

А . М . Ш и ш к о в

# МЕТАФИЗИКА СВЕТА

о ч е р к      и с т о р и и

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2012





ИСТОРИЧЕСКАЯ  
КНИГА

УДК 1(091)

ББК 87.3

Ш 656

**Рецензенты:**

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора  
античной и средневековой философии и науки ИФ РАН *Г. В. Вдовина*;

кандидат филологических наук,

доцент кафедры истории и теории мировой культуры  
философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова *Т. Ю. Бородай*;

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии МФТИ (ГУ) *И. В. Лупандин*

**Шишков А. М.**

Ш 656 Метафизика света. Очерк истории. – СПб.: Алетейя,  
2012. – 368 с.

ISBN 978-5-91419-550-9

Настоящая работа посвящена такому специфическому феномену в истории европейской культуры, как метафизика света, и в частности – английскому философу, теологу и ученому первой половины XIII в. Роберту Гроссетесту, в трудах которого упомянутое явление нашло, пожалуй, самое интересное для современного исследователя выражение.

При этом задачей работы является не только последовательное изложение истории метафизики света с рассмотрением ее основных идей и направлений, но и попытка ответить на вопрос, почему именно свет стал объектом столь пристального всеобщего внимания на протяжении многих веков, какие качества позволили ему так резко выделиться из ряда иных явлений и занять свое уникальное положение в контексте человеческой культуры. Другой, но непосредственно вытекающей из только что очерченной задачи, целью исследования является доказательство того факта, что какого бы направления метафизики света мы ни касались, везде свет используется в качестве медиатора, играя роль связующего посредника между двумя противоположностями, и прежде всего между миром дольным и горним, тварным и нетварным, чувственным и умопостигаемым, земным и небесным. То есть, другими словами, свет, совмещая в себе несовместимые начала, объединяет всю тварь и более того – является соединительным звеном между тварью и Творцом.

ISBN 978-5-91419-550-9



9 785914 195509

14779

УДК 1(091)

ББК 87.3

© А. М. Шишков, 2012

© Издательство «Алетейя» (СПб.). 2012



*И увидел Бог свет, что он хорош (Et vidit Deus lucem, quod esset bona).*

Быт. 1, 4

*Именно зрение, на мой взгляд, служит источником величайшей пользы для нас, потому что, например, если бы люди не могли видеть ни звезд, ни солнца, ни неба, то никакое рассуждение, подобное тем, которые мы ныне ведем о причине вселенной, не было бы возможно.*

Платон («Тимей», 47а)

*Все люди от природы стремятся к знанию. Свидетельством тому – [наша] привязанность к чувственным восприятиям: помимо их пользы, восприятия эти ценятся ради них самих, и больше всех то из них, которое происходит с помощью глаз: ибо мы ставим зрение, можно сказать, выше всего остального, не только ради деятельности, но и тогда, когда не собираемся делать что-либо. Объясняется это тем, что чувство зрения в наибольшей мере содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].*

Аристотель («Метафизика», 980а)

*Разве не видишь ты, что глаз обнимает красоту всего мира? Он является начальником астрономии, он создает космографию, он дает советы всем человеческим искусствам и направляет их. Глаз движет человека в различные части мира; он – государь математических наук, его науки – достовернейшие. Глаз измерил высоту и величину светил, он открыл стихии и их расположение. Он дал возможность прорицать грядущее по течению светил, он породил архитектуру, перспективу и божественную живопись. О превосходнейший, ты выше всех других вещей, созданных Богом!*

Леонардо да Винчи («Книга о живописи», 28)

*Вся философия основывается на двух только вещах: на том, что мы имеем любопытный ум и дурные глаза; если бы наши глаза были лучше, чем есть, мы увидели бы, суть ли звезды солнца, освещающие свои миры, или нет, а если бы, с другой стороны, мы были менее любопытны, то и не понтересовались бы этим – что привело бы к тому же. Но мы хотим знать больше, чем сколько видим: вот в чем трудность...*

Бернар Ле Бовье де Фонтенель («Разговоры о множестве миров», 9-10)

## ВВЕДЕНИЕ

Условный историко-философский термин «метафизика света», или «световая метафизика» (лат. *metaphysica lucis*, нем. *Lichtmetaphysik*), стал особенно популярен после выхода в 1908 г. в свет исследования Клеменса Боймкера (1853 – 1924) «Витело, философ и естествоиспытатель XIII века (*Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*)». Однако само появление его фиксируется гораздо раньше: так, например, можно вспомнить о том, что еще в 1646 г. в Риме было напечатано сочинение иезуита Афанасия Кирхера (1601 – 1680) «Великое искусство света и тени (*Ars magna lucis et umbrae*)», один из разделов которого носит название «Метафизика света и тени (*Metaphysica lucis et umbrae*)»<sup>1</sup>. Относительно же значения указанного термина следует сказать, что он подразумевает устоявшуюся в рамках античной и, особенно, средневековой культуры систему теологических, философских и естественнонаучных представлений о свете как объединяющем в себе все сущее первофеномене этого мира, который, – совмещая в своей природе несовместимые начала и резко выбываясь, тем самым, из ряда ординарных явлений, а также будучи исконно связанным с понятиями «порядка», «ритма», «числа», «пропорции», а следовательно, и с «разумом», «смыслом», «истиной», «словом» (то есть с проявляющимся во вне Логосом), – играет роль посредствующего звена, скрепляющего в единое онтологическое целое такие противоположные друг другу сферы реальности, как: чувственное и умопостигаемое, физическое и математическое, вещественное и идеальное, должное и горнее, тварное и нетварное.

Помимо очевидных истоков, связанных с особенностями непосредственного восприятия человеком света и с универсальными мифологическими представлениями, а также возможного влияния со стороны зороастризма (Авеста: Yt 6. 1; Yt 10. 3, 25; Yt 12. 26-37), – метафизика света прежде всего обязана своим возникновением, с одной стороны, уподоблению Платоном статуса Блага в умопостигаемой области положению Солнца в области чувственно воспринимаемого («Государство», VI, 508b-e), а также его же учениям о космическом «столпе света» («Государство», X, 616b-617d) и о «колеснице» как некоем входящем в состав души телесном ее носителе («Федр», 247b);

<sup>1</sup> См.: Boeckner 1908; Kircher 1645-46.

с другой стороны, тому, что, — согласно библейскому тексту, — свет есть творение первого дня, предшествующее другим творческим актам Бога (Быт. 1, 3), он отождествляется со «всем, делающимся явным» (Еф. 5, 13), его радуга является знамением завета между Богом и всем тварным миром (Быт. 9, 13) и более того: Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16) и Сам «есть свет» (1 Ин. 1, 5; Ин. 1, 9). Позднее неоплатоники, разрабатывая учение об эманации Единого, — согласно которому видимый свет есть проявление во тьме материи света умопостигаемого, — утвердили представление о бытии как световой иерархии, активно усвоенное как христианской, так и иудейской и мусульманской теологией, причем последняя также имела возможность опираться при разработке метафизики света на собственный священный текст: Коран (24, 35; 24, 40). Что же касается гностических, манихейских и некоторых еретических христианских и исламских систем, основанных на абсолютной дуалистической оппозиции света и тьмы как двух противоположных первосубстанций, то они могут рассматриваться скорее в качестве учений, хоть и имеющих ряд общих истоков с основной традицией метафизики света, но развивающихся параллельно ей, вне ее рамок.

В традиционной же световой метафизике свет осуществляет присущую ему функцию связующего посредника в двух возможных плоскостях. С одной стороны — в космо- и антропо-логической, то есть через свое существование в качестве «чего-то третьего (*tertium quid*)» между телесной и духовной субстанциями в размерах макро- и микрокосма. С другой — в символической, то есть через иерархию причастных и уподобляющихся друг другу светов (иногда трактующихся как три стадии угасания единого света во тьме материи): 1) низшего тварного света: чувственного, естественного, телесного (*lux sensibilis, naturalis, corporalis*); 2) высшего тварного света: умопостигаемого, формального, духовного (*lux intelligibilis, formalis, spiritualis*); и 3) света нетварного: вечного, божественного (*lux aeterna, divina*).

Естественный свет, — часто определяемый как «прообраз всего (*exemplar omnium*)», «универсальная, или общая, природа (*natura universalis, communis*)» всех земных и небесных тел. — стоит (благодаря своей тонкости и минимальной отягощенности материей) на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой, умопостигаемый свет, выступающий одновременно как: а) свет бытия, то есть будучи всей совокупностью умножающихся от первой интеллигенции как чистых, так и соединенных с материей форм; б) свет прекрасного, ибо всякая форма в большей или меньшей степени причастна

совершенной красоте, а потому ничто из существующего не может быть абсолютно лишено не только блага, но и природы прекрасного (красота чувственно воспринимаемого мира трактуется при этом как самое непосредственное для человека, «очевидное» проявление в нем мира умопостигаемого); и с) свет разума, просвещающий в акте иллюминации (*illuminatio*) интеллекты людей божественными истинами о первоосновах бытия, чьим подобием в чувственном мире опять-таки является естественный свет солнца (подобием же мышления – зрение). Благодаря тому, что один и тот же свет определяет начала как бытия, так и познания (*«lux est principium essendi et cognoscendi»*) и природа, связь и порядок форм являются одними и теми же в мысли и бытии, устанавливается нерушимое соответствие между пронизывающим мир в виде формальной иерархической структуры божественным единством и строем мышления – соответствие, делающее этот мир принципиально прозрачным для разума, то есть познаваемым. Располагающийся же над обоими тварными светами в качестве их первообраза нетварный свет славы Божией проистекает из божественного мрака и являет себя лишь удостоенным его видения.

При этом в данной иерархии, где низшие света суть подобия и символические проявления высших (то есть каждая посредствующая ступень являет собой образ по отношению к верхней и первообраз по отношению к нижней ступени), тот факт, что телесный свет есть символ света формального и, более того, самого света Божия, не означает, что последние два существуют лишь в фигуральном смысле: напротив, все три света совершенно реальны; различие проявляется лишь в способе их восприятия. Несмотря на то, что обозначенное учение имеет преимущественно неоплатонические корни, даже те из философов и теологов, которые в целом весьма критически относились к подобным построениям, желая продемонстрировать какое-либо иерархическое устройство, процесс манифестации или же принцип воздействия активного начала на пассивное, прибегали именно к световой символике. Кроме того, свет (вместе со своим лишением – тьмою) очевидно является лучшим иллюстратором отношений бытия – небытия, прекрасного – безобразного, доброго – злого, знания – незнания и т.п. Последний из перечисленных случаев впоследствии нашел свое выражение в имеющем, по преимуществу, аллегорический характер учении о прирожденном, «естественном» свете разума.

Теолого-философские размышления о свете стимулировали параллельное развитие и собственно оптических исследований, или «науки о перспективе (*scientia perspectivae*)». Что касается этого, естествен-

нонаучного аспекта метафизики света, то в рамках Средневековья он достигает своей кульминации в оригинальном учении Роберта Гроссестеста (ок. 1175 – 1253), утверждавшего в космогоническом трактате «О свете, или О начале форм (*De luce seu de inchoatione formarum*)», что свет есть «форма телесности (*forma corporeitatis*)» – первая из сотворенных форм, которой причастны все без исключения тела.

При том что духом световой метафизики пропитана не только интеллектуальная, но и вообще вся культура Средних веков (с ее вниманием к свету в готических витражах, драгоценных камнях и металлах, мозаиках, иконах), с переходом к Новому времени, – когда свет начинает рассматриваться не как некая абсолютная самость, но в качестве относительного коррелята вещей, – этот уникальный сплав теологии, философии, эстетики и науки, распадаясь на составные части и выхолащиваясь, перестает восприниматься всерьез и постепенно прекращает свое существование как относительно целостная и стройная система представлений о свете и его роли в природе мироздания и во взаимоотношении вещественного и идеального миров. На смену метафизике света в ее классическом варианте приходит набор практически несвязанных между собой направлений в восприятии, изучении или толковании феномена света.

В настоящее время, помимо чисто историко-философского интереса, метафизика света способна привлечь к себе внимание и благодаря принадлежащим ей предвидениям, касающимся высочайшего, базового положения света в общей системе бытия и его роли связующего посредника между различными уровнями и видами реальности, – предвидениям, нашедшим свое подтверждение в ряде современных физических концепций, согласно которым свойства пространства и времени (а следовательно, и мира вообще) обуславливаются математическими законами электромагнитного излучения, то есть света.

## **I. СВЕТ И ЕГО УНИКАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ**

### **1.1. ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ СВЕТА И ОТРАЖЕНИЕ ИХ В ЯЗЫКЕ**

Итак, прежде всего нам необходимо выяснить, какие же свойства света (как самого по себе, так и в отношении восприятия его человеком) позволили ему приобрести тот уникальный статус, которым он обладает в культуре. Прошу прощения за невольный каламбур, но метафизика света, безусловно, есть следствие его диалектики. Ведь с самого начала обращает на себя внимание необычность, противоречивость — и потому недоступность для какого бы то ни было однозначного определения — света, а также огня как его непосредственного источника, напрямую сопряженного со светом и в процессе повседневного восприятия, и в аспекте (зачастую неосознанного) почитания.

«Обращаясь (как я обращался не раз) к образованным людям, даже к ученым, с вопросом: "Что такое огонь?", — пишет Г. Башляр (1884 — 1962), — получаешь неопределенные или тавтологичные ответы, в которых слышатся неосознаваемые отзвуки самых архаичных, самых фантастических философских учений. Причина в том, что поставленный вопрос относится не к сфере чистой объективности, а к области смещения личных интуитивных представлений с данными научных экспериментов»<sup>1</sup>. И в самом деле, первое, что бросается в глаза, это объединение в огне и глубокой интимности, и максимальной всеобщности; источник света и предельно ясен (в буквальном смысле слова), и ускользает от всякого понимания благодаря исконно присущей ему неоднозначности: «Огонь — это нечто глубоко личное и универсальное. Он живет в сердце. Он живет в небесах. Он вырывается из глубин вещества наружу, как дар любви. Он прячется в недрах материи, тлея под спудом, как затаенная ненависть и жажда мести. Из всех явлений он один столь очевидно наделен свойством принимать противоположные значения — добра и зла. Огонь — это сияние Рая и пекло Преисподней, ласка и пытка. Это кухонный очаг и апокалипсис. Он достав-

---

<sup>1</sup> Башляр, 13.

ляет радость ребенку, смиро сидящему у печи; но он же наказывает за непослушание того, кто затеет с ним слишком дерзкую игру. Он дает блаженство и требует почтительности. Это божество охраняющее и устрашающее, щедрое и свирепое. *Огонь противоречив, и потому это одно из универсальных начал объяснения мира.* Если бы не изначальное наделение огня ценностью, для нас были бы непостижимы ни снисходительность, примиряющая разум с кричащими противоречиями, ни энтузиазм, склонный к неоправданному нагромождению самых восторженных эпитетов<sup>1</sup>.

Действительно, источник света одновременно и самое таинственное, и самое распространенное явление. Последнее утверждение обосновывалось даже опытными данными: если встряхнуть барометр, то пустота в нем светится; то есть тогда, когда ничего уже нет, свет все равно продолжает существовать<sup>2</sup>. Поэтому нет ничего странного в устойчивом убеждении, что именно «...поиск способов добывания огня является постоянной заботой философа, и, видя, что огня, заключенного в животных и растениях, ненадолго хватит для поддержания жизни, он принял решение искать огонь в металлах, там, где он более устойчив и негорюч, более сконцентрирован и умеренно активен...»<sup>3</sup>.

С другой стороны, само возникновение огня, само явление его в наш мир подобно чуду. Так, даже в XVIII в. Б. Франклин (1706 – 1790) говорил: «Я ни в чем не усматриваю столь мало вразумительности, как в суждении, будто причиной огня является трение. Мне кажется, это все равно что сказать: причиной воды является насос»<sup>4</sup>. Возникнув же, источник света ведет себя как живой (*ignis – agens*, «огонь» – «агент»), постоянно, – ибо такова его природа, – порождая другой огонь и вопреки всему устремляясь к небу<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Башляр, 19–20. Курсив мой. – А.Ш.

<sup>2</sup> Не удивительно, что не только согласно средневековым алхимикам «огонь – действующее начало в сердцеvine всех вещей», а «квинтэссенция золота – чистейший огонь» (Башляр, 118). Так, и в начале XVIII в. голландский ученый Г. Бургане (1668 – 1738) уверенно утверждал, что «элементы огня встречаются повсюду; они обнаруживаются и в золоте, самом устойчивом среди известных тел, и в торрешеллиевой пустоте» (Башляр, 98). Отличие состоит лишь в степени присутствия огня в различных телесных субстанциях: «Бог спрятал огонь в первую очередь в маслах, смолах, камеди – как в пожарах, надежно его удерживающих» (Башляр, 106).

<sup>3</sup> Башляр, 115.

<sup>4</sup> Башляр, 47.

<sup>5</sup> Алхимикам это дало повод трактовать огонь как мужское начало, оформляющее пассивную, женского рода материю, каковой является вода и земля.

Но он же не только организует и одухотворяет мироздание, но и несет смерть: у греков «огонь» (πῦρ, πῦρός) в переносном значении — это все страшное, разрушительное. С порождающе-уничтожающей двойственностью огня связана и особая диалектика чистоты и нечистоты. Так, Аврелий Августин, например, вопрошает: «Кто объяснит удивительные свойства самого огня, который все обожженное делает черным, будучи сам светлым?.. Да и это свойство огня не составляет, так сказать, правила, потому что, наоборот, побывавшие в его пламени камни становятся и сами белыми...» («О Граде Божием», VI)<sup>1</sup>. Следствиями огня, таким образом, являются не только сажа, пепел, дым, но и чистота: дым обладает свойством дезинфекции, а сам огонь (и для нас это сейчас особенно важно) — отделять одно вещество от другого, чистое от нечистого<sup>2</sup>.

Не удивительно поэтому, что разрешение загадки огня, как долгое время считалось, равнозначно разрешению центральной загадки мироздания<sup>3</sup>. Однако нельзя сказать, что процесс этот отличался особой результативностью, ибо и в конце XVIII в. шведский химик К.В. Шееле (1742 — 1786) признавал относительно успехов в изучении огня и света следующее: «...Там свет толкуется как наичистейший огонь и как элемент; тут он уже оказывается рассеянным по всему земному пространству, а импульс элементарного огня непосредственно сообщает ему движение; здесь же свет — это элемент, который можно связать с помощью *acidum pingue* и который высвобождается при расширении этой гипотетической кислоты, и т.д.»<sup>4</sup>.

И действительно, все, что мы говорили только что о противоречивых свойствах источника света, относится и к нему самому — этому, говоря словами Новалиса (1772 — 1801), «гению феномена огня». Прежде всего, свет есть первый фактор феноменального мира, поскольку тот есть мир видимости. Не случайно при этом, что невольное психологическое отождествление процесса освещения и процесса зрения наблюдается практически повсеместно (так, не только дети закрывают глаза руками, чтобы спрятаться в темноте, но и взрослые, проявляя

<sup>1</sup> Гайденко П.П. 1980. 396.

<sup>2</sup> Вот, пожалуй, самый обыденный пример проявления обозначенной противоречивой сущности: когда земледелец подготавливал пашню для посева, он очищал ее огнем, и сажа служила при этом удобрением новой жизни.

<sup>3</sup> Так, тот же Г. Бургава около 1720 г. пишет следующее: «Если вы допускаете ошибку в описании природы огня, ваша ошибка распространится на все отрасли физики — ведь во всем, что создает природа, главным агентом всегда является огонь...» (Башляр, 95).

<sup>4</sup> Башляр, 95-96.



или заряжая фотопленку, иногда автоматически делают то же самое). А основной для нас источник света, солнце, — как практически во всех связанных с ним мифологических повествованиях, так и в поэзии, и в обыденной речи — «смотрит» и «выглядывает»<sup>1</sup>. К тому же очевидно, что без света мы не могли бы не только адекватно воспринимать окружающий нас мир (а именно через зрительное ощущение к нам поступает максимальный объем информации о нем), но не могли бы, по всей видимости, и подвергать его рациональному осмыслению в более или менее четко очерченных понятиях. Бесконечное множество текстовых античных документов свидетельствует, что только зрение считалось тем познавательным процессом, который способен явить данную вещь как именно данную вещь, поскольку свет — необходимый принцип для восприятия вещей в их раздельном существовании<sup>2</sup>. Не случайно для греков (как позднее для римлян, да и для многих иных народов, включая русских) «видеть» и «ведать» — слова почти равного значения<sup>3</sup>; а такие характеристики, как «острота» и «зоркость», относятся как к глазам, так и к уму<sup>4</sup>.

Но свет не только делает мир видимым и постижимым, он также делает его просто возможным, ибо вообще существует лишь то, что видно физическими (а следовательно, и умственными) очами. Недоступное же зрению и разумному постижению, если и существует, то каким-то незаконным способом (который, впрочем, может быть и тем, что носит название «чудо»). Не удивительно поэтому, что индийское понятие «лока» (*loka-m*), «свободное, светлое пространство», — это

<sup>1</sup> При этом такой индоевропейский корень, как \*leuk- / \*louk- / \*luk-, имеет одновременно значения «светить» и «смотреть».

<sup>2</sup> Аналогичное латинскому *ratio* греческое слово λόγος — это не только «слово», «членораздельная речь», «смысл», «разум», но прежде всего «счет», основанный на четком отличении одного от другого (как λέγειν — это «выбирать», «избирать», «считать», а потому и «говорить»).

<sup>3</sup> Ср. греч. ἰδεῖν и οἶδα. Так, и латинские *intellegere* — это прежде всего «различать», «разбирать», а уж только потом «познавать», «мыслить». А греческий глагол λεῖναι, λεῖναι в поэмах Гомера может иметь значения и «смотреть», и «понимать», «думать». Почему и В.А. Жуковский (1783 — 1852) переводит Λεῖσσι как «придумашь» («Одиссея», XXIII, 124) (Малинаускене, 23).

<sup>4</sup> Как замечает А.А. Потебня (1835 — 1891), еще одним важным качеством огня и света является быстрота, а значит и сила, ловкость, ум. От таких, связанных с огнем, слов, как «ярый», «пылкий», «вар», происходят наречия «яро», «пылко», «про-вор-но», естественно относящиеся к скорости. От слова «луч» происходит глагол «лукать» («бросать», «стрелять из лука»); а от «реть» — «ретивый», от «доходить» — «дошлый», то есть слова, напрямую связанные с мыслительным процессом (Потебня 1989, 318).

«мир» (ср. лат. *lucus*, лит. *laukas*, др.в.нем. *loh*)<sup>1</sup>. Также и русское «свет», «белый свет» означает вообще мир<sup>2</sup>.

Кроме того, свету — даже еще в большей степени, чем огню, — свойственно самодвижение, а значит жизнь: свет всегда производит (порождая при этом тепло) другой свет, он как бы постоянно самоумножается<sup>3</sup>. Причем, в отличие от остальных видов природного движения, световые лучи распространяются по прямым линиям, то есть, другими словами, они движутся «правильно» (кавычки можно и не ставить, учитывая тождественность и взаимозаменяемость понятий «прямы́ны» и «правоты» в языке и мышлении). Создается впечатление, что свет существует по каким-то своим, лишь ему внутренне присущим законам. Один лишь он ясен и точен в мире неясности и неточности, один лишь он чист и правилен в мире нечистоты и неправильности. Он одновременно и «от мира сего», и как будто «не от мира сего»; и, освещая для чувства и разума иное, остается совершенно непонятым и необъяснимым сам. (На абсолютный же максимум света в нашем мире, на солнце, нельзя даже и смотреть, не теряя зрение). Свет предельно противоречив и в то же время предельно прост. Противоположности не сталкиваются в нем лоб в лоб, но как бы связываются и согласуются при его посредстве.

Столь уникальное положение света, первого явления в ряду иных явлений, самым существованием своим делающего последние возможными, обусловило и его весьма специфическое и неоднозначное оценочное восприятие. Так, мы привыкли, что свет, блеск, сияние, белый цвет — символ, отражающий положительное качество, добро; а черный цвет, темнота, мрак — наоборот<sup>4</sup>. Однако А.Н. Веселовский (1838 — 1906) в своей

<sup>1</sup> Малинаускене, 30.

<sup>2</sup> Отсюда становится понятнее, почему свет (то есть свет, заключенный в какое-либо тело) никогда не рассматривается в Античности (и не только в Античности) сам по себе, но всегда вместе с тем телом, для которых он характерен. Свет и тень присущи бытию как таковому: так, у Эмпедокла «цвет огня белый», а воды — черный, темный (*Лосев* I, 413-414), ибо огонь и вода суть такие по самой своей природе. Из оставленного Теофрастом подробного изложение учения Демокрита о цветах («О чувственном восприятии», 73) видно, что всякое телесное качество (гладкость, шероховатость и т.д.) напрямую сопряжено с определенным цветом. Так, белое всегда связано для грека с ощущением гладкости, тонкости, теплоты; а черное — с ощущением корявости, шероховатости, холода, неповоротливости, плотности. Блеск же огня и у Демокрита, и у Платона объясняется тем, что последний состоит из острых, тонких частиц; а темнота земли — тем, что та состоит из плотных и массивных частиц.

<sup>3</sup> Как характеризует его Алан Лиллский (Alanus ab Insulis, ок. 1120/30 — 1202/03): *lumen lumine multiplicans, et lucem luce* (Anticlaudianus, V, 91) (*Hedwig*, 80).

<sup>4</sup> Заметим, что в обыденном восприятии как черный цвет постоянно отождествляется с отсутствием света, так и белый — с его наличием. Греческое *λευκός* может означать не

«Исторической поэтике» сообщает, что у чувашей, например, «черный» в переносном смысле часто означает «хороший», «честный»<sup>1</sup>. Белый же цвет — это цвет траура у испанцев, а белая кошка у англичан предвещает несчастье. У того же А.Н. Веселовского африканец на вопрос о черте говорит так: «Черт? Такой светлый: лицо светлое, волосы светлые...»<sup>2</sup>. Нам хорошо известно о существовании того, что обычно называют «зовом огня», но — во многом благодаря немецким романтикам — мы знакомы и с «зовом ночи»; и принадлежащее Новалису определение христианства как «религии ночи» нам также порой не чуждо («Гимны к ночи (*Hymnen an die Nacht*)», 1800)<sup>3</sup>. Ведь свет играет лишь на поверхности вещей — и в одном из писем Ф. Шлегелю (1772 — 1829) Новалис пишет: «Пусть в этой сказке тебе откроется моя нелюбовь к игре светотени...»<sup>4</sup>. Однако он же в другом месте уверяет: «Преломляясь, луч света рождает, помимо красок, нечто совсем иное. Световой луч, по меньшей мере, обладает даром жизни, так что душа преломляется в нем живым многоцветием»<sup>5</sup>.

В связи с этим Ю.М. Каган в своей статье<sup>6</sup> замечает, что даже этимология и та настораживает. Так, греческое *σκότος* («темнота», «мрак», «тьма») родственно готскому *skadus* и немецкому *Schatten* («тень»), но одновременно греческое *σκία* (также «тень») родственно готскому *skein-an*, немецкому *scheinen* («казаться») и *Schein* («свет», «сияние»)». Относительно *δνόςφος*, *κυέφας* («темнота», «сумерки») Ю.М. Каган говорит, что П. Шантрэн (1899 — 1974) вообще отказывается их этимологизировать, полагая, что эти слова — языковые табу<sup>7</sup>. Русское слово «темнота»

только «белый», но и вообще «светлый»: у Гомера, например, это вообще все светлое, приятное, ясное, здоровое (*Лосев* I, 488-489). Так же как в русском языке «белое вино» — это светлое вино. Как и греческое *λευκός*, по происхождению связанное со значением света, русское «белый» происходит от индоевропейского корня *\*bhe-* — «светить», «блестеть» (*Малинаускене*, 27). Да и оттенок положительности, красоты, мягкости, нежности слово *λευκός* носит именно из-за связи со светом, так же как и *hvilr* в эдической поэзии и «белый» славянского фольклора и мифологии (*Малинаускене*, 28; *Иванов, Топоров*, 138).

<sup>1</sup> Веселовский, 83.

<sup>2</sup> Веселовский, 83.

<sup>3</sup> См.: Новалис 1996; Берковский, 201.

<sup>4</sup> Башляр, 66.

<sup>5</sup> Башляр, 73.

<sup>6</sup> Каган, 301-316.

<sup>7</sup> При этом интересно, что *μέλας* («черный») родственно латинскому *melles* («красный»), а также немецкому *malen* («рисовать», «красить»). В русском же языке, наоборот, родственны «белый» и «багряный», ибо оба они относятся к свету и солнцу (*Потебня* 1989, 309-310).

<sup>8</sup> См.: Шантрэн 2010.

того же корня, что и латинское *tenebrae* или немецкое *Dunkel*. Но этот же корень в слове *Dämmerung* — «сумерки», «рассвет». «Темнота» вообще этимологически родственна «туману»; но и слово «небо», связанное для нас с чем-то светлым, этимологически восходит к санскритскому *pabhah*, греческому νεφέλη, латинскому *nebula* («облако», «туча», «туман»). И если в каком-нибудь древнем тексте сравнят что-либо с цветом неба, то без контекста не будет известно о светлом цвете идет речь или же о темном. Ведь и слово «нимб» — «сияние», «ореол» восходит к латинскому *nimbus* — «грозовая туча», обозначавшему, следовательно, когда-то не свет, а тьму. Слово же «мрак», или — что одно и то же — «морок», по чередованию гласных связано с глаголами «меркнуть» и «мерцать», то есть с чем-то, обозначающим наличие света. Эти слова родственны немецкому *Morgen* — «утро». Таким образом, ясно только, что словом «мрак» обозначается какой-то световой феномен<sup>1</sup>.

Отсюда не удивительно, что у Гомера мы не найдем никакого негативного переносного значения слов, так или иначе связанных с темнотой<sup>2</sup>. У Гесиода же среди «темных» слов обращает на себя внимание слово ἄχρεῖος, определяющее Тартар. Тартар у Гесиода мрачный, мгlistый, сумрачный («Теогония», 119, 727, 736, 807). Возникнув из Хаоса, Ночь — безусловная темнота — у Гесиода почти первична, потому что она вместе с Эребом (а Эреб, ἔρεβος — «тьма», «мрак») порождает День и Свет («Теогония», 119 сл.). Получается, что Хаос, Ночь, Мрак — на-

<sup>1</sup> Сходная ситуация наблюдается и в других языках: ирл. *loch* — это «блестящий», но и «черный»; кимр. *llŷg* — также «блестящий» и «черный» одновременно (*Малинаускене*, 29). В русском языке «слово *хорош*» не без основания считают притяжательным от *хръст*, солнце» (*Потебня* 1989, 306), глядящего, греющего, играющего, веселящего, то есть обладающего исключительно положительной семантикой (достаточно вспомнить такой эпитет князя Владимира I Святославовича, как «Красно Солнышко»). Но одновременно с тем, что «красивый» происходит от «красный» (цвет солнца), и «марать» («чернить») образуется от «мар» (солнечный жар). От связанного с огнем «вар», как уже говорилось ранее, происходит слово «про-вор-но», а от него — «вор»; а от «луч» — не только наречие «лучше», но, вероятно, — через «лукаль» — и прилагательное «лукавый» (*Потебня* 1989, 318).

<sup>2</sup> Слово *σκότος* — «мрак», «тьма» употребляется у Гомера почти исключительно только в описаниях момента смерти героя, когда тьма покрывает ему очи («Илиада»: IV, 461, 503, 526; V, 47; VI, 11; XIII, 575, 672; XIV, 519; XVI, 316, 325, 607; XX, 393, 471; XXI, 181). Почти повсюду здесь одно и то же эпическое клише. Глагол *σκάλλω* употребляется при описании наступления вечера («Одиссея»: II, 388; III, 487, 497; XI, 12; XV, 185, 296, 471). Так же везде одно и то же клише. *Σκότιος* определяет слово *νύξ* — «ночь» («мрачная, темная ночь»); «Одиссея», XIV, 457. Слово *ζόφος* употребляется для обозначения страны света — Запада («Илиада», XII, 240; «Одиссея», XIII, 241; IX, 26; X, 190; XIII, 335) или мира-ка подземного царства («Илиада», XV, 191; XXI, 56; XXIII, 51; «Одиссея», XI, 57, 155).

