, что брак был установлен в первоначальном состоянии, а именно в состоянии невинности, когда сказано было первым родителям: *Плодитесь и размножайтесь* и т.д., чему следовало происходить через плотское соединение и через брачный союз.

Итак, подобно тому, как мы говорим об установлении человеческой природы, так мы должны говорить о восстановлении [ее], которое совершено чрез Христа. В установлении же человеческой природы придана была первым родителям изначальная праведность; следовательно, [в состоянии] человеческой природы, восстановленной чрез Христа — [а это есть восстановление], которое главным образом бывает чрез таинства — то, что заменяет изначальную праведность, подает-

oribus; nam quantumcumque per sacramentum uniamur Christo, adhuc sentimus rebellionem in inferioribus viribus, iuxta illud ad Rom. VII, 23: *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem* etc.; sed loco originalis iustitiae confertur nobis gratia gratum faciens, quae, licet quantum ad stare et quantum ad resistere peccato, sit minus quam originalis iustitia, tamen, simpliciter loquendo et quantum ad proficere, est plus quam illa; et per illam originalis iustitiam acceperat Adam quod posset stare, non autem quod possit proficere, sed per gratiam gratum facientem possumus utrumque, stare videlicet et proficere.

Concludamus ergo ad propositum et dicamus quod, cum restauratio Christi perveniat ad nos per sacramenta Ecclesiae, et cum per quodlibet sacramentum quodam spirituali modo uniamur Christo, omnino tenendum est. Nec sapit sanam doctrinam tenere contrarium, quia per quodlibet sacramentum Ecclesiae confertur nobis, gratia iam collata, aliquid speciale, vel augmentatur gratia iam collata propter huiusmodi speciale. Assistit enim cuilibet sacramento divina virtus conferens aliquid sacrum vel conferens aliquam gratiam se humilianti et suscipienti debite quodcumque sacramentum. Quod si volumus specialiter descendere ad sacramentum matrimonii, dicimus quod ibi confertur specialiter gratia quantum ad hunc actum qui est resistere dyabolo quantum ad temptationes carnis; nam etsi ante peccatum fuisset matrimonium solum in officium ad procreamus proles, post peccatum vero non solum est in officium, sed etiam in remedium ad resistendum temptationibus carnis; propter quod Apostolus, I ad Cor. VII, cap. 5, ait: *Nolite fraudare invicem nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi, et iterum revertimini in idipsum, ne temptet vos sathanas propter incontinentiam vestram.*

Patet ergo quod si comparemus naturam humanam per Christum restauratam ad eandem naturam in primis parentibus initiatum, debemus

ся принимающим [таинства]. Это и [есть] благодать. Однако с восстановлением чрез Христа не восстанавливается изначальная праведность, через которую наш ум был покорен Богу, а низшие силы вышним; [и], однако, сколь бы ни было велико наше соединение со Христом через таинства, мы все еще ощущаем восстание в низших силах, по поводу чего [говорит Апостол], Рим. VII, 23: *Но вижу иной закон в членах моих, противоборствующий* и т.д.; но вместо изначальной праведности нам подается благодать, действующая туне, которая, хотя и позволяет удерживаться и противодействовать греху, меньше, чем изначальная праведность, однако, говоря просто и относительно совершенствования, больше, чем она; и через эту изначальную праведность Адам получил способность удерживаться [от греха], но однако не способность совершенствоваться, а через благодать, действующую туне, мы можем и то, и другое, то есть удерживаться и совершенствоваться.

Следовательно, мы делаем заключение относительно [этого] положения и говорим, что поскольку восстановление Христово приходит к нам через таинства Церкви, и что через любое таинство мы некоторым духовным образом соединяемся со Христом, [этого] полностью следует держаться. Не соответствует здравому учению держаться противоположного, поскольку через любое таинство Церкви подается нам, при [наличии] благодати уже приданной, нечто особенное, или по причине этого особенного возрастает уже приданная благодать. Ведь любому таинству содействует божественная сила, приносящая нечто святое или приносящая некоторую благодать умиляться и воспринимать должным образом любое таинство. В таком случае, если мы хотим специально обратиться к таинству брака, скажем, что в нем специально сообщается благодать в отношении такого деяния, которое есть сопротивление диаволу относительно искушений плоти; ведь если до грехопадения брак был только во исполнение обязанности воспроизведения потомства, то после грехопадения поистине не только во исполнение обязанности, но также в помощь для сопротивления искушениям плоти; по причине чего Апостол I Кор. VII, ст. 5, говорит: *Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в [посте и] молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим.*

Следовательно, [во-первых], очевидно, что если мы сравним человеческую природу, восстановленную чрез Христа, с той же природо-

dicere quod in matrimonio confertur gratia ad aliquem actum sanctum, qui est resistere sathane quantum ad temptationes carnis.

Secundo, hoc idem patet, si consideremus quid est sacramentum. Nam, ut dicitur communiter et habetur a *Magistro*, sacramentum est sacre rei signum, non signum quodcumque, sed tale signum, quod etiam sit causa alicuius sacri: unde *Magister*, in primo quarti *Sententiarum*, ait: “Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratie Dei quod etiam causa existat”. Dicere ergo quod matrimonium non est plus sacramentum quam serpens eneus vel tabernaculum, et quod nulla sanctificatio vel quod nulla conferatur ibi gratia, est dicere quod matrimonium ita sit sacre rei signum quod nullo modo sit causa. Propter quod est contra illud quod communiter tenet Ecclesia de matrimonio et de quolibet sacramento, et ideo non sapit doctrinam sanam et appropinquat illi errori multum quod matrimonium sit illicitum et quod non possint licite gigni et multiplicari electi.

Posset autem ad hoc tertia ratio adducti per id quod ait Apostolus ad Ephes. V, 32: *Sacramentum autem hoc magnum est; ego autem dico in Christo et Ecclesia*. Sacramentum ergo matrimonii significat spiritualem coniunctionem Christi et Ecclesie. Et quia matrimonium ut sacramentum figurat hanc coniunctionem sacram que est Christi et Ecclesie sponse eius, cum hoc sit communi omni sacramento, quod sic figurat et signat sacrum quod etiam efficit illud et est aliquo modo causa eius, ut spiritualia sic sint in toto quod etiam sunt in qualibet parte, spiritualis coniunctio Christi et Ecclesie est ad totam Ecclesiam, id est ad totum populum christianum sancte viventem, et est ad quamlibet animam sancte viventem: tota enim Ecclesia sancte vivens potest dici sponsa Christi, et quilibet anima sancta potest dici sponsa eius. Matrimonium ergo significat coniunctionem anime sancte cum Christo, et aliquo modo facit et causat huiusmodi coniunctionem, et quilibet persona sancte nubens spiritualiter ex hoc coniungitur eius anima in gratia cum Christo, et spiritualiter ex hoc efficitur sponsa Christi.

дой, имевшей начало у первых родителей, мы должны будем сказать, что в браке подается благодать для некоего святого деяния, которое есть сопротивление сатане относительно искушений плоти.

Во-вторых, это также [будет] очевидно, если мы рассмотрим, что есть таинство. Ведь обычно говорится и обретается у *Магистра* [*Сентенций*], [что] таинство есть знак священной вещи, но не знак чего угодно, но такой знак, который является также причиной чего-либо священного; отчего *Магистр* в первой из четырех [книг] *Сентенций* говорит: “ведь таинством в собственном смысле называется [то], что есть знак благодати Божией [и притом] таким образом, что [он] также существует [в качестве] причины”. Следовательно, говорить, что брак есть не в большей степени таинство, чем медный змий или скиния, и что в нем нет никакого освящения или что не приносится в нем никакой благодати, значит говорить, что брак таким образом является знаком святой вещи, что [при этом] ни в коей мере не является [ее] причиной. Вследствие этого [такое мнение] противоречит тому, чего соборне держится Церковь относительно брака и любого таинства, и поэтому не соответствует здравому учению и вызывает много таких заблуждений, что брак непозволителен и что избранным невозможно законно рожать и размножаться.

Но можно на сей счет привести и третье основание, опираясь на то, что говорит Апостол, Ефес. V, 32: *Тайна сия велика есть; аз же глаголю во Христа и во Церковь*. Итак, таинство брака означает духовное соединение Христа и Церкви. И поскольку брак как таинство образует такое святое соединение, как Христа и его невесты Церкви — так как это должно быть обще всем таинствам, что [оно] таким путем образует и обозначает святое, что также создает его и является некоторым образом причиной его, чтобы духовные [дары] так были во всем, дабы они также присутствовали в любой части — духовное соединение Христа и Церкви есть для всей Церкви, то есть для всего народа христианского, свято живущего, и есть для любой души, свято живущей: вся же Церковь свято живущая может именоваться невестой Христовой, и любая святая душа может именоваться Его невестой. Следовательно, брак обозначает соединение святой души со Христом, и каким-то образом творит и тем самым обуславливает соединение, и у любого лица, свято вступающего в брак, его душа духовно через это соединяется в благодати со Христом и духовно через это становится невестой Христовой.

*Decimus quintus articulus est, quod anima rationalis sic est forma corporis quod non est hec per omnes partes sue essentie, utpote non per materiam nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam.*

Dicendum quod anima est forma corporis secundum aliquam sui parte. Nec secundum partem materialem, quia illam non habet; nec secundum partem intellectivam, quia intellectus nullius partis corporis est actus; nec secundum partem sensitivam, quia sensus vel potentie sensitive sunt quedam accidentia anime, et secundum illas anima non est forma corporis, quia non coniungitur corpori essentialiter, sed accidentaliter; anima ergo secundum se totam est actus corporis.

Distinguemus ergo quintupliciter totum, videlicet totum integrale, totum essenziale, totum potentiale et totum secundum perfectionem. Due ergo istarum totalitatum, videlicet totalitas essentialis et totalitas integralis, non possunt competere anime. Anima enim non potest esse totum essenziale, quia totum dicitur respectu partis: illud enim est totum essenziale proprie et realiter loquendo quod habet essentialiter compositam ex duabus. Potest enim in essentia rei, etiam simplicis, esse compositio ex actu et potentia, vel ex genere et differentia, que est compositio in re simplici et secundum rationem; sed realis compositio in essentia alienius non potest esse ex materia que est potentia pura et forma que est actus eius, nam ex duobus in actu nunquam fit unum simpliciter et essentialiter. Etiam Christus, ut est Deus et homo, non est ibi unitas in essentia vel natura, sed solum est unitas in persona. Illud ergo quod essentialiter facit unum cum aliquo actu, oportet quod sit compositio pura, non importans de se aliquem actum; tale autem quid non potest esse in anima, que secundum se totam est forma et actus corporis. Anima ergo secundum partem materialem non potest esse forma vel actus corporis, quia talem partem, proprie loquendo, habere non potest. Non enim potest esse quod res illa, que secundum se totam est actus et forma, habeat in se aliquid essentialiter quod sit potentia pura et que secundum se non importet aliquem actum, et per consequens non potest esse alicuius actus. Patet ergo quod anima secundum se, realiter loquendo, non est totum essenziale. Nec etiam est totum integrale prout aliquod integratur ex multis partibus, ut corpus ex multis membris et arbor ex multis ramis, quia hec sine quantitate esse non potest; anima autem

*Пятнадцатое положение, что разумная душа таким образом является формой тела, что не присутствует в нем всеми частями своей сущности, а именно не материей и не умной частью, но только частью чувственной.*

Надо сказать, что душа не является формой тела согласно какой-либо своей части. Ни согласно части материальной, потому что она таковой не имеет; ни согласно части умной, поскольку ум не есть действие ни одной части тела; ни части чувственной, поскольку чувство или чувственная потенция есть некое свойство души, и согласно ему душа не есть форма тела, поскольку [в нем] соединяется с телом не сущностно, но случайно; следовательно, душа в своей целостности является действием тела.

Итак, мы различаем пять видов целого, а именно, целое интегральное, целое сущностное, [целое универсальное]<sup>25</sup>, целое потенциальное и целое с точки зрения совершенства. Следовательно, два из этих видов целого, а именно, целое сущностное и целое интегральное, не могут соответствовать душе. Ибо душа не может быть сущностным целым, поскольку целым именуется [нечто] относительно частей: *то* есть именно сущностное целое в собственном и реальном смысле слова, что имеет сущность, состоящую из двух [частей]. Ведь в сущности вещи, также простой, может быть составное из акта и потенции, или из рода и различия, каковым является составное в вещи простой и согласно основанию; но реальное составное в какой-либо сущности не может быть из материи, которая есть чистая потенция, и формы, которая есть ее действие, а именно, из двух действующих никогда не бывает просто и сущностно единое. Также во Христе, поскольку [Он] есть Бог и человек, нет в Нем единства сущности или природы, но только есть единство лица. Следовательно то, что осуществляет единство с каким-либо актом, должно быть чистым соединением, не привносящим от себя какого-либо акта; однако такового бытия не может быть в душе, которая согласно своей целостности есть форма и действие тела. Итак, душа согласно материальной части не может быть формой или действием тела, ибо таковой части, собственно говоря, иметь не может. В самом деле, она не может быть тем, что и такая вещь, которая по своей целостности есть действие и форма, которая имела бы в себе нечто сущностное, что было бы чистой потенцией, и что само по себе не привносит какое-либо действие и, следовательно, не может быть каким-

rationalis non est quanta nec extensa. Convenit enim in hoc anima rationalis cum intelligentia sive cum angelo, quod est substantia que non dividitur, ut habetur in *Causis*.

Sic ergo dicendum est de istis duabus totalitatibus, ut de eis locuti sumus, videlicet de totalitate essentiali vel integrali, quod non possunt competere anime rationali, que secundum se tota est actus et forma corporis.

Sed alie tres totalitates, videlicet universalis, potentialis et secundum perfectionem, possunt competere anime. Potest enim anime competere totalitas universalis, quia semper a partibus per intellectum potest abstrahi universale; universa enim sunt in partibus tamquam in subiecto. Propter quod bene dictum est quod dicitur in *Predicamentis*, quod omnia sunt in primis substantiis, id est in individuis tamquam in subiecto, et destructis primis, impossibile est aliquod aliorum remanere, quia destructis substantiis, non remanent ea que sunt in subiectis. Sunt ergo universalia in partibus tamquam in subiectis, sed in intellectu sunt tamquam in causa, quia intellectus abstrahendo ab hoc particulari vel ab illo, facit immutabilitatem in rebus. De hac autem totalitate non oportet loqui quantum ad animam ut est forma et perfectio corporis, quia universalia, secundum quod huiusmodi, nec agunt nec patiuntur, nec perficiunt nec perficiuntur: semper enim perfectio, ut est aliquid in re, terminatur ad hoc aliquid.

Hiis itaque prelibatis, restat exequi de totalitate potentiali et de totalitate secundum perfectionem.

De totalitate potentiali loquitur *Philosophus* in III *De anima*, ubi ait: “De parte autem anime qua cognoscit et sapit anima, habet anima plures partes potentiales, quia habet plures potentias, quarum una est intellectus possibilis, per quam cognoscit et sapit”. Loquendo ergo de anima, ut est totum potentiale, et ut habet plures potentias, nec secundum partem

либо действием. Очевидно, следовательно, что душа сама по себе, реально говоря, не есть сущностное целое. Она не есть также целое интегральное, так как нечто собирается из многих частей, как тело из многих членов и дерево из многих ветвей, поскольку таковое без количества быть не может; душа же разумная не количественна и не протяжена. Сходится, в самом деле, в этом разумная душа с умом или с ангелом, каковой есть субстанция неделимая, как разъясняется в [*Книге о Причинах*]<sup>26</sup>.

Следовательно, так следует сказать о тех двух целостностях, коль скоро мы о них рассуждаем, а именно о целостности сущностной и интегральной, что они не могут соответствовать разумной душе, которая сама в целом есть действие и форма тела.

Но три другие вида целостности, а именно, универсальная, потенциальная и по совершенству, могут соответствовать душе. Ведь душе может соответствовать целостность универсальная, поскольку умом всегда можно абстрагировать универсальное от частей; ведь всеобщие [начала] суть в частях, так же, как в субъекте. Хорошо сказано по этому поводу то, что говорится в *Категориях*, что все содержится в первых субстанциях, то есть в неделимых, так же, как в субъекте, и при разрушении первых невозможно как-либо сохраниться другим, поскольку при разрушении субстанций не остается то, что есть в субъектах<sup>27</sup>. Следовательно, есть универсалии в частях, так же как и в субъектах, но в уме они содержатся словно в причине, поскольку ум, абстрагируя частное от того или иного, создает в вещах неизменность. Однако относительно такой целостности не следует говорить применительно к душе, что она есть форма и совершенство тела, поскольку универсалии как таковые ни действуют, ни претерпевают, ни совершенствуются, ни совершенствуются: ведь совершенство всегда, поскольку оно есть нечто [конкретное] в вещи, заключается в этом [конкретном] нечто.

Поскольку эти [формы целостности] рассмотрены, остается описать целостность потенциальную и целостность по совершенству.

О потенциальной целостности сказано *Философом* в [книге] III<sup>o</sup> О душе, где он пишет: “Относительно же части души, которая познает и знает душу, [да будет ведомо, что] душа имеет много потенциальных частей, поскольку имеет много потенциалов, одна из которых — возможный разум, благодаря которому она познает и знает”<sup>28</sup>. Сле-

intellectivam nec secundum sensitivam nec secundum aliquam potentiam, sed solum per solum essentiam, anima est forma et actus corporis.

Sed si loquamur de quinta totalitate, que est secundum perfectionem, de qua loquitur *Philosophus*, in III *Phisicorum*, ubi ait quod totum et perfectum idem, secundum hanc totalitatem anima est forma corporis per essentiam, quia anima secundum suam essentiam est huiusmodi forma, cum nichil sit in anima quod pertineat ad essentiam eius quod non sit forma corporis etc.

*Decimus sextus articulus est, quod usus pauper in professione paupertatis evangelice includitur directe et expresse.*

Dicendum quod, ut credimus, hic articulus loquitur de usu alimenti vel indumenti et de usu aliorum quibus indiget corpus. Nam non habere res proprias pertinet ad professionem paupertatis et ad professionem cuiuslibet religionis; sed non habere usum proprium de rebus, nullus religiosus proficitur, quia sine tali usu non posset vivere; debet inde habere religiosus usum pauperem de rebus, id est usum sobrium. Sobrietas autem, sicut et alie virtutes, consistit in medio. Debet enim sobrius nec tantum accipere de alimento quod non possit illud digerere, nec ita modicum quod non possit inde vivere. Determinare autem quantum sit illud, non est scibile nec est in omnibus equale, quia *Miloni*, de quo fabulantur aliqui quod comedebat bovem in die, esset parum quod alii esset multum.

