GUNDISALIN O NUŽNOM BIĆU: TEKSTUALNE I DOKTRINARNE IZMJENE U IZLAGANJU AVICENINE *METAPHYSICA**

Nicola POLLONI

SAŽETAK

Ovaj rad izučava strategiju tekstualne izmjene od strane Dominika Gundisalina u njegovim izvornim djelima. Jedan od najupečatljivijih primjera ovakvog pristupa može se uočiti u dugom citatu Ibn Sīnine *Metaphysica* I, 6-7 u Gundisalinovom spisu *De processione mundi*, u kojem španski filozof na razne načine modifikuje tekst koji je preveo nekoliko godina ranije. Nakon kratkog izlaganja Gundisalinove dvostruke uloge, prevodioca i filozofa, studija se bavi Ibn Sīninom učenju o nužnom i mogućem biću, te sa njegovih pet demonstracija o neuporedivoj jedinstvenosti Nužnog bića. Ovi argumenti su direktno citirani od strane Gundisalina; pa ipak, on modifikuje tekst u mnogim odlomcima, a čije ćemo reprezentativne izvode analizirati u ovom radu. Rezultat naše istrage ukazuje na to da Gundisalin primjenjuje efektivnu strategiju izmjene i to zbog dvostruke svrhe: razjašnjavanja Ibn Sīninog rezonovanja, te zbog doktrinarne asimilacije teorija *Metaphysica* u svoj orginalni filozofski sistem. U dodatku su prezentovani tekstovi obje verzije *Metaphysica* I, 6–7.

ABSTRACT

This article examines the textual alteration strategy carried out by Dominicus Gundissalinus in his original works. One of the most striking examples of this approach can be detected in the large quotation of Ibn Sīnā's *Metaphysica* I, 6–7 in Gundissalinus' cosmological treatise *De processione mundi*, in which the Spanish philosopher variously modifies the text he translated a few years before. After a short presentation of Gundissalinus' double role as translator and philosopher, the study moves on to the analysis of Ibn Sīnā's doctrine of necessary and possible being, and the five demonstrations of the unrelated uniqueness of necessary being offered by Ibn Sīnā. These arguments are directly quoted by Gundissalinus: nevertheless, the author modifies the text in many passages, here examined through the analysis of some representative excerpts. The results of this enquiry suggest that Gundissalinus is following an effective alteration strategy, envisaging at least two main purposes: the clarification of Ibn Sīnā's line of reasoning, and the doctrinal assimilation of Metaphysica's theories in his original philosophical system. In appendix

to this article the whole text of the two versions of *Metaphysica* I, 6–7 is presented.

Dominik Gundisalin (1115-1190) autor je preko dvadeset prevoda sa arapskog na latinski jezik, a koji su od iznimne važnosti za filozofiju i nauku.[1] Radeći sam ili sa dvojicom suradnika[2] – tj. sa Abraham ibn Davudom[3] i Ivanom Španjolskim (*Johanes Hispanus*)[4] – Gundisalin je prevo djela – poput Avicenine *De anima* i *Metaphysica*, al-Fārābījev *De scientiis* ili Ibn Gabirolov *Fons vitae* – koja su sa entuzijazmom prihvaćena diljem latinskog svijeta, olakšavajući i osiguravajući tranziciju filozofije trinaestog stoljeća ka aristotelizmu.

Ovi prevodi su također korišteni od strane Gundisalina kao spekulativna osnova za pet ličnih dijela u kojim on uvezuje neka načelna učenja arapskih, jevrejskih i latinskih ispitivanja u novi naučni sistem koji je poprilično autentičan u odnosu na izvore. Na prvi pogled može se činiti da ovi Gundisalinovi spisi predstavljaju samo mnoštvo citata izvedenih iz djela koje je on prevodio i izučavao. Ipak, uslijed pažljivijeg pristupa autorove lične

---

* Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's 'Metaphysica,' objavljeno u Arabic Sciences and Philosophy, vol. 26 (2016) str. 129–160, 2016, Cambridge University Press.

1 Za kompletan uvid u Gundisalinovu biografiju vidjeti "Elementi storiografici e documentali per un profilo biografico di Dominicus Gundisalvi", Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 82 (2015).

2 Više o razvoju prevodilačkih aktivnosti u Toledu vidjeti Marie-Thérèse D'Alverny, "Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin", in Geneviève Contamine (ed.), Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986 (Paris, 1989), str. 193–206.

3 Vidjeti Marie-Thérèse D'Alverny, "Avendauth?", in Homenaje a Millás-Vallicrosa (Barcelona, 1954), vol. I, pp. 19–43; i Alexander Fidora, "Religious diversity and the philosophical translations of twelfth-century Toledo", in Constant Mews – John Crossley (eds.), Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1110-1500 (Turnhout, 2011), str. 19–36.

4 Vidjeti Charles Burnett,"'Magister Iohannes Hispanus': towards the identity of a Toledan translator", u Georges Comet (ed.), Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan (Genève-Paris, 1994), str. 425– 36; Charles Burnett, "'Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis' and Qusta ibn Luqa's De differentia spiritus et animae: a Portuguese contribution to the arts curriculum?", Mediaevalia. Textos e estudos, 7–8 (1995): 221–67; Maureen Robinson, "The heritage of medieval errors in the Latin manuscripts of Johannes Hispalensis", Al-Qantara, XXVIII (2007): 41–71; i Maureen Robinson, "The history and myths surrounding Johannes Hispalensis", Bulletin of Hispanic Studies, 80 (2003): 443–70.

teorijske postavke postaju razgovjetnije: dok je s jedne strane tekstualna bliskos Gundisalinovih spisa sa njihovim izvorima neupitna, te je ova činjenica tipično svojstvo njegovog *modus operandi*, s druge strane filozof iz Toleda postiže istinsku sintezu nekih spekulativnih uvida koji često ne samo da se razlikuju nego su i u suprotnosti. Primjer ovakve sinteze je Avicenine ontologije i univerzalnog hilomorfizma.

Tijesna veza između Gundisalinovih spisa i njihovih glavnih izvora pomaže nam u razumijevanju nekih zanimljivih nijansi unutar njegove hermeneutike arapskih izvora, što dalje otvara dublji uvid u njegove filozofke ideje i prevodilački metod. U ovu svrhu ću istražiti glavni primjer ovih tekstualnih veza, tj. Gundisalinove citate u njegovom De processione mundi,[5] o Aviceninoj demonstraciji nužnog bića.[6] Moj fokus je na filozofskim problemima koji su u direktnoj vezi sa tekstualnim modifikacijama koje Gundisalin predstavlja u svom kosmološkom spisu, odstranjujući probleme vezane za odnos između latinskih i arapskih termina i razlike između dvije Gundisalinove verzije odlomka te Avicenin izvorni tekst.[7]

Avicenin dokaz za neuporedivu jedinstvenosti nužnog bića

Avicena posvećuje poglavlja 6 i 7 svoje *Liber de philosophia prima seu Metaphysica* poznatoj raspravi o ontološkoj razlici između Boga i stvorenja u skladu sa svojom teorijom o nužnom i mogućem biću.[8] Prva knjiga *Metafizike* razmatra primarne koncepte i osnovne elemente Avicenine ontologije,[9] među kojima je i poznato razlikovanje između

5 Gundissalinus, De processione mundi, ed. Georg Bülow, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIV, 3 (1925), 5, 15–17, 10.

6 Avicenna, Liber de philosophia prima sive Scientia divina, ed. Simone van Riet (Leiden, 1983), I, 6–7, 43, 1–55, 55.

7 Glede prevodilačkog metoda i odnosa latinskog i orginalnog arapskog teksta al-Ilāhiyyāt vidjeti Jean Jolivet, "The Arabic inheritance", u Peter Dronke (ed.), A History of Twelfth-Century Western Philosophy (Cambridge, 1988), pp. 113–48; i Jean Jolivet, "Le vocabulaire de l'être et de la création dans la Philosophia prima de l'Avicenna latinus", in Jacqueline Hamesse and Carlos Steel (eds.), L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge (Turnhout, 2000), pp. 35–49.

8 Za opšte objašnjenje Avicenianske ontologije i argument o nužnom biću vidjeti: John McGinnis, Avicenna (Oxford, 2010), str. 159–77; Jean Jolivet, "Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā", u Études sur Avicenne, Études dirigées par Jean Jolivet et Roshdi Rashed (Paris, 1984), str. 221–35; and Olga Lizzini, Avicenna (Roma, 2012), pp. 97–154.

9 O Aviceninoj ontološkoj perspektivi i njegovoj hermeneutici Aristotela vidjeti: Amos Bertolacci, The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb

esencije i egzistencije, koje je postalo toliko uticajno u kasnijim latinskim spekulacijama.[10]

Dva poglavlja koja ćemo sada analizirati igraju ključnu teorijsku ulogu unutar filozofskog sistema, te unutar sâme *Metafizike*. Ovdje Avicena iznosi analizu nužnog i mogućeg bića, te kroz razne logičke argumente demonstrira neuporedivu jedinstvenost i jednoću nužnog bića, koje je u potpunosti neuzrokovano, samo-opstojeće i u kome je razlikovanje između esencijei egzistencije nemoguće.[11] Suprotnost u ovoj podjeli predstavlja moguće biće; u sebi nedovoljno za svoju egzistenciju ono uvijek zahtijeva uzrok koji izdvaja njegovu mogućnost bivanja od njegove mogućnosti ne bivanja. Kada moguće biće postane aktualizirano ono postaje nužno biće. Međutim, ono nije *necesse esse per se*, tj. po sebi, već nužno biće *per aliud*, tj. ono što uvijek zavisi od uzroka koji razdvaja mogućnost njegovog ne bivanja i bivanje.[12] Tako Avicena čitaocu prezentuje ontološki sistem po kojem su Bog i njegova kreacija jasno i u potpunosti različiti u kontekstu kauzalnosti i bitka. Jedino je Bog neuzrokovan, dok je ujedno uzrok svih bića koje ga prate kao *fluxus* bivanja.[13] Nasuprot tome, moguće biće, tj. moguća kracija koja postaje aktualna u tranziciji iz stanja mogućnosti u stanje *necesse esse per aliud*, uvijek zahtijeva uzrok za svoje bivanje.

U spomenuta dva odlomka Avicena ističe pet argumenata koji demonstriraju istinsku i neuporedivu jedinstvenost nužnog bića. Kako primjećuje Lizzini,[14] ovi dokazi su bazirani na uobičajenom argumentu: ako uzmemo dva bića identična po svojoj definiciji, koja simultano postoje, njihov odnos uvijek uključuje uzročni proces. Ovaj proces uzrokuje ili (1) egzistenciju oba bića, te je time uzrok nešto izvan

al-Šifā' (Leiden-Boston, 2006); i Dimitri Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition (Leiden, 1988).

10 Cf. Heidrun Eichner, "Essence and existence. Thirteenth-century perspectives in Arabic-Islamic philosophy and theology", u Amos Bertolacci and Nikolaus D. Hasse (eds.), The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics (Berlin-Boston, 2012), str. 123–52.

11 Vidjeti Lenn E. Goodman, Avicenna (New York, 1992), str. 49–120.

12 Cf. Guy Jalbert, "Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne", Revue de l'Université d'Ottawa, 30 (1960): 89–101.

