

## ПЕРЕКЛАДИ: ДОДАТКИ

Андрій Баумейстер

### ***LIBER DE CAUSIS* («КНИГА ПРО ПРИЧИНИ»): ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ПОДОРОЖ ВІД АФІН ДО ПАРИЖА Й ЛОНДОНА ЧЕРЕЗ БАГДАД І ТОЛЕДО**

#### **1. *Liber de causis*: походження трактату і його вплив на середньовічну інтелектуальну культуру**

*Liber de causis* (Книга про причини) має дивовижну історію і є яскравим прикладом особливостей середньовічної науки й мислення, пов'язаних з ідеєю універсального знання, ідеєю, що артикулюється в різних культурах і різних мовах, що передається від однієї культури й мови до іншої з усвідомленням важливості й цінності спільної справи. Це ідея особливої місії інтелектуалів, яких об'єднує велика повага до філософської думки. Для всіх цих мислителів (греків-язичників, греків-християн, християн-сирійців, персів, арабів, юдеїв, латинських християн-католиків від Толедо й Парижа – до Неаполя й Лондона) філософія й пошук істини перебували поза всіма конфесійними, національними, культурними й мовними кордонами. Можна сказати, що у випадку *Liber de causis* (та ідей, викладених у цьому трактаті) ми маємо один із яскравих прикладів першої «глобалізації» або змістовного універсалізму. Мені тут ідеться про глобалізацію й універсалізм у позитивному сенсі, на рівні ідей і схем мислення. Така «глобалізація» не загрожувала окремим і оригінальним культурам, а, навпаки, була джерелом і внутрішнім мотивом їхнього самостійного розвитку.

Ми не знаємо імені автора «Книги про причини», тобто, йдеться про анонімний твір. Спочатку трактат *Liber de causis* було написано арабською (хоча арабська мова поставала тут не як мова творення нового змісту, а як мова трансляції, передачі вже давно й різними мовами сформульованих ідей). Імовірними авторами трактату вважали або Ібн Дауда (Давида Юдея)<sup>1</sup>, або арабського філософа Аль-Фарабі<sup>2</sup>. Арабська

---

© А. Баумейстер, 2017

<sup>1</sup> Абрагам Ібн Дауд (*Abrahām ibn Daud ha-Lēvi*, латинізовані версії – *Avendedehut*, *Avendehat*, *Avendauth*) (1100-1180) був юдейським філософом і перекладачем. У середньовічних манускриптах його називають *Avendauth israelita philosophus*. Працював як перекладач у Толедо під керівництвом Домініка Гундісалівуса або Гундісаліна (*Dominicus Gundisalivus, Domingo Gonzalo*) разом з Йоаном Іспанським. Перекладав там латиною твори Аристотеля та арабських філософів. Вважається, що Абрагам Ібн Дауд був першим юдейським філософом, який систематизував Аристотелеві трактати. Він є автором історичної «Книги традиції» (*Sēfer ha-Qabbālāh*) і філософської «Книги піднесеної віри» (*Sēfer ha-Emūnah ha-Rāmāh*). У своєму на-

назва трактату – *Kalām fī mahd al-[k]hair* («Трактат про чисте благо»)<sup>3</sup>. Останні дослідження свідчать на користь того, що *Kalām fī mahd al-khair* постає у IX столітті в тому самому середовищі, що й анонімні *Plotiniana arabica* (компіляція й парафрази арабовних творів Плотіна, до яких належить так звана «Теологія Аристотеля» – вибірка з IV-VI Плотінових «Еннеад») і *Proclus arabica* (наближена за змістом до *Liber de causis* вибірка з «Елементів теології» Прокла, неоплатоніка V століття) [Olszewski 2005: 390-391]. Місце походження цих компіляцій – Багдад, тодішній центр рецепції й дослідження грецької філософії<sup>4</sup>. А інтелектуальне середовище, в якому виникають ці трактати, – спільнота перекладачів і мислителів, що гуртувалися довкола першого представника арабського перипатетизму («фальсафи»), Аль-Кінді<sup>5</sup>.

Трактат *Kalām fī mahd al-khair* переклав латиною Герард Кремонський (*Gerardus Cremonensis, Gerardo da Cremona*) між 1180 і 1187 роками. Спочатку твір називався *Liber Aristotelis de expositionis bonitatis purae* («Книга Аристотеля про виклад чистого блага»)<sup>6</sup>. Назва *Liber de causis* затвердилася тільки в XIII столітті. У другій половині XIII століття *Kalām fī mahd al-khair* було перекладено на іврит. Перше критичне видання тексту було опубліковано німецьким патологом Ото Барденгевеком у 1882 році.

До сих пір ми не знаємо напевне, як саме текст *Liber de causis* змінювався від перших християнських компіляцій і сирійських перекладів «Елементів теології» Прокла до остаточної арабської версії IX століття. Текст Прокла став лише загальною структурою, тематичним «скелетом» того трактату, який перетворився пізніше на «Книгу про причини»<sup>7</sup>. Сьогодні дослідники виключають грецьке або сирійське походження *Liber de causis*. Без сумнівів, початковий текст був арабським [Schönberger 2004: XIV].

Інтерес до цього твору спалахнув на латинському Заході в XIII столітті. До *Liber de causis* звертався вже Алан Лільський, називаючи книгу «Афоризмами про сутність вищого блага» (*Aphorismi de essentia summae boni*). Коментарі до *Liber de causis* створили такі мислителі, як Альберт Великий, Роджер Бекон, Тома Аквінський, Сігер Брабантський, Генріх Гентський, Егідій Римський. Ідеї цієї книги вплинули на Александра Гельського, Роланда Кремонського, Гійома Овернського, Йоана Дунса Скота, Ульріха Страсбурзького, Теодоріка Фрайберзького, Майстра Екгарта, Вітелло та ін. Данте у «Монархії» посилається на *Liber de causis* задля обґрунтування власної тези про універсальність влади монарха<sup>8</sup>. У цілому можна стверджувати, що вплив «Кни-

---

маганні надати істинам віри раціонального обґрунтування був попередником Мойсея Маймоніда. Автором «Книги про причини» Їбн Дауда вважав ще Альберт Великий.

<sup>2</sup> Аль-Фарабі (*Abū Nasr Muhammad ibn Muḥammad ibn Tarkhān ibn Awzalug al-Fārābī*) (870-950) арабський філософ, знавець Аристотеля. Отримав ім'я «Другий учитель» (тобто, другий після Аристотеля).

<sup>3</sup> На перших арабських манускриптах стоїть інша назва – *Kitāb al-hayr al-mahd* [Schäfer 2013: 188].

<sup>4</sup> IX століття (а не XII, як вважалося раніше) і багдадське коло перекладачів на чолі з Аль-Кінді (а не Толедо чи інші культурні центри Піренейського півострова) ідентифікуються, наприклад, за «багдадським стилем» письма, властивим цьому трактатові [Schäfer 2013: 187].

<sup>5</sup> Хоча окремі дослідники ще й досі вважають, що *Liber de causis* виникає в XII столітті в Іспанії. Але сьогодні ця позиція не знаходить великої підтримки [D'Ancona 2000: 100].

<sup>6</sup> Рюді Імбах стверджує, що Герард тільки в 1157 році прибуває до Толедо [Imbach 2011: 711].

<sup>7</sup> У 1947 році вчений-домініканець Анаваті ретельно порівняв аксіоми «Книги про причини» і «Елементи теології» Прокла у виданні Додса [Dodds 1933; 1963]. Він дійшов висновку, що, попри текстуальну (іноді буквально) залежність «Книги» від Прокла, текст *Liber de causis* містить і певні модифікації, іноді досить суттєві, зокрема у випадку ідеї творення [D'Ancona 2014: 140].

<sup>8</sup> «Монарху первинно й безпосередньо властиво турбуватися про всіх, а іншим правителям ця турбота притаманна завдяки монарху, оскільки їхня турбота впливає з його верховної турбо-

ги про причини» на мислителів латинського Заходу був набагато сильніший за вплив цього трактату на представників арабомовної інтелектуальної культури.

Усього відомо 27 середньовічних коментарів до *Liber de causis*. Збереглося 240 латинських рукописів цього трактату і тільки три арабських [Taylor 1998: 217; Schönberger 2004: XVI], що свідчить про неабияку популярність *Liber de causis* серед саме європейських інтелектуалів тих часів. Але вже наприкінці XIII століття зацікавленість цим твором поступово зійшла нанівець. Утім, вплив ідей, що містилися в *Liber de causis*, не припинився, а в деяких аспектах навіть посилювався. Коментувати трактат продовжували аж до XV століття, а сліди його впливу помітні навіть у філософії Модерну (наприклад, у Декарта).

## 2. Арабська рецепція грецької філософії: шляхи «фальсафі»

### 2.1. Грецька філософія в ісламському світі: джерела й лінії впливів

Тезу про визначальну роль арабської культури у виникненні феномену «високої схоластики» на латинському Заході сьогодні навряд чи треба захищати. Вона видається очевидною для всіх дослідників середньовічної філософії. Але наскільки глибоким був цей вплив? Чи взагалі коректно стверджувати, що саме контакти з арабським світом призвели до інтелектуальної революції XIII століття в Європі? Відповіді на ці запитання вже не є такими очевидними. Ба більше, далеко не очевидним є відповідь на запитання, що таке арабська філософія?

Ремі Браг відзначає одну цікаву особливість арабського засвоєння грецької культури: це було засвоєння завдяки перекладу. На його думку, ані античні римляни, ані середньовічні європейці не були великими перекладачами, – ними були араби. Переклад був результатом свідомо впроваджуваної політики, причому впроваджуваної на найвищому рівні [див.: Браг 1995: 68]. Але які саме чинники визначали цю політику? Якнайкраще мотиви «культурної політики» арабської еліти визначив близький до двору халіфа аль-Мамуна письменник аль-Гахіз (*al-Ġāhiz*): «Якби простий народ знав, що християни й візантійці не посідають жодної мудрості й жодного знання! Адже логічні книги, “Про виникнення й загибель”, “Метеорологію”, так само, як і решта книжок, походять від Аристотеля, а не від візантійців і християн. Також і “Альмагест” написав Птолемей, а не якийсь християнин чи візантійець. Також і Евклід не є християнином чи візантійцем. Те саме можна сказати про медичні книги Галена, про твори Демокрита, Гіппократа, Платона й багатьох інших» [Perkams 2013: 118]. У цих словах явно проглядаються анти-візантійські настрої. Боротьба за інтелектуальний спадок греків постає тут як важливий елемент боротьби за релігійну й політичну першість арабів стосовно візантійців (зрозуміло, що західне християнство у цей період взагалі не розглядається як конкурентоспроможна сила)<sup>9</sup>. Про те, що інтерес арабів до грецької філософії й науки є фактом, з одного боку, пояснюваним, а з іншого – дивовижним, свідчить легенда, пов’язана з палким шанувальником грецької мудрості халіфом аль-Мамуном<sup>10</sup>.

---

ти. Окрім того, чим універсальніша причина, тим більше вона має природу причини, адже нижча причина є причиною завдяки вищій причині, як це стверджується у книзі “Про причини”» (Данте *Монархія*, I, 11). Про вплив «Книги про причини» на Данте див. також [Sezgin 2000: 97-116].

<sup>9</sup> Але у словах аль-Гахіза можна почути й ще один мотив: наука не є власністю якогось одного народу чи культури, вона не існує у просторі якоїсь однієї мови. Вона належить усім народам і культурам.

<sup>10</sup> Аль-Мамуну явився уві сні чоловік зі світлим, рудуватим волоссям, з високим чолом, зі зрощеними бровами, синьоокий, гарної статури, який сів на його ліжко. Ось свідчення самого халіфа: «Я відчув, ніби присутність цього чоловіка викликала в мене почуття благоговіння. Я запитав його:

Перекладацький рух тривав більше ста років – від середини IX до X століття<sup>11</sup>. Цікаво, що процес перекладу грецького філософського спадку на латинську мову в Європі тривав набагато довше й відбувався у вигляді інтенсивних спалахів із значними часовими паузами: кінець V – початок VI століття (Боецій), IX століття (Йоан Скот Еріугена), друга половина XII – перша половина XIII століття (відкриття всього корпусу творів Аристотеля, арабських і єврейських авторів, а також деяких неоплатоників, зокрема Прокла), XV століття (переклади Платона і неоплатоників).