чала, не поддающиеся оценке, не положительные и не отрицательные, а созидающие.

Однако у пифагорейцев свету и тьме уже приписываются соответствующие характеристики. В знаменитом перечне десяти пифагорейских парных начал Аристотель «свет и тьму» помещает рядом с «хорошим и дурным» («Метафизика», I, 5, 986a)<sup>1</sup>. Причем свет обладает положительным качеством, а тьма — отрицательным. Известно также, что Парменид из Элеи (Parmenides Eleaticus, ок. 540 — ок. 470 до н.э.) «построил... первую противоположность, которую он назвал светом и мраком...»<sup>2</sup>. Однако Эмпедокл, рассуждая о цветах и полагая цвет огня белым, а воды — черным, огонь при этом считал Враждой, а влагу (не смотря на ее черноту) — объединяющей Любовью.

Пифагорейский взгляд на вещи вновь восстанавливает Платон, когда у него в «Законах» (663c) свету и тени уподобляются справедливость и несправедливость. Слово *skotos* у Платона употребляется в противопоставлении свету как в прямом, так и в переносном значении. Причем свет — это счастье, а тьма — несчастье («Федр», 256d; «Кратил», 418c; «Законы», V, 738e). Оно же встречается в рассуждениях о зрении (которое для Платона, как и вообще для греческих философов, является важнейшим из всех чувств) и о невозможности зрения как, конечно же, о чем-то отрицательном («Государство», 516e, 517d, 518a)<sup>3</sup>. Употребляется слово *skotos* и в значении покрова, под которым свершается нечто неупорядоченное, а следовательно, плохое («Государство», V, 461b; «Законы», IX, 864c, 875c). Один раз *skotos* обозначает тьму, похожую на ту, которая была у Гесиода. И взгляд Платона на такого рода нерасчлененную, непроглядную тьму определенно отрицательный («Государство», VI, 508). Однако более всего интересно слово *skia* («тень») в «Государстве» (VI, 510a, e; VII, 512a, 515b, 522b, 532c), где речь идет о символе пещеры, об отражении света в пещерной темноте. Это же значение имеет слово *skia* в «Софисте» (266b), где говорится об отличии отражения вещи от самой вещи в ее божественной сути.

Таким образом, ясно видно, что черному цвету Платон совершенно определенно предпочитает белый — цвет, «приличествующий богам»

<sup>1</sup> Аристотель I, 76.

<sup>2</sup> Маковельский 2, 41.

<sup>3</sup> К этому примыкают те случаи употребления слова *skotos*, когда из-за невозможности видеть следует помрачение духа, препятствующее какому бы то ни было знанию («Федон», 99b; «Законы», II, 663b, 788c). Такое же значение имеет и глагол *skotizo* («Протагор», 339e), и прилагательное *skotodys* («Кратил», 412b).

(«Законы», XII, 956a), – черный цвет (μέλας), кроме того, связан у Платона со старостью, с ухудшением («Тестет», 181c; «Государство», IX, 585a), – так же как свет он безусловно предпочитает тьме. И Платон здесь не одинок: как показал А.Ф. Лосев (1893 – 1988), преимущество света – один из главных принципов «всей античной эстетики вообще»<sup>1</sup>. А В. Байервальтес (р. 1931) полемизирует в своем труде<sup>2</sup> с Г. Веттером, полагающим, что греки не всегда связывали свет с идеей благочестия, что такой взгляд возник под каким-то восточным влиянием – быть может, под влиянием манихейства<sup>3</sup>. В. Байервальтес утверждает, что метафизику света греки не заимствовали, что они сами совершенно самостоятельно одухотворили свет. В доказательство он приводит и Гомера, у которого свет – символ счастья, спасения, исцеления, жизни, победы, красоты («Илиада», VI, 5; VIII, 282; XVI, 95; XVII, 615; «Одиссея», IV, 540 и др.), и Сапфо (98, 6), и Пиндара («Истмийские эпипники», IV, 45; V, 1; «Немейские эпипники», III, 64), и Софокла («Царь Эдип», 987; «Трахинянки», 203; «Антигона», 599; «Аякс», 709), и Еврипида («Алкестида», 272; «Ифигения в Авлиде», 1218, 1250)<sup>4</sup>.

Однако, возвращаясь к Платону, стоит заметить, что при описании им идеального уклада стародавних времен в Атлантиде, где цари живут не по человеческим законам, а по законам божественным, тем, которые заповедал бог Посейдон, мрак – это условие для свершения дел чрезвычайной важности: во мраке вершится суд («Критий», 120b). Следовательно, то противоречивое восприятие света и тьмы, о котором шла речь выше, находит свое отражение и у Платона, причем в тех случаях, когда речь у него идет о божественном. Ибо, по всей видимости, только в этих случаях это противоречие разрешимо.

Таким образом, можно сказать, что одновременное обладание светом столь несогласующимися вне его самого свойствами и постоянно ощущаемое соприкосновение его с каким-то иным, высшим порядком дает свету возможность разрешать противоречия, посредствуя между

<sup>1</sup> Лосев II, 581, 590; Лосев III, 241.

<sup>2</sup> Beierwaltes 1957.

<sup>3</sup> Wetter 1915.

<sup>4</sup> Так, почти все прекрасные женщины у Гомера (Елена, Навсикая, Андромаха, Арета) имеют эпитет λευκώλενος («белорукая»), а для Геры – это постоянный эпитет. Это перекликается с исландским эпитетом *hvítarm* («белорукая») и с русским – «руки белые». Изольда в старофранцузском романе кельтского происхождения также «белорукая» (*Malinauskene*, 25). Однако при этом, в продолжение нашей мысли, стоит вспомнить и осетинскую Сатану, которая своими белыми руками не только освещала дорогу мужу, но и сводила с ума путников.

ними, на самом высоком уровне реальности. Как заметил Г.В.Ф. Гегель (1770 – 1831): «Свет был одним из первых предметов религиозного поклонения, потому что в нем содержится момент согласия, единства с собой, а конфликт и конечность в нем исчезли; свет, следовательно, рассматривался как то, в чем человек получает сознание абсолютного»<sup>1</sup>.

## 1.2. ХАРАКТЕР ОБОЖЕСТВЛЕНИЯ СВЕТА

Действительно, законно предположить, что благодаря столь явно ощущаемой резкой внутренней вычлененности света из этого мира и его причастности какому-то иному, идеальному бытию – обожествление его имеет практически неизбежный характер. Другое дело, что наиболее древним можно считать, по-видимому, обожествление не собственно самого света, но его непосредственных носителей и подателей – солнца и огня.

Уже из фольклорных материалов видно, что солнце в них зачастую прямо отождествляется с Богом<sup>2</sup>. И это не случайно: именно солнце с древнейших времен упорно (и совершенно оправданно) претендует на статус единственного образа Божества в этом мире. Даже в политеистических системах древности солярное божество, как правило, возглавляло пантеон (как это было с Шамашом в аккадской, Ра в египетской, Амаэрасу в японской мифологиях). Находясь на небе, оно одновременно теснейшим образом было связано с земной жизнью всех без исключения людей, от царя до последнего земледельца<sup>3</sup>. Но и в тех случаях, когда палящее солнце не отождествлялось с самим божеством, оно воплощало собой его око – око Ра, Сехмет, Варуны, Митры, – следящее за жизнью на земле и оценивающее ее с точки зрения небесного закона. (Человеку же нельзя на него взглянуть, не ослепив свои собственные глаза.) И в древности же были сделаны первые попытки ввести на основе культа солнца монотеистическую религию: достаточно упомянуть

<sup>1</sup> Гегель 1975, 130.

<sup>2</sup> «И к сонечку промовляе: помож, Боже, человеку» (*Потехия* 1989, 330). Интересно, что на втором месте из претендентов на отождествление с Божеством в фольклоре стоит ветер (ср. с евр. «руах» – «ветер», «дух» Божий, «пославшийся над водою» в начале времен и являющийся одним из Лиц христианской Троицы).

<sup>3</sup> При этом точкой соприкосновения земного и небесного миров являлся, конечно же, царь: многочисленные надписи и рельефы в Египте свидетельствуют о том, что он есть «Сын Солнца» в самом прямом и буквальном смысле (один из коридоров царской гробницы назывался «божний переход солнца»).

знаменитые реформы Эхнатона, «Угодного Солнцу» (Аменхотепа IV, 1424 – 1406 до н.э.), объявившего солнечный диск – атон с лучами-руками, держащими знак жизни «анх», – единственным воплощением единого Бога. Солнце прославляет и вся Античность<sup>1</sup>.

С V-го же века до н.э. намечается тенденция сближать Гелиоса с Аполлоном и отождествлять их, благодаря чему в эпоху Эллинизма почитание Аполлона и других солнечных богов приблизилось к подлинному солнечному монотеизму (резко отличающемуся, впрочем, от христианского своим неличным характером). К солнцу так или иначе сводились все божества, претендовавшие на универсальность (Зевс, Аполлон, Серапис, Сабазий, Днионис, Атис, Осирис, Митра и др.). Несмотря на сугубую традиционность солнечных культов, это было уже совсем иное язычество<sup>2</sup>. В таком реформированном виде оно получает и официальное признание, когда император Антонин Гелиогабал (218 – 222) предпринял попытку объединения всех известных культов под главенством сирийского бога Солнца – Гелиогабала (то есть семит-

<sup>1</sup> Так, у Гомера солнце, которое «все видит и слышит» («Илиада», III, 277; «Одиссея», XII, 323), иногда просто называется «бог» и «владыка» («Одиссея», XII, 261-263). «Слащенным богом» оно является и для Пиндара («Олимпийские эпипики», VII, 60). А в восьмом Орфическом гимне солнцу называется «отцом времени», «оком справедливости», «правителем мира» (VIII, 11). Эсхил («Хозфоры», 984-986) почитает Гелиоса как «отца вселенной», он «отец всего» у Софокла (фрагм. 1017). То же самое мы встречаем у Овидия («Метаморфозы», I, 770). Корнута, Атenea, Месомеда. Эпихарм у Квинта Энния (Quintus Ennius, 239 – 169 до н.э.) прямо говорит, что «солнце есть принцип мира» и что «оно есть всецело ум» (50a) (*Лосей III*, 242-245). И даже у Аристотеля человек отчасти получает свое рождение от солнца («Метафизика», XII, 5, 1071a; «Физика», II, 2; «О возникновении и уничтожении», II, 10).

<sup>2</sup> Так, Макробий (Macrobius, сер. V в.) в своих «Сатурналиях» затрачивает немалые усилия для того, чтобы все на свете свести к Аполлону, чтобы всех богов считать только ипостасями Солнца-Аполлона и чтобы в самом Аполлоне выдвигать на первый план именно солнечные моменты. То же самое мы видим и у Прокла в его гимне Солнцу. А по Претекстату (Praetextatus, ок. 320 – 384), все языческие боги были сложным и множественным проявлением, или знаком (*lumen multiplex*), одного верховного бога Солнца. Как единого бога почитал Солнце и Аполлоний Тианский (Apollonius Tyaneus, I в.), а Плиний Старший (Plinius Major, 23 – 79) в «Естественной истории» отождествлял Солнце с душой мира (*anima mundi*). Солнечного монотеизма придерживались Плутарх, Максим Тарский, Иоанн Лид, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл, Гермий, Олимпиодор и последний схолярх платоновской Академии Дамаский. Высшее же свое развитие и окончательное философское обоснование он находит в знаменитом гимне «К Царю Солнцу» императора Юлиана Отступника (Julianus Apostata, 331 – 363), в значительной степени являющегося компиляцией из Ямвлиха. Юлиан подробнейшим образом рассматривает центральное место Солнца в онтологическом целом и среди подчиненных богов, утверждая его как посредствующее звено между чувственным и умопостигаемым мирами (*Лосей VI*, 551-552; *Лосей VII (1)*, 375-378; *Коспервичиус*, 103-124; *Beierwaltes* 1957).



ского Ваала)<sup>1</sup>. А при Аврелиане (270 – 275) Непобедимое Солнце (*Sol Invictus*, оно же – Гелиогабал, Ваал) было официально признано верховным божеством, покровителем Римской державы.

«Непобедимым Солнцем» именовали и другого солнечного бога – Митру, культ которого, подобно христианству, возвещал всеобщее спасение и преображение мира. Если в одних интерпретациях Митра заключает с солнцем союз и вкушает с ним вечерю, после чего на солнечной колеснице возносится на небо, то в других он сам – бог утреннего света солнца, который изгоняет всякое лукавство и ложь<sup>2</sup>. Он же, таким образом, и божество договора, связанное с Ритой (вед. «порядок», «истина», «справедливость»). Поэтому Митру считали гарантом клятвы и верности, покровителем космического и племенного порядка; греки называли его «справедливый». Именно в культе Митры, – которого часто именовали просто «Бага», то есть верховное Божество<sup>3</sup>, – мы видим наиболее явственное сопряжение света (с исконо присущим ему свойством прояснения и упорядочивания) с идеей Истины и Порядка<sup>4</sup>.

Интересно, что как раз к 25 декабря, «дню рождения Солнца», было в IV в. приурочено и празднование Рождества Иисуса Христа, Которого

---

<sup>1</sup> Ему был воздвигнут храм на Палатинском холме, и римский историк Элий Лампридий (Aelius Lampridius. III в.) писал, что Гелиогабал «...стремился перенести в этот храм и лучшее изображение Матери богов, и огонь Весты, и Палладий, и священные шиты, словом – все, что глубже чтят римляне. Он добился того, чтобы в Риме почитался только один бог Гелиогабал. Кроме того, он говорил, что сюда надо перенести религиозные обряды иудеев и самаритян, а равно и христианские богослужения для того, чтобы жречество Гелиогабала держало в своих руках тайны всех культов» («Гелиогабал», III, 4-5) (Касперавичюс. 112).

<sup>2</sup> Зубов 2010. 430-439.

<sup>3</sup> С этим словом родственно русское «Бог». Имя же «Митра» обладает корнем «мей» («меняться»), что указывает на его связь с идеей договора, завета, то есть с Ритой (само слово «Рита» и означает собственно «соответствие»), согласно которой все совершается в мироздании: «Законом земля стоит твердо, небеса и солнце держатся, и сыны вечности» (Мень II, 106). Даже боги подчинены этой универсальной закономерности. Рита, таким образом, осуществляет во Вселенной и принцип единства: «Едины Огонь, многообразно возжигаемый, / Единое Солнце всепроникающее, / Едины Заря всеосвещающая, / И едины то, что стало всем этим» (Мень II, 106). Причем Рита правит не только строем физического космоса, но включает в себя и универсальную этическую закономерность.

<sup>4</sup> Культ Митры имеет древнее, зороастрийское происхождение, и уже в Авесте, – включающей в себя гимн Солнцу (Yt 6. 1): «Мы молимся Солнцу, / Бессмертному Свету» (Авеста, 54), – содержится и гимн Митре (Yt 10. 3, 25), прямо связывающий его с божественным Словом и верностью ему: «Коней даст быстрых Митра, / Чьи пастбища просторны, / Тому, кто верен слову... / Мы почитаем Митру... / Божественное Слово / Вмистившему в себя...» (Авеста, 77, 82).

сравнивали с солнцем и Ефрем Сирин (ок. 306 – 373), и Кирилл Александрийский (ок. 378 – 444), и Феодорит Кирский (ок. 386 – 458)<sup>1</sup>. Богородица в апокалиптическом видении является как «жена, облеченная в солнце» (Откр. 12, 1), поза Оранты повторяет положение тела молящихся солнцу, а копты предпочитали ставить свои храмы на месте древних солнечных святилищ, – ибо уже в Ветхом Завете так возмещается о наступлении мессианского царства: «...взойдет Солнце правды» (Мал. 4, 2)<sup>2</sup>.

Другая естественная ипостась света, огонь, также одушевлен и является (как и солнце) источником жизни для всего остального. В народных обрядах его разжигают юноша и девушка; они же прыгают через костер, чтобы удачно жениться и чтоб урожай у них был богатым; к огню приводят животных, которые не дают приплода; через купальские огни (возжигаемые на праздник солнца) переносят детей, дабы те росли здоровыми. Головни от костра относят на поле, чтобы был урожай<sup>3</sup>. Дж.Дж. Фрэйзер (1854 – 1941) говорит об одном поверье долины реки Лех: «Если молодые перепрыгивают вдвоем через костер, даже не задев дыма, говорят, что в будущем году молодая не станет матерью, так как пламя не коснулось и не оплодотворило ее». Он же делает вывод: «Такой огонь, по всей видимости, мог считаться спустившимся непосредственно с небес...»<sup>4</sup>. Не случайно и множество мифов о похищении огня: границы запретного и сакрального, как правило, совпадают<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Касперовичус, 117.

<sup>2</sup> См.: Петров, 85-112. Даже в тех случаях, когда в писаниях св. Отцов говорится собственно о физическом, природном солнце, оно воспринимается как одно из прекраснейших творений Божиих, созданных специально для явления Его славы и милости людям. Так, Иоанн Златоуст (Johannes Chrysostomus, ок. 345 – 407) утверждает: «Огонь по своей природе стремится вверх, всегда рвется и летит на высоту, и, хотя бы тысячу раз его нудили и заставляли, не устремится вниз... Но с солнцем Бог сделал совершенно противоположное: обратил лучи его к земле и заставил свет стремиться вниз, как бы говоря ему этим положением: смотри вниз и свети людям; для них ты и сотворено. И пламя свечи не позволило бы сделать этого с собою, а столь великая и чудная звезда склоняется вниз и смотрит к земле, – в противоположность огню, – по силе Повелевшего» (Гайденко П.П. 1980, 394).

<sup>3</sup> Потебня 1989, 530-535.

<sup>4</sup> Башляр, 54-55.

<sup>5</sup> Живой и целебный огонь купальского костра считался небесным, а потому его необходимо было добывать. С этим огнем связан и цвет папоротника, семя которого, по хорватскому поверью, дает его обладателю разумение языков всякой твари. А по немецкому поверью, если в солнцеворот в самый полдень выстрелить в солнце, то капнут три капли крови, и они-то и есть семя папоротника (Потебня 1989, 550). В традиционной среде обычай и поверия, связанные с огнем, вообще чрезвычайно распространены

К тому же, живой огонь капризен, то есть обладает свойствами личности. Контакт с ним (как и со всем, причастным божественности) возможен лишь на определенной дистанции. Даже в XVIII в. утверждалось: «Огонь... это природа, которая ничего не совершает понапрасну, не способна заблуждаться и без которой ничто не осуществимо»<sup>1</sup>. Как все живое, огонь, чтобы существовать, нуждается в пище: не случайно русское «жрать» одного корня с «гореть»<sup>2</sup>. А вот, что пишет в 1766 г. Ж.Б.Р. Робини (1735 – 1820): «Утверждалось с достаточной степенью правдоподобия, что светила питаются испарениями, исходящими от светонепроницаемых небесных тел, а естественную пищу последних составляет тот поток огненных частиц, который им постоянно посылают первые...»<sup>3</sup>.

Но светила, повсеместно обожествляемые, суть огонь в его естественном состоянии, чем и объясняется самодвижение последнего вверх (причем очевидно, что любой «верх», в отличие от «низа», носит ярко выраженную положительную семантику). Это подтверждают и эпитеты светил: у греков Сатурн – «светящийся», Юпитер – «сияющий», Марс – «огненный», Венера – «несущая свет», Меркурий – «блестящий»<sup>4</sup>. И именно через красоту ночного неба, через его космическую гармонию, через постоянство вращения и соотношения сфер, задающее течение времени, постигается разумность мироздания, так что и само слово «небеса» приобретает значение закона, порядка.

Последнее для нас особенно важно, ибо благодаря способности огня отделять одно от другого, чистое от нечистого – он сопряжен с идеей всеобщей Меры, космического Ритма, Суда и божественной

---

и устойчивы. А.А. Потебня замечает: «Если б мы не знали, что божества огня и света занимали важное место в языческих верованиях славян, то могли бы убедиться в этом из обилия слов, имеющих в основании представления огня и света» (Потебня 1989, 289; 289-322, 530-552). Интересно, что в Костромской губернии еще в середине 20-х гг. XX в. наблюдалось ритуальное добывание «живого», «древесного» огня путем сверления (Огонь 1928).

<sup>1</sup> Башляр, 112.

<sup>2</sup> Потебня 1989, 290. «Египтяне называют огонь восхитительным и ненасытным животным, которое пожирает все, что рождается и растет, и, наконец, после того как оно насытилось сполна, – самого себя, так как ему уже нечем больше кормиться и насыщаться; ибо, обладая свойствами теплоты и движения, оно не может обойтись без пищи и без воздуха, необходимого для дыхания»; «персы, совершая жертвоприношение огню, клали пищу ему на алтарь и прибегали к такой формуле: ...якушай и пируй, Огонь, властитель мира» (Башляр, 101-102).

<sup>3</sup> Башляр, 104.

<sup>4</sup> Платон III, 615.

Справедливости, будучи воплощением Риты, *Ratio*, Логоса<sup>1</sup>. Огонь не только первичный материал для космогенеза и – по весьма распространенным индоевропейским представлениям – всеобъемлющее начало, пронизывающее все мироздание (Агни, Атар, тапас). С ним связано как начало вселенной – борьба огня и воды в процессе творения и схватка бога-громовержца со змеем, связанным с водой (Индра и Вритра, Балу и Йамму, Зевс и Тифон), так и ее эсхатологическая гибель – концепция огненной калыпы («порядка», «закона») или же мировой пожар в «Эдде»<sup>2</sup>.

Но особенно показателен в данном случае характер почитания огня у зороастрийцев, которые считали его, сына Ахура-Мазды и воплощение божественного Слова, самым верным средством отделения лжи от истины: «Дарует путь прямейший / Огонь Ахура-Мазды / Тому, кто верен слову...» (Авеста: Yt 10. 3, 25)<sup>3</sup>. Именно божественному Слову и бесконечному Свету, заключенному в огне, были посвящены последние, самые почитаемые, два дня в зороастрийском календаре. Огонь, пронизывая все создание, находится под покровительством Аша-Вахиша (Лучшая праведность, то есть Порядок) и является единственным символом, одобряемым пророком<sup>4</sup>. При Последнем Суде Аирияман (исцеление) и Атар (огонь) расплавят весь металл в горах, и все люди

<sup>1</sup> Уже говорилось, что греческое понятие Логоса аналогично латинскому *Ratio*, которое в свою очередь, по всей видимости, родственно индийскому «Рита» (*ṛita*), также как, очевидно, и греческое слово *ῥυθμός* («ритм», «мера», а также «образ», «вид»). Греческому *ῥυθμός* в латинском языке соответствует *numerus* («ритм», «мера» и вообще «число»). *Λόγος* же, связанный с *λέγω*, – «выбирать», «избирать» (то есть отделять одно от другого), а потому и «считать», «говорить», – объединяет в себе понятия «счет» и «слово», «разум», «смысл»; то есть «идея», которая, будучи ничем иным, как «вид», связана с «мерой», «ритмом» (как мы видели в случае с *ῥυθμός*). Кроме того, глагол *κρίνω* означает и «отделять» (собственно действие огня и света), и «избирать», «разбирать», «судить», «решать», «считать», «объяснять».

<sup>2</sup> Эдда, 108–110. Огненная стихия в «Эдде» одновременно и благодетельна, и губительна: Рагнорек (мировой огонь) имеет и эпитет «Истребитель», и эпитет «Жизни Питатель», однако в конце времен под предводительством Суртра, родича огненного божества Локи, «лижет все небо жгучий огонь» (Эдда, 110). При этом суд над миром и его гибель придет из Муспелльсхейма, огненной страны, существовавшей еще до начала творения.

<sup>3</sup> Авеста, 77, 82.

<sup>4</sup> Хотя почитание огня у зороастрийцев, конечно же, связано по происхождению с древнеиранским культом божества вечного огня Агни (*ignis* – «огонь»; зор. Атар), по всей видимости, нельзя, как Геродот из Галикарнаса (Herodotus Halicarnasensis, 490/480 – ок. 425 до н.э.), говорить, что огонь они «считают божеством» (Бойс, 91), или, подобно Василию Великому (ок. 329 – 379), что они «верят в огонь, как в Бога» (Бойс, 114). Почитание это скорее сходно с почитанием иконы в христианстве: «Мы никоим образом не считаем огонь Богом, мы только поклоняемся Богу посредством огня» (Бойс, 165). Храм гербов (ор-

должны будут пройти сквозь образованную реку и «для праведных она покажется парным молоком, а нечестивым будет казаться, что они во плоти идут через расплавленный металл»<sup>1</sup>. А затем эта река уничтожит остатки зла во всем мире.

И подобные воззрения на роль огня не были исключительны. Обращаясь к иным культурам, можно вспомнить, например, Гераклита Эфесского (Heraclitus Ephesius, ок. 540 – ок. 480 до н.э.), утверждавшего: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, ни кто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (30 DK)<sup>2</sup>. Огонь же подвергнет мир и окончательному суду: «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит» (66 DK)<sup>3</sup>. Взгляды Гераклита разделял и Гиппас из Метапонта (Hippasus Metapontinus, кон. VI – нач. V в. до н.э.)<sup>4</sup>, причем он же, будучи пифагорейцем, считал число «первым образцом творения мира» и «органом суждения Творца мира богов» (фрагм. 11)<sup>5</sup>.

Свое учение о Логосе было и у стоиков, причем оно опять-таки было сопряжено со стихией огня. И если уже некоторые досократики мыслили огонь (как вещество максимально тонкое и предельно разреженное) находящимся в основе всех вещей, то у стоиков живая огненная пневма распространяется по всему космосу, одухотворяя его при этом, – причем распространяется иерархично, в виде постоянно убывающей или нарастающей «напряженности» (*tonus*). У стоиков же наблюдается тенденция понимать древних богов как аллереорию огненной пневмы, пока, наконец, они окончательно не отождествились, когда эта пневма сама стала трактоваться как божество.

Огонь почитался и в виде домашнего очага, обладая при этом большой соединительной семантикой, объединяя не только живых, но и связывая живых и умерших: изображения обожествленных предков в

---

непоклонников), где осуществлялось подобное моление, существовал в Сураханах близ Баку до 60-х гг. XIX в.

<sup>1</sup> Бойс. 39.

<sup>2</sup> Фрагменты. 217.

<sup>3</sup> Фрагменты. 239.

<sup>4</sup> Климент Александрийский: «Огонь признавали богом метапонтийцев Гиппас и эфесец Гераклит» (Лосев 1993, 83). Симпликий: «Метапонтийцев же Гиппас и эфесец Гераклит точно так же [признают начало] единым, движущимся и ограниченным, но началом они признали огонь; из огня, по их мнению, через [его] уплотнение и разрежение возникает [все] существующее, и снова в огонь [все] разрешается, так как огонь – единая природа, лежащая в основании [всего]» (Лосев 1993, 83).

<sup>5</sup> Лосев 1993, 83.

Риме неизменно находились у очага. Свой очаг был не только у каждого дома, но и у государства (вечный огонь в храме Весты), и у космоса в целом. Как этот мировой очаг – Гестия у Филолая Кротонского (Philolaus Crotoniensis, ок. 470 – после 400 до н.э.) – огонь дарует единство, жизнь и стабильность всему мирозданию<sup>1</sup>. Огонь в очаге, таким образом, есть непосредственное проявление охраняющего мир высшего закона, он есть не просто его символ, но реальная связь с ним: если огонь погаснет, мир прекратит свое существование<sup>2</sup>.

Благодаря присущим огню функциям очищения и обновления (с одной стороны) и объединения (с другой) – он является посредником, мостом между двумя мирами: «Костер – товарищ по переходу в иное качество»<sup>3</sup>. В Индии бог огня Агни является посредником при всех жертвенных обрядах<sup>4</sup>. У греков *πύρα* – погребальный костер, на котором сжигали покойников, а также жертвенник (средство общения с божеством); во множественном числе (*τὰ πύρα*) – это сторожевые огни у границы, рубежа. Можно вспомнить и о неперенном факеле у Гермеса, посредника между богами и людьми, мертвыми и живыми, проводника умерших в потусторонний мир, чьи функции так или иначе связаны с границами и переходами сквозь них<sup>5</sup>. Но и Платон, говоря о связи между богами и людьми, вспоминает опять-таки об огне, посредствующем в данном случае при движении в обратном направлении: «Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем...» («Филеб», 16с)<sup>6</sup>.

В христианстве огонь, как правило, символизирует духовную чистоту и праведность, приближающую человека к Богу (можно вспомнить,

<sup>1</sup> «Мнения философов». II, 7, 7: «Филолай посредник, в центре [космоса, помещает] огонь, который он называет "Очагом" (Гестией) Вселенной, "домом Зевса". "Матерью богов", "алтарем", "связью и мерой природы". Кроме того, он принимает и другой огонь, расположенный выше всего и служащий Объемлющим... Самую верхнюю часть Объемлющего, в которой – беспримесная чистота элементов, он называет "Олимпом"...» (*Фрагменты*, 437). Естественно, что «по Филолаю, гибель космоса... от того, что с неба хлынет огонь...» (II, 5, 3) (*Фрагменты*, 439).

<sup>2</sup> Ср., с одной стороны, с имеющими защитный смысл хороводами вокруг ритуальных костров (Зеленин, 398), с другой – с тем фактом, что уже у хеттов была установлена прямая связь между поддержанием огня в очаге и нарушением слова (надпись царя Хаттусили I, 1650 – 1620 до н.э.) (Иванов 1962, 268).

<sup>3</sup> Башляр, 36.

<sup>4</sup> Лысенко, 203-247.

<sup>5</sup> Показательна и эпидемия самосожжений («крещений огнем») во времена русского раскола.

<sup>6</sup> Платон III, 13.

например, библейский рассказ об отроках в печи огненной, прославляемых, но не убиваемых огнем (Дан. 3, 1-97)). Сам Бог является людям в виде огненного столпа (Исх. 13, 21)<sup>1</sup>. Однако необходимо заметить, что противоречивый характер восприятия огня обусловил и совершенно иную его оценку: огонь, через понятие желания связанный с любовью<sup>2</sup>, может быть (благодаря все той же сексуальности) и символом греха. Огненный змей в народных поверьях выступает в роли совратителя (хотя в силу той же огненности он — все по тем же повериям — может приносить деньги<sup>3</sup>). Так как огонь — это гнев<sup>4</sup>, он обладает и демоническими свойствами (огонь ада, дьявол с огненным языком и т.п.)<sup>5</sup>.

Что касается света, то его связь с Божеством во многом обусловлена теми же причинами, что и у его источников. К слову сказать, таковыми они являются лишь для нашего чувственного восприятия: онтологически и каузально свет, как о том говорит Книга Бытия (1, 3-4), предшествует им. Всякое освещение, отделение света от тьмы, являясь непременным условием космогонического процесса, есть первичная организация хаоса, того, что «безвидно и пусто» (*inane et vacuum*): быть — значит, прежде всего, быть видимым, вычлененным из всего остального посредством о-пределения, обозначения границы, это значит иметь свой вид, форму, эйдос. Бытие есть структура и порядок, упорядоченность же проявляется в свете, а потому можно сказать, что бытие есть свет. Но ведь именно Светом и назван в Св. Писании Бог, Сущий и источник всякого бытия. Свет, таким образом, прямо сопряжен с божественным

<sup>1</sup> Кроме того, можно вспомнить и о традиционной раздаче пасхального огня в иерусалимском Храме Гроба Господня в Великую субботу, и о некоторых святых, чей культ связан с огнем. Так, в Ирландии чрезвычайной популярностью пользовалась св. Бригитта Кильдарская (Brigitta, ум. 525). Внутри ее монастыря Кильдар (*Cell-dara*) горел неугасимый, поддерживаемый монахиными, огонь, окруженный оградой, войти за которую не мог ни один мужчина.