Sicut ergo dicimus de aliis virtutibus, quod non possumus assignare medium punctale, sic dicemus de sobrietate vel de usu paupere. Tamen quia virtus est inter duo vitia, semper et semper plus contrariatur uni vitio cum quam alii, ut liberalitas plus contrariatur avaritie quam prodigalitati, semper virtuosus debet se retrahere ad prodigalitatem quam ad avaritiam; liberalis enim in dando vel largiendo potius debet excedere quam esse remissus. Sic et sobrietas et usus pauper de alimentis necessariis corporis est quedam medietas inter accipere plus quam debet et minus quam debet; et quia accipere plus magis contrariatur sobrietati et usui pauperi quam accipere minus, debet sobrius se retrahere ad illam partem quam accipiat

довательно, говоря о душе, поскольку она есть потенциальная целостность и поскольку она имеет много потенциалов, душа есть форма и действие тела не по разумной части, не по чувственной, не по какой-либо другой, но только по своей сущности.

Но если мы говорим о пятой целостности, [той], что согласно совершенству, о которой сказано *Философом* в [книге] III<sup>о</sup> *Физики*, где он пишет, что целостное и совершенное тождественны<sup>29</sup>, согласно такой целостности душа есть форма тела по сущности, поскольку душа согласно своей сущности есть своего рода форма, ибо в душе нет ничего, что относилось бы к ее сущности [и] что [одновременно] не было бы формой тела и т.д.

*Шестнадцатое положение, что добровольная бедность включает в обеты евангельской бедности прямо и настоятельно.*

Надо сказать, что, по нашему мнению, это положение говорит об употреблении пищи или одежды и об употреблении других [вещей], в которых нуждается тело. А именно, не иметь собственных вещей относится к обету бедности и к обетам любого монашеского братства<sup>30</sup>; но не иметь в собственном пользовании вещей ни один монах не берется, потому что без такого пользования не может жить; поэтому монах должен пользоваться вещами [по принципам] добровольной бедности, т.е. пользоваться умеренно. Умеренность же, как и другие добродетели, состоит в середине. Ведь умеренный должен принимать не такое количество пищи, что не может его переварить, и не такое, что его будет недостаточно для жизни. Определить же, каким должно быть это количество, невозможно, и не для всех оно одинаково, потому что *Милону*,<sup>31</sup> о котором некоторые рассказывают, что он съedal в день быка, было бы мало того, чего другому было бы много.

Следовательно, подобно тому, как мы говорим о других добродетелях, что не можем [там] определить срединную точку, скажем так о воздержанности и добровольной бедности. Однако, поскольку добродетель находится [посредине] между пороками, она всегда и всегда в большей мере противопоставляется одному пороку, нежели другому, как, [например], щедрость больше противопоставляется жадности, чем расточительству; добродетельный всегда должен больше тянуться в ту сторону, которая меньше противостоит добродетели, как, [например], щедрый должен больше тянуться к расточительству, чем к жадности. Щедрый же в подаении и дарении скорее должен избыточест-

de alimentis minus quam ad partem illam quod accipiat plus. Hoc est ergo quod ait *Augustinus* in *Regula*, loquens de sumptione alimentorum, quod melius est minus egere quam plus habere. Melius est enim egere minus, id est egere modico alimento et accipere minus quam debet quam habere plus, id est accipere de alimento plus quam debet.

Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod possessio rerum uno modo potest dicere dominium rerum, et sic non habentes et non cupientes res magis dominantur eis quam si haberemus eas, et hoc modo iubemur nichil habere et omnia possidere, quia voluntate et re possumus esse nichil habentes et omnibus dominantes.

Secundo modo potest accipi possessio pro habere proprium, et sic omnibus religiosus est interdictum, nam non solum [per] habere proprium impeditur aliquis sua perfectione, sed etiam per habere in communi potest esse tale impedimentum, ut experimentaliter videmus quod monachi habentes superhabundantiam divitiarum vacant otio et non dant se spiritualibus exercitiis sicut debent. Et secundum hunc modum credendum est voluisse beatum *Franciscum* fratres suos non habere aliquid nec in proprio nec in communi, quia et res sine quarum usu fratres esse non poterant, noluit res illas pertinere ad possessionem fratrum singularium nec ad possessionem ipsius Ordinis in communi.

Tertio modo potest accipi possessio quantum ad usum rerum, et sic sine proprio usu rerum nullus potest vivere, quia quilibet utitur alimentis ad sustentationem proprii corporis, et indumentis ad repellendum frigus a proprio corpore, vel ad tegendum proprium corpus, et hoc modo non habere proprium quantum ad usum sub professione cadere non potest, ut est per habita manifestum.

воват, чем быть умеренным. Так же и воздержанность и добровольная бедность относительно пищи, необходимой для тела, есть некая середина между тем, чтобы принимать больше, чем должно, и меньше, чем должно; и поскольку принимать больше в большей мере противопоставляется воздержанности и добровольной бедности, чем принимать меньше, воздержанный должен тянуться к тому, чтобы принимать пищи меньше, чем к тому, чтобы принимать больше. Это, следовательно, и есть то, что говорит *Августин* в *Правилах*,<sup>32</sup> рассуждая о принятии пищи, что лучше меньше нуждаться, чем больше иметь. Лучше именно меньше нуждаться, то есть иметь умеренное количество пищи и принимать [ее] меньше, чем необходимо, чем иметь больше, то есть принимать пищи больше, чем необходимо.

Итак, возвращаемся к [данному] положению и скажем, что обладание вещами в одном случае может называться владением вещами, и таким образом, не имея и не желая вещей, мы больше обладаем ими, чем если бы их имели, и таким образом мы избираем ничего не иметь и всем владеть, поскольку добровольно и на самом деле можем быть ничего не имеющими и всем владеющими.

Во втором случае обладание может быть принято за имение собственности, и таковое всем монашествующим запрещено, а именно, не только имение собственности препятствует любому [монаху] в его совершенствовании, но также и через имение общей собственности может возникнуть таковое препятствие, как видим на опыте, что монахи, имеющие изобилие богатства, праздно проводят время и не отдаются как должно духовным упражнениям. Следует полагать, что блаженный *Франциск* желал, чтобы его братья согласно этому способу [обладания] не имели чего-либо ни лично, ни сообща, поскольку он не желал, чтобы и те вещи, без пользования которыми бытие братьев невозможно, [чтобы] таковые вещи подлежали индивидуальному владению братьев или общему владению самого ордена.

В третьем случае можно принять обладание как пользование вещами, и так как без собственного пользования вещами никто не может жить, поскольку всякий пользуется пищей для поддержания собственного тела и одеждой для предохранения собственного тела от холода или для укрытия собственного тела, то, таким образом, не иметь собственности, насколько [необходимо] для пользования при [исполнении] обетов, не удастся, как обычно и оказывается.

*Decimus septimus articulus est, quod religiosus sine caritate potest implere professionem suam.*

Dicendum quod gratia et caritas semper sunt connexa: una enim sine alia esse non potest. Differt enim una ab alia, quia gratia est in essentia et dat spirituale esse; caritas vero est ipsa potentia que est voluntas et dat spirituale agere. Propter quod *Augustinus*, XV *De Trinitate*, cap. 18, commendans caritatem, ait: “Nullum est isto dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni eterni et filios perditionis eterne”. Et quia caritas et gratia sic se inseparabiliter concomitantur, idem est querere utrum religiosus sine caritate possit suam professionem implere, et utrum hoc possit facere sine gratia.

Advertendum ergo quod religiosum quemque implere suam professionem est plus quam implere mandata divina, quia nulla religio est que supra mandata divina non addat aliqua consilia, cuiusmodi sunt vivere sub obedientia et in castitate et in paupertate: nam castitas et virginitas non cadunt sub mandato, sed sub consilio, iuxta illud Apostoli, I ad Chor. VII, 25: *De virginibus autem preceptum Domini non habeo, consilium autem do.*

Erit ergo questio nostra ‘utrum aliquis sine gratia potest omnia mandata implere’ quia si non potest, multo magis non poterit implere professionem cuiuscumque religionis, quia non est religio, ut hic de religione loquimur, que supra mandata non addit aliqua consilia.

Propter quod sciendum quosdam ad solvendam propositam questionem fecisse duas distinctiones, quarum una redit in aliam.

Est autem una distinctio, secundum eos, quod implere omnia mandata vel intelligitur quantum ad rem actam vel quantum ad modum agendi. Volunt enim hii quod quantum ad rem actam possit quis sine gratia implere omnia mandata, sed non quantum ad modum agendi: nam si carens gratia facit ea que facit habens gratiam, tamen non facit ea eo modo quo facit habens gratiam. Hoc autem innitur verbis *Philosophi* dicentis, in secundo *Ethicorum*, quod iniusti et intemperati possunt facere que iusti et temperati faciunt, sed non ut iusti et temperati. Potest enim non virtuosus habere seu

*Семнадцатое положение, что монах без любви может исполнить свои обеты.*<sup>33</sup>

Надо сказать, что благодать и любовь всегда связаны, ибо одна без другой быть не может. А именно, они различаются одна от другой, поскольку благодать в сущности есть и дает духовное бытие; любовь же поистине есть сама потенция, которая есть воля, и она дает [возможность] действовать духовно. Поэтому *Августин*, XV<sup>o</sup> *О Троице*, гл. 18, говорит: “Нет ничего превосходнее этого дара; он один только различает сынов вечного царства от сынов вечной гибели”.<sup>34</sup> И поскольку любовь и благодать так нераздельно сопровождают друг друга, одно и то же означает задавать вопрос, может ли монах без любви исполнить свои обеты и может ли он исполнить их без благодати.

Итак, надо объявить, что монаху исполнить свои обеты некоторым образом означает больше, чем исполнить божественные заповеди, ибо нет такого монашеского братства, которое сверх божественных заповедей не добавляло бы каких-либо советов, в соответствии с которыми надо было бы жить в послушании, целомудрии и бедности: дело в том, что целомудрие и девство относятся не к заповедям, но к советам, относительно чего Апостол, I Кор. VII, 25 [говорит]: *Относительно девства я повеления Господня не имею, совет же даю.*

Следовательно, вопрос наш будет [выглядеть так]: “может ли кто-либо без благодати исполнить все божественные заповеди”, ибо если не может, тем более не сможет исполнить обеты любого монашеского братства, поскольку не бывает монашеского братства — ибо здесь речь идет о монашестве, — которое сверх заповедей не добавляло бы каких-либо советов.

Вследствие чего надо знать, что для разрешения предложенного вопроса [некоторыми сочтено необходимым]<sup>35</sup> сделать два различения, из которых одно возвращает к другому.

Согласно им, одно различение [состоит в том], что исполнение всех заповедей рассматривается с точки зрения результата действия или способа действия. Ибо они считают, что кто-то может исполнить все заповеди с точки зрения результата действия, но не с точки зрения способа действия: а именно, если лишенный благодати совершает то же, что, совершает имеющий благодать, то делает это не таким же образом, каким делает имеющий благодать. На этом же основываются слова *Философа*, говорящего во второй [книге] *Этики*,

facere opera virtutis, sed non eo modo quo facit virtuosus, quia virtuoso est delectabile et est facile facere opus virtutis, non virtuoso autem est difficile et indelectabile.

Faciunt etiam isti aliam distinctionem ad hoc idem que etiam quasi in idem redit, dicentes quod implere mandata vel intelligitur quantum ad genus operis, et sic potest quis sine gratia implere mandata, vel quantum ad intentionem mandantis, et sic sine gratia nullus potest implere mandata, quia intentio mandantis est quod impleantur mandata meritorie, quod sine gratia fieri non potest.

Hec autem non credimus sufficiter esse dicta, nec procedere secundum mentem sanctorum et specialiter secundum mentem Augustini: nam aliud est facere hoc mandatum vel illud, et aliud est implere mandata; vel aliud est facere hoc opus pertinens ad professionem huius religionis vel illius et aliud est implere professionem alicuius religionis. Nam si est hoc mandatum vel illud, quantum ad genus operis potest quis sine gratia; sed implere mandata legis divine et facere omnia que mandat lex divina, vel facere omnia que continet professio cuiuscumque religionis, sine gratia esse non potest.

Sic enim ymaginatur *Augustinus*, in III *De libero arbitrio*, quod homo per peccatum habet membra vulnerata vel habet potentias anime vulneratas. Homo enim vulneratus forte potest hoc opus facere sani vel illud; sed omnia opera sani, etiam quantum ad genus operis, facere non potest, cum ad ea omnia facienda impediatur per vulnera. Ymo non solum non potest implere legem et cavere sibi ab omni peccato, sed nisi recurrat ad penitentiam vel ad gratiam, oportet ipsum incidere in novum peccatum, iuxta illud *Gregorii* in *Moralibus*: “Peccatum quod per penitentium non diluitur, mox suo pondere ad aliud trahit”. Numquam enim est aliquis sine gratia nisi per peccatum aut originale aut actuale; propter quod peccatum anima vulneratur ut non possit facere omnia opera sani. Hoc est ergo quod ait *Augustinus* in III *De libero arbitrio*: “Quod inflictum est homini propter peccatum, ut non videat quid faciendum; et si videt, et

что несправедливые и невоздержанные люди могут совершать то же, что справедливые и воздержанные, но не так, как справедливые и воздержанные.<sup>36</sup> В самом деле, неодаренный может иметь или совершать добрые дела, но не таким же образом, каким совершает одаренный, ибо одаренному приятно и легко совершать доброе дело, неодаренному же трудно и неприятно.

Проводят там также сверх этого другое различие, которое опять почти к тому же возвращает, говоря, что если рассуждать относительно рода деяния, то таким образом можно без благодати исполнить заповеди, если же [рассуждать] относительно намерения дающего заповеди, то таким образом без благодати никто не может исполнить заповеди, поскольку намерение дающего заповеди состоит в том, чтобы заповеди исполнялись заслуженно, что без благодати совершаться не может.

Мы не считаем, что это сказано удовлетворительно и выводится согласно мнению святых и особенно согласно мнению *Августина*: ведь одно [дело] выполнять ту или другую заповедь и другое — исполнить заповеди; как одно [дело] выполнить определенную работу, относящуюся к обетам того или другого монашеского братства, так другое и иного рода [дело] — исполнить обеты какого-либо монашеского братства. Так что если взять ту или иную заповедь, [то] относительно рода деяния можно [ее исполнить] без благодати; но исполнить заповеди божественного закона и сделать все, что предписывает божественный закон, или выполнить все, что содержится в обетах любого монашеского братства, без благодати невозможно.

Так именно представляется *Августину* в III<sup>o</sup> [*книге*] *О свободе выбора*,<sup>37</sup> что человек вследствие греха имеет поврежденные члены или имеет поврежденные потенции души. Ведь человек сильно поврежденный может совершить то или другое доброе дело; но все добрые дела, также что касается [целого] рода дел, совершить не может, так как их свершению препятствуют [его] язвы. Он даже не только не может исполнить [заповедей] закона и укрыть себя от всякого греха, но если он не прибегнет к покаянию или к благодати, ему придется впасть в новый грех, по поводу чего *Григорий* [*Двоеслов*] в [сочинении] *О нравственности* [говорит]: “Грех, который не смывается покаянием, скоро своей тяжестью к иному влечет”.<sup>38</sup> В самом деле, никак не лишается кто-либо благодати, кроме как через грех, либо первородный, либо актуальный; по причине такового греха душа повреждается, так что ста-

vult facere, hoc non possit implere”. Quantumcumque ergo per rationem videamus mandata legis esse facienda, sine gratia ea implere non possumus. Et ut magis appareat mens *Augustini*, in eodem tertio, ubi ait quod “non imputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis querere quod ignoras; neque id quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contempnis”.

Implere ergo omnia mandata legis non possumus quia nescimus ea, et postquam scimus ea, non possumus illa implere, quia habemus membra vulnerata, id est potentias vulneratas, quia videmus aliam legem in membris nostris, id est in potentiis sensitivis, repugnantem legi mentis nosre, et captivos nos ducentem in legem peccati. Sed quis nos liberabit de corpore mortis huius, id est de membris nostris vel potentiis sic vulneratis? *Gratia Dei per Ihesum Christum Dominum nostrum*, ut vult Apostolus, ad Rom. VII, 23-25. Sine caritate ergo vel sine gratia, quia habemus membra, id est potentias anime vulneratas, non solum non possumus implere omnia mandata, sed etiam non possumus nobis cavere ab omni peccato, sed oportet nos incidere in novum peccatum nisi recurramus ad gratiam Domini nostri Ihesu Christi, per quam liberamur ce corpore mortis huius, et per quam possumus vitare omnia peccata. Nec possumus in hoc conqueri de Deo, quia si faciamus totum quod in nobis est, paratus est Deus facere quod in se est, et dare nobis gratiam. Si igitur sine caritate et gratia non possumus implere omnia mandata, multo magis non possumus implere professionem cuiuscumque religionis, prout religiosi a secularibus distinguuntur, quia nulla est talis religio que non superaddat aliqua consilia supra mandata etc.

*Decimus octavus articulus est, quod episcopi assumti de statu ewangelico tenentur ad usus pauperis obsevantiā aliquo modo amplius quam antea tenerentur, et quod status episcopalis in voto pauperis usus dispensationem non exigit neque facit, sed potius ad eius observantiā pleniorē astringit.*

новится неспособной совершать все благие деяния. Это, следовательно, и есть то, что говорит *Августин* в [книге] III° *О свободе выбора*, “что наложено на человека вследствие греха, дабы не видел, что делать; а если увидит и пожелает совершить, того не смог бы исполнить”.<sup>39</sup> Следовательно, сколько бы мы рассудком ни усматривали необходимости выполнять заповеди закона, исполнить их без благодати не можем. И дабы больше проявилась мысль *Августина*, [приведем место] в той же третьей [книге], где он говорит, что “вменяется в вину, не то, что вынужденно не знаешь, но что пренебрегаешь узнать, что не знаешь; и не то, что уязвленные члены не удерживаешь, но то, что желающим исцелить пренебрегаешь”.<sup>40</sup>

Следовательно, исполнить все заповеди закона мы не можем, потому что не знаем их, а после того, как узнаем их, не можем их исполнить, потому что имеем поврежденные члены, т.е. поврежденные потенции, поскольку видим другой закон в членах наших, т.е. в чувственных потенциях, противоборствующий закону ума нашего, и нас уводящий в плен к закону греховному. Но кто освободит нас от этого тела смерти, т.е. от членов наших или потенций, столь поврежденных? *Благодать Божия чрез Иисуса Христа Господа нашего*, как говорит Апостол, Рим. VII, 23-25. Следовательно, без любви, или без благодати, поскольку имеем члены, т.е. поврежденные потенции души, не только не можем исполнить все заповеди, но также не можем укрыть себя от всякого греха, но приходится нам подпадать новому греху, если не прибегнем мы к благодати Господа нашего Иисуса Христа, чрез которую освобождаемся от этого тела смерти и благодаря которой можем избежать всякого греха. Не можем за это жаловаться на Бога, потому что если сделаем все, что есть в нас [и наших силах], появится Бог, чтобы совершить то, что [Он] есть в себе и подать нам благодать. Следовательно, если без любви и благодати мы не можем исполнить все заповеди, тем более не можем исполнить обеты любого монашеского братства, так как монахи отличаются от мирских, ибо нет такого монашеского братства, которое не добавляло бы к заповедям каких-либо советов и т.д.

