

НЕВІДОМЕ XII сторіччя: твір Ашара Сен-Вікторського «Про єдність Бога та множинність творіння»

Ашар Сен-Вікторський та філософський контекст доби

Ашар Сен-Вікторський (1110—1171) є типовим персонажем своєї доби: магістр, який зробив кар'єру від каноніка до єпископа, пастир, який писав проповіді, присвячені окремим релігійним святам, містик, який створив власну версію вчення про зв'язок між душею, духом та умом людини.

Життєвий шлях Ашара пов'язаний із Сен-Вікторським абатством. Про його життя до вступу в монастир ми майже нічого не знаємо. Перебуваючи в обителі, Ашар навчався у Гуго Сен-Вікторського (1096—1141), але, на відміну від свого вчителя, який присвятив життя виключно філософії, зробив стрімку політичну кар'єру. 1155 року він став абатом Сен-Вікторського монастиря, а 1161 року — єпископом Авраншу (округ в Нормандії, що на півночі Франції).

Ашар Сен-Вікторський залишив по собі такі твори: «Sermones» («Проповіді»), «De discretione mentis, spiritus et animae» («Про розрізнення уму, духу та душі») та «De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum» («Про єдність Бога та множинність творіння»). Всі вони (крім кількох проповідей) були написані до 1155 року, коли Ашар був ще простим каноніком та магістром.

«Проповіді» є риторико-екзегетичним твором, призначеним для публічного читання у дні церковних і монастирських свят. Дослідник Ашара Сен-Вікторського Ж. Шатильйон так характеризує їх зміст: «Вони являють собою щось на кшталт вченого катехізису, який стоюється передусім духовної історії людини: її створення за образом і подобою Бога, падіння та вигнання з місця

подібності, згодом спокутне Втілення, що принесло їй спасіння, і, зрештою, шлях, який кожен має пройти тут, під животворним впливом милості, щоб знову стати схожим на Бога, розділити його життя і досягнути остаточного розквіту слави» [Chatillon, 1969: p.153]. Ашар також розвиває тут дві метафізичні доктрини: вчення про схожість людини до Бога через царини подібності, які є всередині неї, та вчення про три причини існування світу, які ототоженні з особами Трійці [Chatillon, 1969: p.284—289].

«Про розрізнення уму, духу та душі» є маленьким метафізичним трактатом, в якому Ашар викладає свої міркування щодо існування в людині трьох здатностей її субстанції: душі, тіла та уму, завдяки яким вона пізнає світ і Бога.

Твір «Про єдність Бога та множинність творіння» складений з двох трактатів, в яких Ашар доводить можливість існування трьох персон у Бога в одній субстанції та показує, яким чином завдяки такій своїй структурі Бог пов'язаний зі світом.

Особливістю Ашара Сен-Вікторського є його «спеціалізація» на тринітарних питаннях. У всіх його творах так чи так присутня Трійця: чи то як предмет дослідження, чи то як допоміжна метафора. Проте це та деякі термінологічні особливості — ось, мабуть, і все, що єднає його твори. Ні систематично, ні доктринально вони не є одним цілим.

Як і в інших середньовічних філософів, напрямок думки та проблематика творів Ашара тісно пов'язана з інтелектуальним середовищем, у якому він перебував. Сен-Вікторське абатство було засноване на початку XII сторіччя, а вже за кілька десятків років філософська школа, що діяла при ньому, стала доволі впливовою у вченому світі. Вчення цієї школи характеризують як неоплатонізм XII сторіччя. Доктрина Платона на той момент була відома через невеликий уривок з «Тимея», перекладений Халкідієм, та перекази Платона в творах Сенеки, Апулея, Макробія, Марціана Капели та Северина Боеція. У творах представників Сен-Вікторської школи можна також помітити вплив таких інтерпретаторів Платона, як Плотин, Псевдо-Діонісій Ареопагіт та Еріугена, зокрема це проявляється в доктринах про першопричини, що є зразками речей, та про шляхи походження всього, що є, від Бога.

Найяскравішим представником цієї школи є вже згаданий Гуго Сен-Вікторський. Він написав близько 50-ти творів, присвячених структурі та викладанню наук тривіума та квадривіума, екзегетичній теорії, теології, а також шляхам духовного зростання людини. Учнями Гуго були такі мислителі, як Андре, Ашар, Ришар і Годфруа Сен-Вікторські та Томас Гал.

Педагогічна діяльність та використання широкого кола пізньоантичних джерел дають змогу говорити про гуманізм та ренесансні мотиви у творчості сен-вікторіанців, а риторичний запал та антропологічний пафос окремих творів — про містичне спрямування філософії. Проте всі ці розвої думки мали місце в межах середньовічного типу філософування, представники якого ніколи не забували про різницю між людиною та Богом і повагу до Святого Письма.

Коли ми говоримо про філософію XII сторіччя, то першим, хто спадає нам на думку, є Абельяр — єретик та вільнодумець, борець за статус вільного, не підпорядкованого церкві інтелектуала, автор нової позиції у розв'язанні проблеми універсалій. Але ми часто нехтуємо тим фактом, що постать Абельяра є яскравою на тлі консервативніших мислителів того часу. До когорти таких мислителів і належать

представники Сен-Вікторської філософської школи. Якщо протосхоластичні, дискурсивні трактати Абеяра вказують філософії XII сторіччя новий, плідний шлях розвитку, то поміркований містицизм сен-вікторіанців, в якому присутні вкраплення логічного аналізу та екзегези, потлумаченої як строга наука, демонструє оригінальний характер філософії латинського заходу того періоду.

Структура та зміст твору «Про єдність Бога та множинність творіння»

Трактат «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашара Сен-Вікторського дещо відрізняється від двох його інших творів та від творів інших представників Сен-Вікторської школи. Власне сам по собі цей трактат є доволі еkleктичним. Якщо в першій його частині Ашар розглядає типово схоластичну проблему існування трьох персон у субстанційній єдності Бога, то в другій він викладає власну версію походження Бога від світу, що є ближчим до містичного платонізму Псевдо-Діонісія або Еріугени. Аналогічно змінюється і стиль трактату: від безособового наведення аргументів з використанням логічних засобів до викладу проблеми, спираючись на Святе Письмо або коментуючи його.

Трактат «Про єдність Бога та множинність творіння» поділяється на два різні за обсягом трактати, перший містить 50 глав, другий — 21. Домінік Пуарель наотмість пропонує детальніший змістовний поділ на дві частини [Poirel, Sicard, 2008: р. 510—511]:

1. (I, 1—36): єдність і множинність у Трійці.

