

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЭСТЕТИКА СВЕТА
ПОСЛЕ «АРЕОПАГИТИК»:
КОНСПЕКТИВНЫЙ ОБЗОР НЕКОТОРЫХ ТЕОРИЙ**

НИКИТА БЫСТРОВ

Быстров Никита Львович – кандидат философских наук доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина.

E-mail: nikita-bystrov@yandex.ru

Статья представляет собой краткий обзор нескольких средневековых эстетических концепций, продолжающих линию «эстетики света», намеченную в трактатах Псевдо-Дионисия Ареопагита. Речь идет об интерпретации «световой» символики «Ареопагитик» у Иоанна Скотта Эриугены, Ульриха Страсбургского, Соломона ибн Габироля, Роберта Гроссетеста и Бонавентуры. Цель статьи заключается в том, чтобы продемонстрировать сходства и различия в реализации одной и той же модели понимания прекрасного мыслителями схоластического периода.

Ключевые слова: Божественный свет, тварный свет, прекрасное, форма, мировая иерархия.

**MEDIEVAL AESTHETICS OF LIGHT
AFTER AREOPAGITICAS:
A SYNOPTICAL REVIEW OF SOME THEORIES**

Nikita Bystrov

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin Ekaterinburg, Russia.

E-mail: nikita-bystrov@yandex.ru

The article is a brief review of several medieval aesthetic concepts continuing the line of “aesthetics of light”, outlined in the treatises of Pseudo-Dionysius the Areopagite. The main subject of the research is the interpretation of the “light” Areopagitic symbolism by John Scotus Eriugena, Ulrich of Strasbourg, Solomon ibn Gabirol, Robert Grosseteste, and Bonaventure. The article aims at demonstrating the similarities and differences in the scholastic period thinkers’ realization of the same model of understanding the beauty.

Key words: Divine light, created light, beauty, form, world hierarchy.

Под влиянием учения о божественном свете Псевдо-Дионисия Ареопагита световая образность становится одним из краеугольных оснований средневековой эстетики. Свет, со всеми его мифопоэтическими и философско-религиозными коннотациями, отчетливее, чем какие-либо другие явления, ассоциируется с образом трансцендентной красоты. Здесь особую значимость имеют такие его свойства, как чистота, прозрачность, цельность (подчеркнутая, в частности, отсутствием границы между «внутренним» и «внешним»), всеохватность, близость к нематериальным сферам и, соответственно, отчетливая корреляция с духовными сущностями и их проявлениями (например, святостью¹). Кроме того, метафора светового потока позволяет наглядно передать идею *непосредственности* исхождения в мир божественных энергий. Между Богом и Его творением не может быть никаких промежуточных ступеней (это ослабило бы Его «единоначалие»), и потому Его энергии, изливаясь, подобно свету солнца, из одного источника, проникают в мир напрямую, без опосредований. Поскольку же эти энергии не воспринимаются всеми элементами творения одинаковым образом, мировая иерархия мыслится как порядок, состоящий из онтологически неравных, но как бы воспроизводящихся друг в друге элементов, или, по словам В. Н. Лосского, как «естественное расположение неравных по

¹ Так, В. Н. Топоров отмечает, что русское понятие святости, по мере его перемещения в христианский контекст и сближения с областью идеально-духовного и «незримого», «начинает актуализировать такие смыслы, как “чистота”, “непорочность”, “праведность” и т. п., а образом проявления этих свойств становится не материально-предметное, а “энергетическое” возрастание, своего рода “светолучение”, харизматический ореол (ср. связь святости с образами блеска, солнечных лучей, золотого блеска и т. п.)» (Торогов, 1987, 226).

способности сущностей, призванных причащаться божественным силам и не могущих воспринять их иначе, как по “аналогии”» (Losskii, 2009, 123).

Свет и красота у Иоанна Скотта Эриугены

Иоанн Скотт Эриугена (ок. 810 – 877) в своем истолковании евангельского стиха «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. I, 3) сравнивает божественное Слово с солнцем: «Воззри, каким образом причины всего, что объемлет шарообразность этого чувственного мира, пребывают разом и сообща в этом солнце, что зовется величайшим светильником мира. Ибо от него исходят формы всех тел, от него – красота разнящихся цветов и прочее, что можно назвать в чувственной природе» (Eriugena, 1995, 187). Развивая это сравнение, Эриугена замечает, что человеческая природа, если рассматривать ее саму по себе, есть «некая бесформенная тьма», и Сверхсущий Свет – это единственная сила, которая «сообщает ей форму, объемля ее через природу, и восстанавливает в форме, обожествляя через благодать» (Eriugena, 1995, 197). Примечательно, что понятиями «тьмы» и «света» философ оперирует совершенно в духе «Ареопагитик»: наша природа темна, но и Свет, просвещающий и «обожествляющий» ее, для нас тоже есть «мрак», «ибо Бог превосходит всякое чувство и понимание, и единый имеет бессмертие. Свет Его по превосходству природы называют мраком, так как Он никакой тварью, чем бы или какой бы она ни была, не объемлется» (Eriugena, 1995, 199). В той же главе «Гомилии» встречается рассуждение, свидетельствующее, в частности, о том, что Эриугена придает несколько большее значение, чем Псевдо-Дионисий, сотериологическому (искупительному и спасительному) аспекту явления в мир Бога Слова².

Он пишет, что из-за первородного греха человеческий род

² Ср. у И. Мейендорфа: «Христология Псевдо-Дионисия... чрезвычайно туманна. Он избегает говорить о Воплощении, о событиях жизни Спасителя. Христос Дионисия — не Спаситель, а высшее откровение божественной природы, Инициатор, Учитель, подобно оригеновскому наставляющий падшие интеллекты на путь возвращения к Творцу» (Meiendorf, 2007, 309).

«пребывал во тьме» — не во тьме чувственного зрения, но во тьме «очей внутренних, которыми различаются виды и красота умопостигаемого», «не в отсутствии света, который делает видимым мир телесного, но в отсутствии света, который озаряет мир бестелесного» (Eriugena, 1995, 193). Не следует думать, что, с точки зрения Иоанна Скотта, физический свет («здешний мгlistый воздух»), в котором мы вынуждены пребывать, по своей сущности отличается от света духовного³. Философ имеет в виду, что первородный грех как бы отсекает нас от истинного источника света, так что когда мы видим земную красоту и не знаем ее причин, то это значит, что мы не видим ее по-настоящему, «пребываем во тьме». Для того чтобы видеть красоту именно как красоту, но не как слабое ее подобие (не как образ, отчужденный от прообраза), мы должны обладать «внутренним» зрением, то есть быть приобщенными к иному свету и иным формам прекрасного. Этим светом одаряет нас Бог Слово, Иисус Христос, ибо только «после Его рождения от Девы Свет во тьме светит, а именно в сердцах познающих Его» (Eriugena, 1995, 193–195).

Еще один яркий пример использования световой образности у Эриугены дает концепция теофании (богоявления, манифестации Бога в мире). Бог выше сущего, потому что Он «является не только первоначальной формой всего, но — больше-чем-формой, превосходящей всякую форму и дающей форму всему, что способно и не способно оформиться» (Eriugena, 2000, 516). Творящее Слово, рожденное Богом вне времени, заключает в себе начала всех вещей⁴. Это значит, что вещи пребывают в Нем вечно, но так как сами по себе они не обладают бытием, то существование дается им только в акте творения. Эриугена уподобляет их числам, которые всегда содержатся в одном числе

³ Здесь — то же отношение, что и между «внешним» человеком и человеком как образом и подобием Божиим, или между эмпирическим пространством и раем: «...Первый человек, если бы не согрешил, мог бы жить счастливо и в обитаемых землях, поскольку в первоначальных причинах у обитаемых земель и рая — одно и то же основание, что самым ясным образом показал в Себе Самом Господь после Своего воскресения» (Eriugena, 2004, 106).

⁴ Ср.: «...Основания всех видимых и невидимых вещей <...> еще не соделаны... во временах и местах по возникновению, но соделаны вечно в Слове при создании первоначальных причин, ибо “в Начале” соделал Бог небо и землю» (Eriugena, 2005, 55).