13 Vidjeti Olga Lizzini, Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna (Bari, 2011)

14 Lizzini, Avicenna, str. 119.

njihovog međusobnog odnosa, ili (2) egzistenciju jednog od ta dva bića, tako da je prvo biće uzrokovano dok je drugo njegov uzrok. Prema tome, prilikom svakog odnosa između dva bića imamo dvije mogućnosti: u prvom slučaju oba su uzrokovana nekim trećim bićem; u drugom slučaju jedno biće je uzrok dok je drugo uzrokovano. Aviceninoj demonstraciji prethodi kratak paragraf u kojem se iznose karakteristike nužnog bića, nakon kojeg slijedi navođenje kvaliteta mogućeg bića. Između ova dva paragrafa Avicena iznosi svojih pet argumenata među kojima se mogu razlikovati dvije klase demonstracije: prva dva argumenta govore o izdvojenosti nužnog bića (na osnovu homologije i srodnosti), dok posljednje tri demonstracije govore o absolutnoj jedinstvenosti takvog bića. Ukratko, demonstracije su slijedeće:

Prvi argument[15] (argument na osnovu homologije[16]) – premisa argumenta je hipoteza o egzistenciji dva nužna bića koja su homologna u svom bitku i neizdvojiva u egzistenciji. Pri tom ni jedno biće nije uzrok drugoga. Ako uzmemo da je jedno od ovih nužnih bića (α), ono će biti ili (a.) nužno po sebi, ili (b.) ne nužno po sebi. Također, ako opcija (a.) podrazumijeva da je α nužno *per se*, u odnosu na egzistenciju β imamo slijedeće opcije:

- (aa.) β je nužno po sebi, te je α nužno i po sebi i po nužnosti bitka β, tako da je α nužno i *per se* i *per aliud*, što je nemoguće; ili

- (ab.) biće β je nužno po sebi, a α je nužno po sebi i nije nužno kroz β, ali u tom slučaju se ne može opravdati njihova prateća okolnost i njihova veza, što je kontra početne premise u analizi. Stoga druga glavna opcija (b.) treba dabude prihvaćena. α nije nužno po sebi, te je stoga α po sebi moguće i nužno kroz radnju β. Međutim, ovaj drugi zaključak također nije u skladu sa premisama. Nakon temeljitog istraživanja njihovog odnosa, te budući da bitak α podrazumijeva bitak β, slijede druge alternativne opcije:

- ili se (ba.) isto ontološko stanje odnosi i na α i na β; ili (bb.) α i β nisu istog ontološkog stanja.

15 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 46, 72–47, 11.

16 Cf. Olga Lizzini, 'The relation between form and matter', in John McGinnis (ed.), Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam (Paris, 2004), pp. 175–85.

Posljednji zaključak ne može biti prihvaćen budući da premisa zahtijeva da su dva nužna bića *coaequalia*, tako da se mora pretpostaviti da oba moraju povinovati istim uslovima. Ovo bi značilo da su oba nužna bića moguća *per se* i nužna kroz intervenciju drugog. Međutim, ovo bi podrazumijevalo slijedeće opcije:

- (baa.) ili moguće biće β uzrokuje nužno biće α, pa onda nužno biće α uzrokuje nužno biće β, ali ako je istina da moguće biće β uzrokuje nužno biće α, posljednje ne bi uključivalo nikakvu nužnost, te bi njihov odnos bio onaj između uzroka (β) i uzrokovanog (α); i

- (bab.) ili nužno biće β uzrokuje nužno biće α, i onda u isto vrijeme nužno biće α uzrokuje nužno biće β. Međutim, ova posljednja opcija implicira da nužnost bića svakog od njih pretpostavlja samo sebe, jer je njihov bitak ujedno i uzrok nužnosti i ono što slijedi tu istu nužnost.

Prema tome, nije moguće da dva homologna nužna bića simultano egzistiraju.

Drugi argument[17] (hipoteza dva srodna oblika) – argument se bazira na hipotezi o dva nužna bića, od kojih ni jedno nije uzrok nužnosti drugoga, već njihovo simultano prisustvo uzrokuje nužnost oba bića. Prema Aviceni, moguće je iznijeti dvije tvrdnje glede tog slučaja. Prvo (a) ako uzmemo egzistenciju i esenciju α i β na osnovu njihovog međusobnog odnosa, moramo se odlučiti između dvije opcije:

- (aa.) egzistencija i esencija α i β se sastoji i zasniva na njihovom međusobnom odnosu, ali na način da su oni u sebi moguća bića, jer njihova nužnost zavisi od drugoga; i

- (ab.) egzistencija i esencija α i β se ne zasniva na njihovom međusobnom odnosu, ali u tom slučaju oni ne bi bili srodni, osim akcidentalno, jer bi njihov odnos bio nešto izvanjsko i pridodato njihovoj esenciji. Stoga, kada je jednom isključena prva opcija, treba prihvatiti da (b.) razmatrana srodna bića imaju istu esenciju. U skladu s tim odnos između njihovih esencija mora biti sveden na slijedeće mogućnosti:

- ili je (ba.) esencijalna definicija α uzrok esencijalne definicije β kroz istu tu esenciju α, ali u tom slučaju bitak α je uzrok bitka β, te

17 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 48, 12–38.

je stoga prvo uzrok a drugo uzrokovano; ili

- (bb.) ne postoji kauzalna veza između esencijalnih značenja α i β, te oni počivaju na međusobnom odnosu. Međutim, ovo bi značilo da je njihova esencija derivirana od strane izvanjskog uzroka, da je njihova veza akcidentalna, te da je njihov bitak uzrokovan.

Prema tome, nije moguće da dva srodna nužna bića egzistiraju.

Treći argument[18] (jedinstvenost definicije nužnog bića) - ako pretpostavimo postojanje mnoštva nužnih bića, slijedi:

- (a.) u slučaju da je svako nužno biće identično sa ostalima u smislu njihovog *intellectus essentiae*, tako da će se esencijalni pojam koji se odnosi na α odnositi i na β; ili

- (b.) svako od tih nužnih bića je različito u smislu njihovog esencijalnog pojma.

U koliko prihvatimo prvu opciju (a.), pretpostavljajući identitet njihovih esencijalnih pojmova, biće α se ne bi moglo diferencirati od ostalih bića kroz svoju esenciju, te bi njegova diferencija (i identifikacija) zavisila od akcidenta ili neesencijalnog atributa koji su inherentni esenciji α, i to:

- (aa.) kroz bit α, koja je identična svim ostalim pretpostavljenim nužnim bićima, te ne bi bilo nikakvog principa njihove identifikacije; ili

- (ab.) kroz izvanjski uzrok, što bi značilo da bi individualnost nužnog bića bila izvedena iz uzroka te bi nužnost oboga zavisila od njihove međusobne prisutnosti, što je već opovrgnuto.

Tako je nemoguće (a.) da su esencijalni pojmovi nužnih bića identični. Također je i neprihvatljivo da (b.) njihov *intellectus essentiae* bude različit, budući da u tom slučaju slijedi opcija između:

- (ba.) u koliko bi se esencija svakog tog bića podudarala sa nužnosti njegovog bitka ne bi bilo nikakvog principa po kojem bi se mogla uspostaviti razlika između njih; i

- (bb.) u koliko bi njihova esencija bila nešto mimo njihove nužnosti njihova esencijalna definicija bi zapravo bila akcidentalna, jer u tom

18 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 49, 40–51, 79.

slučaju nužnost njihovog bitka ne proizilazi iz njihove esencije, te bi ispalo da su oni nužna bića prije te već pretpostavljene nužnosti. Budući da ne bi bilo mogućnosti za njihovo esencijalno razlikovanje, ponovo bi bili suočeni sa prvom hipotezom (a.).

Četvrti argument[19] (podjela nužnog bića prema vrsti i pojedinačnom) – početna hipoteza je da definicija nužnosti bića može biti razmatrana ka karakteristika vrste mnoštva pojedinačnih bića. Ova podjela bi trebala biti uspostavljena na jedan od dva načina:

- (a.) putem specifične razlike (budući da se rod dijeli na vrste), međutim vrste se odnose na aktualna bića a ne na definicije, te je zbog ovoga nemoguće da njihova diferencija može obezbijediti nužnost nečijeg bitka; ili

- (b.) putem akcidenata (budući da se vrste dalje dijele na individue), međutim kako se individue slažu u svojoj esenciji i razlikuju po svojim akcidentima ova mogućnost vodi nazad ka prvoj opciji (a.). Tako nužnost bitka ne može biti sačinjena od opšteg ili posebnog bića.

Peti argument[20] (nužnost bitka kao pripadajaće svojstvo nužnog bića predicirano mnoštvu bića) – slijedeći pretpostavku da je nužnost bitka pripadajaća i predikativna karakteristika određenog nužnog bića, isto mora važiti za bilo koje nužno biće, te smo suočeni sa alternativom u vezi posjedovanja ove karakteristike. Ako je pripadajuća karakteristika y nužna u nužnom biću α kojem ona pripada, nužnost α je sitinita jedino ako ono posjeduje y, tako da je α samo moguće i jedino y je nužno. Ako je, međutim, pripadajuća karakteristika y je samo moguća za nužno biće α, onda se suočavamo sa kontradikcijom, budući da glavna karakterizacija mogućeg bića jeste mogućnost bivanja ili nebivanja, tako da kontradikcija počiva na samoj mogućnosti bivanja/nebivanja kao karakteristici nužnog bića, što je nemoguće. Ovo je takođe slučaj ako upotrijebimo ovo karakteristiku u opštem smislu, budući da:

- (a.) u koliko uzmamo da je karakteristika y nužni bitak i pojedinačni bitak, y je pojedinačni bitak; i

- (b.) ako uzmemo da je y nužni bitak ali ne i pojedinačni bitak, taj

19 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 51, 80–52, 12.

20 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 52, 13–54, 43.

bitak bi bio partikulariziran ili kroz (ba.) svoju esenciju, ali tada bi to bio partikularni bitak, ili (bb.) zahvaljujući izvanjskom uzroku, tada bi y bio zapravo mogući bitak.

Nakon što je dokazao neuporedivu jedinstvenog i jednoću nužnog bića, Avicenna može končno tvrditi da je nužno biće jedno imenom i brojem, u potpunosti drugačije od svih mogućih bića, koja su uvijek karakterisana mogućnošću bivanja ili ne bivanja dok ih nužno biće uzrokuje.[21]

Strategija izmjene u Gundisalinovoj hermeneutici *Metafizike* I, 6-7

De processione mundi je vjerovatno Gundisalinovo najzrelije filozofsko djelo. U ovom tekstu autor istražuje kosmološku i ontološku perspktivu stvaranja,[22] opisujući s jedne strane različite stadije putem kojih je svijet stvaran, te s druge strane ontološki sastav stvorenog slijedeći gabirolijansku doktrinu univerzalnog hilomorfizma.

Prve stranice ovod djela su posvećene rješavanju niza epistemoloških problema, a tiču se direktno sâme mogućnosti teorijskog istraživanja prvih uzroka. Nakon što je pokazano da je ovakvo istraživanje moguće, Gundisalin otpočinje analizu od prvog uzroka, tj. nužnog bića koje uzrokuje sva ostala bića koja proizilaze iz njega, te čija je mogućnost egzistencije izdvojena od mogućnosti ne egzistencije. Upravo u ovom odlomku Gundisalin prezentuje dugački citat iz *Metafizike* I, 6-7, kojeg smo prethodno istražili. Ovaj citat igra ključnu ulogu u njegovom daljnjem izlaganju, budući da ontološka diferencija između nužnog i mogućeg bića predstavlja teorijsku osnovu na kojoj Gundisalin uspostavlja svoj univerzalni hilomorfizam.

