

СПОРЫ О СПИРИТУАЛАХ В ЗАПАДНОЙ ЦЕРКВИ: ЭГИДИЙ РИМСКИЙ—КРИТИК ПЕТРА ОЛИВИ

ГАВРЮШИН
Николай Константинович



Московский Государственный Университет—1970, кандидат философских наук—1973, старший научный сотрудник—1983, профессор—2001.

ТРУДЫ
№2

Минской Духовной Академии

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 спиритуалом, проповедникам *usus pauper*, добровольной бедности, (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 гг.) и Франциска Ассизского (1182-1226 гг.).

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.

Нужно сказать, что 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 ценности¹.

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 Святой Троицы. В Сотирихе иногда видят проводника идей западной схоластики², 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 бедности), апокалиптический историзм и догматические инвенции с оттенками тритеизма оказались тесно переплетенными. И здесь была определенная логическая закономерность: ведь ересь модализма, или савелианства—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 Мюнцера³. 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 осознавался⁴.

В качестве главной мишени для атаки Иоахим избрал величайшего кодификатора западной богословской традиции Петра Ломбардского, *Магистра Сентенций*, как его обычно называли. Полемизируя 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...

В самом деле, если не у самого Петра Ломбардского, то в целом в традициях платонизирующего богословия дискуссии о четвертом Лице Святой Троицы, или

Софии, непрестанно возобновлялись на протяжении столетий, вплоть до Флоренского и Булгакова. Однако возлагать за них ответственность на *Магистра 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 беспрекословно принять соборную точку зрения, а вся контрверза 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*⁵.

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 Донино⁶, которая представляла собой введение в *Вечное Евангелие* Иоахима Флорского... В 1255 г. она была осуждена папской комиссией в Ананьи, а в 1263 г. архиепископ Арля Флорентий на провинциальном Соборе осудил «вредоносное учение о трех эпохах, проповедуемое иоахимитами»⁷.

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...

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 эпохи⁸.

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 несомненно, что она имела место⁹. 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 магистров¹⁰.

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, кото-

рый является учеником ариевой ереси, точно также, как Аристотель—ученик Платона»¹¹... 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»¹². Они касались не только добровольной бедности, но и других богословских вопросов. Например, Оливи 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—не за «ересь», а с целью испытать смирение монаха¹³...

Францисканские спиритуалы в эту эпоху практически не испытывали притеснений извне, но внутри самого ордена наметилось серьезное 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 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 законченные труды, но и черновики, а генерал ордена Бонаграция в 1283 г. собрал комиссию из четырех парижских магистров и трех бакалавров, которой поручил рассмотреть взгляды Оливи.

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 «главой 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*'е монастыря Санта Кроче во Флоренции. Здесь спиритуала, по-видимому, слушал молодой Данте¹⁴. За два года, проведенных во Флоренции, Оливи приобрел множество горячих последова-

телей, в том числе таких ученых мужей как Петр Трабий и Убертино да Казале. Последний весьма последовательно и изобретательно защищал Оливи в период подготовки Вьеннского Собора 1311-1312 гг.¹⁵.

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. По возвращении в Нарбонну, он составил «Восследование (Postilla) к Апокалипсису» (1297 г.)¹⁶, написал ряд важных писем, в частности, к Людовику IX и его братьям, сыновьям Карла II Анжуйского, и др.

Оливи скончался в Нарбонне 14 марта 1298 г. На смертном одре он сообщил собратям, что все свое знание получил однажды в Париже, когда в третий час ему было откровение Самого Господа Иисуса Христа¹⁷. 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 опусклось 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 благодетия» 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 божественной. 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 и, таким образом, занимает в данном вопросе по сути ту же позицию, что и Эгидий Римский¹⁸. Есть мнение, что он вообще первым высказал идею о папской непогрешимости¹⁹.

Взгляды Оливи и Эгидия в какой-то мере совпали и по другой остро обсуждавшей-

ся 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 посвоему смотрит на взаимоотношение этих форм.

«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 именуются 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»²⁰. 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 ос-

нование, 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 гг.). 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 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 блаженному Августину различению двух видов количества, а именно, *количества материи* и *количества силы* или *совершен-*

ства, 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 форм²¹. 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 истиной 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 постепенность его перемещения из одного пространства в другое связана не столько с сопротивлением среды (в вакууме оно будет бесконечно малым), а 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 толь-

ко при невыполнимых условиях, а именно, что она *вся и целиком* (*tota et totaliter*) будет приложена к производимому движению; мгновенное движение будет бесконечным движением²².

Теория гравитации у Петра Оливи также отражает неоплатонические влияния. Подобно Годфруа де Фонтену 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 связано с заимствованной у Роджера Бэкона и «сильно неоплатонически окрашенной теорией причинности»²³.

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. Гайденко 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 движением, непременно имеет и какое-то свое естественное движение, насильственное движение есть нарушение естественного»²⁴.

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 казуальных действиях вообще и предпосылках движения в частности. Тяжесть и легкость, по Оливи, суть не что иное, как привычное и естественное склонение тяжелого вниз, а легкого вверх. В собственном смысле двигателем является порождающее начало, которое непосредствен-

но 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 слова²⁵.

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 движение²⁶. 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.

Аббат Иоахим выделял семь периодов ветхозаветной и семь новозаветной истории человечества. Средневековье вообще очень любило 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 возвращения к идеалам первоначальной Церкви при 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) фарииский иудаизм; 2) язычество; 3) ереси; 4) упадок нравов, лицемерие, любостязание 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.

Шестому периоду, начало которому положил жизненный подвиг 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 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 лица* 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 них 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 неправославии 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, наказа-

ния для тех, кто отказывался их выдать, приостановления 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 Святым Духом и должно быть принято в число догматов веры. А поэтому проведение цензуры его сочинений могло рассматриваться как свидетельство наступления новой эсхатологической эпохи²⁷.

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 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 Церкви²⁸.

На все эти выпады довольно быстро и точно ответил давний почитатель Оливи, Убертино да Казале. Он вполне определенно дал понять, что большинство обвинений является надуманными, что отдельные положения нарбоннского спиритуала одобрялись церковными властями, и что истинной причиной гонений является стремление дискредитировать идеологию добровольной бедности²⁹. Для созданной летом 1311 г. комиссии из трех членов эти доводы в основном показались 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 г.), 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 Веннского 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 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 Веннского Собора 1311-1312 гг.