Окрім досить короткого періоду перекладацького руху в арабомовному світі, варто ще відзначити особливості у виборі творів для перекладу. Арабський світ засвоїв майже всю філософію й науку греків, але залишився байдужим до грецької літератури<sup>12</sup>. Епічна та лірична поезія, грецька трагедія й комедія не викликали зацікавленості в потенційних арабомовних читачів.

## 2.2. Що таке «арабська філософія»? Вплив ісламських мислителів на інтелектуальну культуру латинського Заходу

Ален де Лібера називає арабів «першими середньовічними спадкоємцями грецької філософії» і стверджує, що університетський схоластичний дискурс на латинському Заході постав у результаті впливу саме арабської інтелектуальної культури<sup>13</sup>. Однак уживання таких слів, як «експорт арабської моделі», «запозичення» й «адаптація», може справити враження, ніби висока схоластика є продуктом якогось пасивного засвоєння готових «греко-арабських» (навіть «греко-арабо-юдейських») ідей. Насправді ж ми маємо тут приклад активного перетворення. Альберт Великий чи Тома Аквінський добре усвідомлюють дистанцію між християнською, арабською й грецькою думкою. Навіть робота того ж Аквіната з текстами Аристотеля виявляє радше критичність і вираженість, ніж сліпе слідування авторитету Філософа [Баумейстер 2012: 61-67]. Нарешті, особливість європейської ідеї полягає в колосальній

---

“Хто ти?” Він відповів: “Я – Аристотель”. Тут я зрадів і промовив до нього: “О, мудрець, можна я поставлю тобі одне запитання?” Він відповів: “Запитуй”. Тоді я запитав: “А що таке благо?” Він відповів: “Те що добре для розуму (*aql*)”. Я став запитувати далі: “А що окрім цього?” – “Те, що є благим перед законом (*šar*)”. – “А ще що?” Він відповів: “Те, що добре для спільноти (*al-ğumhūr*)”. Я запитав: “А [може] ще щось?” Він відповів: “Більше нічого”.

<sup>11</sup> Вже у 830 році в Багдаді існував «Будинок Мудрості» (*Bayt al-Hiqmah*), в якому мешкала команда професійних перекладачів, утримувана за рахунок суспільства. Більшість перекладачів були християнами [Perkams 2013: 125]. Спадкоємець першого керівника «Будинку мудрості», сучасник Аль-Кінді, Хунайн ібн Ісхак (*Hunayn ibn Ishaq*) (809-873), був знаним перекладачем з греки на сирійську й арабську мови. Він переклав більше 100 античних текстів сирійською й біля 30 античних текстів – арабською. «Перекладачі були спадкоємцями грецького знання, християнізованого в сирійських школах» [Perkams 2013: 69]. Більшість із них займалося медициною, математикою й іншими науками.

<sup>12</sup> «В арабській мові Гомер згадується лише у збірках моральних висловів. Трагіки залишилися невідомими, чим можна пояснити відсутність драматургії в арабській класичній літературі» [Браг 2009: 17].

<sup>13</sup> Відповідаючи на запитання «Звідки ж узявся сам університетський дискурс?», французький дослідник стверджує, що він виник не сам по собі, а був засвоєний із певних джерел, був інтеріоризований і адаптований: концепція філософського життя була сформульована філософами арабських земель, першими середньовічними спадкоємцями грецької філософії. Арабомусульманська модель «філософа», за посередництва університетських філософів, була прийнята частиною християнського суспільства саме тому, що вона була сформульована у світі, де не існувало університетів у «західному сенсі слова» [див.: Лібера 2004: 11-12].

синтетичній силі й умінні засвоювати чуже<sup>14</sup>. І в цьому процесі засвоєння чужих культурних здобутків «культурний борг» європейців перед арабами справді доволі значний. Але не варто також забувати про те, що і для самих арабів наука була чимось засвоєним і адаптованим, і що за часів пророка Магомета (+632) араби по-суті не мали розвиненої писемної культури. А на латинському Заході тоді вже читали твори Августина, Боєція й інших авторів.

Що ж таке «арабська філософія»? Вживаючи цей термін, не слід забувати, що з усіх так званих «арабських філософів» один лише Аль-Кінді був арабом. Тому часто вживана назва «арабська філософія» бере до уваги лише мовний аспект – йдеться про філософські твори, написані арабською мовою<sup>15</sup>. Але в такому разі, цей термін має не надто великий пояснювальний потенціал. Термін «ісламська філософія» також мало що пояснює. Багато юдеїв, християн і навіть «вільнодумців» належать до ісламського культурного світу, але не є віруючими мусульманами. Так само не зовсім коректно казати про «єврейську середньовічну філософію» [Brag 2006: 166-167]. Я буду надалі вживати термін «арабська філософія» як доволі умовний і конвенційний (у сучасній літературі також уживають терміни «філософія ісламу», «ісламська філософія» і навіть «філософія в ісламі»).

Безперечно, тут неможливо розглянути всі напрями «арабської філософії»<sup>16</sup>. У зв'язку з нашою темою важливо звернути увагу лише на так званий «арабський перипатетизм» або «фальсафу». «Фальсафа» – це арабська калька грецького слова «*philosophia*»<sup>17</sup>. Втім арабська «фальсафа» лише частково відповідає сучасному поняттю «філософія», оскільки включає також царини досліджень, властивих радше для математики і природничих наук [Brag 2013: 72-73]. У тих випадках, коли арабські мислителі намагалися утворити своєрідний синтез філософії, «каламу»<sup>18</sup> й містики, найчастіше використовувалося загально-семітське слово «мудрість» (*hikma*) [Brag 2013: 73].

<sup>14</sup> За Ремі Брагом, Європа відрізняється від інших культурних світів особливим способом ставлення до власного: вона засвоює те, що від початку сприймається як чуже [див.: Brag 1995: 83].

<sup>15</sup> Ремі Браг відзначає, що пошук адекватної назви для сфери досліджень з арабської філософії може набувати комічного виразу. Кафедра у Сорбоні, очолювана Брагом, набула назви «філософія арабської мови» (*philosophie de langue arabe*) [Brag 2006: 165]. Можливі також інші версії назви цієї інтелектуальної традиції, наприклад, «філософія в Ісламі» [Druart 2006: 97]. Авторка частково повторює аргументи Брага й пропонує гарну ілюстрацію національної й культурної різноманітності «філософів у ісламі». Мусульманами були Аль-Фарабі, Авіцена (Ібн Сіна) і Аверроес (Ібн Рушд). Деякі з них були сунітами, а деякі – шиїтами (як, наприклад, «Брати чистоти», члени таємної мусульманської філософської спільноти, заснованої у Басрі близько 970 року). Серед представників «філософії в ісламі» були християни, наприклад, *Yahya ibn Adi* (Йоан, син Аді), учень Аль-Фарабі. Серед них були юдеї (Ібн Сувар, Галеві, Маймонід), сабії (наприклад, Табіт ібн Квара – *Thabit ibn Qarrara*, медик і перекладач), мандеї або зороастрійці (як Мані аль Маюсі – *Mani al-Majusi*). Були навіть язичники (Абу Бакр аль-Разі – *Abu Bakr al-Razi*).

<sup>16</sup> Андрій Смірнов виокремлює п'ять «значних течій»: калам, перипатетизм (або «фальсафа»), ісмаїлізм, ішракізм і суфізм. Причому російський дослідник зазначає, що перипатетична школа розглядається ним як етап, який, попри його беззаперечну важливість, тим не менш є лише стадією у послідовному розвитку філософської думки [Смирнов 1998: 44].

<sup>17</sup> «В ісламі *falsafa* одразу приймається як грецьке слово і залишається таким і надалі. Це слово правильно аналізує й пояснює Аль-Фарабі... Так само чинить у XV ст. історик Ібн Хальдун» [Brag 2009: 19].

<sup>18</sup> Арабське поняття *kalām* можна перекласти як «слово», «мовлення», «діалог». Часто його вживають для позначення «ісламської схоластичної теології». Дуже умовно можна розуміти «калам» як форму ісламської теології у вузькому значенні слова.

Арабський перипатетизм мав певні особливості. Окрім творів Аристотеля і його коментаторів (Александра Афродизійського, Порфірія, Темістія й Аммонія), арабською мовою було перекладено, як уже зазначалося, так звану «Теологію Аристотеля» (витаги з IV-VI книг «Еннеад» Плотіна)<sup>19</sup> і *Liber de causis*. Оскільки основу цих трактатів складали фрагменти творів Плотіна і Прокла, й оскільки араби вважали автором цих трактатів саме Аристотеля, то зазначені обставини безпосереднім чином вплинули на особливості арабської рецепції творів Стагірита. Аристотелеві твори ісламські інтелектуали читали через «неоплатонічні окуляри». У передмові до «Теології Аристотеля» (ймовірний автор передмови – Аль-Кінді) вказувалося, що цей трактат слід читати після «Метафізики» Стагірита, оскільки в ньому досліджується Бог як Першопричина. Зокрема ми там читаємо про головну ідею твору: «За нашим задумом ця книга вчить про божественність (*al-qawl fi r-rubūbīya*) і пояснює те, що ця божественність є Першою Причиною, що вона перебуває поза часом і вічністю, і що вона у певному сенсі є причиною і творцем усіх причин» [Hansberger 2013: 165]. Тому не дарма тривалий час (від Аль-Фарабі аж до Альберта Великого) «Теологія Аристотеля» витлумачувалася як завершальний розділ Аристотелевого вчення про Бога, як теорія нематеріальних субстанцій та інтелігібельної творчої каузальності [D'Ancona 2000: 97].

Продовжуючи стратегію неоплатонічного прочитання Стагірита, Аль-Фарабі пише окремих трактат під назвою «Про гармонію між Платоном і Аристотелем». Жильсон у цьому зв'язку зазначає, що араби ніколи не відчували потреби робити вибір між Платоном і Аристотелем. По-суті вони навіть не уявляли собі, що тут ідеться про двох різних філософів [Gilson 1966: 182]. Твердження Жильсона здається мені не зовсім справедливим. Адже програма «примирення» Платона й Аристотеля реалізується вже неоплатоніками. А поєднання Стагіритової теології з Платоновою філософською спадщиною «має свої джерела вже в пост-Плотіновському платонізмі» [D'Ancona 2005: 26]. Своєрідне відлуння цієї програми можна знайти в Боеція, а своєї зрілої форми вона набуває в мислителів Ренесансу (зокрема – у Марсиліо Фічіно).

Самого ж Платона (в арабській транскрипції – *Aflātūn*) араби знали в обмеженому обсязі. Існували арабські переклади тільки діалогів «Тимей», «Держава», «Закони» (можливо, також, «Софіст»). Але не збереглося жодної повної версії таких перекладів [Arnzen 2011: 1013]. В арабомовному світі філософські ідеї Платона передавалися

<sup>19</sup> «Теологія Аристотеля» відома у двох версіях – у короткій і довшій. Ще Антон Баумштарк стверджував, що цей трактат створив сирійський монах Йоханан з Евфемії (*Johannān aus Euphemia*). Йоханан отримав освіту в Александрії, був відомим знавцем Плотіна й наймовірніше саме його слід вважати «автором сирійської обробки трактатів IV-VI *Еннеад* цього видатного неоплатоніка». Ця сирійська компіляція була перекладена арабською під титулом «Теологія Аристотеля» й у такому вигляді стала однією з найвпливовіших книжок усього середньовіччя» [Baumstark 1911: 75]. На Баумштарка посилається Етьєн Жильсон у своїй «Історії християнської філософії в середні віки». У примітках він додає, що компіляцію Йоханана близько 840 року переклав на арабську християнин Ібн Абдалах (*Ibn Abdalah*), а потім на латину – Вільгельм із Мербеке [Gilson 1966: 619]. Матіас Перкамс називає інше ім'я перекладача «Теології Аристотеля» на арабську – це християнин Абд аль-Масіх (*Abd al-Masih*) [Perkams 2013: 126]. Ще одну версію озвучує Ротрауд Гансбергер із посиланням на Цімермана: перекладачем був *al-Himsī*, редактором, видавцем і ймовірним автором передмови – Аль-Кінді [Hansberger 2013: 164].

