ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ В ТРАКТАТЕ УЛЬРИХА СТРАСБУРГСКОГО «О ПРЕКРАСНОМ»

О. В. Бычков

Ульрих Страсбургский (начало XIII в.—1278 г.) — доминиканский монах, ученик знаменитого Альберта Великого, преподаватель школы доминиканцев в Страсбурге, позднее провинциал Доминиканского ордена в Германии, автор большой «Суммы о благе», состоящей из 6 книг [1]. В ней содержится довольно полное систематическое изложение схоластической метафизики и богословия. Основные философские и богословские положения «Суммы» достаточно традиционны; они восприняты Ульрихом из подробно разработанной системы его учителя Альберта фон Больштедта (Альберта Великого), а также из античной, патристической и арабской философии [2]. Сегодня едва ли стоило бы интересоваться этой фигурой, если бы Ульриху, по справедливому утверждению авторитетных исследователей, не принадлежало «самое обстоятельнейшее изложение учения о прекрасном в Высокой схоластике» [3]. Как подчеркивает М. Грабман, «нигде в Высокой схоластике, и даже в позднейшем ее развитии» нельзя найти «столь подробного, связного, систематического изложения теории красоты» [4]. Отсюда понятен и закономерен интерес к Ульриху историков эстетики [5], который тем не менее до сих пор был, на наш взгляд, недостаточен.

Обращаясь непосредственно к эстетике, необходимо прежде всего вспомнить, как она попала в поле зрения средневековых схоластов. Становление и оформление некоторых общих тем, подлежащих обсуждению в схоластических трактатах (как то: благое, совершенное, а также прекрасное), происходило параллельно с решением основного для средневековой философии вопроса о возможности познания и рационального истолкования божественной сущности. Отправной точкой философской и богословской мысли [6] послужили здесь слова из «Послания к римлянам» апостола Павла о том, что «невидимое Его (Бога. — *О. Б.*)... от создания мира через рассматривание творений» видимо (Рим. I, 20). Взяв за основу тезис о том, что Бог познаваем через его творения, Псевдо-Дионисий Ареопагит (V—VI вв.), пользовавшийся в средние века

огромным авторитетом, заключил, что «причине всего сущего подобает как безымянность, так и наименования из всего того, что существует» [7], а следовательно, «мы можем приблизиться к познанию божественного . . . посредством соответствующих символов» [8].

Сразу нужно отметить, что если Псевдо-Дионисий утвердительно ответил на вопрос о рациональной познаваемости Бога на символическом уровне, то схоластика резко обострила решение этой проблемы. Уже Ансельм Кентерберийский (XI в.), поддержанный затем ведущими богословами Запада, постулировал: настоящее приобщение к божественной сущности возможно только мистическим путем, однако для утверждения религиозной веры необходимо и рациональное толкование многих богословских вопросов. Провозгласив тезис fides quaerens intellectum [9], Ансельм тем самым констатировал, что рациональное познание Бога не только возможно, но и необходимо. Далее это положение было развито учителем Ульриха Альбертом Великим, который таким образом полностью оправдал философию как средство рационального познания Бога наряду с богословием как познанием мистическим.

Псевдо-Дионисий в трактате «О божественных именах» в числе имен, или умопостигаемых и «видимых» посредников, с помощью которых познается в мире божественная сущность, ввел и некоторые эстетические категории (прекрасное, благое, свет), опираясь, конечно, на авторитет Библии [10]. В силу огромного авторитета Дионисия в средние века схоласты не только регулярно ссылались на него, но часто даже строили свои трактаты в соответствии с основными темами произведений «Ареопагитик». Так благодаря особой популярности трактата «О божественных именах» эстетическая проблематика (в виде рассуждений о сущности прекрасного) попала почти во все средневековые схоластические «Суммы», а вторая книга «Суммы о Благе» Ульриха вообще точно построена по плану «Божественных имен» [11]. (Интересующая нас глава «О прекрасном» находится как раз в 3-ем трактате этой книги.)

Таким образом, средневековых схоластов прекрасное привлекало в основном одним аспектом: как грань божественной сущности, проявляющейся в вещественном мире (наряду с совершенным, благим и т. д.). Это означает, что их интересовал главным образом онтологический аспект прекрасного — бытие и причины его бытия в мире. Ни вопросами творчества, ни теорией искусств средневековые схоласты практически не занимались [12], поэтому и в центре нашего исследования будет стоять вопрос о понимании и толковании схоластикой феномена прекрасного.

В самом начале главы «О прекрасном» [13] Ульрих устанавливает прямую связь прекрасного с формой вещи. Отсюда ясно, что нам не уйти от краткого анализа метафизических воззрений Ульриха, в частности, его представлений о форме, ее воплощении в материи и т. д. Система общей метафизики содержится у Ульриха во втором трактате четвертой книги «Суммы» (О творении), где говорится о понятиях субстанции, формы, соединении материи и формы, видах причин, акте и потенции и др. [14] Поскольку метафизика Ульриха

Страсбургского в общем не отличается от систем других современных ему схоластов, в частности Альберта Больштедта, то здесь целесообразнее будет говорить о связи эстетических проблем со схоластической метафизикой вообще.