Сочинение «Ошибки Петра Оливи» было написано им до завершения работы Собора и содержит обращение к членам специальной комиссии (*organum*), созданной для публичного процесса по поводу взглядов спиритуалов. Комиссия, созданная в 1309 г., продолжала свою работу и в 1311-1312 гг., т.е. в период проведения Веннского Собора. Именно тогда в ней принял участие Эгидий Римский, и этим временем датируется написание «Ошибок». Согласно его собственным словам, это сочинение было написано по просьбе префекта ордена миноритов; последнему и принадлежала инициатива разбирательства³⁰. Поэтому 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 по-

священы 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, многократны 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 Экхарт задавался вопросом *utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum*, т.е. *оставались ли формы элементов в теле умирающего на кресте Христа*³¹. Если мы вспомним, что, согласно Оливи, разумная душа, так сказать, абсорбирует элементы тела через посредство чувственного начала, то вопрос о моменте смерти Спасителя на кресте вводится в метафизическое пространство, в

котором критерий смерти может существенно отличаться от обыденного³².

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 историософских 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 Франциска, у которого, однако, как известно, стигмата *в боку* не отмечалась.

Оливи рассуждает следующим образом: если святой 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 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 Франциска *был* стигмат в боку, особенно болезненный, но он открывался лишь немногим избранным и в строгой тайне³³. 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 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 г.). Оливи удалось усилить свою позицию ссылками на отдельных отцов Церкви, но Эгидий, и ранее обращавшийся к этой теме³⁴, 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 святого 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 святые отцы не относили брак к числу таинств; во-вторых, чисто логическую, связанную с обобщением на Западе понятия таинства как некоторой формальной процедуры, т.е. к институционализации того латинского sacramentum, которое оказалось противопоставленным греческому *μυστήριον*.

В то же время, надо отметить, что Эгидий никак не может однозначно обуславливать благодать таинодействия 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 Роттердамского³⁵.

Тезис Петра Оливи о разумной душе как форме тела «непогрешимый богослов» обсуждает 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 Миддлтонский, Гильом де ла Маре и др.³⁶ Несомненно, что вопрос о субстанциальной форме имел и очевидный церковно-политический подтекст, так как он обнажал противостояние францисканского и доминиканского 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 Оливи Убертино да Казале, не видит существенной разницы между позициями Оливи и Фомы:

«Мне представляется,—пишет Е.Беттони,—что решение Оливи тождественно решению Фома в том смысле, что Оливи выражает в строго августиновских терминах точно то же, что ангелический доктор высказывает в терминах строго аристотелевских. Иными словами: решение Оливи фундаментальной психологической проблемы отличается от томистского только в одном: что оно выражено таким образом, чтобы быть полностью созвучным с учением об универсальном 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»³⁷. В свою очередь Фома, конденсируя в немногих словах свою мысль, пишет: «Non dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam»³⁸. В чем же различие между этими двумя объяснениями, если не в терминологии?»³⁹

Некоторые же противники Оливи, например, Уильям Альнвик, полагали, что он отвергает мнение о разумной душе как форме тела на том основании, что оно влечет за собой либо утверждение бессмертия тела, либо смертности души...⁴⁰

Аргументация Эгидия представляет значительный интерес, так как его собственные взгляды по данному вопросу заметно изменялись. В «Ошибках философов» (между 1268-1274 годами) он критикует Авиценну за учение о единстве субстанциальной формы⁴¹, но, как отмечает Дж. Кох, в комментариях к аристотелевской книге «О душе» (ок. 1273) и трактате «50 теорем о Телес Христовом» (ок. 1276 г.) Эгидий проявляет явные колебания, а в трактате «О степенях форм» (ок. 1277/78 г.) прямо заявляет, что учение о множественности субстанциальных форм «противоречит католической вере (contradicit fidei catholicae)»⁴².

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 одной, с точки зрения своего *совершенства*, душа по сущности оказывается *формой тела*.

Одной из самых главных и острых была, несомненно, тема добровольной бедности⁴³. 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 соображениями 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 было⁴⁴.

*

Итог работы Комиссии и Собора знаменовав 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-августианинец 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 со-

общаются 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...

*

Сочинение Эгидия Римского «Ошибки Петра Оливи» было открыто и опубликовано в 1934 г. Л.Аморосом⁴⁵. Год спустя Дж. Кох, блестящий знаток творчества как «непогрешимого богослова», так и знаменитого спиритуала, опубликовал⁴⁶ разбор этого опуса, надо полагать, достаточно подробный, но, к сожалению, он мне не был доступен. С той поры, насколько мне 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 работе⁴⁷. Также лишь в нескольких словах характеризует её Д.Бёрр, детально исследовавший историю преследования нарбоннского спиритуала⁴⁸. Ни Бёрр, ни Беттони даже не упоминают о названной выше работе Дж. Коха, так как она, по-видимому, им тоже не была доступна.

Нам представляется, что перевод «Ошибок Петра Оливи», вместе с уже опубликованными «Ошибками философов», расширит представления русского читателя о полемической деятельности и воззрениях «непогрешимого богослова» и даст полезный материал для тех, кто небезразличен к историческим судьбам Ecclesiae Spiritualis⁴⁹.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Эгидий Римский

ОШИБКИ ПЕТРА ОЛИВИ

Начинаются ошибки Петра Иоанна⁵⁰

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 (*tacite*), но и явно (*expresse*), не только косвенно, но и прямо.

Третье положение, что божественная сущность не может быть сущностью трех подлежащих (*suppositorum*)⁵¹, если только не полагать множество модусов в бытии, и что в подлежащих есть увеличение двукратное (*geminata*) и троекратное (*triplicata*).

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. Отчега *Августин* в [сочинении] *О Троице*, книге VII⁰, гл. 6 доказывает, что божественная сущность не относится к [божественным] лицам как род к видам, потому что с умножением видов умножается природа рода (*natura generis*), а именно, в человеке и лошади не одно животное, но много животных, также и во многих людях не одно животное, но много животных (*plura animalia*), во многих же божественных лицах одна и та же простая [божественная] сущность⁵². 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 (*venenum*) кафолической веры.

Необходимо, однако, объявить, что лицо именуется относительно, по принадлежности божественной субстанции, потому что все, что именуется относительно (*relative dicitur*), есть нечто, кроме того, что именуется относительным (*dicitur relative*); вследствие чего, если те многочисленные модусы существования (*modos essendi*), о которых говорится, что они соответствуют божественной субстанции, иметь в виду 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 божественны божественной сущности,

абсолютно полученной или воспринятой (recepta seu accepta), и что божественной сущности, абсолютно воспринятой, подходит (convenit), чтобы было много подлежащих.

Нужно сказать, что, согласно *Бозецию*, в книге *О Троице*, и согласно истине кафолической веры, в божественных [вещах] «субстанция содержит единство, отношение умножает троичность»⁵³; 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 дужно отвергнуть.