Отже, «Теологія Аристотеля» має кілька культурних і мовних шарів: тексти, написані Плотіном грекою у III столітті, переробляє в єдиний текст сирійський християнин у VI столітті, перекладає арабською інший сирійський християнин у IX столітті, а у XIII столітті цей текст перекладає латиною вже чернець-домініканець, представник західного християнства.

головним чином у формі невеликих фрагментів і парафразів. Аль-Фарабі й Аверроес коментували лише діалог «Держава».

### 2.3. Аль-Кінді: початок «арабського перипатетизму» або «фальсафі»

Початок арабського перипатетизму традиційно пов'язують із ім'ям Аль-Кінді (801-873). Довкола нього при багдадському дворі халіфа аль-Мамуна формується коло перекладачів й інтелектуалів, яким належить визначальна роль у засвоєнні спадщини грецької філософії, а також у здійсненні перших кроків оригінального філософування<sup>20</sup>. Ось список творів, перекладених у «Будинку мудрості» [Perkams 2013: 125-126]:

1. «Перша аналітика» Аристотеля (перекладач *Yūhannā b. al-Bitrīq*; на сьогодні втрачений переклад).
2. «Про небо» Аристотеля» (перекладач *Yūhannā b. al-Bitrīq*).
3. Пізньоантичний коментар до Аристотелевої «Метеорології» (перекладач *Yūhannā b. al-Bitrīq*).
4. «Фізика» Аристотеля (втрачений переклад; можливий перекладач *Yūhannā b. al-Bitrīq*).
5. «Метафізика» Аристотеля (перекладач *Ustāt (Eustathios)*).
6. Парафрази грецьких коментарів до Аристотелевого трактату «Про душу» (грецький оригінал втрачено; ім'я перекладача не ідентифіковано).
7. «Нікомахова етика» Аристотеля (збереглися книги V-X; перекладач *Ustāt (Eustathios)*).
8. «Тімей» Платона (втрачений переклад; перекладач *Yūhannā b. al-Bitrīq*).
9. Популярний у неоплатонізмі вступ до математики Нікомаха Гераського (переклав *Habīb b. Bihrīz*, а обробка, чи сучасною мовою «наукова редакція», належить самому Аль-Кінді).
10. «Теологія Аристотеля» (перекладач *Abd al-Masīh b. Nā'ima*).
11. Компіляція «Елементів теології» Прокла, яка потім передавалася частково у різноманітних версіях *Liber de causis*, а частково як окремих текст.

Можливо, окрім цих текстів ще були перекладені зоологічні твори й *Parva Naturalia* Аристотеля. Ще один аспект варто відзначити. Перекладачі з греки на арабську стикалися із дуже складними завданнями. Вони були змушені розв'язувати багато термінологічних головоломок і створювати зовсім нові інтерпретаційні контексти<sup>21</sup>.

Як уже зазначалося, представники «кола Аль-Кінді» займалися не тільки перекладами. Вони створювали оригінальні філософські трактати й завдяки саме їхнім зусиллям утвердився високий статус філософії як науки. Сам Аль-Кінді написав, за свідченням його біографів, понад 200 творів, але більшість із них до нас не дійшла. Найбільш відома його праця – «Про першу філософію» (*Fī l-Falsafa al-ūlā*), де араб-

---

<sup>20</sup> Сам Аль-Кінді не був перекладачем й імовірно не знав грецької мови. Він спостерігав за роботою перекладачів і користувався результатами їхньої праці при написанні власних творів [Adamson 2013: 144].

<sup>21</sup> Перекладачі арабською «мусили створити мову, яка могла би передавати філософські концепти. На відміну від сирійських перекладів, тут слова дійсно перекладалися, майже не транслітерувалися. Перекладачі йшли навпомацки, поки не знаходили належні слова, звідси декілька термінів для передачі одного [слова] оригіналу. Коли співіснують два терміни, вони починають спеціалізуватися» [Brag 2009: 21-22].

ський мислитель виразним чином витлумачує метафізику як теологію (у тут до речі ми вперше бачимо ідеї «Теології Аристотеля» і «Книги про причини» в дії).

У XII столітті в Толедо трактат Аль-Кінді «Про інтелект» переклав Герард Кремонський. У цьому трактаті арабський філософ розрізняє «активний» і «потенційний» (рецептивний) інтелекти (продовжуючи лінію античних коментаторів Аристотеля) і вводить третій різновид інтелекту, що репрезентує перехід від потенції до акту (*intellectus adeptus*). Ця тематика стане центральною у середньовічній епістемології (зокрема у Томи Аквінського). Власне, трактат «Про інтелект» є своєрідною сполучною ланкою між теорією інтелекту Аристотеля та його коментаторів, з одного боку, і теорією інтелекту високої схоластики – з іншого.

Ще один інтелектуальний здобуток Аль-Кінді варто тут відзначити. Він перший запропонував стратегію раціональної гармонізації філософії й релігійного одкровення, водночас підкреслюючи їхню автономність [Perkams 2013: 16].

#### 2.4. Аль-Фарабі: теорія інтелекту

Найвидатнішим арабським філософом X століття був Аль-Фарабі (870-950). У Багдаді він вивчав логіку під керівництвом християнських учених *Yuhanna ibn Haylāna* і *Abū Bishr Mattā* (останній був ще й перекладачем Аристотеля арабською). Аль-Фарабі студював також астрономію, музику, медицину й інші природничі науки. В 942 році він полишає Багдад, відвідує Сирію і, можливо, Єгипет, а потім оселяється в Дамаску (де й мешкає до самої смерті). Його головні праці: «Друга наука» (завдяки якій він і отримав ім'я «Другого Вчителя», тобто другого після Аристотеля видатного вченого), «Досконала держава», «Книга наук» (або «Каталог наук»), «Книга літер» і «Трактат про інтелект».

Аль-Фарабі намагався здійснити програму «примирення» філософії Стагірита й Платона, причому головну роль у цій програмі він надавав «Теології Аристотеля», зокрема описуваній у цьому трактаті теорії еманції (як ми вже знаємо, Плотіновій за змістом). «Завдяки Плотіновій теорії еманції Аль-Фарабі поєднує окремі питання Аристотелевої філософії у великий універсальний проект: Бог є Єдиним, з якого, із природною необхідністю, походить Інтелект, що духовно осягає сам себе й уодночас свій власний принцип – Єдине. У процесі осягнення Єдиного з Інтелекту походить множина духовних сутностей, а у процесі само-осягнення Інтелекту, постає перше небо» [Flasch 1995: 272]. Аль-Фарабі розрізняє чотири значення слова «інтелект»: (1) потенційний інтелект (*intellectus in potentia*), (2) інтелект, що перебуває у стані здійснення (*intellectus in effectu*), (3) «набутий» інтелект, такий, що переходить від потенційного до актуального стану (*intellectus adeptus*) і (4) дієвий або активний інтелект (*intellectus agens*), повністю незалежний від матерії.

Інтелект (4) відноситься до інтелекту (1), як Сонце відноситься до очей [Heinzmann 1999: 139; Flasch 1995: 274]. Для людської душі дієвий інтелект є вищою метою. Через нього людина досягає своєї найвищої реалізації, повертається до своїх божественних джерел. Тут ми бачимо як у Аль-Фарабі онтологія й епістемологія поєднуються зі вченням про вдосконалення людини, із теорією щасливого життя. Очевидно, що запропонована ним універсальна філософська концепція не зовсім узгоджується з ідеєю творення світу єдиним Богом. Саме з огляду на особливий інтерес Аль-Фарабі до теорій еманції й каузальності, його й уважали одним із можливих авторів *Liber de causis*.



## 2.5. Ібн Сіна: метафізика і система наук

Найвідомішим і найвпливовішим мислителем арабомовного світу є Ібн Сіна (Авіцена) (980-1037). Дитинство і юність Авіцени минули в Бухарі, столиці персидської династії Саманідів. Уже з вельми раннього віку він розпочав свій курс навчання, студіюючи Коран, арабську літературу, арифметику й, окрім цих традиційних предметів, право, медицину та філософію. У своїй автобіографії він стверджує, що розпочав юридичні й медичні студії в 16-річному віці. За власними свідченнями, найскладніше йому було опанувати «Метафізику» Аристотеля. Авіцена прочитав її сорок разів, знав текст майже напам'ять, але все одно не міг зрозуміти намір Аристотеля: чи метафізика вивчає буття як таке, чи вона є трактатом з теології. У цій справі йому допоміг трактат Аль-Фарабі з метафізики. Він купив цей трактат випадково, на книжковому ринку за дуже низьку ціну (продавцю були конче потрібні гроші й він погодився продати книжку майже за безцінь). Читання метафізичного трактату Аль-Фарабі дозволило Авіцені досить швидко зрозуміти головні інтенції Аристотеля. Його радість з цього приводу була настільки великою, що на наступний день він роздав великі пожертви бідним і дякував Аллаху за дивовижний дар розуміння. Що ж він зрозумів, що викликало у нього таку бурхливу радість? Думка про те, що метафізика є наукою про буття, про суще як таке. «Буття» або «суще» (тут коректно вживати ці слова як синоніми) лежить в основі кожного інтелектуального акту. Втім «буття» в первинному і строгому сенсі можна приписати лише тому, що не може не існувати, що існує саме по собі (*ens a se*). А це є Бог. Тома Аквінський, коли вчитиме про Бога як *esse per se subsistens*, посилатиметься якраз на ці формули Авіцени [Flasch 1995: 280]<sup>22</sup>.

Політичні обставини змусили Авіцену полишити Багдад і шукати притулку у впливових правителів Хорезму. Спочатку Ургенч, потім – Горган (Авіцені довелося перетнути пустелю Каракуми), Рей, Гамадан і, нарешті, Ісфаган, де він прожив 14 років і де помер. Головним твором Авіцени є «Книга зцілення», *Kitāb al-Šifā* (завершена близько 1027 року), більша частина якої була перекладена латиною під титулом *Sufficiencia*. Цей трактат є по-суті розлогою Сумою у 22 частинах, що охоплює всі царини філософії в традиційній класифікації александрійської пізньоантичної традиції<sup>23</sup>. Авіцена написав більше 100 філософських творів – від невеличких есе, до багатотомних Сум. Його можна вважати одним із творців самого жанру «Суми»<sup>24</sup>. Назва трактату «Про зцілення» відсилає до образу філософії як терапії, який ми знахо-

<sup>22</sup> Хоча, на мою думку, Курт Флаш заходить занадто далеко, узалежнюючи Аквінатову ідею про необхідне буття як *ens ab alio* (суще, [що походить] від [чогось] іншого), від аргументації Авіцени. Адже тут радше ідеться про загальний античний філософський спадок, що живить мислення багатьох латинських інтелектуалів (від Августина і Боєція аж до Ансельма і Бонавентури).

<sup>23</sup> Зміст цього трактату за [Gutas. 2000: 29-30]:

**А. Логіка:** 1. Ісагогія, 2. Категорії, 3. Про інтерпретацію, 4. Силогізм (Перша аналітика), 5. Доведення (Друга аналітика), 6. Діалектика (Топіка), 7. Софістика, 8. Риторика, 9. Поетика.

**В. Теоретична філософія.**

**І. Фізика:** 1. Фізика, 2. Про небо, 3. Про народження і загибель, 4. Метеорологія IV, 5. Мінералогія і Метеорологія, 6. Про душу, 7. Ботаніка, 8. Зоологія.

**ІІ. Математика:** 1. Геометрія, 2. Арифметика, 3. Музика, 4. Астрономія.

**ІІІ. Метафізика.**

**С. Практична філософія.** І. Етика. ІІ. Економіка. ІІІ. Політика.

<sup>24</sup> Один із учнів Ібн Сіни засвідчує, що вчитель жалівся на брак часу, аби написати розлогий коментар до *Corpus aristotelicum*. Замість такого коментаря він створює трактат із викладом доктрини, що міститься в *Corpus aristotelicum* [Hernández 2000: 442].

димо ще у Платона. Схематика твору будується на теорії еманациї (посилення еманативізму Аль-Фарабі): з Єдиного буття походить *едина* інтелектуальна сутність, перша *intelligentia* (так буде перекладатися цей термін латиною), що містить у собі множинність. У процесі самопізнання цієї першої Інтелігенції виникає те, що пізнає й пізнаване (суб'єкт і об'єкт пізнання). Тут ми бачимо як неоплатонічні мотиви еманацийного походження іпостасей (походження *noys*'у від Єдиного) поєднуються з ноологією Аристотеля.