Fokus rasprave potom prelazi sa kosmološke deskripcije ka analizi stvorenog bića, te na različite logičke stadije koji vode od prvog stvaranja materije i forme ka prvoj supstanciji i potom ka partikularizaciji te supstancije u prvi vječna uzrokovana bića:nebesku inteligenciju, planete i četiri elementa. Ova prva uzrokovana bića – prva u ontološkom smislu, budući da iz logičke perspektive njihova

21 Cf. Avicenna, Liber de philosophia prima I, 54, 38–47.

22 Vidjeti Nicola Polloni, Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera (Madrid, 2013), pp. 51–9

ontološka kompozicija podrazumijeva više faza[23] - služe kao sekundarni uzroci unutar sistema stvorenih bića. Nakon što je opisao proizilaženje bića iz Boga, Gundisalin završava svoj spis kratkim izlaganjem nekih aritmoloških pertinèncija.[24]

U ovakvoj filozofskoj šemi teorija nužnog i mogućeg bića ima dvostruku ulogu. S jedne strane koristeći avicenijansku ideju Gundisalin ističe osnovnu ontološku razliku između Boga i svorenja, dok u isto vrijeme dokazi koji su izneseni od strane Avicene bivaju okarakterisani kao potpuno dostatni za daljnju analizu božanske egzistencije i Božjih karakteristika. S druge strane teorija nužnog i mogućeg bića igra fundamentalnu ulogu u evaluaciji stvorenog bića: Gundisalin povezuje ovu doktrinu sa Ibn Gabirolovim univerzalnim hilomorfizmom, interpretirajući kauzalnu tranziciju iz mogućeg ka nužnom biću *per aliud* kao aktualizaciju potencijalnog stanja okarakterisanog kao jedinstvo materije i forme. Na ovaj način Avicenina ontologija biva sjedinjena sa univerzalnim hilomorfizmom, što predstavlja novu ideju po kojoj je moguće biće okarakterisano kao materija i forma prije njihovog jedinstva,[25] te je nužno biće *per aliud* hilomorfični spoj nastao jedinstvom materije i forme, a nužno biće *per se* je jedino Bog – prvi i najviši uzrok svega.[26]

Gledajući iz određenog ugla postaje jasno da Gundisalin sprovodi Aviceninu teoriju do krajnjih granica, direktno povezujući nužnost/mogućnost bića sa dijalektikom potencije i akta, te potom sa hilomorfijskom dinamikom. Međutim, jasno je da je teško da bi Avicena otvoreno prihvatio takvu ontološku perspektivu. Upravo zbog toga Gundisalin često modifikuje neka poglavlja unutar svog izvora, a u svrhu osnaživanja konzistencije sopstvenog djela.

Pa ipak, nije svaka izmjena puglavlja namijenska od strane Gundisalina, kao što ni svaka izmjena koja je namijenski predstavljena od strane autora ne odgovara teorijskom cilju. Čini se da je Gundisalin

23 Vidjeti Nicola Polloni, "Il De processione mundi di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale", Annali Umanistici, 1 (2013): 25–38.

24 Gundissalinus, De processione mundi, 55, 6–56, 12.

25 Gundisalin pravi razliku između materiale esse, tj. potencijalnog bića materije I forme prije njihovog sjedinjavanja i formale esse, tj. aktualnog bića koje je spoj ontoloških komponenti nakon njihove recipročne unije koja je rezultat njihovog uzroka.

26 Vidjeti Polloni, "Il De processione mundi di Gundissalinus".

željan da unaprijedi eleganciju latinskog jezika koji se odnosi na arapski tekst, pa stoga uvodi navode sa nekim tekstualnim izmjenama koje su, sa teorijskog stanovišta, poprilično nevažne. Mi ćemo se ovdje fokusirati upravo na izmjene koje su (a.) namjenski načinjene od strane Gundisalina i (b.) koje su načinjene sa teorijskim ciljem.

Gundisalin navodi nekoliko citata u svom filozofskom djelu, budući da mnogi koncepti iz nazora koji je usvojio u svom djelu u glavnom korespondiraju sa direktnim navodima iz samog izvora. Upravo je po tome moguće odrediti neke kriterije koji bacaju svjetlo na njegov neobičan pristup izvorima, a što je osnovna karakteristika njegovog *modus operandi*.

Prvi Gundisalinov kriterij (1.) tiče se dužine citataa. Naime, u svoja djela on ubacuje (1.1) veliki broj vrlo kratkih citata, koji često nisu duže od običnih fraza, koji u najboljem slučaju zauzimaju jednu sekciju. Ovi kratki citati bi se mogli povezati sa drugim citatima jednake dužine, te su redovno navedeni unutar vrlo skladne tekstualne cjeline, u kojoj – i upravo je ovo drugi tipičan karakter Gundisalina – se nema eksplicitnog pomena o orginalnom autoru. Zbog ovakvih sažimanja, najjasniji izraz ove procedure je taj da, pored promjene semantičkog konteksta citata, Gundisalin često modifikuje i orginalni smisao.[27] Ipak, za sad još uvijek ne možemo biti sigurni do koje je mjere Gundisalin svjestan ovih modifikacija. Druga vrsta citata (1.2) se odnosi na duže izvode, ali koji su još uvijek u domenu jednog paragrafa.[28] Prilikom ovakve vrste citiranja tekstualne izmjene nisu sporadične, te izgleda da su podređene opštem filozofskom isčitavanju izvora od strane Gundisalina, pri čemu on modifikuje tekst semantičkim prilagođavanjima, a u svrhu oblikovanja teksta u skladu sa svojim spekulativnim pogledima.

Treći način citiranja prema navedenom prvom kriterijumu (1.3) obuhvaća navode mnogo duže od paragrafa. To su tekstovi struktuisani oko različitih konceptualnih jezgri koji ponekad uključuju čitava poglavlja iz korištenih izvora. Među najelokventnijim primjerima ovakvog pristupa je svakako *Summa Avicennae de convenientia et*

27 Ovo je slučaj sa mnogim navodima iz Ibn Gabirolove Fons Vitae u De processione mundi.

28 Primjer ovakvog oblika citiranja je ekspozicija kauzalne šeme Hermana iz Karintije u De processione mundi, 19, 21-20, 6.

differentia subiectorum posljednjeg dijela *De divisione philosophiae*,[29] te u izlaganju Avicenine teorije o nužnom i mogućem biću u *De processione mundi*, te, što je još jedinstveniji slučaj, čitavu strukturu *De scientiis*.[30] Dužina ovih odlomaka često uključuje seriju tekstualnih modifikacija, kao i smislenih prepravki, koje Gundisalin uvodi na razne načine.

Drugi aspekt na koji valja ukazati u svrhu uspostavljanja validnih kriterija za analizu Gundisalinovog *modus referendi* jeste (2.) filozofski opseg svakog citata. Budući da je broj citata u Gundisalinovim tekstovima toliko velik, moguće je napraviti razliku između (2.1) klase odlomaka sa bitnim doktrinalnim jezgrom, tj. citiranja koja imaju iznimnu ulogu u teorijskom aspektu spisa;[31] (2.2) skup najčešće vrlo kratkih odlomaka, koji imaju manje važnu teorijsku ulogu u orginalnom kao i u izvedenom tekstu;[32] te (2.3) oni odlomci u tekstu koji igraju manje važnu ulogu u izvoru, ali zato imaju primarnu ulogu u Gundisalinovim spisima.[33] Ova posljednja vrsta je posebno bitna jer rasvijetljava fokus Gundisalinove kritičke perspektive.

Posljednji kriterij koje je potrebno odrediti jeste (3.) izmjena teksta, što je fenomen na koji je već ukazao Hasse.[34] Čak i u ovom slučaju moguće je tekstualne modifikacije svrstati u tri osnovne kategorije:

- (3.1) modifikacije koje uključuju novi tekstualni materijal unutar citiranog izvoda

29 Gundissalinus, Über die Einteilung der Philosophie, ed. Alexander Fidora and Dorothée Werner (Freiburg Basel-Wien, 2007), str. 236-52.

30 Vidjeti uvod u Gundisalina, De scientiis, ed. Manuel Alonso Alonso (Madrid-Granada, 1954), str. 8–32.

31 Kao što smo već vidjeli, takav je slučaj sa Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum.

32 Na primjer, Gundisalinov odlomak u De processione mundi, str. 30, 12–14, koji predstavlja izvadak iz Avicebronovog, Fons vitae, ed. Clemens Baeumker (Münster, 1895), str. 260, 12–20.

33 Ovo je slučaj, na primjer, sa De processione mundi, str. 29, 1-4, što je direktni izvadak iz Fons vite, str. 227, 5-9. Ovo je od izuzetnog značaja za Gundisalinov spis, jer upravo na osnovu svog hermeneutičkom pristupa tom odlomku on pravi razliku između materijalnog i formalnog bića. Vidjeti u Polloni, "Il De processione mundi di Gundissalinus".

34 Vidjeti Nikolaus D. Hasse, Avicenna's De Anima in the Latin West (London, 2000), str. 13–18.

- (3.2) modifikacije u kojima su eliminisani određeni dijelovi orginalnog teksta

- (3.3) tekstualna izmjena u pravom smislu, a pri kojoj se može dalje razlikovati a) leksička i morfo-sintatska izmjena i b) promjena strukture redoslijeda.

Svaki od ovih oblika se nalaze u izlaganju nazora o nužnom i mogućem biću, koje Gundisalin prezentuje u svom *De processione mundi* putem dugih citata iz Avicenine *Metafizike* I, 6-7. Kada uzmemo u obzir prva dva naznačena kriterija, jasno je da ovi izvodi predstavljaju najduže citate (1.3), uključujuće dva poglavlja prve knjige Aviceninog djela. Štaviše, nazor o nužnom i mogućem biću je od primarne važnosti i za Avicenu kao i za Gundisalina (2.1). Ova ideja igra fundamentalnu ulogu u Gundisalinovom kosmološkom spisu, budući da on tu dokazuje egzistenciju Boga, kao i ontološku razliku između prvog uzroka i uzročnog niza kontingentnih bića, a što je teorijski supstrat cjelokupnog izlaganja u *De processione mundi*.[35]

Dvije verzije ovog teksta su vrlo slične jedna drugoj, međutim pažljivija analiza ukazuje na nemali broj diskrepancija. Zbog toga ćemo se ovdje fokusirati na najvažnije instance Gundisalinove strategije mijenjanja teksta.