Можно также по-другому опровергнуть [это] положение, поскольку [выражения] 'производить (*producere*)', 'изводиться (*produci*)' и 'происходить (*procedere*)' не подходят божественной сущности, но [подходят] лицам, ибо согласно [мнению] *Магистра Сентенций*, одобренному в *Декреталях*⁵⁴, *совершенство (summa) есть некая вещь (res)*, то есть божественная сущность (*divina essentia*), 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 (*proprie loquendo*), поскольку она есть в Отце, не рождает, а поскольку она есть в Сыне, не рождается. Правда, противоположную точку зрения как-будто высказывает (*videtur dicere*) святой *Иларий Пиктавийский*,

который утверждает, что Сын не имеет ничего, кроме рождения (*nisi natum*); если же имеет сущность, следовательно, сама сущность рождена и порождена (*nata et generata*)⁵⁵. Но высказывания святых там, где они содержат некоторую неточность (*improprietatem*), должны разъясняться, а не развиваться; поэтому учеными слова святого 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 I⁰ [книге] *О душе*, что душа не познает, но человек познает с помощью души⁵⁶; следовательно, душа есть основание познания (*ratio intelligendi*), 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 рожать помимо природы (*nisi natura*), а согласно [*Иоанну*] *Дамаскину*, порождение есть дело (*opus*) природы, и как Отец рождает Сына по природе, поскольку рождает себе Сына, сообщая природу, так Сын рождается от Отца, принимая природу от него самого⁵⁷.

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 (*labiis circumcisis*), 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 лично, а не сущностно, так что сущность Отца, поскольку она сыновняя, лично отличается от Отца, как и личность Сына.

Надо сказать, что подобный способ выражения не соответствует учению святых, ни способам высказывания богословов; однако чтобы нам ответить конкретно (*juxta proposita*) 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 (*congregantur*) в Боге, как утверждает *Философ* в V⁰ [книге] *Метафизики*⁵⁸, и бесконечные совершенства суть в Боге согласно тому же *Дионисию*, [*О*] *Божественных именах*, гл.13: «славить подобает того, кому [принадлежат] бесконечные имена»⁵⁹. 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 Втор. 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, по-

сколько 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 (*distinctio essentialis*) 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 кафолично или кафолически 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 (*productione*) 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] П⁰ *О душе*, ничто само себя не рождает, но спасает⁶⁰, и согласно Августину в начале [трактата] *О Троице*, «нет ни одной вещи, которая бы сама себя рождала, чтобы существовать (*ut sit*)»⁶¹. 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 (*in calore*) 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 (*unus et idem numero*), но одно и то же по виду (*specie*). 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 (*quantum ad supposita*) 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 лицах сохраняется инаковость, чтобы не возникло разнообразие (*diversitas*) или различие (*distinctio*) 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 порождать есть то же самое, что дать своему порождению сущность и бытие. Является ли подобное утверждение поводом для ошибок?*

Надо сказать, 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 (*sunt convenientia*) 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 даяние 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 действительна (*actualior*) и более оформлена (*formalior*), тем более искусна она в своем действовании и в произведении своего подобия и своего рода (*speciem*), ибо это предположение содержит ложное [допущение] не только в [отношении] божественных вещей, но также и тварных вещей; ведь ангел не может породить ангела, и сущность 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 рожденным, и производящим и произведенным. Именно таков тезис *Августина*, обладающий столь универсальной истинностью, что «совершенно невозможно быть такой вещи, которая сама себя порождает»⁶². 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 (*suo capite ductus*), слова святого учителя *Августина*, получившие такое всеобщее одобрение, желает умлбить, 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 (*propositiones*) 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 две категории, субстанция и отношение. Субстанция же, согласно *Бозцию*, содержит единство, а отношение умножает троичность⁶³; другие же категории в божественных [вещах] не переходят в субстанцию. То же [говорит] *Августин*, V⁰ *О Троице*, гл.1: «Познаем [Бога], насколько можем, благим без качества, великим без количества»⁶⁴. Благодать 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 (rationem) рода или каких-либо категорий в божественных [вещах], чтобы простота божественной сущности ни в коей мере не умалялась; и поскольку единственно отношение есть то, которое некоторым образом так различает (distinguit), что не слагает (componit), ибо человек не в большей мере составлен (compositior) из того, что есть только белое (albus tantum), 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 (compositionem), 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*⁶⁵, и согласно истине, суть три вещи, которыми надо наслаждаться (fruendum est), 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 различия, 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 (ratio tantum); ибо отношение в сравнении с тем, что соотносится (cui refertur) и с тем, что противопоставляется (cui opponitur) относительно есть соотнесенная вещь (res relata), как сын через сыновство (per filiationem) в сравнении с отцом, с которым соотносится и которому противопоставляется, относительно есть только смысл (ratio tantum), и таким образом отношение оказывается ни чем иным, как сущностью, но [так] названной (dicta) на ином основании или из других соображений. Следовательно, говоря об определении (predicatione) 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 (*locutiones*) и 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 (*esse quid individuum*) и несообщаемое. Так именно определяется *Бозцием* в книге *О двух природах*, что «лицо есть индивидуальная субстанция разумной природы»⁶⁶; если мы захотим применить это к божественному [лицу], вместо 'разумная (*rationalis*)' поставим 'интеллектуальная (*intellectualis*)', вместо 'индивидуальная (*individue*)' поставим 'несообщаемая (*incommunicabilis*)', вместо 'субстанции (*substantie*)' поставим 'сущность (*subsistentia*)'. 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 (*videtur idem sonare*), что и сущность, было бы более уместно, касаясь божественных [вещей], говорить сущность, чем субстанция, как можно найти у *Августина* в [книге] VI⁰ *О Троице*, гл. 5⁶⁷. Следовательно, субстанция в [рассуждениях о] божественных [вещах] могла бы стоять вместо сущности (*essentia*); подлежащее (*suppositum*) же либо сущность (*subsistentia*) 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 гово-

рить, 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 (*personalitatem*) или свое лицо (*personam*). 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 (adoretur) свойство*, насколько можем, пользоваться многими [средствами] или как-то приспосабливаться к свойству речи и соглашаться с сообщаемостью и единством в сущности, инаковостью и несообщаемостью или свойством (*proprietatem*) 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 (*de ratione persone*).