Цю схематику мислення пізніше піддасть критиці Тома Аквінський. Аквінат справедливо вбачатиме в такій логіці еманацийного походження загрозу ідеї монотеїстичного креаціонізму. У 45-му Питанні першого тому «Суми теології» Ангельський доктор прямо полемізує з Авіценою: «Дехто вважає, що хоча творення є власним актом універсальної причини, тим не менш певні нижчі причини, позаяк вони діють силою першої причини, можуть творити. Так стверджує Авіцена («Метафізика», тр. 9.4) вважаючи, що перша відокремлена субстанція, створена Богом, творить наступну за нею [субстанцію], і субстанцію верхнього неба, і її душу, і що субстанція верхнього неба творить матерію нижчих тіл»<sup>25</sup>. Тут перед нами дуже важливий нюанс, який дозволяє краще зрозуміти ставлення Аквіната до арабської й грецької філософської думки. Питання 1-74 першого тому теологічної «Суми» Тома створює в Римі (жовтень 1265-1267). Вільгельм із Мербеке ще не переклав «Елементи теології» Прокла (він зробить це у 1268 році). У цей період Аквінат ймовірно все ще вважає, що *Liber de causis* – твір Аристотеля. І коли він продумає ідею творення світу Богом, то намагається запропонувати «строгий креаціонізм», очищений від будь-яких чужорідних і невласних елементів. У зв'язку з цим еманативізм Авіцени здається йому не дуже ортодоксальним. Так, Бог є Перша причина. Але Бог творить світ прямо й без посередництва нижчих, ієрархічно підпорядкованих причин. Коли Аквінат відкриє для себе Прокла й у 1272 році візьметься за коментар до *Liber de causis*, йому відкриються нові нюанси. Про це йтиметься трохи далі.

Отже, вплив неоплатонічного мислення на Авіцену є очевидним. Очевидним також є неприйняття «сильної версії» неоплатонічного еманативізму Авіцени з боку Томи Аквінського. Втім серед сучасних дослідників точаться дискусії щодо питання, з яких саме творів Авіцена запозичує неоплатонічну схематику мислення. Певний час вважалось, що головне джерело запозичення і впливу – це «Теологія Аристотеля». Але нещодавно Крістіна Д'Анкона досить переконливо показала, що на позицію Авіцени вплинула не так «Теологія», як *Liber de causis* [D'Ancona 2000: 101-114]. Її доведення ґрунтується на ретельному текстуальному аналізі фрагментів Авіценової «Метафізики» у «Книзі зцілення». Це відкриття ставить *Liber de causis* у центр теологічних і філософських колізій як арабського, так і латинського культурних світів доби Середньовіччя.

## 2.6. Ібн Рушд: коментатор Аристотеля

Філософ і юрист Ібн Рушд (Авероес) (1126-1198) є чи не найвпливовішим представником філософії ісламу на латинському Заході. У латиномовних схоластичних трактатах його переважно називали «Коментатором». Авероес створив три типи ко-

<sup>25</sup> «Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna (Metaph., tr. 9.4) quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum». – STh. I, q.45, a.5.

ментарів: великі коментарі до найголовніших творів Аристотеля («Друга аналітика», «Фізика», «Про небо», «Про душу» і «Метафізика»), середні коментарі до всіх творів Стагірита і короткі коментарі тільки до його логічних і натурфілософських творів. Коментарі й оригінальні трактати Авероеса стали відомі латиномовним читачам уже в 1230 році. Його вплив тривав аж до XVI століття, у 1532 році було видане 13-тме зібрання його праць. Авероес був мусульманином іспанського походження. Він народився й навчався у Кордові (де його батько був головним суддею), сам був вищим суддею Андалусії (арабською – «Аль-Андалус»), наприкінці життя перебував у вигнанні й помер у Маракеші (сучасне Марокко). У засудженні й забороні філософських творів Авероеса через ісламських ортодоксів дослідники вбачають символічне завершення 400-річної історії арабської «фальсафи». Ісламська цивілізація відвертається від наукового прогресу й самоізолюється [Flasch 1995: 288].

Для латинських інтерпретаторів Аристотеля коментарі Авероеса були найголовнішим джерелом. І те, що Авероес чітко не розрізняв особливості Стагіритового й неоплатонічного мислення, мало для латинської рецепції ідей Аристотеля вирішальне значення. У деяких твердженнях Авероеса ми помічаємо безпосередній вплив «Книги про причини». Наприклад, у тому, як він розуміє сферу метафізичного дослідження. У коментарі до сьомої книги Аристотелевої «Метафізики» Авероес розподіляє метафізику (для нього – науку про суще як таке) на три категорії: (1) наука про субстанцію й акциденції, (2) наука про потенцію й акт і (3) наука про єдність і множинність [Montada 2000: 94]. Саме третій аспект метафізики свідчить про те, що Ібн Рушд читає Аристотеля в контексті неоплатонічної схематики мислення.

## 2.7. Головні риси арабської філософії (фальсафи)

Якщо казати про характерні риси арабської філософії, то можна відзначити п'ять головних. Це, по-перше, особлива увага до методологічної точності й доказовості раціональних аргументів. Тут головним текстом була для арабів, як пізніше і для європейців, «Друга аналітика» Аристотеля або «Книга доведення» (*Kitāb al-burhān*, як її називали араби). По-друге, це детальна розробка проекту систематизації наук. У цьому зв'язку тут доречно згадати «Каталог наук» (*Ihsā al-'ulūm*) Аль-Фарабі (у латинському перекладі – *De scientiis*). Арабські філософи посилюють ідею Стагірита про пріоритет метафізики стосовно інших наук (особливий внесок тут належить Авіцені). Араби передали латинському середньовіччю ідею наукової систематики з ретельними розрізненнями методів і предметів окремих наук. Цікаво, що філософи на латинському Заході – це клірики (аж до XV століття). Натомість арабські філософи були переважно медиками. Згадана деталь дозволяє краще зрозуміти деякі нюанси, притаманні арабському і європейському розумінням науки за доби Середньовіччя. По-третє, араби перейняли у греків ідею, що заняття теоретичною філософією є шляхом до щастя [Perkams 2013: 22]. Цей «споглядальний» ідеал життя було посилено в середньовічній схоластиці. По-четверте, саме в арабів середньовічні християнські теологи перейняли схематику розуміння взаємовідношень між раціональним мисленням і божественним одкровенням, між істинами природного розуму й істинами віри. Причому арабські мислителі підкреслювали автономію філософії й природного знання стосовно віри, визнаючи тим їхню цінність і їхній високий престиж. І, нарешті, по-п'яте, арабську наукову культуру відрізняв від тогочасного західноєвропейського способу мислення інтерес до емпіричних наук. Тому й філософія для ісламських мислителів була не просто абстрактно-інтелектуальним заняттям, а стано-

вила фундамент (або вершину) складнішої наукової системи, що включала багато галузей емпіричних досліджень. Іншими словами, для ісламських інтелектуалів філософія була раціональною систематизацією емпіричної науки. Вже згадувалося, що, на відміну від латинського Заходу, де середньовічний учений – це зазвичай клірик, в ісламському середньовічному світі вчений – це зазвичай медик (який водночас може бути і духовним авторитетом, і юристом).

### 3. Перекладацький центр у Толедо

Піренейський півострів у XII столітті став одним із ключових культурних топосів «передачі знань» (*translatio studiorum*) від арабського до латинського культурних світів. Трактат *Liber de causis* перекладено в Толедо, на той час – головному перекладацькому центрі латинського Заходу. Це місто було відвойоване у маврів королем Альфонсо VI Кастильським 25 травня 1085 року. У бібліотеках містах християни знайшли потужну колекцію творів античних авторів арабською мовою<sup>26</sup>. Коли архієпископом Толедо став Раймунд I (приблизно 1126-51), він ініціював створення цілої групи перекладачів з арабської на латину.

У літературі можна часто зустріти зворот «толедська перекладацька школа», але сьогодні до поняття «школа» дослідники ставляться з певним скепсисом. Йдеться радше про спільноту перекладачів, з-поміж яких передусім варто відзначити Йоана Іспанського або Севільського (+1180), відомих нам уже Абрагама Ібн Дауда (1110-1180) і Герарда Кремонського (1114-1187), а також Домініка Гундсаливуса або Гундсалина (1110-1190) і Михаеля Скота (1175/80-1234/36).

Можна казати про дві паралельні перекладацькі програми, що існували на той час у Толедо. Перша програма – це переклад трактатів Аристотеля разом із арабськими коментарями до його творів. Її очолював Герард Кремонський. Друга програма, очолювана Домініком Гундсаливусом, полягала в перекладі трактатів «Авіценової традиції» (корпус творів, що відбивав інтерес переважно юдейських учених). Факт існування іноді двох різних версій перекладів деяких текстів свідчить про те, що ці дві перекладацькі програми спочатку функціонували окремо [Burnett 2005: 380]. Кількість перекладів (враховуючи складність і обсяг перекладених текстів) просто вражає<sup>27</sup>. Зрозуміло, що я тут подаю лише невеличку частину назв перекладених трак-

<sup>26</sup> Розвиток арабської філософії й науки був би неможливий без розвитку бібліотечної справи. Тільки у Багдаді було 36 бібліотек (погодьтеся, що для VIII-IX століть це вражаюча цифра). Бібліотека халіфа Аль-Хакама II (помер 976) у Кордові налічувала близько 400 000 – 600 000 книжок. Саме у Кордові народився Авероес. А ось як Ібн Сіна (Авіцена) у своїй автобіографії описує бібліотеку Саманідів у Бухарі (йдеться про кінець X – початок XI століття): «Це був комплекс, що складався з численних будинків. В одному будинку містилися книги з арабської філології й поезії, в іншому – книжки з юриспруденції; кожний будинок було зведено для книжок з певної наукової галузі. Я продивлявся каталоги античних книжок, шукаючи матеріали для власних занять. Коли мені виповнилося 18 років, я вже завершив заняття [філософськими] науками» [Gutas 2000: 28].

<sup>27</sup> Наприклад, Домінік Гундсаливус переклав трактати Авіцени «Метафізика», «Про небо», «Логіка», «Про душу»; Аль-Газалі «Фізика», «Наміри філософів», «Логіка»; «Джерело Життя» Ібн Гебіроля; «Про науки» Аль-Фарабі. Герард Кремонський переклав значну частину творів Аристотеля («Друга аналітика», «Фізика», «Про небо», «Про народження і загибель», «Метеорологія»), «Альмагест» Птолемея, «Елементи» Евкліда, «Медичний канон» Авіцени, трактати Галена й Гіпократата та ін. А всього Герард переклав близько 71 твору арабських і юдейських авторів. Михаел Скот переклав «Історію тварин», «Про частини тварин» і «Про народження тварин» Аристотеля, «Про тварин» Авіцени, «Про сферу або про циклічні рухи небес» Аль-Бітруджи (Альпетрагія) та ін.

татів<sup>28</sup>. Насправді йдеться про сотні найменувань, значна частин яких – математичні й натурфілософські твори античних і арабських авторів. Зауважу, що навіть перераховані твори Аристотеля українською мовою не перекладені досі. Про арабських і єврейських авторів годі й казати.

Часто у прологах до власних перекладів латинські інтелектуали висловлювали свої думки, що стосувалися теорії перекладу, їхніх поглядів на науку й культуру. Іноді це були казкові сюжети про дивовижні знаходження прихованих трактатів (одну з таких казок описує Йоан Севільський у пролозі до власного перекладу «Таємниці таємниць», адресованому одній іспанській принцесі), а іноді це сповнені пафосу слова про відкриття нових, ще невідомих латинянам, наукових знань (як у Педро Альфонсі, іспанського юдея, що навернувся в християнство, автора «Листа до мандрівників Франції»). Іноді це можуть бути й нарікання з приводу інтелектуальної бідності латинян. Так, один із толедських перекладачів, Платон із Тіволі, у передмові до виконаного ним перекладу зазначає: «Серед латинян немає жодного автора в царині астрономії. Їхні книжки сповнені нісенітниць, фантазій і бабівських історій» [Fasch 1995: 266]. Цікаво, що Герард Кремонський прибув до Толедо в пошуках Птолемеєвого «Альмагеста», бо не знайшов цього трактату «серед латинських книжок».