<sup>2</sup> Потебня 1989, 291.

<sup>3</sup> Зеленин, 417.

<sup>4</sup> Потебня 1989, 301.

<sup>5</sup> Интересно, что когда Иоанн Скот (Эриугена, ок. 810 — после 871) пытается преодолеть это противоречие, его мысль сближается с зороастрийскими представлениями о судящем огне. Особое понимание Эриугеной вечного огня, уготованного грешникам, заключается в том, что посмертные мучения зависят от внутреннего состояния человека. Все души после смерти попадут в зону огня, «в котором, без сомнения, будут обитать не меньшие блаженные, чем несчастные. Но как один и тот же свет подходит... здоровым глазам и раздражает больные... так первым по праву совершенная радость своего спасения, а вторым досаждают карающее страдание своего разрушения. ..» (Эриугена, 91).

Порядком, Разумом, *Ratio*, Логосом, Словом, Истиной<sup>1</sup>. Из всего сущего, доступного нашему чувственному восприятию, он — на что уже было обращено внимание выше — наиболее «правилен», то есть в отличие от всего остального подвластен законам, не выводимым из этого мира, законам меры и порядка, законам точных числовых отношений. Принадлежа одновременно двум мирам (материальному и идеальному, физическому и математическому), он посредствует между ними, являясь их связующей серединой, звеном, скрепляющим несовместимые без него противоположности.

Почитание света является одним из наиболее древних, ибо свет и тьма — одно из основных противопоставлений в ряду иных, ему подобных: верха и низа, правого и левого, мужского и женского, доброго и злого, сводящихся в итоге к противопоставлению космоса и хаоса<sup>2</sup>. В космологиях свет всегда располагается наверху. Так, Авеста (Yt 12. 26-37) говорит, что мироздание состоит из 3-х сфер («мана»): земли, промежуточной сферы (луны, солнца и звезд) и высшей сферы бесконечного света<sup>3</sup>. В Yt 19, кроме того, содержится представление о Хварне, небесной светоносной энергии, нисходящей сверху на людей. Если человек после смерти отходит к богам, то он отходит во свет: в Египте к некоторым мумиям прикрепляли этикетки с надписью, что покойный «отошел в сияние»<sup>4</sup>. При осуществлении общения между двумя мирами посредством жертвоприношения греки темных животных приносили в жертву подземным богам, светлых — олимпийцам. У римлян же про-

<sup>1</sup> Весьма характерно объяснение В. Байервальтесом того факта, что Пифагор (Pythagoras, ок. 570 — после 500 до н.э.) считал невозможным «говорить без света»: дневной свет прямо отождествляется с Разумом и Истиной (Beierwaltes 1957). Не случайно также, по Платону, «созерцание» (θεωρία) и «Бог» (θεός) — одного корня и сродни глаголу θεόδομα — «зреть», «видеть» — истину («Государство», VI, 508b-509a; VII, 518b-519a, 533d; «Тимей», 47a-c; «Пир», 219a; «Софист», 254a; ср. Аристотель: «Никомахова этика», I, 4, 1096b; VI, 13, 1144a). Этой этимологии придерживались позднее и Григорий Нисский, и Иоанн Скот (Эриугена), и Николай Кузанский. Об обожествлении же света греками см.: Лосев III, 245-49.

<sup>2</sup> Ср. со словами Э. Кассирера (1874 — 1945): «Развитие мифологического восприятия пространства всегда исходит из противопоставления дня и ночи, света и тьмы. Силу, которая распространяет это противопоставление на мифическое религиозное сознание можно проследить вплоть до религий высокоразвитых культур. Отдельные из этих религий, особенно, например, иранская, являются как раз полным развитием, воплощенной систематизацией одного только этого противопоставления...; в легендах о сотворении мира почти у всех народов и почти во всех религиях процесс творения связан с появлением света... победа света становится началом мира, началом его создания» (Cassirer, 122f).

<sup>3</sup> Маковельский 1960, 27.

<sup>4</sup> Касперавичус, 106.



слеживается и этимологическая связь между светом и жертвоприношением: латинское *lux, lumen* – это «свет», *luculentus* – «блестящий», а *lustrum* – «очистительная жертва», промежуток в пять лет между жертвами, *lustrum* – «освящать», «очищать». Считавшееся так или иначе причастным божественному обладало свойством белизны или даже свечения: на изображениях вокруг голов Сильвана, Сераписа, а также Александра Македонского, Цезаря, Нерона, Коммода присутствует световой ореол. И у Платона «блестящее» и «божественное» рассматриваются в одной плоскости («Алквиад I», 134d). Ночь же (как отсутствие света) издревле рассматривалась как время максимальной активности нечистой силы (Геката, позднее Вальпургиева ночь и т.п.). Уже в Средние века Титмар Мерзебургский (Thietmarus Merseburgensis, 975 – 1018) объяснял: «День Господь отвел живым, ночь – мертвым»<sup>1</sup>.

Во всех же дуалистических концепциях (у манихеев, кумранитов, есеев, терапевтов, гностиков, энкратитов и т.п.) роль света вообще трудно переоценить. «Сыны света» манихей (III в. н.э.) относили его – наряду с тьмой – к вечным, нерожденным и бессмертным первоначалам, причем небесная ясность соприкасается с погрязшим во мраке греховности миром так, что частицы света являются пленниками темной материи. Однако заметим, что в подобных системах, где свет полностью принадлежит одной из сторон оппозиции, его посредническая, промежуточная роль сходит на нет<sup>2</sup>.

Однако она сильна в иудео-христианской традиции. В Книге Бытия мы читаем: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2), и далее: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош: и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1, 3-5)<sup>3</sup>. Тьма предшествует свету, но свет, первое после «неба и земли» творение Божие, – не из тьмы (как у Гесиода, у которого Ночь породила День),

<sup>1</sup> Данилова, 124.

<sup>2</sup> Аврелий Августин (354 – 430) так описывал в «Исповеди» отношение между Богом и человеком, согласно манихейскому учению: «...Ты, Господи, Бог истины, представляешь собой огромное светящееся тело, а я обломок этого тела...» (IV, 16, 31) (Августин, 122).

<sup>3</sup> Перечень толкований – Василия Великого, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Иоанна Филопона, Иоанна Дамаскина, Беаты Достопочтенного, Гуго Сен-Викторского, Петра Ломбардского, Петра Коместора, Фомы Аквинского, Мартина Лютера и др. – на библейский рассказ о сотворении света до сотворения Солнца, включающих в себя выяснение его природы, дает В.П. Зубов (Зубов 2004, 120-121). «В итоге мы имеем три типа толкований: 1) свет – акт тела (неразрывно связан с светилом), 2) свет – особое тело, присоединяющееся к светилу (...), 3) свет – бестелесное качество, присоединяющееся к телу и, следовательно, отличное от него» (Зубов 2004, 121).

но является по Слову Творящего<sup>1</sup>. Противостоящая свету (как, естественно, и огню) темная вода, море – это в Ветхом Завете всегда стихия, хаос (ср. Ис. 17, 12)<sup>2</sup>. Интересно заметить, что Фалес Милетский (Thales Milesius, 640 – 562/550 до н.э.) считал ее, воду, первоосновой и полагал ее божественной, ибо она «не имеет ни начала, ни конца» (А I, 36), – то есть по причине, ровно противоположной той, по которой библейская традиция считает божественным свет<sup>3</sup>. Эта взаимозаменимость двух противоположностей, воды и света (особенно в своей огневой ипостаси), действительно проявляется довольно часто: омыть водой – то же, что пройти сквозь огонь; потоп равнозначен пожару. Однако иудео-христианским взглядам близка пифагорейская позиция, заключающаяся в том, что предельное лучше беспредельного, а следовательно, свет выше тьмы: «Я крещу вас в воде..., но Идущий за мною... будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11).

В поздних же книгах Ветхого Завета свет – это *hokma*, мудрость, а тьма – это *sikult*, глупость. София прямо выступает как «дух светлый» (Прем. 7, 26). При этом в обрядовой иудейской традиции семисвечник понимается как присутствие Бога (ханука, на которую его зажигают, еще во II в. н.э. называлась «праздником света»). А у Исани читаем: «Горе тем, которые зло называют добром, и свет тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое горьким» (Ис. 5, 20). Это противопоставление зла добру, – подобно тому, как тень противопоставлена свету, – впоследствии найдет широкий отклик в сердцах христианских авторов, построивших на нем свои теодицеи, где зло, не обладающее собственным бытием, есть лишь отрицание, лишение, недостаток (*privatio, indigentia*) добра<sup>4</sup>. И у того же Исани Бог Отец говорит Мессии: «...Но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49, 6).

В Новом же Завете, в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1-18), Светом прямо именуется Сам Бог, причем – и это особенно важно – Бог-

<sup>1</sup> В некоторых же апокрифических повествованиях эта связь света со Словом Божиим пропадает: так, в Книге Еноха (25, 1-5) свет возникает из сияния, испущенного разбившимся ангелом Адием.

<sup>2</sup> Сходные представления можно найти в индийской мифологии, где вода – порождение ючи, нечто неупорядоченное, предшествующее всякому упорядочиванию (*Радхакришнан*, 83); и в манихейском учении, согласно которому мир возник из брошенных сыном Бога блестящих одежд в волны черной воды.

<sup>3</sup> На общность взглядов Фалеса с вавилонской и шумерской мифологиями указывает К.Ф. Уайтли (*Whitley*, 17), а также П.А. Гринцер (*Гринцер*, 23).

<sup>4</sup> См., например, у Амаросия Медиоланского (ок. 340 – 397): *quid ergo est malitia nisi boni indigentia?* (De Isaac) (Ало, 25). См. также: *Шушков, Лейбниц* 2006, 214-225.

Слово, Бог-Логос<sup>1</sup>. Потому в раннехристианской, патристической и последующей богословской традиции все, так или иначе причастное Ему и вообще духовной сфере, пронизано божественным сиянием, светозарно и светоносно. Светел Сам Христос – в своем исследовании А.С. Уваров (1825 – 1884), говоря о том, что св. Климент называл огни семисвечника семью очами Господними (*septem oculos Domini*), добавляет: «...В гимне св. Климента [Спаситель назван] светом бессмертным..., и впоследствии во всех гимнах Спаситель постоянно называется: *lumen, lucifer, ignis*. Так что светильник означает *Самого Спасителя*, или *Царство Небесное*, как *locum ignis, paradisum lucis*»<sup>2</sup>. Светел мир небесный, мир ангелов: Григорий Богослов (Назианзин, 329/330 – ок. 390) говорит, что «ангел – существо огненного свойства или дух (дыхание) разумный», «пламень огненный», «огонь невещественный»; ангелы – это «вторые светы, служебные первому Свету»<sup>3</sup>. Светлость вообще понимается как истинное, «непорочное» состояние: до грехопадения, согласно Василию Великому (ок. 329 – 379), мир пребывает во свете; девство же византийские источники называют «преблистанием»<sup>4</sup>. А вот как звучит

<sup>1</sup> Одновременно с богодухновенным евангелистом, Логос называет божественным светом и иудейский теолог Филон Александрийский (Philo Alexandrinus, 15/10 до н.э. – после 41 н.э.), исходивший, впрочем, вероятно, как из традиции, намеченной в иудейской среде еще Аристобулом (Aristobulus, сер. II в. до н.э.), так и из сопряжения с Логосом (*Ratio*) огненной шпемы в стоическом платонизме. Причем, по Филону, вообще в познании Бога зрение, созерцание всегда выше иных чувств, например, слуха: Филон делает ссылку на Книгу Исхода, где говорится, что «весь народ увидел голос» (Исх. 20, 18; 20, 22). Слова Божии созерцаются как свет («О странствии Авраама», 47), ибо Бог – духовное солнце («Об особенных законах», I, 279), физическое же солнце есть подобие Его света («О странствии Авраама», 40).

<sup>2</sup> Уваров, 190-191. Позднее Григорий Палама (1296 – 1359), именую Христа светом, называет Его деятельность «просвещением». Тело Христа имело внутри себя, согласно Паламе, источник божественного света, который снял из Его ран. Пещера, в которой произошло воскресение Христово, была наполнена «светом Воскресения», хотя снаружи было еще темно. И действие Святого Духа также излучается на людей в виде света.

<sup>3</sup> Брячанинов, 190-191, 258-259. См. также «Беседу трех святителей»: «Василий спросил: "Из чего созданы ангелы?" Григорий ответил: "Из духа Господня, из света и из огня"» (Златоструй, 264). А позднее Григорий Палама говорит, перефразируя «Ареопагитики», что не отпавшие от Бога ангелы «являются светом, и всегда исполняются светом, и постоянно все более и более просветляются, блаженно пользуясь врожденным изменением и радостно ликуют близ первого Света, взирая на Него, непосредственно от Него просвещаясь, воспевая немиссияемый Источник света, и испосылая, как служители Света, светотворящую благодать тем, кто менее совершенен в светопросвещенности» (Бычков В.В., 379).

<sup>4</sup> Аверинцев 1973, 49.

византийская стихира на праздник Преображения: «Очерневшее Адамово естество преображая, снова Ты понудил блистать, претворив его в Божества Твоего славу и во светлость»<sup>1</sup>. А потому и в будущем веке в преображенном мире будет сиять «свет более яркий, чем солнечный», причем увидевшие его станут «детьми этого Света», «иными светами», «сами воссияют как солнце в царстве Отца их»<sup>2</sup>.

Святым, однако, дано видеть этот свет еще в этом, лежащем в грехе, мире. И нисходя на человека, божественный свет настолько сильно преобразует всю его не только духовную, но и телесную структуру, что тело его начинает излучать видимое сияние, на что постоянно указывают агнографы. Чем внутренне ближе человек к Богу, тем внешне он более светел. Свет исходит от того, кто свят, а потому святой, говоря словами А. Воше (р. 1938), «это существо из света»<sup>3</sup>. Участником «этого божественного сияния и светозарности» был и Адам до грехопадения. На славу лица Моисея не могли смотреть сыны Израилевы, лицо мученика Стефана было подобно сияющему ангельскому лику, и многие другие святые приобщались «оному божественному сиянию и светозарности». Николай Кавасила (Хамаэт; Nicolaus Cabasila, Chamaetus, ок. 1322/23 – ок. 1397/98) был убежден, что неизреченное «сияние славы» носили внутри себя апостолы, ее отблеск был виден и на их лицах. Также и в сочинениях Григория Паламы (1296 – 1359) апостолы Петр и Павел предстают как два сияющих светила, два «великих света». Никита Стифат (Пекторат; Nicetas Stethatos, Pectoratus, ок. 1005 – ок. 1090) сообщает, что на Симеона Нового Богослова (949/956 – 1022/1037) сходил незримый свет, когда он вел литургию. При этом «лицо его делалось ангелоподобным и таким проникалось светом, что нельзя было свободно смотреть на него, по причине исходящей от него чрезмерной светлости, как нельзя свободно смотреть на солнце»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Аверинцев 1973, 50.

<sup>2</sup> Бычков В.В., 180. Само наступление Нового Века описывается как световая мистерия. Так, в свете, сиянии и необычайном блеске представляется Николаю Кавасиле картина второго Пришествия, радующая души верующих, когда Спаситель «молниеподобно сходит с неба на землю, а земля воссылает иные солнца к Солнцу правды, и все исполняется света» (Бычков В.В., 379). Ср. с Талмудом, где, согласно Таргуму к Исани, свет грядущего мира будет в 343 раза ярче нашего солнца, и лишь праведники («поколение света») смогут увидеть этот несозданный свет Божьей славы.

<sup>3</sup> Ле Гофф, 313. См.: Vauchez 1981.

<sup>4</sup> Бычков В.В., 277. Ср. с примерами из западно-христианской жизни, где юноша, наблюдая за св. Франциском Ассизским (Franciscus Assisiensis, 1181/82 – 1226) ночью в лесу во время молитвы, увидел «дивный свет, окружавший святого Франциска, и в нем увидел Христа, и Деву Марию, и святого Иоанна Крестителя, и Иоанна Евангелиста, и величайшее множество ангелов, беседовавших со святым Франциском» (Лосев 1982, 113).

Столпники насыщаются лучом, посланным им Богом, и посредством этого света общаются с Ним<sup>1</sup>. Свет также служит посредником и в общении святых между собой. Так, после посещения францисканца св. Эгидия Ассизского (Aegidius Assisiensis, ум. 1262) французским королем Людовиком IX Святым (1226 – 1270), первый говорил братьям об этой встрече: «...Вышло так, что ни я ему, ни он мне не мог сказать ни слова, ибо, едва мы обнялись с ним, как свет Премудрости Божией раскрыл и явил сердце его мне, а мое ему, и, глядя так по Божьему соизволению в сердца друг друга, мы гораздо лучше и с большим утешением узнали то, что хотели сказать друг другу, чем если бы говорили наши уста...»<sup>2</sup>.

Но посредством таинств «светлость будущей жизни» проникает и в души обыкновенных людей, оттеняя в них «красоту и светлость» мира сего. Потому Григорий Богослов (Назианзин) называет таинство крещения «просвещением». В знак этого просвещения новокрещенные надевали белые одежды и носили их в продолжение целой недели<sup>3</sup>.

---

А о св. Кларе Ассизской (Clara de Asisio, 1193 – 1253) говорится, что «божественный свет струился от нее и распространялся вокруг» (*Ле Гофф*, 274). Можно вспомнить и о популярности сиракузской мученицы св. Люции (Lucia, ум. 304), одно имя которой связывает ее со светом. Эта координация между святостью и светом прямо указывает на то, что Тот, Кто свят максимально, также и светел в максимальной степени: у визионеров Христос и Бог Отец являются во свете.

<sup>1</sup> Касперавичус, 118.

<sup>2</sup> Цветочки, 110.

<sup>3</sup> Все подробности этого обряда описаны Евсевием Кесарийским (Eusebius Caesariensis, ок. 260 – ок. 350) при крещении Константина I Великого (306 – 337). После принятия крещения Константин облекся в белые одежды, лег на белом ложе и даже отказался покрыть себя пурпуром («Жизнь Константина», IV, 62). От такого обычая произошли прозвания новокрещенных: *albatius* или *in albis* (Уваров, 24). Вокруг купели зажигали свечи, а Климент Александрийский (ок. 150 – 211/215) объясняет таинство крещения следующим образом: «Крещение называется освещением, ибо мы чрез оное созерцаем святой и спасительный опий свет, то есть Бога» («Педагог», I, 6) (Уваров, 24). А.С. Уваров говорит: «Отсюда выражения: ...*sacramentum illustrationis, illuminatio*... и, наконец, ...*lux mentis oculorum*. Таким же образом и сами новокрещенные назывались новоосвещенными: ...*illuminatus*. В Софийской церкви в Царьграде главная, или большая, крестильница ...называлась также и большой светлицей...» (Уваров, 24). И далее: «Так как с таинством крещения находятся в связи догматы о воскресении и о царствии небесном, то большая часть формул, принадлежащих к таинству крещения, получила символическое значение и этих догматов. Свет... не только стало означать одно крещение, но перенесено было и на Самого Бога как источника всякого света. "Святой и спасительный свет, то есть Бог", – сказал Климент Александрийский, а Григорий Богослов ("Слово XL") повторил ту же мысль: "Бог есть свет высочайший". Отсюда Царство Божие или рай представлялся местом светлым, и на этом основании составлены были символические формулы, означающие рай: ...*lux, lux superna, lux domini, aeterna lux*» (Уваров, 26). «...Новоосвещенный употреблялось и в книжном

А пресвитер Ипполит Римский (Hippolitus Romanus, ок. 170 – 236) отстаивал также белые одежды священников на литургии.

«Светоносный» же Люцифер (кстати, этим же словом «*lucifer*» называли и Христа) только подтверждает истину, ибо свет его – от желания быть во всем подобным Богу. Свет дьявола (διάβολος – «клеветник», «мошенник»), который сияющим ангелом предстает перед св. Юлианой (Juliana, втор. пол. III в.) и в таком же виде обещает св. Симеону Столпнику (Symeon Stylita, ок. 390 – 459) взять его на небо, – это краденый свет и ему не принадлежит. И хотя, по Василию Великому, взор чертей огненный, адский огонь «лишен светозарности»: в аду «крошная тьма», ибо адский огонь «жжет, но не светит» (Гонорий Августодунский, 1075/80 – ок. 1156)<sup>1</sup>. Согласно Фоме Аквинскому, сатана тем самым оскверняет свет Божий<sup>2</sup>.

Однако, по неоднократно указанным выше причинам, существовала и противоположная только что описанной традиция. Так, в индийской мифологии бог Варуна (в имени которого имеется корень «вер» – «связывать»), этимологически равный греческому Урану, – это темное небо. И он, верховный бог, также как и светлый Митра, является в Ригведе носителем Риты – «хода вещей», «порядка», «закономерности»<sup>3</sup>. «Темным» (даже этимологически) является также и «непостижимый» бог Кришна<sup>4</sup>. И даже в зороастризме, культ которого насквозь пронизан интуициями света (Ахура-Мазда творит в начале времен шесть «излучающих свет существ», как бы зажигая один светильник от другого<sup>5</sup>, а призвание Зороастра осуществляется высшими существами, в присутствии которых он «не видел собственной тени»<sup>6</sup>), – имя Ахура-Мазды нередко сопровождается эпитетом «облеченный в небесную твердь», что указывает на его связь с небесным богом Варуной, а он, как было указано, темен.

языке: в III правиле Лаодикийского собора, в примечаниях Пахимера к Дионисию Ареопагиту, у святого Кирилла Иерусалимского и у Иоанна Златоустого...» (Мягков, 53).

<sup>1</sup> Касперавичюс, 123.

<sup>2</sup> О христианской символике света см.: Касперавичюс, 103–124.

<sup>3</sup> Радхакришнан, 60.

<sup>4</sup> В.И. Топоров (1928 – 2005), обсуждая ведийскую космогонию, называет тень первой материей, одним из образов Вселенной (Топоров, 7). На космогонический и мистический смысл тени в философии и эстетике Древнего Китая указывает Е.В. Завадская (Завадская 1974); рассуждая о космогонических представлениях в Японии, Т. Григорьева много места уделяет важности тени, темного начала (Григорьева 1975).

<sup>5</sup> Бойс, 33.

<sup>6</sup> Бойс, 31.

Что же касается Греции, то главное и древнее культовое имя бога Диониса – Никтеий («ночной»)<sup>1</sup>. Софокл (Sophocles, ок. 496 – 406 до н.э.) называет его «начальником ночных криков» («Антигона», 1146); но ведь и Аполлон тоже – Локсий («темный»)<sup>2</sup>. В «Теогонии» Гесиода (Hesiodus, кон. VIII – пер. пол. VII в. до н.э.) Зевс был по рождению спрятан «...в недоступной пещере, на многолесной Эгейской горе, среди чащи тенистой» («Теогония», 483 сл.).

Чувство, связывающее тьму с Божеством, основывается на том, что тьма – нечто беспредельное, нерасчлененное, не имеющее структуры – многое в себе таит; она есть сила, всегда способная породить что-либо вне себя. Во мраке таится нечто, не поддающееся расчленению, и, тем не менее, существующее; и оно не только существует, но и оказывает чрезвычайное воздействие на жизнь (потому склонность признать божественным Молчание, а не Слово, не удивительна и понятна<sup>3</sup>). Вот и в Библии Закон, начертанный на скрижалях, был дан Моисею из мглы (Исх. 34, 5). Бог зачастую является во тьме (Пс. 18-17, 12; 97-96, 2; 1 Цар. 8, 12). Св. Григорий Нисский (335/340 – после 394) говорил, что восхождение Моисея на Синай «во мрак, где Бог» (Исх. 20, 21) гораздо важнее, чем встреча Моисея с Богом, явившимся ему в свете Неопалимой Купины (Исх. 3, 2)<sup>4</sup>. На Синае Моисей остался наедине с Невидимым, уйдя от всего, что возможно увидеть или познать, – и это было выше того, что доступно познанию. Тьма и ночь – время ожидания Бога (Пс. 63-62, 7; 77-76, 3; Ис. 60, 2; Мих. 3, 6). Время Его откровения – тоже не день, когда светло и можно все рассмотреть, а ночь и мрак (Быт. 15, 12; 46, 12; 1 Сам. 3, 3; Пс. 17-16, 3). В Новом Завете ангел отворил двери темницы, где пребывали в заключении апостолы, ночью (Деян. 5, 19), Никодим приходил ко Христу также ночью, и ночная их очень важная беседа так и осталась тайной на все времена (Ин. 7, 50; 19, 39). Ночь, мрак – время наибольшей сосредоточенности, возможности для размышления (Лк. 21, 37).

И это тот самый мрак, благодаря которому христианское богословие идет по двум равноправным путям – по пути утверждения мрака

<sup>1</sup> Ивинос 1923.

<sup>2</sup> Перевод его эпитета Λοκίσσης как «Светорожденный» является одним из возможных вариантов, причем, скорее всего, неправильным.

<sup>3</sup> Schneider 1966.

<sup>4</sup> Неопалимая Купина трактуется в богословии как прообраз Богоматери, в связи с чем интересно сопоставить ее с черными иконами Девы Марии в Неаполе, Регенсбурге, Мюнхене, Ченстохове.

(апофатическое) и по пути его отрицания (катафатическое). Если мрак — это невозможность познать, сокровенность, то свет — это то, благодаря чему Бог может быть познан. Благодаря свету возможно умопостижение, уразумение иерархической структуры действительности, хотя и свет в Библии тоже явление, для обычных людей страшное. Савл, когда он еще не стал Павлом, таким светом был поражен наземь: «...Внезапно осыпал его свет с неба. Он упал на землю... Савл встал с земли, и с открытыми глазами никого не видел... И три дня он не видел, и не ел, и не пил» (Деян. 9, 1-9). Только в совершенно особых обстоятельствах люди получают способность видеть этот свет, — как это случилось, например, на горе Фавор (Мф. 17, 1-13; Мк. 9, 2-13; Лк. 9, 28-36). Такой мрак и такой свет не противопоставляются друг другу, но существуют в едином «Свете неприступном», «слепающей Тьме», подобной солнцу, на которое нельзя взглянуть без потери зрения<sup>1</sup>.

Однако специфика рассматриваемой темы заставляет нас выйти из области безмолвной и непостижимой тьмы к ясному для глаз и ума свету Логоса. Ведь и Дионисий Ареопагит (V — нач. VI в.), столь основательно разбиравший вопрос о божественном Мраке, утверждает: «Причине всего сущего подобает как безымянность, так и наименования из всего того, что существует», а следовательно, «мы можем приблизиться к познанию божественного... посредством соответствующих символов»<sup>2</sup>. Тварный мир, таким образом, есть символическое выражение трансцендентного замысла, и «ни одно явление, ни одна вещь не открывают здесь сами себя; каждая указывает на иное, на вышний, потусторонний ей смысл; каждая вещь есть символ»<sup>3</sup>. Средневековая христианская культура — это прежде всего культура символических соответствий и аналогий, ибо Бог открывается ее представителю в видимых сотворенных вещах, доступных и непосредственному восприятию, и рациональному познанию. Бонавентура (ок. 1217 — 1274), призывая искать следы Бога в мире, обосновывал это тем, что «сотворенный мир есть как бы некая книга, в которой читается созидаящая Троица»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ср. с «лучом мрака» из поэмы «Темная ночь души (*Noche oscura del alma*)» Хуана де ла Крус (Juan de la Cruz, 1542 — 1591), который, ударяя в душу, останавливает ее деятельность и постепенно погружает ее в созерцание мрака, причиняющее душе муку (ибо луч этот превышает всякое человеческое понимание и лишает душу способности мыслить), но и приводящее ее, тем самым, к единению с Богом (Хуан 2004).

<sup>2</sup> De Div. Nom.; PG, 3, 592c (Бычков О.В., 6).

<sup>3</sup> Гайденко И.П. 1980, 406.

<sup>4</sup> *Creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix* (Бонавентура V, 386). Приведенное мнение было, как уже указывалось, общим местом всей средневеку-



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<sup>1</sup>, ссылаясь при этом на ап. Павла: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20)<sup>2</sup>. С этим согласен и Альберт Великий (1193 или 1206/07 — 1280): «Видимый мир сотворен ради человека, чтобы посредством изучения его человек достигал познания Бога»<sup>3</sup>, и Фома Аквинский: «Созерцание творения должно иметь целью не удовлетворение суетной и преходящей жажды знания, но приближение к бессмертному и вечному»<sup>4</sup>. 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)<sup>5</sup>. Но это вовсе не значит, что в каждой вещи Бог проявляется в равной степени. Среди них есть одна весьма необычная

---

вой культуры. Ср. Иоанн Скот (Эриугена): «Нет ничего в видимых и телесных вещах, что, как я считаю, не означало бы нечто нетелесное и умопостигаемое (*nihil enim visibillum rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet*)» (Жильсон 2004, 161). Рихард Сен-Викторский (Richardus a Sancto Victore, ок. 1123 — 1173) утверждал, что существует согласие (*concordia*) между истинами Писания и данными чувств (Hedwig, 62). Популярны были и следующие строки из стихотворения, приписываемого Алану Лилльскому: «*Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum* (Всякое творение в мире есть для нас как бы книга, картина и зеркало)».

<sup>1</sup> Василий, 10.

<sup>2</sup> «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". Не "сделал", не "произвел", но "сотвори"» (Василий, 12).

<sup>3</sup> Эйкен, 552.

<sup>4</sup> Эйкен, 543.

<sup>5</sup> Проповедник Бертольд Рейсбургский (Bertholdus Ratisbonnensis, ок. 1210 — 1272) призвал: «Вы должны поучаться от земель, от деревьев, от злаков, цветов и трав. Так делал и благочестивый св. Бернард [Клервоский, говоривший]: "Я ищу Господа во всяком творении". Если бы все умели говорить, то они могли бы сказать: наши разнообразные чудесные свойства несем мы не от нас самих, а от Того, по Кому тоскует твоя душа: так ищу я Господа во всяком творении, в звуке каждой струны» (Эйкен, 553). Точно так же искал Бога в каждой вещи и св. Франциск Ассизский.

вещь, имеющая все права претендовать на статус исключительного божественного символа.

Это, конечно же, свет, который очень уж сильно выбивается из общего ряда сотворенных сущностей. От неизменного, то есть простого и неподвижного, Творца тварный мир отличается тем, что он изменчив, то есть 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, — и это плохо укладывается в голове<sup>1</sup>. Свет нельзя, даже чисто гипотетически, разложить на какие-либо составляющие, а следовательно, и вообще определить, что же он такое есть, — *indivduum est ineffabile* («неделимое невыразимо»). Свет, таким образом, есть как бы нечто «не от мира сего». Все знают, что он есть; но никто не знает, что 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, то есть совершенно невообразимым для человеческого ума образом). Но ведь то, что мы только что сказали о свете, мы можем сказать и о Боге, ведь, как справедливо заметил Гуго Сен-Викторский (ок. 1096 — 1141), Бог создал человека таким, что он никогда не может постичь, что есть Бог, но при этом всегда уверен в том, что Он есть<sup>2</sup>. На вопрос о том, что есть свет, можно ответить лишь подобно тому, как ответил Бог на вопрос Моисея (Исх. 3, 14): он есть то, что есть. Но это только одна сторона вопроса, есть и другая.