А) (I, 1—11): доведення того, що множинність у творіннях відповідає множинності у Бозі;

Б) (I, 18—22): множинність сформована з персон;

В) (I, 25, 26—29, 30—36): особливості кожної з трьох персон, включно з обґрунтуванням їхніх імен.

2. (I, 37—50), (II): єдність і множинність у творіннях.

А) (I, 39—42): вчення про підстави речей, які потрібні для зв'язку множинності в Трійці та в речах створених;

Б) (I, 43—50) та (II, 1—15): один вид підстав — формальні.

В) (II, 19—21): інший вид підстав — фінальні.

У (I, 11) Ашар показує, що у Бозі (вищій несотвореній реальності) існують водночас вищі множинність та єдність. Для цього він використовує такі аргументи: повинна існувати якась множинність, що є посередині між єдиним Богом та множинним світом; оскільки світ і Бог схожі, то в них обох має існувати пропорція (подібність), а це можливо тільки між множинними речами; в Бозі повинні міститись досконалі члени будь-якої пропорції, отже, там досконалі краса, подібність, єдність та рівність; всі ці властивості мають одну субстанцію. Далі Ашар показує, що множинність персон може існувати тільки якщо персони походять одна від одної і визначає складові Трійці як Єдність, те, що є їй Рівне, та саму Рівність. Таким чином, логічна схема утворення Трійці відповідає теологічній, прийнятій в католицькій традиції (Отець походить від Сина, а Святий Дух від них обох).

У (I, 18—36) Ашар доводить, що кількість осіб має дорівнювати трьом, і обґрунтовує імена окремих осіб Трійці.

Важливою частиною трактату «Про єдність Бога та множинність творіння» є глави (I, 37–42), оскільки саме в них Ашар викладає своє вчення про вищі підстави-форми речей. Завдяки цій доктрині два онтологічно протилежні рівні реальності (Бог та світ) можуть бути поєднані таким чином, що перший є прототипом для другого. Мислитель пропонує піти іншим шляхом, «який від тих, що були створені, звертається до тих, що є нестворені, тобто до підстав (*rationes*) та начал... які існують у вищих причинах (*causis*) речей» [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 37]. Якщо речі в цьому світі є створені, мінливі, часові (*temporaliter*), то підстави є вічні (*aeternaliter*) та нестворені (I, 38). «Отже, є три підстави речей: «з причини яких» (*propter quas*), «згідно з якими» (*secundum quas*) і «через які» (*per quas*), що може бути сказано щодо всіх їх і спільно... перші — фінальні (*finales*), другі — формальні (*formales*), або зразкові (*exemplares*), треті — експлікаторні (*explicatrices*)... Ці три розрізнені є в наших ділах (*operibus*), так, як у книзі, яку пишуть, одне є те, з причини чого пишуть, тобто ми, або якісь інші... інше — те, згідно з чим, тобто форма книги, яку пізнає душа... а ще інше — те, через що пишуть, тобто мистецтво» [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 39]. Ці три причини існують у Бозі, а саме у Слові Бога (I, 40). Вони відмінні не тільки тому, що ми як недосконалі істоти їх пізнаємо, але ще й тому, що вони відрізняються вже в самому Бозі [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 41], причому «не тільки за родами речей, але й за індивідами» [Achard de Saint-Victor, 1987: I, 42].

Очевидно, що ця доктрина є неоплатонічною інтерпретацією вчення про чотири первоначала Аристотеля (форма, матерія, причина та мета руху). Ашар опускає матеріальну причину, оскільки згідно з християнським ученням Бог є нематеріальним, форму він інтерпретує як першоформи речей, причину руху — як експлікаторні підстави (причини, через які починається розгортання форм у світі), а мету руху — як фінальні причини. З неоплатонізму Ашар запозичує уявлення про те, що вічні незмінні підстави речей знаходяться на онтологічно вищому рівні реальності (в божественній сутності), а все, що перебуває в нижчій реальності (світі), просто походить від них.

Розділи (I, 43–50) та (II, 1–15), на нашу думку, є найцікавішими, адже тут у межах учення про форми-підстави речей ідеться про теорії пізнання та універсалій.

Теорія пізнання Ашара Сен-Вікторського має подвійну спрямованість: з одного боку, Бог зусиллям свого інтелекту пізнає світ і водночас створює його, а з іншого — людина пізнає створені Богом речі. Порядок пізнання Богом світу є таким: Бог спочатку творить першу форму, яка є його мудрістю; з неї походять форми, що містяться в божественному інтелекті; нарешті, ці форми є зразками для речей, що існують у світі. В речах містяться «відбитки» першоформ, які є формами в акті. Для розрізнення форми в інтелекті та в акті Ашар вживає платонічні терміни ідея (*idea*) та ейдос (*eidos*). Таким чином, порядку пізнання Бога відповідають три рівні існування форм: першоформи, форми у божественному інтелекті та форми в акті.

Що стосується людини, то тут Ашар розглядає лише те питання, яким чином вона може пізнавати істину. Він вважає, що людина може пізнати істину про Бога та світ, оскільки істинні твердження про Бога та прообрази всього, що є в світі, мають особливий статус в ієрархії буття і є пізнавані як вічні, істинні форми.

Ашар також детально розглядає різновиди форм, що існують у божественному інтелекті. До них належать окремо прообрази всіх речей, що є в світі, окремо їхніх родів, видів та акцидентів, а також усе, що Бог може створити згідно з природою цього світу, і навіть усе, що не може. Таким чином, кількість форм в інтелекті Бога є нескінченною. Проте серед них можна виокремити два різновиди: ті, що є зразками для речей створених і тому пізнаються як такі, що існують водночас інтелігібельно і як творіння (в інтелекті та в акті), і ті, що не є такими зразками, і тому просто пізнаються як такі, що існують лише інтелігібельно.

Одним із різновидів цих форм є універсалії. Вони існують у божественному інтелекті і можуть бути прообразом водночас для багатьох речей, які є до них причетними. Ми називаємо універсалії не прямо, але через речі, до яких вони причетні, але пізнати їх можна, як і інші сутності у божественному інтелекті.

Невеличка частина тексту (II, 19—21) присвячена розгляду фінальних (каузальних) підстав. На відміну від попереднього виду причин, фінальні причини інтерпретовані в жанрі священної історії. Згідно з Ашаром, це моменти, коли Бог втручається в справи світу, щоб вплинути на життя людини і просвітити її світлом істини.

