РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ, МЕТАФИЗИКА СВЕТА И НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А.М. Шишков

1

Философская мысль Высокого Средневековья, стремящаяся к достижению согласования (concordatio) противоречащих друг другу утверждений буквально во всех областях человеческого знания, конечно же, не могла пройти мимо одной чрезвычайно важной проблемы. Я имею в виду предпринятые попытки найти среднее решение между воспринятой через Псевдо-Дионисия Ареопагита и Эриугену неоплатонической традицией и христианским догматом о творении. Необходимость этих попыток объясняется следующей особенностью, присущей упомянутой традиции: будучи воспринятой не вполне адекватно, она полагает фактическое отсутствие трансцендентности Бога по отношению к миру благодаря большей или меньшей причастности каждой вещи Богу, понимаемому как Благо; а как следствие – и установление иерархической цепи, связующей Бога и самую удаленную от Него вещь в мире, благодаря чему становится возможным восхождение по ступеням этой иерархии "от материального к имматериальному". Таким образом, античное влияние на христианскую теологию оказалось столь сильным, что отношение между творением и Творцом как причиной бытия мира трактовалось фактически как отношение эманации в духе неоплатонической философии. Однако такое представление явно противоречит отчетливой ветхозаветной установке на креационизм, т.е. на однократное сотворение мира во всей его полноте и многообразии из ничего (ex nihilo), а следовательно, и на придание ему Богом бытия всего сразу, в полном объеме и в один единственный раз. Между Творцом и творением в таком случае лежит пропасть, и цепочка причастности одних сотворенных вещей другим, более высоким, не может доходить непосредственно до Бога.

От учения о творении, четко обозначенного уже в первых стихах книги Бытия, по понятным причинам отказаться было никак нельзя, но и идея эманации уж больно пришлась по душе философам средневековья. Как и почему концепция эманации проникла в христианскую теологию (причем так, что в течение многих веков оставалась в ней господствующей концепцией), догадаться несложно, так как при возникновении потребности облачить Благую Весть в философские одежды самой подходящей, как тогда казалось, тканью для них послужил именно неоплатонизм. И тут еще можно поспорить, чего же больше добились в своем творчестве, скажем, тот же Псевдо-Дионисий или Августин, христианизации ли платонизма или платонизации христианства, ибо, как говорил Фома Аквинский в своей "Сумме теологии", "Августин шел по следам платоников столь далеко, насколько вообще для него было возможно"[1]. Но дело не в этом, историческое объяснение

не снимает проблему по существу, ведь согласование, поскольку мы говорим о христианской философии, действительно необходимо, ибо в случае, если отвергается креационизм, эта философия перестает быть в полном смысле христианской, если же она начисто избавляется от эманации, в ней мало чего остается от философии. Однако же мы видим, что на деле до поры до времени никакого согласования не происходит, и одна из сторон оппозиции явно превалирует над другой.

Чтобы четче понять суть обозначенной проблемы, лучше всего обратиться к истории средневековой метафизики света и проследить, в каком ключе она развивалась. Предлагаемое обращение к этому весьма специфическому направлению философской мысли неслучайно, ибо в том случае, когда отношение между Богом и миром понимается как отношение эманации, включающей в себя детально выстроенную иерархическую систему ее ступеней и, относительно постижения человеком Бога, возможность постепенного восхождения по этим ступеням, именно свет и его излучение, как ничто иное, подходят для символического выражения этого отношения. При этом не составляет особого труда заметить, что на протяжении долгого времени в силу обозначенных причин в рамках световой метафизики постулировалась явная несамоценность естественного света и рассмотрение его лишь как символического образа света божественного, дающего миру возможность бытия, или света форм (lux formalis), осуществляющего процесс оформления материи.