Ведь все вышеперечисленные мною «неотмирные» свойства света никак не могут быть случайными. И, что самое главное, уж никак не могут быть случайными слова Спасителя, «посредника между Богом и людьми» (*mediator inter Deum et homines*) (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 апостол Иоанн не устает повторять, что: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5), «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово

<sup>1</sup> Именно сложность и подвижность являются условиями всякого познания: «Если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить» («Софист», 249b) (Платон II, 318). Тварный мир познаваем, ибо он сложен и подвижен, а простой и неподвижный Бог — нет: можно лишь созерцать Его нетварный свет, энергии Божества.

<sup>2</sup> Это же утверждали и Григорий Нисский, и Дионисий Ареопagit, и Максим Исповедник, и Иоанн Дамаскин, и Иоанн Скот (Эриугена), и Григорий Палама (История философии, 200; Бриллианты, 266).

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<sup>1</sup>. 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?»<sup>2</sup>.

«Все же обнаруживаемое делается явным от света; ибо все, делающееся явным, свет есть (*omne quod manifestatur lux est*)» (Еф. 5, 13), – говорит Св. Писание<sup>3</sup>, недвусмысленно объясняя то, почему в эпоху, когда ради преодоления разрыва между Богом и миром, ради наведения мостов через пропасть, разделяющую Творца и творение, теологи создавали все новые и новые системы промежуточных иерархий, именно свет смог послужить наилучшим медиатором, связующим звеном между этими столь различными сущностями.

---

<sup>1</sup> «Умный человек "с разумом и порядком" делает решительно все, – рассуждает Л.П. Карсавин (1882 – 1952), 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 одного 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. Создана 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» (Карсавин, Символизм, 164-166).

<sup>2</sup> Карсавин, Символизм, 167.

<sup>3</sup> См. комментарий к этим словам в главе «Метафизика света» работы П.А. Флоренского «Иконогностас» (Флоренский 1994, 143-148).

## II. СИМВОЛИЧЕСКАЯ РОЛЬ СВЕТА (*hierarchia essendi*)

«В античном мирозерцании особую роль играет понятие *промежуточной сущности*. В самом деле, вся иерархия космоса может держаться лишь на промежуточных, посредующих сущностях, стоящих в должном отношении ко всем другим и определенно отделенных от всех других, имеющих другой космический и онтологический статус. Промежуточное выступает поэтому как мера... Значит, *промежуточное* — это единство предела и беспредела. Более того, *промежуточное* есть то, что может опосредовать противоположности, дабы избегать действительного их совмещения, *coincidentia oppositorum*...», — замечает Д.В. Никулин<sup>1</sup>. Остается добавить, что к Средневековью это имеет не меньшее отношение, тем более что как в Античности, так и в Средние века этой мерой, опосредующей противоположности, является не что иное, как свет, по самой природе своей принадлежащий и к чувственному, и к умопостигаемому (небесному и земному, горнему и дольнему...), и исконно связанный с понятиями «числа», «ритма», «отношения», «разума», «смысла», «слова», то есть с проявляющимся во вне *Ratio*, с Логосом (в чем мы могли уже убедиться ранее). Подобно прослойке в онтологическом пироге, свет мерцает между двумя мирами, принадлежа одновременно и тому, и другому; а потому и не наполняясь телесностью и не одухотворяясь в полной степени. Причем свою роль связующего посредника свет выполняет одновременно как бы в двух плоскостях: с одной стороны — в символической (через иерархию причастных и уподобляющихся друг другу светов), с другой — в космо- и антропо-логической (через свое существование в качестве *tertium quid* между телесной и духовной субстанциями в раз-  
мерах макро- и микро-косма).

За многие века своего существования метафизика света в своем символическом аспекте обрела довольно строгую структуру онтологической иерархии (*hierarchia essendi*), несмотря на то, что в большом количестве сочинений наблюдаются как чисто терминологические, так и совершенно сознательные от нее отклонения (и порой весьма значительные). Я рискну предложить следующую схему: существует три при-

---

<sup>1</sup> История философии, 224.

частных друг другу через подобие света, два из которых тварны и один нетварен:

1) низший тварный свет: чувственный, естественный, телесный (*lux creata: sensibilis, naturalis, corporalis*);

2) высший тварный свет: умопостигаемый, формальный, духовный (*lux creata: intelligibilis, formalis, spiritualis*), выступающий как свет разума, бытия и прекрасного; и

3) свет нетварный: вечный, божественный (*lux noncreata: aeterna, divina*).

Естественный свет (благодаря своей тонкости и минимальной отягощенности материей) стоит на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой, интеллигибельный свет, чьим подобием в чувственном мире и является видимый нами свет солнца<sup>1</sup>. Говоря словами Бонавентуры (употреблявшего слово «вечный» по отношению к умопостигаемому свету): «Свет из всех телесных вещей наиболее подобен вечному свету...»<sup>2</sup>. Однако кроме естественного (чувственного, телесного) света и света форм (умопостигаемого, духовного), существует и собственно нетварный свет Божий (*lumen Dei*), видимый особым, умным зрением. На различие второго и третьего из перечисленных светов специально обращает внимание Аврелий Августин, подчеркивая, что свет интеллигибельный не есть тот свет, который есть Бог: один свет – тварный, другой сам является Творцом<sup>3</sup>. Таким образом, устанавливается четкая иерархия светов, где низшие света суть подобия и символические проявления высших, то есть каждая посредствующая ступень являет собой образ по отношению к верхней и первообраз по отношению к нижней ступени. Зримый свет есть,

<sup>1</sup> Солнце, таким образом, сочетает в себе обе сущности двух миров, умопостигаемого и чувственного, подражая первой и находясь в основе второй. Тем самым оно позволяет умопостигаемому бытию просиять в чувственном. Как пишет император Юлиан Отступник в своем знаменитом гимне: «...Светлая и беспримесная природа Царя Солнца есть средняя между обоими, то есть между невещественной чистотой умопостигаемого и прозрачностью, безущербной и несмешанной, чистой для рождения и гибели в области чувственного» («К Царю Солнцу», 140b-d). Являясь точкой соприкосновения двух областей, «Солнце учинено посреди мыслящих богов в качестве во всех отношениях средины, согласующей, соединяющей и сводящей разъединенное» (141d-142b). Однако, по Юлиану, есть и «великое Солнце» (133c) – Зевс-Единое, нерасчлененное над расчлененным умопостигаемым светом, – являющееся аналогом христианскому Сущему (*Лосев VII (1), 369*).

<sup>2</sup> II Sent., 14 (*Gilson 1943, 222*).

<sup>3</sup> *Et tamen etiam hoc lumen non est lumen illud quod Deus est. Hoc enim creatura est, creator est ille; hoc factum, ille qui fecit* (Cont. Faust. Manich., XX, 7; PL, 42, 372) (*Baeumker 1908, 373*).

по слову Ареопажита, икона незримого: «вещи явленные суть воистину иконы вещей незримых»<sup>1</sup>; ибо икона — это отображение, отделенное от своего первообраза некоторым важным различием, но позволяющее «энергиям» первообраза реально в нем, этом отображении, присутствовать<sup>2</sup>. Причем важно иметь в виду следующее: тот факт, что телесный свет есть символ света формального и, более того, самого света Божия, вовсе не означает, что последние два света существуют лишь в фигуральном смысле. Напротив, мы имеем дело не с украшениями речи: все виды света существуют совершенно реально: различие проявляется лишь в способе их восприятия, которое может быть или чувственным, или интеллектуальным, или духовным. Как свет умопостигаемый, так и божественный, невещественный свет — не абстракция: мистик (на Западе) и исихаст (на Востоке) видят в нечувственном, но абсолютно конкретном, не аллегорическом смысле глагола «видеть», светонизлучение энергий Божества. Более того, говоря словами В.Н. Лосского (1903 — 1958), «сообщая огонь Божества — нетварную благодать — тем, кто становится членами Тела Христова», Дух Святой сообщает божественность «людям и Церкви, соделывая их „причастниками Божеского естества“» (2 Петр 1, 4)<sup>3</sup>; и удостоенный видения Фаворского света сам начинает испускать светонизлияние.

Уже было сказано, что умопостигаемый свет может быть рассмотрен в трех аспектах: как свет бытия, как свет разума и как свет прекрасного. Бог как *Dator formarum* является — по безмерной благодати Своей — подателем бытия, жизни для всего сущего. Только Он мог сказать про Себя: «Я есмь Сущий (*Ego sum, qui sum*)» (Исх. 3, 14), ибо только лишь Его сущность и Его существование совпадают — все же тварное не обладает собственным существованием и нуждается в том, чтобы оно было ему дано<sup>4</sup>. Так выстраивается цепочка бытийствующих сущностей согласно принципу причастности, которая (как говорил, опираясь на

<sup>1</sup> Аверинцев 1973, 47.

<sup>2</sup> Как говорит об этих иерархических ступенях Дионисий Ареопажит, «зеркала эти, свято восприняв доверенное им озарение, незамедлительно и без всякой зависти отдают его последующим сообразно с богочащными законами» (Аверинцев 1973, 47).

<sup>3</sup> Дионисий 1991, 201.

<sup>4</sup> Иоанн Дамаскин (ок. 675 — 750/753) в «Точном изложении православной веры» (I, 9) утверждает: «Из всех имен, усвояемых Богу, кажется, самое высшее есть: Сущий, как и Сам Он, отвечая Моисею на горе, говорит: „Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам“ (Исх. 3, 14). Ибо в Самом Себе заключает все бытие, как некое море сущности — неограниченное и беспредельное. Святой же Дионисий говорит, [что первоначальное имя Бога есть] Благий, потому что о Боге нельзя сказать, что в Нем прежде бытие, а потом благодать» (Бонавентура, 182).

Ареопажита, Эриугена) «есть... распределение божественных даяний и даров от высшего к низшему, через высшие ряды к низшим... [Это есть] заимствование последующей сущностью из более высокой сущности и распределение бытия от той, которая имеет его первой, к последующей, чтобы ей быть...»<sup>1</sup>. И если форма – это свет, то материя, в которую она истекает, – тьма, пустота, неисследимая бездна и глубина и даже (по-скольку Податель форм является благом) – радикальное зло<sup>2</sup>. Последнее, впрочем, еретично с точки зрения христианской догматики, ибо причина зла – в воле. К тому же если бытие – это свет, то абсолютной тьмы вообще не существует, ибо одна лишь чистая материя – тьма, но она и не есть сущее, то есть существует только как лишение (*privatio*) бытия. Это истечение сущего (*fluxus entis*) от Единого во множественность можно прекрасно проиллюстрировать, – как это делал Гуго Сен-Викторский, описывая то, что он называл «*theophania luminis*»<sup>3</sup>, – по аналогии с распространением естественного света, который, порождая множество нных свечений (ведь свет всегда производит другой свет: где свет, там и «свет света»), остается при этом единым<sup>4</sup>.

Как абсолютное совершенство (*Perfectio*), определяющее собой конечную цель пути всего универсума, Бог придает красоту формам сотворенных сущностей в зависимости от степени их благородства<sup>5</sup>. Ведь форма не просто создает, «исполняет» (*perficit*) вещь, но и «как-то» создает, то есть создает ее определенным образом. А потому все существующее причастно благу и красоте, ибо вещь начинает существовать лишь при оформлении. Как замечает Ульрих Страсбургский, лишь «несовершенное благо зовется злом, а потому ничто из существующего

<sup>1</sup> Эриугена, 245.

<sup>2</sup> Плотин: «Эннеады», II, 4, 5: II, 5, 5. Ср. Ориген: «Против Цельса», IV, 63.

<sup>3</sup> *Spargit se unum lumen ut multos illuminet, et lucem illuminati multi, et non videtur nisi unum lumen... ita et Deus noster...* (Exp. Hier. Cael., II, 935d) (Hedwig, 820).

<sup>4</sup> Не случайно Бога постоянно описывают субстантивами, в отношении которых правила грамматики запрещают употреблять множественное число – *rex* («мир»), *lux* («свет»). Напротив, удаление от совершенства означает погружение в «скудость множественности» (*pluralitatis indigentia*), и опять этому находят соответствия в латинском языке (Эриугена, 26–27). Ибо «в схоластике... очень важные, может быть, самые существенные, аспекты значения предопределяются характеристиками, присущими слову как таковому» (История философии, 319).

<sup>5</sup> Ульрих Страсбургский (Ulricus Argentinensis, ок. 1220/25 – ок. 1277): «Форма в той степени, в которой она является совершенством (*perfectio*), есть благодать (*bonitas*) вещи», а в той степени, в которой она «имеет в себе формальный и умопостижимый свет, различающийся над материей или чем-то, что есть в материи способного к оформлению (*formabile*)», форма является красотой (*pulchritudo*) (Бычков О.В., 10).

не лишено и природы прекрасного, но только прекрасное, несовершенное в своей красоте, зовется безобразным»<sup>1</sup>.

Но Бог не только податель бытия и прекрасного. Он есть Истина, Разум (*Ratio*), просвещающий (в буквальном, а не в новом, популярном с XVIII в. смысле) все остальные умы разумным светом, чьим подобием в чувственном мире опять-таки является естественный свет солнца (подобием же мышления – зрение), а первообразом – нетварный свет славы Божией<sup>2</sup>. Благодаря упомянутому просвещению (*illumination*) осуществляется процесс познания человеком истин чувств, истин разума и самой Истины. Моральные нормы также даются человеку посредством этого умопостигаемого света разума. Бонавентура, – различавший божественный, духовный, телесный света, – несколько нарушая стройность вышеприведенной схемы, говорит о втором из них: «Свет излучается как истина вещей, речений, нравов... Следовательно [философы] понимали этот свет как благородство в чистоте вещей, ясность в изложении речений, оптимальность в устройстве нравов»<sup>3</sup>. Таким образом, свет разумный и свет бытийный – это один и тот же свет, но в разных своих ипостасях: формы (идеи, эйдосы) одни и те же в мысли и бытии; природа, связь и порядок идей в интеллекте и природе, связь и порядок идей в вещах (оматериаленных идеях) совпадают, ибо еще со времен Парменида «мыслить и быть одно и то же». Плотин (204/205 – 270) цитирует это высказывание в «Эннеадах» (V, 1; III, 8) именно тогда, когда говорит о световой природе всего сущего и умопостигаемого<sup>4</sup>. Характерно, что когда Эриугена, говоря об иллюминации

<sup>1</sup> Бычков О.В., 12.

<sup>2</sup> См., например, какие три типа использования света как средства познания Ф.Н. Кляйн выявляет у Филона Александрийского (*Klein 1962*): 1) свет как медиум чувственного восприятия («О сновидениях», I, 79); 2) свет как медиум познания разума; 3) свет как медиум познания души, озаренной актом божественной благодати, когда она зрит особым видением «световые одежды» Бога, «славу Божию», что является в огне, отграничивающем священное место эпифании и преграждающем доступ непривычным («Вопросы на Книгу Исхода», II, 47). Сущность же Бога остается невидимой.

<sup>3</sup> *Lux radiat ut veritas rerum, vocum, morum... Intellexerunt ergo lucem illam ut est magna in rerum quidditate, clara in sermonum pronuntiatione, optimo in morum ordinatione* (Col. in Hex., III, 1-2) (*Bonaventura 1882-1902*).

<sup>4</sup> Для всего сущего (исключение составляет лишь непостижимый Бог) быть и быть постижимым для разума, а следовательно, и быть известным – две стороны одной медали: «Сущность вещи без искажения, во всей ее полноте может быть постигнута человеческим разумом, средствами понятийно-рационального познания... Знание Бога о вещи, которое Он имеет через созерцание идей, совпадает по своей структуре со знанием, складывающимся о ней в человеческом уме и фиксируемым посредством общего понятия... Структура мысли (если последняя истинна) должна в точности воспроизводить структуру бытия»



натуры (*datum*) и благодати (*donum*), утверждает, что все сущее для него является светом, он обосновывает это именно способностью этого сущего быть познаваемым разумом. А В. Байервальтес прямо утверждает, что вся метафизика света сводится к тому, что сущее есть свет и что оно постижимо как умопостигаемый образ благодаря своей светоносности<sup>1</sup>. Именно это нерушимое соответствие между пронизывающим мир божественным единством в виде формальной нерархической структуры и строем мышления позволяло применять при познании мира непререкаемые логические законы. В свою очередь с их помощью из отдельных элементов бытия возводилось (посредством интеллектуальной реконструкции) цельное здание универсума. Внешнее выражение эта тенденция объять все сущее в стройной рациональной схеме и тем самым объяснить его получила в знаменитых суммах – сводах знаний о мире<sup>2</sup>.

И, как уже было сказано, над обоими тварными светами, в качестве их первообраза, располагается нетварный свет славы Божией (*splendor Dei*), Фаворский свет, проистекающий из божественного Мрака – Света неприступного (*lux inaccessibilis*), – пронизывающий и поддерживающий все мироздание, и являющийся удостоенным его видения.

Необходимо, однако, оговориться, что некоторые авторы (вступая в противоречие с представленной выше схемой) не делают различия между интеллигибельным светом и светом божественным. Так свет Божий и свет бытия – один и тот же свет в системах Авицеброна и Адама

(*История философии*, 313, 319). А поскольку подобное познается лишь подобным («Тимей», 45с), по словам Максима Исповедника (ок. 580 – 662), «что бы ни смог постичь ум, тем он сам становится» (PL, 122, 449d) (*Эриугена*, 238). И если объект созерцания – сама энергия Божия, то и с созерцателем происходит обожение.

<sup>1</sup> *Beierwaltes*, 65.

<sup>2</sup> Законы же мышления соответствуют законам языка, следовательно, посредством диалектики (или логики) онтология находит свое зеркальное отображение и в грамматике. Главный исток характера схоластической мысли, таким образом, следует искать у Аристотеля (384 – 322 до н.э.), утверждавшего: «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категорического высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» («Метафизика», V, 7, 1017a) (*Аристотель I*, 156). Схоластическая онтология (как и онтология Аристотеля) «является рациональной онтологией – миром, увиденным сквозь призму языковых структур... Последовательное проведение такой познавательной установки – от анализа способов высказывания о сущем к анализу самой реальности – и составляет суть схоластического метода» (*История философии*, 323). Даже для средневековой мистики крайне типично стремление обосновать свои положения с позиции разума, *ratio*, подкрепив их четкими логическими выкладками. Между такой «схоластичной» мистикой и нередко чрезвычайно «мистичной» схоластикой наблюдается полная гармония, а разделение их представляется скорее искусственным.

Пульхремулиериса, а Августин утверждает, что свет разума является самой божественной Мудростью и рождается от Бога, а не творится Им, как творится все изменчивое, телесное и бестелесное<sup>1</sup>. Но несмотря на отдельные расхождения, все же, ретроспективно просматривая историю световой метафизики, нельзя не обратить внимания на удивительную тождественность мыслей у философов и теологов, разделенных между собою и временем, и спецификой общих воззрений. Что, впрочем, для интеллектуальной культуры Средневековья, — часто определяемой как культура трансляции (*translatio*) знания, — и неудивительно: истина уже дана в Св. Писании и творениях авторитетов, и требуется лишь правильно ее истолковать, прояснить и передать потомкам<sup>2</sup>.

Выше уже говорилось о том, что метафизика света обязана своим существованием, а также многими своими характерными чертами, с одной стороны, тому, что в христианской традиции, основанной на Св. Писании, свет — привилегированный символ Божества, «абсолютная метафора» Бога (Ин. 1, 5): «...Христос называется светом (Ин. 8, 12) не в том значении, в каком называется камнем (Деян. 4, 11), но светом в собственном, а камнем, очевидно, в фигуральном смысле», — утверждает Августин<sup>3</sup>. И естество ангелов — персонификаций славы Божией — «огненно», «огнезрочно», «наисветлейше»<sup>4</sup> и в то же время «умно» (они суть интеллигенции); святости также сопутствует свет, видимый и невидимый телесным взором. С другой стороны, она обязана своим рождением тому, что, по мнению самих Отцов Церкви, платоники «лучше всех рассуждали о Божестве» (Григорий Богослов)<sup>5</sup>, а потому «заслуженно пользуются великой славой» и, «как никто другой, близко подошли к нам [христианам]» (Августин)<sup>6</sup>. «Вы придерживаетесь таких воззрений, — говорит им епископ Гиппонский, — которые сами собой должны были бы приводить вас к такой [то есть христианской] вере»<sup>7</sup>. «Логос-Свет выступил посредником между непостижимым и по-

<sup>1</sup> *Alia est lux de Deo nata et alia lux quam fecit Deus. Nata de Deo est ipsa Dei Sapientia, facta vero lux est quaelibet mutabilis, sive corporea sive incorporea* (De Gen. ad litt., V, 20; PL, 34, 228) (Baumker 1908, 373-74).

<sup>2</sup> Фома Аквинский (1225 — 1274) даже заметил как-то, что мало значит то, что хотел сказать автор, важно то, что он сказал и что может быть использовано (Ле Гофф. 108).

<sup>3</sup> *Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate* (De Gen. ad litt., IV, 28, 45; PL, 34, 315) (Baumker 1908, 8).

<sup>4</sup> *Angelica corpora... lucidissima atque aethera* (De civ. Dei, XI, 7-11) (Hedwig, 38).

<sup>5</sup> Майоров, 156.

<sup>6</sup> De civ. Dei, VIII, 12-13; VIII, 5 (Майоров, 195).

<sup>7</sup> De civ. Dei X, 29 (Майоров, 205).

стижимым, бытием божественным и бытием тварным. Разумеется, это посредничество означало одновременно и некоторую рационализацию библейских представлений о Боге\*, — справедливо замечает Г.Г. Майоров (р. 1941)<sup>1</sup>. Не удивительно поэтому, что обозначенное учение об иерархии светов имеет, вне всякого сомнения, преимущественно неоплатонические корни<sup>2</sup>.

Но вот что интересно: даже те из философов и теологов, которые в целом весьма критически относились к подобным построениям (Аристотель, Фома Аквинский и др.), все равно, желая продемонстрировать какое-либо иерархическое устройство или принцип воздействия активного начала на пассивное, прибегали именно к световой символике. Интересно также и то, что неоплатонические световые спекуляции, воспринятые христианами авторами, использовались как для обоснования еретических доктрин — на что указывал Тертуллиан (Tertullianus, ок. 160 — после 220), так и для защиты ортодоксального учения<sup>3</sup>. Подобное происходит благодаря

<sup>1</sup> Майоров, 44.

<sup>2</sup> А.Ф. Лосев: «Мировой платонизм, вообще говоря, до того близко связан с интуициями света, что его вполне безоговорочно можно назвать философией света» (Лосев II, 417). Если Платон, по мнению А.Ф. Лосева, заложил ее основу, то в особенно ярком виде она проявилась у античных и средневековых (христианских) неоплатоников.

<sup>3</sup> Действительно, у Оригена (Origenes, ок. 185 — ок. 254), опиравшегося на платиновское учение об эманации, порождение Логоса происходит вне времени, и Логос так же печен, как и Бог Отец; однако Логос (как и Нус) ниже Бога-Монады, ибо есть только его следствие, порождение, энергия и образ, хотя это порождение и этот образ есть также же необходимое свойство божественной природы, как «снятие — необходимое свойство света» (Майоров, 94). А Иларий Пиктавийский (Hilarius Pictaviensis, ок. 315 — 368) на изображение ариана, что «рожденное» (Сын) и «нерожденное» (Отец) не могут быть одной и той же природы, отвечает учением об образовании индивидуальных вещей. Каждая новая вещь, согласно этому учению, возникает из уже имеющих вещей либо через их смешение, либо через порождение или «квазипорождение» (*quasi natiuitas*). Последний способ образования представляет собой пространственное обособление однородного. Примером служит огонь, переданный от одного факела к другому. В этом случае новый огонь есть лишь обособленный старый: до своего обособления он также существует, но существует в тождестве со старым огнем. Рождение огня от огня есть только индивидуация того, что изначально содержится в рождающем и однородно с ним (*ejusdem generis*). Отсюда Иларий выводил возможность консубстанциальности принципиально нерожденного Бога Отца и рожденного Им Бога Сына: рожденный Сын оттого, что Он рожден, не лишен вечного существования, ибо единосущен Отцу. Манихеи противопоставляли два исходных начала, добро и зло, по аналогии с тем, как свет противостоит тьме, и на этом основании учили о существовании двух равновеликих богов, соответственно доброго и злого. А Василий Великий, также мыслящий отношение между добром и злом аналогичным отношению света и тени, утверждает, что так же, как тень есть отсутствие света, так и зло есть лишь отсутствие добра, не обладающее собственным бытием.

максимальной очевидности световой символики и, в частности, той символической нагрузки, что несет на себе солнце, без которого не было бы ни познающего, ни познаваемого, но один лишь мрак. Но если что-нибудь вообще есть, то это значит, что вместе с тем есть и нечто иное, — и свет (вместе со своим лишением — тьмой), таким образом, является лучшим иллюстратором отношений бытия — небытия, знания — незнания, прекрасного — безобразного, доброго — злого и т.п. Как подчеркивает А.Ф. Лосев: «Всякая диалектика, скрыто или явно, живет интуициями света, фиксирует ярко очерченные границы, и если нет различия между светлой точкой и окружающей тьмой или известной степенью затемнения, то нет тогда никакой эйдологии и нет никаких идей, уже не говоря о разумном их сопряжении. Но вот, мир есть свет, начиная от абсолютного Единого и кончая последней затемненностью, переходящей в абсолютную тьму, в абсолютный Меон, в абсолютное Ничто. И тогда задача разума состоит в осознании этих световых ликом мира. Лики вещей — смысл вещей. Смыслы вещей — смыслы понятий. Оперировать понятиями — оперировать самими ликами вещей. И там и здесь — *эйдос* предмета, *идея* предмета, световое излучение предмета, ибо только свет и виден, то есть только он осмыслен. И вот, выделив лик, "границу", световое явление из тьмы, "беспредельного", из меона, я тотчас же наделил это световое излияние *раздельностью*, *числом*; на фоне этой, уже выведенной мною формы я могу выделить еще новое оформление, и тогда только что полученный *αἰθμός* станет вновь *ἀπείρως* для нового *αἰθμός* и т.д., т.д. Это и есть "диалектика идей" ...»<sup>1</sup>.

### 2.1. СЕТ ТВАРНЫЙ: ЧУВСТВЕННЫЙ, ЕСТЕСТВЕННЫЙ, ТЕЛЕСНЫЙ (*lux creata: sensibilis, naturalis, corporalis*)

**а) Двустороннее чувственное восприятие света: зрительные лучи и образы (*visus sensibilis*)**

Представляется верным начать рассказ о роли света как связующего посредника с ее, пожалуй, наиболее непосредственного проявления, то есть с роли света в процессе зрительного восприятия. Традиция понимания света не просто как необходимого внешнего условия для осуществления зрительного процесса, но и как особого инструмента

<sup>1</sup> Лосев 1993, 104-105.

этого процесса, имеющего область своего функционирования между человеком и воспринимаемым им миром и, тем самым, связующего и согласующего объекты с впечатлениями человеческой души (ибо, как определял Анаксагор, «зрение есть явление невидимого»<sup>1</sup>), – чрезвычайно древняя и устойчивая. Исследование зрительного процесса (а также учение о природе света) собственно и составляло предмет той науки, которую в Античности именовали «оптика»<sup>2</sup>.

Я.Г. Дорфман (1898 – 1974), ссылаясь на С.И. Вавилова (1891 – 1951), – который, в свою очередь, опирается на А.Э. Хааса, – приводит в своей книге следующие зрительные теории Античности:

- 1) теория зрительных лучей;
- 2) теория отображений (εἰδωλα) и воздушных отпечатков Демокрита и Эпикура;
- 3) платоновская теория «синаугии» (συναυγία), то есть взаимодействия внутреннего и внешнего света, зрительных и внешних световых лучей;
- 4) аристотелевская теория посредничества прозрачной среды, имеющая некоторые черты, сходные с современными волновыми представлениями;
- 5) стоическая теория воздушного напряжения (*intensio*), являющаяся объединительным вариантом теории зрительных лучей и теории Аристотеля (предполагается, что до предметов доходит не сама «зрительная пневма», а только ее воздействие на промежуточную среду, то есть воздух);
- 6) теория непосредственного психического дальнего действия (телепатии) у некоторых неоплатоников<sup>3</sup>.

Относительно последней можно сказать, что ее рассмотрение не предполагается в силу того, что она не является зрительной теорией

---

<sup>1</sup> Вавилов, 77.

<sup>2</sup> Об истории античной и средневековой оптики см.: Lindberg 1976, 1983 и *A Source Book 1974*. Помимо оптики, древнегреческие ученые различали еще катоптрику – науку об отражении лучей от зеркальных поверхностей, сцениграфию, включавшую не только прикладные вопросы, связанные с изготовлением театральных декораций, но и учение о перспективе вообще, и, наконец, диоптрику – учение об оптических измерениях. Явление преломления света также было хорошо известно грекам, но его детальное изучение началось относительно позднее, причем его включали либо в оптику, либо в катоптрику. Герон Александрийский (ок. I в. до н.э.) утверждает в своей «Катоптрике» следующее: «Наука о видении делится на оптику, то есть собственно учение о видении, диоптрику, то есть учение о визировании, и катоптрику, то есть учение об отражении» (Дорфман, 79). Но под оптикой он понимает и науку о природе света.

<sup>3</sup> Дорфман, 81. См.: Huas 1907; Вавилов 1922.

в собственном смысле слова. Остальные же из обозначенных концепций, — к которым следует добавить также учение Стратона, соединяющее теорию Аристотеля со взглядами атомистов, — объединяет посредничество света в контакте между глазом и видимым объектом.

Наиболее популярными были, без сомнения, теория зрительных лучей и теория распространяющихся в воздухе образов предметов<sup>1</sup>. Так, уже у Гомера (Homerus, ок. VIII в. до н.э.)<sup>2</sup> процесс зрения понимается как исхождение огненных лучей из глаз видящего существа. Относительно же Эмпедокла из Акраганта (Empedocles Agrigentinus, ок. 490 — ок. 430 до н.э.), считавшего, что «цвета несутся к зрению истечениями»<sup>3</sup> и что «цвет есть то, что прилаживается [соответствует] к порам зрения»<sup>4</sup>, утверждали, что «одни его высказывания говорят в пользу теории [зрительных] лучей, другие — в пользу теории призраков [эйдолов]»<sup>5</sup>. Пожалуй, в его учении можно видеть совмещение обеих теорий: образы (призраки), истекающие от внешнего объекта, соединяются в глазу с исходящим из зрачков внутренним огнем.

В основе теории ощущений Демокрита из Абдера (Democritus Abderita, ок. 460/457 — ок. 360 до н.э.) также лежит представление об «образах», «идолах» (ему принадлежало целое сочинение «Об образах»). Развивая взгляды Эмпедокла, Демокрит полагал, что от каждого тела во все стороны исходят истечения, представляющие собой тончайшие слои атомов, отделяющихся от поверхности тела и несущихся в пустоте с величайшей скоростью. Эти-то истечения Демокрит и называл «образами»; они попадают в глаза и другие органы чувств и оказывают действие на подобные им атомы, находящиеся в нашем теле (по принципу «подобное действует на подобное»); причем множество образов сливаются в глазу в единый луч. Это воздействие передается затем атомам души.

Платон (Plato, 427 — 347 до н.э.) же, чрезвычайно высоко оценивавший зрительную способность человека<sup>6</sup>, пишет следующее:

<sup>1</sup> Причем популярными они были не только в Греции. Так, в китайской книге «Мо-цзин» (между 450 и 250 гг. до н.э.) сказано, что «освященный человек светится, как если бы он выстреливал лучи» (Дорфман, 23). В Индии в V — XI вв. была распространена теория видения посредством лучей, исходящих из глаз (на что указывали святящиеся глаза животных). Но, возможно, последняя была заимствована индийцами у греков.

<sup>2</sup> «Илиада»: V, 4-6; III, 277; XIV, 344; XVI, 104; XIX, 365. «Одиссея»: XI, 109; XIX, 446.

<sup>3</sup> *Матинаускене*, 19.

<sup>4</sup> *Лосев* I, 415.