Можна ще сказати кілька слів про сам спосіб перекладу текстів представниками «толедського кола». Домінік Гундісаливус і Абрагам Ібн Дауд перекладали тексти слово за словом спочатку з арабської на каталанську, а вже потім – на латину. Натомість Герард Кремонський перекладав одразу з арабської на латину [Schönberger 2004: XVII]. Однак він залишав у своїх латинських перекладах окремі слова й цілі фрази арабською (що помітно й у *Liber de causis*). Такий підхід викликав чимало критичних зауважень.

#### 4. *Liber de causis* у коментарях середньовічних християнських мислителів

##### 4.1. *Liber de causis*: латинська рецепція

Трактат *Liber de causis* у XIII столітті став одним із важливих джерел університетського навчання. У 1255 році цей твір входив до списку обов'язкової лектури для студентів факультету мистецтв Паризького університету. Він там значився як твір Аристотеля. Цю книгу належало тлумачити протягом семи тижнів<sup>29</sup>. Більш інформативною є програма *Compendium examinatorium parisiense* циркулярних творів (щось на кшталт наших університетських методичних програм) невідомого паризького магістра 40-х років XIII століття. Цей *Compendium* приписує вивчати метафізику у трьох книгах: *Metaphysica vetus*, *Metaphysica nova* і *Liber de causis*<sup>30</sup>. Тобто знання «Книги про причини» вимагалось від студентів на іспиті факультету мистецтв.

«Книгу про причини» почали досліджувати вже Домінік Гундісаливус (+1190) і Алан Лільський (+1202), сучасники Герарда Кремонського<sup>31</sup>. Особливо на них впли-

---

<sup>28</sup> Детальний список арабомовних філософських творів, перекладених латиною протягом XII – XVI століть, подано у [Burnett 2005: 391-400].

<sup>29</sup> Для порівняння, трактат Аристотеля *De sensu et sensato* належало тлумачити протягом 6 тижнів, *De somno et vigilia* – 5 тижнів [Schönberger 2004: IX].

<sup>30</sup> У цьому Компендіумі далі йшлося про головний зміст «Книги про причини». У ній «agitur de subsantiis divinis in quantum sunt principia essendi et influendi unam in alteram, secundum quod ibidem habetur quod omnis substantia superior influit in suum causatum» [D'Ancona 2014: 137].

<sup>31</sup> Алан цитує «Книгу про причини» у своєму трактаті «Проти еретиків» (*Contra haereticos*). Можливо він натрапив на цю книгу в Монпельє (Прованс), перебуваючи там із місією проти ка-

нула думка про те, що Бог творить усе *mediante intelligentia* («за посередництвом Інтелігенції»). Ще раз нагадаю, що словом *intelligentia* Герард переклав поняття «інтелект», «розум» (те, що античні автори позначали терміном *noys* і що сьогодні українською перекладається як «ум»). Оскільки вони вважали, що автором трактату був Аристотель, то їхні інтерпретації мали на меті розв'язати за допомогою аргументів *Liber de causis* низку проблем Аристотелевої філософії. Цілоком природним за їхнім переконанням було ототожнення Першопричини, описуваної у «Книзі», і нерухомого Першо-рушія XII книги «Метафізики». Таке ототожнення мало ще один герменевтичний наслідок: розуміння Аристотелевого Бога в контексті креаціонізму. На початку XIII століття «Книгу про причини» цитують Вільгельм Овернський (1180-1249), Філіпп Канцлер (+1236), Вільгельм Оксерський (+1231). У 1220-1230 роках *Liber de causis* застосовував у своїх студіях Александр з Гельсу (1186-1258). В Оксфорді посилається на «Книгу про причини» Александр Некам (1157-1217) у своєму трактаті *Speculum speculationum* (написаний у 1204-1213 роках). Вплив *Liber de causis* помітний у трактатах Роджера Бекона (1214-1292) і Томи з Йорка (+1260).

Подальші коментарі (від Альберта й Томи Аквінського – аж до XV століття) головну увагу приділяли поняттям каузальності й нематеріальної Субстанції. Для християнських коментаторів XIII століття постала ще одна герменевтична проблема: поєднати тезу «Книги» про творення *mediante intelligentia* з християнським вченням про творення світу Богом за посередництвом Христа-Логоса. Таке поєднання надавало, здається, єдину можливу стратегію уникнути небезпечних для християнської ортодоксії висновків. Існувала також небезпека – зведення «Інтелігенції» *Liber de causis* до третьої Особи Трійці (до Святого Духа) [Schäfer 2013: 196].

#### 4.2. *Liber de causis* в інтерпретації Альберта Великого

Неабиякого значення ідеям *Liber de causis* надавав Альберт Великий (1200-1280)<sup>32</sup>. Він першим на латинському Заході написав коментарі до всього корпусу трактатів Стагірита, присвятивши цьому амбітному завданню близько сімнадцяти років (приблизно з 1250 по 1267 роки). Коли Альберт коментував *Liber de causis*, він, на відміну від Томи Аквінського, ще не знав тексту «Елементів теології» Прокла. Хоча для Альберта автором ідей «Книги» є Аристотель, він (як уже згадувалося) приписує створення самого тексту *Liber de causis* «Давиду юдею». Якщо Аристотель – головний автор, то Давид – компілятор. Ось що ми читаємо в Альбертовому коментарі до «Книги»: «Ми приймаємо від давніх усе, що було добре сказано про ці речі й що перед нами уклад із висловлювань Аристотеля, Авіцени, Альгазеля та Альфарабі Давид Юдей. Він упорядкував усі ці висловлювання у вигляді теорем, до яких додав свій власний коментар<sup>33</sup>». Альберт досить правильно відзначає, що «Книга» походить із різних ідейних джерел. Але на рівні змісту *Liber de causis* розуміється Альбертом як завершення метафізичних по-

---

тарів. Медична школа Монпельє мала зв'язки з Толедо. Алан Лільський навіть повторює структуру «Книги» у своїх «Теологічних правилах». Пізніше ця форма стислих теорем (своєрідна «аксіоматика») набула поширення в середньовічних авторів.

<sup>32</sup> Коментар Альберта Великого до «Книги про причини» написаний у 1255-1265 рр., за іншою версією, з 1264 по 1267 рр.

<sup>33</sup> «Accipiemus igitur ab antiquis, quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea quorum commentum ipsemet adhibuit». – Albertus Magnus, De causis et processu universitatis a prima causa I.2 tr.1, c.1.

глядів Стагірита. Причому перші розділи Альбертового коментаря до «Книги» схожі на своєрідний компендіум з натурфілософії (в якому розглянуто позиції грецьких і арабських філософів на природу буття, каузальності, матерії, Ума тощо)<sup>34</sup>.

Щоби показати це, візьмемо коментар Альберта Великого до «Метафізики» Аристотеля. Спочатку він визначає предмет метафізики: транс-категоріальне буття або суще. Однак чи означає це, що в метафізиці не ставиться питання про Бога? Ні, якраз навпаки: «метафізика досліджує Бога й відокремлену сферу божественного»<sup>35</sup>. В одинадцятій книзі Альбертового коментаря обговорюється другий трактат «про нечуттєву й нерухому субстанцію» (тобто – про нерухомий Першо-рушій Стагірита). У шостій главі цього трактату (де йдеться саме про ідеї, викладені в *Liber de causis*) досліджується перша субстанція. Вона описується як «чистий Інтелект», що впливає на всю реальність як універсальна причина, є джерелом усякої досконалості й дозволяє всьому існуючому бути до неї причетним. Окрім того, ця субстанція є предметом любові для всього й притягує до себе всі діючі у світі причини. Описуваний таким чином Першо-рушій поширює світло через небесні сфери на все суще<sup>36</sup>. Ми тут бачимо теорію Інтелекту Аристотеля, перетлумачену в контексті схематики мислення Прокла й Діонісія Ареопагіта. Цю схематику Альберт запозичує саме з *Liber de causis* [Wieland 2000: 134]. У коментарі до цього трактату детально описується ієрархічне походження універсуму з Першопринципу<sup>37</sup>. Дія першої універсальної причини (*causa universalis*) є необмеженою й поширюється на все суще.

Аналіз обох коментарів Альберта (до Аристотелевої «Метафізики» й до «Книги про причини») свідчить про те, що він розглядає *Liber de causis* не тільки як інтегративну частину, а навіть як завершальний етап чи центральний пункт першої філософії [Wieland 2000: 134]. На початку другої частини коментаря до *Liber de causis* він наводить чотири підстави, за якими цю Книгу слід уважати метафізичним трактатом. Ось ці підстави: (1) в трактаті йдеться про нематеріальні, непротяжні й нерухомі об'єкти, (2) тут витлумачуються принципи сущого як такого, (3) у трактаті досліджуються тільки божественні Субстанції, «а саме Перша Причина, Інтелігенція і благородна [світова] Душа, а все це є предметом теології»<sup>38</sup>; і, нарешті, (4) у *Liber de causis* ці об'єкти досліджуються «у світлі повної істини»<sup>39</sup>. «Тому дану книгу належить пов'язувати з першою філософією й розуміти як завершення першої філософії»<sup>40</sup>.

### 4.3. *Liber de causis* в інтерпретації Томи Аквінського

Вплив ідей *Liber de causis* на філософську й теологічну думку Томи Аквінського важко переоцінити. Найчастіше Аквінат посилається на «Книгу» в коментарі до «Сентенцій» Петра Ломбардського (роки написання – 1251/52-1256), у диспутаціях «Про істину» (1256-1259) і «Про могутність» (1265-1266). У «Сумі проти язичників» *Liber*

---

<sup>34</sup> Див. Albertus Magnus. Buch über die Ursachen, c.1-10.

<sup>35</sup> Deus autem et divina separata quaerentur in scientia ista. (Metaphysica I, 4,40).

<sup>36</sup> Metaphysica XI, 2,6.

<sup>37</sup> De causis et processu universitatis I 4,8: «De ordine eorum quae fluunt a primo principio, secundum omnem gradum entium universorum».

<sup>38</sup> «Non determinatur hic nisi de divinis substantiis, scilicet causa prima, intelligentia et nobilibus animabus, quod ad theologiam pertinet, quam in ultima parte sui et perfectissima considerat metaphysica» (De causis II 1,1).

<sup>39</sup> «Determinatur hic de separatis substantiis secundum plenam veritatem...» (там само).

<sup>40</sup> «Propter quod et iste liber Philosophiae primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem» (Там само).

*de causis* згадується тільки 6 разів, у «Сумі теології» я нарахував 28 посилань (у першій частині – 18, у другій – 8, у третій – 2). Цілком можливо, що вчення Аквіната про «онтологічну реальну відмінність» між буттям (існуванням) і сутністю (посилене пізніми коментаторами, такими як Йоан Капреоль і Франсиско Суарес), формується під безпосереднім впливом «Книги» [Schäfer 2013: 196]. Вплив *Liber de causis* на зміст Аквінатових понять *esse tantum* і *ens primum* (якими Тома описує Бога) відзначає Річард Тейлор [Taylor 1998: 217-218]. За часів Декарта це розрізнення стає своєрідним загальним місцем. Так, у П'ятій Медитації Декарт стверджує: «Бо позаяк в усіх інших речах я звик розрізняти існування і сутність»<sup>41</sup>. До речі цей приклад добре показує приховані впливи ідей *Liber de causis* на певні схеми мислення навіть філософів доби Модерну.

Тома Аквінський береться за коментар до «Книги про причини» ймовірно у першій половині 1272 року. Він починає коментувати цей текст ще в Парижі, а потім продовжує роботу над коментарем вже в Неаполі. Аквінат перший ідентифікує автора трактату як арабського філософа, який komponує цей твір із окремих положень *Elementatio theologica* «платоніка Прокла»<sup>42</sup>. Тома у різних місцях порівнює *Liber de causis* з Прокловими «Елементами теології» та з ідеями Діонісія Ареопагіта. Відзначимо тут талант Аквіната як текстолога. Щоправда, ця ідентифікація арабського першоджерела стала можливою для Томи завдяки здійсненому Вільгельмом з Мербеке у травні 1268 року перекладу *Elementatio* Прокла латиною<sup>43</sup>. Бо коли Аквінат, новоспечений магістр теології, коментував у Парижі в 1257-1258 роках трактат Боеція «Про Трійцю», то він ще приписував авторство книги «Про причини» Аристотелю<sup>44</sup>. Але вже у своїх зрілих трактатах (зокрема у «Сумі проти язичників» і в «Сумі теології»), цитуючи «Книгу про причини», він не посилається на «Філософа», а жиє за звичай нейтральні звороти (найчастіше – *dicitur in libro De causis*). Такі нейтральні звороти можуть свідчити про певні сумніви Аквіната щодо Аристотелевого авторства (і це ще до знайомства з текстами Прокла).