Tekstualna konfrontacija otkriva prvi aspekt Gundisalinove modifikacije argumentativnog reda. Gundisalin modifikuje strukturu ekspozicije na najmanje dva mjesta: u *De processione mundi* prezentovani tekst otpočinje analizom mogućeg bića, da bi potom prešao na izučavanje nužnog bića, dok u *Liber de philosophia prima* nalazimo iste argumente ali obrnutim redoslijedom.[36] Slično tome, negativni atributi nužnog bića su različito razmješteni u navedenom tekstu prvog prevoda Avicene, što je ujedno premisa razmatranju nužnog i mogućeg bića, dok u *De processione mundi* ovaj odlomak ima ulogu zaključka i sažetka prethodne demonstracije.[37]

Pored ovih izmjena, tekstualna komparacija takođe otkriva veliki

35 Vidjeti Polloni, Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera.

36 Cf. Avicenna, Liber de Philosophia prima I, 43, 21–23, i Gundissalinus, De Processione Mundi, 7, 3–8, 4.

37 Cf. Avicenna, Liber de Philosophia prima I, 44, 24–30, and Gundissalinus, De Processione Mundi, 16, 23–25.

broj ubacivanja, izbacivanja i očitih modifikacija odlomaka ili riječi. Izgleda da ove izmjene imaju za cilj doprinošenje većoj tekstualnoj razumljivosti, kako u sâmom izlaganju, tako i u leksici. Takva potreba za jasnoćom proizilazi iz evidentne kompleksnosti orginalnog arapskog teksta, a što navodi Gundisalina ka traženju termina koji bi bili jasniji i precizniji. Ovo dalje vodi razbijanju dugačkih rečenica prvog doslovnog prevoda arapskog tesksta, a u svrhu postizanja veće razgovjetnosti filozofskog rezonovanja. Ovo je slučaj sa mnoštvom modifikacija riječi zbog ciljanog pojačavanja smisla Aviceninog lanca rezonovanja, kao što je, na primjer, slučaj sa zamjenom veznika *vel* sa *aut* u svrhu pojačavanja striktne nužnosti iznesene alternative; drugi primjer je izbor perifraze „oni jednako odgovaraju sebi" (*aequaliter se concomitantur*) umjesto „oni su jednaki u asocijaciji bića" (*coaequalia in concomitantia essendi*).[38] Još jedna tipična modifikacija ove vrste, a koja ima i neke doktrinarne implikacije, je tendencija zamjene „necesse esse" sa atributivnim „necessarium esse",[39] a što ukazuje na Gundisalinov fokus na ontološki aspeka Avicenine teorije.

U svakom slučaju, ovakvo razjašnjavanje ne daje uvijek očekivane rezultate: Gundisalinov odair da „također je nemoguće da drugo bude i slično i ne slično" (*et impossibile est etiam quin illud aliud vel sit similiter vel non sit similiter*[40]) promijeni u „također je nemoguće da drugo bude bude tako i ne bude tako" (*et tunc impossibile est, quin illud aliud aut sit sic aut non sit sic*[41]) je daleko od zadovoljavajućeg, budući da je ovakav iskaz još manje jasan od prvobitnog, iako mu je očita namjera da ojača Avicenin argument zamjenjujući „similiter" (što označava sličnost

38 Cf. Gundissalinus, De processione mundi, 8, 5–10: "Dicimus etiam non posse esse, ut id, quod est necesse esse, habeat aliud necesse, ita ut hoc sit simul cum illo et illud cum isto, nec unum illorum sit causa par alterius, sed aequaliter se concomitantur in necessitate essendi. Cum enim consideratum fuerit unumquodque eorum per se sine alio, aut erit necessarium per se, aut non erit necessarium per se"; i Avicenna, Liber de philosophia prima I, 46, 72–77: "Dicemus etiam esse impossibile ut ei quod est necesse esse sit compar aliud necesse esse, ita ut hoc simul habeat esse cum illo, et illud simul habeat esse cum isto, nec unum eorum sit causa alterius, sed sint coaequalia in comitantia essendi. Cum enim considerata fuerit essentia uniuscuiusque eorum per se sine alio, non potest esse quin sit vel necessarium per se, vel non necessarium per se".

39 Na primjer u. Gundissalinus, De processione mundi, 8, 20–27.

40 Avicenna, Liber de philosophia prima I, 46, 86–87.

41 Gundissalinus, De processione mundi, 8, 21–22.

među terminima) sa „sic“, što snažnije ukazuje na identitet dvaju pretpostavljenih bića koja se porede.

Ovakve vrste modifikacije mogu također uključivati izvjesne doktrinarne modifikacije. Primjer za ovakav slučaj je navod koji slijedi, a tiče se dvaju mogućih bića:

Liber de philosophia prima I, 45, 52–58	*De processione mundi* 6, 11–17
Si autem id quod est non est sufficiens ad acquirendum sibi utrumlibet, sed per aliquid aliud adiunctum est sibi esse id quod est, tunc esse illius est ex esse alterius a se, quo eget ad esse, et sic illud est causa eius. Igitur habet causam; et omnino non habebit aliquod duorum acquisitorum per seipsum, sed per causam: intentio enim essendi est ex causa quae est causa essendi, et intentio non essendi est ex causa quae est privatio causae intentionis essendi, sicut scisti.	Si autem non est sufficiens sibi ad habendum esse per se, sed aliquid aliud est, a quo est esse illius – omne autem, cuius esse est ex esse alterius a se, qui omnia egit ad esse, illud utique est causa eius – tunc possibile prius causam habet et non habebit quodlibet duorum receptorum per se nisi per causam. Intellectus enim essendi est ex eo, quod est causa essendi, et intellectus non essendi est ex causa privante essendi rem.

Kao što se može vidjeti, diskrepancija ovdje nije samo leksička, već također doktrinarna: u orginalnoj verziji „intencija ne bivanja“ (*intentio non essendi*) proizilazi upravo iz uzroka koji predstavlja nedostatak uzroka intencije bivanja, što je u saglasnosti sa logičko-ontološkom perspektivom tipičnom za avicenijanski *modus speculandi*. Pa ipak, u Gundisalinovoj verziji određenje nebića proizilazi iz uzroka koji lišava biće bivanja, tj. pretostavljen je negativni uzrok koji opstoji kao biće koje lišava ostale stvari njihovog bitka. Tako je jasno da su dvije navdene perspektive različite, te da je tekstualna promjena u ovom slučaju uslovljena različitom razumijevanju argumenta.

U drugim slučajevima Gundisalin modifikuje tekst lišavajući ga određenih elemenata i/ili ponovo elaborirajući čitav odlomak kroz sintezu Aviceninog rezonovanja. Primjer ovakvog slučaja se nalazi u sklopu drugog Aviceninog argumenta,[42] gdje Gundisalin nudi rezultat Avicenine demonstracije, uz jasan sintaktički redizajn.

Kao što je već naglašeno, Gundisalinove izmjene često imaju za cilj doktrinarno izoštravanje Aviceninih perspektiva. Po mom mišljenju dva odlomka su paradigmatična u ukazivanju na ovu činjenicu. Prvi se tiče prvog dokaza jedinstvenosti nužnog bića. Ovaj argument je baziran na nemogućnosti da bude više vrsta esencijalnih definicija nužnog bića.

Prvi dio ove demonstracije odnosi se na pod-hipotezu po kojoj su dva nužna bića identična po njihovim esencijalnim definicijama. U tom slučaju, iako dijele istu definiciju, oni su i dalje dva izdvojena bića, te mora postojati neki diferencirajući faktor među njima, poput akcidenta ili ne esencijalnog atributa. Na ovom mjestu argument se dalje račva na alternative koje se tiču odnosa između ovih pretpostavljenih akcidenata. Upravo na ovome mjestu Gundisalin koristi priliku da modifikuje tekst.

Budući da je prva moguća opcija vezana za eventualnost da raznovrsnost između dva pretpostavljena bića počiva u njihovoj esenciji, tj. da je sadržana u njihovoj biti; međutim, ovo bi značilo da ono što treba da bude princip diferencijacije tih bića je u stvari identično sa njima, što je kontradikcija. U kontekstu druge mogućnost navedene alternative, nalazimo zanimljivu diskrepanciju između dvije verzije teksta:

42 Cf. Avicenna, Liber de philosophia prima I, 48, 12–17: "Relativorum autem non est necesse unum esse ex altero, sed cum altero. Quod autem facit illa duo esse necessario est causa quae coniungit illa, vel etiam duae materiae, vel duo subiecta de quibus illa praedicantur. Non autem esse duarum materiarum vel duorum subiectorum tantum sufficit ad hoc, sed esse tertium quod coniungit illa"; and Gundissalinus, De processione mundi, pp. 9, 20–10, 1: "Relativorum autem alterum non dat esse alteri, sed est simul cum eo; datorum autem esse causa est coniungens illa. Duae etiam materiae vel duae solae substantiae non sufficiunt per se ad conferendum sibi hoc esse, quod dicitur de eis, sed egent alio aliquo tertio, quod componat ea inter se".

Liber de philosophia prima I, 50, 59–69	De processione mundi 12, 1-12
Vel accidunt ex causis extrinsecis, non ex ipsa sua quidditate, et tunc, si non esset causa illa, non differrent. Igitur, si non esset causa illa, essentiae essent una vel non essent una. Igitur, si non esset causa illa, tunc nec hoc per se solum esset necesse esse, nec illud per se solum esset necesse esse; igitur necessitas essendi uniuscuiusque eorum, propria et solitaria, est acquisita ab alio a se. Iam autem dictum est quod quicquid est necessarium esse per aliud a se non est necessarium esse per se, immo in definitione suae essentiae est possibile esse. Unde unumquodque eorum est necessarium esse per se et possibile esse per se, quod est inconveniens.	Vel si accidit eis diversitas ex causis intrinsecis, non causis essentiae addictis, tunc, si causa illa non esset, profecto non differrent. Ergo, si causa illa non esset, essentiae illorum essent una – sed non sunt una; ergo, si causa illa non esset, non haberet unumquodque eorum necessarium esse per se discretum ab alio. Ergo necessitas essendi uniuscuiusque illorum propria et solitaria est ex causa intrinseca. Iam autem ostendimus, quod, quicquid est necessarium esse per aliud, non est necessarium esse per se. Immo in definitione essentiae ipsius est possibile esse, cum unumquodque eorum, sicut est necessarium esse per se, sic etiam est possibile esse per se, quod est inconveniens.

Ova druga alternativa nije samo drugačija, već presumptivno suprodstavljena u dvjema verzijama: „po izvanjskom uzroku, a ne po sopstvenoj biti“ (*ex causis extrinsecis non ex ipsa sua quidditate*) u tekstu *Metafizike*, te „po unutrašnjem uzroku, a ne po uzroku pripisanom esenciji“ (*ex causis intrinsecis non causis essentiae addictis*) u *De processione mundi*.[43]

43 Ovaj odlomak, u kojem pronalazimo izmjenu iz Metafizike „ex causis extrinsecis, u „ex causa intrinsecis“ u De processione mundi, te subsekventno „acquisita ab alio a se” to “ex causa extrinseca“ je nešto poprilično problematično. Kao što je poznato, Bülov ističe MS Paris, BNF, Lat. 6443 kao glavni rukopis prilokom kritičke edicije Gundisalinovog spisa. U isto vrijeme među četiri rukopisa koje Bülov koristi u ovoj ediciji trebalo bi istaći da je MS Città del Vaticano, BAV, Lat. 2186 bliži orginalnom tekstom kojeg Gundisalin navodi u svom spisu. Ovo je slučaj vjerovatno zbog ispravki koje je sačinjavao prepisivač, koji je možda imao na raspolaganju neke izvore koje je koristio Gundisalin, posebno Aviceni-

U *Liber de philosophia prima* hipoteza o izvajskoj pertinenciji je direktno povezana sa prethodnom hipotezom o mogućnosti unutrašnje pertinencije po biti nužnog bića. U koliko prihvatimo da izvanjski uzrok daje nužnost tom biću, nužnost će zavisiti od nečega što nije to biće po sebi, što znači da se onda ne može govoriti o *necesse esse per se*.