Таким чином, очевидно, що змістовно трактат лишається незавершеним, адже бракує викладу ще одного типу причин — експлікаторних.

Короткий зміст перекладених глав

1. У світі може існувати будь-яка множинність тільки тому, що в Бозі існує досконала множинність, яка є єдністю множинності.

Доведення множинності Бога:

2. Вища множинність необхідна як посередниця між єдністю Бога та множинністю світу.

3. Множинність у найвищій єдності можлива, оскільки там існує досконала подібність.

4. Властивості подібності в світі та в Бозі: Бог є множинний, оскільки він є досконалою подібністю.

5. Краса як властивість єдності та що вона дає для розуміння множинності в Бозі.

Доведення єдності Бога:

1. Бог є єдністю, пов'язаною з множинністю світу, оскільки він є неосяжною красою, без якої нічого не може бути красивим.

2. Найвища єдність є в Бозі, оскільки вона не може існувати в світі.

3. В Бозі з необхідністю міститься повна досконала єдність, адже без неї не існувало б часткової єдності в світі.

4. Підсумок: у Бозі існує єдність рівних.

5. В найвищій єдності є принаймні дві складові: сама єдність та рівність, які мають одну субстанцію.

6. Те саме доводиться від припущення протилежного.

14. З'ясування того, яким чином існують персони в Бозі, шляхом розгляду співвідношення персони та природи в людині, Ісусі Христі та вічних підставах речей.

16. Експлікація тринітарної формули: що саме є трьома персонами Бога.

Текстологічна інформація

Твір «Про єдність Бога та множинність творіння» був написаний у другій чверті XII сторіччя (до 1155 року). Текст імовірно мав шкільний характер та призначався для використання в процесі навчання в стінах Сен-Вікторського абатства. Тлумачення Трійці було популярним предметом філософських міркувань у першій половині XII сторіччя. Це питання розглядав ще Росцелін наприкінці XI сторіччя, а згодом його обговорювали представники Шартрської та Сен-Вікторської шкіл. Гуго Сен-Вікторський також порушував проблему Трійці в своїх творах, а от колега Ашара Ришар Сен-Вікторський присвятив цій темі окремий трактат («Про Трійцю»).

Історія видання твору «Про єдність Бога та множинність творіння» є майже детективною [Martineau, 1987: p.11—45]. Свого часу цей текст загубився і впродовж тривалого часу дослідники навіть не підозрювали про його існування, а Ашар Сен-Вікторський був відомий лише як автор «Проповідей», що збереглися в бібліотеці Сен-Віктору і їх аж до XIX сторіччя використовували в богослужіннях та для особистого читання. 1944 року Андре Комб, який досліджував схоласта середини XIV сторіччя Жана де Ріпа, перевідкрив твір «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашара Сен-Вікторського, знайшовши в коментарях Жана де Ріпа на «Сентенції» Петра Ломбардського уривок з нього. Спочатку дослідник приписав авторство твору Ансельму Кентерберійському, але, не знайшовши в його текстах відповідної цитати, розпочав реконструкцію твору невідомого автора шляхом аналізу текстів Жана де Ріпа. 1956 року співробітниця бібліотеки монастиря Сент-Ануан в Падуї та дослідниця західної містики Марі-Терез д'Алверні знайшла серед манускриптів Ансельма непідписану інкунабулу (першодрук) 1352 року. Це був саме той трактат, на який посилався Жан де Ріпа. Остаточо атрибуувати й узгодити текст допомогли праці дослідника, який вивчав Ришара Сен-Вікторського, Жана Рібає (1958 р.) та праці Жана Шагильона (1969 р.). Повне видання трактату «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашара Сен-Вікторського було здійснене аж 1987 року Емануелем Мартино [Achard de Saint-Victor, 1987b]. Видання супроводжене перекладом на французьку та коментарем і є єдиним повним виданням твору «Про єдність Бога та множинність творіння».

Сучасний дослідник Сен-Вікторської школи Домінік Пуарель вважає що текст, який ми маємо на сьогодні, є неповним. Задум твору розкритий не повністю, бракує риторичного початку (традиційна для середньовічних трактатів частина, в якій автор пояснює задум та мету написання), закінчення (адже третій різновид підстав (експлікаторні) лишається нерозглянутим), поділ трактату на глави є штучним і подекуди порушує композицію твору, різночитання, що існують між падуанською інкунабулою та цитатами з твору у Жана де Ріпи, можна інтерпретувати порізно [Poirel, Sicard, 2008: p. 511]. Проблемною також є 12-та глава трактату, в якій викладено план твору, що не відповідає дійсності. Навіть сама назва «Про єдність Бога та множинність творіння» є сумнівною. Дослідник, який першим повністю видав твір Ашара, — Емануель Мартино — вагається, розглядаючи джерела, в яких твір називається по-різному («Про трійцю», «Про єдність божественної сутності та множинність творіння» та «Про єдність та множинність»), і зрештою схиляється до варіанта, взятого з падуанського манускрипта («Про єдність та множинність творіння»). Частки <Dei> (<Бога>) немає в оригіналі, Мартино додає її,

адже вважає, що саме так заголовок точніше відобразить зміст тексту [Martineau, 1987b: p.46—52].

Адже вона була взята з падуанського манускрипта і ніде більше не зустрічається, а деякі автори доби Відродження називали твір Ашара Сен-Вікторського «Про Трійцю» [Martineau, 1987b: p.45—46].

Переклад зроблено за виданням Емануеля Мартино. Традиційно, цитуючи цей твір, прийнято вказувати латинськими літерами номер трактату (I або II) та арабськими літерами номер розділу (1—50 у першому трактаті та 1—21 у другому). Для зручності читачів ми запровадили внутрішню нумерацію глав (арабські цифри в дужках), яка розбиває оригінал і переклад на еквівалентні фрагменти, полегшуючи зіставлення. Поділ на речення та пунктуація взяті з видання Емануеля Мартино, поділ на параграфи запровадили ми для зручності роботи з текстом.

Для перекладу ми обрали глави (I, 1—11), оскільки саме в них подано багатий методологічний апарат, а також наведено логічне обґрунтування тринітарної доктрини філософа. У главах (I, 14 та 16) Ашар розкриває теологічні аспекти вчення про Трійцю та пов'язує їх з логічними.

Українською цей твір перекладено вперше.