Упомянутому только что так называемому средневековому символическому миросозерцанию стоит уделить особое внимание, ведь согласно ему весь мир, собственно говоря, создан Творцом как некий гигантский вектор, указующий человеку на Бога. "...Не напрасно и не без цели, но для полезного некоторого конца, представляющего существам обширное употребление, измышлен сей мир, – если только действительно он есть училище разумных душ, в котором преподается им боговедение, и чрез видимое и чувственное руководствуем ум к созерцанию невидимого", – говорит в "Беседах на Шестоднев" Василий Великий[2], ссылаясь при этом на апостола Павла: "Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы" (Рим. 1, 20). "Посему и премудрый Моисей, – продолжает Василий, – желая показать, что мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца, не другое какое слово употребил о мире, но сказал: в начале сотвори (ἐποίησε). Не сделал (ἔπραξε), не произвел (ἐγείνατο), но сотвори"[3]. С этим согласен и Альберт Великий: "Видимый мир сотворен ради человека, чтобы посредством изучения его человек достигал познания Бога"[4] и Фома Аквинский: "Созерцание творения должно иметь целью не удовлетворение суетной и преходящей жажды знания, но приближение к бессмертному и вечному"[5]. Отсюда следует, что как мир в целом, так и всякая вещь в мире есть она сама как таковая плюс символ, зримое проявление чего-то другого (примеров этого средневекового символического образа мышления

можно привести огромное множество, для которого здесь просто нет места). Проповедник Бертольд Регенсбургский призывал: «Вы должны поучаться от земель, от деревьев, от злаков, цветов и трав. Так делал и благочестивый св. Бернард (говоривший): "Я ищу Господа во всяком творении". Если бы все умели говорить, то они могли бы сказать: наши разнообразные чудесные свойства имеем мы не от нас самих, а от того, по ком тоскует твоя душа; так ищу я Господа во всяком творении, в звуке каждой струны»[6]. Точно так же искал Бога в каждой вещи и св. Франциск. Но это вовсе не значит, что в каждой вещи Бог проявляется в равной степени. Среди них есть одна весьма необычная вещь, имеющая все права претендовать на статус божественного символа.

"Ничто не кажется более прекрасным в телесных вещах, чем солнечные лучи", – говорит Фома[7]. И действительно, свет уж больно сильно выбивается из общего ряда сотворенных сущностей. От неизменного, т.е. простого и неподвижного. Творца тварный мир отличается тем, что он изменчив, т.е. сложен и подвижен (другими словами, существует в пространстве и времени). Но свет как-то выпадает и из времени благодаря своему мгновенному распространению, и из пространства, ибо сколько бы его ни было, он всегда стремится заполнить это пространство целиком, не имея тем самым ни формы, ни более или менее определенного места в этом пространстве. Свет нельзя, даже чисто гипотетически, разложить на какие-либо составляющие, а следовательно, и вообще определить, что же он такое есть – individuum est ineffabile (неделимое невыразимо). Свет, таким образом, есть как бы нечто "не от мира сего". Все знают, что он есть; но никто не знает, что́ он есть, – ибо его даже невозможно описать (причем до сих пор в науке нет единого способа его описания: природа света толкуется и как дискретная, и как волновая, т.е. совершенно невообразимым для человеческого разума образом). Но ведь то, что мы только что сказали о свете, мы можем сказать и о Боге, ведь, как справедливо заметил Гуго Сен-Викторский, Бог создал человека таким, что он никогда не может постичь, что́ есть Бог, но при этом всегда уверен в том, что Он есть. На вопрос о том, что есть свет, можно ответить лишь подобно тому, как ответил Бог на вопрос Моисея: он есть то, что есть. Но это только одна сторона вопроса, есть и другая.

«Умный человек "с разумом и порядком" делает решительно все, – рассуждает Л.П. Карсавин, говоря о так называемом символизме средневековой культуры, – И чем умнее он, тем с большей разумностью и не без "для чего". Поэтому, если бы был совершенный мудрец, он с разумом делал бы все, даже самое малейшее. Разумеется, мы, люди мало разумные, так не поступаем, не задумываемся о смысле и цели своих поступков. Но Иисус Христос, сама истинная мудрость, поступал как совершенный мудрец. Он никогда не сказал ни единого слова менее или более, чем надо. Он не выпил ни одной капли вина, не поспал ни одного часа больше, чем следует, предусматривая все до мельчайших подробностей. Но ведь такое же самое соображение в не меньшей степени применимо к Богу, устроителю мира. Неужели же Он