<sup>5</sup> *Фрагменты*, 378.

<sup>6</sup> «Государство», VI, 507с: «Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях

«...Внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то они [боги] заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза... И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз... А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, доходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением» («Тимей», 45b-d)<sup>1</sup>. Видение происходит, следовательно, при столкновении и слиянии двух световых потоков (внешнего и из «светоносных глаз»), несущихся навстречу друг другу. В. Ронки (1897 – 1988) поясняет, что Платон «указывает на то, что как внешний агент (отблеск, исходящий от объекта и направленный в глаз, то есть свет), так и агент внутренний (то есть зрительный огонь глаза) необходимы для того, чтобы дать жизнь и содержание видимому объекту»<sup>2</sup>. Зрительное тело, образующееся в результате процесса синаугии («слияния» лучей), – как его называл известный доксограф Аэтий (Aëtius, ок. 100)<sup>3</sup>, – является, таким образом, как бы третьим видом бытия, не субъективным и не объективным. Его существование в чем-то подобно существованию идей, так как и идея не есть чувственно воспринимаемая вещь и не есть субъективный акт мышления.

**Аристотель из Стагиры** (Aristoteles Stagiritis, 384 – 322 до н.э.) развивает принципиально иную теорию зрения, которое, по его мнению, есть чисто пассивный процесс. Он отрицает зрительные лучи: если зрение «происходило бы путем исхождения света, словно из фонаря, то почему бы глаз не видел в темноте?» («Об ощущении и ощущаемом», 437b)<sup>4</sup>. Видимые нами предметы действуют на глаз через промежуточную среду. Эту среду, – которой может быть и воздух, и вода, и многие из твердых тел, – Аристотель назвал «прозрачным» (διαφανής). Свет есть как бы актуализация такого «прозрачного»: он «не есть... истечение какого-либо тела.... но присутствие огня или чего-то подобного

демиургом?» (Платон III, 289); «Федр», 250b: «Ведь зрение у нас из всех органов чувственного восприятия изоцирено всего более...» (Платон II, 159).

<sup>1</sup> Платон III, 448.

<sup>2</sup> Ronchi, 14.

<sup>3</sup> Diels, IV, 13 (Лосев II, 420).

<sup>4</sup> Фрагменты, 372.

в прозрачной среде» («О душе», 418b)<sup>1</sup>. Там же, где прозрачное существует только в возможности, бывает тьма. Цвет предмета является движущим началом для актуально прозрачной среды; этот цвет изменяет «прозрачное» таким образом, что оно начинает действовать на глаз. Бесцветные предметы не вызывают такого действия и потому не могут быть восприняты зрением<sup>2</sup>.

Впоследствии формулируются и синтетические теории. Так, **Стратон из Лампсака** (Strato Lampsacenus, ок. 340 – 270 до н.э.) объединяет учение Аристотеля со взглядами атомистов и утверждает, что цвета отделяются от тел (подобно демокритовским «образам») и соответственно окрашивают среду, которая уже затем действует на глаз. А у **стоиков** (stoici) разрабатывается особая теория воздушного напряжения, являющаяся объединительным вариантом теории зрительных лучей и теории Аристотеля, и представляющая собой любопытное предвосхищение волновой концепции света. От души, состоящей из «пневмы», отделяется «зрительная пневма», попадающая в зрачок и являющаяся причиной возникновения своего рода волн, распространяющихся в пределах конуса, вершина которого находится в зрачке. Ударяясь о предмет, волны возвращаются к глазу и производят на него давление, обуславливающее возникновение зрительных ощущений. Этот процесс происходит лишь в освещенном воздухе: темный воздух оказывает волнам настолько большое сопротивление, что они не могут в нем распространяться.

В дальнейшем теории образов – копий предметов, поступающих, в виде тончайших истечений от тел, в глаза, – придерживался атомист **Эпикур** (Epicurus, 342/341 – 271/270 до н.э.)<sup>3</sup>. Разделял эту концепцию и **Лукреций** (Titus Lucretius Carus, ок. 95 – 55 до н.э.), который

<sup>1</sup> *Фрагменты*, 366.

<sup>2</sup> Вот как выглядит теория Аристотеля с точки зрения Авиценны (980 – 1037): «Точка зрения Аристотеля такова, что глаз подобен зеркалу, а объект его подобен той вещи, которая отражается в зеркале посредством воздуха или другого прозрачного тела вследствие того, что свет падает на объект отражения, попадает в глаз, и это отображение передается зрению посредством жидкого тела, подобного льду, и градинке [то есть стекловидного тела и хрусталика], и получается полное отображение того, что туда попадает, и пока этот объект не исчез, будет видно отображение. Стало быть, отображение вещей попадает в глаз, когда они находятся перед зрением, и тогда душа воспринимает его. Если зеркало также имело бы душу, оно видело бы отображение, падающее на него» (*Ибн Сина* 1980, 189).

<sup>3</sup> Причем Эпикур сделал из нее следующий вывод: «Величина солнца и других светил для нас такова, какова кажется, сама же по себе она или больше видимой, или немного меньше» (*Диоген*, 423).



в поэме «О природе вещей (*De rerum natura*)» говорил о «призраках» (*simulacra*), слетающих с поверхности объектов, которые суть «следы несомненные форм». Причем волновое поле, распространяющееся от самосветящегося или освещенного предмета, скрывает в себе, по мнению Лукреция, его потенциальное изображение<sup>1</sup>.

Однако противоположное по содержанию учение получило более широкое распространение. Так, связывает зрение со светом, излучаемым глазами. Плотин (Plotinus, 204/205 – 270), чему приводит и соответствующие доказательства: «Глаз не всегда воспринимает только внешний и посторонний свет: и без такого света иногда бывают мгновения, когда видно более яркое сияние, присущее глазу. Например, ночью, в темноте, этот свет вспыхивает в глазах и разливается перед ними; или же, если опустить веки, потому что ничего не хочешь видеть, глаза все же источают свет; или, наконец, если нажать на глаз, увидишь заключенный в нем свет. В этом случае глаз видит, не смотря; и именно в этом случае он видит, ибо видит свет. Остальные предметы только были освещены, они не были светом»<sup>2</sup>. К тому же «видящее имманентно (*συγγενής*) видимому, и, если оно создано таковым, оно необходимым образом направляется к зрению. В самом деле, никакое око не увидело бы солнца, если бы само не пребывало солнцезрачным...»<sup>3</sup>.

Представление о том, что зрение осуществляется с помощью зрительных лучей, прямолинейно распространяющихся из глаз и как бы ошупывающих предмет, нашло прием и в чисто научной среде. Объясняется это тем, что оно (это представление) было вполне достаточным для вывода основных положений геометрической оптики и теории перспективы. Благодаря этому оптика рано подверглась процессу математизации, что для нас будет чрезвычайно важно при дальнейшем изложении<sup>4</sup>. Подобных воззрений придерживался, например, Евклид

<sup>1</sup> Реют повсюду они, состоя из прозрачной ткани...

Призраки все, наконец, что являются нам, отражаясь

В зеркале, или в воде, иль в поверхности всякой блестящей.

Так как по виду они настоящим предметам подобны

Должны из образов быть, что исходят из этих предметов

(«О природе вещей», IV, 981a) (Лукреций 1958).

О свете у Лукреция см.: Васильева, 335-410; Покровская, 205-214.

<sup>2</sup> Адо, 24.

<sup>3</sup> Лосев 1993, 342.

<sup>4</sup> С.И. Вавилов: «Теория зрительных лучей вовсе не была наивной ошибкой, она явилась гипотезой, позволившей древним построить геометрическую оптику отражательных

**Александрийский** (Euclides Alexandrinus, кон. IV – нач. III в. до н.э.), «Оптика» которого имела огромный успех и была переработана семь веков спустя Теоном Александрийским (Theo Alexandrinus, втор. пол. IV в.). Теон же составил компиляцию на основе «Катоптрики» Евклида, которая полностью до нас не дошла, – как и «огромный том», по выражению Апулея (Apuleius, ок. 125 – до 170), «Катоптрики» Архимеда (Archimedes, ок. 287 – 212 до н.э.), также разделявшего теорию зрительных лучей. Знаменательно, что в сочинениях Евклида слово «луч» означает и «зрительный луч», и просто любой луч света; он нигде не упоминает об их отличии, которое должно обнаруживаться в случае отражения в зеркалах: лучи света претерпевают излом на поверхности зеркала, лучи зрения его не должны испытывать, что и позволяет найти видимое нами мнимое изображение<sup>1</sup>. **Герон Александрийский** (Hero Alexandrinus, ок. I в. до н.э.), написавший сочинения «Катоптрика» и «О диоптре», рассматривая в первом из них законы отражения лучей от зеркал, также принципиально не отличает лучей зрения от лучей света, но впервые ставит важную проблему: «Почему лучи, исходящие из наших глаз, отражаются от зеркал, и почему они отражаются под теми же углами. Утверждение, что наше зрение направлено по прямым линиям, исходящим из нашего органа зрения, может быть обосновано следующим образом: все, что движется с неизменной скоростью, движется прямолинейно. Стрелы, выпущенные из луков, могут служить тому примером»<sup>2</sup>.

Астроном **Гиппарх** (Hipparchus, ок. 180/190 – 125 до н.э.) интерпретировал зрение по аналогии с осязанием. **Плутарх Херонейский** (Plutarchus Chaeronensis, ок. 45 – ок. 127), писавший в трактате «О лике, видимом на диске Луны» о рассеянии света, разделял так же мнение. На этой же теории основывался **Клавдий Птолемей** (Claudius Ptolemaeus, ок. 100 – 170) в своей «Оптике», дошедшей до нас в неполном латинском переводе с арабской версии греческого оригинала (опи-

поверхностей с правильными количественными выводами, несмотря на отсутствие знаний о глазе» (Дорфман, 82).

<sup>1</sup> Вот некоторые исходные положения «Оптики» Евклида: 1) лучи, исходящие из глаза, распространяются прямолинейно и расходятся в бесконечности; 2) фигура, охватываемая совокупностью зрительных лучей, есть конус, вершина которого расположена в глазу, а основание на поверхности видимых предметов; 3) видны те предметы, на которые падают зрительные лучи, и невидны те, на которые зрительные лучи не падают. Некоторые из дошедших положений «Катоптрики»: 1) луч есть прямая линия, средние участки которой соединяют концы; 2) все, что видимо, видимо в прямолинейном направлении (*Ronchi*, 15-16).

<sup>2</sup> Дорфман, 79.

сание многочисленных экспериментов по преломлению и отражению света в стекле и в воде). Гален из Пергама (Galenus Pergamenus, 129 – ок. 210) утверждал, что из мозга в пространство между хрусталиком и радужной оболочкой исходит «светлая пневма», излучающая лучи, как локатор<sup>1</sup>. А Дамиан из Лариссы (Damianus Larissaeus, IV в.) доказывал, что форма наших глаз, – которые не имеют полую форму, в отличие от остальных органов чувств, – не приспособлена поэтому для пассивного восприятия чего-либо; она шарообразна, следовательно, световые лучи исходят из нас (это подтверждают и светящиеся глаза животных, и «молнии», возникающие в глазах). Не спорил с подобными утверждениями и Анфимий Тралльский (Anphymius Trallianus, VI в.), строитель собора Св. Софии в Константинополе (532 – 537), когда писал свой трактат, посвященный параболическим зеркалам («Об удивительных механизмах»).

Касаясь воззрений по данному вопросу христианских богословов, прежде всего стоит сказать, что теорию зрительных лучей воспринял Августин Гиппонский (Augustinus Hipponensis, 354 – 430), когда рассматривал физиологический процесс *телесного* зрения (отличаемого им от зрения *умственного*). Органом этого телесного зрения, по Августину, является глаз, сообщающийся с ним нерв и зрительный центр в передней части головного мозга (такое представление стало обычным со времен Галена). Передняя часть мозга, будучи пространственно наивысшей частью организма, представляется средоточием наилегчайшего элемента – огненной субстанции, света, который передается отсюда глазам. В соответствии с принципом «подобное познается подобным» причастность органа зрения световой природе и обеспечивает ему возможность зрительного восприятия, которое как раз и есть, прежде всего, восприятие света, тени и цвета<sup>2</sup>. Из глаз лучи зрительного света (*radii oculorum*) «простираются» к внешним объектам и как бы ошупывают их, регистрируя их оптические и геометрические свойства и передавая контактно воспринимаемую информацию по световой материи лучей к зрительному центру

<sup>1</sup> Демидов. 24.

<sup>2</sup> При этом Августин все же подчеркивает, что видимый свет и свет, посредством которого осуществляется процесс видения, – это два различных света: *Alia est... lux quae videtur his oculis corporeis, etiam ipsa corporea, ut solis et lunae et stellarum... Alia item lux est vita sentiens et valens discernere, quae per corpus ad animae iudicium referuntur... Alia est enim lux quae sentitur oculis, alia qua per oculos agitur ut sentiatur. Illa enim in corpore, haec autem, quamvis per corpus ea quae sentit percipiat, in anima est tamen* (De Gen. ad litt., V. 24: PL. 34. 228ff) (Baumker 1908, 461).

(«О Книге Бытия буквально», IV, 54). Эта «эмиссия» зрительной энергии (*emissio visu per oculos video*), согласно Августину, и называется обычно взором или взглядом (*acies*). Иногда Августин уподобляет зрительную эмиссию трости, посредством которой человек, не касаясь отстоящих от него предметов своими органами осязания непосредственно, тем не менее, может их ощупывать и ощущать их поверхность, твердость и т.п., — в этом случае трость служит органам осязания тем же, чем зрительный луч (*acies*) служит глазу, который благодаря этому лучу видит там, где самого его нет («О количестве души», 23)<sup>1</sup>.

Среди арабских исследователей большой вклад в развитие оптики внес Альхазен (Ибн аль-Хайтам; Alhazen, 965–1038/39) из Басры, работавший в Каире. Его труд в семи книгах «Сокровище оптики (*Opticae Thesaurus*)», — или «Перспектива, или О видимых явлениях (*Perspectiva seu De aspectibus*)», — дошел до нас в латинском переводе, изданном в Базеле в 1572 г.<sup>2</sup> (сохранился также и его манускрипт). Альхазен подверг пересмотру гипотезу об истечении света из глаз: зрение, по его мнению, вызывается возбуждающими хрусталик внешними лучами, которые предметы испускают каждой своей частицей: «Свет сам по себе и освещенный цвет ударяют по глазам»<sup>3</sup>. Лучи от объекта собираются в процессе видения в одну точку так, что образуется пирамида с основанием на поверхности видимого предмета и вершиной в зрительном органе<sup>4</sup>. Причем авторитетнейший ученый ин-

<sup>1</sup> Однако когда Августин говорит, что зрительный телесный луч-взор (*acies*), направленный волей на тот или иной объект, воспринимает форму этого объекта, нужно иметь в виду то, что этот световой луч не примешивает к себе субстанции того, чего он касается. Поэтому реальное зрительное восприятие объекта длится до тех пор, пока луч «обозревает» его. Запечатление формы объекта лучом напоминает не отпечаток перстня на воске, а отпечаток перстня на воде, исчезающий сразу же после удаления перстня из воды («О Троице», XI, 4). Взор переводится с данного объекта на другой и передает в зрительный центр уже впечатление о форме иного предмета. Однако форма самого объекта и его форма, запечатленная в световой субстанции луча, — вещи настолько же различные, насколько различаются предмет и его отображение в зеркале: первая — реальная форма, вторая — ее физиологический образ. Этот образ удерживается в зрительном центре, пока телесный взор обозревает предмет, а потом расплывается, подобно тому как расплывается световое пятно, когда мы закрываем глаза после длительного созерцания пламени («О Троице», XI, 3). На основе телесного образа предмета возникает образ психический, ибо душа осознает то, что испытывает тело (Майоров, 254-255).

<sup>2</sup> Alchazeni 1572.

<sup>3</sup> Дорфман, 108.

<sup>4</sup> *Visio fit per pyramidem, cujus vertex est in visu, basis in visibili* (De aspect., I, 16, 8) (Hedwig, 102).

терпретирует свет как поток мельчайших корпускул, постоянно проводя аналогии с механическим движением. Это позволило ему создать *camera obscura* (хотя и без линзы) в качестве модели биологического глаза; однако объяснение Альхазеном исправления изображения в глазном яблоке было неправильным.

Другой известный представитель восточной мысли, Авиценна (Ибн Сина; Avicenna, 980–1037), также называет теорию эмиссии зрительных лучей «чрезвычайной нелепостью (*absurditas magna*)» («О душе», III, 5)<sup>1</sup> и уверенно утверждает: «Зрение не зависит от того, что что-то исходит от нас в направлении к чувственно воспринимаемому предмету. Следовательно, мы видим потому, что что-то поступает к нам от чувственно воспринимаемого предмета, а поскольку оно не есть тело предмета, то, значит, оно — его образ»<sup>2</sup>. Следуя Аристотелю, Авиценна разделяет концепцию Философа, заявляя, что процесс зрительного восприятия происходит посредством актуализации промежуточной среды, то есть «через актуально прозрачные тела»<sup>3</sup>.

Аристотелевских воззрений на природу зрения придерживается и Фома Аквинский (Thomas Aquinas, 1225–1274), разделяя вместе

<sup>1</sup> McEvoy 1982, 289.

<sup>2</sup> Ибн Сина 1961, 224.

<sup>3</sup> Антология мировой философии, 736. Авиценна приводит в своей «Книге знания (Даниш-намэ)» и целый ряд доказательств, подтверждающих его идеи: «Существуют разногласия между учеными по поводу свойства зрения. Некоторые из предшественников великого философа Аристотеля думали, что из глаз исходят лучи и свет, которые достигают тел, и тела таким образом осязаются, становятся видимыми. Это абсурдно, ибо в каком же глазу может быть столько света, чтобы он мог видеть весь мир от неба до земли? Другая группа врачей, которая хотела объяснить это мнение, не впадая в нелепость, утверждала так: из глаз выходит малый свет, который смешивается со светом воздуха, и таким образом лучи воздуха становятся орудием зрения, и при его помощи можно видеть вещи. Но и это абсурдно, ибо если воздух становился бы зрячим при соединении с этим светом, то при большом скоплении людей зрительная сила воздуха увеличивалась бы. Стало бы, человек, имеющий слабое зрение, видел бы с помощью других людей, а не самостоятельно. Если бы воздух обладал силой зрения, а не только силой доставлять картину предмета до лучей глаза, тогда какая польза была бы от лучей [глаза], если самый воздух соприкасается с глазом и нет необходимости в том, чтобы из глаз исходили какие-то лучи» (Ибн Сина 1980, 188). И далее: «Если эти лучи были бы отделены от глаз — это еще хуже, ибо то, что отделено, является чем-то другим. А если они были бы связанными линиями, то ветер и движение передвигали бы их с одного места на другое. И таким образом было бы возможно видеть во время ветра что-либо даже не находящееся напротив или как-нибудь иначе. Если бы из глаз исходило что-нибудь и осязало предметы с целью восприятия их величины, то в том случае, когда этот предмет находился бы далеко, мы не должны были бы видеть его маленьким» (Ибн Сина 1980, 188–189).

с тем в своей «Сумме теологии (*Summa theologiae*)» и платоновское им восхищение: «Зрение есть превосходнейшее из всех чувств...»<sup>1</sup>.

**б) Промежуточная природа света: субстанциальность и акцидентальность (*natura luminosa*)**

Что же касается собственно самой природы света, то представления о ней были не менее противоречивы, чем взгляды на природу зрительного восприятия. Разделение во мнениях происходило главным образом от того, признает тот или иной автор свет телом или нет, считает ли он его форму субстанциальной или он считает ее акцидентальной.

Так, Эмпедокл утверждает телесность света: «Свет есть тончайшее пламя, извергаемое светящимся телом и обладающее огромной скоростью», ибо «чему присущи свойства тела, то само есть тело, однако свету свойственно отражаться и раздробляться, а это свойства исключительно тела, следовательно, свет есть тело»<sup>2</sup>. И согласно Демокриту, — как о нем пишет Аристотель во II-й книге «О душе», — свет есть тело или истечение из тела, являясь «чем-то вроде огня»<sup>3</sup>. И действительно, Демокрит учил о беспрепятственно проходящих через пустое пространство световых частицах (эти корпускулы, будучи воспринимаемы органом зрения, и доставляют человеку образы предметов)<sup>4</sup>.

У Платона теория света, понимаемого им как тончайшее вещество, выглядит гораздо более сложной, в частности благодаря своей геометрической основе. Согласно платоновскому «Тимею», при создании мира из одинаковых треугольников были построены правильные многогранники. Они-то и легли в основание четырех стихий, которые Платон, однако, не называет терминами «στοιχεῖα» или «ἀρχαί», но говорит о четырех родах тел (σώματα, τετρά γένη или просто γένη). Но из упомянутых треугольников можно образовать многогранники, во всем подобные друг другу и отличающиеся только размерами. Так,

<sup>1</sup> *Visus est excellentior inter omnes sensus et ad plura se extendens* (S. th., I-II, 77, 5, 3) (Hedwig, IV).

<sup>2</sup> Фрагменты, 367.

<sup>3</sup> Аристотель I, 409.

<sup>4</sup> С этим согласуется и утверждение Аристотеля, что, согласно Демокриту, скопоз вакуум можно было бы разглядеть сколь угодно малый предмет на сколь угодно большом расстоянии (Аристотель I, 410). Таким образом, ухудшение качества зрительного восприятия с расстоянием Демокрит объяснял теми препятствиями, которые чинит среда распространению световых корпускул.

частицы огня, разные по размерам, образуют роды огнеподобных тел: само пламя (которое жжет и светит); истечение пламени, то есть лучистая энергия (не жжет, но доставляет свет глазам); то, что после угасания пламени остается в горячих углях (то есть тепло)<sup>1</sup>.

Аристотель же из опыта выводил взаимосвязь между механическим движением, теплом и светом. Ему, без сомнения, было известно то, что все нагретые до высокой температуры тела, — например, железные, — начинают излучать свет. Наблюдал Аристотель и метеориты и объяснял их светимость сильным разогревом, обусловленным трением<sup>2</sup>. Подобным же образом объясняет он и природу солнечного света. Будучи следствием тепла, свет не является телом (как и само тепло не является телом), и движение, от которого происходит тепло, также не есть тело, но совсем иная сущность. По поводу вышеупомянутых взглядов Демокрита и Эмпедокла Аристотель формулирует два возражения. Первое возражение, — из книги «О душе», — состоит в следующем: два тела (а все тела непрерывны) не могут находиться в одном и том же месте; свет находится в прозрачных телах, когда они освещены им; следовательно, если свет тело, то это противоречит исходному положению, что два тела не могут одновременно занимать одно место; следовательно, свет не есть тело<sup>3</sup>.

Также из наблюдений за физическими явлениями для Аристотеля стала очевидна неправота учения Эмпедокла о том «будто свет перемещается и распространяется в известный промежуток времени»<sup>4</sup>. Отсюда Философ формулирует свое второе возражение, заключающееся в следующем: тело не может двигаться с бесконечной скоростью; следовательно, свет не является телом, ибо скорость света, согласно Стагириту, бесконечна, если вообще можно говорить о скорости того,

<sup>1</sup> Рожинский 1979. 165.

<sup>2</sup> Аристотель III, 449.

<sup>3</sup> Аристотель I, 409. Этот аргумент Аристотеля, однако, не учитывает того, что у атомистов была своя теория прозрачности, согласно которой прозрачность зависит от расположения атомов; так что прозрачными (*διαφανής*) являются те тела, в которых атомы расположены в ряд (Аристотель III, 407). (Интересно, что об этих взглядах атомистов мы узнаем от самого Аристотеля, из I-й книги «О возникновении и уничтожении».) Так что, если атомы в прозрачных телах выстроены в ряд, то световые частицы могут без труда проникать сквозь прозрачные тела, двигаясь между рядами атомов, то есть через пустое пространство (если, конечно, стоять на точке зрения атомистов и полагать, что оно вообще бывает, — чего Аристотель как раз-таки и не допускал, отрицая существование пустоты).

<sup>4</sup> Лосев IV, 324.

что не является телом<sup>1</sup>. В качестве доказательства того, что свет распространяется мгновенно, Аристотель ссылается на опыт: все мы видим, — рассуждал он, — что при восходе солнца свет одновременно наполняет всю полусферу, ограниченную горизонтом. Если бы свет распространялся с конечной скоростью, то более близкие к востоку части неба освещались бы раньше, чем более близкие к западу<sup>2</sup>.

Более того, Аристотель учил также, что свет может существовать только в прозрачных телах. Свет есть энтелехия (реализация, актуализация) прозрачного: «Ясно, что в телах существует какая-то крайняя степень прозрачности. И ясно из фактов, что это есть свет» («Об ощущении и ощущаемом», 3, 439a)<sup>3</sup>. Если прозрачное дано в конечной степени, свет становится видимым, то есть цветом: «Свет есть цвет, темнота же — не цвет, а лишь недостаток света» («О цветах», I, 791ab)<sup>4</sup>. А если бы не было никакой среды, но была бы пустота, то мы вообще ничего бы не увидели, — утверждает Аристотель в противоположность Демокриту. Свет, следовательно, «не есть ни огонь, ни вообще тело, ни истечение какого-либо тела (ибо в этом случае он также был бы телом), но присутствие огня или чего-то подобного в прозрачной среде. В самом деле, два тела не могут находиться в одном и том же месте, и свет представляется противоположностью темноты. Между тем темнота есть отсутствие такого положительного свойства из прозрачной среды, откуда ясно, что его присутствие и есть свет. Следовательно, неверно утверждение Эмпедокла, равно как и всякого, кто утверждал таким образом, что-де свет движется и в какой-то момент оказывается [в пространстве] между Землей и объемлющим [космос небосводом], мы же его не замечаем...» («О душе», 418b)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Аристотель I, 409.

<sup>2</sup> Аристотель I, 409. В действительности это так и происходит, но из-за того, что скорость света очень велика, наблюдать этот эффект нельзя даже при нынешних возможностях для эксперимента. В силу того, что скорость света на самом деле оказалась конечной, данный аргумент Аристотеля с современной точки зрения «плох». Однако справедливости ради следует отметить, что Аристотель во II-й книге «О душе», говоря о скорости света, не делает окончательного вывода, но просто называет мнение о конечности скорости света «маловероятным» (Аристотель I, 409).

<sup>3</sup> Лосев IV, 305. В приписываемой Аристотелю средневековой арабской «Книге о причинах (*Liber de causis*)» сказано: *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen* (Lib. de caus., 6) (Hedwig, 94).

<sup>4</sup> Каган, 315. Заметим, что трактат «О цветах», ранее приписывавшийся Аристотелю, ныне атрибутируется его ученику — Теофрасту (Феофрасту). См.: Феофраст, 7-21.

<sup>5</sup> Фрагменты, 366.



Что касается **Евклида**, **Архимеда**, **Герона**, **Клеомеда** (Cleomedes, кон. I — нач. II в.) и **Птолемея**, то вопроса о природе света они в своих исследованиях вообще не подымали, интересуясь лишь характером и законами его распространения (отражения, преломления и т.п.)<sup>1</sup>. Однако в «Катоптрике» **Герона Александрийского** существует косвенное указание на то, что свет, по его мнению, видимо, не обладает телесностью: Герон обосновывает прямолинейность световых лучей бесконечно большой скоростью их распространения<sup>2</sup>.

Перипатетическая же школа, в особенности в лице **Симпликия** (Simplicius, ок. 490 — 560), напротив, весьма обстоятельно изучала указанную проблему. Анализ комментариев Симпликия к книге Аристотеля «О душе» не оставляет никаких сомнений в том, что первый полностью отверг теорию Эмпедокла и атомистов о телесной природе света. Во-первых, Симпликий разделял мнение Аристотеля о том, что свет распространяется с бесконечно большой скоростью и что сквозь вакуум нельзя было бы ничего увидеть: ни окрашенного (то есть видимого при свете), ни светящегося. Свет не может быть телом, помимо прочего, и потому, что каждое тело должно иметь свое движение согласно природе: свет же движется одинаково и вверх, и вниз, и во все стороны. Кроме того, Симпликий, — несмотря на признание наличия в воздухе тончайших пор, по которым сквозь него и проходит свет, — считал воздух непрерывным<sup>3</sup>. При этом рассматриваемый перипатетик внес и много интересных изменений в довольно фрагментарное аристотелевское учение о свете, осуществляя заимствования

---

<sup>1</sup> Так, например, Архимеда интересовало в «Катоптрике» следующее: «Почему в плоских зеркалах предметы и изображения представляются одинаковыми, в выпуклых и сферических — уменьшенными, в вогнутых же, наоборот, увеличенными; по какой причине правая сторона меняется местом с левой, когда в одном и том же зеркале изображение то уходит вглубь, то выходит наружу; почему вогнутые зеркала, помещенные против солнца, зажигают подложенный трут?» (Степанов, 10).

<sup>2</sup> «Что лучи, исходящие из наших глаз, движутся с бесконечной скоростью, можно заключить из следующего соображения. Когда, например, сначала закрыв глаза, и затем открыв их, мы взглянем на небо, то не требуется никакого промежутка времени до того момента, когда зрительные лучи достигнут неба. В самом деле, мы увидим звезды, как только взглянем вверх, хотя расстояние до них, можно сказать, бесконечное» (Дорфман, 80). В связи с этим интересен следующий факт: Василий Великий в «Беседах на Шестоднев» также говорит, что проходящий через воздух «свет не имеет нужды ни в каком временном протяжении» (Василий, 17); однако при этом Василий, по всей видимости, считает его телесным.

<sup>3</sup> *Commentaria*. 134-135.

у неоплатоников, в частности у Прокла<sup>1</sup>. Позднее учение о свете Симпликия оказало прямое влияние на Фому Аквинского.

Вопрос о субстанциальности или же акцидентальности<sup>2</sup> света со всей определенностью ставит Авиценна, говоря о лучах, исходящих из глаз: «...Эти лучи либо телесные субстанции, либо акциденции. Если это акциденция, то она не движется с одного места на другое;

<sup>1</sup> Как утверждает И.В. Лупанин (р. 1957), прежде всего Симпликий внес ясность в вопрос, почему именно Солнце (и каким образом) больше всего нагревает поверхность Земли и почему в горах холоднее, чем в низменностях; в тени холоднее, чем под прямыми лучами Солнца; ночью холоднее, чем днем (*Лупанин 1998*, 66-67). Исходя из концепции Стагирита, изложенной во II-й книге «О небе», объяснить вышеперечисленные факты невозможно: ведь сфера Солнца равномерно разогревает воздух своим движением, подобно тому, как разогревают воздух движущиеся с большой скоростью метательные снаряды. Поскольку Земля представляет собой точку в сравнении с размерами орбиты Солнца, неясно, почему воздух не прогревается равномерно по всей атмосфере. Симпликий отвечает на этот вопрос следующим образом: причина солнечного тепла не в трении солнечной орбиты о верхние слои воздуха (как учил Аристотель), а в солнечном свете – энтелехин, или эпергин, прозрачного (διὰφανής), – распространяющемся лучами через существующие в воздухе поры (*Commentaria*, 134). Это учение, заимствованное Симпликием у неоплатоников, – так, в комментариях ко II-й книге «О душе» Симпликий пишет, что учения о распространении света через поры, существующие в воздухе, придерживался Прокл (*Commentaria*, 134), – на первый взгляд, существеннейшим образом противоречит учению Аристотеля о непрерывности воздуха. Кроме того, – согласно мнению, высказанному Стагиритом в I-й книге «О возникновении и уничтожении», – полагать существование пор все равно, что полагать существование вакуума, то есть солидаризироваться с атомистами (*Аристотель III*, 411).