Мы говорим о Святом Духе на основании Его способа исхождения, что Он не исходит через рождение (*ut natus*), но через даяние (*ut datus*); о Сыне же, относительно Его [пред]вечного рождения (*generationem eternam*), 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 (*matēria*) 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 XII⁰ [книге], что живое и жизнь не употребляются относительно Бога как синонимы; следовательно, конкретное 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, кафолическим должно быть отрицать [это] 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 (*in abstracto*), 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, чтобы 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. VII⁰, гл. 2 говорит, что там есть мудрость (*sapientia*) от мудрости и сущность от сущности⁶⁸. Но мы можем ответить, что эти выражения (*dicta*) суть по тожде-

ственности вещи (per idemnitatem rei), не по свойству высказывания; действительно, 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 (habet de propria), когда говорится, что там есть мудрость от мудрости по причине воспринятого (appropriatum) Сына, который исходит (procedit) в модусе ума (per modum intellectus) и как мудрость, чем когда говорится, что там есть сущность от сущности, потому что не так усваивается сущность действию личности (actui persone), 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 предсказуемыми 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 выра-

жаться, что ни быть рождаемой, ни рождать 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 (ex modo exemplificandi), 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 вспоминающим, находится 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 (ut sit)»⁶⁹. Итак, из избранного *Августином* способа опираться на примеры, поскольку он приводит в пример тело, что тело противопоставляется (dividitur contra) духу или душе, так как тело и душа относятся (pertinent) 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»⁷⁰. 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, есть некая вещь, и здесь 'вещь' ставится вместо обоих, поскольку ни сущность, ни лицо не рождают 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] VII⁰ *О Троице*, гл. I, говорит, что все, что относится к сущности, не именуется относительно (relative), и то, что касается лица, не именуется по 'отношению к чему-либо (ad aliquid)'⁷¹.

Третий довод в пользу того же самого явствует из способа аргументации *Августина*. Аргументирует он таким образом: если бы нечто рождало само себя, оно преусупело бы быть до и после себя. Но поскольку соотнесенные [вещи] суть совместной природы (simula natura) и в соотнесенных [вещах] как таковых ничего нет предшествующего и последующего, а именно, сами предшествующее и последующее, поскольку они суть соотнесенные [вещи], суть совместной природы, что само собой понятно—нельзя же понять предшествующего и предшествующее (prius et prius), не уразумев последующего и наоборот—следовательно, из самого абсолютного, согласно которому берутся предшествующее и последующее, *Августин* хочет 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 (essentialia), относительные же [свойства] (relativa) к личностным (personalia). Из самого способа аргументации *Августина*, когда он доказывает, что никакая вещь не рождает сама себя, яв-

ствует, 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 *Декретах* '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 *Декретах* [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 (compositores) библейского канона, больше, чем авторитет любого доктора или даже святого, одобряется мнение *Петра Ломбардского*, не *Петра* [Иоанна] [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 (intellectus), который без рассуждения (discursu) и без

основания (*ratione*), то есть без рассудительности (*rationatione*) обнаруживается 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 троим, 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 предцируется, 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 (*humanitates*); 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, предцируется 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 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 (*generationis*) и дыхания (*spirationis*), 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 рас-

смотреть, по всему видно, надо держать [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 (рессант *per fallaciam accidentis*): ведь во всех рассматриваемых [высказываниях] есть те, которые суть сами по себе, и опускаются те, которые суть по случаю. Между рождаемым и рожающим всегда должно быть единство и инаковость, а именно, рождаемый всегда единится по природе с рожающим, так как всегда рождаемый уподобляется рожающему по природе, или если это единение будет по виду, как в тварных существах, где происхождение однозначно (*generatio univoca*), поскольку человек рождает человека, и человек рождает 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 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, — тако-

вого рода сущность или природа, — и тем, через что соотносится и через что относительно противопоставляется рождаемому, — такового рода отношение или соотношенная вещь.

Следовательно, божественная сущность сама не есть отношение, но есть основные 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, чтобы она была основанием порождения, или чтобы она была потенцией порождения, потому что Отец не может рождать 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.

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 [сле-

дует, что] рождает саму сущность, ни сам по себе (*secundum se*), ни в Сыне, не есть как в Сыне (*ut in Filio*), 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. XV⁰, 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 Отец⁷². 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 (*extranea*) 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 таинством не одинаково (*univoce*) с другими благодатными таинствами (*sacramentis gratie*), 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 (*per conjugium*).

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 природе была придана (*collata*) первым родителям изначальная праведность (*iustitia originalis*); следовательно, [в состоянии] человеческой природы, восстановленной чрез Христа— [а это восстановление], которое главным образом (*potissime*) бывает через таинства—то, что заменяет (*succedit*) изначальную праведность, подается принимающим [таинства]. Это и [есть] благодать. Однако с восстановлением (*restauracione*) чрез Христа не восстанавливается (*non restituitur*) изначальная праведность, через которую наш ум был покорен Богу, а низшие силы вышшим; [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 (*gratum faciens*), которая, хотя и позволяет удерживаться (*ad stare*) и противодействовать (*ad resistere*) греху, меньше, чем изначальная праведность, однако говоря просто и относительно совершенствования (*quantum ad proficere*), 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 (*iam collata*), нечто особенное (*aliquid speciale*), или по причи-

не 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 (*confertur*) благодать в отношении такого деяния (*actum*), который есть сопротивление диаволу относительно искушений плоти; ведь если до грехопадения брак был только во исполнение обязанности (*in officium*) воспроизведения потомства, то после грехопадения поистине не только во исполнение обязанности, но также в помощь (*ad remedium*) для сопротивления искушениям плоти; по причине чего Апостол в I Кор. VII, 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 природой, имевшей начало у первых родителей, мы должны будем сказать, что в браке подается благодать для некоего святого деяния (*ad aliquem actum sanctum*), 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 (*sacra rei signum*), 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 (*communiter*) 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 рождать и размножаться.

Но можно на сей счет привести и третье основание, опираясь на то, что говорит Апостол, Ефес. V, 32: *Таина (sacramentum) 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 (*figurat*) 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 (*efficit*) 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 (*sancte vivens*) может именоваться невестой Христовой, и любая святая душа может именоваться Его невестой. Следовательно, брак обозначает (*significat*) соединение святой души со Христом, и каким-то образом творит (*facit*) и тем самым обуславливает (*causat*) 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.

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 (actus) 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 (accidentaliter); следовательно, душа в своей целостности (secundum se totam) является действием тела.

Итак, мы различаем пять видов целого, а именно, целое интегральное (integrale), целое сущностное, [целое универсальное]⁷³, целое потенциальное и целое с точки зрения совершенства (secundum perfectionem). 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 (compositio) 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 (actus), а именно, из двух действующих (in actu) 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 (compositio), 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-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 (quanta) и не протяженна (extensa). Сходится, в самом деле, в этом разумная душа с умом (intelligentia) или с ангелом, каковой есть субстанция неделимая, как разъясняется в [Книге о] Причинах⁷⁴.