*Восемнадцатое положение, что епископы, призванные из монашества, должны держаться добровольной бедности некоторым образом сильнее, чем держались прежде, и что епископский статус не требует и не производит освобождения от обета добровольной бедности, но в большей мере обязывает к полноте его соблюдения.*

Dicendum quod articulus potest continere veritatem et falsitatem. Continet enim veritatem si loquatur de usu paupere prout non habemus aliquid proprium. Illa enim est perfectio ewangelica quod erant apostolis omnia communia, ut habetur in Actibus Apostolorum, vel ut habet aliqua religio, quod non solum fraters non possint habere proprium, sed etiam ipse ordo non habeat aliquid in communi. Dicimus ergo quod religiosus de ordine paupertatis assumptus vel etiam de ordine divitiarum – quia monachus cuius ordo habet multas possessions et divitias, non dicitur habere proprium, sed dicitur habere in communi. Si ergo monachus fiat abbas, factus abbas non dicitur habere proprium, et res temporales quas pertractat non dicentur eius proprie, sed dicitur administrator et dispensator earum – sic, si religiosus fiat episcopus, proventus et faculta[tes] episcopatus pervenientes ad manus eius non dicentur eius proprie, sed ipse dicitur earum dispensator et administrator. Caveat ergo conscientie sue qualiter eas dispensat et administrat. Debet tamen ipse tenere honorificentiam status sui ut non vituperetur ministerium eius si non se gereret ut prelates.

Et ut hec omnia clarius elucescant, dicimus differentiam inter prelationem et religionem quantum ad perfectionem, sicut et inter scolam et cathedram quantum ad scientiam. Homines enim quantumcumque ignorantes non debent prohiberi intrare scolas, ymo debent ignorantes induci ut intrent scolas, ut audientes dicta sanctorum fiant scientes; sed ascendere ad cathedram magistralem non debent nisi scientes et eruditi et perfecti in scientia. Sic quantum ad perfectionem, religio est scola perfectionis; propter quod non prohibentur, ymo inducuntur etiam imperfecti intrare religionem ut perficiantur; sed ascendere ad cathedram prelationis non debent nisi perfecti ire. Propter quod de perfectione et de hiis que sunt perfectionis [plura] debent apparere in prelatis quam etiam in religiosus. Nec debet aliquis in corde suo dicere maior est perfectio prelatorum quam religios[or]um, ideo volo esse prelatus et non religiosus, quia hoc esset dicere: maior est scientia magistri quam discipuli; ergo volo esse magister et non discipulus. Responderetur enim sic cogitanti: si non vis esse magister erroris, oportet quod prius sis discipu-

Надо сказать, что [данное] положение может содержать истину и ложь. Содержит же истину, если говорится о добровольной бедности в том смысле, что мы не должны иметь чего-либо собственного. В том именно и состоит евангельское совершенство, что у апостолов все было общее, как повествуется в Деяниях Апостолов,<sup>41</sup> или как бывает в монашеском братстве, что не только братия не могут иметь собственности, но даже сам орден не должен иметь чего-либо в общей [собственности]. Следовательно, мы говорим, что монах, призванный из нищенствующего ордена или даже из ордена богатого – поскольку монах такового имеет много владений и богатства – не считается имеющим собственность, но считается имеющим сообща. Следовательно, если монах станет аббатом, то, став аббатом, он не считается имеющим собственность, и временные вещи, которыми он занимается, не называются его собственными, но он именуется их администратором и управителем – так, если монашествующий станет епископом, то приходящие в его руки доходы и епископские средства не считаются его собственными, но он сам именуется их администратором и управителем. Следовательно, забота его совести, как он ими управляет и распоряжается. Однако он сам должен поддерживать достоинство своего положения, дабы не подверглось порицанию его правление, если он не будет вести себя, как прелат.

И дабы все это ярче проявилось, скажем, [что] различие между прелатством и монашеством относительно совершенства подобно тому, что и между школой и кафедрой относительно науки. Людям, сколь бы они ни были невежественны, не следует запрещать посещение школы; туда должны вводиться невежи, дабы посещая школы и слушая изречения святых, становились знающими; но восходить на кафедры учителей должны только знающие и начитанные и совершенные в науке. Так и относительно [евангельских] совершенств; монашество есть школа совершенства; вследствие чего даже и несовершеннолетним не воспрещают, а напротив, способствуют вхождению в монашеское братство, дабы они совершенствовались; но восходить на кафедру прелатства должны только совершенные. Вследствие чего, то, что касается совершенства и тех [качеств], которые относятся к совершенству, они даже больше должны проявляться у прелатов, чем у монашествующих. Не следует кому-либо говорить в своем сердце: совершенство прелатов больше, чем монашествующих, поэтому я хочу быть прела-

lus veritatis. Qui enim vult esse dignus ad ascendendum cathedram magisterii, oportet quod multo tempore tenuerit locum discipuli antequam ascendat ad sedem magisterii, ne aptus adhuc ferule sedeat velut ipse magister.

Sic et de religione: oportet quod quamdiu religiose vixerit, non habitum religionis assumendo sed inter alios religiose conversando, qui vult esse dignus ad cathedram prelationis ascendere, nec debet aliquis optare ipsam prelationem, sed debet optare ut sit dignus esse prelatus, sicut nec magnanimus debet optare ipsum honorem, sed ut sit honore dignus, quia non est honore nisi virtuosus, cum honor sit exhibitio reverentie in testimonium virtutis, et ideo magnanimo deberetur honor, quia illa eadem opera que faciunt omnes alie virtutes facit magnanimitatis honorabiliore modo quam alie virtutes. Ideo dicitur, in quarto *Ethicorum*, quod magnanimitas operator magnum in omnibus virtutibus.

Religious ergo factus episcopus, ad ea que perfectionis sunt, non minus, ymo magis astringitur quam ante. Ideo usus pauper vel usus rerum sobrius non minus, ymo magis debet esse in animo religiosi assumpti in episcopum quam erat antequam esset assumptus. Sic ergo articulus habet veritatem si usus pauper sit idem quod non habere proprium.

Sed si articulus loquatur de usu paupere prout quilibet simplex frater tenetur ad usum pauperem, non habens aliquam administrationem rerum temporalium, et quod non possit prelatus religiosus ab hoc absolvi quod habeat administrationem rerum temporalium, articulus continet falsitatem, quod eo ipso quod religious factus est prelates, licet ex hoc non possit habere proprium, potest tamen habere et habet administrationem temporalium rerum, ut potest esse per habita manifestum etc.

том, а не монашествующим, — потому что это означало бы сказать: больше наука магистра, чем ученика, следовательно, я хочу быть учителем, а не учеником. Так рассуждающему надо было бы ответить: если не хочешь быть учителем заблуждений, необходимо, чтобы прежде ты стал учеником истины. В самом деле, кто желает быть достойным восхождения на кафедру магистра, необходимо, чтобы он долгое время занимал место ученика, прежде чем воссядет на стул магистра, дабы еще недостойный ферулы не восседал, словно сам магистр.

Так и в монашеской жизни, необходимо, чтобы тот, кто желает быть достойным восхождения на кафедру прелатства, усваивал в течение жизни не внешность монашествующего, но обращался в среде других монашествующих; не следует кому-либо желать самого прелатства, но нужно желать быть достойным прелатства, подобно тому, как не должен великодушный желать самого почета, но того, чтобы быть достойным почета, поскольку никто не достоин почета, кроме как добродетельный, так как почет есть выражение почтения во свидетельстве добродетели, и потому великодушному полагается почет, поскольку те же самые дела, которые совершают во всех других [видах] добродетели, великодушный совершает более заслуживающим почтения образом, чем в других [видах] добродетели. Поэтому в четвертой [книге] *Этики*<sup>42</sup> говорится, что великодушные вершит все великое во всех [видах] добродетели.

Следовательно, монашествующий, став епископом, обязывается [стремиться] ко всему, что суть совершенства, не меньше, а гораздо больше, чем прежде. Поэтому добровольная бедность, или умеренное пользование вещами, не меньше, а гораздо больше должно присутствовать в душе монашествующего, призванного в епископство, чем было до того, как он был призван. Следовательно, [данное] положение истинно при том условии, если добровольная бедность тождественна тому, чтобы не иметь собственности.

Однако, если [данное] положение говорит о добровольной бедности, ориентируясь на то, что любой простой брат держится добровольной бедности, не имея какого-либо управления временными вещами, и что не может монашествующий прелат быть освобожден от управления временными вещами, [данное] положение содержит ложь, что [якобы] из того, что монашествующий становится прелатом, следует, что он не может иметь собственности; однако он может

*Decimus nonus articulus est, quod gratia nichil dicit in anima absolutum, sed solum relationem ad gratiam Christi, sive habere illius quoddam in meritis Christi, sicut monachus non habet ius in bonis monasterii.*

Dicendum quod secundum Apostolum ad Ephes. II, 3: *Eramus natura filii ire, sicut et ceteri.* Per sacramenta ergo Ecclesie consequimur gratiam et fimus grati Deo. Ex naturali ergo generatione nascimur non solum sine gratia et non grati Deo, sed nascimur in originali peccato et filii ire. Adipiscentes ergo gratiam per sacramenta Ecclesie, fimus de non-gratis grati.

Tripliciter ergo possumus absolvere quod gratia dicit aliquam rem absolutam in anima: primo ex immutabilitate Dei, quia ipse sine mutatione mutabilia facit: secundo ex scientia eius, quia scientia Dei est causa rerum; tertio ex voluntate eius, quia voluntas Dei est prima et suprema causa rerum.

Prima via sic patet: nam non est dare novitatem aliquam sine motu vel mutatione; si ergo nati filii ire fimus grati Deo per gratiam, aliqua novitas et aliqua mutatio facta est; sed hec mutatio non potest cadere in Deo qui est omnino immobilis per se et per accidens et ab intra, ut videtur dicere seu dicitur in VIII, et *apud quem non est transmutatio*, ut in *Canonica* Iacobi dicitur. Oportet quod talis mutatio sit facta in nobis, qui, non-grati innovati natura filii ire, incepimus esse grati per gratiam. Cum ergo in 'ad aliquid' non sit motus, ut probatur in V, oportet quod gratia per quam de novo fimus grati Deo, et per quam fit quedam immutatio in nobis, dicat rem aliquam absolutam in anima, quia nullus non-gratus, vel sine mutatione ipsius animi, factus est gratus.

Secunda via ad hoc idem sumitur ex scientia Dei que est causa rerum, quia, ut *Commentator* vult, super XII, differentia est inter scientiam

иметь и имеет управление временными вещами, в чем обычно можно убедиться.

*Девятнадцатое положение, что благодать ничего не означает в душе абсолютного, но только отношение к благодати Христовой, т.е. обладание ею за заслуги Христа, подобно тому, как монах не имеет права на монастырское добро.*

Надо сказать, что согласно Апостолу, Ефес. II, 3: *Мы были по природе чадами гнева, как и прочие.* А потому через таинства Церкви мы получаем благодать и становимся угодными Богу. Следовательно, по природному происхождению мы рождаемся не только без благодати и не угодными Богу, но рождаемся в первородном грехе и сынами гнева. Итак, обретше благодать через таинства Церкви, мы становимся из неугодных угодными.

Итак, мы трояким образом можем показать, что благодать означает некую абсолютную вещь в душе: во-первых, из неизменности Бога, поскольку Он Сам без изменения совершает изменения; во-вторых, из знания Его, потому что знание Бога есть причина вещей; в-третьих, из воли Его, так как воля Божия есть первая и высшая причина вещей.

Первый довод представляется таковым: ведь не бывает какой-либо новизны без движения или изменения; следовательно, если, будучи рожденными сынами гнева, мы становимся угодными Богу через благодать, [значит] возникли некая новизна и некое движение; но это движение не может происходить в Боге, который совершенно неподвижен сам в себе и акцидентально, и изнутри, как, по-видимому, говорится или [действительно] говорится в VIII<sup>o</sup> [книге *Физики*],<sup>43</sup> и у которого нет превращения, как говорится в *Канонике* Иакова.<sup>44</sup> Необходимо, чтобы такое изменение происходило в нас, которые, будучи неизменно неугодными сынами гнева по природе, становимся угодными по благодати. Следовательно, если в [изменении] 'к чему-либо [иному]' нет движения, как доказывается в [книге] V<sup>o</sup> [*Физики*],<sup>45</sup> необходимо, чтобы благодать, через которую мы вновь становимся угодными Богу и через которую происходит некое изменение в нас, обозначала бы в душе некую абсолютную вещь, поскольку никто неугодный, или без перемены в собственной душе, не становится угодным.

Второй довод в пользу того же самого черпается из знания Бога, который есть причина вещей, поскольку, как полагает *Комментатор* в

am Dei et scientiam nostram, quia scientia Dei causat res, scientia nostra causatur a rebus. Hoc etiam vult *Augustinus* in XII *De Trinitate*, cap. 15, ubi loquens de notitia Dei quam habet de rebus, ait: “Nun quia sunt res ideo novit, sed ideo sunt quia novit”. Si ergo nunc fimus grati Deo et prius non eramus, gratum aliquod bonum scit et cognoscit in nobis Deus, et sciendo et cognoscendo causat, et hec est gratia per quam fimus sibi gratia, quod prius non sciebat sive per scientiam causabat et non erat in nobis tale bonum per quod essemus sic grati. Causalitas autem ad puram relationem terminari non potest. Potest enim aliquid de novo referri et incipere habere novam relationem, sed hoc vel erit per novam mutationem, vel per novam rem acquisitam in ipso, vel per novam rem et novam mutationem factam in alio. Cum ergo in Deo novitas esse non potest, sed de novo fimus grati Deo, aliqua nova mutatio facta est in nobis, et aliqua nova res est in nobis ergo per quam sumus grati Deo. Nec potest dici quod illa sit pura relatio, quia in ‘ad aliquid’ non est motus.

Tertia via ad hoc idem potest sumi ex voluntate Dei, quia, ut ait *Augustinus*, III *De Trinitate*, cap. 4, est prima et summa et omnium causa. Itaque, si nunc sumus grati Deo, et prius non eramus, aliquod bonum vult nobis Deus et per voluntatem aliquod bonum causat in nobis quod prius non causabat. Illud autem bonum est gratia per quam de novo incipimus esse grati sibi. Et si dicatur quod hoc sit relatio, dicemus etiam, ut sepius diximus, quod non potest de novo aliquid referri ad aliud nisi per novam rem adeptam in aliquo eorum, et quia hec novitas non potest esse in Deo, oportet quod sit in nobis, et quod aliqua res nova sit in nobis adepta per quam fimus noviter grati Deo cum prius non eramus grati etc.

*Vigesimus articulus est, quod ad deletionem culpe non exigitur infusio gratie animam informantis.*

Dicendum quod uno inconvenienti dato, multa sequuntur. Dicere

[пояснениях] на XII<sup>o</sup> [книгу *Метафизики*], есть различие между знанием Бога и знанием нашим, так как знание Бога является причиной вещей, а наше знание находится в причинной зависимости от вещей. То же утверждает *Августин*, в XII<sup>o</sup> [книге] *О Троице*, гл. 15, где, рассуждая о понятиях, которые Бог имеет о вещах, говорит: “Не потому [Он] знает, что суть вещи, а потому суть [вещи], что [Он] знает”.<sup>46</sup> Следовательно, если теперь мы стали угодными Богу, а прежде не были, то благодаря какому-то добру, [которое] знает и познает в нас Бог, и, зная и познавая, вчиняет, и это есть благодать, через которую мы делаем себя угодными, чего прежде [Бог] не знал, или через знание не вчинял, и не было в нас такого добра, через которое мы были бы так угодными [Ему]. Определить же, [как относится] причинность к чистому отношению, невозможно. Возможно, конечно, чтобы нечто заново было соотносено и начало иметь новое отношение, но это или будет через новое изменение, или через приобретенную в нем самом новую вещь, или через новую вещь и новое отношение, произошедшие в другом. Итак, поскольку в Боге новизны быть не может, но мы вновь стали угодными Богу, стало быть, в нас произошло некое новое изменение, и в нас появилась некая новая вещь, через которую мы угодны Богу. Нельзя ее назвать чистым отношением, поскольку в [изменении] ‘к чему-либо [иному]’ нет движения.

Третий довод в пользу того же самого может быть почерпнут из воли Божией, поскольку, как говорит *Августин* в III<sup>o</sup> [книге] *О Троице*, гл. 4, [она] есть первая и высшая причина всего.<sup>47</sup> Итак, если ныне мы угодны Богу, а прежде не были, [значит] нечто благое желает нам Бог, и через воление чего-то благого вчиняет в нас то, чего прежде не вчинял. Благо же это есть благодать, чрез которую мы вновь начинаем быть угодными себе [и Богу]. И если бы говорилось, что это есть отношение, скажем так же, как мы часто говорим, что не может нечто вновь соотноситься с иным, иначе как через новую вещь, воспринятую одним из них, и поскольку эта новизна не может быть в Боге, необходимо, чтобы [она] была в нас, и чтобы в нас была воспринята некая новая вещь, через которую мы вновь стали угодными Богу, так как прежде не были угодными и т.д.

*Двадцатое положение, что для устранения вины не требуется вливания благодати, устрояющей душу.*

Надо сказать, что из одной неподобающей [посылки] следуют

enim quod gratia in anima dicit solam relationem, est dicere quod possumus esse grati Deo vel Christo, qui est verus Deus, sicut possumus de novo esse grati puro homini; nam possumus de novo fieri grati puro homini absque mutatione facta in nobis, sed solum per mutationem factam in illo puro homine; nam hoc est hominem esse gratum homini, quia incipit eum diligere vel incipit ei velle bonum quod prius non volebat. Et quia homo quantum ad scientiam potest falli, quantum ad voluntatem potest ab exteriori bono immutari. Ideo sine mutatione facta in homine dilecto sed solum per factam mutationem in diligente, quia forte decipiebatur et non credebat esse bonitatem in homine dilecto que ibi erat, vel quia de novo voluntas eius incipit mutari a bonitate que est in re dilecta a qua prius non mutabatur. Sed hec de Deo dici non possunt, et ideo si sine mutatione dilecti potest homo de novo diligere; Deus autem qui non fallit nec mutari potest, [non potest] de novo diligere vel de novo habere gratum sine mutatione rei dilecte vel sine mutatione rei dilecte vel sine mutatione rei que de novo dicitur esse grata.