Текст перекладу зіставлено з доступною нам французькою версією Е. Мартино. У процесі складання приміток ми користувались коментарями Мартино до французького перекладу, а також працями Домініка Пуареля [Poirel, Sicard, 2008: p. 504—518] та Жана Шатильйона [Chatillon, 1969]. Ми також листувались з Домініком Пуарелем, тому окремі зауваження висловлені ним особисто й ніде не публікувались. Щоб показати залежність Ашара Сен-Вікторського від попередньої філософської традиції, а також розкрити особливості вживання ним окремих філософських термінів, ми користувались такими джерелами: «Про Трійцю» Августина [Августин Аврелий, 2005], «Теологічні Трактати» Северина Боеція [Боецій Аніцій Манлій Северин, 2007] та «Твори» Ансельма Кентерберійського [Ансельм Кентерберійский, 1995].

ПРИМІТКИ ДО ТЕКСТУ

До гл. 1

... якщо не буде досконало якоїсь множинності... У цій фразі виражена сутність підходу Ашара до розв'язання проблеми Трійці. На відміну від фундаторів тринітарної традиції на Заході — Августина та Боеція, які прагнули обґрунтувати єдність Бога і показати, що його множинність ніяк не може бути його субстанційною властивістю, а також на відміну від Ансельма Кентерберійського, який розвивав неоплатонічне вчення про Бога як єдину причину світу, вихідним пунктом стосунків «Бог — світ» для Ашара є ідея множинності в Бозі як прообразі множинності у світі.

Omino — ймовірно, друкарська помилка, ми читаємо як *omnino*.

До гл. 2

Вказівні займенники *haec* (ця) і *illa* (та) відіграють важливу роль у метафізичній системі Ашара Сен-Вікторського. *Haec* (ж.р., одн.) у контексті (I, 2) позначає множинність, яка знаходиться в світі, а починаючи з (I, 37) форми цього вказівного займенника в різних родах однини та множини вказують на сутності, речі та ін-

телігібельні форми, що існують у створеній реальності. *Illa* (ж.р., одн.) в (I, 1—36) вживане для позначення нествореної єдності, яка перебуває у вищій реальності, тобто в Богові, а в другій частині твору форми цього займенника вказують на інтелігібельні форми та підстави речей, що перебувають в інтелекті Бога. Аналогічно в творі вживано і прислівники *hic* (тут) та *ibi* (там). Таким чином, можна зробити висновок, що словник Ашара має метафізичне підґрунтя в доктрині про два онтологічні рівні реальності: вищу, нестворену (Бога), та нижчу, створену (світ). Також ця дихотомія характерна для іншого твору Ашара Сен-Вікторського — «Проповіді» [Chatillon, 1969: p.279—280].

Уривок (I, 2: 8—12) створює додаткові труднощі для перекладача, адже тут до згаданої вище дихотомії додається третій займенник *ista* (ж.р., одина), який в латинській мові доповнює попередні два і вказує на те, що знаходиться посередині між ними. Керуючись прагненням узгодити переклад, вище ми запропонували варіант, близький до версії Мартино, в якому він ототожнює *ista* та *haec*. Основою для цього стали такі аргументи Домініка Пуареля: 1) у XII сторіччі у зв'язку з розвитком французької мови трихотомія *haec/ista/illa* трансформується в дихотомію *haec/illa*, або рідше *ista/illa*, що відповідає займенникам *ci* та *la* у французькій мові; 2) метою Ашара є довести, що в Трійці множинність осіб перебуває на тому ж онтологічному рівні, що і єдність; у разі виокремлення середньої множинності ми ризикуємо втратити онтологічну рівність єдності та множинності і тоді вийде, що множинність персон є нижчою за єдність Бога.

За порадою Домініка Пуареля ми змінили пунктуацію, запропоновану Мартино (*Etc. Quae de unitatis natura sunt dicta*) в (I, 2: 12), на *et cetera quae de unitatis natura sunt dicta*, що вплинуло на переклад.

В (I, 2: 13) ми прийняли варіант Мартино й інтерпретували *illa* як «вищу множинність», а не «вищу єдність», адже далі в цьому ж реченні йдеться також про вищу єдність, тому у випадку перекладу *illa* як «вищу єдність» ми б допустили зайве повторення.

До гл. 3

Ашар використовує термін *creatura*, який уже зустрічався в першій главі. Проте в (I, 1) термін вжито у множині, і означав він «усі створені сутності». В (I, 3) *creatura* вжито в однині, причому якщо (I, 3: 3) дає змогу припустити, що йдеться про «будь-яку створену сутність», то далі (I, 3: 7) *creatura* вжито в однині як метафору для позначення всього створеного. Ризикуємо припустити, що Ашар уживає цей термін у множині, щоб підкреслити, що в світі є множинність створених сутностей, а в однині — щоб указати на єдність творіння, тому в першому випадку ми перекладаємо цей термін як «все створене», а в другому — як «творіння». Для підкреслення різниці в значенні ми перекладаємо *creatio* в (I, 5: 20) як «процес творіння».

Винятком з вищенаведеного правила є переклад у назві твору («De unitate <dei> et pluralitate creaturam») терміна *creatura* як «творіння», хоч воно і вжите тут у родовому відмінку множини. Ми вважаємо, що назва «Про єдність бога та множинність творіння» краще передає парадоксальність та неординарність питання, поставленого автором.

Термін *similitudo* означає «схожість», «подібність». Ми обрали другий варіант перекладу, зважаючи на те, що в теологічній традиції, а також в іншому творі Ашара «Проповіді» присутня термінологічна пара *imago* та *similitudo* — «образ» та «подоба» [Chatillon, 1969: p.156]. Ми вважаємо «подібність» компромісним варіантом пере-

кладу, який водночас указує на теологічне підґрунтя цього слова і передає його логічне значення як властивості.

Подібність же будь-чого, що було створено, до неї є згідно з чимось, а отже, часткова і недосконала. Про те, що щось є недосконале, можна сказати тільки з точки зору чогось досконалого, досконалості якого бракує. Таким чином, десь, а отже, в чомусь, є подібність до тієї єдності повна і досконала. Цей уривок є варіацією на тему теорії аналогії в теологічному застосуванні (вчення про те, що, якщо в світі є пропорційні відносини якогось класу об'єктів чи властивостей, то над світом, тобто в Бозі, повинна бути міра — найбільший член пропорції — з якою б порівнювали представників указанного класу об'єктів чи відносин, які є в світі) [Ashworth, 2009]. Яскравим прикладом такої аналогії є доказ буття Бога як найвищого блага у Ансельма Кентерберійського («Монологіон», гл. 1—2). У випадку Ашара подібність є конститутивною рисою класу об'єктів, задіяних в аналогії. Відповідно аналогія має такий вигляд: у світі всі об'єкти є подібні недосконало, в Бозі — досконало. Виразніше ця ідея експлікована Ашаром у наступній главі.