— единице — и одновременно выходят за его пределы, образуя актуальное множество. «Похожим образом, — пишет Дейрдре Кэрабайн, — в творческом акте Бога вечное начинает существовать во времени — действительно начинает существовать, потому что само по себе оно — не сущее. Невидимое становится видимым посредством творения» (Carabine, 2000, 47). Но если Бог — «сверхсущий», то, следовательно, Он — тоже принадлежит сфере «не сущего». Поскольку именно через Него и по причастности к Нему вещи получают возможность быть, то их бытие — это, в некотором смысле, форма Его собственного проявления⁵. Кроме того, будучи «не сущим», Он открывается самому себе и своим созданиям в качестве Бога не иначе, как посредством сверхъестественного (в традиционных терминах, «благодатного») исхождения в мир. «Богом, — говорит в связи с этим Иоанн Скотт, — именуется не только божественная сущность, но и тот модус, которым Бог в известной мере являет Себя умной и рассуждающей твари... часто также называется “Богом” в Священном Писании. У греков этот модус обыкновенно называется “теофанией”, то есть “явлением Бога”» (cited on Fal'k, 2013, 533). Неудивительно, что характеризуя природу теофании, Эриугена обращается к метафоре света: «...следует заметить, что теофания может толковаться как ΘΕΟΥ ΦΑΝΙΑ, т. е. явление Бога или просвещение от Бога; ибо все, что является, светит; и производится это слово от глагола ΦΑΙΝΩ, т. е. я свечу или я являюсь» (cited on Fal'k, 2013, 534)⁶. Здесь свет — сущность теофании, ее «первофеномен» — стихия зримости Того, кого

⁵ Иоанн Скотт использует здесь аналогию со светом, «проводником» (средой обнаружения и распространения) которого является воздух: «Подобно тому, как в воздухе, освещаемом светом, видим только свет, так и творящая Причина (сама по себе незримая), присоединяясь к сотворенному, одна становится видимой на его фоне» (Carabine, 2000, 49). Тот же мотив — в «Гомилии»: «о... воздухе, когда его пронизывают солнечные лучи, не говорят, что он сам светит, но говорят, что в нем проявляется блеск солнца таким образом, что он и природную свою омраченность не утрачивает, и вбирает в себя просиявший свет, так разумная часть нашей природы, поскольку присутствует в ней Бог Слово, не сама познает умопостигаемое и своего Бога, но посредством воспринятого божественного света» (Eriugena, 1995, 197).

⁶ Эммануэль Фальк полагает, что в этом высказывании задан как бы контур будущего феноменологического метода. Ср. поразительно близкий по стилю опыт истолкования Хайдеггером понятия «феномен» во Введении к «Бытию и времени» (Khaidegger, 1997, 28).

видеть нельзя, явленности такого бытия, которое никогда не может быть явлено. Этот свет исходит из умопостигаемой глубины вещей, и если мы способны его воспринимать, то весь телесный мир видим именно в нем — как светящийся и посредством света обнаруживающий в своем основании бесконечную стройно организованную перспективу мира бестелесного. Внутреннему зрению открывается здесь та идеальная красота, вне которой все чувственно прекрасное оказывается как бы окутанным тьмою.

Метафора света в эстетике Ульриха Страсбургского

Влиянием эстетических идей Дионисия Ареопагита отмечено учение о красоте другого средневекового автора, Ульриха Страсбургского (ок. 1220/25 — ок. 1277), автора трактата «О прекрасном». «Бог, — сказано в начале этого трактата, — есть “Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Ин. I, 9), и таков Он по Своей Природе. <...> Бог существует в непреступном Свете, и Свет, как носитель Его Божественности, не просто гармонирует с Его Природой, но и всецело с Нею совпадает; все Три Лица пребывают в нем в чудесной гармонии: Сын, являющий образ Отца, и Святой Дух, соединяющий их» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 38)⁷. Здесь же говорится о том, что Бог есть «совершенно Прекрасное», что Он — «предел красоты» и «причина красоты творения» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 38). Опираясь на аристотелевскую теорию четырех причин, Ульрих утверждает, что Бог — действующая (efficient), прообразующая (exemplary, у Аристотеля — формальная) и конечная, или целевая (final), причина красоты. Он — действующая причина, потому что «подобно свету солнца, служит источником свечения и цвета всех красот физического мира, и, как истинный предмирный Свет, изводит из себя светы всех форм, которые и есть красота вещей» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 38).

Прообразующей причиной Он выступает как «Свет, заключивший в себе простую и однородную красоту всех

⁷ Здесь и далее трактат Ульриха цитируется по полному английскому переводу Ананды Кетиша Кумарасвами; см.: (Soomaraswamy, 1935).

тварных форм, которая становится разновидной сообразно природе воспринимающих ее, — от коих ее исконная форма более или менее отдалена в меру их неподобия умопостигаемому Свету» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 39). Кроме того, Бог может быть назван конечной причиной красоты: «...поскольку все желает благобытия и стремится к нему, и хочет быть прекрасным, то божественная Красота или ее подобия — предел стремления для всякой воли» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 42).

В основе этих построений нетрудно усмотреть дионисиеву трактовку божественно Прекрасного как некоей тройственной причины: Оно есть «творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию»; Оно — «Образец, ибо в согласии с ним все разграничивается»; Оно же — «и Предел всего, и Возлюбленное, как доводящая до совершенства Причина» (Dionisii Areopagit, 2002, 315). Однако поскольку Ульрих рассматривает эту концепцию сквозь призму философии Аристотеля, то перед ним закономерным образом возникает вопрос о четвертой, материальной, причине. Видимо, он полагает, что эта причина заключается в имманентной способности материи быть прекрасной, то есть воспринимать свет формы, исходящий от высшего Света, или, в аристотелевском смысле, самое форму. «Будет правильно, если мы, вслед за Дионисием, скажем, что даже не сущее причастно красоте — не как всецело не сущее (ибо чистое ничто не может быть прекрасным), но в качестве сущего не в действительности, а в потенции, как в случае материи, которая в самой себе имеет квинтэссенцию формы (essence of form), будь она даже несовершенной или невыраженной в качестве сущего, или уцербной, как некое зло» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 42). Именно потому, что материя содержит в себе «квинтэссенцию формы», она и может быть названа причиной красоты⁸ (Ульрих, даже не называя ее так напрямую,

⁸ В этой связи можно вспомнить, что Аристотель в пятой книге «Метафизики» говорит о том, что «иметь» или «держатъ», в частности, означает «содержать в себе как способном к восприниманию, например, медь имеет форму изваяния, а тело — болезнь» (1023a, 10–15) (Aristotel', 1976, 173). О влиянии Аристотеля на истолкование Ульрихом божественного света как причины красоты (Buchkov, 1991, 8–10).

недвусмысленно на это указывает). Однако способность вещи быть прекрасной определяется не только качествами материи как таковой, но и свойствами материальной структуры, и прежде всего пропорциональностью. «Свет формы в той мере распространяет свое сияние на все оформляемое, в какой материальная красота является гармонией пропорций, т. е. совершенством совершенствуемого» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 37). Далее утверждается, что пропорция материи и формы есть «четвероякая гармония»: она — «в гармонии предпосылок (predisposition) к приятию формы»; «в гармонии массы и естественной формы» (то есть формы предметной); «в гармонии количества частей и потенций формы» (в этом смысле «когда что-либо утрачивает хотя бы одну часть, оно уже не прекрасное, но, напротив, ущербное и деформированное») и, наконец, «в гармонии частей друг с другом и с целым» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 40). Таким образом, материальное основание сущего, почти незначимое для «Ареопагитик», в трактате Ульриха — мыслителя, соединяющего Дионисиев платонизм с методами схоластической перипатетики, — оказывается одним из тех факторов, от которых непосредственно зависит красота мира.