без цели и без глубокой дал именно такую, а не какую-нибудь иную окраску жаворонку? – Всякий ответит на этот вопрос отрицательно... В начале мироздания Бог сотворил солнце и луну. Тогда еще не было ни людей, ни государства, ни церкви. Но Господь знал, что они будут, и поэтому сотворил луну меньше солнца и светящейся отраженным солнечным светом, чтобы потом люди знали, что церковь выше государства. Когда Бог создал жаворонка, Он предвидел, что св. Франциску понадобится указать образец одежды для своих братьев. Создавая орех, Господь сознательно уподобил его Христу... И почему Христос пострадал именно на кресте? Может ли быть это случайностью, когда премудрое Божество предусматривает все, – Конечно нет!.. Разве может быть случайностью деяние св. патриарха, когда каждое слово Библии полно глубокого смысла... Итак, все в мире связано друг с другом, и одно знаменует другое»[8]. А значит и все перечисленные мною выше "неотмирные" свойства света никак не случайны. И, что самое главное, уж никак не могут быть случайными слова Спасителя, "посредника между Богом и человеком" (1 Тим. 2, 5): "Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни" (Ин. 8, 12). И если Он так сказал, и если Иоанн не устает повторять, что "Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы" (1 Ин. 1,5), "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его" (Ин. 1, 1–5), "Был Свет истинный, который просвещает каждого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал" (Ин. 1, 9–10), – если все это сказано, то сказано со смыслом. И если Бог через богодухновенного писателя так сказал, то Он сказал так, предвидя и световую метафизику, и то, что человечеству понадобится свет-символ как связующее звено, с помощью которого можно к этому Богу приблизиться. Если евангелист так написал, то он написал так специально для всех последующих толкователей, и можно ли допустить, что богодухновенный писатель не имел в виду истины, которую находит толкователь?[9]

2

Итак, обратимся, теперь непосредственно к текстам. «Вдруг вспыхивает свет, единственный, чистый. Ты спрашиваешь себя, откуда он идет, снаружи или изнутри. Когда он исчезнет, ты говоришь: "Он шел изнутри – и все же не изнутри". И не надо искать, откуда он. Ибо исходной точки не существует. Свет ниоткуда не идет, он никуда не направлен. Но он появляется и исчезает. Поэтому не надо его искать. Надо спокойно ждать его появления, готовясь к моменту, когда он станет видимым. Так взор ждет солнечного восхода. Солнце, вставая над горизонтом, – "вставая из моря", как говорят поэты, – предстает нашим взорам, и мы созерцаем его... Но Бог не приходит так, – вы ожидали, что я скажу это. Если он приходит, то не приходя. Ибо его воспринимаешь, как нечто, что не пришло, а уже было здесь, прежде

чем все остальное, еще до появления мысли... Вот чудо, действительно! Он не пришел, и он здесь! Его нет нигде, и нет места, где бы его не было!»[10]. Это не Псевдо-Дионисий (вторая половина V в. н.э.). Это Плотин (ок. 204/205–269/270) описывает нисхождение Блага на человека. Но примечательно то, что в этом описании уже есть и Божественный свет (который позже назовут vera lux), и проводится аналогия между ним и светом Солнца, то есть светом материальным, или телесным (lux materialis, lux corporalis), хотя в то же время и указывается на их различия.