Ad id autem quod querit articulus ‘utrum possit deleri culpa sine gratie animam informantis’ dici debet quod culpa vel peccatum potest comparari ad duo: vel ad Deum cuius voluntatem transgrediendo peccamus, vel ad nos qui constituimur peccatores. Unoquoque ergo modo, per comparisonem ad Deum et per comparisonem ad nos, culpa sive peccatum sine infusione gratie animam informantis remitti non potest; nec oportet hic distinguere de culpa originali et actuali, quod numquam fuisset culpa originalis nisi precessisset actualis.

Prima autem via ex parte Dei sic patet: nam culpa nostra sive peccatum tripliciter se habet ad Deum: quia est quedam ingratitude respectu eius, et est quedam offensa respectu ipsius, et est quedam aversio ab ipso; peccando enim fimus ingrati Deo, offendimus ipsum et avertimur ab eo. Cum ergo semper motus sit ad contraria, non potest in nobis deleri culpa nisi fiant in nobis opposita horum. Si per culpam ergo fimus ingrati Deo faciendo con-

многие. Говорить же, что благодать в душе означает только отношение, значит говорить, что Богу или Христу, который есть истинный Бог, мы можем быть угодными подобно тому, как мы можем вновь стать угодными простому человеку; а именно, мы можем вновь стать угодными простому человеку без произошедшего в нас изменения, но только через изменение, произошедшее в этом простом человеке; ведь это [свойство] человека быть угодным человеку, поскольку он начинает его любить или начинает желать ему добра, коего прежде не желал. И как [в том], что касается знания, человек может ошибаться, [так в том], что касается воли, может от внешнего [обстоятельства] измениться к добру. Поэтому [так происходит] без изменения, произошедшего в любимом человеке, но только через изменение, произошедшее в любящем, поскольку он сильно заблуждался и не верил, что есть доброта в любимом человеке, которая там [действительно] была, или поскольку воля его вновь начинает изменяться к доброте, которая есть в любимой вещи, к которой прежде [воля] не склонялась. Но этого о Боге сказать невозможно, и если человек без изменения в любимом может вновь [его] любить, то Бог, который не ошибается и не может изменяться, [не может]<sup>48</sup> вновь любить или вновь считать угодным без изменения в предмете любви или без изменения в вещи, которая вновь именуется быть угодной.

Что же касается того вопроса, которым задается [данное] положение, ‘может ли быть устранена вина помимо вливания устрояющей душу благодати’, надо сказать, что вину или грех можно соотносить с двумя: либо с Богом, нарушая чью волю, мы впадаем в грех, либо с нами, утверждающими себя в качестве грешников. Итак, в любом случае, через соотнесение с Богом или через соотнесение с нами вина или грех не могут быть сняты без вливания в душу устрояющей благодати; и не следует здесь вводить различие между виной первородной и актуальной, ибо никогда бы не было вины первородной, если бы ей не предшествовала актуальная.

Первый же путь со стороны Бога представляется таковым: поистине, наша вина или грех тройным образом соотносится с Богом: [во-первых], поскольку она есть некая неблагодарность по отношению к Нему, и, [во-вторых], есть некое оскорбление в отношении Него, и, [в третьих], есть некое отступничество от Него; в самом деле, впадая в грех, мы становимся неугодными Богу, оскорбляем Его и отступаем от Него. Сле-

tra voluntatem eius, a quo tot beneficia recepimus, non poterit in nobis deleri culpa nisi incipiamus grati Deo esse, quod sine gratia esse non potest.

Rursus, si per culpam offendimus Deum, oportet quod penitentiam placemus ipsum, quem placare non possumus nisi incipiamus esse grati, quod sine gratia esse non potest.

Tertio, si per culpam avertimur a Deo, oportet quod, si debeat hec culpa deleri, quod per gratiam convertamur ad ipsum; propter [quod] Scriptura sacra hoc sepe commemorat, quod gratia eius salvati sumus.

Ostensum est ergo ex parte Dei quod sine infusione gratie non fit deletio culpe. — Potest autem hoc idem ostendi si ipsum peccatum vel ipsam culpam comparemus ad nos, quibus tria mala facit: quia spoliat nos gratuitis, vulnerat nos in naturalibus et obligat ad eternam penam, et maxime si sit culpa mortalis, pro cuius deletionem semper requiritur infusio nove gratie. Igitur si per culpam expoliamur gratuitis, non poterit fieri deletio huiusmodi culpe nisi iterum gratuitis induamur; accidit enim peccato quod non expoliet nos gratia vel quod non tollit eam, nam hoc est quod non invenit ipsam. Cum ergo restitui ad gratiam vel de novo indui gratia nec possumus formaliter nisi per gratiam, oportet quod ad deletionem culpe requiratur infusio gratie formaliter nos perficiens et informans.

Rursus, quia culpa nos vulnerat in naturalibus ut non possimus meritorie agere nec facere opera sani quantum ad modum agendi qui est agere meritorie, quia anima sana potest mereri quod non potest anima vulnerata per peccatum. Si ergo debemus liberari ab hiis vulneribus que facit in nobis culpa ut liberati possimus agere meritorie, quia hoc non possumus nisi per gratiam, consequens est quod sine infusione gratie non sit deletio culpe nec sanatio a vulneribus que incurrimus per culpam.

довательно, поскольку движение всегда происходит к противоположному, не может у нас изгладиться вина, если не произойдут в нас противоположные этим [движения]. Следовательно, если через вину мы становимся неугодными Богу, совершая противное воле Того, от которого получаем столько благодеяний, не может в нас изгладиться вина, если мы не начнем быть Богу угодными, что без благодати невозможно.

Наоборот, если через вину мы оскорбляем Бога, следует, чтобы через покаяние мы угодили Тому, кому не можем угодить, если только не начнем быть угодными, что без благодати невозможно.

В-третьих, если через вину мы отклоняемся от Бога, следует, если необходимо эту вину изгладить, чтобы через благодать мы обратились к Нему: в связи с чем Священное Писание часто о том напоминает, что благодатью Его мы спасаемся.

Следовательно, со стороны Бога показано, что без вливания благодати не происходит изглаживание вины. — Можно, однако, тоже самое показать, если самый грех или самую вину соотнесем с нами, которым она причиняет тройное зло: поскольку лишает нас туне данных [даров], повреждает нас в естественных [потенциях] и осуждает на вечное наказание, и больше всего, если это смертный грех, для изглаживания коего всегда требуется вливание новой благодати. Следовательно, если через вину мы лишаемся туне данных [даров], не может произойти изглаживание таковой вины иначе как повторным усвоением туне данных [даров]; случается, в самом деле, прегрешение, которое не лишает нас благодати или которое не умаляет ее, а именно, это есть то, что не обнаруживает себя. Итак, поскольку стать восстановленными в благодати или вновь наделенными благодатью мы формально не можем без благодати, необходимо, чтобы для изглаживания вины требовалось вливание благодати, формально нас переустройствающей и преобразующей.

Напротив, вина таким образом нас поражает в естественных [потенциях], что мы не можем заслуженно действовать, ни совершать добрые дела в смысле способа действия, который состоит в том, чтобы действовать заслуженно, так как здоровая душа может заслужить то, чего не может душа, уязвленная грехом. Итак, если мы должны освободиться от этих язв, которыми поражает нас вина, дабы освобожденными мы могли действовать за вознаграждение, поскольку мы этого не можем [делать] без благодати, следовательно, получает-

Tertio, sine infusione gratie non est deletio culpe prout culpa nos obligat ad penam eternam, nam pena dampnatorum decedentium sine gratia vel in culpa mortali ideo est eterna quia sic est afflictiva, ut est executio divine iustitie, quod non est satisfactoria, nam numquam pena satisfacit vel potest satisfacere Deo offenso nisi sit grata sibi, quod sine gratia esse non potest; nisi ergo per infusionem gratie pena nostra sit grata Deo et sic satisfactoria, non poterimus absolvi a culpa mortali per quam obligamur ad penam eternam ex omnibus.

*Vigesimus primus articulus est, quod virtutes non dantur parvulis in baptismo.*

Dicendum quod *Magister*, II *Sententiarum*, dist. 25, quantum ad presentem vitam distinguit triplicem statum nature humane: quia fuit dare naturam initiatam in statu innocentie ante peccatum, et fuit dare naturam corruptam post peccatum, et est dare tertio naturam reparatam per Christum. Iste autem tertius status qui respicit naturam humanam reparatam per Christum aliquo modo correspondet primo statui, ubi fuit natura iniciata per Adam ante peccatum. Ideo Apostolus, ad Rom. V, 19, assimilat Christum ipsi Ade, dicens quod *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam iusti constituuntur multi*; et I ad Chor. XV, 21-22, *quoniam per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum, et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et [in] Christo omnes vivificabuntur*. Est ergo Christus secundus Adam et plus quam secundus Adam, quia Adam fuit de terra terrenus, Christus est de celo celestis.

Habebat autem Adam in statu innocentie unde poterat stare, sed nos, reparati per Christum, non solum habemus unde possumus stare,

ся, что без вливания благодати нет ни изглаживания вины, ни исцеления от язв, которым мы подвержены через вину.

В-третьих, без вливания благодати нет изглаживания вины, так как вина нас обрекает на вечное наказание; поистине, наказание осужденных умирать без благодати или в смертном грехе по той причине вечно, что столь мучительно, так как есть исполнение божественной справедливости; оно не носит характер удовлетворения, ибо никогда наказание не удовлетворяет или не может удовлетворить оскорбленного Бога, если не будет вознаграждено, чего без благодати быть не может; следовательно, без вливания благодати наказание наше не будет угодно Богу и не будет удовлетворяющим; мы не сможем освободиться от смертного греха, из-за которого мы [одни] из всех обрекаемся на вечное наказание.

Следовательно, шесть скрытых оснований может содержать [это] утверждение, а именно, что, говоря о смертном грехе, нет устранения вины без воздействия благодати, формально переустраивающей душу и т.д., и т.д.

*Двадцать первое положение, что добродетели детям не подаются в крещении.*

Надо сказать, что *Магистр [Сентенций]* во II<sup>о</sup> [книге] *Сентенций*, разд. 25, относительно настоящей жизни выделяет три состояния человеческой природы: поскольку была дана изначальная природа в состоянии невинности до грехопадения, и была дана природа поврежденная после грехопадения и, в-третьих, дана природа восстановленная через Христа. Это же третье состояние, к которому относится природа человеческая, восстановленная через Христа, некоторым образом соответствует первому состоянию, где была природа, начолоположенная через Адама до грехопадения. Поэтому Апостол, Рим. V, 19 уподобляет Христа самому Адаму, говоря, что *как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие*, и I Кор. XV, 21-22: *как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых, и как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут*. Следовательно, Христос есть второй Адам и больше чем второй Адам, так как Адам был земной от земли, [а] Христос есть от неба небесный.

Адам же имел состояние невинности, в котором мог удержаться, но мы, восстановленные через Иисуса Христа, не только имеем то, в чем

sed etiam unde possumus proficere. Cum ergo Adam haberet originalem iustitiam, nobis, reparatis per Christum, non restituitur originalis iustitia, sed infunditur divina gratia per quam, licet non possumus ita stare sicut poterat Adam per originalem iustitiam, quia cum originali iustitia non stabat rebellio virium que stat cum gratia, tamen, ut tactum est, quantum ad aliquid plus est gratia quam originalis iustitia, quia per originalem iustitiam Adam poterat stare, sed non proficere; nos autem, regenerati et restaurati in baptismo per Christum, fimus quasi celestes et consequimur divinam gratiam per quam possumus stare et proficere. Divina ergo gratia infusa nobis per baptismum correspondet originali iustitie collate Ade in statu innocentie; et quia Adam in illo statu non solum habuit originalem iustitiam sed etiam habuit virtutes iuxta illud quod habetur II *Sententiarum*, dist. 29: “Princeps vitiorum invenit Adam de limo terre ad ymaginem Dei factum, prudentia armatum, temperantia compositum, caritate splendidum”.

Dicere ergo quod parvulis in baptismo non dantur virtutes que sunt perfectiones potentiary et que fuerunt in Adam in statu innocentie — que virtutes nos perficiunt quantum ad supernaturale agere, quia sunt perfectiones potentiary per quas nobis competit agere vel dicere quod in baptismo non infunditur nobis gratia que est essentia anime, per quam habemus supernaturale esse, est non solum deprimere, sed quasi anichilare restaurationem factam per Christum, et non sapit sanam doctrinam.

*Vigesimus secundus articulus est, quod virtutes nichil dicunt superadditum potentiis anime.*

Dicendum quod ‘virtutes nichil superaddere potentiis’ potest tripliciter intelligi: vel quia sunt idem quod ipse potentie et idem non addit aliquid realiter supra se ipsum: vel quia non addunt rem aliquam supra potentias: vel tertio quia si addunt rem aliquam, non addunt rem absolutam sed relatam, vel non addunt nisi relationem tantum. Et iste videtur magis esse intellectus articuli, quia videtur eodem modo loquendum esse de virtutibus et gratia, nisi quia gratia est in essentia, virtutes sunt in potentiis, propter quod decimus nonus articulus dicit ‘quod gratia non dicit quid absolutum

можем удержаться, но и то, откуда можем продвигаться [далее]. Так как если Адам имел изначальную праведность, нам, восстановленным через Христа, не возвращается изначальная праведность, но вливается божественная благодать, через которую, хотя мы и не можем так держаться, как мог Адам благодаря изначальной праведности, поскольку при изначальной праведности не существовало восстание семени, которое существует при благодати, однако, как сказано, благодать есть для чего-то большего, чем изначальная праведность, поскольку благодаря изначальной праведности Адам мог удерживаться, но не продвигаться [далее]. Мы же, возрожденные и восстановленные в крещении чрез Христа, сделаемся почти небесными и стяжем божественную благодать, через которую сможем удерживаться и продвигаться [далее]. Итак, божественная благодать, через крещение, соответствует изначальной праведности, приданной Адаму в состоянии невинности; и поскольку в этом состоянии Адам не только имел изначальную праведность, но также имел добродетели, относительно этого говорится [в книге] II<sup>o</sup> *Сентенций*, разд. 29: “Виновник пороков нашел Адама, от ила земного по образу Божию сотворенного, добродетелью вооруженного, воздержанностью наделенного, любовью сияющего”.

Следовательно, говорить, что детям в крещении не подаются добродетели, которые суть совершенства потенций и которые были в Адаме в состоянии невинности — каковые добродетели нас совершенствуют в отношении сверхприродного действия, — или говорить, что в крещении не вливается в нас благодать, которая есть в сущности души, через которую мы имеем сверхприродное бытие, значит не только принижать, но почти отвергать восстановление, совершенное через Христа, и не соответствует здравому учению.

*Двадцать второе положение, что добродетели ничего не добавляют к потенциям души.*

Надо сказать, что [выражение] ‘добродетели ничего не добавляют к потенциям’ может пониматься трояким образом: или так, что они суть то же самое, что сами потенции, а тождественное не добавляет реально чего-либо сверх себя самого; или так, что они не добавляют что-либо сверх потенций; или, в-третьих, так, что если и добавляют что-либо, то добавляют нечто относительное, а не абсолютное, или добавляют ничто иное, как только отношение. И в этом главным образом представляется смысл [данного] положения, поскольку

in anima, sed solam relationem'. Tamen, quocumque modo intelligatur articulus semper est improbandus; nam quod virtutes sint idem quod potentie, stare non potest.

Primo quidem quia potentie sunt innate et concreate anime, virtutes vero vel sunt acquisite, et de eis determinant philosophi, vel saltem sunt infuse, prout de eis determinant theologi, non quando et theologi determinant de acquisitis, sed etiam de infusis. Quod autem est innatum et naturale non est idem cum eo quod est acquisitum vel infusum.

Secundum quidem patet quod a potentiis [non] potest quis cadere vel potest eas quis perdere, sed virtutibus potest quis cadere vel potest eas quis perdere et hec ratio plus arguit quam prima, quia si primi parentes se continuassent in statu innocentie, genuissent filios cum originali iustitia et cum virtutibus, et habuissent filii quasi virtutes innatas; sed adhuc different virtutes ille a potentiis, quia a potentiis non potuissent cadere et non potuissent eas perdere.

Tertio autem hoc idem patet quod virtutes non sint idem quod potentie, quia secundum *Augustinum*, II *De libero arbitrio*, potentiis possumus male uti, virtutibus autem non contingit male uti.

Viso quod hec via stare non potest, quod virtutes nichil superaddant potentiis eo quod nullam rem dicunt supra potentias, sunt enim potentie quedam bona anime, et virtutes sunt quedam bona anime, aliter tamen et aliter, nam *Augustinus*, II *De libero arbitrio*, distinguit tria genera bonorum: infima, media et maxima. Infima bona sunt bona corporis, media bona sunt potentie anime, maxima autem bona sunt virtutes, cuiusmodi sunt virtutes. Quod autem maxima bona non superaddant aliquam rem super media bona, cuiusmodi sunt potentie, et quod homo nunc virtutes quas non habebat prius non habeat aliquid de bonitate reali quam non habebat prius, non est intelligibile. Oportet enim, cum aliquis

представляется, что в нем таким образом говорится о добродетелях и благодати, что благодать есть разве что в сущности, добродетели суть в потенциях; по этой причине *девятнадцатое положение* гласит, 'что благодатью не называется нечто абсолютное в душе, но только отношение'. Однако, каким бы образом ни осмыслялось [данное] положение, оно всегда будет ошибочным; а именно, то, что добродетели тождественны потенциям, отстоять невозможно.

Во-первых, именно потому, что потенции врождены и сотворены вместе с душой, добродетели же поистине либо приобретены, как относительно них строят определения философы, либо во всяком случае внедрены, смотря по тому, как о них определяют богословы, — не когда и богословы определяют [добродетели] как приобретенные, но [когда определяют] также и как внедренные. То же, что врожденно и естественно, не тождественно с тем, что приобретено или внедрено.

Во-вторых, конечно, явствует [из того], что ничто не может потенции ослабить или их уничтожить, но добродетели могут быть чем-то ослаблены или чем-то уничтожены, и это основание более убедительно, чем первое, потому что если бы первые родители продолжали находиться в состоянии невинности, то родили бы сыновей с изначальной праведностью и с добродетелями, и сыновья имели бы добродетели, как будто врожденные; но тем отличаются эти добродетели от потенций, что потенции не могут ослабнуть и не могут уничтожиться.