Следовательно, так следует сказать о тех двух целостностях (totalitatibus), 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 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 (individuis) так же, как в субъекте, и при разрушении первых невозможно как-либо сохраниться другим, поскольку при разрушении субстанций не остается то, что есть в субъектах⁷⁵. Следовательно, есть универсалии в частях, так же, как и в субъектах, но в уме они содержатся слов-

но в причине, поскольку ум, абстрагируя частные (*particulari*) от того или иного (*ab hoc vel ab illo*), создает в вещах неизменность (*immutabilitatem*). 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] III⁰ *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 (*intellectus possibilis*), благодаря которому она познает и знает (*cognoscit et sapit*)»⁷⁶. Следовательно, 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 (*secundum perfectionem*), о которой сказано Философом в [книге] III⁰ *Физики*, где он пишет, что целостное и совершенное тождественны⁷⁷, 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 (*pertineat*) к ее сущности, [и] что [одновременно] не было бы формой тела и т.д.

Шестнадцатое положение, что добровольная бедность (*usus pauper*) включается в обеты (*professione*) евангельской бедно-

сти (*paupertatis evangelice*) прямо и выразительно (*expresse*).

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 (*religionis*)⁷⁸; но не иметь в собственном пользовании вещей ни один монах не берется (*nullus religiosus profiteor*), потому что без такого пользования не может жить; поэтому монах должен пользоваться вещами [по принципам] добровольной бедности, т.е. пользоваться умеренно (*usum sobrium*). 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, познать невозможно, и не для всех оно одинаково, потому что Милону⁷⁹, о котором некоторые рассказывают, что он съедал 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 (*sobrietate*) 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 (*liberalitas*) больше противопоставляется жадности (*avaritie*), чем расточительству (*prodigalitate*); 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 подаянии и дарении скорее должен избыточествовать (*excedere*), 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*⁸⁰, 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 (*dominium*) 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 (*voluntate et re*) можем быть ничего не имеющими и всем владеющими.

Во втором случае обладание может быть принято за имение собственности, и таковое всем монашествующим (*religiosis*) 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 (*experimentaliter*), 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 одеждами для предохранения собственного тела от холода, или для укрытия собственного тела, то, таким образом, не иметь собственности, насколько [необходимо] для пользования при [исполнении] обетов (*professionem*), не удастся, как обычно и оказывается.

Семнадцатое положение, что монах без любви (*caritate*) может исполнить свои обеты (*professionem*)⁸¹.

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*, XV⁰ *О Троице*, гл. 18, говорит: «Нет ничего превосходнее этого дара; он один только различает сынов вечного царства от сынов вечной погибели»⁸². 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 (*religio*), которое сверх божественных заповедей не добавляло бы каких-либо советов (*consilia*), в соответствии с которыми надо было бы жить в послушании, целомудрии и бедности: дело в том, что целомудрие и девство относятся не к заповедям (*non cadunt sub mandato*), но к советам, относительно чего Апостол, I Кор. VII, 25 [говорит]: «Относительно девства я поведения 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 (*religionis*), поскольку не бывает монашеского братства (*religio*)—ибо здесь речь идет о монашестве (*religione*),—которое сверх заповедей не добавляло бы каких-либо советов.

Вследствие чего надо знать, что для разрешения предложенного вопроса [некоторыми сочтено необходимым]⁸³ сделать два различия, из которых одно возвращает к другому.

Согласно им, одно различие [состоит в том], что исполнение всех заповедей рассматривается с точки зрения результата действия (*rem actam*) или способа действия (*modum agendi*). 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*, что несправедливые и воздержанные люди могут совершать то же, что справедливые (*iusti*) и воздержанные (*temperati*), но не так, как справедливые и воздержанные⁸⁴. В самом деле, неодаренный (*non virtuosus*) может иметь или совершать добрые дела (*opera virtutis*), но не таким же образом, каким совершает одаренный (*virtuosus*), 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 (*genus operis*), то таким образом можно без благодати исполнить заповеди, если же [рассуждать] относительно намерения дающего заповеди, то таким образом без бла-

годати никто не может исполнить заповеди, поскольку намерение дающего заповеди состоит в том, чтобы заповеди исполнялись заслуженно (*meritorie*), 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 (*facere*) ту или другую заповедь и другое—исполнить (*implere*) заповеди; как одно [дело] выполнить определенную работу (*opus*), относящуюся к обетам того или другого монашеского братства (*religio*), 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 III⁰ [книге] *О свободе выбора*⁸⁵, что человек вследствие греха имеет поврежденные члены или имеет поврежденные потенции души. Ведь человек сильно поврежденный может совершить то или другое доброе (*sani*) дело; но все добрые дела, также что касается [целого] рода дел (*genus operis*), 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»⁸⁶. В самом деле, никак не лишается кто-либо благодати, кроме как через грех, либо первородный (*originale*), либо актуальный (*actuale*); по причине такового греха душа повреждается (*vulneratur*), так что становится неспособной совершать все бла-

гие деяния. Это, следовательно, и есть то, что говорит *Августин* в [книге] III⁰ *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»⁸⁷. Следовательно, сколько бы мы рассудком (*rationem*) ни усматривали необходимости выполнять заповеди закона, исполнить их без благодати не можем. И дабы больше прояснилась 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»⁸⁸.

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 (*de statu evangelico*), 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.

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*⁸⁹, или как бывает в любом 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 (*de ordine paupertatis*) или даже из ордена богатого (*divitiarum*)—поскольку монах такого имеет много владений и богатства—не считается имеющим собственность, но считается имеющим обща (*in communi*). Следовательно, если монах станет аббатом, то, став аббатом, он не считается имеющим собственность, и временные вещи, которыми он занимается (*pertractat*), не называются его собственными, но он именуется их администратором и управителем—так, если монашествующий (*religiosus*) станет епископом, то приходящие в его руки доходы и епископские средства (*facultates*) 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 прояснилось, скажем, [что] различие между прелатством (prelationem) и монашеством (religionem) 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 (eruditi) и совершенные в науке. Так и относительно [евангельских] совершенств; монашество (religio) есть школа совершенства; вследствие чего даже и несовершенным (imperfecti) не воспрещают, а напротив, способствуют вхождению в монашеское братство (religionem), 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 больше должны проявляться у прелатов, чем даже у монашествующих. Не следует кому-либо говорить в своем сердце: совершенство прелатов больше, чем монашествующих, поэтому я хочу быть прелатом, 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 прелат-

ства, подобно тому, как не должен великодушный желать самого почета, но того, чтобы быть достойным почета, поскольку никто не достоин почета, кроме как добродетельный (virtuosus), 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*⁹⁰ 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 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 (sacramenta) Церкви мы получаем (consequimur) благодать и становимся угодными (grati) Богу. Следовательно, по природному происхождению (generatione) мы рождаемся не только без благодати и негодными Богу, но рождаемся в первородном грехе (originali peccato) и сынами гнева. Итак, обретше благодать через таинства Церкви, мы становимся из негодных угодными.