Оскільки конститутивною рисою, що визначає клас аналогічних об'єктів, є властивість, теорія аналогії перетинається з теорією предикації, яка в середньовічній філософії стосувалась не лише логіки, але й метафізики. П.В.Спейд описує це вчення в середньовічній філософії після Северина Боеція як теорію предикації божественних ідей до матерії [Spade, 2009]. Вище ми вже показали, що християнсько-платонічна дихотомія «світ — Бог» притаманна філософській системі Ашара Сен-Вікторського. Детальніше теорію існування ідей у божественному інтелекті можна експлікувати з (I, 16—II, 43) «Про єдність». Проте варто зауважити, що подібна теорія предикації загалом притаманна Ашару і вчення про те, що всі речі причетні до однієї властивості, яка існує в Бозі, є її різновидом.

Ідея аналогії та термін *similitudo* були присутні ще у творі «Про Трійцю» Святого Августина, але там ішлося лише про те, щоб «шукати в творінні ознаки вищої Трійці» (XV, 2, 3) [Августин Аврелий, 2005: с.178]. Ще до Ашара застосування логічного інструментарію для пояснення Трійці зустрічаємо у Северина Боеція («Про Трійцю», гл. IV—V), але говорити про вплив цього автора на Ашара важко.

До гл. 5

І прилучене до нього утворює один дух... Цитата з Біблії (1 Кор. 6: 17): «А хто з Господом злучується, стає одним духом із Ним». Екзегетична ремінісценція, яка вказує на те, що до рангу потенційно красивих об'єктів, крім окремих випадків краси в світі та краси загалом, як вона є в Бозі, зараховується ще й надприродна краса, яка є наслідком поєднання божественної та людської природ. Імовірно, тут приховано натяк на Ісуса Христа, що, як відомо, є таким дивовижним поєднанням двох природ в одній субстанції, та на можливість появи такого чуда знову.

У цій главі до поняття краси застосовано: 1) теорію аналогії; 2) арифметичний принцип мереології (вчення про співвідношення цілого та частин у середньовіччя). Імовірним джерелом цього вчення для Ашара могли бути «Арифметика» та «Про поділ» Северина Боеція [Achard de Saint-Victor, 1987b: p.265], твори, в яких ідеться про властивості чисел, виводжувани з властивостей речей, позначених цими числами. Ашар Сен-Вікторський розглядає такі різновиди множин краси (розглядуваної як властивість єдності): 1) краса окремих груп об'єктів у світі (I, 5: 7), 2) краса поєднання божественного та людського (I, 5: 9—10), 3) сукупна краса всього в світі, порівнювана до найвищої краси (I, 5: 1—5). Побудувавши цю ієрар-

хію множин зчисленних об'єктів, Ашар переходить до множин нескінченних об'єктів, що мають властивість збігатися між собою (*Інакше буває тільки якщо краса кожної з них сама по собі є неосяжною, а отже, рівною їй однією*), і показує, що саме ця властивість дає красі і єдності змогу бути у Трійці множинними і водночас рівними (I, 5: 15—17). Прикладами такого мереологічного відношення для Ашара є також мудрість (I, 5: 20—21) та милість (I, 5: 25—27).

Читача може здивувати, що цей аргумент наведений у формі заперечного речення *nisi* + індикатив, або кон'юнктив теперішнього часу, але варто зауважити, що така побудова аргументації є типовою для Ашара. Він спочатку показує, що щось може бути тільки певним чином (I, 5: 17), що нібито зовсім не відповідає наміру автора і заперечує його теорію, проте одразу ж потому наводить якийсь винятковий випадок або умову (I, 5: 18—19), які і є справжнім розв'язанням проблеми. Схожу конструкцію Ашар використовує, коли хоче показати, що протилежне або виняткове щодо початкового припущення неможливе. У таких випадках він після підрядного негативного сполучника вживає кон'юнктив минулого часу. Наприклад (I, 5: 24): *alioquin + esset*. («інакше могло б бути якби»).

До гл. 7

Personaliter (персонально) — прислівник, що характеризує тіло та душу як такі, що ділять на двох одну особу (*persona*). Подібне терміноутворення характерне для схоластики, варто згадати хоча б термінологічний ряд *substantia — substantialis — substantialiter* (субстанція — субстанційний — субстанційно). Так само утворюється і *persona — personalis — personaliter* (персона — персональний — персонально), а оскільки це слово в Ашара, та і в схоластиці взагалі, означає абстрактну властивість, від нього утворюється ще й форма *personalitas* (персональність).

Я — в Отці, а Отець — у Мені... (Ів. 14: 10—11). Цитата з прощальної промови Ісуса перед учнями під час Таємної Вечері. *Відтак і Істина...* Епітет «Істина» (*veritas*) на позначення сина також узятю з цієї промови (Ів. 14: 6). Ашар наводить приклад Ісуса Христа як виняток, адже тільки він був пов'язаний з іншою особою, тобто з іншим духом таким чином, що фактично був з ним одним. Ашар хоче підкреслити, що за звичайних обставин таке неможливо.

«Євангеліє від Івана» відіграє важливу роль у творчості Ашара. Так, розділ (II, 1) «Про єдність» ґрунтований на аналізі (Ів. 1: 1—14), саме в цьому уривку, а особливо в «І Слово сталося тілом» (Ів. 1: 14) філософ знаходить теологічне обґрунтування походження всіх інтелігбельних форм від Бога.

Схема аргументації цієї глави така:

(1—3): В усьому створеному не може бути досконалої єдності, адже ні тіла, ні духи не можуть бути тим самим.

(4—6): Така єдність можлива як виняток лише завдяки божественному втручання.

І навіть якщо і є такі речі, які між собою нічим не відрізняються (10—16), то Бог може зробити так, що вони відрізнятимуться (17—19).

(20—22): Отже, досконала єдність міститься лише в Бозі.

Ця глава фактично була присвячена аргументу від протилежного: єдність міститься в Бозі, оскільки вона не може міститись у світі.

До гл. 8

Однією з версій тлумачення цієї глави є розгляд її як експлікації теорії універсалий:

(2—4): Аргумент — відмінність є в усіх створених речах завдяки особливим рисам, які роблять їх несхожими одна на одну. Контекст: у речах є спільні риси, які роблять їх схожими, але рівень цієї спільності є недостатнім для досконалої єдності.