Ульрих, как и Дионисий, считает, что красота и благо — две стороны одного и того же целого, поскольку красота есть «сама форма вещи», а форма, как начало структурного устройства бытия, не может не быть благом. Однако страсбургский философ несколько отстает от линии «Ареопагитик» (опять же — в сторону аристотелизма), когда говорит, что красота и благо совпадают в реальности, но «логически» различаются: «...форма как совершенство есть “благо” вещи, но форма как то, что включает в себе формальный и умопостигаемый свет и сияет в материальном или в том, что при восприятии формы имеет смысл материального, есть “красота”» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 39)⁹. Например, в словах евангелиста: «В Нем

⁹ Это положение — «красота и благо совпадают в реальности, но различаются логически» — возможно, является вариантом формулы другого схоластика XIII в., Альберта Великого, учителя Ульриха: «Красота и благо тождественны в субъекте и различаются разумом, благо отделяется от природы красотой устремления» (cited on Еко, 2004, 54).

была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. I, 4), «...жизнь, так как она исполнена совершенств, есть то, что одаряет их (людей. — Н. Б.) полнотой бытия; а свет, ибо он разлит во всем, чему дает форму — украшение их» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 39). Здесь различие, действительно, чисто «логическое»: «жизнь» и «свет», если они — в Боге, суть одно и то же, но так как «жизнь» в большей мере соотносится с общим «содержательным» планом существования, а «свет» — с его формой, то первое можно определить как совершенство, или благо, а второе — как источник красоты. Однако «логическое» — не единственная область, в которой благо и красота отличаются друг от друга. Порой они не совпадают и в чувственном опыте (что, впрочем, не означает их разобщения в «реальности», то есть в аспекте формы, — там они всегда едины): «...Многие вещи, кажущиеся очаровательными, оказываются безобразными в силу недостатка некоего соприродного им блага; и, наоборот, что-либо прекрасное может быть совсем иным, нежели благо; как сказано в конце главы XXXI Книги Притчей Соломоновых, “Миловидность обманчива и красота суетна”» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 39).

Как объяснить, почему в одном случае красота есть благо, а в другом — нет? Ульрих говорит, что если мы во всем сущем различаем два вида форм — «субстанциальную» и «акцидентальную» (такова одна из устойчивых схоластических дистинкций), то и красоту можем мыслить двояко — как «субстанциальную» (essential) и как «акцидентальную». «Субстанциальная красота, — продолжает философ, — бывает духовной: душа, например, прекрасна неземной красотой, и ангел прекрасен красотой умопостигаемой; но она же бывает и физической: красота материального заключена в его природе или в его естественной форме. Таким же образом и акцидентальная форма либо духовна — просвещенность, милосердие (grace) и другие добродетели есть красота души, а невежество и греховность — ее уродства; — либо телесна, и тут скажем словами Августина (О Граде Божиим, XXII): “Красота есть согласие частей наряду с некоторой приятностью цвета”» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 40). Можно предположить, что субстанциальная красота всегда тождественна благу, поскольку

она неотделима от природы и самого бытия вещей¹⁰. Напротив, для акцидентальной красоты, особенно в ее телесной форме (когда красивое ограничено лишь внешней гармонией), единство с благом не является необходимым.

Несмотря на то, что мир лишь в относительной степени причастен добру и красоте, он все равно прекрасен, потому что весь, целиком, включая вещи, отпавшие от его первоначальной гармонии, содержится в божественном свете, неистощимом источнике его совершенства. Об этом — в нижеследующем большом фрагменте трактата Ульриха (приводим его отчасти потому, что в нем дается как бы квинтэссенция всей средневековой эстетики): «И как наряду с благом индивидуальных вещей существует некое благо универсума, так и наряду с индивидуальной красотой есть красота вселенной, образуемая соединением всего, что прекрасно, в один наипрекраснейший мир, в котором наивысочайшая божественная Красота может участвовать посредством сотворенных Ею вещей; сказанное об этих вещах в Быт. II, 1: “Так совершены небо и земля”, — следует понимать как относящееся к их благоукрашению, т. е. к их красоте. И поскольку не может быть более совершенной красоты, чем вселенская красота, за исключением разве что Красоты сверхсовершенной, которая принадлежит только Богу, то, по верному суждению Цицерона (О природе богов, II, 87), “Все части мира так устроены, что не могут быть ни лучше для пользы, ни красивее на вид”¹¹. <...> Поскольку и то, что безобразно, сохраняет в себе некоторую красоту, как это видно на примере разных чудовищ или каких-нибудь злодеев, или в случае разрушения и падения красоты — естественного дефекта или морального греха, — ясно, что сами

¹⁰ Ульрих так пишет об этом: «Поскольку все, что создано божественным искусством, обладает определенными видами и родами, каковыми и воссуществляется (certain species to which it is formed)... постольку прекрасное, равно как и благо, есть синоним “бытия” предмета, оправданно и по существу присоединяемый к характеристике формального самого по себе» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 40). Кумарасвами, комментируя это положение, замечает, что «формальное» в данном случае «равнозначно образу первообраза (exemplary), или воспроизводимому (imitable, то есть тому, чему сущее уподобляется при его творении. — Н. Б.). <...> “Воспроизводимая сущность” есть то же самое, что и “природа” (“natura naturans, creatrix, Deus”))» (Coomaswamy, 1935, 40).

¹¹ Перевод М. И. Рижского. См.: (Tsitseron, 1985, 128).

по себе уродства имеют свой исток в красоте универсума — либо в той мере, в какой они красивы субстанциально или акцидентально, либо, наоборот, в той, в какой они отделены от своего истока (*do not originate thence*), т. е. лишены красоты. Отсюда следует, что красота вселенной не может быть увеличена или ослаблена, потому что, ослабляясь в одной части, она усиливается в другой — или качественно (*intensively*), когда благо оказывается более красивым в контрасте с противостоящим ему злом, или количественно (*extensively*), когда порча одной вещи способствует созданию другой, а уродство вины восполняется красотой справедливой кары. Есть также некоторые вещи, которые не зависят от естественной красоты, и ни сущностно из нее не рождаются, ни приобщаются к ней, но, исходя от первичных начал вселенной, обильно изливают в мир красоту неотмирную: таковы дары благодати, воплощение Сына Божьего, обновление мира, прославление святых, очищение от дьявольских чар, — словом, все, что имеет отношение к чудесному. Благодать есть сверхъестественное подобие божественной Красоты. В Воплощении всякая тварь становится действительно причастной сущности этой Красоты посредством свободного личного единения с Нею, тогда как ранее была причастна Ей только по подобию <...>. Более того, через обновление мира и прославление святых вселенная во всех ее частях украшается новой славой; и посредством покаяния нечистого, по промыслу Божьему, красота справедливости, каковую, пусть смутно, прозреваем и сейчас, проливается в мир; и в чудесах все дремлющие силы творения приводятся в действие, и каждое действие есть “красота” осуществляемой возможности» (Ulrich Engelberti of Strassburg, 1935, 46–47).

Учение о божественном свете в философии Соломона ибн Габироля

Говоря о философско-эстетических концепциях света, можно упомянуть еще одного автора, который, не будучи христианским мыслителем, оказал большое влияние на схоластическую традицию, во всяком случае, на отдельных ее представителей. Это Соломон (Шломо) бен Иегуда ибн Габироля (ок. 1021 — 1058), еврейский поэт и философ, известный в кругу

схоластов под именем Авицеброна. Главный его философский труд, трактат «Источник жизни», написанный по-арабски и уже в XII веке переведенный на латинский язык, является одним из классических образцов средневекового неоплатонизма. «Есть три рода сущего, — сказано в начале этого трактата, — материя и форма, первая субстанция и воля — посредник между двумя пределами» (Ibn Gabirol', 1996, 337). «Первая субстанция» — это Бог, пребывающий за пределами бытия, превосходящий все вещи и потому отдельно от своих проявлений (то есть в своей Сущности) непознаваемый. Материя и форма — это универсальные элементы, из которых образованы все субстанции, кроме Первой. Наконец, Воля — «божественная сила, творец и движитель всего» (Ibn Gabirol', 1996, 336), неизменный способ присутствия Бога в тварном мире.