Тобто до перекладу Мербеке Тома спочатку дотримувався традиції Альберта й інших авторитетів, приписуючи авторство *De causis* Аристотелю. Ми знаходимо таке приписування в деяких фрагментах коментаря до «Сентенцій» Петра Ломбардського, коментаря до «Трійці» Боеція, диспутаціях «Про істину» й навіть ще в диспутаціях

<sup>41</sup> «Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere». – Цитата й український переклад за виданням [Декарт 2013: 240].

<sup>42</sup> Super Librum de causis, Prooemium: «Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus...». [Книга платоніка Прокла, що містить 211 тверджень і називається «Елементи теології», написана грекою і таким чином передана. В арабській же версії написана та книга, що у латинян зветься «Книгою про причини». Про неї можна точно стверджувати, що вона була перекладена з арабської мови, при повній незнайомості з грецьким оригіналом. Тому видається, що книга створена деякими арабськими філософами і є витягом зі згаданої книги Прокла].

<sup>43</sup> Имбах датує переклад *Liber de causis* 1272 роком [Imbach 2011: 712].

<sup>44</sup> Super Boetium De Trin., q.6, a.1 – «ut dicit ... Philosophus in libro *De causis*». Час написання коментаря до «Трійці» Боеція – 1257-1258 роки. Зрозуміло, що у своєму ранньому творі, коментарі до «Сентенцій» Петра Ломбардського (1251/52-1256), Аквінат також приписує авторство «Книги про причини» Аристотелю. Наприклад, Super Sent. lib. d.8 q.1, a.2 s.c.1: «...quod patet etiam per philosophum Lib. *de causis*». (А також в інших фрагментах). У диспутаціях «Про істину» (які Тома писав майже водночас із *Super Boetium De Trinitate*, 1256-1259 pp.), наприклад: «Et hanc videtur esse intentio philosophi in Lib. *de causis*» (De veritate, q.21, a.5 co).



«Про могутність»<sup>45</sup> (текст писався в Римі, у 1265-1266 роках, паралельно з роботою над першим томом «Суми теології»). Але надалі, цитуючи «Книгу про причини» (навіть у першому томі теологічної суми), Аквінат уже не посилається на Аристотеля, а завжди обмежується нейтральними зворотами. Нарешті, за чотири роки після перекладу *Elementatio theologica* він уже міг убачати паралелі між ідеями, що містилися в *Liber de causis*, й ідеями Прокла.

У зв'язку з цим виникає цікаве запитання: навіщо Аквінат у пізній період своєї творчості, перевантажений різноманітними інтелектуальними заняттями (робота над «Сумою теології», коментування творів Аристотеля, Псалмів і листа апостола Павла до євреїв), звертається до *Liber de causis*? До того ж, коментар на «Книгу про причини» швидше за все був написаний не «на замовлення». Можна погодитися з думкою, що коментування цього тексту означало для Аквіната відновлення діалогу з неоплатонічною філософією. Тома, працюючи над коментарем, мав перед собою три відкриті тексти: текст *Liber de causis*, рукопис *Elementatio theologica* і *Corpus* Діонісія. «Тексти цих трьох авторів цитуються *ad litteram* (буквально – А.Б.), а інші використовували автори, передусім Аристотель, цитуються *ad mentem* (на рівні відтворення їхнього сенсу, «духу» – А.Б.)» [Tortell 2008: 264]. У такий спосіб Аквінат кожному автору може віддати належне та водночас з'ясувати власну позицію стосовно Прокла, автора *Liber de causis* і Діонісія. «Правдивим наміром святого Томи в цьому коментарі було порівняти три тексти. Такий підхід виявляє силу аргументації даного коментаря й, можливо, цей твір є єдиним подібним випадком у всій інтелектуальній спадщині святого» [там само].

## 5. Аналіз трактату *Liber de causis*

### 5.1. Жанр трактату: метафізична аксіоматика або короткий компендіум

За своєю структурою «Книга про причини» є своєрідною версією аксіоматичної метафізики, що складається з низки тез або теорем. Трактат пропонує стисло теорію походження всієї реальності з Першопринципу або Першопринципи. Якщо поглянути на зміст «Книги» в аспекті структури, можна визначити її головну тему як опис походження множинності з первинної Єдності.

Із подібними літературними формами латинський Захід був уже знайомий. Достатньо навести приклади хоча би трактату Боеція *De hebdomadibus* («Яким чином субстанції можуть бути благими...»). Для середньовічних інтелектуалів аксіоматика «Книги про причини» була своєрідним виразом раціонального духу Аристотелевого мислення. Привабливість Стагіритової метафізики, викладеної *more geometrico*, ставила її в один ряд з Евклідом [Schönberger 2004: XXI]. Зрозуміло, що аксіоматичний метод мав і свої недоліки. Він не давав можливості відстежити й осмислити походження вживаних у трактаті понять і схем. Ми тут маємо лише покладатися на авторитет пропонованих нам істин. Наприклад, не зовсім зрозуміло, що тут розуміється під «причиною», в якому сенсі вживаються поняття «буття», «ум» (інтелект), «душа» тощо. Особливо ці питання є важливими у світлі того факту, що цей трактат створено в монотеїстичному культурному середовищі. Тому читати його непросто, особливо сьогодні<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> «Et contra philosophum dicentem in Lib. de causis...» (De potentia, q.7, a.2 arg.6). Щоправда я знайшов у *De potentia* тільки цей єдиний фрагмент, в якому «Книга про причини» приписується Аристотелю.

<sup>46</sup> Російський переклад Михайла Скворцова було опубліковано 1991 року в альманасі «Историко-философский ежегодник '90» [Книга о причинах 1991: 189-210]. Вступ Олександра Доброхотова

«Книга про причини» містить 31 тезу або твердження. Кожне твердження розтлумачується завдяки низці пронумерованих коментарів. Більшість тез і коментарів походять із «Елементів теології» Прокла, неоплатоніка V століття. Але порядок тез «Книги» не відповідає безпосередньо порядку Проклових «Елементів», що вказує на особливий задум автора (або авторів) *Liber de causis*. Деякі коментарі «Книги» походять з «Еннеад» Плотіна, неоплатоніка III століття. Нарешті, деякі коментарі належать самому авторіві *Liber de causis*. У цілому можна стверджувати, що «Книга про причини» має досить гетерогенну структуру й дуже приблизний порядок викладу матеріалу. Іноді текст навіть здається хаотичним, а послідовність тез – випадковою.

## **5.2. *Liber de causis*: перетлумачення неоплатонізму в контексті монотеїстичних ідей**

До суттєвих інновацій автора *Liber de causis* можна віднести твердження IV і IX. Деякі тези Проклової філософії перетлумачуються в контексті монотеїстичної ідеї творення. Автор «Книги про причини» відкидає «еманаційну» онтологію Прокла: замість послідовного переходу від одного онтологічного рівня до іншого в *Liber de causis* постійно підкреслюється творчий пріоритет Бога стосовно всіх онтологічних регіонів. Першопричина, або Бог, творить усе суще. Читаючи «Книгу про причини», цікаво спостерігати цю заочну дискусію автора *Liber de causis* із Проклом. Причому характер цієї дискусії досить своєрідний: він виявляється не у прямих запереченнях центральних ідей Прокла, а в наданні цим ідеям іншого формулювання. Автор «Книги про причини», на перший погляд, лише по-іншому формулює Проклові ідеї, іноді лише переставляє акценти. А в результаті виникає цілковито інша теологічна й онтологічна теорія.

Наведу приклад такої корекції Проклової думки в *Liber de causis*. Візьмемо фрагмент IV, 37. Він звучить так: «Перша зі сотворених речей – буття, і перед ним нічого іншого не сотворено». Цей фрагмент є перетлумаченням 138 твердження Прокла: «З усього, що причетне божественній властивості й що є обоженням, першим і вищим є буття (*prôtiston est kai akrotaton to on*)» (*Elementatio theologica* 138)<sup>47</sup>. Очевидно, що автор перетлумачує думку Прокла в контексті монотеїстичного вчення про божественне сотворіння. У тексті немає жодних полемічних зворотів, жодних вказівок на незгоду з Проклом. Просто думка язичницького філософа у формулюванні автора *Liber de causis* набуває монотеїстичного забарвлення.

У структурі реальності, описуваній у «Книзі про причини», уся множина сущого перебуває в безпосередніх стосунках із Богом як Першопричиною, Благом, Творцем. Ці стосунки не опосередковані складною й ступінчатою ієрархією онтологічних «шарів». Так, з одного боку, реальність конституюється складною ієрархією причин. Але, з іншого, через всі ці каузальні рівні діє єдиний Бог, творча Першопричина. Бог діє й іманентно присутній у всіх сотворених ним речах.

---

до цього трактату має обсяг півтори сторінки, а примітки – одну сторінку. Цей факт аж ніяк не сприяв засвоєнню ідей трактату в російській медієвістиці останніх 26 років. Окремих монографій і навіть статей про цей трактат російською мовою, наскільки мені відомо, ще не написано.

<sup>47</sup> У перекладі Лосева: «Из всего причастного божественному отличительному свойству и обоже- ствляемому сущее – самое первичное и высшее» [Прокл 1993: 101]. Англійський переклад Доддса: «Of all the principles which participate the divine character and are thereby divinized the first and highest is being» [Dodds 1963: 122-123].

### 5.3. Структура трактату *Liber de causis*

Загальна структура «Книги про причини» виглядає так:

Твердження I 1-18. – Ієрархія причин: перша універсальна причина й другі причини (Відповідні твердження – у Прокловій *Elementatio theologica* (ET) 56, 70).

Твердження II 19-26. – Буття, ум і душа (ET 88 і 87, а також 169 і 191).

Твердження III 27-36. – Душа та її дії (ET 201, а також 125, 129 і 137; порів. Плотін, Епп. V 1, 10).

Твердження IV 37-48. – Буття – перша створена річ (ET 138).

Твердження V 49-56. – Перші уми та їхні форми. Душі у стосунку до умів (ET 177).

Твердження IV і V також інспіровані ідеями четвертої Еннеади Плотіна (Епп. IV 8, 3.6 – 4.10; Епп. IV 9, 4.2-3 та 4.19-20; 9, 1.16-18; 9, 2.3-8 та 9, 3.1-4; Епп. VI 7,14).

Твердження VI 57-63. – Перша причина вища за слова й мовлення (ET 123).

Твердження VII 64-71. – Єдність ума й повернення до сутності (ET 171 [64-67]; 15 [68]).

Твердження VIII 72-78. – Ум знає, що є над ним і під ним (ET 173 [72]).

Твердження IX 79-91. – Першопричина творить за посередництвом ума (ET 12 [79]).

Твердження X 92-99. – Наповненість формами і спосіб пізнання, властивий уму (ET 177 [92-93]).

Твердження XI 100-102. – Ум пізнає вічні речі (ET 172, 174 [100-101]).

Твердження XII 103-108. – Взаємні зв'язки всередині ума (ET 103 [103-104]).

Твердження XIII 109-114. – Пізнання умом власної сутності (ET 167 [109]).

Твердження XIV 115-123. – Душа як парадигматична причина тілесного світу (ET 195, 193, 194 [115]).

Твердження XV 124-128. – Повернення того, хто знає, до власної сутності (ET 83, 186, 15-16, 41-44 [124]).

Твердження XVI 129-137. – Ум як найвища сила і перше нескінченне (ET 92 [129], 93 [131]).

Твердження XVII 138-142. – Єдність сили відповідно до її близькості до «Єдиного» (ET 95 [138]).

Твердження XVIII 143-148. – Сотворіння як дарування буття й надання сутнісної форми (ET 102 [143]).

Твердження XIX 149-154. – Прийняття благості згідно з каузальною залежністю (ET 111 [149]).

Твердження XX 155-161. – Самодостатність і панування першого блага (ET 122, 120, 121 [155-156]).

Твердження XXI 162-165. – Багатство і єдність «Першого» (ET 127 [162]).