Итак, мы тройким образом можем показать, что благодать означает некую абсолютную вещь в душе: во-первых, из изменности 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 (cadere) в Боге, который совершенно неподвижен сам в себе и акцидентально, и изнутри, как, по-видимому, говорится или [действительно] говорится в VIII⁰ [книге *Физики*]⁹¹, и у которого нет превращения (transmutatio), как говорится в *Канонике* Иакова⁹². Необходимо, чтобы такое изменение происходило в нас, которые, будучи неизменно негодными (ingrati innovati) сынами гнева по природе, становимся угодными по благодати (per gratiam). Следовательно, если в [изменении] 'к чему-либо [иному] (ad aliquid)' нет движения, как доказывается в [книге] V⁰ [*Физики*]⁹³, 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 негодный, 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 [пояснениях] на XII⁰ [книгу *Метафизики*], есть различие между знанием Бога и знанием нашим, так как знание Бога является причиной вещей (causatur), а наше знание находится в причинной зависимости от вещей (causatur a rebus). То же утверждает *Августин*, в XII⁰ [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»⁹⁴. Следовательно, если теперь мы стали угодными Богу, а прежде не были, то благодаря какому-то добру (bonum), [которое] знает и познает в нас Бог, и, зная и познавая, вчиняет (causat), и это есть благодать, через которую мы делаем себя угодными, чего прежде [Бог] не знал (non sciebat), 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 (causalitas) к чистому отношению (ad puram relationem), невозможно. Возможно, конечно, чтобы нечто заново было соотнесено и начало иметь новое отношение, но это или будет через новое изменение, или через приобретенную в нем самую 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] (ad aliquid) нет движения.

Третий довод в пользу того же самого может быть почерпнут из воли Божией, поскольку, как говорит *Августин* в III⁰ [книге] *О Троице*, гл. 4, [она] есть первая и высшая причина всего⁹⁵. Итак, если ныне мы угодны Богу, а прежде не были,

[значит] нечто благое желает нам Бог, и через воление чего-то благого вчиняет (causat) в нас то, чего прежде не вчинял. Благо же это есть благодать, чрез которую мы вновь начинаем быть угодными себе (grati sibi) [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 (infusione) благодати, устрояющей (informantis) душу.

Надо сказать, что из одной неподобающей [посылки] следуют 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 (primo) 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 (diligere) 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]⁹⁶ 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 соотношение с Богом или через соотношение с нами вина или грех не может быть снята 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 тройким 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 негодными Богу, оскорбляем Его и отступаем от Него. Следовательно, поскольку движение всегда происходит к противоположным⁹⁷, не может у нас изгладиться вина, если не произойдут в нас противоположные этим [движения]. Следовательно, если через вину мы становимся негодными 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 угождать, 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, то же самое показать, если самый грех или самую вину соотнесем с нами, которым она причиняет тройное зло: поскольку лишает нас туне данных (*gratuitis*) [даров], повреждает нас в естественных [потенциях] и осуждает на вечное наказание, и больше всего, если это смертный грех, для изглаживания ко-его 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 (*non invenit ipsum*). 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 переустраивающей и преобразующей.

Напротив, вина таким образом нас поражает в естественных [потенциях], что мы не можем заслуженно (*meritiogie*) действовать, ни совершать добрые (*sani*) 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, по-

скольку мы этого не можем [делать] без благодати, следовательно, получается, что без вливания благодати нет 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 (*grata sibi*), 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 (*intentum*), а именно, что, говоря о смертном грехе, нет устранения вины без воздействия благодати, формально переустраивающей (*perficientes*) душу и т.д., и т.д.

Двадцать первое положение, что добродетели детям не подаются в крещении.

Надо сказать, что *Магистр [Сентенций]* во II⁰ [книге] *Сентенций*, разд. 25, относительно настоящей жизни выделяет три состояния человеческой природы: поскольку была дана изначальная (*initiatam*) природа в состоянии невинности до грехопадения, и была дана природа поврежденная (*corruptam*) после грехопадения и, в-третьих, дана природа восстановленная (*reparatam*) через Христа. Это же третье состояние, к которому относится природа человеческая, восстановленная через Христа, некоторым образом соответствует первому состоянию, где была природа, началоположенная 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 можем удержаться, но и то, откуда можем продвигаться [далее]. Так как если Адам имел изначальную праведность, нам, восстановленным через Христа, не возвращается (restituitur) изначальная праведность, но вливается (infunditur) божественная благодать, через которую, хотя мы и не можем так держаться (stare), как мог Адам благодаря изначальной праведности, поскольку при изначальной праведности не существовало восстание семени, которое существует при благодати (stat cum gratia), однако, как ощутимо, 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 стяжаем божественную благодать, через которую сможем удерживаться и продвигаться [далее]. Итак, божественная благодать, влитая в нас 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] П^о *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 (annihilare) восстановление, совершенное через Христа, и не соответствует здоровому 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 ни что иное, как только отношение. И в этом главным образом представляется смысл [данного] положения, поскольку 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 (concreate) с душой, добродетели же поистине либо приобретены, как относительно них определяют философы, либо внедрены скачком, 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 (*iustitia originalis*) 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] *Π⁰ О свободе выбора*, потенции мы можем дурно применить, добродетели же дурно применить невозможно⁹⁸.

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] *Π⁰ О свободе выбора* различает три рода благ: низкие (*infimā*), средние и высшие⁹⁹. 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 добродетелей, 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 долж-

но 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 (*aquisite*), либо внедренные (*infuse*). Если они суть приобретенные, то мы продвигаемся к ним, приобретая их; но в [отношении] '*к иному (ad aliquid)*' нет движения, как доказывается в *V⁰ [книге] Физики*¹⁰⁰, следовательно, приобретенную добродетель не следует называть чистым отношением; ведь через внедренные добродетели мы восстанавливаем связь (*refertur*) 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 удобными 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 (*semel*); и он предлагает пример о шестерке (*sex*), говоря, что сущность или субстанция самой шестерки не есть три и три, но сразу (*semel*) шесть¹⁰¹. Из этих слов можно вывести, что сущность или субстанция любой вещи состоит в бытии неделимом и точечном. Может, в самом деле, случаться, что акцидентальные формы допускают больше и меньше [причастности] к бытию (*maius et minus quantum ad esse*), 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 (*sanitas animalis*) больше другого здорового. В самом деле, здоровьем называется не просто равновесие соков (*humorum*), 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 таковых [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.