(5): У Бозі ці риси існують у всій своїй повноті та досконалості.

Тобто в світі універсалії існують недосконало через часткове існування в речах, а в Бозі досконало. Глава (I, 8) перегукується з (I, 4), проте якщо в (I, 4) автор прагнув довести множинність у Бозі, розглядаючи дихотомію недосконало/досконало подібність, то в (I, 8) він розглядає дихотомію недосконало єдність (спільність)/досконало єдність. Ашар доводить, що Бог є єдиний, оскільки він — досконало єдність, і що він є множинний, оскільки він є досконало подібність.

До гл. 10

Положення (4—6) є повторенням аргументу, викладеного в (I, 4).

Інакше не настільки великою буде їх рівність, наскільки вони самі є рівні між собою, і буде їх рівність недосконало, або ніяка... Див. коментар до (I, 5: 15—19) про властивості множин нескінченних об'єктів, що існують у вищій реальності.

Не є так, що якщо колір є біле, то біле не є сама білизна, адже сама субстанція білизни є білим тільки через причетність... Тут знову йдеться про теорію універсалій, яку ми вважаємо за потрібне тлумачити як теорію множин. В (I, 4: 3) Ашар говорить про те, що речі причетні до властивостей (*Якщо ж їй через якусь причетність до подібності є подібні якісь інші [речі]*), а в (I, 5: 1) — що властивість є в речах (*Єдність, що є в речах завдяки певній рівності їх самих*), так само і в (I, 8: 2) (*завдяки відмінності, яка, хоч і не через спільні, але через окремі [риси], є в усьому створеному природно*). Тобто є множина якоїсь властивості, що існує досконало в Бозі та недосконало (частково) в речах, які є в світі. Речі ж є причетними до неї. Так само можна тлумачити і (I, 10: 8): *якась біла річ є білизою, оскільки білизна є в ній, і білизна є білою, оскільки біла річ причетна до білизни*. Таким чином, теорія універсалій узгоджується з метеорологічною теорією. Адже якщо в досконалій реальності (Бозі) існує якась конститутивна властивість, то її можна розуміти як множину, а всі прояви такої конститутивної властивості в світі фактично є її частинами.

Теорія універсалій Ашара Сен-Вікторського, як вона викладена у главах (I, 1—11), безумовно належить до реалізму. Е.Мартіно також пов'язує цю теорію з поняттям *methexis* (зовнішня причетність) Платона [Achard de Saint-Victor, 1987b: p.78]. Детальніше Ашар говорить про універсалії у главі (II, 8).

Це не призводить ні до антецедента, ні до консеквента... Під «антецедентом» та «консеквентом» тут маються на увазі «єдність» та «рівність». Адже саме завдяки існуванню вищої єдності ми можемо довести, що є щось рівне їй. Е. Мартіно тлумачить (9—10) таким чином: «Тобто ні єдність не перестає бути єдністю, якщо їй щось є рівне, ні рівність не перестає бути рівністю, якщо вона є рівна якійсь єдності» [Achard de Saint-Victor, 1987: p.78].

Не тільки через причетність, але і через існування вони, тобто єдність та мудрість, є тим, чим самі вони є, тобто перша — єдиною, а друга — мудрою... Ашар стверджує, що множини-універсалії, які існують у Бозі, мають свої конститутивні якості (єдність — єдина, мудрість — мудра, рівність — рівна.). Далі (I, 10: 21 та 24) з останнього факту він може перейти до множинності Бога: адже щоб рівність була рівна, повинно існувати щось, чому вона була б рівна. У цій главі множинність Бога доводиться через властивість множин універсалій, що існують у ньому, збігатися при перетині.

Згідно з цим способом і рівність, якщо є рівна чомусь через саму себе, але не через рівність, то якась інша [рівність] є їй рівна. Тут ставиться питання, чи може множина, конститутивною властивістю якої є рівність, предикуватись як звичайна річ. Тобто бути причетною до чогось через властивість, що є в ній. Розв'язок Ашар пропонує в наступній главі, коли розрізняє два способи предикації.

До гл. 11

(I, 11: 2) — *ipsa* (сама). У цьому уривку для кращого розуміння інтерпретовано за пропозицією Е.Мартіно перший раз як «єдність», а три інші — як «рівність» [Achard de Saint-Victor, 1987: p.81].

(I, 11: 4—9). У цьому уривку розглянуто предикацію родів та видів у контексті, що походить ще від «Категорій» Аристотеля та коментарів на них Порфирія та Боєція. Причому вказану схему предикація наведено як антитезу, адже в попередній главі вже було доведено, а в (I, 11: 1—3) підсумовано, що предикація родів-універсалій (єдності та рівності) в Бозі не є ідентичною до предикації, як вона є в світі. Тут має місце наступна схема: *якби сама (людина) була каменем, то не була б тим, чим вона є, оскільки людина не є певним чином каменем; якщо людина є твариною, то з цього не випливає, що вона є чимось іншим, оскільки є певним чином собою*. Ми вважаємо, що *modo* (певним чином) у цьому контексті означає зв'язок предикації між родом (каменем, твариною) та видом (людиною), адже в людині є тваринність, але нема кам'яності (уявлення Ашара про предикацію та універсалії ми роз'яснили в коментарі до 10-ї глави). Тезою у цьому випадку є таке твердження: *рівність є рівна тій <єдності>...так, що зберігається субстанція рівності...* У випадку предикації в світі людина є рівна тварині, оскільки в ній є тваринність. Якби у божественній сутності працювала б та сама схема предикації, то з того, що [рівність] була б рівна тій єдності, випливало б, що є певним чином Богом, і ніяк те, що вона сама є такою, що зберігається, тобто рівність була б причетна до Бога (Бог = Єдність) і Бог був би в ній як рід, але вона не була б рівною йому. Тобто у цьому контексті зберігати субстанцію означає бути рівним. На нашу думку, цей аргумент також схожий на тезу (I, 5: 15—19) щодо перетину нескінченних множин краси, тільки в (I, 11) йдеться про множини-роди, які є в Бозі досконалими, а отже, нескінченними. Таким чином, шляхом опису особливого способу предикації, який застосовується до Бога, Ашар доводить субстанційну єдність Бога і вказує, що в ньому є принаймні два роди-універсалії (єдність та рівність), завдяки яким про нього можна говорити як про множинного.