Платоник Псевдо-Дионисий Ареопагит также называет Бога "Сверхсущностным светом", причем Бог-Отец получает имя "Отец Света" (Pater luminum), а Христос – "первичное сияние" (claritas), которое "явило Отца миру", точнее, "прославило Отца в мире" или даже "высветило Отца для мира" (Patrem clarificavit mundo)[11]. Но Ареопагит на этом не ограничивается: отталкиваясь от того факта, что в Писании слово "Свет" фигурирует как одно из имен Бога, он ставит перед собой задачу доказать правомерность этого наименования, а потому в своей работе "О Божественных Именах" подробно рассматривает соотношение между материальным светом солнца и Богом, в соответствии с неоплатонической традицией именуемым им Благом. Свет, говорит Псевдо-Дионисий, есть "видимый образ Божественной благодати"[12]. Само же Благо понимается в традиционном платоническом смысле как возможность Бытия, даруемая Богом миру (ибо существование имманентно присуще одному лишь Богу, тварное же бытие нуждается в том, чтобы оно ему было дано, и кроме Бога это, естественно, никто другой сделать не может). Итак, свет есть видимый образ Бога-Блага. Но, как говорил Иоанн Дамаскин (ок. 675 – до 753), "образ есть уподобление, знаменующее собою первообраз, но при этом разноствующее с первообразом: ибо не во всем образ подобится первообразу"[13]. И свет, конечно же, – в чем-то отличается от Блага, ибо не есть оно само, или, говоря словами Блеза Паскаля, в его "природе есть совершенство, показывающее, что она подобие Божества, и есть недостатки, показывающие, что она только Его подобие"[14]. Но в то же время, и это важно подчеркнуть, из всего множества телесных вещей свет в наибольшей степени претендует на статус образа Блага, так как более всего походит на него своими свойствами. "...Свет, – пишет Ареопагит, – будучи образом благости, также произливается из Блага, потому-то (богословы), воспевая Благо, и именуют его Светом, то есть таким образом, в котором (наиболее) отражается первообраз"[15]. Непосредственным же зримым проявлением источника Блага, наблюдаемым в этом мире, является, конечно, солнце, так как ...из того, что видимо, не существует ничего, что солнце не могло бы озарить сиянием своего превосходящего могущества. [Так же как и Благо], оно способствует зарождению существ, обладающих чувственным восприятием, побуждает их к жизни, питает, растит, совершенствует, очищает и обновляет их..."[16]. Но поскольку наименование "Благо" «богословы, отдав ему предпочтение перед всеми другими наименованиями, избрали для пребожественного Божества, определяя тем самым ... сущность Бого-

началия как "Благо", поскольку Благо, будучи благим по существу, уже просто в силу того, что оно есть, распространяет благость свою на все сущее»[17], то солнце, тем самым, становится видимым образом самого Бога. "И действительно, ведь наше солнце, например, освещает все, что может быть в силу собственной восприимчивости причастно его свету, не рассуждая и не отдавая чему-либо предпочтение, но просто потому, что оно есть; точно также и Благо – несравнимое с солнцем, подобно тому, как первообраз по существу своему несравним с неясным изображением – на все сущее в меру его восприимчивости изливает сияние благости во всей его полноте. Благодаря этому сиянию получают бытие все умопостижимые и духовные существа, силы и энергии... Таким образом, пребывая среди сияния благости, они обретают в нем свое утверждение, соединение, сохранение и основание... И поскольку Благо, то есть единоначальное и единотворящее Божество, являющееся причиной соединения всего того, что рассеяно (в горнем и дольнем мире), обращает к себе все сущее, устремляющееся к нему как связующему началу и цели, а также поскольку Благо, в котором все пребывает, является, как утверждается в Писании, всесовершенной производящей причиной, благодаря которой созидается все, что сохраняется и содержится во всесодержащем Основании, то поэтому все сущее и обращается, и устремляется к нему как к своему собственному пределу... Поэтому и солнечный свет, который согласно определению является видимым образом [Божественной благодати], собирает и обращает к себе все сущее, видимое, все, что благодаря ему движется, все, что им освещается и согревается, то есть всю совокупность сущего, объятого его сиянием... И все существа, обладающие чувственным восприятием, устремляются к нему, дабы обрести возможность движения, стать видимыми, освещенными, согреваемыми, то есть всецело объятыми сиянием его света"[18]. Но так как Благо есть и "созидающая Причина прекрасного во всем прекрасном"[19], свет уподобляется Богу и как формальной причине всего сущего. «Поэтому Пресущественно-прекрасное и называется "Красотою", поскольку все, что существует, получает от нее как от Причины благолепия и великолепия всего сущего только ему присущую красоту, и все сущее она, подобно свету, озаряет излияниями своих глубинных, созидающих красоту лучей...»[20]

Таким образом, благодаря тому, что все в мире в большей или меньшей степени причастно Благу, между Богом, лишенным всякой материальности, и низшей, почти чисто материальной, сферой бытия не образуется пропасти, но устанавливается строгая иерархия сущностей согласно степени их причастия Благу. И это есть залог возможности обратного мысленного восхождения к Божеству, восхождения по ступенькам этой лестницы-иерархии. Наш ум, замечает Ареопагит в самом начале своей работы "О Небесной Иерархии" (и, соответственно, Эриугена (ок. 810–ок. 877) в начале своих комментариев на нее), может воспарить к нематериальному, только будучи ведомым (как бы за руку) материальным (materiali manuductione). И этим материальным у