В-третьих же, что добродетели не тождественны потенциям так же очевидно, потому что, согласно *Августину* [в книге] II<sup>o</sup> *О свободе выбора*, потенции мы можем дурно применить, добродетели же дурно применить невозможно.<sup>49</sup>

Вижу, что этот довод несостоятелен, что добродетели ничего не добавляют к потенциям, потому, что никакой вещи они не обозначают сверх потенций; потенции же суть некие блага души, и добродетели суть некие блага души, однако те и другие по-своему, а именно *Августин* [в книге] II<sup>o</sup> *О свободе выбора* различает три рода благ: низкие, средние и высшие.<sup>50</sup> Низкие блага суть блага телесные, средние блага суть потенции души, высшие же блага суть добродетели, каких видов бывают добродетели. Невозможно понять, что высшие блага не добавляют чего-либо к средним благам, каковые суть потенции, и чтобы человек, если бы в настоящее время не имел каких-либо добродете-

de non virtuoso fit virtuosus, quod aliquam bonitatem realem habeat quam non habebat prius, et oportet quod virtutes sint alique res bone et alique bonitates reales superaddite potentiis, cum per virtutes simus realiter meliores et habeamus maiorem bonitatem quam per solas potentias; ymo cum virtutes sint bone et reales perfectiones, quia idem realiter non perficit se ipsum, oportet quod virtutes sint quedam reales bonitates superaddite potentiis.

Hiis itaque excursis, volumus ostendere quod virtutes non dicunt meras relationes : nam virtutes vel sunt acquisite vel sunt infuse. Si sunt acquisite, movemur ad illas acquirendo eas; sed in 'ad aliquid' non est motus, ut probatur in V *Physicorum*; virtus ergo acquisita non ponit meram relationem dicere; per virtutes enim infusas referimur ad Deum et habemus aliquam relationem ad ipsum, sed non possumus referri ad Deum de novo per mutationem factam in Deo, sed per mutationem factam in nobis. Oportet ergo aliquam rem absolutam, tam in gratia quam in virtutibus infusis, esse infusam in nobis per quam de non-gratis Deo fimus grati Deo per gratiam, et de non placentibus Deo fimus placentes Deo per virtutes.

Ergo tam gratia, que est in infusione anime, quam virtutes etiam infuse in potentiis, dicunt rem aliquam absolutam in anima, et dicunt rem aliquam absolutam superadditam potentiis anime, et non dicunt ipsam relationem tantum etc.

*Vigesimus tertius articulus est, quod in augmento gratie anima substantialiter augmentatur, et quod gloria est augmentum anime essentielle.*

Dicendum quod miramur de sic loquentibus. Nam, secundum *Philosophum*, in *Metaphysica* sua, essentia cuiuslibet rei consistit in semel ; et ponit exemplum de sex, dicens quod essentia vel substantia ipsius sex non est tres et tres, sed semel sex. Ex quibus verbis haberi potest quod essentia vel substantia cuiuslibet rei consistit in esse individ-

лей, не имел бы чего-либо из реальных благ, которых не имел прежде. Должно же быть [так], что если кто-либо из недобродетельных становился добродетельным, чтобы имел какое-либо реальное благо, коего не имел прежде [чем стал добродетельным], и должно быть [так], чтобы добродетели были какими-либо благими вещами и какими-либо реальными благами, добавляемыми к потенциям, поскольку через них мы становимся реально лучше и имеем большее благо, чем через одни потенции. Напротив, будь добродетели благими и реальными совершенствами, поскольку [одно и] то же реально не совершенствует себя самое, должно бы было быть [так], чтобы добродетели были некоторыми реальными благами, добавляемыми к потенциям.

Подобными экскурсами мы хотим показать, что добродетели не могут именоваться простыми отношениями; а именно, добродетели либо суть приобретенные, либо внедренные. Если они суть приобретенные, то мы продвигаемся к ним, приобретая их; но в [отношении] 'к иному' нет движения, как доказывается в V<sup>o</sup> [книге] *Физики*, следовательно, приобретенную добродетель не следует называть чистым отношением; ведь через внедренные добродетели мы восстанавливаем связь с Богом и имеем некое отношение к [Нему] самому, но мы не можем восстановить связь с Богом вновь через некое изменение, произошедшее в Боге, но [можем] через изменение, произошедшее в нас. Следовательно, необходимо, чтобы в нас внедрялась некая абсолютная вещь, как с благодатью, так и со внедренными добродетелями, через которую из неугодных Богу мы становились бы угодными Богу по благодати, и из неприятных Богу становились приятными Богу по добродетелям.

Следовательно, как благодать, которая внедрена в душу, так и добродетели, также внедренные в потенции, означают некую абсолютную вещь в душе, и означают некую абсолютную вещь, приданную потенциям души, и не означают самого только отношения и т.д.

*Двадцать третье положение, что в приращении благодати душа субстанциально возрастает, и что слава есть сущностное возрастание души.*

Надо сказать, что мы изумляемся на так говорящих. Ибо, согласно *Философу* в его *Метафизике*, сущность любой вещи состоит в однократности; и он предлагает пример о шестерке, говоря, что сущность или субстанция самой шестерки не есть три и три, но сразу шесть.<sup>51</sup> Из этих слов можно вывести, что сущность или субстанция любой вещи

uali et punctali. Potest enim contingere quod forme accidentales suscipiant magis et minus quantum ad esse, non autem quantum ad essentiam, ut id quod est calor vel essentia caloris habet intensius esse in materia sicca, que est materia magis disposita, quam in materia humida, que non est materia ita disposita ad calorem. Propter quod calor igneus qui est in materia sicca, que est materia magis disposita quam materia humida, que non est materia ita disposita ad calorem, est intensior quam calor aereus qui est in materia humida. Non dabimus ergo etiam in formis accidentalibus quantum ad intensionem vel remissionem, vel quantum ad huiusmodi augmentum vel diminutionem, gradus in essentia forme, sed in esse, nisi forte esset talis essentia quod non diceret unam formam, sed plures formas; nam non solum unum animal est sanius alio, sed etiam una sanitas animalis est maior sanitate alia. Sanitas enim dicit equationem humorum non simpliciter, sed ut requirit natura et complexio animalis; aliqua enim equatio humorum est maior sanitas que magis accedit ad equationem simpliciter, sed in talibus multiplicare verba non est ad propositum.

Revertamur ergo ad propositum et dicamus quod in formis accidentalibus est dare gradus in esse, sed non in essentia, nisi forte sit talis essentia que de se non dicat formam unam; nam in forma generis que non est forma una, etiam in essentia est dare gradus, propter quod forme accidentales, secundum gradus in esse, possunt suscipere magis et minus; sed in formis substantialibus, loquendo de formis specificis, nec quantum ad essentiam nec quantum ad esse est ibi dare gradus. Ideo dicimus non competere substantie suscipere magis et minus.

Cum ergo dicitur quod in augmento gratie et in augmento glorie anima essentialiter augmentatur, cum anima rationalis, de qua loquimur, sit quedam substantia specifica per quam homo reponitur in specie, quod ipsa augmentatur in essentia vel quod augmentetur in essentia vel quod augmentetur in suo esse naturali sive substantiali non est intelligibile.

состоит в бытии неделимом и точечном. Может, в самом деле, случаться, что акцидентальные формы допускают больше и меньше [причастности] к бытию, но однако же не к сущности, так что то, что есть тепло или сущность тепла, имеет более интенсивное бытие в сухой материи, которая есть материя более [к этому] расположенная, чем в материи влажной, которая не есть материя, столь расположенная к теплу. Вследствие чего огненное тепло, имеющееся в сухой материи, — которая является материей, более расположенной [к теплу], чем материя влажная, которая не есть материя, столь расположенная к теплу, — интенсивнее, чем воздушное тепло, которое имеется в материи влажной. Следовательно, в акцидентальных формах, что касается интенсификации или ремиссии, или что касается такого рода возрастания или уменьшения, мы также не придаем степени сущности формы, но [придаем] в бытии, разве только если сущность будет таковой, что не будет называться одной формой, но многими формами; а именно, не только одно животное здоровее другого, но также одно животное здоровее больше другого здоровья. В самом деле, здоровьем называется не просто равновесие соков, но то, чего требует природа и сложение животного; ведь какое-то равновесие соков есть большее здоровье, которое больше подходит к простому равновесию, но умножать словеса о таких [вещах] не соответствует [нашей] задаче.

Поэтому вернемся к [нашей] задаче и скажем, что степени бытия даются в акцидентальных формах, но не в сущности, если только сущность не будет таковой, что сама по себе не будет называться единой формой; а именно, в форме рода, которая не есть одна форма, также и сущности придаются степени, вследствие чего акцидентальные формы, в соответствии со степенью в бытии, могут допускаться большими и меньшими; но в субстанциальных формах, говоря о формах видовых, ни относительно сущности, ни относительно бытия нельзя вводить степени. Поэтому мы говорим, что субстанции не подобает допускать 'больше' и 'меньше'.

Когда, следовательно, говорится, что в увеличении благодати и увеличении славы душа существенно возрастает, то так как разумная душа, о которой мы говорим, есть некая специфическая субстанция, через которую человек разделяется на виды, невозможно понять, чтобы она сама возрастала в сущности или чтобы возрастала в своем естественном или субстанциальном бытии.

Possumus etiam ad hoc idem adducere illud verbum *Philosophi*, quod forme sunt sicut numeri. Sicut ergo non potest fieri augmentum in numero nisi varietur species numeri, sic non potest fieri augmentum in essentia cuiuscumque forme nisi varietur species forme. Si ergo anima essentialiter augetur per augmentum gratie vel glorie, sic augmentum non esset in eadem specie cum se ipsa, quod est ridiculum dicere.

Possumus tamen, si volumus aliquo modo articulum ad bonum reducere, ut in hoc detur gratia inter gratiam et gloriam et virtutes, que gratia et gloria perficiunt essentiam anime, sed virtutes perficiunt potentias. Per virtutes ergo competit nobis supernaturaliter agere, sed per gratiam competit nobis habere supernaturale esse, iuxta illud I ad Chor. XV, 10, *gratia Dei sum id quod sum*. Id enim quod sum, id est, id quod sumus supernaturaliter, habemus a gratia que perficit essentiam anime, vel a gloria que est ipsa gratia consummata, et quia secundum *Augustinum*, VI *De Trinitate*, cap. 8: “In hiis que non mole magna sunt, hoc est esse maius quod est esse melius”. Cum ergo gratia et gloria sint in ipsa essentia anime et ipsa essentia anime sit nreliorata per gratiam vel per gloriam, ipsa essentia anime et ipsa essentia anime sit meliorata per gratiam vel per gloriam, ipsa essentia anime potest dici augmentata per gratiam vel per gloriam.

Sed licet sic dicendo videamur multum accedere ad salvandum articulum, adhuc non salvamus ipsum secundum propria verba: nam licet gratia et gloria sint in essentia anime, et ipsa essentia anime ex hoc dicatur meliorata vel augmentata per gratiam vel per gloriam, quia in talibus idem est esse maius quod esse melius, non tamen per hoc essentia vel natura anime poterit dici augmentata essentialiter, id est, in esse essentiali vel in esse naturali, sed in esse supernaturali et gratuito, ut etiam hoc modo falsus sit articulus asserens per gratiam vel per gloriam animam essentialiter augmentari etc.

*Vigesimus quartus et ultimus articulus est, quod sepelire mortuos non est opus misericordie nisi in solo casu necessitatis.*

Мы можем также к этому добавить такие слова *Философа*, что формы подобны числам.<sup>52</sup> Следовательно, как не может быть возрастания в числе помимо изменения вида числа, так не может быть возрастания в сущности в любой форме помимо изменения вида формы. Следовательно, если душа существенно увеличивается через возрастание благодати или славы, это увеличение не будет в одном и том же виде с ней самой, что смехотворно произносить.

Мы можем, однако, если пожелаем, некоторым образом исправить это положение к лучшему, чтобы в нем передавалась благодать между благодатью и славой и добродетелями, так что благодать и слава совершенствуют сущность души, но добродетели совершенствуют потенции. Через добродетели, следовательно, мы стремимся действовать сверхъестественным образом, а через благодать мы стремимся иметь сверхъестественное бытие, к чему I Кор. XV, 10: *благодатию Божию есмь то, что есмь*. То именно, что я есмь, есть то, чем мы являемся в сверхъестественном порядке, это мы имеем по благодати, которая совершенствует сущность души, или по славе, которая есть сама воспринятая благодать, и поскольку согласно *Августину* [в книге] VI<sup>o</sup> *О Троице*, гл. 8: “В тех [вещах] которые велики не объемом, бытие большее есть то, которое есть бытие лучшее”.<sup>53</sup> Поскольку, следовательно, благодать и слава должны находиться в самой сущности души, и сама сущность души улучшается через благодать или славу, можно говорить, что сама сущность души увеличивается через благодать или славу.

Но хотя таким образом рассуждая, мы, по-видимому, много приблизились к оправданию [этого] положения, однако еще не оправдываем его согласно прямому смыслу слов; а именно, хотя благодать и слава находятся в сущности души, и о самой сущности души по этому говорится, что она совершенствуется или увеличивается через благодать или через славу, ибо в таковых [вещах] одно и то же означает быть больше или быть лучше, однако нельзя говорить, что через эту сущность или природу душа может увеличиваться существенно, то есть в бытии сущностном или в бытии природном, но [может увеличиваться] в бытии сверхъестественном и благодатном, так что также и в этом случае ложно положение, утверждающее, что через благодать или через славу душа существенно возрастает и т.д.

*Двадцать четвертое и последнее положение, что погребение мертвых не есть дело милосердия, разве что только в случае необходимости.*

Dicendum quod iste idem articulus datus est per hec verba: quod sepelire mortuos de genere actus non est opus pietatis; propter quod magis possumus iudicare de intentione articuli, videlicet quod sepelire mortuos ex genere operis non est opus pietatis vel misericordie, sed ex circumstantia vel ex aliquo accidente potest sic esse. Sciendum ergo quod dogmatizare contra illud quod communiter tenet Ecclesia vel communiter tenent doctores non sapit doctrinam sanctam. Communiter enim tenet Ecclesia et communiter docent doctores quod, sicut homo est compositus ex corpore et anima sive ex corpore et spiritu, sic opera misericordie oportet in duas partes esse divisa, quia quedam sunt corporalia respicientia corpus, sicut est reficere esurientem, potare sitientem et cetera huiusmodi; quedam sunt spiritualia respicientia animam, sicut docere errantem, corrigere delinquentem.

Questio ergo nostra non est de operibus pietatis quantum ad animam, cum corpora mortua sint sine anima, sed est de operibus pietatis et misericordie quantum ad corpus. Hec autem opera misericordie respicientia corpus ponuntur esse septem: sex respicientia corpora viva, et septimum quod respicit corpora mortua. Opera enim pietatis et misericordie respicientia corpora viva vel sumuntur ex consumptione interiori vel ex indigentia exteriori vel ex aliquo accidente superveniente. Sed ex consumptione interiori sunt duo opera pietatis; quia vel illud consumptum est calidum et siccum, et sic fit restauratio per cibum, et sic est hoc opus misericordie et pietatis: *Esurivi enim et dedistis michi manducare*. Si autem illud consumptum est frigidum et humidum, sic fit restauratio per potum, et hoc modo est secundum opus misericordie et pietatis: *Sitivi et dedistis michi bibere*. Si vero talia opera sumuntur respectu indigentie exterioris, sic sunt duo opera pietatis, quia homo indiget duplici auxilio exteriori: hospitio et indumento, loquendo de indigentia corporali; et quantum ad hec duo dictum est: *Hospes eram et collegistis me, nudus et cooperuistis me*. — Sed tertio, si tales indigentie sumuntur ex aliquo accidente superveniente, vel illud accidens oritur ex interioribus, et sic potest esse carcer, et quantum ad hoc sunt duo opera misericordie, videlicet *infirmus fui et visitastis me, in carcere eram et venistis ad me*. Ita quod corporaliter quantum ad vivos sunt sex opera misericordie vel pietatis, que omnia narrantur Matth. XXV, 35-36; sed

Надо сказать, что это же самое положение представлено также и в таких словах: что погребение мертвых по роду деяния не является делом благочестия; вследствие чего мы вполне можем заключить о замысле [этого] положения, а именно, что погребение мертвых по роду деяния не есть дело благочестия или милосердия, но может таковым быть по обстоятельствам или по какому-либо случаю. Итак, следует знать, что выстраивать учения вопреки тому, чего обычно держится Церковь или обычно держатся ученые, не соответствует здравому учению. Обычно же Церковь придерживается и обычно учат ученые, что подобно тому, как человек состоит из тела и души, или из тела и духа, так и дела милосердия подобает разделить на две части, поскольку, с одной стороны, имеются [дела] телесные, относящиеся к телу: как подкрепить голодающего, напоить жаждущего и другие тому подобные; с другой стороны, имеются [дела] духовные, относящиеся к душе: как научить заблуждающегося, исправить оступившегося.

Следовательно, вопрос наш не о делах благочестия, относящихся к душе, поскольку мертвые тела души не имеют, но о делах благочестия и милосердия, относящихся к телу. Таковых же дел милосердия, относящихся к телу, насчитывается семь: шесть относящихся к телу живому и седьмое, которое относится к телу мертвому. Деяния же благочестия и милосердия в отношении живых тел либо основываются на внутреннем [их] истощении, либо на внешней нужде, либо на другом случайном событии. Но на истощении основываются два деяния благочестия, поскольку то, что измождено, является горячим и сухим, и вследствие этого осуществляется его восстановление через питание, и вот это есть деяние милосердия и благочестия: *алкал Я, и вы дали Мне есть*.<sup>54</sup> Если же то, что измождено, является холодным и влажным, то тогда восстановление осуществляется через питье, и таким образом совершается деяние милосердия и благочестия: *жаждал, и вы дали Мне пить*.<sup>55</sup> Если же, однако, таковые деяния основываются на [ощущении] внешней нужды, тогда есть два деяния благочестия, поскольку человек двояким образом нуждается во внешней помощи: приюте и одежде, говоря о потребностях тела; и что касается этих двух, сказано: *был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня*.<sup>56</sup> Но третье, если таковые нужды берутся вследствие какого-нибудь внезапного случая, то тогда имеется два деяния милосердия, а именно: *был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне*.<sup>57</sup> Итак, что касается те-

quanium ad mortuos assignatur unum opus pietatis, videlicet sepultura, ut communiter doctores ponunt. Cum ergo in hoc non sint opiniones, sed communiter doctores sic dicant et communiter sic teneat Ecclesia, non sapit sanam doctrinam contrarium asserere.