Е. Мартіно пропонує на додачу до інтерпретації (I, 11: 4—9) як предикації ввести також розрізнення сутнісної та модальної предикації. Перша має місце у випадку повної ідентифікації об'єктів (як це є з рівністю та Богом), а друга — коли йдеться про зв'язок родів (як у тварини та людини). Тому в своєму перекладі він інтерпретує *modo* як «модально» (*modalement*) [Achard de Saint-Victor, 1987b: p. 81]. Ми вважаємо зайвим вводити цей поділ у текст, тому лишаємо за *modo* значення «певним чином».

Скрізь же, де є якість, є і рівність. Отже, тільки якимось чином [щось із] багатьох може бути, чи називатись рівністю. Це підсумок (I, 11: 6—9). Тут узагальнено теорію предикації, зокрема вказано, що предикація рівності можлива тільки там, де є якості, проте у світі (серед багатьох) рівність можлива тільки, якщо вона предикована як рід до виду (*якимось чином*).

На нашу думку, тут бракує частини тексту. Наразі, глава (I, 11) виглядає як теза (1—3) — антитеза (4—11). В ній явно не вистачає підсумку, або ж він перенесений

на початок глави. Підтвердженням цього є також той факт, що наступна 12-та глава не стосується попередніх і містить у собі Ашарів план твору, що не відповідає його реальному поділу.

До гл. 14

У цій главі Ашар намагається відповісти на запитання, чому саме в Бозі є множина персон, і тому розглядає різні випадки множинності в єдиному, щоб встановити, за яких умов щось може мати ім'я персони. Зокрема:

1. Множинність у душі людини (I, 14: 4—10).
2. Душу і тіло (11—15).
3. Умови божественної множинності (19—21).
4. Персони Ісуса Христа (25—33).
5. Вічні підстави речей (37—40).
6. Множинність персон у Бозі (41—48).

Варто зауважити, що, починаючи з (I, 13), стиль аргументації стає більш догматичним, що доволі різко контрастує логічним викладкам попередніх глав.

Якщо є якісь численні [сутності], як ми вже показали, в одному божестві... Йдеться про множинність у Бозі, що було доведено в (I, 2—5) та (I, 10—11).

...персональність, без якої раціональна природа ніяким чином не є. Натяк на визначення персони, запропоноване Северином Боецієм у трактаті «Проти Євтихія та Несторія»: «Персона — неділима субстанція раціональної природи» (гл.3) (хоча у Боеція вжито термін *rationabilis*, а у Ашара просто *rationalis*). Ашар модифікує цю дефініцію таким чином, що персональність стає властивістю раціональної субстанції, і відповідно ставить питання: яким чином у Бозі можуть існувати три персони, якщо є тільки одна раціональна субстанція (I, 14: 22—23)?

Саме слово *personalitas* означає «властивість мати персону», але часто вживається Ашаром у значенні «персона» (наприклад: *і, таким чином, нічого в них (частинках душі) не може бути, крім однієї персональності*).

Ми перекладаємо термінологічний ряд *ratio-rationalis* як «рація-раціональний» з метою розрізнення видів розуму. Загалом Ашар використовує три поняття для позначення розуму: *ratio* (рацію), *mens* (власне розум) та *intellectus* (інтелект). Перше означає «глузд» та вживається найчастіше в риторичних реченнях, на кшталт «рація нам підказує», наприклад, (I, 2: 5) або (I, 9: 4). Крім того, *ratio* має ще й друге значення — «підстава» (для умовисновку, див. (I, 5: 25), (I, 10: 1) та інші). *Intellectus* (інтелект) з'являється в творі починаючи від (I, 41) та означає здатність пізнавати людське і божественне. Причому в першому випадку він ототожнюється ще й із пізною інтелігібельною сутністю — концептом (II, 4), а в другому — також означає вищу когнітивну реальність, в якій існують форми-підстави речей (I, 45—46). *Mens*, на відміну від *intellectus*, не є значущим для Ашара терміном (чого не скажеш про схоластичну традицію загалом) і вживається або як синонім *intellectus* (I, 46), або просто, коли потрібно вказати на якусь зі здатностей людського розуму (I, 5: 27). Це зумовлено, мабуть, загальнопоширеним (принаймні від часів Августина) статусом *mens* як позначника найвищого рівня людської душі: оскільки всі інші вищі душевні здатності є його частинами, то його цілком можна з ними ототожнювати у деяких контекстах.

...ті, що є в душі, яких завжди є багато... На нашу думку, цей фрагмент перегукується з іншим трактатом Ашара «Про розрізнення душі, духу та уму», в якому йдеться про те, що всередині людини є субстанція, складена з трьох різних здат-

ностей: *anima*, *spiritus* та *mens* (душі, духу та уму), що за аналогію до Трійці мають одну субстанцію, але різні імена. Тобто про душу в цьому фрагменті сказано саме як про єдину субстанцію цих трьох здатностей.

...навіть якби з тих численних утворилась частка єдиного божества... Це твердження також перегукується з теологічним ученням про те, що в людині є частинка Бога, а саме образ Божий («Про розрізнення», 7).

Іменувати, примати ім'я *per se* в (I, 14: 8) перекладаємо як «прямо». Терміни *per se* (прямо, дослівно «через себе») та *per aliud* (опосередковано, дослівно «через інше») вживав Ансельм Кентерберійський у трактаті «Про граматичне», щоб розрізнити випадки, коли ми щось позначаємо (*significare*) через його природу, а коли через природу чогось іншого, до чого воно приєднане [Ансельм Кентерберійський, 1995: с.314]. Так само і Ашар розрізняє іменування *per se* — коли ми називаємо «персоною» людину загалом, та протилежне йому — коли якусь із частин душі, що містяться в ній, або чи окремо тіло, чи душу, що разом складають персону, називаємо «персоною».

Також можна зауважити іншу аналогію зі словником Ансельма, а саме в (I, 5: 22) та (I, 5: 24) *ex cogitari potest* (можна вимислити) схоже на формулу онтологічного доказу буття Бога з «Просологіону» Ансельма Кентерберійського — *cogitari possit* (можна уявити) (гл. 3, 102, 3). Нагадаємо, що перші дослідники праці «Про єдність Бога та множинність творіння» приписували авторство цього твору саме Ансельму Кентерберійському.

(I, 14: 19—21). Властивості імен персон Бога, згадані у цьому фрагменті, Ашар запозичив з тринітарної традиції. Зокрема, про це писав Августин у творі «Про Трійцю» (кн.5, гл.11—13), а також підсумував Северин Боецій у трактаті «Про те, чи «Отець», «Син» та «Дух Святий» є предикатами божества за субстанцією».