Твердження XXII 166-171. – Першопричина перевищує всяке ім'я (ET 115 [166]).

Твердження XXIII 172-175. – Знаючий ум і Бог як творець і управитель (ET 134 [172]).

Твердження XXIV 176-180. – Першопричина перебуває в усіх речах й у відмінностях речей (ET 142 [176-178]).

Твердження XXV 181-186. – Несотвореність субстанцій, які існують через свою сутність (ET 45 [162-183]).

Твердження XXVI 187-190. – Субстанції не підлягають загибелі та причина їхнього формування (ET 46 [187]).

- Твердження XXVII 191-193. – Не-вічність складених субстанцій (субстанцій-комполітів) (ET 48 [191]).
- Твердження XXVIII 194-198. – Природа простих і складених субстанцій (ET 47 [194]).
- Твердження XXIX 199-202. – Понад-часовість субстанцій, що постають через свою власну сутність (ET 51 [200]).
- Твердження XXX 203-209. – Вічні, часово-вічні та підвладні руйнуванню субстанції (ET 55 [203]).
- Твердження XXXI 210-213. – Поєднання вічності й часу через субстанцій-посередниці (ET 106 [210]).
- Твердження XXXII 214-219. – Творче «Єдине» як причина єдності та тривалості (ET 107 [214]).

#### 5.4. Каузальність і циклічність

Казуальність і циклічність визначають всю структуру трактату «Книга про причини». Вся реальність залежить від першої причини й кожний елемент реальності спрямований до першої причини як до свого онтологічного принципу і джерела.

У неоплатонізмі казуальність і циклічність сутнісним чином пов'язані з теорією еманції. Звернімося спочатку до Прокла та розглянемо три параграфи з його *Elementatio theologica* (§§ 11, 31 і 33). «Все, що існує (*panta ta onta*), походить з однієї причини, [а саме з] першої [причини] (*tês prôtês*)» (ET § 11). «Все, що походить від певного [принципу] (*pan to proion po tinon*), сутнісним чином повертається (*kat'oyisian epistropheai*) до нього [як до джерела свого походження]» (ET § 31). «Все, що походить від певного принципу й повертається до нього, має циклічну діяльність» (*kyklikên echei tēn energeian*) (ET § 33). Процитовані фрагменти свідчать про зв'язок казуальності, циклічності й еманції. Казуальність і циклічність мають ієрархічну будову, в якій нижчі причини залежать від вищих (ET § 36).

Причини діють за циклічною схематикою походження й повернення. Прокл у своїх трактатах описує цю діяльність за допомогою тріади (1) перебування в собі (*monē*) – (2) вихід-походження (*proodos*) – (3) повернення (*epistrophē*). Символом такої діяльності є коло. Циклічний рух найбільш відповідає діяльності Ума (ET § 146). Цю думку ми знаходимо ще в Платоновому діалозі «Тімей» (Tim. 34a). Мислення є рухом «від само-тотожності до само-тотожності» (*apo tou aytoy pros to aytoy*) (In Parm. 1190, 2) [Прокл 2006: 602; Прокл 2001: 71, 344, 360]. Однак циклічність варто розуміти не тільки в епістемологічному, але також і в онтологічному аспекті. Все, що походить від Першопричини, повертається до неї в різний спосіб. Це означає, що в кожному спричиненому суцтотому відбувається циклічна діяльність. «Повернення» (*epistrophē*) здійснюється в різних онтологічних регіонах у відмінний спосіб.

Ця схематика «перебування в собі – виходу – повернення» по-різному переосмислюється в контексті монотеїзму Діонісієм Ареопагітом і автором «Книги про причини». Діонісій у трактаті «Про божественні імена» приписує творчій Першопричині здатність творити й повертати все сотворене до себе: «На основі своєї надмірної благодості, той, що є причиною всього, любить усе (*pantōn era*), усе творить (*panta poiēi*), усе вдосконалює, усе зберігає, усе повертає (*panta epistrophei*)...» (DN 4, 10). Фрагмент вказує на творчий характер Першопричини, що його можна витлумачити в аспекті креаціоністських ідей. А фрагмент DN 5, 2 свідчить про міцний монотеїстичний ґрунт Діонісієвих міркувань: «Усі благі походження й оспівуванні нами імена

належать єдиному Богу». Нарешті, у фрагменті DN 4, 14 уявлення про творчу божественну Першопричину й про циклічний рух об'єднуються з уявленням про екстатичну божественну любов: «Божественна любов (*ho theios erōs*) переважним чином виявляє свою нескінченність і безначальність як вічне коло (*aidios kyklos*), що через благо, з блага, у благові, й у бік блага обертається в постійному рухові...» [Дионисий Ареопагит 1995: 128-129; 130-131]. Утім, як слушно зазначає Вернер Баєрвальтес, Діонісій осмислює походження світу з Єдиного радше за неоплатонічною моделлю розгортання Єдиного/Блага, ніж згідно з біблійною ідеєю творення<sup>48</sup>. Іншими словами, перетлумачення неоплатонічних схем мислення в контексті монотеїзму не відбувається як односторонній процес «християнізації» неоплатонізму. Має місце і зворотний вплив.

Добре відомо, що Діонісій – головний авторитет з християнської ангелології. Він розробляє теорію ангельської ієрархії на основі неоплатонічної концепції «генад».

Вплив неоплатонічної каузальності й ієрархії циклічних рухів у редакції Діонісія Ареопагита ми знаходимо у третій частині Дантової «Божественної комедії».

Під небом, де панує Божий мир,  
Велике тіло з перших днів кружляє  
Й дає буття всьому на весь свій шир.  
А ближче небо, що від зір палає,  
Всі різні сутності, які в нім є,  
Й різняться з ним, буття тим обділяє.

І в кожній іншій сфері є своє,  
Яке вона безперестанно плодить,  
Йому причин і цілей надає.

Ці члени світу поступово сходять,  
Як бачив сам ти навіч, слід у слід  
І взяте угорі донизу зводять...

Одвічний рух і сила кіл священних,  
Як спритність молота від коваля,  
Залежать всі од рушіїв блаженних.

(Данте, Божественна комедія. Рай, пісня друга. – Переклад Євгена Дроб'язка).

У автора «Книги про причини» структура каузальності й циклічності також, як було вже згадано, піддається перетлумаченню в контексті монотеїзму. Втім, сказане Вернером Баєрвальтесом стосовно Діонісія, можна повторити й стосовно автора *Liber de causis*: монотеїстична ідея творення реальності Першопричиною осмислюється у «Книзі» радше за неоплатонічною схематикою. Іншими словами: монотеїзм «Книги про причини» артикулюється засобами філософських словників Плотіна і Прокла.

---

<sup>48</sup> «Er bedenkt den Hervorgang der Welt aus der Einen; über-seienden Ursache – dies jedoch eher nach dem neuplatonischen Modell der Entfaltung des Einen/Guten als gemäß dem Schöpfungsbericht der Genesis...» [Beierwaltes 1998: 78].

## 5.5. Коротке резюме

На завершення варто відзначити кілька важливих властивостей трактату *Liber de causis* і його латинської рецепції. По-перше, трактат є яскравим свідченням універсального значення філософських ідей. Ідеї, що виникають у контексті пізнього неоплатонізму й формулюються засобами грецької мови (у III і V століттях), зазнають концептуального й мовного перетлумачення в арабомовному та, пізніше, латиномовному світах. У цій спільній інтелектуальній роботі беруть участь язичники, християни, мусульмани та юдеї. Головні ідеї трактату артикуються грецькою, сирійською, арабською й латинською мовами. Ці ідеї набувають різного термінологічного й концептуального забарвлення (різні версії перекладу грецького оригіналу, різні версії монотеїзму, різні тлумачення каузальності тощо). По-друге, інтелектуальні пригоди *Liber de causis* дають нам цікаві приклади різних практик інтерпретації й перекладу. Трактат перекладали й інтерпретували протягом тисячі років в інтелектуальних осередках, які ставали головними культурними «топосами» передачі наукових ідей. Кожного разу інтелектуальна праця над перекладом й інтерпретацією трактату була складовою частиною загальнішого процесу – процесу створення нових форм засвоєння й передачі наукових знань як таких. Дивовижним чином засвоєння універсальних (наднаціональних і над-конфесійних) ідей супроводжувалося створенням самобутніх культур і нових словників мислення. Адже форми засвоєння й передачі знання потребували також особливої мовної артикуляції цього знання (виникнення практики перекладу та спеціальної термінології). Нарешті, по-третє, латиномовна рецепція *Liber de causis* дає нам приклади перших свідомих текстологічних рефлексій. Тома Аквінський коментує «Книгу про причини», порівнюючи різні тексти («Елементи теології» Прокла, твори Діонісія Ареопагіта, твори Аристотеля) й ідентифікуючи стиль мислення різних авторів. Для нього інтерпретація ідей, викладених в *Liber de causis*, включає також ретельну текстологічну працю: ідеї починають сприйматися в їхній обов'язковій прив'язці до конкретних авторів і текстів. Порівнюючи текст *Liber de causis* з текстами Аристотеля, Прокла й Діонісія Ареопагіта, Аквінат уперше ставить питання про порівняння, ідентифікацію й розрізнення способів мислення та способів його артикуляції й передачі. Цим уводяться в гру нові інтелектуальні можливості й відкриваються нові культурні горизонти.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Баумейстер, А. (2012). *Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*. Київ: Дух і літера.
- Браг, Р. (1995). *Європа, римський путь*. Долгопрудный: Аллегро-прес.
- Браг, Р. (2009). Мови та традиції, що лежать в основі філософії в Європі. In Б. Кассен (Ред.), *Європейський словник філософії. Лексикон неперекладностей* (Т. I, сс. 17-25). Київ: Дух і літера.
- Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію. Метафізичні медитації. In О. Хома (Ред.), *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень* (сс. 115-292). Київ: Дух і літера.
- Дионисий Ареопагит. (1995). *О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб.: Глаголь.
- Дионисий Ареопагит. (2001). *О церковной иерархии. Послания*. СПб.: Алетейя.
- Книга о причинах. (1991). In Н. Мотрошилова (Ред.), *Историко-философский ежегодник '90* (сс. 189-208). Москва: Наука.
- Либера, А. (2004). *Средневековое мышление*. Москва: Практикс.
- Прокл. (1993). *Первоосновы теологи* (А.Ф. Лосев, Перев.). Москва: Прогресс.
- Прокл. (2001). *Платоновская теология*. СПб.: Летний сад.

- Прокл. (2006). *Комментарий к «Пармениду» Платона*. СПб.: Мирь.
- Смирнов, А. (1998). Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности). In Е. Фролова (Ред.), *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. Москва: Восточная литература.
- Adamson, P. (2013). Al-Kindī und die frühe Rezeption der griechischen Philosophie. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 143-161). Darmstadt: WBG.
- Albertus Magnus. (2006). *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache. Liber de causis et processu universitatis a prima causa*. (H. Anzulewicz et al., Hrsg.) Hamburg: Meiner.
- Andrzejuk, A. (2015). Problema istnienia w “Komentarzu” Tomasza z Akwinu do “Liber de causis”. *Rocznik Tomistyczny*, (8), 39-61.
- Arnen, R. (2011). Plato, Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 1012-1016). London, & New York: Springer.
- Bardenheuer, O. (1882). *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*. Freiburg: Herder.
- Baumstark, A. (1911). *Die christlichen Literaturen des Orients. Band I. Einleitung. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum*. Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung.
- Beierwaltes, W. (1998). *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Beierwaltes, W. (1965). *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Brag, R. (2013). Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 67-95). Darmstadt: WBG.
- Brag, R. (2006). Wie islamisch ist die islamische Philosophie? In A. Speer, & L. Wegener (Hrsg.), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (pp. 165-178). Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Burnett, C. (2005). Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In P. Adamson, & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 370-404). Cambridge: Cambridge UP.
- D'Ancona, C. (2000). Avicenna and the Liber de Causis: a contribution to the dossier. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (7), 95-114.
- D'Ancona, C. (2005). Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. In P. Adamson, & R. C. Taylor (Ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 10-31). Cambridge: Cambridge UP.
- D'Ancona, C. (2011). Plotinus Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 1030-1038). London, & New York: Springer.
- D'Ancona, C. (2014). The Liber de Causis. In S. Gersh (Ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance* (pp. 137-161). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139014090.010>
- Dodds, E. R. (Ed.). (1963). *Proclus the Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press.
- Druart, T.-A. (2006). Philosophy in Islam. In A. S. McGrade (Ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (pp. 97-120). Cambridge: Cambridge UP.
- Ferrari, C. (2013). Al-Fārābī und der arabische Aristotelismus. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 218-232). Darmstadt: WBG.
- Flasch, K. (1995). *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Reclam.
- Gilson, E. (1996). *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa: PAX.
- Gogacz, M. (Ed.). (1970). *Księga o przyczynach. Liber de causis*. Retrieved from [http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega\\_o\\_przyczynach.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf)
- Guerrero, R. R. (2011). Philosophy, Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 997-1003). London, & New York: Springer.
- Günter, H.-C. (2007). *Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*. Leiden, & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160620.i-223>
- Gutas, D. (2000). Avicenna. Die Metaphysik der rationalen Seele. In Th. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters* (pp. 27-41). Darmstadt: WBG.