U *De processione mundi* pretpostavljen je drugačiji faktor, a koji je vezan za uzrok nerazdvojiv od esencije nužnog bića, po kojem se dalje dva bića razlikuju. Međutim, ovo podrazumijeva da je nužnost dvaju bića derivirana iz istog internog uzroka, tako da, s obzirom na definiciju njihovih esencija, oni su samo moguća bića; posljednja opcija je svakako nekonzistentna budući da bi tada bilo riječ o bićima koja su ujedno i moguća i nužna. Tako je jasno da je reyultat navedenih argumentata isti iako im je smijer različit.

Zapravo, konsekvenca argumenta predstavljenog u *Metafizici* jeste da je pertinencija vanjskog uzroka u varijaciji sa premisom sâmog rasuđivanja: za dva bića se pretpostavli da su *per se* nužna, ali su zapravo nužna *per aliud*. Gundisalinov rezultat je ovdje drugačiji u svojim pojedinostima: i kod njega pertinencija uzroka podrazumijeva dva bića kao nužna *per aliud*, budući da su ta bića uzrokovana. Zapravo, sve što ima uzrok je samo moguće biće čija je mogućnost data od strane tog uzroka: kroz ovu distinkciju između mogućnosti bića i njegovog ne bivanja moguće biće postaje nužno, ali ne *per se* – ono postaje *necesse esse per aliud.* Ovo stoji nasuprot *Liber de philosophia prima*, budući da je ovdje uzrok predstavljen kao unutrašnji, pa se može pretpostaviti

nu Metafiziku. Zbog toga ne čudi da je MS Lat. 2186 jedini rukopis kojeg Bülov koristi za usaglašavanje sa Aviceninim tekstom, tj. sa „ex causis extrinsecis". Također, identičan filološki slučaj se može naći unutar kritičke edicije Alonso Del Reala i Soto Bruna. U svakom slučaju, užurbano recenziranje daljnih rukopisa svjedoči (a što je nepoznato Bülovu) da makar MSS Toledo, BCT 47–15; Cambridge, Gonville & Caius College 504; Città del Vaticano, BAV, ottob. Lat. 1870; I Bruxelles, KRB II.2558 dijele istu verziju koja je prezentovana u MS Città del Vaticano, BAV, Lat. 2186. Ovo je jedini odlomoak istražen u ovom radu gdje se može vidjeti takav filološki ishod: što se tiče ostalih izmjena od strane Gundisalina, manuskriptna tradicija je čini se koherentna u prezentovanju tekstualnih prepravki, a koje ne mogu biti pripisane materijalnom prenošenju teksta. Ipak, ova činjenica doprinosi ideji o novoj kritičkoj ediciji Gundisalinovog De processione mundi, koja bi uzimala u razmatranje nove rukopise pronađene u svrhu elaboracije nove stemma codicum. Do tada svako korištenje novih svedočanstava bi bilo neprilično, budući da srodni odnos između ovih novih verzija ostaje filološki nejasan. Ovoj temi namjeravam se vratiti u sklopu narednih izučavanja.

da za Gundisalina postoji kontradikcija između unutrašnje nužnosti dvaju bića i činjenice da je njihova nužnost uzrokovana: oni bi bili u isto vrijeme nužni i *per se* i *per aliud*, što je nemoguće. Prema tome, dvije verzije ovog argumenta vode istom zaključku: nemogućnsoti postojanja dvaju nuđnih bića.

Posljednji paradigmatski slučaj Gundisalinove strategije izmjene se tiče četrvtog Aviceninog argumenta, te je direktno povezan sa definicijom nužnosti egzistencije:

Liber de philosophia prima I, 51, 83–52, 97	*De processione mundi* 13, 6-22
Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definitione eius quod ponitur ut genus; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirit animali intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectu per successionem essendi proprie. Oportet igitur ut differentiae necessitatis essendi, si forte sunt aliquae, non acquirant necessitate essendi certitudinem necessitates essendi, sed acquirant ei esse in effectu, et hoc est absurdum duobus modis. Uno, quod certitudo necessitatis essendi non est nisi impossibilitas non essendi, non sicut certitudo animalitatis quae est intentio praeter necessitate essendi, et est esse comitans illam et superveniens illi, sicut scisti; unde acquisitio necessitatis necessitate essendi est acquisitio condicionis de certitudine suae necessitatis: iam autem prohibuimus hoc concedi inter differentiam et genus. Alio, quia sequeretur quod certitudo necessitatis essendi ad hoc ut esset in effectu, pendret ex alio dante ei necessitatem.	Scimus autem, quod differentiae non recipiuntur in definitione eius, quod ponitur ut genus. Ergo non dant generi essentiam eius, sed dant ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non prodest animali, quantum ad animalitatem, sed prodest ei, ut ipsum sit in actu essential appropriata. Oportet ergo, ut differentiae necessitatis essendi, si forte sint aliquae, non prosint aliquid, quantum ad essentiam necessitatis essendi, nisi ad esse in actu. Hoc autem factum est duobus modis. Uno quidem propria essential necessitatis essendi non est nisi incessabilitas essendi; non sicut essentia animalitatis, quae est essentia praeter essentiam incessabilitatis essendi. Esse enim est consequens illam vel superveniens illi, sicut scisti. Ergo differentiae non prosunt necessitati essendi nisi ad id tantum, quod est inter essentiam suae formae. Iam autem prohibuimus hoc inter genus et differentiam alio modo et ad hoc, ut ipsa necessitas essendi habeat esse in actu: oportet, ut pendeat ab alio dante eam.

Pitanje se ovdje tiče mogućnosti svrstavanja nužnog bića kao roda po vrstama, tj. tretiranja mogućnosti nekog blika mnoštva u nužnom biću. Ipak, vrste nisu dio definicije roda kojem pripadaju, budući da u svojoj egzistenciji one samo aktueliziraju rod, tj. u koliko one predstavljaju aktuelno biće. Ovaj princip se može razumjeti kroz primjer odnosa između vrste racionalnog bića i njegovog roda 'životinje': u definiciju 'životinje' nije uključeno značenje 'racionalnosti' budući da nisu sve žibotinje racionalne; ipak se kroz egzistenciju 'racionalne životinje' akatuelizira egzistencija roda, kao što je to slučaj i sa ostalim vrstama životinja. Zbog toga u slučaju specifikacija nužnog bića te specifikiacije ne bi davale svoj rod sâmom nužnom biću, već jedino njegovu aktuelnu opstojnost, što je nemoguće. Zapravo, isto određenje nužnog bića implicira, kao što smo vidjeli, nemogućnost nebivanja, kao i nepostojanje razlike između esencije i egzistencije.

U ovom poglavlju možemo zapaziti da Gundisalin usvaja veoma pažljiv pristup u svome djelu. Vrlo je značajno kako Gundisalin u prezentovanom tekstu *De processione mundi* modifikuje Avicenie pojmove *intentio* i *certitudo* sa jednostavnijim i univokalnim 'esencija' (*essentia*): ove promjene su vjerovatno uzrokovane ontološkim polazištem koje je autor želio naglasiti u svom spisu, povezujući cjelokupnu demonstraciju sa drugim dijelovima svog teksta. U isto vrijeme njegov *modus operandi* jesno ukazuje na modifikovanje definicije nužnog bića u 'nemogućnost da se ne bude' (*impossibilitas non essendi*) u više ontološku 'neprestanost aktivnosti bivanja' (*incessabilitas essendi*). Isti je slučaj i sa subsekventnim upoređivanjem *animalitas*,[44] koje se razlikuje od nužnog bića u *Metafizici* budući da je *animalitas* „intencija mimo nužnog bića, a koja prati i koja mu je pridodata" (*intentio praeter necessitatem essendi, et est esse comitans illam et superveniens illi*), dok je u *De processione* ista diferencija iskazana o bivanju *animalitas* bivanjem „koje mu je subsekventno ili mu je pridodato" (*est consequens illam vel superveniens illi*).

Kako možemo objasniti ove diskrepancije? Takođe, šta je motivisalo Gundisalina da zaključi ovaj odlomak modificiranjme Aviceninog „odakle je akvizicija nužnog od strane nužnog bića nastajanje akvizicija izvjesnoti njegove nužnosti" (*unde acquisitio necessitatis necessitati essendi est acquisitio condicionis de certitudine suae necessitatis*)

44 Značenje "animalitas" se ovdje odnosi na posjedovanje duše u skladu sa logičkom podjelom Porfirijevog stabla.

u „prema tome razlike ne pridonose nužnsti bivanja osim u odnosu na ono što je između njegove esencije i forme“ (*ergo differentiae non prosunt necessitati essendi nisi ad id tantum, quod est inter essentiam suae formae*)? Što se tiče odgovora na prvo pitanje, plauzibilno je pretpostaviti da je Gundisalinova intencija da razjasni odlomak, jer „bivanje subsekventnim“ (consequens) implicira strogu logiču konsekvencu koju „bivanje pratiocem“ (*comitans*) ne podržava, što dovodi tekst bliže Aviceninim specifičnim načinom rasuđivanja.

Što se tiče drugog pitanja, u *Metafizici* je istaknuto da nepostojanje razlike između esencije i egzistencije u nužnom biću, što podrazumijeva nemogućnost bilo kakav oblik aktueliziranja, a što je implicirano sâmom njegovom definicijom. U *De processione mundi* tekst je nešto drugačiji: ovdje je istaknuto da navedene razlike mogu biti korisne (tj. da mogu imati bitne konsekvence, *prosunt*) jedino u relaciji[45] spram esencije forme nužnog bića, ali u tom slučaju navedene razlike bi uzrokovale egzistenciju iste esencije čija je egzistencija već dio definicije, a što je već prethodno isključena mogućnost. Tekstualne izmjene ovdje također podrazumijevaju umetanje novih doktrinarnih elemenata – koje se tiču forme nužnog bića i izravno spominjanje njegove esencije – koji nedostaju u prevodu *Metafizike*; upravo ovakva umetanja i modifikacije otkrivaju Gundisalinovo razumijevanje i hermeneutiku teksta.

45 Iako u Bülowovoj kritičkoj ediciji ovdje stoji „inter“, može se posumnjati u iskrivljenost teksta, budući da smisao teksta postaje nerazumljiv, a „inter“ nije prihvatljivo za jedan entitet (za esenciju forme nužnog bića). Prepravka teksta je svakako preporučiva: stavljanje „intra“ umjesto „inter“. Ipak, ovo svakako nije mjesto za kritičku reviziju teksta. U svakom slučaju, budući da oba smisla impliciraju direktan odnos sa esencijom nužnog bića, moj izbor je korištenje parafraze „biti povezan“ u svrhu iskazivanja obje mogućnosti.

Zaključci

Temeljita analiza gore navedenih odlomaka nam dopušta da izvučemo određene zaključne napomene. Prije svega trebamo razmotriti da li su doktrinarni preokreti u sklopu neznačenih promijena namijenski ili ne. Čini se da je Gundisalin ne samo svjestan teorijskih implikacija svojih tekstualnih izmjena već su ove doktrinarne modifikacije aktivno upotrebljavane u svrhu ojačavanja filozofske koherencije u njegovom kosmološkom djelu. U tom smislu može se reći da Gundisalin koristi namijensku strategiju izmjene teksta.