Эриугены, естественно, оказывается свет, заключенный во всех видимых вещах, которые, таким образом, являются "материальными вспышками света"[21], знаменующими собою интеллигибельные вспышки света и, в конце концов, Истинный Свет (vera lux) самого Бога, этого "невидимого Солнца". «Каждое существо, видимое или невидимое, – пишет Эриугена, – есть свет, вызываемый к жизни Отцом всякого света... Этот камень или тот кусочек дерева для меня свет... Ибо я вижу, что они хороши и прекрасны; что они существуют по своим собственным законам пропорции; что они отличаются по роду и виду от других родов и видов; что они определяются своим количеством, посредством того, что каждая из этих вещей "одна"; что они выходят за пределы своего порядка; что они ищут своего места в соответствии со своей тяжестью. Когда я различаю все эти и подобные вещи в этом камне, они становятся светом для меня, иначе говоря, они заливают меня светом знания (illuminant). И я начинаю раздумывать, откуда камень наделен всеми этими качествами... и вскоре, под руководством разума, я восхожу, ведомый через все вещи, к причине всех вещей, которая наделяет их местом и порядком, числом, видом и родом, добром и красотой, и сущностью и естеством, и всеми остальными дарами и подареньями»[22].

В дальнейшем большинство средневековых мыслителей, в особенности теологов платонического толка, в своем осмыслении сущности света и его роли в процессе духовного восхождения человека к Богу не во многом отступали от Псевдо-Дионисия как общепризнанного авторитета в области метафизики света. Это заметно хотя бы из того, сколь часто его, вольно или невольно, цитируют в своих произведениях авторы схоластических трактатов. Сказанное относится и к ученику Альберта Великого Ульриху Страсбургскому (ум. 1277), а именно к его "Сумме о Благе" (Summa de bono): "Бог... есть единственный истинный свет, освещающий всякого человека, грядущего в мир... и свет этот... сам есть как бы сама божественная природа, что и подразумевается, когда говорят о Боге in concreto. Ведь так Бог во свете живет, неприступном, и носитель этот не только созвучен, но и совершенно реально тождествен божественной природе... Свет божественный есть единая природа, заключающая в себе униформно и абсолютно всякую красоту, наличную во всех сотворенных формах... По Дионисию, свет предшествует красоте – он является причиной прекрасного. Ведь также, как свет телесный есть причина красоты всех цветов, так и свет форм (lux formalis) есть причина красоты всех форм"[23].

Стоит также обратить внимание на особую роль отца готики Сугерия (1088–1151), аббата Сен-Дени (с 1122 г.), монастыря, посвященного, как тогда ошибочно считалось, самому Дионисию Ареопагиту. Последнее обстоятельство оказало решающее воздействие на формирование взглядов аббата, нашедших свое зримое воплощение в построенном им первом готическом соборе, чья каркасно-витражная конструкция специально задумывалась такой, чтобы обеспечить максимальное наполнение светом внутреннего пространства. Оглядев свою новую церковь и ее "неожиданно взмывающую вверх"[24] восточную

часть, Сугерий с великой радостью заметил, что вся она "пронизана замечательным и непрерывающимся светом, льющимся из сияющих окон"[25]. И все это обилие света служило у Сугерия тому, что носит название anagogicus mos (метод, ведущий вверх). Именно его исповедовал Сугерий как теолог и осуществлял как покровитель искусств и организатор литургических действ. Созерцание "доброго и ясного", по выражению Альберта Великого (1193–1280)[26], света витражей, созданных "с необыкновенным искусством руками многих мастеров из многих уголков страны"[27] есть духовный путь, влекущий нас "от материального к имматериальному, от телесного к духовному, от человеческого к божественному"[28], ибо, как утверждал Сугерий, "свет материальный, или природой в пространствах небес расположенный, или на земле человеческим искусством достигнутый, есть образ света интеллигибельного и выше всего – самого света Истинного"[29]. В одном из своих стихотворений Сугерий дает сжатое изложение упомянутой теории анагогического просвещения:

> Сияет благородное изделие, но будучи благородно сияющей, работа эта
> Должна освещать умы, чтобы они могли продвигаться среди истинных светов
> К Истинному Свету, в который истинный вход есть Христос...
> Тусклый ум поднимается к правде через то, что материально
> И, увидев этот свет, будет высвобожден из прежней погруженности[30].