Мы можем также к этому добавить такие слова *Философа*, что формы подобны числам¹⁰². 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 благода-

ти, которая совершенствует сущность души, или по славе, которая есть сама воспринятая (*consummata*) благодать, и поскольку согласно *Августину* [в книге] VI⁰ *О Троице*, гл. 8: «В тех [вещах], которые велики не объемом, бытие большее есть то, которое есть бытие лучшее»¹⁰³. 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 поэтому 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 (*essentialiter*), 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 положение, что погребение мертвецов не есть дело милосердия (*misericordie*), разве что только в случае необходимости.

Надо сказать, что это же самое положение представлено также и в таких словах: что погребение мертвых по роду деяния не является делом благочестия (*pietatis*); 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 уче-

ния (*dogmatizare*) вопреки тому, чего обычно держится Церковь или обычно держатся ученые, не соответствует здравому учению. Обычно же Церковь придерживается и обычно учат ученые (*docent doctores*), 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 (*consumptum*), является горячим и сухим, и вследствие этого осуществляется его восстановление (*restauratio*) через питание (*cibum*), и вот это есть деяние милосердия и благочестия: *алкал Я, и вы дали Мне есть*¹⁰⁴. 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*¹⁰⁵. 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*¹⁰⁶. Но третье, если таковые нужды берутся вследствие какого-нибудь внезапного случая, то тогда име-

ется два деяния милосердия, а именно: *был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне*¹⁰⁷. И так, что касается телесных [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 (*pietas*) 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 тройким путем доказывать, что погребение мертвых есть дело благочестия. Так что первый путь избирается с той точки зрения, что тело сравнивается с целым составом (*coniunctum*) [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 (*totum coniunctum*) 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 (*pius motus*)

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 (*amor*) 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 (*Magister*) же Церкви Иисус, [и] коль скоро на кладбище ее похоронены те тела, которым в воскресении будет дано сияние (*claritate*), они будут лучезарными (*resplendentia*) подобно солнцу и получают дар бесстрастия, удобоподвижности (*agilitate*) и утонченности (*subtilitate*). 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 изложение 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 [это] подобающе, дарования помощи своей да удостоит [нас] Господь

Иисус Христос, который с Отцом и Духом Святым есть единый Бог благословенный во веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Luneau, A.* L'Histoire du Salut chez les Pires de l'Eglise. La doctrine des vges du monde. Paris, 1964.

² Павел (Черемухин), иером. Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // Богословские труды. Сборник первый. М., 1960, с. 85-109.

³ *Schwartz R.* Die apokaliptische Theologie Thomas Mьntzers und der Taboriten. Tьbingen, 1977. Любопытно, что Мюнцер сравнивал себя с аббатом Иоахимом— и считал свое учение более высоким, как полученное в непосредственном откровении.— *Grietsch E.W.* Thomas Mьntzers Glaubensverständnis // Der Theologe Thomas Mьntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. Von S.Brauer und H.Junghans. Berlin, 1989, S. 166.

⁴ Только с конца 1820-х гг. 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 nasza»), 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»).

⁵ *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. Oxford, 1969, p. 32.

⁶ *Manselli R.* La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivi. Rome, 1955.

⁷ *Cazenave A.* L'Ange du 6^e sceau. Le renouvellement du monde selon les spirituelles languedociens // L'Homme et son universe au Moyen Age. 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 et la polémique universitaire parisienne. Paris, 1972.

⁸ 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. Olivi* // Dictionnaire de Spiritualite. T.XI. Paris, 1982, col. 751-762. *Göl 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.А.*: 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.

⁹ *Котляревский С.А.* цит. соч., с. 258, прим. 2; *Burr D.*, op. cit., p. 10. Оба ссылаются на повествование Салимбене о Гуго Динском.

¹⁰ *Burr D.* op. cit., pp. 32- 33.

¹¹ Цит. по: *Burr D.* op. cit., pp. 31.

¹² *Burr D.* op. cit., p. 6.

¹³ *Котляревский С.А.* цит. соч., с. 259, прим. 2.

¹⁴ 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 Spirituality // Dante et Roma. Firenze, 1965,

pp. 122-127. Однако В.А.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 crucifixaе 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.

¹⁵ *Manselli R.* La "Lectura super Apocalipsim" di Pietro di Giovanni Olivii. Rome, 1955; *Callacy F.* L'idéalisme franciscaine spirituel au XIV siècle. Étude sur Ubertin de Casal. Louvain-Paris-Bruxelles, 1911.

¹⁶ Содержание этого сочинения по единственной флорентийской рукописи Cod. Sopressi 397 подробно излагает С.А.Котляревский (цит. соч., с. 265-269).

¹⁷ 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., цит. соч., с. 259, прим. 1.

¹⁸ См. о нем: Гаврюшин Н.К. «Непогрешимый богослов». Эгидий Римский и его трактат «Ошибки философов»// Труды Минской Духовной Академии. № 1. Жировичи, 2002, с. 71-105.

¹⁹ *Massarone M.* Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilita 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. цит. соч., с. 276, прим. 3.

²⁰ *Franciscanische Studien*, 1918, 171. Цит по: *Geyer B. (Hrsg).* Die Patristische und Scholastische Philosophie. 11 Aufl., Berlin, 1928, S. 491.

²¹ *Mayer A.* An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. 2-te Aufl. Roma, 1952, S. 40.

²² *Ibid.*, S. 228-229

²³ *Ibid.*, S. 163.

²⁴ *Гайдено В.П., Смирнов Г.А.* Западно-европейская наука в средние века. М.: Наука, 1989, с. 221.

²⁵ *Mayer A.*, op cit., S. 163-164.

²⁶ *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.

²⁷ *Burr D.*, op. cit., p.74.

²⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁹ *Ibid.*, p. 77-78.

³⁰ *Amorys L. P., O.F.M.* Aegidii Romani Impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivii An. 1311—12, nunc primum in lucem edita (Disseretur de mente Concilii Viennensis in causa eiusdem P.I. Olivii)// Archivum Franciscanum Historicum. Vol. XXVII, 1934, pp. 404-407.

³¹ *Mayer A.*, op cit., S. 93.