...*il homine* — ймовірно, друкарська помилка. Має бути **in**.

...в Бозі, коли приймає людину, тобто в Слові, з природи його самого; в людині, що прийняла через благодать і милість приймаючого Слова... Алюзія на твір Августина «Про Трійцю» (кн.1., гл.7), але введено додатковий образ слова в Бозі з Євангелія від Івана (Ів. 1: 1). Тут розглянуто теологічний догмат про Ісуса Христа, що має дві природи (субстанції), але одну персону. Христологічні суперечки в католицькій церкві мали місце ще в III—V сторіччях, і для латинського філософського середньовіччя визначальним твором став трактат Северина Боеція «Проти Євтихія та Несторія», де обстоювано формулу «в Ісусі Христі існує одна персона з двох природ та у двох природах» (гл. 5).

...а саме в єдності і тому, що є рівне єдності та в самій рівності... — в цьому реченні вперше подано Ашарове формулювання тринітарної доктрини. Воно базоване на обґрунтованих в 10 та 11 главах тезах про те, що в Бозі є єдність та рівність, яка повинна бути чомусь рівна.

Там же... — в Бозі.

...від кожного з них — від єдності та того, що їй рівне.

...в тих підставах, хоча [множинність] є однакової природи і немає нічого доданого... У главах (I, 39—42) Ашар викладає своє вчення про вічні підстави речей, що є їх формами-прообразами. Суттєвою рисою цих форм є те, що вони є інтелігібельні і містяться в інтелекті Бога, а саме в його слові, тобто формально вони всі є однією субстанцією. Пізніше (II, 2) Ашар навіть розвиватиме вчення про те, що всі вони походять від однієї першої форми — Слова, тому доцільно говорити саме про множинність, а не про множину вічних підстав. Додаватися ж може лише друга при-

рода до Ісуса Христа і то дивовижним чином через благодать Божу; з формами, згідно зі вченням Ашара, нічого такого не відбувається.

...оскільки тут, серед причин, одна [причина] від іншої не походить... Пояснення того, чим множинність вічних підстав речей відрізняється від множинності в Бозі. А в Бозі, згідно з тринітарною теологією, персони походять одна від одної: Син від Отця, а Дух Святий від них обох.

...одна персона...що походить сама від себе, що є неможливо. Е.Мартіно вважає аргументи, викладені в (I, 14: 43—47), доволі незрозумілими, зокрема цитований фрагмент суперечить (I, 16: 3), де стверджено, що перша персона походить сама від себе. Можливо, така неясність породжена неповнотою тексту [Achard de Saint-Victor, 1987b: p.87].

До гл. 16

...як ми вже сказали... Посилання на попередню главу, в якій Ашар знову розглядав природу вічних причин речей та Ісуса Христа і дійшов висновку, що в Бозі обов'язково має бути якесь походження (*processio*), або якщо є одна природа і одна персона, то вона просувається до іншої природи й утворюється одна персона у двох природах (як у Ісуса Христа), або, якщо є тільки одна природа, то в ній утворюються кілька персон, що є одна від іншої (як це є в Бозі).

Уявлення про походження персон одна від одної, а згодом світу з Бога (див. (I, 39), адже вічні форми-підстави, що містяться в інтелекті Бога і походять з нього, є прообразами речей, що існують у світі), найімовірніше є результатом платонічних впливів. Подібні ідеї були доволі популярні в XII сторіччі, особливо серед представників Шартрської школи [Gregory, 1988: p.75—80]. Зокрема, дуже подібними є теологічні доктрини Ашара Сен-Вікторського та Теодорика Шартрського (†1155), який також писав про Єдність, те, що їй рівне, та Рівність як три компоненти Трійці, що походять одне від одного [Lemoine, 1996: p.77]. Наразі важко встановити, що тут має місце: пряме запозичення чи спільне джерело.

В (I, 16: 5) ми опускаємо кому, поставлену Е.Мартіно в процесі розшифровки манускрипту, і замість *personalitatem habendo, ea[n]demque erit causa* перекладаємо *personalitatem habendo ea[n]demque erit causa*.

Отже, окрема властивість буде причиною... В наступних розділах (I, 24—36) Ашар описує взаємозв'язок властивостей персон та їх назв.

...*proprietates igitur illa singularis unitati*<*s*>... Можна перекладати також як «та окрема властивість єдності», проте ми схиляємося до варіанта «та властивість окремої єдності», який нам видається ближчим до наступного твердженням: «єдність окремо буде тою персоною».

ЛІТЕРАТУРА

Августин Аврелий. О Троице. — М.: Образ, 2005. — 512 с.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарий И.В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — 400 с.

Боецій Аницій Манлій Северин. Теологічні трактати / Пер. з латини та коментарі Р. Паранько. — Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2007. — 148 с.

Achard de Saint-Victor. Du discernement entre Ame, Spiritus et Mens // Achard de Saint-Victor. L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum). — Paris: AUTHENTICA, 1987a. — P. 199—208.

- Achard de Saint-Victor*. L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Ed. par E.Martineau. — Paris: AUTHENTICA, 1987b. — 298 p.
- Ashworth E.J.* Medieval Theories of Analogy [WWW document]. URL <http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval> (12 травня 2009).
- Chatillon J.* Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard // Etudes de philosophie médiévale. — 1969. — № 58. — 356 p.
- Gregory T.* The platonic inheritance // A History of Twelfth-Century Western Philosophy. — New York: Cambridge university press, 1988. — P. 75—80.
- Lemoine M.* Théologie et Platonisme au XIIe siècle. — Paris: CERF, 1996. — 138 p.
- Martineau E.* La redécouverte du de unitate // L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Ed. par E.Martineau. — Paris: AUTHENTICA, 1987a. — P. 11—45.
- Martineau E.* Remarques sur la titre et le plan du «De unitate» // Achard de Saint-Victor. L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Ed. par E.Martineau. — Paris: AUTHENTICA, 1987b. — P. 43—62.
- Poirel D., Sicard P.* Figure Vittorine: Riccardo, Acardo et Tommaso // Figure del pensiero meidevale. La fioritura della dialettica, X—XII secolo. — Milano: Jaca Book, 2008. — T. 2. — P. 459—539.
- Spade P.V.* The Warp and Woof of Metaphysics: How to get Started on some Big Themes [PDF document]. URL <http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf> (12 травня 2009).

Ірина Листопад — аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Вищої Практичної Школи (Париж, Франція). Сфера наукових інтересів — історія середньовічної філософії, логіка, філософське термінознавство.