В этом вопросе Александрийская школа перипатетиков поправляет Философа. Даже Иоанн Филопон (ок. 490 – 570), отрицательно относившийся к теории распространения света через поры, – как это следует из его комментария ко II-й книге «О душе» (*Ioannes 1581*, 102), – тем не менее, в комментариях к I-й книге «О возникновении и уничтожении» свидетельствует, что полагające поры не обязательно тем самым полагают вакуум, ибо существует возможность, что поры заполнены более тонким веществом (*Ioannes 1568*, 49). Как бы то ни было, теория распространения света через поры в воздухе помогает решить все три затруднения, перечисленные выше. В горах холоднее, чем в низменностях, потому что воздух, пропуская солнечные лучи через поры, сам не нагревается, и тепло передается земле. Правда, Симпликий ошибочно полагал, что лучи передают тепло при сгущении, возникающем при преломлении и отражении. Также, поскольку свет – причина тепла, в тени холоднее, чем в освещенных местах, и ночью холоднее, чем днем (*Thomas*, 197).

<sup>2</sup> Учение о субстанциальной и акцидентальной формах было разработано средневековыми схоластами и в наиболее завершенном виде представлено у Фомы Аквинского. Субстанциальная форма – это онтологический принцип, благодаря которому неопределенная материя (субстрат, обладающий возможностью конкретного бытия) актуализируется и действительно становится чем-либо, то есть это форма, которая дает вещи бытие (*forma dat esse rei*) и при том – определенное бытие. Акцидентальная форма – это форма, которая изменяет уже существующую вещь, не изменяя при этом ее природы (*Foulquie*, 287-288; *Gilson 1947*, 245; *Фома*, 249).

если они телесные субстанции, то должны быть распространенными в воздухе и должны также воспринимать отражения тела, будучи разделенными друг от друга и несвязанными»<sup>1</sup>. По Авиценне, совершенно невозможно, чтобы свет (в частности солнечные лучи и даже огонь, что находится в верхней из сфер четырех элементов) был бы телом<sup>2</sup>. Альхазен же, как было сказано выше, трактует световое излучение как поток частиц. Если бы скорость света, — рассуждает он, — в двух смежных средах была бы одинаковая (а она была бы таковой в случае, если бы она была мгновенной), то не было бы никакого преломления света; скорость, следовательно, разная, а значит и конечная. Свет, таким образом, телесен<sup>3</sup>. Поэтому прохождение света через прозрачное, его отражение и преломление Альхазен рассматривает как чисто механические процессы<sup>4</sup>.

Что же касается **Фомы Аквинского**, то, как уже отмечалось, ему были известны мнения постаристотелевских философов в изложении Симпликия, так как комментарии последнего к книге Аристотеля «О небе» были переведены на латинский язык братом Фомы по Доминиканскому ордену — Виллемом из Мёрбеке (Guillelmus Moerbecanus, ок. 1215—1284/86). Историки науки, — например, Э. Грант (р. 1926), — единодушны во мнении, что комментарии Симпликия оказали большое влияние на взгляды Фомы Аквинского в заключительный период его творчества<sup>5</sup>. В частности, под влиянием Симпликия был написан труд Фомы «Комментарий к четырем книгам Аристотеля “О небе и мире”» (*Commentarius in quattuor libros Aristotelis De coelo et mundo*); именно от Симпликия Фома узнал о взглядах Гиппарха, Александра Афродисийского (Alexander Aphrodisiensis, кон. II — нач. III в.), Иоанна Филопона (Johannes Philoponus, ок. 490—570).

<sup>1</sup> Ибн Сина 1980, 188.

<sup>2</sup> *Impossibile est ut hoc lumen et hic radius solis et ignis qui cadit super corpora, sint corpora* (De an., III, 2) (Hedwig, 103).

<sup>3</sup> Впоследствии И. Кеплер (1571 — 1630) рассуждал противоположным образом: так как свет не имеет веса (то есть не телесен), то он движется с мгновенной скоростью.

<sup>4</sup> «Поскольку свет перемещается в быстрейшем движении, то, падая на зеркало, он им не воспринимается; его фиксация не происходит; а поскольку в нем сохраняется от первоначального движения его сила и его природа, он отражается в те части, откуда он прибыл, вдоль прямой, так же наклоненной, как и первоначальная» (Ronchi, 46); «Прозрачные тела обладают способностью принимать и передавать освещенным телам их освещение и окраску без всякого изменения... И замечательно, что свет и цвета не смешиваются ни в воздухе, ни в прозрачных телах» (Ronchi, 35).

<sup>5</sup> *A Source Book*, 45.

В своих толкованиях на книгу Аристотеля «О душе», в которой излагаются и критикуются, помимо прочего, взгляды Демокрита на природу света, Фома, естественно, разделяет аристотелевскую позицию<sup>1</sup>. Доказательство того, что свет не есть тело, было непростой задачей: ведь было известно, что в некоторых случаях свет ведет себя как тело — распространяется и движется по прямой, преломляется и отражается. Фома Аквинский пишет, однако, в своих комментариях ко II-й книге «О небе», что слова о распространении и отражении в отношении к свету нельзя понимать буквально: «ведь и теплота распространяется и отражается, когда встречает препятствие и, тем не менее, мы не называем теплоту телом»<sup>2</sup>.

Упоминая же гипотезу Симпликия о существовании в воздухе неких пор, по которым проходят солнечные лучи<sup>3</sup>, Фома замечает, что

<sup>1</sup> *Thomas 1560*, 130.

<sup>2</sup> *Thomas 1562*, 197.

<sup>3</sup> И.В. Лупандин утверждает, что Фому заставила еще раз вернуться к проблеме света и доказательству его бестелесной природы в комментариях ко II-й книге «О небе», написанном незадолго до смерти, все та же проблема Солнца (*Лупандин 1998*, 132-134). Дело в том, что объяснение причины солнечного света и тепла как следствия трения сферы Солнца о верхние слои воздуха уже давно (со времен Александра Афродисийского и Птолемея) никого не удовлетворяло: во-первых, потому, что было очевидно, что Луна, находящаяся ближе к Земле и, согласно модели Аристотеля, расположенная ближе всего к верхним слоям воздуха, светится, тем не менее, отраженным, а не собственным светом (*Thomas 1562*, 147), а, во-вторых, потому, что постаристотелевские астрономы вычислили, что между сферой Земли и сферой Солнца находятся сферы Меркурия и Венеры (Аристотель, по-видимому, считал, что сфера Солнца следует непосредственно за сферой Луны), которые делают невозможным соприкосновение Солнца с верхними слоями воздуха (*Thomas 1562*, 195).

Такое явное расхождение учения Аристотеля с данными опыта привлекло внимание и Фомы Аквинского. Фоме были известны и попытки таких комментаторов, как Александр Афродисийский и Аверроэс, спасти учение Аристотеля (*Thomas 1562*, 196). Александр предлагал принять, что сферы Меркурия, Луны и Венеры передают действие сферы Солнца (то есть солнечный свет и тепло), сами не делаясь при этом горячими. Он приводил при этом аналогию с действием рыбы (по-видимому, ската), поражающей рыбаков через сеть и, однако, не поражающей саму сеть. Аверроэс же считал, что тепло вообще не солнечного происхождения, а обусловлено, главным образом, суточным вращением всего небосвода. Против этого Фома приводит те же аргументы, что и Симпликий: «Если теплота воздуха есть следствие трения или воздействия на него движения небесных тел в присутствии Солнца, то, во-первых, из этого следует, что низменности будут меньше нагреваться, как более удаленные от нагревающего движения. Мы же видим обратное: ибо на равнинах теплее, чем в горах. Во-вторых, поскольку Земля представляет собой точку в сравнении со сферой [орбитой] Солнца, то Солнце практически равно удалено от всех участков земной поверхности, и поэтому не должна была бы наблюдаться столь сильная разница в температуре, которая имеет место между утром и полуднем и между зимой и летом. В-третьих, не было бы причины, по которой меньше тепла в тенистых местах, чем в освещенных лучи-

если упомянутые лучи телесные, то это явным образом противоречит сказанному Аристотелем о природе света во II-й книге «О душе». Фома Аквинский понимает, что позиция Симпликия, представленная без специальных оговорок, вступает в противоречие с аристотелизмом, но одновременно ему импонирует то, что модель «телесных лучей» и «пор в воздухе» хорошо объясняет факты. Поэтому Фома предпринимает попытку как-то примирить взгляды Аристотеля и Симпликия: «И если, однако, Симпликий разумеет под лучами тела, делающие воздух более плотным и таким образом нагревающие его, то это явное заблуждение. Ибо Аристотель доказывает во второй книге «О душе», что луч не есть ни тело, ни истечение из какого-либо тела. Если же [Симпликий] называет лучи телесными, потому что те ведут себя подобно телам, распространяясь и отражаясь от плотных тел, сквозь которые лучи пройти не могут, то в таком случае говорит истину»<sup>1</sup>. Фома, таким образом, интерпретирует природный свет не как телесную субстанцию, а как акцидентальную форму тела, которая может быть отделена от него, а будучи соединенной с ним, не создает субстанции, но может быть добавлена, как знание к интеллекту или тепло к теплым телам<sup>2</sup>. Свет есть лишь активное качество Солнца, подобно тому, как тепло является активным качеством огня<sup>3</sup>. Ведь никакая субстанция не может быть дана нам в ошущении (ибо «*quod quid*» есть предмет познания для интеллекта); свет же виден сам по себе, следовательно, он не есть субстанциальная форма<sup>4</sup>.

Современник Фомы Бонавентура (Bonaventura, ок. 1217 – 1274) стремится согласовать аристотелевскую концепцию света, отстаиваемую Аквинатом, и субстанциалистскую концепцию света: и ему это по-своему удается. Бонавентура замечает, что о свете можно говорить в трех различных аспектах: во-первых, как о самой природе

ми Солнца. И эти же аргументами доказывалось, что Солнце не нагревает в силу своей якобы огненной природы [как учили атомисты и пифагорейцы. – И.Л.]» (Thomas 1562, 196). Все эти аргументы побудили Аквината отказаться от точки зрения Аристотеля и Аверроэса и прикнудить к точке зрения Симпликия и неоплатоников: «И поэтому Симпликий говорит, что от солнечного тела исходят лучи, которые он называет телесными..., и проникают через поры, существующие в воздухе» (Thomas 1562, 196).

<sup>1</sup> Thomas 1562, 197.

<sup>2</sup> Gilson 1943, 223.

<sup>3</sup> *Lux est forma accidentalis... sicut calor est qualitas activa ignis, ita lux est qualitas activa ipsius solis... qui totius luminis est fons* (In II Sent., 13, 3, 3c) (Hedwig, 199).

<sup>4</sup> *Nulla substantia est per se sensibilis, quia «quod quid» est objectum intellectus. Unde oportet quod lux quae per se videtur non sit forma substantialis* (In II Sent., 13, 1, 3c) (Hedwig, 199).

света, заключающейся в источнике всякого свечения — это *lux*, то есть сама световая субстанция; во-вторых, как о световых лучах — это *lumen*, являющийся акцидентальной формой<sup>1</sup>; и, в-третьих, как о цвете — результате воздействия этой акциденции на прозрачную среду<sup>2</sup>. Таким образом, Бонавентура находит средний путь между двумя решениями вопроса о природе света<sup>3</sup>. (Однако Фома, например, не признал бы его удачным: «Невозможно, чтобы то, что есть субстанциальная форма в одном, было бы акцидентальной формой в другом»<sup>4</sup>. Но свет, — как рассуждает Бонавентура, — в силу своей максимальной благородности среди телесных форм не может совсем не быть субстанцией, ведь субстанциальная форма благороднее акцидентальной<sup>5</sup>.)

То, что световые лучи не могут обладать телесностью, очевидно, ведь испускающая их посредством самоумножения световая субстанция не теряет материи, она не изнашивается; следовательно, излучение может быть только формальным<sup>6</sup>. И перемещение его в пространстве не является телесным перемещением, заключающемся в перемене места, но происходит благодаря все тому же постоянному

<sup>1</sup> Для схоластического метода мышления чрезвычайно важно, что структура латинского языка (в частности, благодаря наличию в нем как слова *lux*, так и слова *lumen*) предоставляет прекрасную возможность для адекватного выражения познающим интеллектом структуры онтологической, ибо «в схоластике... всякое значение рассматривается не просто с точки зрения его содержания, а в неразрывной связи со словесной формой» (*История философии*, 318-346).

Различение *lux* и *lumen*, кроме того, производили: Рабан Мавр (*De univ.*, IX, 7), Авинченна (*De ap.*, III, 1), Адам Пульхремулиерис (*De intel.*, VII), Альберт Великий (*De ap.*, II, 3с; *De hom.*, I, 20), Псевдо-Гроссетест (*S. phil.*, C, 208), Роберт Гроссетест (*Hex.*, fol. 147v; *De luce*), Варфоломей Английский (*De propr. rer.*, VIII, 40, 42), Роджер Бэкон (*Baur* 1917, 80). Фома Аквинский также производит различение *lux* и *lumen*, но не делает из этого тех выводов, что делает Бонавентура: *Lux enim dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato* (*In II Sent.*, 13, 1, 3с) (*Hedwig*, 203).

<sup>2</sup> *...Primo modo est lux, secundo modo lumen, tertio modo hypostasis coloris* (*II Sent.*, 17, 1, 1) (*Baeumker* 1908, 396; *Gilson* 1943, 223).

<sup>3</sup> *Pro more suo viam medium inter utramque opinionem aggreditur* (*Gilson* 1938, 474).

<sup>4</sup> *Impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno sit forma accidentalis in alio* (*Gilson* 1938, 474).

<sup>5</sup> *Forma substantialis est nobilior quam accidentalis; sed lux est nobilissima formarum corporaliū, ...ergo cum multae formae corporales sint substantiae, videtur, quod lux sit forma substantialis* (*II Sent.*, 13, 2, 2) (*Hedwig*, 167).

<sup>6</sup> *Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde; quod est impossibile alicui creaturae* (*II Sent.*, 13, 2, 1) (*Baeumker* 1908, 397).

самоумножению.<sup>1</sup> Световой луч, таким образом, представляет собой акцидентальную форму, лишенную собственной материи, а потому обладающую способностью проникать во всякую доступную среду и, оформляя, освещать ее или окрашивать в какой-либо цвет. Следовательно, естественный свет фактически является чистой формой (*forma separata*), существующей внутри телесного мира: «...[свет] из всех телесных форм является наиболее активной и он занимает как бы промежуточное место между духовными и материальными формами»<sup>2</sup>.

Благодаря такому уникальному положению свет, являясь «общей природой, находящейся во всех телах, как небесных так и земных»<sup>3</sup>, объединяет собой все мироздание. Он есть единая общая форма, в зависимости от степени причастности к которой тела могут быть более или менее благородными<sup>4</sup>. (Заметим, что тем самым Бонаventura допускает множественность форм в одном теле: по крайней мере, их должно быть две.) Совершенством же света обладает, конечно же, небо (или же его верхняя часть – эмпирей), которое как раз и находится на границе двух миров, мира чувственного и мира умопостижаемого<sup>5</sup>.

В те же самые годы Винцент из Бове (Vincentius Bellovacensis, ок. 1190 – ок. 1264) в своем универсальном по содержанию сочинении «Великое зеркало (*Speculum majus*)» также настаивает, что свойствами света являются простота, чистота и, что особенно важно,

<sup>1</sup> Механизм этого перемещения интересно описывает Альберт Великий (1193 или 1206/07 – 1280), когда говорит, что луч, исходящий от источника света (*a luce*) без какого бы то ни было умаления последнего, в том месте, куда он попадает посредством своего распространения, умножения и отражения, формирует новый свет (*lumen*), подобный, на сколько это возможно, свету источника (поступая так в каждой точке своего прохождения, покада не сойдет на нет). «...Sine sui diminutione, sicut a luce procedit radius, et ipse radius in eo cui incidit per sui diffusionem et multiplicationem et reflexionem constituit lumen simile primo fonti luminis quantum possibile est (De caus. et proc. univ., I, 4, I, 411) (Baeumker 1908, 429).

<sup>2</sup> «...[Lux] inter ceteras formas corporales est maxime activa et quasi medium tenens inter formas spirituales et corporales (II Sent., 14, 1, 3) (Baeumker 1908, 398; Gilson 1943, 222).

<sup>3</sup> Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus (II Sent., 12, 2, 1) (Baeumker 1908, 398).

<sup>4</sup> Lux est una forma communis reperta in omnibus luminaribus, et secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt magis et minus nobilia (II Sent., 14, 2, 2) (Baeumker 1908, 399); Omnia corpora naturam lucis participant (II Sent., 13, 2, 2) (Hedwig, 162).

<sup>5</sup> Caelum... habet... lucis perfectionem... (II Sent., 14, 1, 3) (Baeumker 1908, 398); Empyreum inter corpora est luminosum maxime (II Sent., 16, 2, 2) (Hedwig, 166).

самоумножение<sup>1</sup>. А Варфоломей Английский (Bartholomaeus Anglicus, ок. 1190 – после 1250) пишет энциклопедический труд «О свойствах вещей (*De proprietatibus rerum*)», где в VIII-й книге под названием «Трактат о мире и наднебесных телах (*Tractatus de mundo et corporibus supracelestibus*)»<sup>2</sup> он, – рассуждая *de luce, de lumine, de radio, de umbra, de tenebra*, – сводит воедино мнения всех авторитетов (Аристотеля, Василия Великого, Калкидия, Амвросия Медиоланского, Августина, Исидора Сивильского, Иоанна Дамаскина, Авицеброна, Альхазена, Альбумазара и др.) относительно того, что же такое свет: субстанция или же акциденция? Если свет является лишь акциденцией, – рассуждает Варфоломей, – то воздух благородней света, ибо всякая субстанция благородней любой акциденции. Но если свет – тело, то как он проникает в другие тела? Давая свое заключение, Варфоломей также различает в свете то, что является *lux* – и это есть субстанция света, и то, что является *lumen* – и это есть лучистое истечение света в прозрачной среде, являющееся акциденцией<sup>3</sup>. После чего Варфоломей переходит уже к объяснению, что такое *lumen reflexum, lumen fractum, lumen directum et fraxio radii*<sup>4</sup>. Данная книга пользовалась необычайной популярностью на протяжении нескольких веков (до XV в. включительно), была переведена на итальянский, французский, английский, испанский языки, и ее ответ на вопрос о природе света для многих служил эталоном до конца Средневековья и даже позднее<sup>5</sup>.

### с) Применение света в искусстве (*pulchritudo corporalis*)

Нет ничего удивительного в том, что естественный, видимый свет был не только предметом пристального внимания стареющих постигнуть его природу ученых, но и являлся объектом эстетического восприятия; и причины, по которым свет играл (и играет) столь огромную роль в искусстве, предельно очевидны. Однако как в Античности,

<sup>1</sup> *Lucis ergo sunt proprietates simplicitas et puritas et sui multiplicatio* (Spec. natur., II, 35) (Baur 1917, 81).

<sup>2</sup> Bartholomaeus, 506-515.

<sup>3</sup> Bartholomaeus, 506-507.

<sup>4</sup> Bartholomaeus, 512-513.

<sup>5</sup> Можно упомянуть, что и Леонардо да Винчи (1452 – 1519) также различал в свете *luce* и *lume*, правда, по совершенно иному критерию: «Света бывают всякой природы: одни называются самобытными, другие – производными. Самобытным называю я тот свет, который возник от пламени огня или от света солнца или воздуха; производным светом будет отраженный свет» (Данилова, 124).



так и в Средние века свет рассматривался не просто в качестве одной из многих причастных красоте сущностей, но всегда – как высшее проявление телесной красоты (*pulchritudo corporalis*). Оттого все, что содержит в себе больше света, предстает пред глазами как более красивое, чем то, что содержит в себе света меньше. Не случайно, например, в «Картинах» **Флавия Филострата** (Flavius Philostratus, ок. 170 – 244/249) живопись понимается исключительно как искусство света, цвета и их оттенков<sup>1</sup>.

А вот как характеризует свет, посвящая ему целый гимн, в своих «Беседах на Шестоднев» **Василий Великий** (Кесарийский; Basilius Magnus, Caesarensis, ок. 329 – 379): «...Естество, приятнее которого к наслаждению не возможно ничего и представить человеческим разумом...»<sup>2</sup>. Однако дело не только в чувственных ассоциациях, но и глубокой смысловой структуре. Василий рассуждает следующим образом: источник красоты – соразмерность и «хорошая» окраска, но это относится лишь к сложным телам; а свет – прост и единообразен. Его красота проста и неделима: как замечает **Дионисий Ареопагит** (Dionysius Areopagita, V – нач. VI в.), «в самой себе и в согласии с самой собой она всегда единообразно прекрасна»<sup>3</sup>. И, будучи прекрасным сам, свет дает возможность быть красивым иному, на чем настаивает **Гуго Сен-Викторский** (Hugo de Sancto Victore, ок. 1096 – 1141): «Что прекраснее света, который хотя и не содержит в себе цвет, однако, освещая, как бы придает окраску всем цветам предметов?»<sup>4</sup>. Свет является творцом цвета; и прекраснее те цвета, которые больше причастны свету, то есть те, что больше блестят, – ибо «царь цветов – свет». Также и **Фома Аквинский** без всякого сомнения утверждает: «Ничто не кажется более прекрасным в телесных вещах, чем солнечные лучи»<sup>5</sup>. По Фоме, для того, чтобы в чем-либо явила себя красота, требуется, чтобы оно обладало цельностью (*integritas*), пропорцией, или созвучием (*consonantia*), и ясностью (*claritas*). Всем перечисленным в максимальной степени обладает именно свет: «Вот почему то, что имеет блестящий цвет, называют прекрасным»<sup>6</sup>. Как бы подводя итог сказанному, можно

<sup>1</sup> Лосев В. 643.

<sup>2</sup> Василий, 17.

<sup>3</sup> Аверинцев 1973, 46.

<sup>4</sup> История эстетики. 278.

<sup>5</sup> Лосев 1982, 156.

<sup>6</sup> История эстетики, 290.

привести слова Витело (Witelo, ок. 1225/30 – после 1274): «Свет, являющийся первым предметом зрения, создает красоту, а потому мы видим, что солнце, луна и звезды прекрасны уже благодаря одному своему свету»<sup>1</sup>.

Непосредственными воплощениями света являются прежде всего золото, драгоценные камни, цветные стекла. И отнюдь не случайно, что эти материалы на протяжении многих столетий считались наиболее подходящими для художественной деятельности – именно благодаря своей самоценности, то есть неотъемлемой способности производить непосредственное эстетическое впечатление, без какой-либо существенной искусственной обработки их человеком. То, что золото преподносит созерцающему его глазу образ света, было предельно очевидно всегда: еще Пиндар (Pindarus, ок. 518 – 442 или 438 до н.э.) утверждал, что «золото – огонь, в ночи блистающий»<sup>2</sup>. Также и у Ареопажита эпитеты «златовидные» и «световидные» (χρυσοειδής и φωτεινός) являются синонимами; а экзегет Андрей Критский (Andreas Cretaeus, ок. 660 – 740) считает, что достоинство золота состоит в его «блистательности» и «благосветности». И согласно средневековым алхимикам, «квинтэссенция золота – чистейший огонь»<sup>3</sup>. Это и понятно – ведь золото есть не что иное, как застывшие в земле солнечные лучи: «И золото, и серебро, и каждый из металлов... зарождается в земле от небесных богов и от исходящего свыше излучения; поэтому говорится, что золото принадлежит Солнцу, серебро – Луне, свинец – Сатурну и железо – Марсу» (Прокл)<sup>4</sup>. И если соответствия между металлами и планетами претерпевали периодические изменения (так, Меркурию принадлежало когда железо, когда ртуть), то «...сопряжение Солнца и

---

<sup>1</sup> История эстетики, 303.

<sup>2</sup> Аверинцев 1973, 46. Сопряжение золота и огня прослеживается и в рамках народных представлений: «Клад, как известно, есть огонь, потому что горит пламенем белым, красным, желтым, смотря по металлу. По польскому рассказу каждая попытка одной пани изъять горсть золота из клада ведет за собой пожар в одном из ее сел» (Потебня 1914, 175).

<sup>3</sup> Башляр, 118.

<sup>4</sup> Аверинцев 1973, 48. Интересно, что позднее Леонардо да Винчи (1452 – 1519), критикуя алхимиков и доказывая техническую невозможность искусственно, лабораторно создать золото, исходил опять-таки из того факта, что золото есть «подлинный сын Солнца, ибо оно сходно с ним более, чем какая-либо другая сотворенная вещь, и ни одна сотворенная вещь не является более долговечной, чем золото» (Зубов 2008, 336).

золота остается непререкаемым со времен Ветия Валенса (II в. н.э.) до конца Средневековья и даже далее<sup>1</sup>.

Благодаря столь высоким качествам благородных материалов в Византии «любовь к драгоценному веществу становится почти магией и... в литературных описаниях статуй принято выражать сожаление, что статуя отлита не из чистого золота; византийцу хотелось видеть их золотыми все до единой!»<sup>2</sup>. Более того, золотые статуи изготавливаются с драгоценными камнями в глазах, ибо «золото и стекло светятся уже по своей "богосозданной" природе, и средневековый художник просто берет в руки их светоносность, высвобождает ее и распоряжается ею, ...но никоим образом не "создает" ее. Он ощущает себя не "творцом", но слугой-распорядителем, хитрым и рачительным "икономом"»<sup>3</sup>. Причем, если свет не только льется изнутри золота, но и падает на него со стороны, то золото оживает: так оживает оно в мозаике (например, Пала д'Оро в алтаре Сан-Марко в Венеции), сверкающей своим настоящим, а не изображенным блеском.

Эстетика драгоценных камней (самоцветов) также основана, — как явствует уже из их названия, — на свойстве самосвечения, которое делает их подобными небесным светилам. «Янтарь, как нечто златовидное и сребровидное, означает немерцающий, нестоимый, неуменьшаемый и неизменяемый блеск, как в золоте и как в серебре, — яркое, световидное, небесное сияние», — отмечает Дионисий Ареопagit<sup>4</sup>. А Гуго Сен-Викторский, вторя ему, производит обратное сравнение: «Небо сияет, словно сапфир, солнце сверкает, словно золото, луна светит матовым блеском, словно электр, одни звезды струят пламенные лучи, другие блистают светом, а иные попеременно являют то розовое, то зеленое, то яркое белое сияние»<sup>5</sup>.

Наиболее ярким (в том числе и в прямом смысле слова) примером использования световой эстетики драгоценных материалов стал на средневековом Западе собор аббатства Сен-Дени в Иль-де-Франс, постройка которого — точнее, перестройка из старой церкви, основанной еще королем Дагобертом (628/629 — 638), — началась в 1140 г. и завершилась через четыре года. Этот первый в истории готический собор,

<sup>1</sup> *Lindsey*, 217.

<sup>2</sup> *Аверинцев* 1973, 44.

<sup>3</sup> *Аверинцев* 1973, 45.

<sup>4</sup> *Данилова*, 83.

<sup>5</sup> *Данилова*, 90.

являвшийся предметом восхищения на протяжении всей второй половины XII в., был возведен по инициативе знаменитого аббата Сен-Дени Сугерия (Sugerius, abbas Sandionysianus, 1080/81 – 1151)<sup>1</sup>, ставшего, тем самым, отцом и вдохновителем нового, готического искусства<sup>2</sup>. В «Книге о делах, совершенных под моим руководством (*Liber de rebus in administratione sua gestis*)», представляющей собою интереснейшее сочетание описания собора и восхваляющих его стихов, аббат пересчитывает огромное количество драгоценных камней, использованных для украшения нового здания (среди которых, однако, нет алмаза, ибо его не умели тогда гранить)<sup>3</sup>.

Однако главное состоит в другом: оглядев свою новую церковь и ее «неожиданно взмывающую вверх»<sup>4</sup> восточную часть, Сугерий с великой радостью заметил, что вся она «пронизана замечательным и непрерывающимся светом, льющимся из сияющих окон»<sup>5</sup>. И это не было счастливой неожиданностью, ибо при строительстве аббат

<sup>1</sup> Грановский 1849.

<sup>2</sup> Панофский, *Аббат Сюзер*, 79–117. К сожалению, уже во втор. пол. XIII в. аббаты Сен-Дени Одон и Матфей значительно переделали собор и мало чего оставили от творения Сугерия.

<sup>3</sup> Как выглядел собор Сугерия, можно представить себе по аналогии с описаниями собора, приведенными немецким бенедиктинцем Теофилом (Theophilus, пер. пол. XII в.) во второй книге его сочинения «О различных искусствах (*De diversis artibus*)»: «Я пошел к храму святой мудрости и узрел святилище, наполненное разнообразием всевозможных цветов, причем каждый из них был выделен с пользой для всякого другого» (Брук, 179); «Поначалу человеческий глаз не знает, на чем остановиться: когда он глядит на потолок, расписанный цветами, то ему кажется, что он видит многоцветную ткань; когда он смотрит на стены, то они представляются ему подобными восхитительному саду; потолки сияют, как парча, а стены — всеми красками рая; из окон обильно льется свет, стекла поражают бесценной красотой, со всех сторон обступает бесконечное разнообразие искусства» (Брук, 179).

<sup>4</sup> Панофский, *Готическая архитектура*, 100.

<sup>5</sup> Панофский, *Готическая архитектура*, 101. В своих, как он их сам называет, стихах (*versiculi*) аббат пишет, что с присоединением к передней части церкви новой задней ее части освещается и средняя ее часть, благодаря чему сияет все пространство храма; одно освещение накладывается на другое и, таким образом, сияет все сие благородное произведение, будучи залитым новым светом: *Pars nova posterior dum jungitur anteriori, / Aula micat medio clarificata suo. / Claret enim claris quod clare concupulator, / Et quod perfundit lux nova, claret opus / Nobile...* (Панофский, *Готическая архитектура*, 101). Или в художественном переводе:

А там, где новый неф соединен с другим пределом,

Мерцает свет, и в освещенном храме

Светло, ведь свет струящийся

Сиянием собор наполнил новым... (Suger, 50).

специально пожелал уменьшить до возможно малых пределов место в храме, занимаемое стеной, сделать стены как бы пористыми, полупрозрачными. С этой целью он полностью использовал возможности пересечения ребер стрельчатых арок. В результате лучи света широким потоком проникли вовнутрь, и Сугерий постарался придать этому вторжению характер ослепительного триумфа, заставив лучи сиять всеми красками витражей<sup>1</sup>. В готическом соборе главными оказываются не стены, не корпус. Да он и не может играть такую роль, ибо, как уже было сказано, в соответствии с готической идеей вообще уменьшается до минимума, так что стен как таковых уже и нет, а есть лишь каркас да заполняющие промежутки между ребрами витражи (в Св. Капелле в Париже насчитывается, например, 146 витражных окон с 1359 различными сюжетами). Стены как бы дематериализуются, развеществляются, и окна суть моменты предельного развеществления. Все организовано с единственной целью – как можно в большем количестве (благо, это позволяли и размеры соборов: высота Амьенского, например, достигала 42-х метров) пропустить вовнутрь свет<sup>2</sup>.

Готическая каркасно-витражная конструкция, таким образом, специально задумывалась такой, чтобы обеспечить максимальное наполнение светом внутреннего пространства, – поскольку именно поиск решений освещения собора естественным, солнечным светом был основным фактором, приведшим к зарождению нового архитектурного (и шире – культурно-исторического) стиля<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Говорят, Сугерий очень обижался, когда на его вопрос, красивее ли Сен-Дени храма Св. Софии в Константинополе, звездные путешественники отвечали отрицательно. Прокопий Кесарийский (Procopius Caesariensis, ок. 500 – после 565) пишет о храме Св. Софии, что он весь насыщен «светом и лучами солнца»: «Можно было бы сказать, что место это не извне освещается, но что блеск рождается в нем самом: такое количество света распространяется в этом храме» (Касперовичус, 120). Это не удивительно: в Св. Софии 40 окон только главного нефа, только в центральном нефе находилось 80 серебряных лампад и панникадил.

