

сколько тогда мы допускаем, что эти сущие опосредованно являются причинами самих себя; или допустить бытие одного сущего, самого по себе, которое обладает существованием благодаря своей сущности и которое есть Бог. Было верно замечено, что Гильом Оверньский превзошел уровень онтологизма Ансельма Кентерберийского (А. Масно-во). Он превзошел его, вдохновленный Авиценной, и в данном отношении тоже подготовил пути для св. Фомы Аквинского.

До какой точки продвинулся Гильом в этом направлении, судить довольно трудно. В его понимании Бог абсолютно прост, причем именно потому, что *esse* в Нем неотделимо от сущности ни в действительности, ни в мысли. Именно поэтому Бог бесконечен. Можно говорить о его сущности, но если по отношению к Нему задать вопрос «*quid sit?*»*, то ответа не будет; у Него нет никакой чуждости: «*pop habet quidditatem per diffinitionem*»**. Единственное приличествующее Ему имя — это то, которое Он Сам принял в Книге Исхода (3:13—14), — Тот, Кто есть, Сущий, то есть Бытие: «*Ens adeo declarat ejus essentiam, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israel: quo uno nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt*»***. Однако можно спросить — впрочем, Гильом сам себя спрашивает об этом: какой конкретный смысл имеет в данном случае понятие бытия? Представляется, что для него это в первую очередь «необходимость быть», или «*necesse esse*» Авиценны, а не чисто экзистенциальная актуализация, которую прежде всего имеет в виду Фома Аквинский. Этим объясняется то, что, будучи скорее предшественником Дунса Скота, нежели Фомы Аквинского, Гильом полагает, что это первичное понятие позволяет нам постичь Бога только как бытие, а не как Бога. Через понятие «*ens*», о котором Авиценна говорит, что оно есть первый объект разума, Бог немедленно запечатлевается в нашем уме «*in quantum ens; in quantum autem Deus et Dominus non est ex primis apprehensionibus*»****. Таким образом, Гильом рассуждает в соответствии с Библией, но, возможно, он мыслит здесь

Ави-

прежде всего о «*necesse esse per se*»*

ценны, которым еще станет томистский Бог, но только вследствие чистой и бесконечной актуальности его «*esse*».

Оставаясь близким Авиценне и Маймо-ниду («Путеводитель заблудших», I, 63) в своей интерпретации тождества сущности и существования божественного, Гильом не выходил за пределы их учения в плане различия сотворенных сущностей и существования. Он ясно видел, что это различие имеет совсем другую природу, нежели различие материи и формы, что уже весьма важно. Кроме того, он не воспринимал его только как идеальное различие, положенное одним лишь разумом, но как реальное, что не менее важно. Однако здесь кончается согласие с томизмом. Если пойти дальше, то столкнешься с первым отличием: для Гильома, как и для Маймонида, и их общего учителя Авиценны, существование есть род акциденции сущности, откуда следует второе фундаментальное отличие: существование представляется соединенным с сущностью как с «*quo est*», накладываемым извне на «*quod est*», актом которого оно является*****. Если Гильома понудить объяснить, что он понимает под сотворенным «*esse*», то можно немедленно получить такой ответ: это причастность божественному «*esse*». Выражаясь таким образом, Гильом явно отходит от учения Авиценны, для которого существование вещей есть