Форма понималась схоластами XIII в. в смысле аристотелевской μορφή — как внутренняя сущность, идея вещи, нечто общее, содержащееся в вещах и позволяющее разделять их на роды[15]. Поэтому понятия essentia и forma употреблялись средневековыми богословами совершенно равноправно и часто взаимозаменялись. Форма, по Ульриху, мера причастности вещи к Благому (bonitas), а Благое есть совершенство вещи, которая, будучи несовершенной, является perfectibile, т. е. желает этого совершенства[16]. Поскольку же красота есть одна из сторон формы, она есть тем самым и одна из сторон совершенства и также желаема вещью, которой придается форма[17].

Далее встает вопрос о том, в каком качестве может существовать форма, а значит, и красота. Поскольку форма есть общее во многих вещах, т. е. универсалия, то вопрос о существовании формы есть вопрос об универсалиях. Ко времени Ульриха вопрос об универсалиях (детально разработанный Альбертом Больштедтом) решался трояко: форма (=красота) существует ante rem в божественном Уме, in re, т. е. в самих материальных вещах, и неотделимо от них и, наконец, post rem в человеческом уме[18].

Не менее важен вопрос о том, как осуществляется процесс соединения мыслимых Богом форм с материей. Плотин и неоплатоники, признавая формы реально (т. е. отдельно от вещей или ума) существующими, предлагали теорию эманации, или поступенчатого нисхождения форм в материю из последовательного ряда интеллигенций, первая из которых исходила от самого Бога-Единого. Однако такая трактовка не могла быть признана средневековыми богословами, так как введение посредников между первосущностью и тварным миром ослабляло могущество Бога[19]. Поэтому Вильгельм Овернский в начале XIII в. разработал теорию партиципации (participato), заключавшейся, в частности, в том, что божественный разум содержит в себе формы (идеи) всех вещей и творит вещи непосредственно, без участия промежуточных ступеней, уделяя равное внимание всему творимому[20]. Пытаясь передать эту связь Бога с миром (отношение, которое современному позитивистски образованному человеку легче всего было бы представить в виде одновременно всепроникающего поля), схоласты чаще всего пользовались сравнением божественного влияния с проникновением света. Особенно подробно метафизика света была разработана как раз немецкими доминиканцами[21]. У Ульриха, например, свету посвящена вся пятая глава его трактата (следующая за главой «О прекрасном»), да и в других местах он то и дело пользуется сравнением со светом, называя его «светом формы», божественным светом», а также утверждая, что и Бог по природе своей является светом[22]. Неудивительно поэтому, что при использовании сравнений с исхождением

света (как вообще процесса какого-то исхождения сверху вниз) и Ульрих, и Альберт, и другие схоласты часто сбивались на неоплатонические трактовки, несмотря на отрицательное отношение к теории эманации [23].

Бог в схоластике — высшая красота, наделяющая красотой все вещи. Теперь необходимо выяснить, как божественная красота воплощается в материальном мире, или же как форма соединяется с материей, делая ее прекрасной, одним словом, найти п р и ч и н ы красоты. В этом вопросе, как мы видим, не обойтись без учения средневековых схоластов (и в том числе Ульриха Страсбургского) о причинах [24]. Учение о четырех причинах средневековые схоласты, как известно, заимствовали у Аристотеля. Обратимся ко второй книге «Физики» (194 В 15—195 В 25)[25] и вспомним, в чем заключалось это учение. Первой причиной Аристотель называет «то, из чего» состоит вещь. В схоластической терминологии она обозначалась как causa materialis (материальная причина). Вторая причина — «определение сути бытия» вещи, «форма», или «образец», — предстает у схоластов как causa exemplaris (формальная причина, причина-образец, первообраз, прототип). Третья причина — «то, откуда первое начало изменения или покоя». У схоластов это будет causa efficiens (действующая причина). Наконец, *последняя причина*, — «как цель», «то, ради чего», — предстанет как causa finalis (целевая, конечная причина). Итак, о том, что Бог — причина всего совершенства, блага и красоты в мире, говорилось давно. Однако впервые учение о причинах было применено к Богу в так называемой «Сумме Александра Гэльского» в начале XIII в.[26] Точнее, она определила, что Бог сочетает в себе три причины общего совершенства: первообразную (как порождающий формы), действующую (как творящий вещи) и конечную (как совершенная цель стремлений всего сущего).

Посмотрим, как выглядит учение о причинах у Ульриха Страсбургского в главе «О прекрасном». Прежде всего Ульрих утверждает, что Бог «прекрасен совершенно сам по себе предельной красотой»[27], а также является причиной всей вообще тварной красоты. Далее ученый отмечает, что подобно тому, как солнечный свет, различая цвета и оттенки, создает всю телесную красоту, Бог («первичный и истинный свет») является создателем всей вообще красоты, а потому есть действующая причина красоты (causa efficiens)[28]. Поскольку Бог также распространяет от себя «свет формы» («божественный», «умный» свет), который является красотой (вспомним, что форма для Ульриха то же, что красота) всех вещей и заключает в себе природу прекрасного, Бог есть и первообразная («формальная») причина[29]. Наконец, Бог является целевой причиной всего прекрасного. Мы уже отмечали мысль Ульриха о том, что Бог (или Благо) желаем всем сущим как совершенное совершенствуемым. Поскольку же совершенство есть также благо и красота[30], то Бог желаем и в качестве прекрасного, а следовательно, есть целевая причина для всякой красоты.