Ср. также с надписью в интерьере Архиепископской капеллы в Равенне: «Либо здесь рождается свет, либо, пленный, он ширит здесь свободу» (Данилова, 121).

<sup>2</sup> Ср. со словами О.Э. Мандельштама (1891 – 1938): «...Для меня в бублике ценна дырка. А как же с бубличным тестом? Бублик можно слопать, а дырка останется. Настоящий труд это – брюссельское кружево. В нем главное то, на чем держится узор: воздух, проколы, прогулы» (Мандельштам, 199).

<sup>3</sup> Aubert, 21. См. также: Sedlmayer 1950, Ляковская 1973, Муратова 1988, Büchsel 1997.

## 2.2. СВЕТ ТВАРНЫЙ: УМОПОСТИГАЕМЫЙ, ФОРМАЛЬНЫЙ, ДУХОВНЫЙ (*lux creata: intelligibilis, formalis, spiritualis*)

### а) Свет разума (*illuminatio mentis*)

Когда выше речь шла о чувственном, телесном свете, в контексте его рассмотрения была затронута и проблема так называемого телесного зрения. Теперь, говоря об умопостигаемом, духовном свете, невозможно не коснуться вопроса и о зрении разумном (или умозрении) с учетом той определенной корреляции, что устанавливается между ним и первым из упомянутых типов видения. Ведь именно это уподобление интеллектуального постижения зрительному восприятию послужило основой для доктрины просвещения (иллюминации) разума (*illuminatio mentis*), где разумный свет выступает как звено, связующее человека с миром интеллигибельных истин и более того – с самой божественной Истиной.

Основа обозначенного учения была заложена еще Платоном, который, как отмечалось ранее, чрезвычайно высоко ценил «драгоценную силу видеть и быть видимым»<sup>1</sup>. Это «удивительное... упорство, с которым Платон выдвигает на первый план зрительные интуиции в ущерб другим», особо подчеркивается А.Ф. Лосевым<sup>2</sup>, однако не совсем понятно, почему он называет его «неаргументированным». Ведь аргумент самого Платона процитирован в той же самой книге ученого: «Именно зрение, на мой взгляд, служит источником величайшей пользы для нас, потому что, например, если бы люди не могли видеть ни звезд, ни солнца, ни неба, то никакое рассуждение, подобное тем, которые мы ныне ведем о причине вселенной, не было бы возможно» («Тимей», 47а)<sup>3</sup>. Чувственное зрение, таким образом, должно, по Платону, побуждать человека к мыслительным процессам: «...Причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным (круговоротам), хотя, в отличие от их невозмутимости, оно подвержено возмущению; а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить

<sup>1</sup> Лосев И., 238.

<sup>2</sup> Лосев И., 230.

<sup>3</sup> Лосев И., 598.

непостоянные круговращения внутри нас» («Тимей», 47b-c)<sup>1</sup>. Следовательно, человеку нужно «возводить наилучшую часть души к созерцанию превосходнейшего в существенном, подобно тому как... светлейшая часть тела направляема... к усматриванию яснейшего в телесном, видимом мире» («Государство», VII, 532c)<sup>2</sup>.

Платон говорит именно об *узрении* идей, причем, чем в меньшей степени оно замутнено, тем более ясными и блестящими являются идеи: «Мы посвящены были в *видения* непорочные, простые, непоколебимые и блаженные; и, *созерцая их в сиянии* чистом, были мы сами чистыми...» («Федр», 250b)<sup>3</sup>. Но в нашем обыденном земном существовании прямое созерцание идей недоступно, на что указывает знаменитый символ Платона («Государство», VII), где мир представлен в виде темной пещеры и где мы, стоя спиной к свету, наблюдаем лишь тени да отражение света в воде этой пещеры. Хотя и здесь мнение всегда «яснее» незнания и «темнее» знания («Пир», V, 478c), вершина которого — философия — обладает «блестящим светом» («Софист», 254a)<sup>4</sup>.

Однако, «какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит цвета, если не будет пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного», — замечает

<sup>1</sup> Платон III, 450.

<sup>2</sup> Лосев 1993, 102.

<sup>3</sup> Лосев 1993, 341.

<sup>4</sup> По своим характеристикам зрение и познание у Платона полностью совпадают: все мыслимое и мысленное, все умопостигаемое и умозрительное квалифицируется им как светлое, яркое, блестящее. Для него совершенно естественны такие выражения, как «зоркость ума», «зрение рассудка» («Пир», 219a); используемый им («Филеб», 59c) термин *εἰλικρινής* («чистый», «истинный» о знании) дословно означает «четкий, как солнце», «солнечно-ясный» (Лосев II, 428-29); а термин *ὁμαρμία* употребляется Платоном и в значении зрительного «созерцания», и в значении умственного «рассуждения». Соппадают и предельные единицы («кирпичики») видимого и умопостигаемого миров — идеи, эйдосы (то есть собственно «образы», «формы», «виды», «то, что видно»). Ум, по Платону, «имеет дело с видами, через виды, для видов и оканчивается на видах» (Лосев II, 642); а истина может быть лишь очевидна, то есть дана через просветление, озарение. Острота как предельная четкость всякого оформления, наибольшая раздельность, разграниченность как внутри всякого восприятия, так и в сравнении со всяким другим восприятием. — при-  
суща и зрению (где она обусловлена остротой пирамиды, лежащей в основе огня и света), и мышлению. В. Байервальтес особо подчеркивает, что чем более вещь светла и ярка, тем более она воплощена, умопостигаема и разумна. И вообще, все существующее есть постылку, поскольку оно светло, поскольку оно выявлено и, следовательно, постигнуто (Beierwaltes, 65). Мрак же — это умопостигаемое и, следовательно, несуществующее само по себе («Федр», 247c).

Платон, имея в виду свет Солнца («Государство», VI, 507d-e)<sup>1</sup>. И далее формулирует исходное положение всего рассматриваемого здесь направления световой метафизики: «...Благо произвело его [Солнце. – А.Ш.] подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» («Государство», VI, 508b-c)<sup>2</sup>. Солнце, освещающее предметы и делающее их видимыми, уподобляется благу, которое само при этом определяется Платоном следующим образом: «...То, что придает познавательным вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины» («Государство», VI, 508e)<sup>3</sup>. А потому, «...правильно считать познание и истину имеющими образ блага...» («Государство», VI, 509a)<sup>4</sup>. Однако следует иметь в виду, что истина и знание не суть само благо, как и свет и зрение не суть само солнце; говорить в данном случае следует об их солнцеобразности и благовидности («Государство», 509a).

Также и для Плотина, развивавшего учение об озарении души светом Единого, «мысль есть свет» («Энеады», VI, 7, 41, 5) и «источник света» (V, 5, 7, 21). Говоря о видении умом идей, Плотин употребляет выражение «узреть великое сияние» (V, 8, 5)<sup>5</sup>, ибо идеи – блестящи и светоносны. Акт же философствования – как интеллектуальное зрение – ведет, по Плотину, от света чувственного к источнику света умного<sup>6</sup>. А Прокл Ликийский (Диадокх; Proclus Lycius, Diadochus, 412 – 485), для которого «огонь есть отображение ума»<sup>7</sup>, в своих комментариях к «Пармениду» говорит, что средоточием умопостигаемого бытия является очаг, то есть воплощение богини Гестии<sup>8</sup>. Это интеллигибельное Солнце зовется им «царем мысленного огня»<sup>9</sup>. В комментариях же к «Тимею» «царь умного огня» и податель «чистого света» именуется Проклом Богом.

<sup>1</sup> Платон III, 289.

<sup>2</sup> Платон III, 290.

<sup>3</sup> Платон III, 291.

<sup>4</sup> Платон III, 291.

<sup>5</sup> Лосев 1993, 342.

<sup>6</sup> Лосев VII (2), 327.

<sup>7</sup> Аверинцев 1973, 48.

<sup>8</sup> Лосев VII (2), 328-31.

<sup>9</sup> Лосев III, 244.



Если платонизм (как впоследствии и августинизм) предполагает возможность — при определенных условиях — непосредственного созерцания божественных идей, то аристотелизм именно в чувственном восприятии видит исходный пункт и источник всякого знания. Однако и **Аристотель** в сочинении «О душе» (III, 5, 430a), говоря о различии активного (актуального, деятельного) и пассивного (потенциального, возможностного) интеллектов, использует аналогию со светом: «Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего, как например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности»<sup>1</sup>.

Что касается патристической мысли, то она явно тяготела к платонизму. Так, **Григорий Богослов** (Назианзин; Gregorius Theologus, Nazianzenus, 329/330 — ок. 390), обосновывая свои взгляды, говорит, что даже язычники называют человека светом «по силе внутреннего нашего ума». Бог есть «светильник ума»; и озаряемый от Первого Света ум человеческий сам становится световидным. «Что солнце для существ чувственных, то Бог для разумных», — вслед за Платоном (заменив христианским Богом его идею блага) утверждает Григорий<sup>2</sup>. «Одно освещает мир видимый. Другой — мир невидимый. Оно телесные взоры делает световидными, Он совершает умные естества

---

<sup>1</sup> *Аристотель I*, 435-436. См. объяснения А. Койре (1892 — 1964): «Понятие творящего [то есть активного, деятельного. — *А.Ш.*] разума является достаточно трудным, и сам Аристотель был вынужден прибегать к сравнению или, лучше сказать, к аналогии: постижение истины разумом является неким аналогом чувственного восприятия, и разум ястуетает по отношению к своему предмету почти так же, как глаз по отношению к своему: он есть разумение "в возможности", так же как глаз есть зрение "в возможности", или иначе: как для того, чтобы видеть, недостаточно обладать парой глаз, ибо без посредства света никакое действительное (актуальное) зрение невозможно, точно так же недостаточно обладать "наделенным познавательной способностью" разумом, чтобы достичь действительного познания, — необходимо посредничество или действие еще одного фактора, творящего, или актуального, разума, который по отношению к человеческому интеллекту играет ту же роль, что свет — для глаз» (*Койре*, 73).

<sup>2</sup> *Флоровский*, 99.

Богopodobными»<sup>1</sup>. И только через богообразный ум, по Григорию, может приближаться человек к Богу.

Так же и **Аврелий Августин**, выше всех философов почитая неоплатоников, увидел, что учение Платона об озарении «*consolans Evangelio*». А потому в своем учении о познании Августин сделал самую решительную попытку христианизировать платонизм, отождествив умопостигаемый свет (*lux intelligibilis*) неоплатоников, имеющий природу необходимого теоретического знания, с мистическим евангельским Светом, «который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9)<sup>2</sup>. На деле же он добился скорее платонизации христианской доктрины, представив божественный Свет (*lumen Dei*) в одних случаях как просвещающую человека истину теоретических наук, в других – как условие, делающее эту рациональную истину «зримой» для человека (учение об озарении). Епископ Гиппонский, таким образом, фактически не видит разницы между умопостигаемым светом разума и светом божественным (либо представляет последний как максимальную, высшую степень первого). Не вполне систематизированные воззрения Августина нарушают общую схему метафизики света. Например, он производит такую классификацию светов: «...Есть свет, который мы видим своими телесными глазами и сам телесный, как, например, свет солнца, луны... Есть, затем, другой свет – это жизнь чувствующая и имеющая способность различать то, что при по-

<sup>1</sup> Флорянский, 99.

<sup>2</sup> «Относительно этого вопроса [о высшем озарении. – А.Ш.], впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами [платониками. – А.Ш.] существует полное согласие. Они допускали и в своих, оставленных нам, сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны отсюда же, откуда делаемся блаженными и мы, – от некоего отражения умного света, который для них есть Бог и нечто иное, чем они, – света, которым они просвещаются так, что сияют сами, и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Платон, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна отсюда же, откуда и наша, что есть некоторый отличный от нее свет, которым она создана и которым духовно озаряемая она духовно сияет. Подобно этому бестелесному он указывает в самых видимых и великих небесных светилах: свет представляет собой как бы Солнце, а душа – как бы Луну. Ибо Луна, как они полагают, светится светом, отраженным от Солнца... В этом отношении он [Платон] согласен с Евангелием, в котором читаем: “Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный. Который просвещает всякого человека, приходящего в мир” (Ин. 1, 6-9). В этом различении показывается достаточно ясно, что разумная и умная душа, какою была душа Иоанна, не могла быть светом сама по себе, но сияла вследствие общения с другим истинным светом» («О Граде Божием», X, 2, 1) (Августин IV, 106-107).

средстве тела переносится на обсуждения души, то есть белое и черное, звонкое и хриплое, благовонное и зловонное... Наконец, в тварях можно усмотреть и третий еще род света, посредством которого мы мыслим...: этот разумный [принадлежит] ангелам и людям» («О Книге Бытия буквально», V, 1)<sup>1</sup>. Свет разума, таким образом, разделяется на два различных света (рассматриваемых в одной плоскости со светом естественным), и свет божественный отождествляется с одним из них (а именно с последним из перечисленных).

Говоря об Августине, прежде всего необходимо сказать, что он разделил весь воспринимаемый человеком мир на *intelligibilia* (то, что постигается только умом) – сферу приложения «интеллектуального познания предметов вечных (*aeternarum rerum cognitio intellectualis*)», где ум (разум, *intelligentia*) постигает непосредственно, путем прямого созерцания, интеллигибельные предметы, которые суть той же природы, что и сам ум; и на *sensibilia* (чувственно воспринимаемые предметы) – сферу приложения «рационального познания предметов временных (*temporalium rerum cognitio rationalis*)», где ум (рассудок, *ratio*) на основе исходных умопостигаемых истин познает предметы чувственного мира, которые из-за неподобия своей телесной природы природе ума не постигаются им непосредственно, напрямую, но познаются лишь через посредство чувств («О Троице», XII, 25)<sup>2</sup>. Ум в целом является (благодаря своей познавательной функции) посредником между двумя мирами (*sensibilia et intelligibilia*). Он сопоставляет два созерцания: созерцание чувственного факта и интеллигибельной нормы – и через это сопоставление дает свою оценку факту («О Троице»,

<sup>1</sup> Августин VII, 110-112.

<sup>2</sup> Такое разделение производится Августином потому, что он чрезвычайно остро ставил вопрос о взаимосвязи чувственного и теоретического познания, а следовательно, и об отношении друг к другу эмпирических и умопостигаемых фактов. Между ними, без сомнения, существует неразрывная и легко обнаруживающая себя связь, но в то же время, сколько бы мы ни пытались, нам никогда не удастся непосредственно логически ни свести одно к другому, ни вывести одно из другого. Однако, хотя ни законы математики, ни правила логики, ни принципы справедливости и красоты (то есть вообще все данные умозрительного познания) никак не производны от данных познания чувственного, Августин, пораженный их абсолютно неизменной и ни от чего не зависящей достоверностью, ни в малейшей степени не сомневается в их истинности: «...Я скорее усомнился бы в том, что живу, чем в том, что есть Истина, постигаемая умом...» («Исповедь», VII, 10) (Августин 1991, 180). Более того, он убежден, что истинность умопостигаемых положений вообще не зависит от самого факта существования чувственного мира: «Мы не знаем, долго ли просуществует земля и небо, но знаем, что всегда 3 и 7 будет 10» («О свободном решении», II, 21). К тому же «все неизменное лучше изменяющегося» (Антология мировой философии, 598).

IX, 11). Он, следовательно, по замечанию Г.Г. Майорова<sup>1</sup>, выступает как судья, чувства — как подсудимые, вечные истины и нормы — как свод законов. В этом и состоит срединное положение ума: он выше подсудимого, но ниже закона, по которому он судит; он не может судить сам этот закон.

Причем, по Августину, в обеих обозначенных сферах средством познания, особым «передаточным звеном» его, является свет; только в первом случае это свет разума, который, как уже было замечено выше, отождествляется со светом божественным (*lumen Dei*), а во втором — свет рассудка (как «способность различать то, что при посредстве тела переносится на обсуждения души»). Сам же механизм взаимодействия познающего субъекта с познаваемым изображается Августином по аналогии с механизмом зрительного восприятия. Человеческий ум (способность умственного постижения) уподобляется взору; содержание памяти — объекту наблюдения; истина, тождественная объективному разуму, то есть принципам наук и мышления, — свету, изнутри самой же памяти озаряющему предметы, ею хранимые. В «Монологгах», где идет речь о постижении теоретических истин, епископ Гиппонский утверждает, что они представляются видимыми только в свете Божества<sup>2</sup>. «И земля и свет видимы, но землю нельзя видеть, если она не освещена светом. Так же и относительно научных положений, которые любой понимающий их признает без всякого колебания самыми истинными, следует думать, что их нельзя было бы постичь, если бы они не были освещены как бы своим Солнцем. Поэтому как в отношении видимого солнца нужно различать три вещи, а именно что оно есть, что оно светится и что оно освещает, так и в отношении этого таинственнейшего Бога... различаются подобные же три вещи: что Он существует, что Он познается и, наконец, что Он делает возможным познавать остальное» («Монологи», I, 8)<sup>3</sup>. Божественный свет, освеща-

<sup>1</sup> Майоров, 276.

<sup>2</sup> *Deus intelligibilis lux, in quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia* (Sol., I, 1, 3; PL, 32, 870) (Baumker 1908, 373).

<sup>3</sup> Майоров, 278. Относительно познания Самого Бога Августин говорит, что прежде всего необходимо очищение ума от всего телесного. Затем — постепенное восхождение ума от низших проявлений «световой энергии» к более высоким, что и должно в конце концов привести к видению самого умопостигаемого Солнца, источника всякого света (Sol., I, 13), ибо, по словам Августина, «иллюминация, конечно же, есть наше причастие Слову (*illuminatio quippe nostra participatio Verbi est*)» (De Trin., IV, 2, 4) (Hedwig, 36). Таким образом, достигается «само видение Бога, которое есть конец зрения, однако не потому, что зрение после этого не нуждается в применении, а потому, что дальше этого ему стремиться некуда» (Sol., I, 13) (Майоров, 279). По мнению Августина (и в отличие

ющий человеческий ум, уподобляется, как видим, свету чувственно-му: «...Бестелесные души просвещаются бестелесным светом простой Премудрости Божией так же точно, как и телесный воздух освещается телесным светом; и как воздух, оставленный этим светом, помрачается..., так помрачается и душа, лишенная света Премудрости» («О Граде Божием», XI, 10, 2)<sup>1</sup>. Так происходит просвещение (*illuminatio*) души Богом, «отцом нашего озарения (*pater illuminationis nostrae*)»<sup>2</sup>, — отчего и соответствующую теорию часто называют иллюминационизмом<sup>3</sup>.

Но «душа разумная и мыслящая, — замечает Августин, — не может сиять сама по себе, но сияет в силу участия в ином, правдивом сиянии»<sup>4</sup>. И дарователем душе ее внутреннего света, то есть самой способности к интеллектуальному познанию, не может быть никто иной, как Бог, «умный свет, в котором и через которого разумно сияет все, что сияет разумом». Но и, с другой стороны, тот умственный свет, что воспринимается человеческим разумом, имеет своим источником опять-таки Бога, и, по словам Августина, «Бог есть свет — не тот, который видят эти глаза, а тот, Который видит сердце наше, когда слышишь: “Он истина”»<sup>5</sup>. Итак, умственный свет есть одновременно и внешний податель человеку умопостигаемых истин (а потому, подобно им, он и не располагается ни в пространстве, ни во времени, но необходимо находится вне их, в вечной неизменности, как аксиоматическая данность), и то, посредством чего человек может эти истины внутренне воспринимать. Таким образом, «подобное познается подобным», и как в случае с обыкновенным зрением

от Отцов-каппадокийцев), созерцание божественного света достигается не путем экстаза — выхода ума за свои собственные пределы, но через максимальное, предельное напряжение умственных сил. Для Плотина и всей восточной патристики Бог — за пределами рационального познания; для Августина Он — предел рационального познания.

<sup>1</sup> PL, 41, 326 (Августин IV, 192). Вот как Августин характеризует этот «...нетелесный свет, который известным образом озаряет наш ум, дабы мы могли правильно судить обо всех этих вещах...» (*Антология мировой философии*, 590): «Такой свет нельзя видеть чувственными глазами; нельзя мыслить распространенным в пространстве, хотя он повсюду ожидает тех, кто его ищет, и нет ничего достовернее и яснее его. И все то, что сказано здесь об этом умственном свете, очевидно для нас опять же не иначе, как благодаря тому же свету. Ибо через него я понимаю, что сказанное истинно, и то, что я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве...» (*De ver. rel.*, 49) (Майоров, 276).

<sup>2</sup> Соколов, 70.

<sup>3</sup> Майоров, 264-265.

<sup>4</sup> Соколов, 69.

<sup>5</sup> Августин 1991, 180.

свет, исходящий из глаз человека, воспринимает свет солнца, так и в данном случае внутренний естественный свет человеческого разума (*lumen rationis naturale*) воспринимает внешний свет умопостигаемых истин<sup>1</sup>.

В не меньшей степени платоновскому наследию привержен и Дионисий Ареопагит, который в книге «О Божественных Именах» пишет (традиционно именуя источник разумного света Благом): «...Превосходящее всякий свет Благо называется умопостигаемым Светом, поскольку оно является источником преобразующего светоизлияния, от полноты своей озаряющее всеобъемлющим, всепроницающим и всепревосходящим сиянием всех разумных существ, пребывающих будь то во вселенной, над вселенной, или вокруг вселенной, совершенно обновляя при этом их мыслительные способности... И действительно, если [мрак] неведения разделяет заблудших, то сияние умопостигаемого света собирает, объединяет и совершенствует просвещаемых, а, кроме того, озаряя их единым и объемлющим светом, оно отвращает их от множества ложных мнений, разнообразных представлений, или, точнее говоря, фантазий, и, таким образом, обращая просвещаемых к сущностно Сущему, оно приобщает их к единственно истинному, чистому и единообразному знанию»<sup>2</sup>.

Переводчик «Ареопагитик» на латынь Иоанн Скот (Эриугена: *Johannes Scotus Eriugena*, ок. 810 – после 871), естественно, не мог не воспринять и идеи их автора<sup>3</sup>. А потому он также следует доктрине иллюминации разума, называя при этом возникающие в душе образы «интеллигибельными светами»<sup>4</sup>: «...Как этот воздух сам по себе не

<sup>1</sup> Августин любил в связи с этим повторять платиновское сравнение души с Луной, которая светит отраженным светом Солнца, хотя, может быть, лучше было бы сказать, что в человеческом разуме происходит встреча и замыкание двух идущих от Бога световых потоков, в результате чего один из них вбирает в себя другой и, восприняв его, ему уподобляется. Заметим также, что к более систематической форме теории иллюминации Августина привел Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109) в своем учении о познании «посредством Света и Истины Божией (*per lucem et veritatem Dei*)» (*Майоров*, 281).

<sup>2</sup> Дионисий 1991, 16.

<sup>3</sup> Ср. с характеристикой, данной А.И. Бриллиантовым воззрениям Эриугены: «Восточное богословие, как конечный пункт стремлений Эриугены, и богословие западное, как исходный пункт и почва при усвоении им воззрений представителей восточного богословия» (*Бриллиантов*, II). Среди основных источников философии Иоанна Скота А.И. Бриллиантов выделяет, – помимо писаний Дионисия, – сочинения Максима Исповедника, Григория Нисского и Августина.

<sup>4</sup> *Imagines sunt intelligibulum luminum* (*Exp. Hier. Cael.*, I, 1, 74) (*Hedwig*, 55).

светит, но нарекается именем тьмы, и лишь способен к восприятию солнечного света, так наша природа, рассматриваемая сама по себе, есть некая темная субстанция, способная к восприятию и причастная свету мудрости. И точно так же как об упомянутом выше 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»<sup>1</sup>. То есть «... никакая рассуждающая или понимающая тварь сама по себе не есть самосуший свет, но светит благодаря причастности единственному и подлинному самосущему свету, который умопостигаемо светит везде и во всем»<sup>2</sup>. И только лишь этот свет, просвещая сам, не просвещает-ся ничем другим<sup>3</sup>.

А.И. Бриллиантов (1867 – 1933), исследуя мировоззрение Эриугены, отмечает, что Августин разумеет под светом, созданным в первый день творения, ангельскую природу<sup>4</sup>; но с не меньшим правом, по Эриугене, здесь можно видеть указание и на природу человеческую, точнее на свет ее конечного сознания. Причем этот свет в сотворенной природе возможен лишь под условием постоянного воздействия на нее Творца («Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна», 290с). Таким образом, и разумная природа ангелов, и природа человеческая получили начало в один момент, причем можно сказать, что одна природа как бы заключается и сотворена в другой — в виду возможности взаимного познания и вообще возможности теснейшего единения их чрез одинаковое отношение к познаваемому объекту<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Эриугена, 197.

<sup>2</sup> Эриугена, 206-207.

<sup>3</sup> *Qui solus illuminans lux est et a nullo illuminatur* (Exp. Hier. Cael., XV, 3, 524) (Hedwig, 56).

<sup>4</sup> Бриллиантов, 325. *Sublissima lux, intellectus videlicet et ratio, in consortio angelicae naturae constituta est* (De div. nat., IV, 10, 783c) (Hedwig, 57).

<sup>5</sup> *Natura itaque intellectualis et rationalis angelica in natura intellectuali et rationali humana facta est, quemadmodum et humana in angelica per reciprocam cognitionem, qua et angelus hominem intelligit, et homo angelum* (De div. nat., IV, 9, 780b) (Бриллиантов, 325). См. также: «*Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens*» (Жуковский 2004, 154).

И подобно Августину, Эриугена также не отличает свет, описанный выше, и свет божественный, отождествляя первый с энергией, проявлением самого Бога-Истины<sup>1</sup>.

Как представляется, Симеон Новый Богослов (Symeon Novus Theologus, 949/956 – 1022/1037) делает то же самое, когда, – наследуя Ареопагиту, – говорит об осиянии души божественным светом<sup>2</sup>. Симеон различает лишь два света и два их источника: для видения предметов телесного мира требуется «чувственный» свет солнца, а для видения «мысленных вещей» необходим «свет умный», источником которого является Христос, «подающий свет умный очам душевным, чтобы они мысленно видели мысленное и невидимое» («Слова», 24, 3). Повторяя евангельские слова о том, что Бог Сам есть Свет, Симеон уверен, что Он уделяет от «светлости Своей» всем, кто соединяется с Ним «по мере очищения» («Слова», 25, 2). Ум «весь освещается, – пишет Симеон, – и становится, как свет, хотя не может понять и изречь то, что видит. Ибо сам ум тогда есть свет и видит Свет всяческих, то есть Бога, и свет сей, который он видит, есть жизнь, и дает жизнь тому, кто его видит. Ум видит себя совершенно объединенным с этим светом и трезвенно бодрствует»<sup>3</sup>.

Но вот что важно: Симеон постоянно подчеркивает, что нисходящее на подвижника видение божественного света носит познавательный характер – осиянный этим светом получает высшее знание обо всем универсуме и о его Творце – Боге, которое, однако, не поддается переводу на обычный язык<sup>4</sup>. Удостоенный бо-

<sup>1</sup> Так, например, в «Гомилии на прилог Евангелия от Иоанна» он пишет: «Ведь как луч наших глаз может воспринимать формы и цвета чувственных вещей не раньше, чем смешается с лучами солнца и станет единым в них и с ними, так дух святых не в силах обрести ясного разумения вещей духовных и превосходящих всякое понимание, доколе не сделается достойным приобщиться невыразимой истине» (Эриугена, 173). И в другом месте: «Внемли апостолу: “Вы были, – говорит он, – некогда тьма, а теперь – свет в Господе” (Еф. 5, 8)... Весь род людской из-за первородного греха пребывал во тьме, не [во тьме для] внешних очей, которыми ощущаются формы и цвета чувственного, но очей внутренних, которыми различаются виды и красота умопостигаемого: не во тьме здешнего мглистого воздуха, но во тьме неведения истины; не в отсутствии света, который делает видимым мир телесного, но в отсутствии света, который озаряет мир бестелесного. После рождения Его от Девы, Свет во тьме светит, а именно, в сердцах познающих Его» (Эриугена, 194-195).

<sup>2</sup> Подробнее о свете у Симеона см.: Кривошеин, 197-218; Иларион 1988.

<sup>3</sup> Бычков В.В., 274.

<sup>4</sup> Ср. с Гонорием Августодунским (1075/80 – ок. 1156), который в «Просветителе» (*Elucidarium*) именует праведных монахов и священников «окнами в доме Господа,



жественного озарения ощущает, «что все создание содержится в нем [в свете], он показывает мне все в создании содержащееся и сохранять повелевает мне собственную меру»<sup>1</sup>, то есть все творение открывается подвижнику в этом свете. А так как «Бог есть Свет и как свет Его видение; поэтому в видении света первое знание, что Бог есть»<sup>2</sup>.

В среде исламских мыслителей получает свое продолжение и аристотелевская традиция, когда, например, аль-Фараби (Авенназар; Alfarabius, Avennasar, 870 – 950), следуя Философу, замечает, что отношение деятельного разума к возможностному разуму подобно отношению солнца к глазу, который, в свою очередь, есть зрение в потенции, покуда находится в тени<sup>3</sup>. По Авиценне же, отчасти синтезирующему платоническую доктрину с аристотелевской метафорой, просветление человеческого ума происходит благодаря воздействию на него со стороны Высшего Разума, который, однако, и есть единый деятельный разум по отношению к разумам отдельных людей. Он «имеет к нашим душам, кои суть потенциальные разумы, и к предметам разумного восприятия, кои тоже потенциальны, такое же отношение, какое солнце имеет к нашим глазам<sup>4</sup>, представляющим собой нечто потенциально воспринимающее, и к цвету, представляющему собой нечто потенциально воспринимаемое... От деятельного разума истекает определенная сила, которая переходит к предметам воображения, потенциально являющимся предметами разумного восприятия, и делает их актуальными, а потенциальный разум – актуальным разумом»<sup>5</sup>. Этот универсальный Высший Разум, или Интеллигенция, локализуемый Авиценой близ Лунной сферы и являющийся подателем интеллигибельных форм<sup>6</sup>, уподобляется солнцу, которое светит само и дает видеть другое посредством своего света. Человеческая душа,

---

сквозь кои свет знания проливается на пребывающих во мраке невежества» (*Касне-равичиус*, 119). Таким образом, знание, полученное через посредство божественного озарения, может быть передано и тем, кто не был этого озарения удостоен.

<sup>1</sup> Бычков В.В., 275.

<sup>2</sup> Бычков В.В., 276.

<sup>3</sup> *Intelligentia agens... cujus comparacio ad intellectum qui est in potencia est sicut comparatio solis ad oculum, qui est visio in potencia quamdiu est in tenebris* (De int., 121, 239) (Hedwig, 97).

<sup>4</sup> *...Cujus comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros* (De an., V, 5) (Hedwig, 104).

<sup>5</sup> Соколов, 252.

<sup>6</sup> *Causa dandi formam intelligibilem, dator formarum* (De an., V, 6) (Hedwig, 106).

познающая через свет деятельного разума<sup>1</sup>, сравнивается при этом с зеркалом<sup>2</sup>. К световым аналогиям прибегал и **Аверроэс** (Ибн Рушд: Averroës Cordubensis, ок. 1126 – 1198)<sup>3</sup>.

Наряду с этим на Востоке распространение получает ишрак (ар. «блеск», «сияние») – учение об интуитивном постижении истины через озарение души, освобожденной от гнета материи, которое имело как мусульманские<sup>4</sup>, так и явные неоплатонические корни. Так, свое «учение о светах» развивал один из представителей этого направления – **Шихаб ад-Дин Яхья ас-Сухраварди** (1154 – 1191), автор трактата «Мудрость озарения»<sup>5</sup>. Среди же еврейских мыслителей особой известностью пользуются **Исаак Израэли** (Isaac Israeli, 832/835 – 932/955), учивший об особых свечениях различных душ: разумной, животной и растительной («Книга определений»), и **Авраам бар Хиййа** (Abraham Judaeus, ок. 1065 – 1136/43), разрабатывавший в сочинении «Размышления о печальной душе» доктрину о «пяти световых мирах»<sup>6</sup>.