Ova prva napomena je direktno povezana sa pitanjem o prevođenju sa arapskog orginala. Lično mi se čini neplauzibilnim da je citiranje koje nalazimo u *De processione mundi* moglo biti izvedeno i druge verzije latinske *Metafizike* i to zbog dva razloga. Prije svega zato što ne postoji koherencija između manjih lekcija *stemma codicum Metafizike* i od *De processione mundi*, te stoga, sa striktno filološkog aspekta, ne postoji osnova za takvu pretpostavku. Drugo, ako bi i moglo biti istinito da je cilj Gundisalinovih promjena bolje razjašnjavanje teksta, u isto vrijeme je jasno da ove izmjene najavljuju njihovo umetanje i u doktrinarni sistem predstavljen u *De processione mundi*. Ipak, ove napomene ne poriču da je Gundisalin možda elaborirao nevedene odlomke dok je direktno prevodio sa arapskog orginala; naprotiv, budući da mnogi modifikovani pojmovi ukazuju na blisku povezanost sa arapskim tekstom, plauzibilno je tvrditi da je Gundisalin pristupio novom čitanju Aviceninog teksta na arapskom, koristeći taj tekst za skiciranje svog *De processione mundi*, provjeravajući i birajući najadekvatnije pojmove za svoje buduće djelo. U svakom slučaju, ovo bi impliciralo da je *De processione mundi* pisano u kasnijoj fazi Gundisalinovog života, tek nakon što je on stekao dobro znanje arapskog jezika, napuštajući potrebu za suradništvom prilokom direktnog pristupa tekstu.

Posljednja nepomena tiče se filozofske važnosti njegove strategije tekstualne izmjene: analize ukazuju kako Gundisalin ne pristupa svojim izvorima na neplodan način. Naprotiv, *modus referendi* i izmjene koje Gundisalin čini u *De processione mundi* čine dijelove tekstualnog i doktrinarnog balansa između razlilitih izvora, koji su interpretirani, iznova elaborirani i uvezani tako da grade jednu novu, ličnu filozofsku analizu kozmogeneze i ontološke kompozicije stvorenog.

Dodatak

Tekstualna komparacija između *De processione mundi*, str. 5, 19-17, 1 i *Metafizike* I, 6-7

Metaphysica I, 6 pp. 44, 38–46, 71	*De processione mundi*, pp. 5, 19–7, 2
Quicquid autem possibile est consideratum in se, eius esse et eius non esse utrumque est per causam. Cum enim habuerit esse, tunc iam acquisitum est sibi esse discretum a non esse. Cum vero desierit esse, iam acquisitum est sibi non esse discretum ab esse. Igitur non potest esse quin utrumlibet istorum duorum acquiratur sibi ab alio a se vel non ab alio a se. Si autem acquiritur ab alio a se, tunc illud aliud est causa. Si vero non acquiritur ab alio a se, manifestum est autem quod quicquid post non esse habet esse iam appropriatum est per aliud quod sibi advenit ab alio a se, similiter et in non esse, tunc, ad appropriandum sibi utrumlibet, id quod ipsum est vel est sufficiens vel non sufficiens. Si autem id quod est sufficiens est ad appropriandum sibi utrumlibet illorum duorum, ita ut sit aliquid illorum duorum, tunc illud est necessarium sibi ipsi per se. Iam autem positum erat non esse necesse. Igitur hoc est inconveniens et impossibile. Si autem id quod est non est sufficiens ad acquirendum sibi utrumlibet, sed per aliquid aliud adiunctum est sibi esse id quod est, tunc esse illius est ex esse alterius a se, quo eget ad esse, et sic illud est causa eius. Igitur habet causam; et omnino non habebit aliquod duorum acquisitorum per seipsum, sed per causam: intentio enim essendi est ex causa quae est causa essendi, et intentio non essedi est ex causa quae est privatio causae intentionis essendi, sicut scisti. Dicemus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu eius. Si enim non fuerit necessarium esse existente essentia causae et comparatione eius, erit etiam possibile. Unde potest concede illud esse et non esse non appropriatum aliquo illorum duorum; et hoc iterum eget ut sit aliquid tertium per quod assignetur ei esse post non esse, vel post esse non esse, cum causa habuerit esse; est ergo illud alia causa, et sic itur in infinitum, et cum hoc non erit ei appropriatum esse nec acquiretur ei esse, et hoc est absurdum, non ob hoc tantum quod causae eunt in infinitum (hoc autem dubium est hic ad removendum), sed ob hoc quod nondum habet per quod approprietur;	Omne autem, quod possibile est esse, cum consideratum fuerit ipsum in se, eius esse et eius non esse utrumque est ex causa. Cum autem fuerit, iam recepit esse divisum a non-esse; cum vero non fuerit, iam habet non-esse divisum ab esse. Et non potest esse, quin utrumque istorum duorum vel habeat ex alio, vel non habeat ex alio. Si autem habuerit ex alio, profecto ipsum erit ex causa. Quod vero non habeat ex alio, hoc impossibile est esse. Manifestum est enim nullum posse venire ad esse nisi per aliquid aliud, quod habet esse; similiter ad non-esse. Ipsum enim vel est sufficiens per se ad habendum esse vel non est sufficiens. Si autem ipsum per se est sufficiens ad utrumque recipiendum, tunc, cum habuerit esse, erit ens per se et erit necessarium esse. Positum est autem non esse necessarium esse. Simul ergo est necessarium et possibile, quod est contrarium. Si autem non est sufficiens sibi ad habendum esse per se, sed aliquid aliud est, a quo est esse illius – omne autem, cuius esse est ex esse alterius a se, qui omnia egit ad esse, illud utique est causa eius – tunc possibile prius causam habet et non habebit quodlibet duorum receptorum per se nisi per causam. Intellectus enim essendi est ex eo, quod est causa essendi, et intellectus non essendi est ex causa private essendi rem. Dicimus ergo de intentione essendi possibiliter, quia esse, quod habet, ex causa sua habet et respectu eius. Quamvis enim non habeat esse, nisi cum sua causa exstiterit, est tamen esse possibile, licet habeat esse vel non esse, nec sit appropriatum alicui illorum duorum. Monstratum est igitur, quod, quicquid est possibile esse, non habet esse, nisi respectu suae causae.

Metaphysica I, 6, p. 44, 24–37	*De processione mundi*, pp. 7, 3–8, 4
Quod autem necesse esse non habet causam, manifestum est. Si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam. Quicquid autem est cuius esse est per aliquid, cum consideratum fuerit per se, non habebit esse necessarium; quicquid autem consideratum per se sine alio non habet esse necessarium, non est necesse esse per se. Unde constat quod, si necesse esse per se haberet causam, profecto non esset necesse esse per se. Manifestum est igitur quod necesse esse non habet causam. Et patet etiam ex hoc quod impossibile est ut aliquid idem sit necesse esse per se et necesse esse per aliud: si enim eius esse esset per aliud, tunc impossibile esset illud inveniri sine illo alio, impossibile igitur esset inveniri necesse esse per se; si enim esset necessarium per se, iam haberet esse, et illud aliud nihil ageret ad illud esse necessarium; quicquid enim est ad cuius esse agit aliud, eius esse non est necessarium per se.	Prima igitur causa non est possibile esse, igitur necesse est esse; unde non habet causam. Quod enim necesse est esse, non habere causam manifestum est. Si enim necessarium esse habeat causam sui esse, profecto eius esse esset per ipsam. Omne autem, cuius esse est per aliud, cum ipsum fuerit consideratum in se, eius esse non esset necessarium. Quicquid autem consideratum in se sine alio non invenitur habere esse necessarium, illius esse non erit necessarium per se. Unde constat, quod, si necessarium esse per se habet causam, non est necessarium esse per se. Manifestum est igitur, quod necessarium esse non habet causam. Patet quidem ex hoc etiam esse impossibile unam rem habere necessarium esse per se et habere necessarium esse per aliud. Si enim necessitas sui esse est per aliud, tunc impossibile est illud esse sine alio. Impossibile est igitur, ut habeat necessarium esse per se. Si enim fuerit necessarium esse per se, profecto illud aliud non confert ei aliquid ad esse. Omne enim, cui aliquid confert ad esse, illud non est necessarium esse per se. Igitur necesse esse non habet causam.

Metaphysica I, 6, p. 44, 24–37	*De processione mundi*, pp. 7, 3–8, 4
Quod autem necesse esse non habet causam, manifestum est. Si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam. Quicquid autem est cuius esse est per aliquid, cum consideratum fuerit per se, non habebit esse necessarium; quicquid autem consideratum per se sine alio non habet esse necessarium, non est necesse esse per se. Unde constat quod, si necesse esse per se haberet causam, profecto non esset necesse esse per se. Manifestum est igitur quod necesse esse non habet causam. Et patet etiam ex hoc quod impossibile est ut aliquid idem sit necesse esse per se et necesse esse per aliud: si enim eius esse esset per aliud, tunc impossibile esset illud inveniri sine illo alio, impossibile igitur esset inveniri necesse esse per se; si enim esset necessarium per se, iam haberet esse, et illud aliud nihil ageret ad illud esse necessarium; quicquid enim est ad cuius esse agit aliud, eius esse non est necessarium per se.	Prima igitur causa non est possibile esse, igitur necesse est esse; unde non habet causam. Quod enim necesse est esse, non habere causam manifestum est. Si enim necessarium esse habeat causam sui esse, profecto eius esse esset per ipsam. Omne autem, cuius esse est per aliud, cum ipsum fuerit consideratum in se, eius esse non esset necessarium. Quicquid autem consideratum in se sine alio non invenitur habere esse necessarium, illius esse non erit necessarium per se. Unde constat, quod, si necessarium esse per se habet causam, non est necessarium esse per se. Manifestum est igitur, quod necessarium esse non habet causam. Patet quidem ex hoc etiam esse impossibile unam rem habere necessarium esse per se et habere necessarium esse per aliud. Si enim necessitas sui esse est per aliud, tunc impossibile est illud esse sine alio. Impossibile est igitur, ut habeat necessarium esse per se. Si enim fuerit necessarium esse per se, profecto illud aliud non confert ei aliquid ad esse. Omne enim, cui aliquid confert ad esse, illud non est necessarium esse per se. Igitur necesse esse non habet causam.