Однако, мы пока еще ничего не сказали о четвертой, материальной причине. Учение о ней было подробно разработано только

к середине XIII в., в частности Альбертом Великим. Интересно, что если первые три причины целиком и полностью приписывались Богу, то материальная причина имела собственное, независимое существование в материи, т. е. в божественном творении (если, конечно, не рассматривать в данном случае факт творения как зависимость). Прежде чем описать материальную причину (собственно, свойства материи и ее способность соединяться с формой) у схоластов, отметим один интересный момент в ее трактовке у Аристотеля, служившего средневековым богословам одним из основных философских источников. В пятой книге «Метафизики»[32] он пишет (1015 А 15), что «материя называется естеством потому, что она способна (разрядка моя. — *О. Б.*) принимать эту сущность» (где сущность то же, что форма). И далее, определяя понятие εχειν (иметь), философ пишет, что это значит «содержать в себе как в способном к восприниманию, например, медь имеет форму изваяния» (1023 А 10, разрядка моя. — *О. Б.*). Итак, Аристотель отмечает, что материя заключает в себе способность к воспринятию сущности, иными словами, имеет потенцию формы.

Опираясь на эту идею, Альберт (а, как мы увидим ниже, также и Ульрих) разрабатывает свою концепцию материального начала[33]. По его мнению, материя есть неопределенный субстрат, возможность определенной вещи. Соединяясь с формой (не забываем, что форма есть также и красота), материя образует определенную субстанцию, или compositum. Однако материя не всегда является компонентом определенно сущих вещей, так как есть вещи нематериальные (душа, ангелы и т. д.). В данном случае с формой соединяется некое особое начало, называемое suppositum (нематериальный носитель сущности духовных субстанций), который имеет большое значение и в системе Ульриха Страсбургского[34]. Далее, развивая мысль о потенции формы в материи, Альберт выдвигает интересную идею (прекрасно согласующуюся, кстати, с принципом партиципации) о том, что форма развивается из самой материи под влиянием действующей причины (т. е. при участии Бога), а не привносится в материю в качестве отличной от нее идеи (как это было у неоплатоников). Таким образом, торжествует идея аристотелизма о неотделимости формы от материи, возносящая самую сущность творения на принципиально новый уровень[35].

Чрезвычайно интересно то, что принцип индивидуации вещей приписывался некоторыми схоластами также материи, которая, по их мнению, принимает ту или иную форму в силу заложенной в ней потенции и принимает не всегда одинаково, но в зависимости от индивидуальных свойств данной материи, что и обусловливает разницу между индивидуумами[36]. Ульрих, применяя это положение к своей теории прекрасного, полагает, что «свет формы разливается над формируемым (formatum)» только при условии, что последнее с ним соразмерно (proportionatum). Поэтому и красота материального мира состоит, по его мнению, «в согласо-

ванности совершенного и совершенствуемого» (т. е. в соответствии материи и формы)[37]. Развивая принцип индивидуации, Ульрих отмечает, что подобно тому, как «телесный свет» имеет единую природу, а различие цветов и оттенков зависит только от «воспринимающих поверхностей», причем чем больше света они способны воспринять, тем они прекраснее, подобно этому при восприятии «божественного света» чем меньше разнородность (dissimilitudo) между формой и воспринимающим ее объектом, тем более он прекрасен[38].

Мы отметили основополагающие принципы теории красоты средневековых схоластов (ярче всего представленной в трактате Ульриха Страсбургского), которые вводят понятия красоты и прекрасного в метафизическую систему схоластики. Однако основная заслуга самого Ульриха заключается в дальнейшей детальной разработке понятийной системы, описывающей бытие прекрасного в мире[39]. Прежде всего он пытается разграничить понятия благого и прекрасного (bonum et pulchrum), что неоднократно, но с небольшим успехом делалось и до него. Учитывая общеизвестный в схоластике постулат о том, что понятия благого и прекрасного различаются только в рассудке (ratione), так как в действительности (realiter) красота тождественна благу, Ульрих пишет, что «форма в той степени, в которой она является совершенством (perfectio), есть благость (bonitas) вещи», а в той степени, в которой она «имеет в себе формальный и умопостигаемый свет, разливающийся над материей или чем-то, что есть в материи способного к оформлению (formabile)», форма является красотой (pulchritudo)[40]. Можно сказать короче, что благость (bonitas) вещи — это ее совершенство (perfectio), а красота вещи — это ее «формальность» (formalitas), или оформленность, при этом благость и красота понимаются как различные стороны формы (или идеи) вещи. Однако на это можно возразить, что и совершенство, и «формальность», т. е. определенная причастность форме, суть одно и то же, поскольку и то, и другое — некая близость к образцу, идее. Чтобы избежать логической ошибки, Ульрих дает следующее пояснение: благое (bonum) — понятие более широкое, чем прекрасное (pulchrum), — являясь совершенством, вызывает влечение и желание, которое оно в состоянии удовлетворить. Прекрасное же должно еще и нравиться, вызывать эстетические эмоции. Таким образом, благое является некой внутренней, сущностной близостью к идее, а прекрасное, в отличие от него, — некоторой внешней, осязаемой и чувственно воспринимаемой близостью[41].