В мире нет ничего, что существовало бы вне материи и формы. Поэтому их единство можно усмотреть на всех уровнях сущего — как материальных, так и духовных. Если проследить градацию видов материи и формы как бы «снизу вверх», то получится, что от «частного природного» уровня оба элемента восходят на уровень «всеобщий природный», оттуда — к уровню «сфер» («простых субстанций») и далее — к высшей точке мировой иерархии, «всеобщей телесной материи» и «всеобщей духовной форме» (Ibn Gabirol', 1996, 339). Взятые в чистом («всеобщем») виде, материя и форма образуют целостное умопостигаемое единство, из которого, в порядке нисхождения, возникают сначала «простые субстанции» — интеллект, душа и природа, а затем и весь материальный мир. Источником материи и формы является божественная Воля: «Говорят, что материя — место для формы, иными словами, материя носит ее и форма носима ею. Точно так же говорят, что воля — вместительница обеих» (Ibn Gabirol', 1996, 375). Материя, будучи лишь возможностью сущего (подобием «первой материи» Аристотеля), сама по себе едина и однородна. Всякого рода различия и, соответственно, признаки структурности вносятся в нее формой. Однако мировой порядок, по Ибн Габиролу, организован так, что «видимые вещи с необходимостью являют собою образ невидимых вещей» (Ibn Gabirol', 1996, 346), и потому любое различие здесь — не что иное, как способ актуализации

присутствия высших сущностей в низших, или частное проявление неоплатонически понятого тождества всего со всем. Как бы ни отличались друг от друга материальные и духовные субстанции, в каждой из них, как в прозрачных зеркалах, отражаются другие, близкие по природе, но более высокие и совершенные, а сквозь многосложную систему их взаимных подобий просвечивает всеобщее Начало — Воля, которая «проникает во все и объемлет все, и действует во всем вне времени» (Ibn Gabirol', 1996, 349). Таким же образом устроен и механизм познания: если «формы, отпечатанные на органах [восприятия], запечатлеваются и на способности воображения, но в большей тонкости и простоте, чем те, что запечатлелись на органах», и если «точно так же они запечатлены на субстанции души, — в тонкости и простоте большей, чем те, что запечатлены на способности воображения», то чувственный мир может стать подобием «написанной книги... ибо когда зрение воспринимает буквы и знаки книги, то припоминает душа их истинный смысл» (Ibn Gabirol', 1996, 340–341)¹².

В противоположность Аристотелю (и в согласии с неоплатониками) Ибн Габироль признает существование не только телесной, но и духовной материи, то есть материи нематериальных вещей — разума, души, ангелов, идей-логосов и т. п.: «Если телесные сферы обладают материей и формой, то ею с необходимостью обладают и духовные» (Ibn Gabirol', 1996, 356). В целом материя — первая и важнейшая из умопостигаемых субстанций (исключая, конечно, Первую субстанцию в собственном смысле). Она присутствует во всем, что есть, и обеспечивает единство сущего, как бы «растягиваясь» между двумя его пределами: «...один восходит к границе творения, т. е. к границе прилепления материи к форме, второй нисходит к границе прекращения существования» (Ibn Gabirol', 1996, 374). Она бесконечна, потому что, в отличие от всех остальных субстанций, не обладает никакой формой (хотя отдельно от

¹² Предполагается, что «книга мира» должна быть прочитана как бы с применением символично-аллегорического метода, то есть через последовательное продвижение от буквального усвоения написанного к его более глубоким семантическим слоям. Между прочим, Этьен Жильсон отмечает, что «блестящее развитие» этой метафоры (с опорой на Ибн Габироля) дают такие крупные представители схоластики, как Гильом Овернский, св. Бонавентура и Раймунд Луллий (Zhil'son, 2010, 281).

формы и не существует). Кроме того, в качестве «первой материи» она, как уже было сказано, всегда равна себе и повсюду одина¹³. Ее пассивность (предназначенность к тому, чтобы «нести» на себе формы, «давать место», вообще — претерпевать воздействия) позволяет ей существовать лишь «в низшем пределе всех субстанций» (Ibn Gabirol', 1996, 342), но это значит, что именно в ней всякое бытие находит свою незыблемую основу, причем такую, которая «существует сама через себя» (Ibn Gabirol', 1996, 341), то есть действительно является предельной, последней, никакого другого основания под собой не имеющей.

По своей природе материя сравнима с «пламенем огня» (Ibn Gabirol', 1996, 342). Видимо, это сравнение должно показать, что, подобно огню, материя — еще не вещь, но уже не дух, или еще не сущее, но уже не ничто (материя сама по себе есть небытие, но это — небытие как возможность бытия). Уместно было бы увидеть в нем и неявную ссылку на Плотина, который называет огонь самой красивой из материальных вещей, поскольку он знаменует собой как бы границу между эмпирическим и умопостигаемым мирами (Plotin, 2004, 230). Возможно также, что это — образ, призванный выразить подвижность материи (не собственную, но порождаемую Волей), ее «пламенную» устремленность ввысь, поскольку она, как и все существующее, охвачена желанием Блага и «все ее движение нацелено на восприятие формы, иначе говоря, на достижение своего совершенства» (Ibn Gabirol', 1996, 373)¹⁴. Как бы там ни было, но

¹³ Видимо, беспредельность, единство и «первичность» по отношению к форме — именно те качества, которые позволили Ибн Габиролу высказать несколько туманное суждение о том, что «материя воспримлет форму от Первой Субстанции посредством воли, которая дает форму, располагающуюся в ней и обитающую в ней» (Ibn Gabirol', 1996, 382). Иосиф Клаузнер видит в этом высказывании признание того, что «материя исходит от Сверхсущего Творца, а форма — от Его атрибута, т. е. Воли» (Klausner, 2005, XI; Sirat, 2003, 128).

¹⁴ В одном из параграфов пятой книги «Источника жизни», не вошедших в краткую версию Шем Това Фалакеры (еврейского философа XIII в., переводчика избранных фрагментов книги Ибн Габироля на иврит), сказано: «...Движение всех субстанций направлено к Единому и совершается ради Единого. Это потому, что все сущее стремится двигаться по такому пути, на котором оно может обрести некоторую часть от блага Первосущего». Ср. здесь же: «...Движение каждого движущегося направлено к обретению формы; форма есть отпечаток Единого. Единое же есть Благо. Таким образом, движение всего совершается ради Блага, которое есть Единое. Доказывается же это тем, что нет такого сущего, которое хотело бы быть множественным, напротив, все жаждет быть единым» (Ibn Gabirol', 2005, 283–284).

если материя подобна «пламени огня», то, значит, она соприродна исходящему из нетварного света духовному бытию, и не противостоит ему, а пребывает с ним в равноправном единстве. Даже когда ее «пламя» сдерживается привносимыми в нее количественными формами, и она напоминает «воздух, затуманенный облаками» (Ibn Gabirol', 1996, 342), в себе самой она все равно остается чистым «огнем», который вечно горит внутри всех вещей.

Говоря о способе соединения формы с материей, Ибн Габироль постоянно использует аналогию с солнечным светом. Так, например, он пишет: «...Прилепление формы к материи подобно прилеплению света к воздуху и тона, то есть движения ударений, к голосу» (Ibn Gabirol', 1996, 366). То же — по поводу отношения формы к низшим степеням материи: «Образом ниспосылания формы из простой духовной субстанции и ее запечатлений в телесной материи может служить свет, ниспосылаемый из Солнца, который погружается в воздух, проникает в него, оставаясь невидимым в нем из-за своей тонкости, пока не встретит тяжелое тело, как, например, землю» (Ibn Gabirol', 1996, 350). Заметим, что сравнение со светом, прежде всего, усиливает впечатление активности формы: она излучается в материю, «прилепляется» к ней, пронизывает ее, смешивается с ней и т. д. Материя же всегда выступает подобием воздушной или телесной среды, приемлющей свет. По наблюдению Марии Мичаниновой, в тех случаях, когда Ибн Габироль описывает внутренний порядок мировой иерархии, он пользуется языком строгих логических понятий, но когда говорит о происхождении, динамике и взаимодействии отдельных субстанций, то переходит на язык метафор, и эти метафоры по большей части оказываются производными от понятий истечения и излучения (Mičaniňová, 2013, 83–84). В самом деле, «световая» аналогия применяется в «Источнике жизни» не только для характеристики отношений формы и материи. Например, способность простых субстанций «нисходить» к сложным описывается так: «Простые субстанции сами по себе не ниспосылаются; ниспосылаются и простираются их силы и лучи. <...> И это подобно свету, который ниспосылается из Солнца в воздух и простирается вместе с воздухом, в то время как Солнце само по себе не переходит своих

границ» (Ibn Gabirol', 1996, 348). Сама иерархия в этом «нисходящем» аспекте тоже представляется как свет, постепенно тускнеющий по мере проникновения в материальную среду: «Это свет Солнца, который смешался с тьмою или с тонкой белой тканью, в которую облакают черное тело. Ее белизна становится невидимой из-за возобладания черноты, или же она подобна свету, который проходит через три сосуда из стекла, и при этом второй сосуд ослабляет свет по сравнению с первым, а третий [еще более] ослабляет по сравнению со вторым» (Ibn Gabirol', 1996, 362).