Sed dices: quare Matth. XXV, ubi narra[n]tur omnia opera misericordie et pietatis nulla fit mentio de sepultura? Ad quod dici potest quod quando aliquid totaliter dependet ex alio et habet esse ex alio, illo alioposito, ponitur illud, et negato negatur illud; et quia pietas ad mortuos dependet et habet esse ex pietate ad vivos, potest concludi quod exercuerunt ea ad mortuos, et de non exercentibus ad vivos quod non exercuerunt ea ad mortuos.

Possumus autem triplici via arguere quod sepultura mortu[or]um est opus pietatis. Ut prima via sumatur prout corpus comparatur ad totum coniunctum; secunda prout comparatur ad animam; tertia prout consideratur secundum se.

Prima via sic patet: nam post mortem totum coniunctum est in memoria hominum, et prout est in memoria hominum potest ei competere honor et honoratio; est quedam dehonoriatio hominis si corpus eius inhumatum dimittatur animalibus lacerandum et bestiis devorandum; ideo est pius motus et opus pietatis sepelire mortuum ne ista dehonoriatio sibi fiat.

Secunda via ad hoc idem sumitur prout corpus comparatur ad animam; nam cum sit naturalis amor inter corpus et animam, videtur quod sine pietate et sine misericordia se habeat quis ad animam si nullam pietatem et nullam misericordiam et nullam diligentiam habeat de corpore eius mortuo.

Tertia via ad hoc idem sumitur ex ipso corpore. Magister enim Ihesus est Ecclesie, quando in cimiterio eius sunt sepulta illa corpora que in resurrectione erunt dotata claritate, quia erunt resplendentia sicut sol, et erunt dotata impassibilitate, agilitate et subtilitate. Vel ergo non compatiens mor-

лесных [нужд], то относительно живых есть шесть деяний милосердия или благочестия, о которых всех рассказывается в Матф. XXV, 35-36. Но что касается мертвых, то к ним причисляется одно деяние благочестия, а именно погребение, как совокупно полагают ученые. Поскольку в отношении этого нет [различия] мнений, но совокупно так говорят ученые и того держится Церковь, не соответствует здравому учению утверждать противное.

Но ты скажешь: почему Матф. XXV, где рассказывается обо всех делах милосердия и благочестия, никак не упоминает о погребении? На это можно сказать, что когда нечто целиком зависит от иного и имеет бытие от иного, то, если положено иное, полагается и то, и если отрицаемо [иное], отрицается и то; и поскольку милосердие по отношению к мертвым зависит и имеет бытие от милосердия по отношению к живым, можно заключить, что его проявляли по отношению к мертвым, а о тех, кто не проявляет его по отношению к живым, что не проявляли его по отношению к мертвым.

Мы можем трояким путем доказывать, что погребение мертвых есть дело благочестия. Так что первый путь избирается с той точки зрения, что тело сравнивается с целым составом [человека]; второй — с той точки зрения, что [оно] сравнивается с душой; третий — с той точки зрения, что оно рассматривается само по себе.

Первый путь представляется так: поскольку после смерти целое сопряженное есть в памяти людей, и поскольку оно есть в памяти людей, может полагаться ему честь и почитание; ведь есть некое бесчестие человеку, если его непогребенное тело оставляется животным на поругание и зверям на поедание: поэтому погребать мертвых есть проявление набожности и дело благочестия, дабы не было им такого бесчестия.

Второй путь к тому же самому берется из сравнения тела с душой, а именно, поскольку существует естественная любовь между телом и душой, очевидно, что окажется без благочестия и без милосердия по отношению к душе тот, кто не проявит никакого благочестия и никакого милосердия и никакого усердия по отношению к ее мертвому телу.

Третий путь к тому же самому берется из самого тела. Учитель же Церкви Иисус, [и] коль скоро на кладбище ее похоронены те тела, которым в воскресении будет дано сияние, они будут лучезарными подобно солнцу и получают дар бесстрастия, удобоподвижности и

tuo non plene credit que credenda sunt de corporibus mortuorum, vel si plene credit quomodo corpora nostra erunt splendida et habebunt alias dotes mirabiles, omnino pie movetur ut tantus thesaurus recte commendetur, et quantum possibile est illesus custodiatur.

Et in hoc terminentur articuli et dicta contra articulos *Petri Iohannis*.

Cum ergo, ut fide dignorum relatione audivimus, associati fuerimus tamquam organum venerabilibus Patribus et Dominis Cardinalibus, quibus comissa sunt dicta fratris *Petri Iohannis*, quia principalium agentium est organum corrigere, dirigere et salvare, ideo quidquid in hac materia diximus prefatis Dominis Cardinalibus relinquimus corrigendum, dirigendum et salvandum, ut superflua resecent, diminuta suppleant, tortuosa salvent et dirigant. Ad quod, ut debite fiat, suum auxilium prestare dignetur Dominus Ihesus Christus, qui cum Patre et Spiritu Sancto est unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen.

утонченности. Следовательно, или не сочувствующий мертвому не вполне верит тому, чему следует верить относительно тел мертвых, или, если вполне верит, насколько тела наши будут сияющими и будут наделены другими удивительными дарами, то со всем прилежанием подвигнется, чтобы с таковым сокровищем обошлись подобающе и елико возможно оно охранялось.

И на этом заканчиваются положения и возражения против положений *Петра Иоанна*.

В связи с тем, что, дабы мы услышали сообщение от достойных доверия, мы будем участвовать в таком органе почтеннейших Отцов и Господ Кардиналов, чьим предметом являются высказывания брата *Петра Иоанна*, [и] поскольку главной задачей органа является исправлять, направлять и спасать, поэтому, то, что по данному поводу мы скажем, вышеупомянутым Господам Кардиналам оставляем для исправления, направления и разрешения, дабы поверхностное устранили, недостаточное восполнили, запутанное спасли и расправили. Для чего, дабы свершилось [сие] подобающим образом, дарования помощи своей да удостоит [нас] Господь Иисус Христос, который с Отцом и Духом Святым есть единый Бог благословенный во веки веков. Аминь.

**1. <Utrum theologia sit scientia communis  
vel specialis>**

In scientiis differt esse commune et abstractum, quia commune est quod se extendit ad plura, abstractum quod separatum est a sensibilibus. Sed non oportet, quod abstractum habeat rationem magis communis in eo quod abstractum quam id quod non est abstractum, cum quelibet res possit abstrahi per intellectum. Esse autem commune et speciale sunt differentie essentialis scientie. Scientia autem est id quod est essentialiter per suum obiectum. Ex quo patet quod scientia est communis cuius obiectum formale est aliquid commune in quantum huiusmodi et per se. Obiectum autem principale theologie est deus, qui est subiectum specialissimum, quia in eo sunt omnes rationes omnium in speciali, et a quo potest derivari lumen speciale singulorum in anima. Ideo hec scientia primo et per se est specialissima. Quia tamen secundo determinat de omni ente divino, secundum quod ordinatur ad primum ens per lumen divinum, ideo ex consequentii est scientia generalis. Sed metaphisica non potest dici specialis, quia non determinat de omni ente in speciali, sed in eo quod ens. Alie scientie acquiruntur per rationem humanam et per lumen naturale, et ideo in eis omnis cognitio est de sensibilibus et de separatis non nisi per sensibilia, quia omnis ratio humana a sensu incipit. Sed theologia est de hiis quorum cognitio habetur per divinum lumen supernaturale infusum. Et quia cognitio divina non incipit a sensibilibus, sed a se, ideo etiam scientia que est in nobis per derivationem divini luminis incipit a superioribus, sequens modum divinum. Unde Magister primo determinat de deo, secundo de creaturis, tertio de homine reparatore, quarto de sacramentis sensibilibus.

**1. <Является ли богословие наукой общей  
или специальной>**

В науках различается бытие общее и абстрактное, поскольку общее есть то, что простирается на многое, а абстрактное — что отделено от чувственных [восприятий]. Но не подобает, чтобы абстрактное имело основание большее, чем у общего, в том, что абстрактно, нежели в том, что не абстрактно, поскольку любая вещь может абстрагироваться умом. Бытие же общее и частное составляют существенные различия наук. Наука же есть то, что существенно благодаря своему объекту. Из чего явствует, что наукой общей является та, чьим формальным объектом является нечто общее как таковое и само по себе. Главный же объект богословия — Бог, который есть наиконкретейший субъект, поскольку в нем содержатся основания всего [что есть] в частном, и из него может выводиться конкретный свет в души единичных [субъектов]. Поэтому сия наука прежде всего и сама по себе наиконкретнейшая. Поскольку, однако, во-вторых, [богословие] рассуждает о всяком божественном существе, направляясь божественным светом к Первосущему, оно, как следствие, есть наука общая. Но метафизика не может именоваться частной [наукой], поскольку рассуждает не о всяком сущем в частном, но о том, что есть сущее [как таковое]. Другие науки осуществляются через человеческое рассуждение и естественный свет, и потому в них всякое познание о чувственных [вещах] и об отделенных [вещах] осуществляется лишь через чувственные [восприятия], поскольку всякое человеческое познание начинается с ощущения. Но богословие занимается теми [предметами], познание которых получается через сверхъестественное вливание божественного света. И поскольку познание божественных [вещей] не начинается с чувственных [восприятий], но само по себе, поэтому также и наука, которая есть в нас, через изведение божественного света начинается от вышних [начал], следуя божественному порядку. Оттого Магистр [Сентенций] первым делом дает определения о Боге, во-вторых, о творениях, в-третьих, о Человеке Восстановителе, в-четвертых, о чувственно-данных таинодействиях.

## 2. <Quid sit subiectum in sacra pagina>

1. In scientia est duplex materia vel obiectum, scilicet principale sive primarium, ut deus in theologia, quod est minus in potentia, et secundarium, quod est magis in potentia, scilicet omnia alia prout ordinabilia sunt ad ipsum. Hoc enim secundarium obiectum est in potentia ut sit scibile, et ulterius est in potentia respectu primi obiecti, quia non determinatur de ipso nisi per ordinem quem habet ad ipsum. Sed deus est solum in potentia ut sit scibile et non est in potentia nec habet ordinem ad aliud obiectum. Et non sufficit dicere quod deus absolute sit subiectum theologie, quia subiectum scientie debet exprimere specialem rationem sub qua de ipso in scientia determinatur. Nunc autem theologia non determinat de deo absolute quocumque modo, nec secundum quod est primum agens vel primum conservans omnia, sicut metaphisica, quia tunc esset scientia generalis, sed sub speciali modo, scilicet in quantum mediante lumine divino cognoscitur deus ut reparator vel remunerator omnium.

2. Licet metaphisica et theologia determinent de eodem, non sunt tamen eadem scientia, quia sub alia et alia ratione. Nec solum differunt, quia theologia habetur per illustrationem divinam, metaphisica per rationem humanam, quia, etsi geometria vel alia scientia inspiraretur a deo in homine, non propter <hoc> diceretur alia scientia ab ea que per rationem humanam acquiritur. Nec etiam differunt solum sicut completum et incompletum, quia metaphisica sit de divinis per rationem humanam incompletam, theologia vero per completam, quia hereticum est dicere quod per rationem humanam possimus scire omnia que determinantur in theologia. Sed differunt, quia theologia est de divinis sub illa ratione qua nullo modo cognoscibilia sunt per rationem humanam, metaphisica vero de cognoscibilibus per rationem humanam in quantum huiusmodi.

## 2. <Что является субъектом в Священном Писании>

1. В науке *материя* или *объект* двояка, а именно, основополагающая или первоначальная, как Бог в богословии, который меньше в потенции, и вторичная, что больше в потенции, т.е. все иное, что в известном порядке с ним соотносится. Этот же вторичный объект находится в потенции, дабы быть познаваемым, и, кроме того, находится в потенции по отношению к первому объекту, поскольку он не определяется иначе как через порядок, в котором находится к нему. Но Бог только потому находится в потенции, чтобы быть познаваемым, но он не находится в потенции и в отношении порядка к другому объекту. И недостаточно сказать, что Бог абсолютным образом является предметом богословия, поскольку предмет науки должен выражать конкретное основание, под которым он определяется в науке. Ввиду же этого богословие не строит определения о Боге каким-либо абсолютным образом, ни согласно тому, что Он есть Первый Движущий или Первый Вседержащий, как [это делает] метафизика, потому что в таком случае оно было бы наукой общей, но [оно строит определения о Нем] специальным образом, а именно, исходя из того, что Бог при посредстве божественного света познается как Искупитель или Воздаятель всяческих.

2. Допустим, что метафизика и богословие строят определения относительно одного и того же, но они, однако, не суть одна и та же наука, поскольку [определяют] на разных основаниях. Различаются они не только потому, что богословие опирается на божественное просвещение, а метафизика на человеческое рассуждение, поскольку даже если геометрия или другая наука вдохновляется в человеке от Бога, она не называется вследствие этого другой наукой относительно той, которая строится человеческим разумением. И различаются также не только лишь как полное и неполное, поскольку метафизика занимается божественными [вещами] с помощью неполного человеческого разумения, богословие же поистине с помощью полного, ибо еретично говорить, что с помощью человеческого разума мы могли бы познать все, что определяется в богословии. Но различаются [богословие и метафизика] потому, что богословие занимается божественными [вещами] на тех основаниях, которые никоим образом непостижимы человеческим разумом, метафизика же поистине [занимается вещами], постижимыми человеческим разумом как таковым.

### 3. <Utrum theologia subalternetur alicui alii scientie >

Non subalternatur autem alicui scientie humane, sed scientie beatorum. Omnis enim scientia habet principia notissima in se. Sed principia theologie non sunt ad plenum nota in ipsa scientia theologie, quia non nisi per fidem et in enigmate. Ergo oportet quod in alia scientia sint simpliciter nota non nisi in scientia patrie, que est in visione aperta.

### 4. <Utrum theologia subalternet sibi alias scientias humanas>

Theologia autem alias scientias in hoc sibi non subalternat quod ostendat causam eorum que determinantur in aliis scientiis et quod dicat propter quid aliorum, quia etsi determinet de deo optimo modo quo sciri potest, non tamen sub ratione illa sub qua causa est aliorum, sed sub ratione speciali, secundum quod redemptor et remunerator. Sed metaphisica determinat de ente in communi ad omnia entia; et ideo habet probare principia omnium scientiarum. Sed pro tanto subalternat alias scientias, quia omnes serviunt ei et ipsa omnibus dominatur.

### 5. <Utrum theologia sit dignior aliis scientiis>

Ipsa etiam theologia est nobilior omnibus aliis, quia est de nobiliori subiecto et nobiliori et certiori modo procedit. Nec obstat quod metaphisica est de toto ente, ista de uno ente, scilicet deo, quia cognitio dei et creaturarum non est maior quam cognitio dei, cum in deo, qui est esse subsistens, sit ratio perfecta omnis esse et etiam ratio omnis boni. Non est etiam maior virtus agentis principalis cum instrumentali quam principalis tantum, cum instrumentale totam virtutem recipiat a principali. Virtus autem omnis creature est instrumentum respectu virtutis dei, a qua habet omne quod est. Unde totum quod facit deus mediante creatura potest facere immediate per se ipsum. Ex hoc patet quod non est maior scientia de deo cum creatura quam de deo tantum. Minus est etiam cognoscere deum et creaturas, prout in metaphisica de hiis determinatur, quam cognoscere deum prout in theologia continetur. Sicut enim vilesceret intellectus dei, si cognosceret alia a se sicut

### 3. <Подчиняется ли богословие какой-либо другой науке>

Не подчиняется же никакой человеческой науке, но только науке святых. Всякая же наука имеет в себе самоочевиднейшие начала. Но начала богословия не вполне очевидны в самой богословской науке, поскольку они [даются] лишь через веру и таинственно. Следовательно, подобает, чтобы в других науках были просто понятия, но не в отеческой науке, которая состоит в непосредственном видении.

### 4. <Подчиняет ли себе богословие другие человеческие науки>

Богословие же не в том подчиняет себе другие науки, что выявляет причину тех [вещей], которые определяются в других науках и что утверждает вследствие других [оснований], поскольку если оно и строит определения о Боге самым лучшим образом, какой можно познать, однако не на том основании, что Он есть причина других [вещей], но по частному основанию, согласно которому [Он есть] Искупитель и Воздаятель. Но метафизика строит определения о бытии в общем относительно всех существ, и потому должна поверять начала всех наук. Но постольку богословие подчиняет другие науки, поскольку они все ему служат и оно над ними господствует.

### 5. <Превосходнее ли богословие других наук>

Само же богословие благороднее всех других [наук], поскольку оно посвящено наиболее благородному субъекту и преуспевает наиболее благородным и достоверным образом. Этому не препятствует [то обстоятельство], что метафизика посвящена целокупному существу, а богословие единому существу, то есть Богу, поскольку познание Бога и тварей не более [значительно], чем познание [одного] Бога, так как в Боге, который есть бытие [присно]пребывающее, имеется совершенное основание всякого бытия и также основание всякого блага. Также и [совокупная] сила первоначального действующего с инструментальным не больше, чем [одного] только первоначального, поскольку инструментальное получает всю свою силу от первоначального. Сила же всякого творения есть инструмент в отношении силы Божией, от которой имеет все, что есть. Отсюда все, что вершит Бог посредством творения, Он может совершить Сам непосредственно. Отсюда очевидно, что не боль-

principale obiectum, ita metaphisica, per quam cognoscitur deus per alia ab ipso, scilicet per creaturas, vilis est respectu theologie, per quam cognoscitur deus in se mediante lumine divino. Similiter metaphisica non docet cognitionem de deo nisi in quantum cognoscibilis est per creaturas et per humanam rationem. Sed theologia de deo in se ipso et mediante lumine divino, quod est infallibile, ratio autem humana est transmutabilis.

### 6. <Ulrum theologia sit practica vel speculativa>

Theologia etiam proprie loquendo non est scientia, quia non est simpliciter speculativa, immo est sapientia, non a sapiendo — sapio, sapis — id est cognoscendo, dicta, sed a sapore. Unde cognitio intellectiva que habetur per theologiam ordinatur ad amorem dei. Unde cum intellectus speculativus et practicus differant fine, hec scientia autem non ordinatur finaliter ad scire, ut ibi sistatur, sed ut deus per hanc scientiam cognitus diligatur, hec scientia non est speculativa, sed practica, non quia ordinatur ad aliquod opus extra, sed quia ordinatur ad aliquid aliud quam sit scire. Proprie tamen non videtur debere dici practica, licet etiam speculativa proprie non dicatur, quia practice videntur dici scientie in quibus queritur scire propter aliquod opus non solum extra potentiam intellectivam, sed etiam extra potentiam volitivam. Unde qui consideraret virtutes morales ut ipsas amaret, quia sunt bonum honestum, quod propter se est amabile, non diceretur habere notitiam practicam de illis, nisi ulterius intenderet operari secundum illas.