Далее, опираясь на общеизвестное в схоластике положение о двух видах форм — субстанциальных (основных) и акцидентальных (привходящих)[42], — Ульрих соответственно признает и существование двух видов красоты: сущностной (essentialis) и акцидентальной (accidentalis). Оба эти вида красоты могут, в свою очередь, быть либо духовными, либо телесными (spirituales aut corporales). Чтобы пояснить свою дистинкцию, Ульрих здесь, как

он это довольно часто делает, прибегает к наглядным примерам. Так, примером «сущностной духовной» красоты является душа для живых существ, «телесной» — природная форма для неодушевленной материи. «Акцидентальной духовной» красотой можно назвать душевные качества самой души, «акцидентальной телесной» — «соразмерность частей с некоторой приятностью цвета»[43] для материи.

Разобравшись с самим понятием прекрасного, Ульрих Страсбургский устанавливает теперь некоторые закономерности, связанные с красотой[44]. Согласно его мнению, красота в своем бытии требует определенного соотношения (proportio) формы и материи. При этом выделяются четыре вида таких соотношений: согласование распределения (dispositio) материи с формой; согласование количества (quantitas) материи с формой; согласование числа частей материи с числом потенций формы и, наконец, согласование частей между собой и по отношению ко всему телу[45].

Вопросом чрезвычайной важности для схоластов было соотношение блага и зла (malum), или прекрасного и безобразного. Дело в том, что от решения этого вопроса зависела на раннем этапе существования христианства борьба с различными дуалистическими течениями (гностиками, манихеями и др.), которые признавали самостоятельное бытие обоих начал. Поэтому Псевдо-Дионисий разработал в «Божественных именах» концепцию бытийности благого и прекрасного (т. е. все существующее причастно благу и красоте и наоборот) и о невозможности существования зла (непричастное благу и красоте просто не существует, а так называемое зло есть недостаток блага и не имеет самостоятельной категории существования). Таким образом, Ульриху, который целиком и полностью поддерживает тезис о бытийности красоты, необходимо доказать, что существует лишь одно начало, т. е. что все причастно благу и красоте. «Все» состоит из существующего и не-существующего. То, что существующее причастно к благу и красоте, ясно, поскольку вещь начинает существовать только при ее оформлении, соединении с формой и красотой. Теперь ученому следует доказать довольно парадоксальный тезис о том, что не-существующее . . . тоже причастно красоте! (Что он и делает с немалым искусством.) Начинает Ульрих с разложения понятия «несуществующее» (non existens) на две категории: «вообще несуществующее» (omnio non existens) и «несуществующее в действительности» (non existens actu). «Вообще несуществующее», понятно, не может быть прекрасным, как в принципе не обладающее бытием. Иное дело с «несуществующим в действительности», т. е. в настоящий момент времени, ибо к нему ученый относит либо е щ е н е-с у щ е с т в у ю щ е е, либо у ж е н е-с у щ е с т в у ю щ е е. Под первым имеется в виду материя, не обретшая еще формы (эта форма, однако, как мы помним, существует в потенции, поскольку материя «заключает в себе сущность формы» (essentia formae). Такая материя обладает «несовершенным бытием» (imperfectum esse). Второе — это мате-

рия, теряющая форму, именуемая обычно злом (malum) или лишением (privatio) формы [46]. Итак, ничто не лишено полностью природы блага, и лишь «несовершенное благо зовется злом, а потому ничто из существующего не лишено и природы прекрасного, но только прекрасное, несовершенное в своей красоте, зовется безобразным» [47].

Развивая свой взгляд на природу зла, Ульрих рассуждает далее о том, что зло и безобразное не только не умаляют красоты вещей, но, наоборот, подчеркивают последнюю, создавая своего рода контраст. В доказательство он ссылается на Августина, который пишет, что «ради красоты блага Бог позволил быть и злу. Если бы не было зла, была бы только абсолютная красота блага. При существовании же зла возрастает относительная (comparata) красота блага, так как из сравнения с противоположностью — злом — ярче высвечивается природа блага» [48].

Итак, Ульриха интересуют два вида несовершенства (imperfectio): а б с о л ю т н о е — когда вещь безобразна сама по себе, если у нее недостает чего-либо из ее собственной природы (например, человек без руки), и о т н о с и т е л ь н о е (comparata) — если вещь кажется безобразной в сравнении с другой, красота которой находится на более высоком уровне (пример из Августина: красота обезьяны и человека) [49].

Один из чрезвычайно важных и оригинальных разделов главы «О прекрасном», представляющий несомненный вклад Ульриха Страсбургского в схоластическую теорию прекрасного, трактует о разграничении понятий «прекрасное», «достойное», «соответствующее» и «подобающее» (pulchrum, honestum, aptum, decorum) [50]. Прежде всего Ульрих отмечает (как и при решении вопроса о pulchrum и bonum), что в действительности pulchrum, bonum, honestum, aptum, decorum не различаются, они суть свойства одной вещи, однако разум способен их разделить (dividere).

Итак, honestum (достойное) Ульрих понимает в двух смыслах. В первом, наиболее общем смысле (communiter) honestum является самым широким понятием из всех, включающим и pulchrum и bonum, и употребляется «как обозначение всего, что украшено каким-либо божественным участием» [51]. Во втором, специальном смысле (specialiter), honestum приобретает моральный оттенок, употребляется в этическом смысле и вбирает в себя только «духовные, умопостигаемые, рациональные» аспекты благого и прекрасного. Поясним. Благое (bonum), которое является совершенством вещи, состоит из умопостигаемого или морального блага (intellectualis, rationalis) и телесных благ — полезного и того, что служит наслаждению (utile et delectabile). Прекрасное (pulchrum), которое есть «формальность» вещи, в свою очередь, состоит из умопостигаемого прекрасного (прекрасные свойства души) и телесного прекрасного (соразмерность, цвет и т. д.). Так вот, по Ульриху, умопостигаемые пределы блага и прекрасного (сфера понятий морально-этического плана) входят в понятие honestum, а телесные — нет.