Но ни формы, ни какие-либо субстанции в мире Ибн Габироля не движутся сами по себе. Источником всех их действий (то есть световых эманаций) является божественная Воля, которая сама есть свет, только более чистый и совершенный, чем свет ее порождений. Начало света во всем существующем, форма, «ниспосылается из иного света, который выше материи, то есть из света, который находится в сущности действующей силы, то есть воли, которая преобразует форму из способности в действие» (Ibn Gabirol', 1996, 364). Таким образом, если Воля есть свет, и именно через нее сущее, скрытое в Боге, переходит в актуальное бытие, то, значит, свет — это наиболее точная метафора существования (в подлинном смысле ничто не существует, кроме нетварного света, и ничто другое не побуждает материю стать чем-то определенным — ни на телесной, ни на духовной ступени иерархии). Как говорит Клаузнер, «такое впечатление, что Ибн Габироль постоянно повторяет про себя стих псалма: “Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет”» (Klausner, 2005, III). Правильность этого впечатления могут подтвердить некоторые поэтические тексты Ибн Габироля, в частности — следующие строки из поэмы «Царский венец» («Кетер Мальхут»):

Ты — Высший свет, и глаза всякой чистой души увидят Тебя,
И тучи грехов заслонят Тебя от глаз грешников.
Ты — свет, который утаен в мире этом, но откроется в мире,
что виден [на высоте],
*На горе Господь усмотрится*¹⁵.

¹⁵ См.: Быт. 22:14. Здесь и далее курсив в цитате наш.

Ты — свет мира, и глаза ума потрясены Тобой и жаждут Тебя,
 Но только часть его увидишь, а всего его не увидишь¹⁶.
 Ты мудр, и мудрость, источник жизни, изливается из Тебя,
 И перед мудростью Твоей знания человека — невежество.
 Ты мудр, Ты древен превыше всех древних вещей,
 И мудрость Твоя была [как] кормилица при Тебе.
 Ты мудр, и, кроме Тебя самого, не было у Тебя наставника,
 И мудрость досталась Тебе лишь от Тебя самого.
 Ты мудр, и от мудрости Твоей отделяешь Ты Волю,
 Что призвана, подобно ремесленнику или художнику,
 Вывести бытие из небытия —
 Как поток света, что исходит из глаз
 И без сосуда черпает из источника света,
 И делает все без орудий: ваяет и вытесывает,
 Шлифует и очищает,
 Призывает небытие — и оно расколото,
 [Взывает] к бытию — и оно собрано,
 [Обращается] к миру — и он развернут;
 И устраняет рассеяние небес,
 И рукою своей объединяет шатры [небесных] сфер,
 И петлями могущества сшивает полотнища миров,
 И сила ее соприкасается с краями Вселенной... (Ibn Gabirol', [2009])¹⁷.

Предваряя возможное недоумение по поводу того, где же в рассмотренных текстах Ибн Габироля собственно «эстетика», заметим, что перед нами — один из тех случаев, когда философская теория, не будучи в узком смысле «эстетической», является таковой по существу. Здесь, по выражению С. С. Аверинцева, просто «нет того, что не было бы эстетикой» (Averintsev, 1997, 33). В самом деле, если бытие — это чистый свет, который из «огня» материи «ваяет и вытесывает» Вселенную, приводит в единство все ее сферы и уровни, дает всему порядок и меру, то разве мир, созданный им и в нем, может не быть прекрасным? И если мы скажем, что свет есть благо, потому что через него открывается Бог, разве это не будет означать, что он есть и красота? В мире относительных вещей благо, красота, сила, истина не совпадают и даже противоречат друг другу, но когда эти вещи возводятся к божественному свету (а для этого, как сказано у Ибн Габироля, достаточно взгляда «чистой души»),

¹⁶ См.: Числ. 23:13.

¹⁷ Подстрочный перевод с иврита наш.

границы, разделяющие их, как бы тускнеют, и тогда мы видим, что благо есть и красота, и сила, и истина, и что каждое из этих качеств вмещает в себя все остальные. Поскольку же свет и Бог — одно, то в безусловном смысле о единстве благого и прекрасного можно говорить только применительно к Нему:

Чудесны дела Твои, и душа моя знает немало:
Твои, Господи, величие и могущество,
И красота, и вечность, и великолепие;
Твое, Господи, Царство, и Ты вознесен над всеми,
У Тебя — все богатство и слава, и Твои — все творения вверху и внизу,
И свидетельствуют они, что они прейдут, а Ты будешь всегда (Ibn Gabirol', [2009]).

Здесь каждое имя — это «имя собственное», в том смысле, что оно целиком заключает в себе Именуемое. Ибн Габироль мог бы, подобно Дионисию Ареопагиту, взять имя «красота» (тиферет) и показать, каким образом и благодаря чему Бог как Красота является «величием» (гедула), «могуществом» (гевура), «вечностью» (нецах) и т. д. Точно так же Бог, понятый как Могущество или как Вечность, назывался бы одновременно и именем «красоты», и всеми остальными из перечисленных имен, потому что в аспекте каждого Своего имени Он — предельная полнота бытия (взгляд каббалиста распознал бы символ этой полноты уже в самом названии поэмы: «Кетер» — высшая из «сфирот», «Мальхут» — низшая; формула «Кетер Мальхут» при таком толковании должна указывать на совмещение «высшего» и «низшего» в Боге¹⁸).

Философия света Роберта Гроссетеста и Бонавентуры

Еще один великий «философ света» — Роберт Гроссетест (ок. 1170 — 1253), основатель научной школы Оксфордского университета, его магистр и канцлер, а ближе к концу жизни — епископ Линкольнский. По словам Умберто Эко, он был

¹⁸ Строгости ради отметим, что Ибн Габироль жил почти за два века до появления первых значительных учений о «сфирот» и за полтора столетия до опубликования книги «Зогар» (если принять версию о том, что ее автором был кастильский мистик Моше де Леон). Поэтому каббалистическое толкование «Царского венца», может быть, и допускается, но вряд ли напрямую предполагается текстом поэмы.