- Gutas, D. (2006). What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain. In A. Speer, & L. Wegener (Hrsg.), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (pp. 3-21). Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Hansberger, R. (2013). Die *Theologie des Aristoteles*. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 162-185). Darmstadt: WBG.
- Hasse, D. N. (2013). Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 377-400). Darmstadt: WBG.
- Heinzmann, R. (1999). *Filozofia średniowiecza*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Hernández, M. C. (2000). Awerroes. In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 1, pp. 430-437). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Hernández, M. C. (2000). Awicenna. In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 1, pp. 441-445). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Imbach, R. (2011). Livre des causes. In M.-A. Vannier (Ed.), *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues* (pp. 711-713). Paris: Cerf.
- Mioduszewski, T. (2000). Abraham ibn Daud. In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 1, p. 26). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Montada, J. P. (2000). Averroes. Treue zu Aristoteles. In T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters* (pp. 80-95). Darmstadt: WBG.
- Olszewski, M. (2005). Liber de causis (Księga o przyczynach). In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 6, pp. 390-393). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Pannenberg, W. (1996). *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Perkams, M. (2013). Die Bedeutung des arabisch-islamischen Denkens in der Geschichte der Philosophie. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 13-31). Darmstadt: WBG.
- Perkams, M. (2013). Die Übersetzung philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 115-142). Darmstadt: WBG.
- Ricklin, T. (2006). "Arabes contingit imitari". Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. In A. Speer, & L. Wegener (Hrsg.), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (pp. 47-67). Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Schäfer, C. (2013). Der arabische *Liber de causis* und seine Erfolgsgeschichte im lateinischen Westen. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 186-198). Darmstadt: WBG.
- Schönberger, R. (2004). Einleitung. In A. Schönfeld (Hrsg.), *[Anonymus] Liber de causis. Das Buch von den Ursachen. Lateinisch-deutsch* (pp. VII-LI). Hamburg: Meiner.
- Schönfeld, A. (Hrsg.). (2004). *[Anonymus] Liber de causis. Das Buch von den Ursachen. Lateinisch-deutsch*. Hamburg: Meiner.
- Sezgin, F. (2000). *Proclus Arabus and the Liber de causis. Texts and Studies*. Frankfurt am Main: Institut for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Stolz, M., & Mettauer, A. (Hrsg.). (2005). *Buchkultur im Mittelalter. Schrift – Bild-Kommunikation*. Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Taylor, C. R. (1998). Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality. *Journal of the History of Ideas*, 59(2), 217-239.
- Torrell, J.-P. (2008). *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*. Warszawa: Institut Tomistyczny; Kęty: Marek Derewiecki.
- Wakelnig, E. (2011). Proclus, Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 1078-1081). London, & New York: Springer.
- Wieland, G. (2000). Albert der Grosse. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie (pp. 125-151). In T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: WBG.

Одержано 11.07.2017



REFERENCES

- Adamson, P. (2013). Al-Kindī und die frühe Rezeption der griechischen Philosophie. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 143-161). Darmstadt: WBG.
- Albertus Magnus. (2006). *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache. Liber de causis et processu universitatis a prima causa.* (H. Anzulewicz et al., Hrsg.) Hamburg: Meiner.
- Andrzejuk, A. (2015). Problema istnienia w “Komentarzu” Tomasza z Akwinu do “Liber de causis”. *Rocznik Tomistyczny*, (8), 39-61.
- Arnen, R. (2011). Plato, Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 1012-1016). London, & New York: Springer.
- Bardenhewer, O. (1882). *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis.* Freiburg: Herder.
- Baumeister, A. (2012). *Thomas Aquinas: Introduction to Thinking. God, Being and Cognition.* [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera.
- Baumstark, A. (1911). *Die christlichen Literaturen des Orients. Band I. Einleitung. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum.* Leipzig: G.J. Göschen'sche Verlagshandlung.
- Beierwaltes, W. (1965). *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Beierwaltes, W. (1998). *Platonismus im Christentum.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Brag, R. (2006). Wie islamisch ist die islamische Philosophie? In A. Speer, & L. Wegener (Hrsg.), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (pp. 165-178). Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Brag, R. (2013). Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 67-95). Darmstadt: WBG.
- Brague, R. (1995). *Europe. The Roman Way.* [In Russian]. Moscow: Dolgoprodnyi, & Allergo-Press.
- Brague, R. (2009). Europe. The Languages and Traditions That Constitute Philosophy. [In Ukrainian]. In B. Cassin (Ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon.* (Vol. I, pp. 17-25). Kyiv: Dukh i litera.
- Burnett, C. (2005). Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In P. Adamson, & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 370-404). Cambridge: Cambridge UP.
- D'Ancona, C. (2000). Avicenna and the Liber de Causis: a contribution to the dossier. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (7), 95-114.
- D'Ancona, C. (2005). Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. In P. Adamson, & R. C. Taylor (Ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 10-31). Cambridge: Cambridge UP.
- D'Ancona, C. (2011). Plotinus Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 1030-1038). London, & New York: Springer.
- D'Ancona, C. (2014). The Liber de Causis. In S. Gersh (Ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance* (pp. 137-161). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139014090.010>
- Descartes, R. (2014). Meditations on First Philosophy. Metaphysical Meditations. [In Ukrainian]. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' "Meditations" in the Mirror of Contemporary Interpretations* (pp. 115-292). Kyiv: Dukh i litera.
- Dodds, E. R. (Ed.). (1963). *Proclus the Elements of Theology.* Oxford: Clarendon Press.
- Druart, T.-A. (2006). Philosophy in Islam. In A. S. McGrade (Ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (pp. 97-120). Cambridge: Cambridge UP.
- Ferrari, C. (2013). Al-Fārābī und der arabische Aristotelismus. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 218-232). Darmstadt: WBG.
- Flasch, K. (1995). *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli.* Stuttgart: Reclam.
- Gilson, E. (1996). *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich.* Warszawa: PAX.
- Gogacz, M. (Ed.). (1970). *Księga o przyczynach. Liber de causis.* Retrieved from [http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega\\_o\\_przyczynach.pdf](http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/ksiega_o_przyczynach.pdf)

- Guerrero, R. R. (2011). Philosophy, Arabic. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 997-1003). London, & New York: Springer.
- Günter, H.-C. (2007). *Die Übersetzungen der Elementatio Theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*. Leiden, & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160620.i-223>
- Gutas, D. (2000). Avicenna. Die Metaphysik der rationalen Seele. In Th. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters* (pp. 27-41). Darmstadt: WBG.
- Gutas, D. (2006). What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain. In A. Speer, & L. Wegener (Hrsg.), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (pp. 3-21). Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Hansberger, R. (2013). Die *Theologie des Aristoteles*. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 162-185). Darmstadt: WBG.
- Hasse, D. N. (2013). Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 377-400). Darmstadt: WBG.
- Heinzmann, R. (1999). *Filozofia średniowiecza*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Hernández, M. C. (2000). Averroes. In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 1, pp. 430-437). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Hernández, M. C. (2000). Awicenna. In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 1, pp. 441-445). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Imbach, R. (2011). Livre des causes. In M.-A. Vannier (Ed.), *Encyclopédie des mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues* (pp. 711-713). Paris: Cerf.
- Liber de causis. (1991). In N. Motroshilova (Ed.), *Historico-philosophical yearbook '90* (pp.189-208). [In Russian]. Moscow: Nauka.
- Libera, A. (2004). *Medieval Thinking*. [In Russian]. Moscow: Praxis.
- Mioduszewski, T. (2000). Abraham ibn Daud. In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 1, p. 26). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Montada, J. P. (2000). Averroes. Treue zu Aristoteles. In T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters* (pp. 80-95). Darmstadt: WBG.
- Olszewski, M. (2005). Liber de causis (Księga o przyczynach). In *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (T. 6, pp. 390-393). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Pannenberg, W. (1996). *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Perkams, M. (2013). Die Bedeutung des arabisch-islamischen Denkens in der Geschichte der Philosophie. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 13-31). Darmstadt: WBG.
- Perkams, M. (2013). Die Übersetzung philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 115-142). Darmstadt: WBG.
- Proclus. (1993). *Elements of Theology*. (A. F. Losev, Trans.). [In Russian]. Moscow: Progress.
- Proclus. (2001). *Platonic Theology*. [In Russian]. Saint Petersburg: Letniy sad.
- Proclus. (2006). *Commentary on Plato's Parmenides*. [In Russian]. Saint Petersburg: Mir.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. (1995). *Divine Names. Mystical Theology*. [In Russian]. Saint Petersburg: Glagol.
- Pseudo-Dionysius the Areopagite. (2001). *Celestial Hierarchy. Epistles*. [In Russian]. Saint Petersburg: Aletheia.
- Ricklin, T. (2006). "Arabes contingit imitari". Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. In A. Speer, & L. Wegener (Hrsg.), *Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter* (pp. 47-67). Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Schäfer, C. (2013). Der arabische *Liber de causis* und seine Erfolgsgeschichte im lateinischen Westen. In H. Eichner, M. Perkams, & Ch. Schäfer (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter* (pp. 186-198). Darmstadt: WBG.
- Schönberger, R. (2004). Einleitung. In A. Schönfeld (Hrsg.), *[Anonymus] Liber de causis. Das Buch von den Ursachen. Lateinisch-deutsch* (pp.VII-LI). Hamburg: Meiner.

- Schönfeld, A. (Hrsg.). (2004). *[Anonymus] Liber de causis. Das Buch von den Ursachen. Lateinisch-deutsch*. Hamburg: Meiner.
- Sezgin, F. (2000). *Proclus Arabus and the Liber de causis. Texts and Studies*. Frankfurt am Main: Institut for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.
- Smirnov, A. (1998). What is behind the term “medieval Arabian philosophy” (consideration of the topic in the perspective of the problems of truth and causality). [In Russian]. In E. Frolova (Ed.), *Medieval Arab Philosophy. Problems and Decision*. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Stolz, M., & Mettauer, A. (Hrsg.). (2005). *Buchkultur im Mittelalter. Schrift – Bild-Kommunikation*. Berlin, & New York: Walter de Gruyter.
- Taylor, C. R. (1998). Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality. *Journal of the History of Ideas*, 59(2), 217-239.
- Torrell, J.-P. (2008). *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*. Warszawa: Instytut Tomistyczny; Kęty: Marek Derewiecki.
- Wakelnig, E. (2011). Proclus, Arabic. In H. Lagerlund (Ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500-1500* (pp. 1078-1081). London, & New York: Springer.
- Wieland, G. (2000). Albert der Grosse. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie (pp. 125-151). In T. Kobusch (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt: WBG.

Received 11.07.2017

---

### **Andrii Baumeister**

#### **Liber de causis: the Intellectual Travel from Athens to Paris and London through Bagdad and Toledo**

The paper is a commentary on the first Ukrainian translation of the “Liber de causis”. The main topics under consideration are (1) the context of the appearance of the “Liber de causis”; (2) the story of writing this work, (3) his influence on Muslim and Western medieval philosophy and on modern philosophy; (4) its main features. The author for the first time makes a detailed analysis of the interpretations of “Liber de causis” by Thomas Aquinas in different periods of his work.

---

*Andrii Baumeister, Doctor of sciences in philosophy, Associate professor of the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv.*

*Андрій Баумейстер, д. філос. н., доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.*

*Андрей Баумейстер, д. филос. н., доцент кафедры философии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.*

*e-mail: [andrejbaumeister@ukr.net](mailto:andrejbaumeister@ukr.net)*

---