Далее Ульрих проводит разделение понятий pulchrum, aptum и decorum (во многом, впрочем, следуя Августину и Исидору Севильскому). Decor (подобающее) — наиболее общее понятие. К нему относится «все, что делает вещь подобающей (decens)»: и то, что внутри самой вещи, и то, что вне ее. Pulchrum и aptum, входя в понятие decor, относятся друг к другу как а б с о л ю т н о е и о т н о с и т е л ь н о е. При этом pulchrum обозначает собственную, внутреннюю красоту вещи (например, красота человека). Aptum же означает красоту относительную, появляющуюся, когда нечто г о д и т с я для украшения чего-то (например, красота одежды или добродетели, прекрасная не сама по себе, но украшающая своего носителя — человека).

Возвращаясь снова к красоте Бога, Ульрих более подробно перечисляет некоторые ее свойства [52]. Так, поскольку Бог не создан и неразрушим, но «прекрасен в существе своем», красота его также не появляется и не исчезает, не уменьшается и не возрастает. Бог также не может быть в чем-то прекрасным, а в чем-то — безобразным, так как сама его сущность — красота. «Ведь прекрасное, — пишет Ульрих, — может быть и безобразным [53], но не сама красота». Бог не может быть когда-то прекрасным, а когда-то — нет, он был прекрасным всегда, даже до сотворения красоты всех вещей. Одним из интересных выводов Ульриха является то, что Бог обладает только а б с о л ю т н о й степенью красоты; но не обладает относительной, или сравнительной (camparativa), красотой, так как все остальное по сравнению с ним менее прекрасно. По той же причине Бог не обладает и относительным безобразием, но «заключает в себе в простоте и единстве все, что есть прекрасного, без изъятия».

Ульрих Страсбургский завершает свою главу «О прекрасном» удивительным по выразительности рассуждением о всеобщей красоте, или красоте универсума. Мысль о красоте универсума, гармонии всех вещей, идущая, собственно, от пифагорейцев через неоплатоников и Августина, неоднократно выдвигалась и предшественниками Ульриха. Например, в так называемой «Сумме Александра» [54] всеобщая красота рассматривалась как «откровение славы Божией в мире» [55], а Альберт Великий использовал красоту универсума в качестве доказательства принципа партиципации, когда всем частям творения уделяется равное внимание, и все они создаются одинаково прекрасными, составляя единое произведение [56]. Итак, Ульрих, исходя из того, что из благости многих вещей складывается некая всеобщая благость (bonitas universi) [57], делает вывод о том, что и из красоты отдельных вещей следует красота универсума, или мира. Далее, опираясь на мысль Цицерона [58], он заключает, что «все части мира устроены так, что не могли бы быть ни лучшими для своего назначения, ни более прекрасными по внешнему виду» (ad speciem pulchriores) [59]. Мир совершенен в своей красоте и не может быть прекраснее. Ульрих еще раз повторяет мысль Августина о том, что наличие в мире вещей безобразных не только не уменьшает его красоты, но даже «еще более повышает

красоту противоположного» (т. е. прекрасного). А из этого следует, что красота универсума в целом не может ни уменьшаться, ни увеличиваться, но только где-то убывать, а где-то возрастать.

Все то, о чем только что было сказано, Ульрих относит к естественной красоте универсума (pulchritudo naturalis), которая заключается в «сущностных началах» самого универсума, т. е. тварного мира. Однако, как настоящий ученый-богослов, Ульрих не мог остановиться на создании картины всеобщей самодостаточной гармонии, так как она очень напоминала бы (не говоря уже о языческом античном космосе) учение Эригены о четырех природах (Бог как единое — формы — мир материальных вещей (универсум) — Бог как всеобщее), а следовательно, допускала бы пантеистическую трактовку[60]. Поэтому Ульрих, завершая главу, еще раз подчеркивает, что наряду с естественной красотой универсума существует и еще один вид красоты, который привносится в универсум извне Творцом и не заключается ни в его сущностных началах, ни в сущности природной красоты. Это — красота сверхъестественная (supernaturalis), которая состоит в чудесных явлениях, проявлениях святости, даровании благодати и т. д. И именно в результате проявлений этой сверхъестественной красоты универсум действительно «приобщается к сущности божественной красоты» и «украшается новой славой».

Сочинение Ульриха Страсбургского знаменует собой высший расцвет эстетической мысли схоластики, во многом наследующей августиновско-дионисиевские, а в конечном счете неоплатонические традиции. В трактате «О прекрасном» видно окончательное оформление схоластической системы бытия красоты как грани божественной сущности. Это, пожалуй, одно из немногих произведений, где сухость схоластической теории и столь характерное для средневекового реализма аристотелевское стремление к бесконечной систематизации сочетаются с волшебной метафизикой света и удивительной притягательностью, полумистичностью августиновской традиции. Ульрих создает свое произведение так, что кажущаяся односторонность эстетической проблематики, ограничивающейся сущностью прекрасного, выливается в небывалое по глубине и силе проникновение в основы эстетического, создавая картину всеобщности законов красоты в мире. Нет никакого сомнения в том, что теория красоты Ульриха Страсбургского, объединившая в себе лучшие достижения схоластической мысли XIII в., — большой этап в развитии эстетической мысли и плодотворная основа для последующих эстетических теорий.