«первым, кто включил теорию света (не метафору, а именно теорию. — Н. Б.) в контекст философской эстетики» (Еко, 2003, 97). Согласно Гроссетесту, свет (*lux*), первое из божественных творений, есть универсальная форма, пребывающая в единстве с «первой материей». Единство это можно представить как неделимую точку, из которой свет (уже как *lumen*)¹⁹ излучается вовне, порождая все многообразие мира. «Я считаю, — пишет философ в самом начале своего трактата “О свете”, — что первая телесная форма, которую некоторые называют телесностью, есть свет. Ведь свет в силу самой своей природы распространяет себя самого во все стороны, [причем] таким образом, что из световой точки тотчас же порождается сколь угодно большая световая сфера, если только путь распространения света не преградит нечто, способное отбрасывать тень» (Grossetest, 2003a, 3). Почему этот свет именуется «телесной» формой? Потому что он — форма, неотделимая от материи. Поскольку «телесность есть то, необходимым следствием чего является распростирание материи по трем измерениям» (Grossetest, 2003a, 73), то свет, образующий в своем излучении трехмерную сферу и тем самым как бы «растягивающий» материю (придающий и ей сферическую форму), действительно представляет собой некую первичную «телесность». В ходе бесконечного «умножения самого себя» свет распределяет материю в соответствии с «числовыми и нечисловыми» пропорциями (Grossetest, 2003a, 77), то есть создает количественно измеримое шаровидное пространство. Те области материи, которые располагаются ближе к его краям, более разрежены, чем те, которые сосредоточены вокруг центра. Посредством разрежения материи в этой «крайней сфере» свет образует «совершенное первое тело, называемое твердью, ничего не имеющее в своем составе кроме первой формы и первой материи» (Grossetest, 2003a, 77–79). Это высшая и, по существу, нематериальная область универсума («небесная твердь»). Из каждой ее точки свет устремляется к центру Вселенной: «Ведь так как свет есть

¹⁹ О превращении «*lux*» как первичного творящего света в «*lumen*» как телесное «свечение», или свет универсума см.: (Hendrix, 2008, 2–4).

совершенство первого тела и сообразно природе своей себя самого от первого тела умножает, то он по необходимости изливается ко всеобщему центру. Поскольку же свет есть форма, от материи в процессе своего изливания от первого тела совершенно неотделимая, он распространяет вместе с собой [и] духовность материи первого тела» (Grossetest, 2003a, 79). Далее свет «первого тела» концентрирует под собой всю массу материи, в результате чего в ее «внутренних слоях» возникает большая плотность, но крайние части утончаются и разрежаются. Так появляется «полностью завершенная вторая сфера, далее не восприимчивая к какому-либо воздействию» (Grossetest, 2003a, 79). Эта сфера столь же неподвижна и неизменна, как первая, хотя и уступает ей по степени совершенства. Гроссетест говорит, что свет в ней «удвоен», поскольку она не просто являет собой наиболее чистое состояние света «первого тела», но и сама излучает свет в направлении лежащей под нею материи. Подобным образом «свечение, порожденное второй сферой, третью сферу образовало и под этой третьей сферой оставило благодаря процессу сосредоточения еще более плотную массу» (Grossetest, 2003a, 79–81). Затем по такому же принципу (уплотнение центральной части — разрежение периферии — самостоятельное испускание света к центру) создаются еще десять сфер — всего их тринадцать: «...девять небесных — неизменных, неподверженных росту, возникновению и уничтожению, ибо они совершенны; и четыре, существующих противоположным образом — изменчивых, подверженных росту, возникновению и уничтожению, ибо они несовершенны» (Grossetest, 2003a, 81). Последние четыре сферы соответствуют четырем природным стихиям — огню, воздуху, воде и земле.

Эта космогоническая теория очевидным образом переключается с космогониями античных и средневековых неоплатоников²⁰. Здесь все построено на идее эманации —

²⁰ Согласно Джону Хендриксу, в световой концепции Гроссетеста можно усмотреть следующие моменты сходства с платоновской и неоплатонической трактовками света: «Свет распространяется по прямым линиям, как в “Эннеадах” IV, 6, 1, в форме частиц-атомов, как в “Тимее”... Подобно эманации Единого, *lux spiritualis* становится *prima forma substantialis*, как это описано в “Источнике жизни” Авицеброна. Материя в ее отношении к высшим формам оказывается чем-то таким, что само по себе

порождения мира нематериальной энергией, исходящей из запредельного божественного источника. Здесь же находит применение и неоплатоническая модель мировой иерархии, суть которой, по удачной формулировке Ибн Габироля, состоит в том, что «низшие из существующих [вещей] облакаются в свет высших, все же облачается в свет Первого Действующего» (Ibn Gabirol', 1996, 353)²¹. Однако концепция Гроссетеста, по крайней мере, в одном существенном пункте не совпадает с классическим неоплатонизмом: эманативный процесс, изображенный в ней, «целиком заключен в границы тварного мира, имея своим источником свет как то первое, что было сотворено Богом наряду с бескачественной чистой материей» (Shishkov, 1999, 107). Иными словами, если, например, у автора «Ареопагитик» речь идет о нетварном свете, который, излучаясь в мир, остается на всех ступенях иерархии нетварным, то есть «неотмирным», то, по Гроссетесту, свет с самого начала представляет собой не более чем форму телесности, соприродную материальному универсуму. Тот космогонический порядок, который у неоплатоников, как правило, предполагает трансцендентность, божественность света (ср. «эпифанию» Эриугены), у линкольнского философа как бы переносится в пределы тварной Вселенной. Это значит, в частности, что и сам свет, и все его порождения могут быть описаны в терминах геометрии и физики, то есть становится возможной «естественно-научная» теория света, основанная, как говорит Андреас Шпеер, на представлении о том, что «световое излучение “прямолинейно” убывает по мере удаления от источника света и тем самым математически измеримо» (Shpeer, 1997, 87). Свет в его изначальном (по существу, внепространственном) состоянии такому измерению, конечно, не подлежит, но когда он рассматривается в аспекте отношения к материи (как

лишено существования, опять же, как в “Эннеадах” II, 4, 5» (Hendrix, 2008, 2).

²¹ Кстати заметим, что с Ибн Габиролем Гроссетеста (которому был хорошо известен «Источник жизни») нередко сопоставляют из-за их общей приверженности принципу «гилеморфизма», то есть неотделимости формы от материи, декларируемой, в частности, в трактате «О свете». Ср. также мнение Джека Каннингема о том, что раннего Гроссетеста сближает с Ибн Габиролем тяготение к неоплатоническому в своей основе панентеизму, согласно которому Бог присутствует в мире, но не «сливается» с ним (Cunningham, 2016, 41–43).

направленно действующая энергия), то становятся очевидными присущие ему числовые характеристики, а вместе с ними — те «линии, углы и фигуры», посредством которых «постигаются все причины естественных явлений» (Grossetest, 2003b, 89).

Во всех вещах — один и тот же свет. «Каждое высшее тело, — пишет Гроссетест, — благодаря свечению, из него порожденному, является видом и совершенством следующего [за ним] тела. И как единица есть в возможности всякое последующее число, так [же и] первое тело благодаря умножению своего свечения есть всякое последующее тело» (Grossetest, 2003a, 81). Несмотря на то, что «все едино по причине свершения всего из единого света» (Grossetest, 2003a, 83), тела, принадлежащие к разным иерархическим порядкам, различаются по степени совершенства и, следовательно, красоты. Это связано с большей или меньшей интенсивностью дошедшего до них светового потока: «Насколько более низкой оказалась сфера, настолько менее чистый и более слабый присутствует в ней первый телесный свет» (Grossetest, 2003a, 83). Прекраснее всего — свет как таковой. Гроссетест так говорит об этом в трактате «Гексамерон»: «Свет прекрасен сам по себе, “потому что его природа проста и вбирает в себя все”. Поэтому он в высшей степени един и соразмерен себе самому, будучи себе соравным, красота же есть согласие пропорций» (cited on Еко, 2003, 97–98). Помимо света в мире нет никакого другого источника красоты. Следовательно, свет как «вид²² и совершенство всех тел» (Grossetest, 2003a, 83) есть не только то, что «прекрасно само по себе», но и прекрасное в собственном смысле²³. Среди тел наиболее прекрасными оказываются такие, в которых свет максимальным образом сохраняет свою «простоту» (единство, неделимость). Это, прежде всего, «первое

²² «Вид» (species) в данном случае, вероятно, то же, что и «всеобщий вид» или «всеобщий образец-первообраз». Хендрикс прямо сближает это понятие с «формой» («forms or species») и с платоновским «эйдосом» («the species, or eidos») (Hendrix, 2008, 3–4).

²³ У Дионисия Ареопагита только Бог есть прекрасное в собственном смысле и «свет», поскольку он понимается как божественная энергия, может быть определен так же. У Гроссетеста Бог словно бы остается за чертой «эстетических» отношений (хотя, конечно, философ не сомневается в том, что сам по себе Он прекраснее всякой мирской красоты), но интересно, что трактовка тварного света как прекрасного у него — типично неоплатоническая.