3

Нетрудно заметить, что из рассмотренной выше модели световой метафизики, фактически отвергающей трансцендентность Бога по отношению к миру, вытекают два довольно неприятных для ортодоксального христианского сознания следствия: это, во-первых, следствие, касающееся совечности мира и Бога, и, во-вторых, следствие, касающееся их сущностной однородности, или, точнее, тождественности. И действительно, возьмем хотя бы традиционное платоническое сравнение эманирующего мир Блага с излучающим свет солнцем и увидим, что представить себе солнце, не излучающее свет, невозможно, ибо это будет уже не солнце. Точно так же и Благо перестает быть Благом, если Оно не дарует бытие, т.е. не творит мира. Но если против подобных утверждений все же протестовали, то фразы, типа сказанной Амальриком Шартрским (ум. 1207): "Бог есть сущность всякого творения и бытие всех вещей"[31], встречаются в весьма значительном количестве теологических произведений. И это понятно, ведь если всякая вещь бытийствует в силу своего постоянного, в большей или меньшей степени, причастия Богу, понимаемому как Благо, то, соответственно, и Бог реально присутствует в сущности каждой вещи. Эриугена так прямо и говорит: "Бог творит самого себя, когда Он творит вещный мир"[32]. И действительно, так оно, согласно платонизму, и выходит, что мир есть лишь некая ущербная, вследствие отягощения материей, сторона Бога, не заслуживающая к себе особого внимания, разве что лишь в качестве средства восхождения к самому Богу, благо

казалось бы необходимая для христианства пропасть, лежащая между Творцом и творением, в данном случае фактически отсутствует. Идея этого восхождения по ступенькам иерархии от материального к духовному и составляет основную мысль аббата Сугерия, которую он даже велел начертать на фасаде церкви в Сен-Дени: "...Чувственною красотою душа возвышается к истинной красоте и от земли... возносится к небесам"[33].

Для того чтобы появилась возможность взглянуть на мир не как на средство, а как на цель, необходимо было как-то согласовать платоническую философскую концепцию с ветхозаветным догматом о творении, а следовательно, и создать новую модель световой метафизики, что и было сделано Робертом Гроссетестом (Большеголовым) (1175–1253), который, кроме того, сознательно стремился в своих трудах к согласованию идей Платона и Аристотеля. Магистр, а затем и канцлер Оксфордского университета, основатель оксфордской философской и естественнонаучной школы, теоретик и практик экспериментального естествознания, занимавшийся оптикой, геометрией, астрономией, ставивший опыты над преломлением света, он был старшим современником Фомы Аквинского и Бонавентуры, учителем Роджера Бэкона. Роль согласователя выпала на его долю не случайно, ведь кроме ученой степени Гроссетест обладал и церковным саном, будучи епископом города Линкольна. Зная еврейский, арабский и греческий языки он переводил на латынь как Дионисия и Авицеброна, так и Аристотеля, а потому "взирая на небесное, стремился не умалить и значение земного". Это хорошо заметно по его трактату "De luce seu de inchoatione formarum" ("О свете, или О начале форм")[34].

В противоположность своим предшественникам Гроссетест обращается в своем исследовании к естественному свету не как к символу света божественного, а как к самоценному объекту изучения. Однако трактует он его весьма своеобразно, ибо отождествляет свет с формой телесности – первой из всех сотворенных форм, к которой причастны все без исключения тела. Бог, таким образом, творит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия. В этой точке, в соответствии с божественным замыслом, потенциально уже заключен весь мир. Из нее по физико-математическим законам излучения света начинается процесс эманации, результатом которого и является наш универсум. Космогоническая концепция Гроссетеста выглядит следующим образом: свет путем бесконечного самоумножения равномерно распространяет себя во все стороны и, увлекая вместе с собой материю, которую он, будучи формой, не может оставить, распростирает ее до размеров "мировой машины", т.е. универсума, придавая ей тем самым сферическую форму. В ходе этого процесса свет в высшей степени разрежает крайние области упомянутой сферы, вследствие чего образуется совершенное первое тело, называемое твердью, ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы. Далее, оно испускает свечение из каждой своей части по направлению к центру Вселенной, причем свет, продолжая самоумножаться, сосредоточивает существующую под