³² 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 a 1320. Кам (Belgique), 1925, pp. 144.

³³ *Burr D.*, op. cit., p. 76. См. также: Котляревский С.А., цит. соч., с. 286-287.

³⁴ 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// Histoire litteraire de la France. Vol. XXX. Paris, 1888, p. 500, № 49.

³⁵ *Burr D.* Olivi on marriage: the conservative as prophet// The Journal of Medieval and Renaissance Studies, 1972, II, pp. 200-204.

³⁶ *Roensch F.J.* Early thomistic school. Dubuque, 1964, pp. 16-17.

³⁷ «Из того, что душа, поскольку она душа, есть форма человеческого тела, не следует, что всякая душа будет формой человеческого тела» (лат.).

³⁸ «Мы не говорим, что душа является формой тела согласно разумной потенции» (лат.).

³⁹ *Bettoni E.* Le dottrine filosofiche di Pier

di Giovanni Olivi. Milano, <1959>, pp.376-378.

Cf.: *Baldissera A.*, La decisione del Concilio di Vienna (1311) «Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma» nella interpretazione di un contemporaneo// *Rivista di fil. neoscolastica*, 1942, 212-232.

⁴⁰ *Bettoni E.*, op. cit., p. 375.

⁴¹ *Гаврюшин Н.К.*, цит. соч., с. 91.

⁴² *Koch J.* Introduction// *Gilles of Rome. Errores philosophorum*. Milwaukee, 1944, p. lvi.

⁴³ 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.*, цит. соч., с. 272-276.

⁴⁴ Это прекрасно видно на примере тех колебаний, которые испытывал Фома Аквинский. См.: *Bouillard H.* Conversion et grève chez S.Thomas d'Aquin. *Itude historique*. Paris, 1944.

⁴⁵ *Amorys L. P.*, op. cit., pp. 420—451.

⁴⁶ *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.

⁴⁷ *Bettoni E.*, op. cit., p. 375.

⁴⁸ *Burr D.* The Persecution..., p. 77.

⁴⁹ Фундаментальной по этой теме остается монография Э.Бенца: *Benz E.* *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanische Reformation*, Stuttgart, 1964.

⁵⁰ Перевод выполнен мною по публикации: *Amorys L.*, op. cit., pp. 420-451. В примечаниях частично использованы указания Л.Амороса.

⁵¹ 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 заключа-

ется 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*.

⁵² PL, 42, 913.

⁵³ 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).

⁵⁴ Здесь и далее под *Декреталями* имеются в виду определения IV Латеранского Собора (1215). См. также прим. 34.

⁵⁵ De Trinitate, XII.—PL., 10, 152.

⁵⁶ *Аристотель*. О душе, I, 4.—Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 386.

⁵⁷ *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры, I, гл. 8 (СПб., 1894, с. 16).— PG, 94, 814.

⁵⁸ *Аристотель*. Метафизика, V, 7.—Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 310.

⁵⁹ Скорее, это парафраз.—PG 3, 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.

⁶⁰ *Аристотель*. О душе, II, 4, 415а.—Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 401.

⁶¹ PL, 420, col. 820

⁶² PL, 420, col. 820

⁶³ *Боззий*. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с.156. («Каким образом Троица есть единый Бог», гл. 6).

⁶⁴ PL 42, 912.

⁶⁵ PL, 34, 21

⁶⁶ *Боззий*. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с.172. («Против Евтихия и Нестория», гл. 3).

⁶⁷ PL, 42, 927 sq.

⁶⁸ PL, 42, 936.

⁶⁹ PL, 42, 820.

⁷⁰ См. прим. 61.

⁷¹ PL, 42, 934.

⁷² PL, 42, 936.

⁷³ Конъектура по смыслу текста.

⁷⁴ См. о ней: *Costa, C. d'Ancona*. Recherches sur le Livre des Causes. Paris, 1995.

⁷⁵ *Аристотель*. Категории, V.—Сочинения. Т.2. М.: Мысль, 1978, с. 56.

⁷⁶ *Аристотель*. О душе, III, 4.—Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 433.

⁷⁷ «Целое и законченное или совершенное тождественны друг другу, или родственны по природе».—*Аристотель*. Физика. III, гл.6.—Сочинения. Т.3. М.: Мысль, 1981, с. 119-120.

⁷⁸ 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*).

⁷⁹ Древнегреческий атлет, VI в. до н.э.

⁸⁰ *Regula ad servos Dei*, no 5.—PL, 32, 1380.

⁸¹ В сочинениях Петра Оливи тезиса с подобной формулировкой Л.Аморосу (ор. cit., p. 438, n. 5) найти не удалось.

⁸² PL, 42, 1082.

⁸³ Конъектура по смыслу текста.

⁸⁴ 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.).

⁸⁵ PL, 32, 1286.

⁸⁶ PL., 76, 331.

⁸⁷ PL., 32, 1277.

⁸⁸ PL., 32, 1297.

⁸⁹ Деян. II, 44; IV, 32.

⁹⁰ *Аристотель*. Никомахова этика, IV, 7 (III).—Сочинения. Т.4. М.: Мысль, 1984, с. 131.

⁹¹ *Аристотель*. Физика. VIII, гл. 9.—Сочинения. Т.3. М.: Мысль, 1981, с. 293.

⁹² Имеется в виду Соборное послание св. ап. Иакова, I, 17.

⁹³ *Аристотель*. Физика. V, гл. 5.—Сочинения. Т.3. М.: Мысль, 1981, с. 173: «... [движение] только в противоположное не есть движение, а изменение».

⁹⁴ Правильно: Кн. XV, гл. 13.—PL., 42, 1076.

⁹⁵ PL., 42, 873.

⁹⁶ Конъектура издателя латинского текста.

⁹⁷ Этот тезис заметно не согласуется с высказанным выше утверждением, основанным на мысли Аристотеля. См. прим. 93.

⁹⁸ II, cap. XIX, №50.—PL., 32, 1268: “*virtutibus nemo male utitur*”.

⁹⁹ *Ibid*.

¹⁰⁰ См. прим. 93.

¹⁰¹ Л.Аморос (ор. cit., p. 448, n. 2) острожно отсылает («Cf.») к VII-ой книге «Метафизики», но найти в ней текст с числом *шесть* мне не удалось.

¹⁰² *Аристотель*. Метафизика, VIII, гл. 3.—Сочинения. Т.1. М.: Мысль, 1975, с. 228.

¹⁰³ PL., 42, 929.

¹⁰⁴ Матф. 25, 35.

¹⁰⁵ *Ibid*.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 35-36.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 36.