тело», а затем — тела следующих за ним восьми небесных сфер. Чистота света в них близка к абсолютной, и поэтому гармония их пропорций заключает в себе как бы структурный прообраз любых других вещей (свет по своей природе «вбирает в себя все»). Проще говоря, они представляют собой чистые геометрические формы, которые можно обнаружить во всем материальном (геометрия тела здесь определяется геометрией света). По мере иссякания световой энергии красота этих тел меркнет: ее заслоняют и искажают плотные массы материи. С другой стороны, они же сообщают ей непосредственную чувственную очевидность. На этом уровне красота как сочетание «линий, углов и фигур», цветовая и звуковая гармония, зримая явленность света (тот эффект, который средневековые авторы, например, Фома Аквинский, называли «сиянием формы») вполне может быть источником удовольствия, но, судя по всему, для Гроссетеста она важна в другом отношении, а именно в том, что, как бы отталкиваясь от нее, «внутреннее зрение» возвышается к созерцанию красоты истинной, то есть красоты умопостигаемых математических величин, заключенных в свете.

В заключение кратко рассмотрим некоторые положения эстетической теории св. Бонавентуры (1218–1274, настоящее имя — Джованни Фиданца), младшего современника и, в некоторой мере, последователя Роберта Гроссетеста. Если мыслитель из Линкольна был, прежде всего, строгим натурфилософом, близким к типу новоевропейского ученого-естественника, то Бонавентура — вдохновенный созерцатель и мистик, необыкновенно чуткий ко всему, что связано с красотой. По словам Джона Саурда, «каждая страница его сочинений наполнена терминами из эстетического словаря — *pulchritudo*, *species*, *speciositas*, *forma*, *formositas*. Он — человек, очарованный зримым сиянием богатств Божественного Слова, воплощенного в мире» (Saward, 1992, 1).

В трактовке сущности света Бонавентура весьма близок к Гроссетесту. Вечный божественный свет «...порождает из себя подобие, иными словами — равный, единосущный и совечный блеск. Он является “образом Бога невидимого” и “сиянием славы и образом субстанции Его”, повсюду присутствующим

посредством своего первоначального порождения» (Bonaventura, 1993, 79)²⁴. Бонавентура называет этот «вторичный» свет «первым видом», то есть первой субстанциальной формой, как бы изводящей из себя все остальные формы и тем самым выстраивающей мировой порядок. Принцип действия света здесь, в общем и целом, тот же, что описан у Гроссетеста: от первой вспышки свет движется одновременно во все стороны, образуя сферическое пространство, а затем устремляется к центру сферы, в результате чего возникают все уровни иерархии — высшие, неизменные, и низшие, состоящие из подвижных и изменчивых элементов. Однако физико-математические свойства света, по-видимому, мало интересуют Бонавентуру — во всяком случае, гораздо меньше, чем его красота. «В первом виде заключена первая красота, первая приятность и первая благотворность. В нем высшая пропорциональность и равенство с порождающим (с Богом. — Н. Б.); в нем сила, не призрачная, но основанная на истинном восприятии; в нем спасительная и достаточная сила воздействия, исполняющая все потребности того, кто ее получает» (Bonaventura, 1993, 79–80). Эта красота не исчерпывается, как у Гроссетеста, гармонией пропорций. Поскольку сама по себе она выступает своего рода «эпифанией», формой богоявления, то ее главная и, по существу, единственная цель — указание пути к Богу: «...лишь подобие Богу является высшим смыслом красоты, приятности и благотворности, и если оно соединяется во всей истине, непосредственности и полноте, чтобы наполнить все способное воспринять, то из этого можно явно видеть, что единственно в Боге есть основное и истинное наслаждение, к поиску которого ведут нас все наслаждения» (Bonaventura, 1993, 81). Начало красоты — пропорциональность. «Все сотворенное красиво и неким образом вызывает наслаждение, а красота и наслаждение не могут существовать без пропорции» (Bonaventura, 1993, 85). Поскольку в основе пропорции лежит число, то красота имеет числовую природу. Эта мысль Августина (за которой — большая традиция античного пифагореизма) развивается в обычном для

²⁴ Цитируются послания апостола Павла: Кол. 1, 15; Евр. 1, 3 (в последнем случае у Павла: «...и образ ипостаси Его»).

Бонавентуры мистико-теологическом ключе: число «является главным образцом в душе Творца», и, следовательно, в вещах оно представляет собой Его «главный след», а «так как этот след в высшей степени очевиден и близок Богу, то как бы через семь отдельных чисел он ведет нас к Богу ближайшим путем и делает это так, чтобы Бог познавался во всех телесных и воспринимаемых чувствами вещах, ведь мы видим в них числа, а в числах наслаждаемся пропорциональностью и посредством численных пропорций мы неопровержимо выносим суждения о законах» (Bonaventura, 1993, 87). Все, что прекрасно, причастно числу, а это значит, что мир полон «следов» Божиих, или «знаков», «копий», предназначенных для того, чтобы мы могли от чувственных вещей переноситься к вещам умопостигаемым и, таким образом, восходить к единству с Творцом²⁵. Мир уподобляется книге: во всех ее частях и в ее целом — одно и то же содержание, которое открывается нам с разной степенью глубины, сообразно тому, как мы «читаем». Однако, в какой бы форме оно ни выразилось, мы неизменно находим в нем то «невидимое Божие», которое «через рассматривание (разумом) творений видимо» (Bonaventura, 1993, 89). Ср.: «...Мы входим в нас самих, как бы оставив внешний притвор, мы входим в святая святых, то есть во внутреннюю часть скинии Завета. Теперь мы должны попытаться через зеркало увидеть Бога, где словно светильник отсвечивает истинный свет на лице нашей души» (Bonaventura, 1993, 91).

Свет, как было сказано, есть первая субстанция, или универсальная форма. Примечательно, что между понятиями формы и красоты у Бонавентуры ставится знак равенства (ничего подобного, кажется, нет в учениях других схоластов). Так, например, он говорит: «...пропорциональность может рассматриваться в подобии, с точки зрения соотношения вида или формы, и тогда она называется красотой» (Bonaventura, 1993, 75). И в другом месте: «Все сущее имеет некую форму, а все, что имеет некую форму, имеет красоту» (Bonaventura, 1993, 170). По мнению А. Ф. Лосева, этим отождествлением формы и красоты

²⁵ Правда, это лишь первый этап восхождения. Все последующие этапы предполагают сосредоточенность души в самой себе под действием «внутреннего света».

Бонаventura стремится показать, что «красота, хотя и связана внутренними нитями с приятным и полезным, сама по себе, однако, ни есть ни то, ни другое, и относится только к числовой и пропорциональной структуре самой формы» (Losev, 1982, 164). С этой точки зрения позиция средневекового мистика выглядит как бы модернизированной, в некотором роде «предкантовской»: если мы схватываем в предмете только конструктивные аспекты формы, отвлекаясь и от «приятного», и от «полезного», то наше восприятие по определению оказывается «эстетическим», то есть ориентированным на чистую красоту. Думается, возможно и другое, более простое объяснение, вытекающее из того, что, по Бонаventure, «различение и украшение» вещей «возвещает могущество Бога» (Bonaventura, 1993, 63), что «слеп тот, кто не видит, сколько блеска в сотворенных вещах» и «безумен тот, кого не заставляют столько указаний признать Первоисток» (Bonaventura, 1993, 67). Если всякое сущее, и прежде всего, как мы видели, числовая основа формы, порождается светом, «равным» Богу, и знаменует вечную божественную красоту, то мир просто не может не быть прекрасным и совершенным. Здесь представление о тождестве формы и красоты столь же естественно (то есть несомненно в своей непосредственной очевидности), насколько естественно оно было и для наставника и покровителя Бонаventura, святого Франциска Ассизского.

