

так как она — не «то, что есть», а «то, посредством чего» имеет место субстанция. Но чтобы иметь причастность к чему-либо, нужно быть; следовательно, сущность не может быть ни к чему причастна. Но она есть *esse* в том смысле, что она создает бытие; субстанция, порождение которой она детерминирует, есть, и, следовательно, она может быть к чему-то причастна. Так, «телесность» не причастна ни к чему, однако порождаемая ею телесная субстанция может быть причастна к цвету, длительности, протяженности, плотности, твердости и т.д. Таким образом, всякая сотворенная реальность вполне заслуживает эпитета «конкретная», ибо она представляет собой сгусток («конкрецию») различных форм, наслаивающихся друг на друга в субстанции, само бытие которой является родовой сущностью, дающей ей существование.

Подобная философская позиция относительно сотворенной реальности имеет для Гильберта настолько принципиальное значение, что он не может полностью отказаться от нее и когда обращается к теологической проблеме бытия Бога. Мы помним его первоначальное утверждение: Бог — это абсолютная реальность (*essentia*), и Он не есть что-либо иное, кроме этого («*simplex atque sola essentia*»^{*}). В то время как человек (*id quod est*) не тождествен своей человечности (*quo est*), Бог, его *essentia* и его *divinitas* (божественность) — одно и то же. Это, однако, не мешает Гильберту неоднократно заявлять, что утверждать таким образом

203

1. Шартрская школа

простоту Бога якобы означает то же самое, что и говорить, будто то, что есть Бог (*id quod est Deus*), является Богом только посредством Его *quo est*; Гильберт даже называет это *quo est*: божественность (*divinitas*). Такая позиция стала причиной теологических нападков, которые обрушились на него на Реймском соборе в 1148 г., однако не привели к его осуждению. Различение в Боге *Deus* и *divinitas* представляет философский интерес в том отношении, что оно свидетельствует о вторжении в теологию концепции реализма, сознания, которая переживет само это учение. Признавая за каждой умопостигаемой сущностью, воспринимаемой рассудком, определенную реальность, Гильберт представлял себе каждую вещь как единство субъекта и его абстрактных определений, которые, характеризуя субъект, дают ему возможность быть тем, что он есть. Гильберт имел так много учеников, что о них стало принято говорить как об отдельной доктринальной группе — порретанцах. Назовем самых известных: Радульф (Рауль) Ардент-ский^{*}, Иоанн Белет и Николай Амьенс-кий^{**}. Но главное не в этом. Чем больше мы изучаем средневековье, тем яснее видим в нем многообразие платоновских влияний. Самого Платона нет нигде, но платонизм — повсюду; можно даже сказать, что повсюду — «платонизмы»: платонизм Дионисия Аре-опагита и Максима Исповедника, переданный посредством сочинений Скота Эриуге-ны, — присутствие этого платонизма мы только что отметили у Бернарда Шартрско-го; платонизм св. Августина, овладевший мыслью св. Ансельма; платонизм Бозция, направлявший творчество Гильберта; и еще платонизм «Книги о причинах» («*Liber de causis*») и философии Авиценны, с которой мы вскоре встретимся. Этим сходством в платонизме весьма различных учений объясняется непонятный иначе факт возникновения между ними своего рода союзов. Они были столь часты, что можно даже говорить о существовании в средние века закона «общающихся платонизмов». В этом сложном

комплексе порретанизм занимает совершенно определенное место: он способствовал распространению той формы платонизма, которую можно назвать реализмом сущностей и которая вскоре получит новую мощную поддержку со стороны философии Авиценны.