Metaphysica I, 6, pp. 46, 72–47, 11	*De processione mundi*, pp. 8, 5–9, 20
Dicemus etiam esse impossibile ut ei quod est necesse esse sit compar aliud necesse esse, ita ut hoc simul habeat esse cum illo, et illud simul habeat esse cum isto, nec unum eorum sit causa alterius, sed sint coaequalia in comitantia essendi. Cum enim considerata fuerit essential uniuscuiusque eorum per se sine alio, non potest esse quin sit vel necessarium per se, vel non necessarium per se. Si autem fuerit necessarium per se, non potest esse quin vel habeat etiam necessitatem respectu sui cum secundo, et tunc erit illud necesse esse per se et necesse esse propter aliud a se, et hoc est frivolum, sicut supra ostendimus, vel non habeat necessitate propter aliud, ita ut esse eius non debeat sequi ex esse alterius nec comitetur illud, nec esse eius pendeat ex esse alterius, ita ut hoc non habeat esse nisi et alterum habuerit esse. Si autem non fuerit necessarium per se, oportebit tunc ut, respectu sui, sit possibile esse et, respectu alterius, sit necesse esse, et impossibile est etiam quin illud aliud vel sit similiter vel non sit similiter. Sed si illud aliud fuerit similiter, tunc non potest esse quin necessitas esse huius sit ex illo, cum illud sit in termino possibiliter essendi, vel in termino necessario essendi. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo cum illud fuerit in termino necessario essendi, et non ex se nec ex tertio contingente, sicut supra diximus, sed ex illo quod est ex ipso et necessitas esse huius fuerit condicione necessitates essendi illius cum illo quod acquiritur postea ex necessitate essendi, posterioritate essentiali, tunc non	Dicimus etiam non posse esse, ut id, quod est necesse esse, habeat aliud necesse, ita ut hoc sit simul cum illo et illud cum isto, nec unum illorum sit causa par alterius, sed aequaliter se concomitantur in necessitate essendi. Cum enim consideratum fuerit unumquodque eorum per se sine alio, aut erit necessarium per se, aut non erit necessarium per se. Si autem fuerit necessarium per se, aut habebit necessitatem etiam cum alio, cum consideratum fuerit cum alio – et si sic fuerit, tunc hoc erit necessarium per se et necessarium per aliud, et hoc est inconveniens, sicut supra ostendimus – aut non habebit necessitatem cum alio, ita ut esse eius sequatur ad esse alterius et comitetur illud. Immo esse eius non pendebit ex esse alterius, ita ut hoc non sit, nisi et illud fuerit, et e contrario. Si autem non fuerit necessarium per se, oportet, ut consideratione sui per se sit possibile esse, consideratione vero alterius sit necessarium esse. Et tunc impossibile est, quin illud aliud aut sit sic aut non sit sic. Si autem et illud aliud fuerit sic, tunc impossibile est, quin necessitas huius essendi sit ex illo, cum illud vel est possibile esse vel necessarium esse. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo, tunc illud est necessarium esse; sed hoc non habuerit necessarium esse per se, nec per tertium aliud aliquid, sicut praediximus, sed per illud, quod versa vice habet necessitatem essendi ab ipso, et necessitas essendi huius ingerit necessitatem essendi illius, quod e contrario habuit esse post necessitatem essendi huius et hoc posteritate essentiali.

acquiretur necessitas essendi ullo modo. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo cum illud fuerit in termino possibilitatis, tunc necessitas essendi huius erit ex essentia illius, et illo existente in termino possibilitatis acquirente huic necessitatem essendi, nec acquirente ab isto terminum possibilitatis, sed necessitatem. Igitur causa huius erit possibilitas essendi illius, cum hoc non sit causa illius; erunt igitur non coaequalia, cum unumquodque eorum sit causa per se et causatum per se. Deinde contingit etiam aliud quod, cum possibilitas essendi illius fuerit causa necessitatis essendi istius, tunc esse illius non pendebit ex esse istius, sed ex possibilitate eius. Igitur oportebit ut esse huius sit simul cum non esse illius; iam autem posuimus illa coaequalia; tunc hoc est impossibile: igitur non est possibile ut sint coaequalia in esse, ita ut non pendeant ex causa extrinseca; sed oportet ut unum eorum sit primum per seipsum et sit ibi causa extrinseca quae faciat utrumque necessario esse, necessitate pendenti inter se, vel faciat necessarium pendere necessitas utriusque.	Tunc hoc non habebit unquam necessarium esse per se ullo modo. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo, cum illud est possibile esse, tunc necessitas essendi huius erit ex illo existente possibili et dante huic necessitate essendi nec accipiente ab illo possibilitatem essendi, sed necessitatem. Ergo possibilitas essendi illius erit causa necessitates huius, et hoc non erit causa possibilitatis illius essendi. Ergo non erunt concomitantia, cum unumquodque eorum sit causa per se et causatum per se. Deinde etiam contingit aliud, quod, cum possibilitas essendi illius fuerit causa necessitates essendi huius, tunc esse huius non procedit ex esse eius, sed ex esse illius. Nos autem posuimus illa concomitantia. Ergo non possunt esse concomitantia in esse, nisi forte ambo pendeant ex alia extrinseca causa. Et tunc oportebit, ut aut alterum eorum sit primum per se, aut sit aliquid aliud extrinsecus, quod det eis esse secundum habitudinem essendi, quam habent inter se, et instituat habitudinem inter ea, secundum quam habeant esse.

Metaphysica I, 6, p. 48, 12–38	*De processione mundi*, pp. 9, 20–10, 34
Relativorum autem non est necesse unum esse ex altero, sed cum altero. Quod autem facit illa duo esse necessario est causa quae coniungit illa, vel etiam duae materiae, vel duo subiecta de quibus illa praedicantur. Non autem esse duarum materiarum vel duorum subiectorum tantum sufficit ad hoc, sed esse tertium quod coniungit illa, et hoc est quoniam non potest esse quin esse et certitudo uniuscuiusque duorum vel sit esse cum alio, et tunc esse eius per se erit non necessarium; igitur erit possibile; itaque erit causatum, et erit sicut diximus, quod causa eius non est comitans illud in esse, et ita causa eius erit aliud, et tunc illud et aliud non erunt causa habitudinis quae est inter illa, sed illud aliud. Vel non sit esse cum alio, igitur hoc esse cum alio erit aliquid noviter adveniens super suum esse proprium et consequens illud, et etiam esse quod est ex parte eius non erit ex comitantia inquantum sunt comitantia, sed ex causa praecedente, si ipsum fuerit causatum. Tunc ergo ipsum esse eius aut erit ex suo comite, non inquantum est comes, sed inquantum est esse sui comitis quod est ei proprium, et ita non erunt comitantia, sed causa et causatum, et comes	Relativorum autem non est necesse unum esse ex altero, sed cum altero. Quod autem facit illa duo esse necessario est causa quae coniungit illa, vel etiam duae materiae, vel duo subiecta de quibus illa praedicantur. Non autem esse duarum materiarum vel duorum subiectorum tantum sufficit ad hoc, sed esse tertium quod coniungit illa, et hoc est quoniam non potest esse quin esse et certitudo uniuscuiusque duorum vel sit esse cum alio, et tunc esse eius per se erit non necessarium; igitur erit possibile; itaque erit causatum, et erit sicut diximus, quod causa eius non est comitans illud in esse, et ita causa sed illa alia causa – vel ut non sit necesse esse simul cum alio; et ita hoc simul esse erit quidem accidens inutile ad esse eius proprium. Unde proprium esse eius non erit ex comitantia comitantis, secundum quam est suum comitans, sed ex causa praecedente, si ipsum causatum fuerit. Tunc ergo esse eius aut erit ex comitante, non ex eo, quod est comitans, sed ex proprio esse comitanti. Et ita non erunt comitantia, sed causa et causatum. Et etiam comes eius erit causa putative putatae habitudinis, quae est inter illa, ut pater et filius. Aut erunt

eius erit etiam causa habitudinis aestimativae inter ea, sicut pater et filius, aut erunt comitantia secundum hoc quod nullum eorum est causa alterius, et habitudo erit necessaria ad esse eorum. Igitur prima causa habitudinis erit res extrinseca, faciens esse duas essentias eorum, sicut scisti, et habitudo erit accidentalis; unde non erit ibi comitantia nisi per accidens separabile vel inseparabile. Sed hoc est aliud ab eo in quo sumus; habitudo autem quae est per accidens erit causa sine dubio; unde secundum comitantiam erunt utraque causata, et ita nullum eorum est necessarium esse per se.	comitantia secundum hoc, quod nullum eorum est causa alterius et habitudo erit necessaria ad esse eorum. Sed propria prima causa habitudinis erit causa extrinseca instituens duas essentias eorum, sicuti scisti, et habitudo erit accidens. Unde non erit illi comitantia, nisi per accidens separabile, vel inseparabile. Hoc autem est praeter propositum; id autem, quod est per accidens, erit ex causa indubitanter. Unde ex parte comitantiae erunt duo causata; et ita nullum eorum necessarium est esse per se.
Metaphysica I, 7, pp. 49, 40–51, 79	*De processione mundi*, pp. 10, 35–13, 2
Dicemus etiam quod necesse esse debet esse una essentia; sin autem, sint multae, igitur unaquaeque earum erit necesse esse; necesse est autem ut unumquodque eorum in certitudine suae essentiae vel non differat ab altero aliquo modo vel differat. Si autem non differt unum ab alio in intellectu suae propriae essentiae, differt autem ab eo per hoc quod hoc non est illud (hoc enim differentia est sine dubio), profecto unum differt ab alio in eo quod est praeter intellectum essentiae. Intellectus enim essentiae quae est in eis non est diversus; sed est adiunctum ei aliquid per quod factum est hoc vel in hoc, vel est adiunctum ei aliquid quod est hoc vel in hoc nec illud est adiunctum alteri, sed est ei adiunctum per quod factum est hoc, vel quod hoc est hoc ipsum; et haec est appropriatio aliqua, scilicet ipsa intentio per quam est inter ea diversitas. Igitur unumquodque eorum differt ab altero per eam, nec differt ab altero in intentione ipsius essentiae, sed per vires rerum quae sunt ipsamet intentio. Sed coniunctio intentionis sunt accidentia et consequentia non essentialia, et haec consequential vel accidunt ex certitudine esse	Dicemus etiam, quod necessarium esse debet esse unum in se. Sin autem sint multa et sit unumquodque eorum necessarium esse: necesse est unumquodque eorum in sua essentia vel non differre ab altero aliquo modo, vel differre. Si autem non differunt unum ab alio intellectu suae essentiae propriae, differt autem unum ab alio in eo, quod unum non est aliud – haec enim differentia est sine dubio: profecto unum differt ab alio per aliquid, quod est praeter intellectum essentiae. Intellectus enim essentiae est in eis non diversus, sed est adiunctum aliquid, per quod factum est hoc, vel est in hoc, per quod hoc factum est hoc, nec illud est ad aliquid iunctum. Est autem adiunctum unicuique aliorum aliquid, per quod hoc factum est hoc, et e contrario, vel quod hoc est hoc, idem aliud. Haec enim idem sunt in essentia, et est in eis alteritas, alia est diversitas: ergo sic teneamus, quod unumquodque eorum sit idem in essentia cum alio et differat ab alio. Dico ergo, quod ea, quae affixa sunt extrinsecus essentiae, sunt de numero accidentium consequentium, non essentialium. Haec autem accidentia consequentia, si accident ipsi essentiae ex

ipsa sua quidditate, et tunc, si non esset causa illa, non differrent. Igitur, si non esset causa illa, essentiae essent una vel non essent una. Igitur, si non esset causa illa, tunc nec hoc per se solum esset necesse esse, nec illud per se solum esset necesse esse; igitur necessitas essendi uniuscuiusque eorum, propria et solitaria, est acquisita ab alio a se. Iam autem dictum est quod quicquid est necessarium esse per aliud a se non est necessarium esse per se, immo in definition suae essentiae est possibile esse. Unde unumquodque eorum est necessarium esse per se et possibile esse per se, quod est inconveniens. Ponamus autem illa differre in aliquo inhaerente, postquam conveniunt in intentione essentiae; igitur impossibile est quin illud in quo differunt vel sit eis necessarium ad necessitate essendi vel non sit. Si autem fuerit necessarium ad necessitate essendi, manifestum est tunc oportere ut conveniat in eo quicquid est necesse esse. Si autem non est necessarium necessitati essendi, tunc necessitas essendi ab eo sine illo est solitaria necessitas sui esse, illud vero est adveniens ei accidentaliter et adiungitur ei post plenitudinem necessitatis sui esse. Iam autem ostendimus hoc esse absurdum; igitur impossibile est ut differant in aliquo.	intrinsecis, non causis essentiae addictis, tunc, si causa illa non esset, profecto non differrent. Ergo, si causa illa non esset, essentiae illorum essent una – sed non sunt una –; ergo, si causa illa non esset, non haberet unumquodque eorum necessarium esse per se discretum ab alio. Ergo necessitas essendi uniuscuiusque illorum propria et solitaria est ex causa intrinseca. Iam autem ostendimus, quod, quicquid est necessarium esse per aliud, non est necessarium esse per se. Immo in definitione essentiae ipsius est possibile esse, cum unumquodque eorum, sicut est necessarium esse per se, sic etiam est possibile esse per se, quod est inconveniens. Ponamus autem illa differre in aliquo accidente essentiali, postquam conveniunt in intellectu essentiae. Hoc autem, in quo differunt, impossibile est, quin sit vel necessarium ad necessitatem essendi unumquodque, vel non sit. Si autem necessarium fuerit necessitate essendi, necesse est tunc, ut omnia conveniant in eo quicquid est necessarium esse. Si autem non est necessarium esse necessitati essendi, tunc necessitas essendi est discrete ab eo et est necessitas per se. Illud autem essentiale est accidens affixum extrinsecus et adveniens necessitate post plenitudinem, sive perfectionem necessitatis essendi. Hoc autem iam ostendimus esse absurdum. Igitur in nullo debent differre.