ше наука [совокупно] о Боге и творении, чем наука об одном только Боге. Даже менее [значимо] познавать Бога и твари, как это делает метафизика, чем познавать [одного только] Бога, как это делается в богословии. Подобно тому, как повредился бы разум Божий, если бы познал нечто отличное от себя в качестве первоначального объекта, также и метафизика, в которой Бог познается через иные по отношению к нему [вещи], т.е. через творения, хуже в сравнении с богословием, в котором Бог познается в Себе Самом посредством божественного просвещения. Подобно же и метафизика учит познанию о Боге не иначе как познаваемому тварями и человеческим разумением. Но богословие [учит] о Боге в Самом Себе и при посредстве божественного просвещения, которое неизменно, разум же человеческий переменчив.

### 6. <Является ли богословие [наукой] практической или спекулятивной>

Богословие также, собственно говоря, не есть наука, ибо оно не просто спекулятивно, даже скорее оно есть мудрость не от 'мудрования' — быть рассудительным, правым, — т.е. говоря о познании, но от чувства вкуса. Ибо разумное познание, которое содержится в богословии, направляется к божественной любви. Откуда [следует], что поскольку разум теоретический и практический различают по конечной цели, эта наука все же не направляется в конечном счете к [тому, чтобы] знать, дабы на том остановиться, но дабы Бог, через эту науку познаваемый, становился предметом любви; эта наука не есть теоретическая, но практическая, — не потому, что направляется на какое-либо внешнее деяние, но потому, что направляется на нечто иное, чем [чтобы просто] знать. Однако, собственно, не представляется необходимым, чтобы она называлась практической, равно как и собственно теоретической не называется, поскольку практически, по-видимому, называются науки, в которых стремятся получить знание относительно какого-либо дела, не только [находящегося] за пределами разумной способности, но также и за пределами способности желания. Отсюда тот, кто стал бы рассматривать нравственные добродетели, чтобы сделать их предметом любви, поскольку они суть достойное добро, которое любезно само по себе, не будет считаться имеющим о них практические понятия, если затем он не намерится действовать в соответствии с ними.

### 7. < Utrum deum possimus cognoscere in hac vita >

Deus non est cognoscibilis a nobis in via cognitione quid est. Non enim immediate et per apertam visionem, quia intellectus noster nichil intelligit nisi mediante fantasmate, nec etiam mediante per deductionem ex aliquibus immediate cognitis, sicut cognoscuntur conclusiones per principia, nec per nostram perscrutationem, quia effectus nobis noti sunt improportionati prime cause, nec etiam per doctrinam ab alio, quia non potest aliquis doceri, nisi habeat in se lumen proportionatum intelligibili ad capiendum ipsum, sed lumen intellectus agentis non est sufficiens ad recipiendum cognitionem quidditatis dei, unde nec sancti hanc cognitionem influere possunt. Sed cognoscere quia est possumus. Effectus enim non proportionatus cause potest ducere in cognitionem ipsius quia est. Cognoscere autem quia est non est cognoscere quidditatem, sed quidditatem illam esse.

### 8. < Utrum deum esse sit per se notum >

Cum autem in via possimus naturaliter cognoscere quod oportet dare aliquid cuius esse sit sua quidditas, quod deum ponimus, et esse per se non potest intelligi non esse, deus non poterit intelligi non esse. Et sic deum esse est per se notum. Nec oportet, ad hoc quod deum esse sit communis animi acceptio apud aliquos et per se notum, cognoscere quidditatem dei, sed sufficit cognoscere quid est quod dicitur per nomen. Propositio enim dicitur per se nota, quando predicatum includitur in ratione subiecti, et quam non potest quis directe negare et quam quilibet probat auditam, supponendo significationem vocabulorum. Nec autem reperiuntur in hac propositione “deus est”, quia esse eius est sua quidditas, et sic in nomine dei includitur. Illam etiam nullus potest negare directe, sed statim probat auditam, si intelligat significationem verborum. Aliquid tamen potest esse per se notum sapientibus — sic est in proposito — et non omnibus, quia termini non sunt omnibus noti.

### 7. < Можем ли мы познать Бога в этой жизни >

Бог непознаваем для нас в этой жизни [с точки зрения того], что Он есть. Также непознаваем и непосредственно через очевидное усмотрение, поскольку наш разум ничего не познает без посредствующих образов; также [непознаваем] и путем выведения из других непосредственно известных [вещей], подобно тому, как с помощью принципов познаются выводы; также и через наше исследование, поскольку известные нам действия непропорциональны первой причине; также и через учение ‘от иного’, поскольку нельзя чему-либо учиться, если не иметь в себе свет, пропорциональный умопостижаемому, для овладения им; но свет деятельного разума недостаточен для восприятия познания чуждости Бога, отчего даже и святые не могут проникать в это познание. Но познать, *почему* [Он] *есть*, мы можем. Ведь действие, непропорциональное причине, может ввести в познание, почему Он *есть*. Познать же то, почему Он есть, не означает познать [Его] чуждость, но [познать] чуждость того, что [Он] *есть*.

### 8. < Известно ли бытие Бога само по себе >

Поскольку же мы естественным путем можем познать, что необходимо должно быть нечто, чьим бытием была бы его чуждость, под чем мы понимаем Бога, а бытие само по себе не может мыслиться как небытие, о Боге нельзя мыслить как несуществующем. И таким образом бытие Бога самоочевидно. Нет необходимости познать чуждость Бога для того, чтобы бытие Бога было общим понятием души у каких-либо [людей] и самоочевидным, но достаточно познать, что есть то, что описывается [этим] именем. Положение же называется самоочевидным, когда предикат заключается в основании субъекта и его не может никто прямо отрицать и всякий подтверждает слышанием, [мысленно] подставляя значения слов. Так обстоит и с этим положением: “Бог есть”, поскольку Его бытие есть Его чуждость, и таким образом оно заключается в имени Божию. Никто, конечно, не может этого отрицать прямо, но неизменно подтверждает в слышании, если понимает значение слов. Нечто, однако, может быть самоочевидно для знающих — как и в [данном] предложении, — но не для всех, поскольку определения не для всех очевидны.

### 9. < Utrum deum esse possit demonstrari >

Esse ergo de deo non demonstratur, quia idem est cum essentia, sed declaratur ipsum esse, et id quod dicitur per nomen quod non est omnibus notum demonstratur, quia bene demonstratur ipsum esse immobile<m>, eternum et huiusmodi, licet etiam deum esse sit per se notum sapientibus, non tamen omnibus. Et ideo non est inconveniens esse demonstrationes declarantes quid est quod dicitur per nomen. Deus enim, in eo quod causa est omnium, quadruplicem habet comparationem ad nos: primo, ex causalitate ipsius esse. In hoc enim quod sumus vertibiles et omne tale oportet reduci ad id quod est invertibile, cognoscimus quod deus causat esse in nobis. Item, ex causalitate motus. Omne enim quod movetur, ab alio movetur et illud ab alio, ita quod est devenire ad unum primum movens immobile, quod dicitur deus. Item, ex connexionione causarum. Multa enim sunt et diversa que non possent stare, nisi esset aliquid quod connexionem causarum efficeret, quod est deus. Item, propter ordinem, quia natura operatur propter bonum; bonum autem presupponit optimum; hoc autem ponitur deus.

### 10. < Utrum per rationem naturalem possit demonstrari trinitas >

Per rationes humanas non potest investigari quod deus sit trinus et unus. Differentia enim maxima est inter trinitatem que est in homine et illam que est in deo. Sed cum ea que sunt fidei sint vera et possibilia, etsi non possint ostendi ita esse, ostendendum tamen est ea non esse impossibilia, non quod possibilia directe, sed indirecte, in quantum solvende sunt rationes que sunt in contrarium. Sicut enim non possunt improbari ea que sunt fidei, ita etiam nec probari.

### 9. < Можно ли доказать бытие Бога >

Коль скоро бытие Божие не доказывается, поскольку оно тождественно с сущностью, но утверждается само бытие, а то, что описывается через именование, что не всем представляется ясным, доказывается, поскольку успешно доказывается, что его бытие неподвижно, вечно и [так далее] в таком роде, можно также допустить, что бытие Бога самоочевидно для знающих, однако не для всех. И потому нет неудобства в том, что есть доказательства, утверждающие, что есть [в Боге] то, что описывается через именование. Бог же, поскольку [Он] есть причина всего, сравнивается с нами четверояким образом: во-первых, через причинность самого бытия. Из того именно, что мы изменчивы, а все таковое должно сводиться к тому, что неизменно, мы познаем, что есть причина нашего бытия. Также из причинности движения. Ведь все, что движется, движется от иного, а это [иное] от другого, так что мы приходим к единому первому неподвижному движущему, которое называется Богом. Также из сопряжения причин. Ведь есть многое и различное, что не могло бы произойти, если бы не было чего-то, что осуществляет сопряжение причин, а это есть Бог. Также исходя из порядка, поскольку природа действует согласно благу, благо же предполагает наилучшее, а таковым почитается Бог.

### 10. < Можно ли путем естественных рассуждений доказать троичность >

С помощью человеческих рассуждений невозможно постигнуть, что Бог троичен и един. Ведь есть предельное различие между троичностью, которая есть в человеке, и той, которая есть в Боге. Но поскольку для верующих эти [положения] истинны и возможны, хотя и не может быть показано, что так и есть, однако необходимо показать невозможность того, чтобы их не было — не так, чтобы [они были] возможны прямо, но косвенно, поскольку должны быть разрешены доводы, приводимые в пользу противного. Подобно тому, как не могут быть опровергнуты положения веры, также они не могут быть и доказаны.

## Примечания к сочинениям Эгидия Римского

### Errores philosophorum. Ошибки философов

<sup>1</sup>Латинский текст печатается по изданию Дж. Коха: *Giles of Rome. Errores...*, pp. 2–66. Разночтения опускаются.

<sup>2</sup>Перевод мой. Впервые опубликован: Труды Минской духовной академии. № 1. Жировичи, 2002, с. 71-105.

<sup>3</sup>Это псевдо-аристотелевское сочинение “О растениях и деревьях”.

<sup>4</sup>В англ. пер.: found it necessary to say, счел необходимым сказать.

<sup>5</sup>Дан., VII, 10.

<sup>6</sup>Здесь трудно согласиться с автором английского перевода Дж. Ридлем, который принимает конъектуру Пражской и Эрфуртской рукописей (et/est) и читает: Agens enim per naturam est agens ut instrumentum: For a natural agent is also an instrumental agent. Мне представляется, что выражение agens per naturam, действующий согласно своей природе, относится к agens primum, Перводвигателю, и потому правы были писцы рукописей Мюнхенской и библиотеки г. Карлсруэ, добавлявшие после instrumentum *differunt*.

<sup>7</sup>Как отмечает Дж. Кох, Эгидий пользуется выражением defluxus regum, которое встречается и у Альберта Великого. Фома Аквинский прибегал к термину emanatio. В сочинении Quodlibet VI, q. 4 Эгидий обозначает творение термином essefactio.

<sup>8</sup>По мнению Дж. Коха, ссылка на III книгу Физики скорее всего является ошибкой писца, и здесь имеется в виду книга VIII. Но конъектуру эту в текст публикации он не вводит.

<sup>9</sup>В англ. пер.: babblers. Как отмечает Дж. Кох, в комментарии к III книге Метафизики Аверроэс пользуется термином loquentes в значении “неразумно рассуждающие о божественном”; он даже видит в нем перевод арабского ‘mutakallimun’, спорщики, которым противостоял Ибн Рушд. В связи с этим я последовательно перевожу loquentes как начетчики.

<sup>10</sup>Дж. Кох полагает, что здесь должно стоять involventes, обволакивающие [туманным смыслом], но конъектуры в тексте не делает; в англ. переводе: wills.

<sup>11</sup>Августин. Письма, 137, С. 2, п. 8 (PL, t. 33, col. 519).

<sup>12</sup>Появление *Маврского Закона* Дж. Кох объясняет двумя возможными обстоятельствами: ошибкой писца, неправильно прочитавшего Iudaeorum, Иудейского, или ошибкой самого Эгидия, который решил, что упоминаемые Фомой Аквинским в “Сумме против язычников” *Закон Сарацинский* и *Закон Маврский* суть разные явления.

<sup>13</sup>...secundum quod Philosophus et Commentator nisi sunt dicere. В англ. пер.: as the Philosopher and Commentator were intent upon saying.

<sup>14</sup>*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, гл. 6: “Никто же да не думает, что небеса или светила — одушевлены, ибо они бездушны и бесчувственны” (СПб., 1894, с. 55; PG, t., col. 886).

<sup>15</sup>Иов, 4, 18.

<sup>16</sup>Это синтаксически невнятное место так же невнятно передано в англ. переводе: God is truly whatever it is better to be than not to be. Оно, как указал Дж. Кох, является почти буквальной цитатой из Фомы (In Sententiarum I, d. 22, q.1, a.2), который в свою очередь неточно передает слова Ансельма из “Монологиона”, гл. 15.

<sup>17</sup>Точка зрения блаженного Августина.

<sup>18</sup>Имеется в виду 5-ый раздел “Метафизики” аль-Газали.

<sup>19</sup>Согласно Фоме Аквинскому, “Character enim signum est” (Summa contra gentiles, III, cap. 105).

<sup>20</sup>Под таким названием Эгидию был известен главный философский труд Маймонида “Наставник колеблющихся” (1190).

<sup>21</sup>Ис. 40, 25.

<sup>22</sup>В английском переводе equivocation, *уклончивость* малопонятна, равно как и, в аналогичном случае, заимствование *эквивокальность* в переводе из Боэция Дакийского (*Боэций Дакийский*. Сочинения. М.: Эдиториал УРСС, 2001, с. 28, 40).

<sup>23</sup>Буквально: утверждены.

<sup>24</sup>Пс. 32, 6.

<sup>25</sup>В англ. переводе: divine, божественную.

<sup>26</sup>Пс. 18, 2.

<sup>27</sup>Буквально: когда меня восхваляли.

<sup>28</sup>Иов, 38, 7.

<sup>29</sup>Парафраз Ис. LXV, 17.

<sup>30</sup>Иоиль, II, 31.

**Errores Petri Olivi. Ошибки Петра Оливи**

<sup>1</sup>Латинский текст печатается по изданию: *Amoros L. Aegidii Romani Impugnatio...*, pp. 420-451. Разночтения опущены.

<sup>2</sup>Перевод выполнен мною по публикации: *Amoros L. Aegidii Romani Impugnatio...*, pp. 420-451. Впервые опубликован: Труды Минской духовной академии. № 2. Жировичи, 2003, с. 55–99. В примечаниях частично использованы указания Л.Амороса.

<sup>3</sup>Здесь и далее термин логико-грамматического отношения *suppositum* я передаю как подлежащее. Дабы наглядно показать, как разумевали его средневековые модисты, в частности, Радульф Бритон, приведу следующий пример: «*Omne verbum requirit suppositum, cuius ratio est quia eadem est comparatio verbi ad suppositum quae est accidentis concreti ad subiectum <...>*» ‘Каждый глагол требует подлежащего; причина этого заключается в том, что отношение глагола к подлежащему такое же, как и отношение конкретного признака к субъекту <...>’» (цит. по: *Перельмутер И.А.* Грамматическое учение модистов//История лингвистических учений. Позднее средневековье. Под ред. А.В.Десницкой. СПб.: Наука, 1991, с. 58). В контексте тринитарных рассуждений Эгидия сущность и ипостаси, или лица и их свойства рассматриваются именно в отношениях суппозиции. Средневековая мысль выделяла различные виды суппозиции; например, У.Оккам - персональную, простую, и материальную. — См.: *Реферовская Е.А.* “Спор” реалистов и номиналистов//История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л.: Наука, 1985, с. 263. В отдельных случаях *suppositum* уместно передавать как подразумеваемое или соотнесенное.

<sup>4</sup>PL, t. 42, col. 913.

<sup>5</sup>В русском переводе Бозция: “субстанция сохраняет единство [Бога], отношение же размножает его в Троицу”. — *Бозций.* “Утешение философией” и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с.156. (“Каким образом Троица есть единый Бог”, гл. 6).

<sup>6</sup>Здесь и далее под *Декреталями* имеются в виду определения IV Латеранского собора (1215).

<sup>7</sup>De Trinitate, XII. — PL., t. 10, col. 152.

<sup>8</sup>*Аристотель.* О душе, I, 4. — Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 386.

<sup>9</sup>*Иоанн Дамаскин*, преп. Точное изложение православной веры, I, гл. 8 (СПб., 1894, с. 16). — PG, t. 94, col. 814.

<sup>10</sup>*Аристотель.* Метафизика, V, 7. — Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 310

<sup>11</sup>Скорее, это парафраз. — PG, t. 3, col. 982. — В переводе Г.М.Прохорова: “И подобает и нам, обращаемым силой божественного единства от много к Единому, единым образом воспеть цельную и единую Божественность — Единое, являющееся Причиной всего” и т.д. — *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994, с. 333.

<sup>12</sup>*Аристотель.* О душе, II, 4, 415a. — Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 401.

<sup>13</sup>PL, t. 42, col. 820

<sup>14</sup>PL, 42, col. 820

<sup>15</sup>*Бозций.* “Утешение философией” и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с.156. (“Каким образом Троица есть единый Бог”, гл. 6).

<sup>16</sup>PL, t. 42, col. 912.

<sup>17</sup>PL, t. 34, col. 21

<sup>18</sup>*Бозций.* “Утешение философией” и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с.172. (“Против Евтихия и Нестория”, гл. 3).

<sup>19</sup>PL, t. 42, col. 927 sq.

<sup>20</sup>PL, t. 42, col. 936.

<sup>21</sup>PL, t. 42, col. 820.

<sup>22</sup>Имеется в виду текст: PL, 420, col. 820.

<sup>23</sup>PL, t. 42, col. 934.

<sup>24</sup>PL, t. 42, col. 936.

<sup>25</sup>Конъектура по смыслу текста.

<sup>26</sup>См. о ней: *D’Ancona Costa, C.* Recherches sur le Liber de causis. Paris, 1995.

<sup>27</sup>*Аристотель.* Категории, V. — Сочинения. Т.2. М.: Мысль, 1978, с. 56.

<sup>28</sup>*Аристотель.* О душе, III, 4. — Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 433.

<sup>29</sup>“Целое и законченное или совершенно тождественны друг другу, или родственны по природе”. — *Аристотель.* Физика, III, гл. 6. — Сочинения. Т.3. М.: Мысль, 1981, с. 119-120.