первым телом массу, рассредоточивая в то же время крайние ее области, где и создается вторая небесная сфера. И свет, формирующий эту сферу, не является уже более простым светом, но является светом удвоенным. Подобным образом создаются все тринадцать сфер универсума: девять совершенных небесных сфер и четыре несовершенные сферы элементов (огня, воздуха, воды и земли).

Эманационный процесс, следовательно, целиком заключен в границы тварного мира, имея своим источником свет как то первое, что было сотворено Богом наряду с бескачественной чистой материей. Свет благодаря своему совершенству располагается на высшей ступени иерархической лестницы, на остальных ступенях которой располагаются все сотворенные тела, являющиеся в большей или меньшей степени преумноженным светом. Таким образом, геометрические законы умножения и распространения света суть основа всех остальных законов мироздания. "Польза рассмотрения линий, углов и фигур – величайшая, ибо без них невозможно постичь натуральную философию", – писал Гроссетест в трактате "О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей"[35]. По словам Г. Леффа, "убеждение Гроссетеста в том, что свет был материалом видимой вселенной, увело его от Аристотеля, но в результате этого родилась новая методология, в основе которой лежали математика и эксперимент"[36].

Однако в чем смысл такой приверженности Гроссетеста математическим истолкованиям физических процессов? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо отметить, что из процитированного выше утверждения следует лишь то, что представление Гроссетеста о физической основе мира заметно отличается от мнения по этому вопросу Аристотеля, но во многом другом он старался не расходиться с Философом. Так Аристотель говорит в "Метафизике", что "есть три рода умозрительных наук: учение о природе, математика и наука о божественном. Именно род умозрительных наук – высший, а из них – указанная в конце, ибо она занимается наиболее почитаемым из всего сущего, а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от (ценности) предмета, который ею познается" (Метафизика. XI, 7, 1064b–5)[37]. Так же и согласно Гроссетесту, знание может выступать в трех видах: как физическое знание, т.е. знание о материи, содержащей форму; как математическое знание, абстрагирующееся от материи и движения; и как метафизическое знание о форме как таковой, находящейся вне движения и материи. Гроссетест тоже считает, что метафизическое знание, или, как говорил Аристотель, "наука о божественном", есть высшее знание. Однако человек не может достигнуть его чистыми естественными средствами, без божественного озарения. С другой стороны, «"учение о природе", или физика, – недостоверно, ибо имеет дело с потоком постоянно изменяющихся вещей. "Чувственное знание – это не знание, а путь к нему. Ибо человеческое знание более всего происходит от взаимоотношений чувственного знания с пониманием", – отмечает Гроссетест[38]. То есть знание о существовании феномена (quid) неполно без знания о его причинах (propter quid). Но где же искать эти причины? Согласно Аристотелю (в принципе

возражавшему против использования математики при исследовании физических процессов), в некоторых науках, таких как, например, интересующая нас геометрическая оптика, причины и факты могут рассматриваться в пределах не только одной области знания, но и разных: В этих случаях знание того, что есть, основано на чувственном восприятии, знание же того, почему есть, – на математике (Вторая Аналитика 1, 13, 79a2–3)[39]. И поскольку все в этом мире, по Гроссетесту, есть фактически в большей или в меньшей степени преумноженный свет, то (пусть и вопреки общему воззрению Аристотеля) геометрические законы, действующие в рамках оптической науки, применимы и по отношению ко всей физической реальности.