REFERENCES

- Aristotel'. (1976). *Sochineniya* [Works] (Vol. 1). Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Averintsev, S. (1997). *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [The Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow: Coda. (in Russian).
- Bonaventura. (1993). *Putevoditel' dushi k Bogu* [Spirit's Guide to God]. Moscow: GLK Yu. A. Shigalina. (in Russian).
- Bychkov, O. (1991). *Esteticheskie predstavleniya srednevekovoi skholastiki v traktate Ul'rikha Strasburgskogo "O prekrasnom"* [Aesthetic Representations of Medieval Scholasticism in the Treatise of Ulrich Strasbourg "On the Beautiful"]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – 1991* [Historical and Philosophical Yearbook – 1991] (5-18). Moscow: Nauka. (in Russian).
- Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Coomaraswamy, A. (1935). Mediaeval aesthetics. Dionysius the Pseudo-Areopagite and Ulrich Engelberti of Strassburg. *The Art Bulletin*, 17, 31-47.
- Cunningham, J. (2016). Robert Grosseteste and the Pursuit of Learning in the Thirteenth Century. In J. Cunningham & M. Hocknull (Eds.), *Robert Grosseteste and the Pursuit of Religious and Scientific Learning in the Middle Ages* (41-59). Cham: Springer International Publishing.
- Dionisii Areopagit. (2002). O Bozhestvennykh Imenakh [On God's Names]. In Dionisii Areopagit, *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Compositions. Interpretations of Maximus the Confessor] (258-551). St. Petersburg: Aleteiya. (in Russian).
- Eko, U. (2003). *Iskusstvo i krasota v srednevekovoi estetike* [Art and Beauty in Medieval Aesthetics]. St. Petersburg: Aleteiya. (in Russian).
- Eko, U. (2004). *Evolutsiya srednevekovoi estetiki* [Evolution of Medieval Aesthetics]. St. Petersburg: Azbuka-klassika. (in Russian).
- Eriugena, J. S. (1995). *Gomiliya na Prolog Evangeliya ot Ioanna* [Homily on the Prologue of the Gospel of John]. Moscow: Greko-latinskii cabinet Yu. A. Shichalina. (in Russian).
- Eriugena, J. S. (2000). Perifyuseon. Kn. 1 (fragm. 441A-446A; 462B-463S; 474V-500S) [Periphyseon. Book 1 (fragm. 441A-446A; 462B-463S; 474V-500S)]. In P. Gaidenko & V. Petrov (Eds.), *Filosofiya prirody v antichnosti i v Srednie veka* [Philosophy of Nature in Antiquity and the Middle Ages] (480-530). Moscow: Progress-Tradiciya. (in Russian).
- Eriugena, J. S. (2004). Perifyuseon. Kn. 2 (fragm. 523D-545B) [Periphyseon. Book 2 (fragm. 523D-545B)]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – 2003* [Historical and Philosophical Yearbook – 2003] (87-122). Moscow: Nauka. (in Russian).
- Eriugena, J. S. (2005). Perifyuseon. Kn. 2 (fragm. 545V-562V) [Periphyseon. Book 2 (fragm. 545B-562B)]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – 2004* [Historical and Philosophical Yearbook – 2004] (40-68). Moscow: Nauka. (in Russian).
- Fal'k, E. (2013). Fenomenologicheskaya praktika i srednevekovaya filosofiya [Phenomenological Practice and Medieval Philosophy]. In V. Petrov (Ed.), *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma* [Studies on the History of Platonism] (505-581). Moscow: Krug. (in Russian).
- Grossetest, R. (2003). *O svete, ili O nachale form* [On Light, or On the Origin of Forms]. In P. Grossetest, *Sochineniya* [Works] (73-87). Moscow: Yeditorial URSS. (in Russian).
- Grossetest, R. (2003). *O liniyakh, uglakh i figurakh, ili O prelomleniyakh i otrazheniyakh lucei* [On Lines, Corners and Figures, or On Refractions

- and Reflections of Rays]. In R. Grossetest, *Sochineniya* [Works] (89-103). Moscow: Yeditorial URSS. (in Russian).
- Hendrix, J. S. (2008) Neoplatonic Influence in the Writings of Robert Grosseteste. *School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications*, 6. Retrieved from http://docs.rwu.edu/saahp_fp/6/
- Ibn Gabirol', S. (1996). Istochnik zhizni [Source of Life]. In I. Kasavina (Ed.), *Znanie za predelami nauki. Mistitsizm, germetizm, astrologiya, alkhimiya, magiya v intellektual'nykh traditsiyakh I–XIV vv.* [Knowledge beyond Science. Mysticism, Hermeticism, Astrology, Alchemy, Magic in the Intellectual Traditions of the I–XIV Centuries] (336-391). Moscow: Respublika. (in Russian).
- Ibn Gabirol', S. (2005). *The Fountain of Life*. New York: The Jewish Theological Seminary.
- Ibn Gabirol', S. (2009). Keter Mal'khut. In *Benyehuda.org*. Retrieved from http://benyehuda.org/rashbag/rashbag_keter.html. (in Hebrew).
- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Klausner, J. (2005). The Philosophy of the “Fons Vitae”: Jewish Pantheism. In Ibn Gabirol', *The Fountain of Life* (V–XVIII). New York: The Jewish Theological Seminary.
- Losev, A. (1982). *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Losskii, V. (2009). Ponyatie “analogii” u Psevdo-Dionisiya Areopagita [The Concept of “Analogies” in Pseudo-Dionysius the Areopagite]. *Bogoslovskie trudy*, 42, 110–137. (in Russian).
- Meiendorf, I. (2007). *Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie* [Introduction to Patristic Theology]. Minsk: Luchi Sofii. (in Russian).
- Mičaninová, M. (2013). The Function of Metaphor in the Philosophy of Shlomo ben Yehuda ibn Gabirol. In M. Mičaninová & I. Hajdučeková (Eds.), *The Function of Metaphor in Medieval Neoplatonism: Proceedings of International Conference of the Department of Philosophy and History of Philosophy Faculty of Arts* (75-89). Košice: P. J. Šafárik University.
- Plotin. (2004). *Pervaya enneada* [The First Ennead]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (in Russian).
- Saward, J. (1992). The Flesh Flowers Again: St. Bonaventure and Aesthetics of Resurrection. *The Downside Review*, 110 (378), 1–29.
- Shishkov, A. (1999). Robert Grossetest, metafizika sveta i neoplatonicheskaya traditsiya [Robert Grossetest, Metaphysics of Light and Neoplatonic Tradition]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – 1997* [Historical and Philosophical Yearbook – 1997] (98-110). Moscow: Nauka. (in Russian).

- Shpeer, A. (1999). Svet i prostranstvo. Spekulyativnoe obosnovanie Robertom Grossetestom "estestvennoi nauki" ("Scientia naturalis") [Light and Space. Speculative Justification by Robert Grossetest of "Natural Science" ("Scientia Naturalis")]. In *Istoriko-filosofskii ezhegodnik – 1997* [Historical and Philosophical Yearbook – 1997] (75-98). Moscow: Nauka. (in Russian).
- Sirat, K. (2003). *Istoriya srednevekovoi evreiskoi filosofii* [History of Medieval Jewish Philosophy]. Moscow, Jerusalem: Mosty kul'tury & Gesharim. (in Russian).
- Toporov, V. (1987). Ob odnom arkhaischeskom indoevropeskom elemente v drevnerusskoi dukhovnoi kul'ture – SVET [About One Archaic Indo-European Element in the Ancient Russian Spiritual Culture – SVET]. In B. Uspenskii (Ed.), *Yazyki kul'tury i problemy perevodimosti* [Languages of Culture and the Problem of Translatability] (184-252). Moscow: Nauka. (in Russian).
- Tsitseron. (1985). *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Ulrich Engelberti of Strassburg. (1935). *De Pulchro* [On the Beautiful]. *The Art Bulletin*, 17, 35–47.
- Zhil'son, E. (2010). *Filosofiya v Srednie veka: ot istokov patristiki do kontsa XVI veka* [Philosophy in the Middle Ages: from the Origins of Patristicism to the End of the XVI Century]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya & Respublika. (in Russian).