<sup>30</sup>Здесь и далее *religio* последовательно переводится как монашеское братство, ибо, как видно далее по контексту, *religiosus* — это монах, а прелатство (*prelatio*) сопоставляется с монашеством (*religio*).

<sup>31</sup>Древнегреческий атлет, VI в. до н.э.

<sup>32</sup>*Regula ad servos Dei*, no 5. - PL, t. 32, col. 1380.

<sup>33</sup>В сочинениях Петра Оливи тезиса с подобной формулировкой Л.Аморосу (*Amoros L. Aegidii Romani Impugnatio...*, p. 438, n. 5) найти не удалось.

<sup>34</sup>PL, t. 42, col. 1082.

<sup>35</sup>Конъектура по смыслу текста.

<sup>36</sup>В русском переводе “Никомаховой этики” соответствующее место звучит так: “правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как это делают люди правосудные и благоразумные”. — *Аристотель*. Сочинения. Т.4. М.: Мысль, 1984, с. 83 (1105b5 ff.).

<sup>37</sup>PL, t. 32, col. 1286.

<sup>38</sup>PL, t. 76, col. 331.

<sup>39</sup>PL, t. 32, col. 1277.

<sup>40</sup>PL, t. 32, col. 1297.

<sup>41</sup>Деян. II, 44; IV, 32.

<sup>42</sup>*Аристотель*. Никомахова этика, IV, 7 (III). — Сочинения. Т.4. М.: Мысль, 1984, с. 131.

<sup>43</sup>*Аристотель*. Физика. VIII, гл. 9. — Сочинения. Т.3. М.: Мысль, 1981, с. 293.

<sup>44</sup>Имеется в виду Соборное послание св. ап. Иакова, I, 17.

<sup>45</sup>*Аристотель*. Физика. V, гл. 5. — Сочинения. Т.3. М.: Мысль, 1981, с. 173: “...[движение] только в противоположное не есть движение, а изменение”.

<sup>46</sup>Кн. XV, гл. 13. — PL, t. 42, col. 1076.

<sup>47</sup>PL, t. 42, col. 873.

<sup>48</sup>Конъектура издателя латинского текста.

<sup>49</sup>II, cap. XIX, N° 50. — PL, t. 32, col. 1268: “*virtutibus nemo male utitur*”.

<sup>50</sup>Ibid.

<sup>51</sup>Л.Аморос (*Amoros L. Aegidii Romani Impugnatio...*, p. 448, n. 2) осторожно отсылает (“Cf.”) к VII-ой книге “*Метафизики*”, но найти в ней текст с числом шесть мне не удалось.

<sup>52</sup>*Аристотель*. *Метафизика*, VIII, гл. 3. — Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 228.

<sup>53</sup>PL, t. 42, col. 929.

<sup>54</sup>Мф. 25, 35.

<sup>55</sup>Ibid.

<sup>56</sup>Ibid., 35-36.

<sup>57</sup>Ibid., 36.

### Theologia ut scientia. Богословие как наука

<sup>1</sup>Настоящая подборка основана на публикации: *Luna C.* Fragments d’une reportation du Commentaire de Gilles de Rome sur le Premiere Livre des Sentences// *Revue des sciences philosophiques et theologiques*. 74 (1990), pp. 437-456. Латинский текст печатается по этому изданию. Перевод мой. Разночтения опущены.

## Указатель имен

Абеляр Пьер 179  
Августин Иппонийский бл. 11, 17, 27, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 84, 89, 90, 93, 98, 112, 121, 127, 135, 141, 145, 157, 170-172, 189, 197, 243, 257, 265, 269-273, 277-281, 291, 303-309, 317, 327, 333  
Августин Триумфус 202  
Аверроэс (Ибн Рушд) 16, 69, 82, 121, 122, 125, 126, 192, 207, 217-223, 255, 277, 317  
Авиценна (Ибн Сина) 12, 16, 125, 201, 207, 223-233, 255  
Адам библ. 76, 102, 113, 293, 323, 325  
Адельман Льежский 12  
Алан Инсульский 167  
Александр Гальский 18  
Александр IV 16, 26, 34  
Алексей Михайлович, царь 108  
Алжерий Льежский 173  
Альберт Великий 13, 16, 17, 27, 42, 82, 124, 136, 147  
Альберт Саксонский 73,  
аль-Бируни 12  
аль-Газали 12, 125, 207, 233-241, 255  
аль-Газен (Ибн Хайтам) 78  
аль-Кинди 12, 126, 207, 241-247, 255  
аль-Фараби 12, 48, 125, 126  
Альфонс, король Кастилии 64  
Амвросий Кориолан 25  
Амвросий Медиоланский 84, 111, 112, 113  
Аморос Л. 196  
Амфилохий (Воронков) 7  
Анаксагор 211  
Анна прав. 105  
Анри де Гоши 64  
Ансельм Кентерберийский 17, 84, 140, 159, 160  
Арий 183  
Аристотель 11, 12, 15, 17, 27, 45, 47, 48, 55, 62, 67, 68, 69, 72, 73, 75, 81, 82, 84, 88, 89, 99, 113, 122, 123, 125, 126, 127, 132, 153, 154, 183, 192, 197, 207-229, 249, 255, 261, 263, 265, 277, 285, 299, 301, 307, 331, 333  
Арманд Бельвю 27  
Арно де Рокфейль 184  
Афанасий Александрийский 171  
Бартоломей (Толомео) из Лукки 67

Батифоль П. 168, 169  
Баур Ф. 172  
Беда Достопочтенный 83, 84  
Бенедетто Каэтани 33, 36, 110  
Бенедикт XI 36  
Беренгарий Турский 173, 174  
Бернард Вердунский 78  
Бернард Клервосский 17, 69, 88, 93  
Бернард Овернский 27, 95, 131, 133, 134, 137  
Бернард Трилийский 27, 95  
Бернардо Гвидо 186  
Бертран де Го 35  
Беттони Е. 196  
Бёерр Дж. 196, 198, 200  
Бонавентура 5, 18, 21, 27, 37, 99, 101, 122, 123, 124, 137, 143, 148, 153, 182, 192  
Бонаграция 184  
Бонаграция Бергамский 194  
Бонифаций VIII 5, 33, 35, 63 175, 110, 185, 187, 194, 195  
Бофито Дж. 69  
Боэций Дакийский 52, 122, 152  
Боэций Северин 11, 48, 93, 127, 155, 259, 269, 273  
Бруни Дж. 29, 42, 43, 48, 61, 106, 109, 120, 150  
Булгаков С. 181  
Бургундий Пизанский 13  
Буридан Жан 5, 81, 191  
Вальтер Бурлей 81, 82  
Василий Великий 83  
Вениамин, монах 71  
Вильгельм из Мёрбеке 42, 43, 127  
Виппель Дж. 47  
Вьелокс Р. 31, 42, 136, 140, 141, 144, 145, 147, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 164, 201  
Гайденко В.П. 190  
Гален 74, 75  
Геннадий Новгородский 71  
Генрих Гентский 18, 27, 28, 29, 30, 34, 63, 94, 95, 110, 128, 131, 133, 134, 135, 137-151, 153-156, 158-163  
Герард Сен-Сабинский 34  
Герардо да Борго сан Донино 181  
Герберт 12  
Гервей Неделецкий 18, 27, 96, , 137, 175, 176  
Герман Аллеманд 42  
Гильберт Порретанский 45, 48

Гильом Арно 45  
Гильом Врач 13  
Гильом де Варе, 141, 143, 148  
Гильом Годен 27, 96  
Гильом де Люкси 14, 15  
Гильом де ла Маре 19, 137, 141, 182, 200  
Гильом Овернский 122  
Гильом Оксеррский 143, 148, 173  
Гильом, отшельник 34  
Гильом де Сент-Амур 16  
Гитмонд Аверсий 173  
Глориё П. 30, 109, 110  
Гог библ. 251  
Голенищев-Кутузов И.Н. 185  
Гонорий III 181  
Гонорий IV 31  
Готфрид Фонтенский 18, 34, 47, 82, 94, 109, 119, 133-136, 190  
Грабманн М. 176  
Григорий Богослов 86  
Григорий Двоеслов 309  
Григорий Нисский 54  
Григорий Тифен 42  
Григорий I 93  
Григорий IV 15  
Григорий VII 71  
Григорий IX 199  
Гуго Динский 183  
Гуго Сен-Викторский 69, 70, 84, 88-91, 93, 156

Давид Динант 15,  
Данте Алигьери, 68, 181, 185  
Дионисий Ареопагит (Псевдо-) 69, 88, 89, 91, 96, 156, 186, 263  
Дионисий Рейкельский 95  
Джон Пеккам 177, 137, 152, 157, 166, 182, 200  
Доминик Гундисальво 125  
Дунс Скот 5, 18, 83, 96, 105, 132, 141, 168, 177  
Дурандус Сен-Пурсенский 18, 176  
Дюплесси-д'Аржантре Бертран 29  
Дюэм П. 78, 79, 83  
Дэмф Алоиз 68

Ева 76, 113  
Евгений III 71  
Евсевий Памфил 169  
Евтерий Тианский 171

Елисеев С.А. 7

Жак де Молэ 6  
Жак Термский, аббат 72  
Жан Буридан 73, 81, 82  
Жан Мурроваль 193  
Жером д'Асколи 183  
Жильсон Э. 121, 129  
Журден Ш. 69

Иаков Витербосский 71  
Игнатий Брянчанинов, св. 6  
Иероним бл. 84  
Иларий Пиктавийский 93, 158, 199, 261  
Иннокентий III 15, 167, 168, 172  
Иннокентий V 18  
Иоаким прав. 105  
Иоанн Баконторп 176  
Иоанн Богослов, ап. 198  
Иоанн Вигороз 19  
Иоанн Дамаскин 13, 41, 46, 87, 90, 97, 98, 127, 169, 229, 261  
Иоанн Капреол 83  
Иоанн Кассиан 93  
Иоанн Квидорт (Парижский) 19, 27, 166, 173-177  
Иоанн Пармский 181  
Иоанн Сарацин 13  
Иоанн Солсберийский 88  
Иоанн Филопон 191  
Иоанн XXI 28  
Иоанн XXII 186, 195  
Иоахим Флорский 14, 27, 104, 105, 137, 138, 141, 142 178-182, 191, 199, 203, 283, 285

Иордан Саксонский 25  
Иринеи Лионский 168  
Исидор Севильский 47, 69  
Иуда библ. 253  
Иустин Философ 168

Кавальканти Гвидо 6, 44  
Казенав А. 181  
Карл Анжуйский 186  
Карл Великий 192  
Кассиодор 90  
Керов В.Л. 185  
Киприан Карфагенский 171

Кирилл Александрийский 172  
Клемент д'Озимо 26  
Климент V 35, 72, 176, 194, 195  
Конти А. 49  
Коплстон Ф. 175  
Котляревский С.А. 185  
Кох Дж. 42, 120, 127, 196, 201  
Куртен Ж.-Ф. 131

Лажар Ф. 7, 32, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 64, 74, 83, 84, 101, 102, 108, 109, 112,  
114, 128, 165

Лактанций 87  
Ламбертини Роберто 68, 69  
Ланфранк 173  
Ли Р. 88, 91, 93  
Лосский Вл. 125  
Лосский Н.О. 121  
Лосонцы Т. 53  
Лоттен О. 61, 62  
Луна К. 42  
Людовик Анжуйский 186  
Лютер Мартин 200, 203

Магог библ. 251  
Майер А. 81, 82, 189  
Маймонид Моисей 126, 207, 249-255  
Максим Исповедник 13,  
Мандонне П. 120  
Манселли Р. 185  
Марий Викторин 88  
Маркион 169  
Марсилий Ингенский 73  
Мартин св. 111, 113  
Мартин IV 29, 30, 31  
Маттео Акваспарта 35, 137, 182, 185  
Маутнер Ф. 125  
Мелхиседек библ. 167  
Милон 301  
Моисей прор. 291  
Мюнцер Томас 180

Несторий 171, 172  
Николай, канцлер ун-та 31  
Николай Орем 73

Николай IV 34, 183  
Нэш П. 58, 59, 61

Оккам Уильям 5, 47, 82  
Оксилия Уго 69  
Оливье, монах 43  
Омар Хайям 12  
Ориген 169  
Оседес Е. 29

Пасхазий Радберт 166, 173  
Педро дон, инфант 64  
Пелагий 253  
Перельмутер И.А. 52  
Петр Коместор 69, 88, 167  
Петр Ломбардский 13, 17, 19, 20, 26, 27, 36, 53, 54, 69, 71, 76, 78, 84, 88-90, 97,  
95, 98, 103, 107, 127, 135, 137, 138, 141, 142, 149, 150, 151,  
174, 180, 181, 186, 199, 259, 261, 283, 285, 295, 323, 341

Петр Овернский 27, 174  
Петр Оливи 35, 36, 68, 101, 102, 105, 137, 140, 160, 178, 182-203, 256-339  
Петр Палудский 176  
Петр Пиктавийский 167  
Петр Тарентесский 18  
Петр Трабийский 185  
Петр Трилийский 174  
Пинборг Я. 50  
Платон 13, 81, 183,  
Плотин 55, 56  
Поль Эмилий Веронский 32  
Попов И.В. 55, 56  
Порфирий 45, 48  
Присциан 52  
Прокл 96, 126  
Проспер Аквитанский 93  
Пруво Г. 131, 133  
Птолемей 69, 78-80, 121

Раймонд Фронсакский 194  
Раймондо Баррави фра 182  
Раймунд Луллий 46  
Раймунд Медульонский 19  
Ранульф д'Омблие (де ла Ублоннье) 31  
Ренан Э. 74, 122, 126  
Рёнш Ф. 132, 174  
Рибелье Ж. 95

Ричард Мидлтаунский 200  
Ричард Нэпвелл 19, 27, 132, 165  
Ришар Сен-Викторский 88, 193  
Роберт Анжуйский 36, 78  
Роберт Гроссетест 88, 91, 92  
Роберт Килуордби 28, 52, 77, 164  
Роберт де Курсон 15, 42  
Роберт Орфорд 27, 131  
Роберт Холкот 47  
Роджер Бэкон 46, 52, 78, 190  
Роджер Марстон 143, 148, 200  
Росцелин 179, 183  
Руфин 169

Саладин, султан 126  
Салимбене 183  
Сартон Дж. 74  
Сенко Вл. 134  
Сеннахирим библ. 251  
Сигер Брабантский 68, 122, 133, 140  
Сильвестр II 12  
Симон де Брион 29, 164  
Симон да Пистойя 35  
Симплиций 78  
Смирнов Г.А. 190  
Сократ 13, 81, 141  
Солодов Н.В. 7  
Сотирх 178  
Стеенбергер Ф., Ван 27, 122, 124  
Суарес Ф. 188

Тертуллиан 169, 178  
Томас Саттон 27, 131, 132, 133, 134, 137  
Томас Страсбургский 176  
Трубецкой Е.Н. 121

Убертино да Казале 185, 195, 200  
Уильям Альнвик 201  
Уильям Маклсфилд 27,  
Уильям Хотум 27, 132  
Уолтер Джиффард, архиеп. 132

Фамарь библ. 253  
Фаустус 12  
Феодорит Киррский 171

Феофан Затворник, св. 6  
Филипп IV Красивый 5, 32, 35, 36, 63, 64, 175  
Филипп Фландрский 49  
Флоренский П. 181  
Флорентий Арльский 181  
Флоровский Г. 6  
Фома Аквинский 5, 13, 16-21, 26, 27, 28, 42, 49, 50, 53, 54, 56-61, 67, 69, 75, 76,  
77, 91-100, 124, 127, 129, 131, 132, 134-141, 144, 145, 146,  
147, 152, 154, 156, 158-164, 174, 199-202  
Франк С.Л. 121  
Франциск Ассизский 14, 138, 178, 184, 192, 193, 198  
Фульбер Шартрский 12, 13  
Фес де Моттони Б. 98

Хьюсон М. 32, 42, 74, 75

Целестин V 185, 187  
Цербаний 13  
Цешковский Август 180

Читтадини Чельзо 44

Шаван де Толомей 102  
Шеллинг Ф.В.Й. 180  
Шольц Р. 69  
Шпенглер О. 121  
Шпет Г.Г. 180

Эвдей Сюллийский 173  
Эвклид 128  
Эгидий Лессинский 27, 174  
Эдельштейн Ю.М. 54  
Экхарт 5, 125, 197  
Эразм Роттердамский 68, 200  
Эриугена 89, 129  
Этьенн Лангтонский 18  
Этьенн де Молэ 49  
Этьенн Тампье 28, 31, 32, 77, 120, 124, 137, 138, 164

## Содержание

	5		108
Предисловие	5	“О достоинстве клириков”	108
Монашеские ордена и философская мысль		“Разные вопросы” (Quodlibet)	109
на Западе в XIII веке	9	Споры и полемика	120
Школы, направления и круг чтения		“Ошибки философов”	120
в XII-XIII веках	11	“Теоремы о существовании и сущности”. Томас Саттон	
Идея непогрешимости в Западной Церкви	17	против Эгидия	127
Вехи жизненного пути	23	“Апология”. Генрих Гентский против Эгидия	135
Рим – Париж – Бурж.	25	Споры о множественности субстанциальных форм	163
Годы учения. Первые сочинения.	25	Споры о Евхаристии. Эгидий против Иоанна Квйдорта	166
Вне университетских стен. 1277-1285	28	Исторический экскурс	167
Возвращение на кафедру. Провозглашение		Учение Иоанна Квйдорта	173
непогрешимости. 1285-1291	31	Споры о спиритуалах. Эгидий против Петра Оливи	178
Генерал ордена августинианцев. 1292-1294	33	Петр Оливи – предводитель спиритуалов	182
Архиепископ Буржский. 1295-1316.	34	Черты мировоззрения Оливи	186
Учение и сочинения	39	Борьба вокруг наследия Петра Оливи	193
“Свободные искусства”	41	Эгидий Римский и Петр Оливи	195
Логика и риторика	42	Ex scriptis Egidii Romani	205
Учение о языке	51	Из сочинений Эгидия Римского	
Психология и гносеология	55	Errores philosophorum	206
Этика	61	Ошибки философов	207
Политика	63	Errores Petri Ioanni	256
“О правлении государей”	63	Ошибки Петра Оливи	257
“Церкви следует бояться”	69	<Theologia ut scientia>	340
Натурфилософия	72	<Богословие как наука>	341
Эмбриология	73	Примечания к сочинениям Эгидия Римского	352
Космология и астрономия	78	Указатель имен	358
Физика	81		
Метафизика и богословие	86		
Богословие как наука	86		
Ангелология	96		
Амартология и сотериология	101		
Мариология	104		
Триадология	105		
“Положения христианской веры”	106		
“О похвалах Божественной Премудрости”	107		

Выходные данные - последняя