[1] Существующие издания «Суммы о благе» Ульриха Страсбургского (рукопись: Cod. Vatic. Lat. 1311, fol. 120 v.): Ulrich of Strassburg. De Summo bono. Libri 1, 2, 3 // Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. Hamburg, 1987, 1989; *Daguillon J.* La "Summa de bono". Livre 1, introduction et edition critique // Bibliotheque Thomiste. T. 12. P., 1930. Философские тексты: *Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben. München, 1926. Bd. 1. S. 147—221. Эстетические тексты: *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung "de

pulchro" // Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss. Philos.-Philol. Klasse. Jg. 1925. 5 Abh. S. 73—84; *Pouillon D. H.* La beauté, propriété transcendentale. Chez les scolastiques (1220—1270) // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 15. P., 1946. P. 327—328. Русский перевод главы «О прекрасном» см. в книге: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, т. 1. С. 291—302. В данной статье все латинские тексты и цитируемые критические издания переведены автором.

[2] Об источниках, используемых Ульрихом, см.: *Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben. S. 202. Это были, кроме Альберта Великого, античные философы Аристотель, Платон и Цицерон, философы неоплатонического направления Порфирий и Боэций, также Александр Афродисийский, Фемистий, отцы церкви Августин и Псевдо-Дионисий Ареопагит, арабские философы Авиценна, Альфараби и Аверроэс. О подробностях, касающихся цитирования Ульрихом различных источников, см.: *Daguillon J.* Op. cit.

[3] *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung "De pulchro"... S. 6.

[4] Ibid. S. 34.

[5] Об эстетических воззрениях Ульриха Страсбургского, кроме работ М. Грабмана, см.: *Bruyne de E.* Etudes d'esthétique médievale. Brugge, 1946. Vol. III; *Coomaraswamy A. K.* Medieval Aesthetic. Dionysius the Pseudo-Areopagite and Ulrich Engelberti of Strassburg // The Art Bulletin 17. N. 4., 1935. P. 17; *Kumada J. Y.* Licht und Schönheit: Eine Interpretation des Artikels "De pulchro" aus der Summa de bono des Ulrich Engelberti von Strassburg. Würzburg, 1966; *Pouillon D. H.* Op. cit. P. 301—305; *Tatarkiewicz W.* History of Aesthetics. The Hague, 1974. Vol. 2. (Medieval aesthetics).

[6] Так как представители схоластики XIII в. были одновременно и богословами и философами, то мы будем употреблять оба термина для обозначения ученых-схоластов.

[7] De divinis nominibus. Migne, PG, t. 3, col. 596 C. Между прочим, Аристотель высказывал подобные мысли о бытии в 7-й главе пятой книги «Метафизики», утверждая, что «бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (1017 A 20, цит. по: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 156).

[8] De divinis nominibus. Migne, PG, t. 3, col. 592 C.

[9] «Вера, взыскующая разума» (лат.).

[10] В Библии Бог именуется «светом» (Ин. 8, 12), «благим» (Мф. 19, 17), говорится о «красоте Господней» (Пс., 26, 4).

[11] Так, глава четвертая трактата Псевдо-Дионисия «О божественных именах» носит подзаголовок: «О том, что такое Благо, Свет, Прекрасное, вожделение... а также о том, что зла не существует..» А глава «О прекрасном» Ульриха называется: «...о благости Господней и [вещах], с ней связанных, каковыми являются свет, прекрасное, вожделение, и о зле противоположном добру...» О сильном влиянии Псевдо-Дионисия на Ульриха неоднократно упоминает М. Грабман. Он также приводит (*Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben, S. 189) цитату о влиянии Псевдо-Дионисия на «Сумму о благе» из статьи: *Théry G.* Originalité du plan de la "Summa de bono" d'Ulrich de Strassburg // Revue Thomiste 5. Saint-Maximin, 1922. P. 376—397. По существу вторая книга «Суммы» Ульриха является развернутым комментарием на «Божественные имена». Ср. комментарий Альберта Великого на отрывок о прекрасном из того же трактата Дионисия: De pulchro et bono // S. Thomae Aquinatis... opuscula omnia gen. necnon spuria / Ed. P. Mandonnet. P., 1927. Vol. 5 (Opuscula sauria).

[12] В. Татаркевич тоже высказывает мнение об ограниченности эстетических интересов схоластов и их чисто умозрительном характере (*Tatarkiewicz W.* Op. cit.). Теорию искусств в средние века писали, как правило, практики искусства. Слова У. Эко: для Альберта Великого «эмоции, получаемые в результате созерцания красоты, были второстепенной важности», поскольку «его эстетические представления сводились к чисто онтологическим категориям» (The Aesthetics of Thomas Aquinas. L., 1988. P. 46), могут быть в равной мере отнесены ко всем средневековым схоластам. В то же время нельзя обойти молчанием то, что в науке существует и другая точка зрения. Так, А. К. Кумарас-

вами считает, что средневековые мыслители в своих эстетических теориях имели в виду и произведения искусства (*Coomaraswamy A. K.* Op. cit.).

[13] Далее глава «О прекрасном» Ульриха Страсбургского цитируется по изданию: *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg...