Metaphysica I, 7, pp. 51, 80–52, 12	*De processione mundi*, pp. 13, 3–14, 13
Oportet autem ut adhuc addamus super hoc manifestationem alio modo, hoc est quia impossibile est necessitatem essendi dividi in multitudinem, nisi uno duorum modorum; scilicet, aut dividi per differentias, aut per accidentalia. Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definition eius quod ponitur ut genus; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirit animali intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectu per successionem essendi proprie. Oportet igitur ut differentiae necessitatis essendi, si forte sunt aliquae, non acquirant necessitati essendi certitudinem necessitates essendi, sed acquirant ei esse in effectu, et hoc est absurdum duobus modis. Uno, quod certitudo necessitatis essendi non est nisi impossibilitas non essendi, non sicut certitudo animalitatis quae est intention praeter necessitatem essendi, et est esse comitans illam et superveniens illi, sicut	Debemus autem hoc adhuc amplius alio modo ostendere. Impossibile enim est necessitatem essendi divide per multa, nisi uno duorum modorum, scilicet vel sicut res dividuntur per differentias vel sicut dividuntur per accidentia. Scimus autem, quod differentiae non recipiuntur in definitione eius, quod ponitur ut genus. Ergo non dant generi essentiam eius, sed dant ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non prodest animali, quantum ad animalitatem, sed prodest ei, ut ipsum sit in actu essential appropriata. Oportet ergo, ut differentiae necessitatis essendi, si forte sint aliquae, non prosint aliquid, quantum ad essentiam necessitates essendi, nisi ad esse in actu. Hoc autem factum est duobus modis. Uno quidem propria essentia necessitates essendi non est nisi incessabilitas essendi; non sicut essential animalitatis, quae est essential praeter essentiam incessabilitatis essendi. Esse enim est consequens illam vel superveniens illi, sicut scisti. Ergo

scisti; unde acquisitio necessitatis necessitati essendi est acquisitio condicionis de certitudine suae necessitatis: iam autem prohibuimus hoc concedi inter differentiam et genus. Alio, quia sequeretur quod certitudo necessitatis essendi, ad hoc ut esset in effectu, penderet ex alio dante ei necessitatem. Igitur suum esse illius intentionis qua res est necesse esse, esset ex alio; nos autem loquebamur de necesse esse per se; ergo res esset necessarium esse per se et necessarium esse per aliud, quod iam destruximus. Manifestum est igitur quod necessitatem essendi dividi per illa non est sicut divide genus per differentias. Manifestum est etiam quod intentio quae intelligitur necessitas essendi non potest esse intentio generalis quae dividatur per differentias vel per accidentia. Restat igitur ut sit intention specialis. Dicimus autem esse impossibile ut eius specialitas praedicetur de multis. Singularia enim cuiuslibet speciei, postquam non sunt diversa in intellectu essentiae, sicut supra docuimus, tunc unum sunt in eo, sed debent esse diversa accidentibus; iam autem ostendimus hoc non posse esse in necessitate essendi.	differentiae non prosunt necessitati essendi nisi ad id tantum, quod est inter essentiam suae formae. Iam autem prohibuimus hoc inter genus et differentiam alio modo et ad hoc, ut ipsa necessitas essendi habeat esse in actu: oportet, ut pendeat ab alio dante eam. Unde intention necessitatis, per quam res est necessarium esse, pendebit ex alio. Nos autem loquebamur de necessario esse per se. Ergo res erit necessarium esse per se et necessarium esse per aliud, quod iam destruximus. Manifestum est igitur, quod necessitatem essendi dividi per illa non est, sicut genus dividi per differentias. Manifestum est etiam, quod essentia, cui debetur necessitas essendi, impossibile est aliquid esse generale, quod dividatur per differentias aut per accidentia. Restat ergo, quod sit aliquid speciale. Dicimus autem esse impossibile, quod necessitas essendi sit aliquod special praedicamentum de multis. Singularia enim cuiuslibet speciei, sicut iam docuimus, postquam non sunt diversa in intellectu essentiae, debent esse diversa accidentibus. Iam autem ostendimus nullum accidens posse esse in necessitate essendi.

Metaphysica I, 7, pp. 52, 12–53, 27	*De processione mundi*, pp. 14, 14–15, 8
Possum etiamhocidem ostendere alio modo breviter, sed reducetur ad id quod iam diximus. Dicemus igitur quod necessitas essendi, si fuerit proprietas alicui in quo est, vel ex necessitate ipsa erit in illo propriato, et tunc necessario alterum eorum erit proprietas, et sic impossibile erit illam esse in alio praeter illud: unde oportebit ut sit in illo solo. Aut erit in illo possibiliter, non ex necessitate, et tunc oportebit ut haec res sit non necesse esse per se; iam autem ipsa erat necesse esse per se. Igitur hoc est inconveniens; igitur necessitas essendi non est nisi uni tantum. Si quis autem dixerit quod eam esse proprietatem huius non prohibet illam esse proprietatem alterius (eam enim esse proprietatem alterius non removet eam debere esse proprietatem huius), dicemus quia per hoc quod dicimus quod necessitas essendi cum assignatur proprie illi rei, inquantum est illius, non consideratur esse alterius, intelligitur quod non est proprietas alterius ipsamet, sed consimilis eius, quoniam ipsa non debetur nisi illi soli.	Possumus etiam hoc idem alio modo ostendere summatim. Dicimus enim, quod necessitas essendi, cum de aliquo dicitur, in quo est, aut omnino est propria eius, quod non habet esse nisi per eam nec praeter esse, nec alterius, et sic oportet, ut necessitas essendi non habeat nisi unum singulare; aut eam habeat possibiliter aut necessario: unde haec res erit non necessarium esse per se, cum ipsa sit necessarium esse per se, quod est impossibile. Ergo necessitate essendi non potest habere nisi una res tantum. Si quis autem dixerit, quod, cum haec una res habeat necessitatem essendi, non prohibetur tamen habere eam alia res; vel, cum alia res habuerit eam, non prohibetur tamen haec res habere eam: dicimus, quod nos non loquimur de necessitate essendi modo, in quantum est propria huius, secundum quod est huius sine consideratione alicuius alterius; non enim potest esse, ut haec eadem proprietas sit alterius, sed alia et consimilis et conformis, quae sic debetur ei, sicut et illa huic.

Metaphysica I, 7, pp. 53, 27–54, 43	*De processione mundi*, pp. 15, 9-16, 8
Vel dicemus aliter quod postquam unum eorum est necesse esse, tunc vel idem ipsum erit unum tantum: et tunc, quicquid est necesse esse erit idem ipsum et non aliud praeter ipsum; vel ipsum esse necesse esse erit aliud quam ipsum esse ipsum: et tunc coniunctio eius quod est ipsum esse ipsum cum necesse esse vel erit per seipsam vel per causam aliam praeter se et occasionem facientem illud necesse esse. Si autem fuerit per seipsum quod ipsum est necesse esse, erit idem ipsum tunc quicquid est necesse esse. Si vero fuerit per causam et occasionem facientem illud esse necesse esse, tunc de hoc quod ipsum est idem ipsum erit occasio, et proprietatis sui esse solitarii erit causa. Igitur erit causatum, quod est inconveniens. Sed quia necesse esse unum est in nomine, non sicut species sub genere, et unum est numero, non sicut individua sub specie, sed est intentio quae designat illud tantum suo nomine, in cuius esse nihil aliud sibi communicat. Super hoc autem alias adhuc addemus explanationem. Ideo non est multiplex. Hae igitur sunt proprietates quibus appropriator necesse esse.	Dicimus etiam aliter, quia, si hoc, quod unumquodque eorum est necessarium esse, est id ipsum tunc, quicquid est necessarium esse, est id ipsum et non aliud. Si autem hoc, quod est necessarium esse, non id ipsum est, immo necessarium esse adiunctum est ei, quod est id ipsum esse, profecto hanc coniunctionem aut habet ex se ipso aut ex alio. Si autem habet ex se ipso et ex hoc, quod est necessarium esse, est id ipsum: tunc, quicquid est necessarium esse, est id ipsum. Si autem habet ex alio, tunc habet eam ex causa, quae est alia a se. Ergo hoc, quod est id ipsum, est ex causa, et proprietas essendi, quae est eius solius propria, est ex causa, ergo est causatum. Necessarium autem esse unum est, expers comitantis. Non enim est ut species sub genere et unum sub numero est, non sicut singularia sub specie, sed intellectum sui nominis non habet nisi ipsum tantum. Unde in suo esse non communicat ei aliquid aliud. Hoc autem alias expositurі sumus.

Metaphysica I, 7, pp. 54, 44–55, 55	*De processione mundi*, p. 16, 9–22
Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectu; quicquid enim est possibile esse, respectu sui, semper est possibile esse, sed fortassis accidet ei necessario esse per aliud a se. Istud autem vel accidet ei semper, vel aliquando. Id autem cui aliquando accidit, debet habere materiam cuius esse praecedat illud tempore, sicut iamostendemus. Sed id cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius aliud est ab eo quod habet ab alio a se, et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est. Et ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse.	Hae sunt proprietates, quas habet necessarium esse. Iam autem ostendimus proprietatem eius, quod est possibile esse. Proprietas enim eius est, quod non eget alio, per quod habeat esse in actu. Omne autem, quod possibile est esse, cum consideratur per se ipsum, semper est possibile esse. Contingit autem aliquando ipsum necessarium esse per aliud, et quod sic est, aut non habet necessitatem essendi semper, sed aliquotiens, et quod sic est, opus habet materia, quae ipsum praecedit tempore, sicut mox ostendemus, aut necessitatem essendi habet semper et per aliud, et quod sic est, omnino non est simplex. Aliud est enim, quod habet consideratione sui ipsius, et aliud, quod habet ex alio. Id ipsum enim, quod est, habet ex utroque, scilicet ex se et alio; et propter hoc nihil est adeo primum, adeo simplex, quod non habeat aliquid possibilitatis, et potentiae in se ipso nisi necessarium esse tantum.

Metaphysica I, 6, p. 43, 21–23	*De processione mundi*, pp. 16, 23–17, 1
Quod cum certificaverimus, sequetur quod necesse esse non est relativum nec mutabile nec multiplex nec communicat ei aliquid aliud in suo esse quod est ei proprium.	Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participat in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, qui est prima causa et primum principium omnium, quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura.

S engleskog preveo: Vladimir Lasica