Математика занимает срединное положение между физикой и метафизикой: с одной стороны, она ниже последней, но ее знание достигается человеком самостоятельно, без какого-либо дополнительного божественного озарения, а благодаря лишь врожденной способности постижения; с другой стороны, математика выше физики, ибо поскольку она абстрагируется от материальных причин, имея дело с причинами формальными и конечными, ее посылки не только очевидны и демонстративны, но и истинны всегда и везде, вне зависимости от времени, места конкретного случая, так как они, в отличие от физических объектов, имеют основание в вечном мире. Следовательно, описание физических явлений с помощью математических отношений есть доказательство причастности природого мира миру вечному. Так, например, обстоит дело в трактате "О пропорциях" последователя Гроссетеста Фомы Брадвардимы, где физические категории заменены математическими отношениями.

К тому же, Гроссетест мог найти и другие многочисленные оправдания своему столь настойчивому пристрастию к математике. Ведь сказано же в Библии, что Бог создал мир "мерой, числом и весом" (Прем. 11, 21). Или как утверждал Псевдо-Дионисий Ареопагит, "всепревосходящее сияние благости... созидает... все, что имеет возможность бытия ... будучи числом его, порядком..."[40]. Да и Платон говорил, что демиург, "приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [элементы. – *А.Ш.*] с помощью образов и чисел" (Тимей 53b)[41]. А Тьери Шартрский, опираясь на Платона, писал, что Бог начал сотворение мира с создания "множества тетрагонов, или кубов, и кругов, или сфер, чем сохранил равновесие в размерах"[42]. Математические истины, таким образом, заложены Богом в основание этого мира подобно тому, как в кристалл заложена геометрическая система его решетки. Познав эти истины, можно правильно поставить эксперимент, а затем применить полученные знания на практике: "Разница между наукой и искусством в том, что наука рассматривает и принципиально исследует определенные причины, в то время как искусство определяет способ действия в соответствии с установленной и предположенной истиной" (Роберт Гроссетест)[43].

Таково основное значение трактата Гроссетеста "О свете" в контексте описанных выше тенденций в развитии средневековой метафизики света.

[1] Цит. по: *Жильсон Э.* Разум и Откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 14.

[2] *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев. М., 1845. С. 10.

[3] Там же. С. 12.

[4] Цит. по: *Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб., 1907. С. 552.

[5] Цит. по: Там же. С. 543.

[6] Цит. по: Там же. С. 553.

[7] Цит. по: *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 156.

[8] *Карсавин Л.П.* Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII–XIII века) // Монашество в средние века. М., 1992. С. 164–166.

[9] Там же. С. 167.

[10] Цит. по: *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991. С. 66–67.

[11] См.: *Панофский Э.* Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. С. 99.

[12] *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 37.

[13] Цит. по: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 197. С. 121.

[14] Цит. по: *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1991. С. 467.

[15] *Дионисий Ареопагит.* Указ. соч. С. 36.

[16] Там же. С. 37.

[17] Там же. С. 34.

[18] Там же. С. 34–37.

[19] Там же. С. 39.

[20] Там же.

[21] Цит. по: *Панофский Э.* Указ. соч. С. 99.

[22] Там же. С. 99–100.

[23] Цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 1. С. 294.

[24] Цит. по: *Панофский Э.* Указ. соч. С. 101.

[25] Цит. по: Там же. С. 102.

[26] См.: *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 90.

[27] *Панофский Э.* Указ. соч. С. 101.

[28] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 277.

[29] Цит. по: Там же. С. 93.

[30] Цит. по: *Панофский Э.* Указ. соч. С. 102–103.

[31] Цит. по: *Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб., 1907. С. 537.

[32] Цит. по: Там же. С. 535.

[33] Цит. по: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 77.

[34] Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster, 1912. S. 51.

[35] Ibid. S. 59.

[36] *Leff G.* Paris and Oxford universities in the 13th–14th centuries. N.Y., 1968. P. 295.

[37] *Аристотель.* Соч.: в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 285–286.

[38] Цит. по: Selections from medieval philosophers / Ed. by R. McKeon. N.Y., 1957. Vol. 1. P. 308. Далее: Selections...

[39] *Аристотель.* Соч. М., 1978. Т. 2. С. 282.

[40] *Дионисий Ареопагит.* Указ. соч. С. 36.

[41] *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 456.

[42] Цит. по: *Муратова К.М.* Мастера французской готики. М., 1988. С. 89.

[43] Selections... P. 313.