[14] О метафизических и богословских воззрениях Ульриха см. *Backes I.* Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Strassburg. 2 Teile // Trierer Theologische Studien. Trier, 1975. Bd. 29; *Lescoe F. J.* God as First Principle in Ulrich of Strassburg: Critical Text of Summa de bono. IV 1. N. Y., 1979 (в этой работе имеется подробнейшая библиография); *Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben. О структуре четвертой книги «Суммы» см.: *Daguillon J.* Op. cit.

[15] Подробнее о понятии формы в средневековой схоластике см.: *Gilson E.* Index scolastico-cartesien // Etude de philosophie médiévale. T. 62. P., 1979.

[16] *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti... S. 73—74.

[17] Необходимо отметить, что у Ульриха Страсбургского взаимозаменяемыми понятиями являются также «форма» и «красота».

[18] Подробную цитату из трактата Альберта Великого De natura et origine animae (tr. 1, 2) по поводу троякого решения вопроса о существовании форм, или универсалий, можно найти в книге: *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. B., 1877. Bd. II. S. 207. Слова Альберта ясно показывают, что в XIII в. в схоластике побеждает чисто аристотелевская точка зрения на существование форм. Как известно, именно Аристотель в восьмой главе пятой книги «Метафизики» высказал противоположное неоплатоническому мнение о том, что формы (или идеи) могут быть либо в самих вещах и неотделимы от них, либо в чьем-нибудь уме. Впрочем, некоторые исследователи считают, что схоласты допускали существование идей, или форм, ante rem и в уме человека, как следствие его прямого контакта с Богом. См., например: Maître Eckart a Paris. Une critique médiévale de l'onto-théologie: Études, textes et introductions. P., 1984.

[19] А. Штёкль также отмечает, что «обвинять схоластиков XIII в. в неоплатоническом понимании Аристотеля значит совершенно извращать факты» (История средневековой философии. М., 1912. С. 173).

[20] Подробнее о теории партиципации Вильгельма Овернского см.: *Штёкль А.* Указ. соч. С. 177—179, а об отражении этой же теории у Альберта Великого см.: Там же. С. 193. В этой связи также интересно обратить внимание на средневековую концепцию так называемого «экземпляризма»: содержания многого в одном (красота всех форм, или идей, в едином Боге, свете). Подробнее см.: *Bissen J. M.* L'exemplarisme divin selon Sain Bonaventure // Etudes de philosophie médiévale 9. P., 1929.

[21] Так, М. Грабман отмечает, что в главе «О прекрасном» представлено учение о свете, так любимое в схоластике немецких доминиканцев (Дитрих из Фрайберга, Иоанн из Лихтенберга) (*Grabman M.* Mittelalterliches Geistesleben. S. 190—191).

[22] *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti... S. 75.

[23] О неоплатоническом влиянии у Ульриха часто высказывается М. Грабман (в частности, цитируя Тери в «Mittelalterliches Geistesleben», S. 189). Об Альберте Великом Ф. Убервег пишет, что тот решал философские вопросы «согласно аристотелевским принципам (с которыми, однако, иногда смешивались неоплатонические, например, когда он рассматривает творение как истечение из необходимого бытия посредством первой интеллигенции)...» (*Ueberweg F.* Op. cit. S. 207). О средневековом платонизме и неоплатонизме вообще см.: *Gersch S.* Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin tradition. P., 1985; *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. L., 1939.

[24] О связи концепции Ульриха с теорией причин Аристотеля см.: *Putman C.* Ulrich of Strassburg and the Aristotelian Causes // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. 1961. Vol. 1. P. 139—159.

[25] См.: *Аристотель.* Соч. М., 1981. Т. 3. С. 87—88.

[26] По мнению многих исследователей (в том числе В. Татаркевича), система «Суммы Александра Гэльского» оказала сильное влияние и на Ульриха Страсбургского, и на Альберта Великого.

[27] *Grabman M.* Des Ulrich Engelberti... S. 75 (далее цитируется только эта работа М. Грабмана).

[28] Ibid.
[29] Ibid. S. 76.
[30] В соответствии с идеей Псевдо-Дионисия о том, что все божественные имена (в том числе и Благо, и Красота) — грани единой сущности.
[31] Объясняя тот факт, что Ульрих ничего не говорит здесь о четвертой, материальной, причине, А. Кумарасвами отмечает: «Четвертая из аристотелевских причин, материальная причина, здесь сознательно опущена, так как христианская доктрина отрицает возможность понимания Бога в качестве материальной причины чего-либо» (*Coomaraswamy A. K.* Op. cit. P. 38).
[32] Нужно отметить, что именно эта книга «Метафизика», трактующая о сущности, была наиболее хорошо изучена и чаще всего использовалась схоластами XIII в.
[33] *Штёкль А.* Указ. соч. С. 186—187.
[34] Например, при определении структуры божественной сущности.
[35] В самом деле, непосредственное участие Бога в творении и судьбе *каждой* вещи, способность вызывать форму из самой материи подчеркивает его личностный характер, вездесущность и всемогущество.
[36] Подробнее см.: *Ueberweg F.* Op. cit. S. 7, где приведены цитаты из Альберта Великого о зависимости различия индивидуумов только от материи. Альберт, в частности, пишет, что «вся множественность индивидов происходит через *разделение материи*», и что в отдельных индивидуумах «материя определена и отмечена индивидуальными особенностями».
[37] *Grabman M.* Op. cit. S. 74.
[38] Ibid. S. 76.
[39] Правда, некоторые терминологические вопросы уже разрабатывались предшественниками Ульриха. Так была сделана попытка разграничения понятий «прекрасное» и «благое», определены были понятия «форма», «фигура», «внешний вид». От Августина (а следовательно, от неоплатоническо-пифагорейской традиции) были заимствованы понятия гармонии, соответствия, пропорциональности, меры, порядка, числа. Затрагивался отчасти и вопрос о понятии «соответствующее». Подробнее об этом см.: *Tatarkiewicz W.* Op. cit.
[40] *Grabman M.* Op. cit. S. 76.
[41] Это рассуждение хорошо показывает, насколько тонкой, прямо-таки ювелирной работой занимается Ульрих, пытаясь разграничить сферу благого и прекрасного.
[42] Это положение изначально содержится в седьмой главе пятой книги «Метафизики» Аристотеля (1017 A 5).
[43] Слова Августина из Ep., III, 4, а также De civitate Dei, XXII, c. 18 n2 (Migne, PG, t. 41, col. 781). Эта мысль, безусловно, является отголоском пифагорейских теорий гармонии. Интересно, что античные пифагорейские теории (через передачу Августина и неоплатоников) были использованы схоластами только для описания материальной причины красоты (т. е. свойств самой материи). Для сравнения эстетических концепций Ульриха и Августина об эстетике Августина см.: *Svoboda K.* L'esthetique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933; *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.
[44] *Grabman M.* Op. cit. S. 77—78.
[45] Это опять-таки пифагорейский мотив соотношений, идущий от Августина.
[46] Необходимо отметить, что в этом пункте Ульрих и другие схоласты расходятся с Аристотелем, полагавшим, что и «лишенность есть в некотором роде обладание» (*Метафизика*, кн. 5, гл. 12. 1019 B 5). Отсюда следовало бы, что зло не может не существовать. Удивительно, как в схоластической концепции блага—зла, да и вообще в их теории прекрасного побеждает августиновско-дионисиевская (а в конечном счете неоплатоническая) традиция, которая особенно сильна как раз у Альберта Великого и Ульриха Страсбургского. Вероятно, это связано с большой разработанностью этой проблематики у Августина, Дионисия и неоплатоников и отсутствием ее у Аристотеля.
[47] *Grabman M.* Op. cit. S. 78.
[48] Enchiridion, c. 11 (Migne, PL. T. 40, col. 236).
[49] *Grabman M.* Op. cit. S. 79.
[50] Попытки разделить эти понятия предпринимались неоднократно, начиная с Августина, однако с сомнительным успехом.
[51] Цит. по: *Grabman M.* Op. cit. S. 79—80.

[52] Цит. по: Ibid. S. 81—83.

[53] В этом парадоксальном на первый взгляд тезисе под «прекрасным» имеются в виду конкретные прекрасные вещи, которые, будучи созданными Богом, конечно же, менее прекрасны, чем он сам.

[54] В результате исследований середины нашего стлетия установлено, что Александр Гэльский не является автором большей части текста так называемой «Суммы Александра Гэльского», поэтому мы не приводим его в качестве автора этого трактата. См., например, предисловие к изданию «Суммы» в Quaracchi (Florence, 1948).

[55] *Штёкль А.* Указ. соч. С. 176.

[56] Там же. С. 193.

[57] Здесь следует учесть, что существование зла отрицалось, следовательно, тем более ничто не могло нарушить эту всеобщую благость.

[58] *Cicero.* De natura deorum, II, 87. Цицерон в данном случае выступает как носитель стоической философии.

[59] *Grabman M.* Op. cit. S. 83.

[60] М. Грабман однозначно отмечает, что одним из основных пунктов учения Ульриха о бытии «является ясное установление различия между Богом и обычным бытием и решительное отвержение пантеизма» («Mittelalterliches Geistesleben», S. 203). В доказательство ученый приводит и не допускающую толкований цитату из первой главы второго трактата четвертой книги «Суммы»: «Собственно бытие не является полностью чистым, каково есть бытие первоначала (т. е. Бога. — *О. Б.*), но перемешано с не-бытием».

КАНТОВСКАЯ МЕТАФИЗИКА КАК ОБЩАЯ ТЕОРИЯ ОТНОШЕНИЙ

С. П. Галенко

В истории культуры Иммануилу Канту принадлежит слава великого реформатора философии. Эта слава во многом оправдана как влиянием, которое его трансцендентальная философия оказала на последующее развитие философской культуры, так и действительно кардинальным изменением оснований и стиля философствования. Эти изменения сам Кант осознавал как особую революцию в философии, как своеобразный «коперниканский переворот», который обеспечивается критическим отношением ко всей предшествующей философии. В процессе этой философской революции происходит рождение новой метафизики, точнее, нового типа метафизики, который мы с достаточной долей условности назвали метафизикой отношений.

Своеобразие кантовской метафизики во многом определяется органическим единством феноменологии и онтологии: феноменология оказывается встроенной в онтологию в качестве особого рода пропедевтики, в которой осуществляются процедуры очищения и самообоснования онтологических структур разума. В этом плане трансцендентальный метод как метод критики разума выступает как особого рода феноменологический метод. Феноменологический статус исходной установки критики разума идентифицируется немецким философом в контексте ее сопоставления с исходной