Тем временем иллюминационизм продолжает быть популярным в христианской Европе, где его отстаивал **Доминик Гундиссалин** (Dominicus Gundissalinus, ок. 1110 – ок. 1190)<sup>7</sup> и особенно парижские францисканцы, такие как **Александр Гэльский** (Alexander Halensis, 1170/85 – 1245) и **Иоанн Рупелла** (Жан из Ла-Рошели; Johannes de Rupella, ок. 1190 – 1245), соединивший греко-арабское учение о деятельном разуме (*intellectus agens*) с августиновской доктриной.

<sup>1</sup> ...Mediante luce intelligentiae agentis (De an., V, 5) (Hedwig, 105).

<sup>2</sup> Est anima quasi speculum (De an., V, 6) (Hedwig, 106).

<sup>3</sup> ...Cujus proportio est ad ipsum, ...sicut lucis ad dioffanum (In De an., III, 20, 450, 196) (Hedwig, 108).

<sup>4</sup> Дело в том, что Коран также мог дать импульс развитию метафизики света в исламской философии. В суре под характерным названием «Свет» говорится: «Аллах – свет небес и свет земли. Его свет – точно ниша; в ней светильники; светильник в стекле: стекло – точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного – маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (24, 35); «Кому Аллах не устроил света, нет тому света!» (24, 40) (Коран 1990). См. также книгу «Ниша светов» Альгазеля (аль-Газали; Algazel, 1058/59–1111).

<sup>5</sup> См.: Смирнов 2001; Корбэн 2002.

<sup>6</sup> Baerumker 1908, 357-433; Сирот, 100-115, 157-166.

<sup>7</sup> Sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam (De univ., VIII, 6) (Hedwig, 113); Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeternae luminis (De an., X, 99, 25) (Hedwig, 113).

А Парижский епископ Гильом Овернский (Guillelmus Alvernus, ок. 1180/90 – 1249), – рассуждая о божественной Мудрости, не просвещаемой ничем иным, но излучающей свет согласно самой своей сущности<sup>1</sup>, – утверждает, что ее свет содержит в себе архетип всего мира (*mundus archetypus*)<sup>2</sup>. О ней, по Гильому, следует говорить, что она есть, что она блистает и что она просвещает (*quod est, quod fulget, quod illuminat*). И благодаря ей формы и подобия вещей являются в зеркале нашей просвещаемой мудрости<sup>3</sup>. Кроме того, Гильом употребляет световую символику, говоря о принципе соотношения различных аспектов бытия (*esse quo sunt* и *quod sunt*) («О Троице», 7, 8b)<sup>4</sup>.

Также уделил внимание разработке теории умственного света и ученик Александра Гэльского, наиболее выдающийся представитель августинизма XIII в., генерал Ордена францисканцев, а впоследствии и кардинал Римско-Католической церкви – Бонавентура<sup>5</sup>. Его учение о познании несет на себе заметную печать августиновского наследия, и это не удивительно, если учесть то высокое мнение об Августине, что сложилось у серафического доктора<sup>6</sup>. Для Бонавентуры «Божественный Разум есть высший свет (*Intellectus Divinus est summa lux*)», который произливается Богом на человека. В «Путеводителе души к Богу (*Itinerarium mentis in Deum*)» он пишет: «...Душа имеет неизменный, постоянно присутствующий в ней свет, в котором она помнит незывлемые истины». И далее: «Но так как наша душа подвержена изменениям, то она может видеть в неизменном сиянии лишь благодаря некоему совершенно неизменному свету, благодаря лучу, который не может исходить от изменяемых и сотворенных вещей. Она знает тогда в этом свете, “который просвещает всякого человека, приходящего в

<sup>1</sup> *Omne aliud lumen est lumen quod luminatur, non lucens per essentiam* (De Trin.. 9) (Hedwig, 115).

<sup>2</sup> *Sapientia... quae essentialiter lux est... sive mundus archetypus...* (De Trin.. 13) (Hedwig, 115).

<sup>3</sup> *Nostra vero sapientia est velut infusum et illuminatum, et velut liber similitudinibus rerum inscriptus, et velut apparitio formarum in speculo resultantium* (De Trin.. 9) (Hedwig, 117).

<sup>4</sup> Baeumker 1908, 392.

<sup>5</sup> Gilson 1938, 1943.

<sup>6</sup> «Среди философов Платону дано речение мудрости (*sermo sapientiae*), Аристотелю – речение научного знания (*sermo scientiae*). Первый преимущественно взирал на высшее, второй же – преимущественно на низшее. Оба речения, а именно мудрости и научного знания, через посредство Святого Духа даны Августину как выдающемуся излагателю всего Писания» (Bonaventura, 45).

мир" (Ин. 1, 9), "который есть Свет истинный" и "Слово, которое было в начале у Бога" (Ин. 1, 2)<sup>1</sup>.

Однако Бонавентура особо подчеркивает, что свет человеческого разума не может быть только тем светом, что дается в результате божественной благодати, или же, наоборот, только врожденным светом познания. Описывая эту ложную альтернативу, он говорит: «Это вливание света (*lucis influentia*) является либо общим, поскольку Бог вливает его во все сотворенное, либо особым, ибо Бог вливает его посредством благодати. Если оно является общим, то Бог не должен быть называем подателем мудрости в большей степени, чем оплодотворителем земли...; если же оно является особым, то есть таким, каковое есть в благодати, следовательно, согласно этому, и всякое познание влито в человеческий разум свыше, и нет никакого приобретенного или врожденного познания...»<sup>2</sup>. Бонавентура считает, что и первый, и второй варианты нелепы (*quae omnia sunt absurda*, — завершает он свое рассуждение), ибо, по его мнению, существует и врожденный свет, который есть свет естественного разума (*lumen innatum est lumen naturalis rationis*), и тот свет, что дается человеку свыше по благодати и является светом веры (*lumen fidei*). Другое дело, что последний уделяется отнюдь не каждому; он, например, не был доступен греческим философам, в том числе и Аристотелю, который совершал, по мнению Бонавентуры, много ошибок, ибо «одна лишь вера отделяет свет от тьмы (*fides sola divisit lucem a tenebris*)».

В трактате «О сведении наук к теологии (*De reductione artium ad theologiam*)»<sup>3</sup> Бонавентура устанавливает строгую классификацию типов иллюминации души. Как указывает серафический доктор, «в этой жизни существует шесть типов просвещения души (*sex illuminationes est in vita ista*)». Исходя из этого, он говорит о низшем свете — свете чувственного познания (*lumen inferius — lumen cognitionis sensitivae*), внешнем свете — свете механических искусств (*lumen exterius — lumen artium mechanicarum*),<sup>4</sup> внутреннем свете — свете философ-

<sup>1</sup> Бонавентура, 95-97. Вот как Бонавентура описывает сам акт иллюминации: «Ведь благодаря этому свету, данному извне для зрения нашей душе, в которой отсвечивает божественное, мы располагаем возможностью войти в нее» (Бонавентура, 89), и тогда в душе происходит «...вспышка узрения, благодаря которой наша душа наипримейшим и наисильнейшим образом обращается к лучам божественного света» (Бонавентура, 45).

<sup>2</sup> Бонавентура, 50.

<sup>3</sup> Бонавентура Д., 132-144.

<sup>4</sup> При их описании Бонавентура опирается на «Дидакалийон» Гуго Сен-Викторского, где перечисляются следующие семь механических искусств: сукноделание (*lanificium*), из-

ского познания (*lumen interius – lumen cognitionis philosophicae*), который в свою очередь подразделяется на свет рациональной философии (*lumen philosophiae rationalis*), свет естественной философии (*lumen philosophiae naturalis*) и свет моральной философии (*lumen philosophiae moralis*), и, наконец, о высшем свете – свете благодати и Священного Писания (*lumen superius – lumen gratiae et Sacrae Scripturae*). Соответственно, благодаря низшему свету человек постигает формы природных объектов (*formae naturales*), внешнему – формы искусственных объектов (*figurae artificiales*), внутреннему – интеллектуальные истины (*veritates intellectuales*), которые делятся на рациональные истины суждений (*veritates rationales sententiarum*), естественные истины вещей (*veritates naturales rerum*) и моральные истины нравов (*veritates morales morum*), и, наконец, благодаря высшему свету он постигает истины спасения (*veritates salutis*)<sup>1</sup>.

Интерес к рассматриваемой тематике имелся и у старшего друга Бонавентуры, Гильберта из Турне (Gilbertus Tornacensis, ум. 1288), трактат которого «Первооснова учения (*Rudimentum doctrinae*)» был написан раньше, чем работы серафического доктора, в которых тот затрагивает проблему метафизики света, являясь одним из их источников. Гильберт также полагает, что существует соответствие между видением, осуществляемым с помощью глаз, механизм которого описан у арабских оптиков, и умственным светом Августина. Он

---

готовление инструментов и оружия (*armatura*), навигация (*navigatio*, она же торговля), агрикультура (*agricultura*), охота (*venatio*), медицина (*medicina*) и театральное искусство (*theatrica scientia*, оно же искусство игр) – по аналогии с семью свободными искусствами: грамматикой, диалектикой, риторикой (тривиум) и арифметикой, музыкой, геометрией, астрономией (квадриум) (*Антология педагогической мысли*, 49-93).

<sup>1</sup> Бонавентура, 41-101. При этом важно заметить, что просвещение души начинается, по Бонавентуре, с чувственного созерцания творений, ибо «сотворенный мир представляет собой лестницу для восхождения к Богу» (Бонавентура, 51), так как «творения этого воспринимаемого чувствами мира являются знаками "невидимого Божьего"» (Рим. 1, 20) (Бонавентура, 87). Ср.: *Deus cum sit summa lux, fecit omnia ad sui manifestationem* (II Sent., 16. 1. 1) (Hedwig, 163). «Поэтому, – указывает серафический доктор, – чтобы достичь созерцания Первоисточка, который в высшей степени духовен, вечен и превосходит нас, следует перейти через следы, которые телесны, преходящи и находятся вне нас, и это выведет нас на путь к Богу» (Бонавентура, 51). Причем из элементов этого чувственного мира Бонавентура особо выделяет естественный свет с его силой, «соединяющей противоположные элементы в смешанные тела», благодаря чему «может порождаться и производится все, что может рождаться и быть произведено действием природных сил» (Бонавентура, 71). И только уже потом «две первые ступени, ведущие нас к Богу через Его следы, в которых свет Его отсвечивает во всем творении, приводят нас туда, где мы вновь входим в себя, то есть к нашей душе, в которой отсвечивает образ Бога» (Бонавентура, 91).

проводит следующую аналогию: разум не может осознать истину самостоятельно, но, будучи образом Бога, он все же может ее познать благодаря вмешательству внешней силы, так же как глаз познает с помощью внешнего света солнца. Этим внешним посредником и является умопостигаемый свет, проникающий и воздействующий на разум<sup>1</sup>. Что же касается единомышленников и последователей Бонавентуры в деле развития теории иллюминации, то ими были **Генрих Гентский** (Henricus de Gandavo, ок. 1217 – 1293), **Евстахий из Арраса** (Eustachius Atrebatensis, ок. 1225 – 1291), **Вальтер из Брюгге** (Gualterus Brugensis, 1225 – 1307), **Матфей из Акваспарты** (Matthaeus ab Aquasparta, ок. 1237/38 – 1302), **Роджер Марстон** (Rogerus Marston, 1245/50 – 1303) и др.<sup>2</sup>

Однако уже младший современник Бонавентуры, также францисканец, **Варфоломей Болонский** (Bartholomaeus de Bononia, ум. после 1294), магистр теологии в Парижском университете, затем – после Матфея из Акваспарты – возглавивший теологическую школу в Болонье, трактует просвещающий разум свет скорее в метафорическом ключе. Именно с точки зрения световой метафоры должна, по мнению Варфоломея, быть рассмотрена (*sub his metaphoris considerandum*) начальная фраза его трактата «О свете» (*De luce*), взятая из Евангелия от Иоанна: «[Опять говорил Иисус к народу и сказал им:] Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни (*Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*) (Ин. 8, 12)» («О свете», 229)<sup>3</sup>. Из всех имен, которыми Бог называет Себя, «Свет» более всего привлекает внимание Варфоломея, так как дает возможность проиллюстрировать процесс актуализации божественным Словом тех несовершенных способностей, коими обладает наш ум. Христос есть источник просвещающего душу света, объединяющего в себе три взаимосвязанных аспекта: книгу творения, книгу Писания и внутреннюю инспирацию души<sup>4</sup>. Используя символический метод экзегезы, Варфоломей Болонский соединяет естественную философию с теологией: так, если

<sup>1</sup> Berubé, 628-633.

<sup>2</sup> Жильсон 2004, 312-355.

<sup>3</sup> Hedwig, 173.

<sup>4</sup> Hoc autem luminis fontale principium per ipsum principalem radium, scilicet Jesum Christum, produxit in genere tria secundaria lumina juxta suum modum contemplativum mentem illuminantia: videlicet librum creaturae, scripturae ac inspirationis internae (De luce, IV, 4, 466) (Hedwig, 174).

оптика различает семь видов участия тел в естественном свете, то Варфоломей показывает семь видов участия ангельского и человеческого разума в интеллигибельном свете. Для различных материальных условий, рассматриваемых наукой, при которых тела воспринимают свет, он находит соответствующие духовные условия, в которых человеческий разум может воспринимать божественное озарение, как в этой жизни, так и в будущей<sup>1</sup>.

В самом Францисканском ордене не вполне убедительной августиновскую теорию божественной иллюминации разума считал **Петр Иоанн Оливи** (Petrus Johannes Olivi, 1248/49 – 1298), а его современник **Петр из Траба** (Petrus de Trabibus) вообще решительно отрицал то, что Бог есть свет, просвещающий интеллект во всяком познании, ибо «из этой позиции вытекает, что божественный свет, который есть не что иное, как божественная сущность, будет так или иначе естественным образом зрим для всякого мыслящего существа (*Sequitur enim ex positione ista, quod divina lux, quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur*)», – что, по мнению Петра, явно абсурдно и не соответствует действительности. При этом кардинал **Виталь дю Фур** (Vitalis de Furno, ок. 1260 – 1327) также частично пересмотрел указанную доктрину, а **Ричард из Мидлтауна** (Richardus de Mediavilla, ок. 1249 – ок. 1300/08) в своем «Комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского (*Commentarius in Sententias Petri Lombardi*)» осуществил редукцию божественной иллюминации к естественному свету деятельного разума. То же можно обнаружить и у **Уильяма из Уэра** (Guillelmus de Guarro, 1255/60 – после 1305)<sup>2</sup>.

Что касается доминиканца **Альберта Великого** (Albertus Magnus, 1193 или 1206/07 – 1280), то наблюдается родство его представлений с концепцией интеллигибельного Солнца Августина («Монологи», I, 8) и теорией универсального деятельного разума (*intellectus universaliter agens*) Авиценны: Альберт корректирует последнюю так, что упомянутый разум отождествляется им с Богом. Чей свет разумения сообщается индивидуальным деятельным разумами отдельных людей. Однако, упоминая о **Фоме Аквинском**, стоит отметить, что, по замечанию Ф.Ч. Колпстона (1907 – 1994), августиновская «теория божественной иллюминации получила у Фомы интерпретацию, сводящую ее

<sup>1</sup> Жильсон 2004, 322-323.

<sup>2</sup> Жильсон 2004, 312-355.

к нулю»<sup>1</sup>. Интеллигибельный свет был истолкован им как свет самого человеческого разума, истинного в силу того, что он создан по образу и подобию Бога<sup>2</sup>. Это понятно, исходя из того, что Фома, — как и Аристотель, — считал, что всякое познание начинается с чувственного восприятия, и свет, посредством которого это познание осуществляется, является врожденным светом<sup>3</sup>. По примеру Философа, Фома использует световую терминологию в основном лишь при описании воздействия активного интеллекта на пассивный, представляя свет разума как *instrumenta intellectus agentis*: «В нашей душе располагается возможностный разум, воспринимающий отвлеченные от чувственных вещей формы, интеллигибилии, ставшие актуальными посредством света деятельного разума; ибо свет деятельного разума, со своей стороны, возникает в разумной душе, как от первоисточника, от чистых субстанций, главным образом от Бога»<sup>4</sup>.

Наконец, от августиновского иллюминационизма окончательно отходят и в самом Францисканском ордене: так, его полностью отверг по причине логической несостоятельности *doctor subtilis* Иоанн Дунс Скот (Johannes Duns Scotus, ок. 1265/66 — 1308), выступив против учения об иллюминации Генриха Гентского (которому в то же время

<sup>1</sup> Copleston, 37.

<sup>2</sup> См. наблюдения А. Койре: «Разум аристотелика в отличие от разума средневекового платоника не обращен к самому себе: он естественным образом направлен на вещи» (Койре, 64): *Principium cognitionis principiorum est ex sensu* (In Boeth. De Trin., VI, 4, 2) (Hedwig, 199). «Нам светит наш собственный свет, наш человеческий свет, разум, который является нашим. Как и все остальное на свете, он, несомненно, исходит от Бога. Позволю себе прибегнуть к следующему образу: это не зеркало, отражающее божественный свет, это — зажженная однажды Богом в нас лампа, которая отныне светит своим собственным светом. Этого света вполне достаточно для того, чтобы обеспечить освещение — познание — нами мира, и для того, чтобы мы руководствовались им в мире. Для того он и произведен. В равной мере его вполне достаточно для доказательства... существования Бога-Творца, но недостаточно, чтобы позволить составить себе верную идею последнего. Идею, которая сделала бы значимыми — для нас — аргументы платоника» (Койре, 67-68). Ср. также со словами, сказанными о самостоятельном разуме аристотеликов: «Разум как всеединая совокупность идеальных форм — первообразов — это своего рода линза, собирающая, фокусирующая божественный свет разума воедино, в пучок, так что идея, эйдос вещи — это как бы фокус, в котором в познании и является сам предмет» (История философии, 221).

<sup>3</sup> *Cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen, quo principia cognoscuntur, est innatum* (Qu. disp. de ver., XII, 3c) (Hedwig, 208).

<sup>4</sup> *Ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, facias intelligibiles actu per lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo* (Qu. disp. de ver., X, 6) (Baumker 1908, 472).



Иоанн следовал во многих других вопросах). Для Дунса Скота, как и для Фомы, божественное участие в познании выражается в том, что Бог сотворил и поддерживает человеческий интеллект<sup>1</sup>.

### б) Свет бытия (*fluxus entis*)

Характерно, что родоначальником метафизики света в ее онтологическом аспекте также можно считать Платона, учившего, о чем уже было сказано ранее, «что есть двое владык...: один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым...» («Государство», VI, 509d)<sup>2</sup>. Однако второй из них, солнце, «дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление» («Государство», VI, 509b)<sup>3</sup>. А значит, «и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу [первому владыке. — А.Ш.], но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» («Государство», VI, 509b)<sup>4</sup>. И, если благо есть солнечный первообраз, то, следовательно, все существует в меру своей светоносности; а все бытие, таким образом, есть иерархия света<sup>5</sup>. Чем интенсивней бытие какой-либо вещи, тем она ярче: благо же — как начало истечения бытия (*fluxus entis*) — есть «наиболее светящееся из сущего» («Государство», VII, 518c)<sup>6</sup>.

Плотин, отождествлявший Благо Платона и свое Единое<sup>7</sup>, подчеркивает, что произливающимся из него свету идей (эйдосов, форм) — *lux formalis* — неизбежно должна противостоять тьма материи: «В самом деле, — пишет он в «Эннеадах», — если из него [первого начала. — А.Ш.] исходит свет, то приемлющее свет до принятия его не имеет какого-либо света, а имеет его в качестве иного [света], если только [вообще]

<sup>1</sup> См.: *Gilson 1952*.

<sup>2</sup> *Платон III*, 292.

<sup>3</sup> *Платон III*, 291.

<sup>4</sup> *Платон III*, 291.

<sup>5</sup> Прокл пишет, комментируя Платона: «Умопостигаемый свет озаряет и возвещает то, что скрыто в благе; он возвещает яркое, сверкающее и телесно явленное» (In Plat. theol., I, 24) (*Лосев III*, 248).

<sup>6</sup> *Лосев III*, 247.

<sup>7</sup> «Всякий раз, когда мы говорим о Едином, и всякий раз, когда мы говорим о Благе, следует полагать, что они являются одной и той же сущностью» («Эннеады», II, 9) (*Лосев VI*, 284).

исходит свет из [этого] много»<sup>1</sup>. Или более определенно: «Глубина же каждой вещи — материя. Потому она и совершенно темна, что свет есть смысл и ум есть смысл. Поэтому, видя смысл каждой вещи, [ум] считает низшее темным как находящимся под светом, подобно тому как светозарное око, обращенное на свет и краски, которые [тоже] суть свет, называет находящееся под красками темным и материальным, так как оно скрыто красками. Однако темное в умопостигаемом и темное в чувственном различны, и различна также материя, поскольку различна и наложенная на то и другое идея»<sup>2</sup>.

Причем, Единое, порождая все сущее, не убывает, сохраняя себя в неизменности. Плотин специально обращает внимание на то, что формирующие — посредством оформления материи — мироздание идеи «не изливаются из "того" [Единого, которое есть "источник жизни, источник ума, начало сущего, причина блага, корень души". — А.Ш.], чтобы потом его уменьшить... Начало их пребывает неизменным, не разделяясь на них, но остается цельным. Потому и они остаются, как остается свет, если остается солнце»<sup>3</sup>.

Об умопостигаемом свете бытия много говорит и христианский платоник Дионисий Ареопагит. Отталкиваясь от того факта, что в Св. Писании слово «Свет» фигурирует как одно из имен Бога, он ставит перед собой задачу доказать правомерность этого наименования, а потому в трактате «О Божественных Именах» подробно рассматривает соотношение между чувственным светом солнца и Богом, в соответствии с неоплатонической традицией именуемым им Благом, дарующим миру возможность его бытия. Свет, — говорит Дионисий, — есть «видимый образ Божественной благодати»<sup>4</sup>. Но, как утверждал позднее Иоанн Дамаскин, «образ есть уподобление, знаменующее собою первообраз, но при этом разнствующее с первообразом: ибо не во всем образ подобится первообразу»<sup>5</sup>. Однако свет, и на этом настаивает Ареопагит, из всего множества телесных вещей в наибольшей степени претендует на статус образа Блага, так как более всего походит на него своими свойствами: «...Свет, будучи образом благодати, также

<sup>1</sup> *Антология мировой философии*, 542.

<sup>2</sup> *Антология мировой философии*, 541-542.

<sup>3</sup> *Антология мировой философии*, 552.

<sup>4</sup> Дионисий 1991, 37.

<sup>5</sup> *Аверинцев* 1977, 121. Говоря словами Блеза Паскаля (Pascal, 1623 – 1662), в природе света «есть совершенство, показывающее, что она подобие Божества, и есть недостатки, показывающие, что она только Его подобие» (*Августин* 1991, 36).

произливается из Блага, потому-то [богословы], воспевая Благо, и именуют его Светом, то есть таким образом, в котором [наиболее] отражается первообраз»<sup>1</sup>.

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...»<sup>2</sup>; «солнце одно нераздельно содержит в себе причины бытия всех, кто причастен его свету» («О Божественных Именах», V, 8)<sup>3</sup>. Но поскольку наименование «Благо» «богословы, отдав ему предпочтение перед всеми другими наименованиями, избрали для пребожественного Божества, определяя тем самым... сущность Богоначалия как "Благо", поскольку Благо, будучи благим по существу, уже просто в силу того, что оно есть, распространяет благодать свою на все сущее»<sup>4</sup>, — то солнце, тем самым, становится видимым образом Самого Бога, «всепревосходящее сияние благодати» Которого «произливается как на высочайших и самых старших существ [из чинов небесной иерархии], так и на самых младших их них, но поскольку оно при этом запредельно всему, то ни самые высшие не могут достичь его превосходства, ни самые низшие не могут выпасть за его пределы; оно же созидает, просвещает, сохраняет и совершенствует все, что имеет возможность бытия...»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Дионисий 1991, 36.

<sup>2</sup> Дионисий 1991, 37.

<sup>3</sup> Эриугена, 241.

<sup>4</sup> Дионисий 1991, 34.

<sup>5</sup> Дионисий 1990, 176. «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 так же и Благо, — несравнимое с солнцем, подобно тому, как первообраз по существу своему несравним с неясным изображением, — на все сущее в меру его восприимчивости произливает сияние благодати во всей его полноте. Благодаря этому сиянию получают бытие все умопостижимые и духовные существа, силы и энергии... Таким образом, пребывая среди сияния благодати, они обретают в нем свое утверждение, соединение, сохранение и основание... И поскольку Благо, то есть единачальное и единотворящее Божество, являющееся причиной соединения всего того, что рассеяно [в горнем и дольном 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 создается все сущее и сохраняется и содержится во всеоключающем Основании, то поэтому все сущее и обраща-

Как уже отмечалось, первым, кто на латинском Западе испытал серьезное влияние Дионисия, был **Иоанн Скот (Эриугена)**, переведший и комментировавший трактаты этого византийского богослова. Рассматривая творение как вневременной процесс, Эриугена считает, что Бог, творя, вечно являет Свою сущность, делая это по образу света, исходящего из центра во всех направлениях<sup>1</sup>. Причем Иоанн Скот указывает, что «...двояко являет себя вечный свет миру, а именно: через Писание и творение»<sup>2</sup>; отчего сама природа рассматривается им в качестве *evangelium corporale sive visibile*<sup>3</sup>. Духовный свет разливается на все сущее, которое только благодаря этому и продолжает существовать. Как отмечает А.И. Бриллиантов: «Создание света в первый день (Быт. 1, 3-5) и означает вообще исхождение идей, или первоначальных причин всего, из их непостижимости в действия, — произведение ими определенных форм и видов, доступных для познания, то есть вообще факт проявления их в создании конечного мира»<sup>4</sup>.

Но наш ум, — говорит Дионисий в самом начале работы «О Небесной Иерархии»<sup>5</sup> (и, соответственно, Эриугена в начале своих комментариев на нее), — может воспарить к нематериальным, чистым формам, только будучи ведомым (как бы за руку) материальным (*materiali manuductione*): «...Невозможно для нашего ума подняться до подражания небесным иерархиям и их созерцания, если он не полагается на материальное водительство, которое соразмерно ему»<sup>6</sup>. И этим мате-

---

ется, 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, обьятого его сиянием... И все существа, обладающие чутственным восприятием, устремляются к нему, дабы обрести возможность движения, стать видимыми, освещенными, согреваемыми, то есть всецело обьятыми сиянием его света» (Дионисий 1991, 34-37).

<sup>1</sup> Причем, несотворенная (и творящая) природа творит все чрез одно лишь созерцание всего, соединение с волею. На это указывает, по Эриугене, греческое слово «Θεός» («Бог») как происходящее от «θεωρέω» («созерцаю»).

<sup>2</sup> Эриугена, 191. *Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam* (Hom. Prol. Inh., XI, 289c-d) (Hedwig, 61).

<sup>3</sup> Hedwig, 62.

<sup>4</sup> Бриллиантов, 308-309. *Fiat ergo lux, inquit Deus, hoc est, procedant primordiales causae ex incomprehensibilibus naturae suae secretis in formas comprehensibiles, intellectibusque contemplantium se manifestas* (De div. nat., III, 24-25) (Бриллиантов, 309).

<sup>5</sup> Дионисий 1995, 3-4.

<sup>6</sup> Панофский, Аббат Сьюер, 103.

риальным у Эриугены, естественно, оказываются все видимые вещи с заключенным в них умопостигаемым светом, которые, таким образом, являются «материальными вспышками света»<sup>1</sup>, знаменующими собою интеллигибельные вспышки света и, в конце концов, Истинный Свет (*vera lux*) Самого Бога, этого «невидимого Солнца»<sup>2</sup>. «Материальные источники света, — пишет Эриугена, — как те, которые помещены природой в космических пространствах, так и те, которые создаются на земле человеком, являются образами интеллигибельных светов, и прежде всего Самого Источника Света»<sup>3</sup>. Свет, дарованный Отцом светов, является метафизической природой каждой вещи (*omnia quae sunt, lumina sunt*)<sup>4</sup> в силу того, что наш разум может постичь образующие их формы, их число и порядок<sup>5</sup>. Поэтому вся эта «мастерская мира (*fabrica mundi*)», — как утверждает Эриугена, — является огромным светом, состоящим из многих частей, словно из многих светильников, чтобы они показывали истинный облик познаваемых вещей<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Панофский, Аббат Сюжер, 99.

<sup>2</sup> По поводу же видимого солнца Эриугена пишет, что оно является «величайшим светильником мира», в котором «разом и сообщью» пребывают «причины всего, что объемлет шарообразность этого чувственного мира»; «ибо от него исходят формы всех тел, от него — красота различающихся цветов и прочее, что можно назвать в чувственной природе» (Эриугена, 187). Заметим, что к этому отрывку из X-й главы «Гомилии на пролог Евангелия от Иоанна» обращается в трех своих разных работах, — в частности, комментируя Книгу Бытия (1, 16) в «Шестоднев (*Hexameron*)», — Роберт Гроссестет. В другом месте Эриугена отвечает: «...Это видимое солнце, будучи само по себе простым огнем..., содержит в себе природу всех чувственных вещей. И не то, чтобы оно содержало нечто иное, чем оно самое, но оно само субстанциально есть все, что в себе содержит. Ибо в нем сотворена субстанция всего видимого» («Перифусеон», III, 680a) (Эриугена, 241).

<sup>3</sup> Панофский, Аббат Сюжер, 103.

<sup>4</sup> Жильсон 2004, 161.

<sup>5</sup> «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 наделает их местом и порядком, числом, видом и родом, добром и красотой, и сущностью, и естествен, и всеми остальными дарами и подарениями» (Панофский, Аббат Сюжер, 99-100).

<sup>6</sup> *Hinc est, quod universalis hujus mundi fabrica maximum lumen fit, ex multis partibus veluit ex multis lucernis compactum, ad intelligibilium rerum puras species revelandas*

Богатую пищу для размышлений и разработки учения о свете представил средневековым европейским философам трактат еврейского мыслителя **Авицеброна** (Ибн Гебиры; Avicsebron, Avencebrol, ок. 1021 – 1055 или 1070) «Источник жизни (*Fons vitae*)», переведенный на латинский язык Домиником Гундиссалином и Иоанном Испанским. Авицеброн – в соответствии с традицией – различает три, находящихся в отношении иерархии, света: первый свет (или божественную Волю); второй свет (или форму)<sup>1</sup>; и третий, то есть чувственно воспринимаемый свет, являющийся самым тонким и духовным из тел<sup>2</sup>. Причем, эти света не просто уподобляются друг другу, но являются фактически одним и тем же светом, находящимся на разных ступенях своего проникновения в плотность и темноту материи: «Свет одних простых субстанций проникает в другие и сообщается им, не становясь видимым для чувства вследствие тонкости и простоты каждой из этих субстанций; но, когда этот свет доходит до телесной материи, он становится видимым для чувства вследствие плотности телесной субстанции...»<sup>3</sup>.

Но «свет, распространяющийся в материи, – пишет Авицеброн, – излучается другим светом, находящимся выше материи, то есть светом, находящимся в сущности деятельной силы; я имею в виду здесь Волю, заставляющую форму переходить из потенциального состояния в актуальное...»<sup>4</sup> Свет, распространяющийся в воздухе, составляет ничтожную величину по сравнению со светом, находящимся в самом солнце, а в таком отношении находится форма материи к форме Воли. Формой называется не первый свет, а только второй, ибо второй имеет своей носительницей материю и служит ей формой, между тем как первый свет не имеет никакого носителя и, следовательно, ничему не служит формой»<sup>5</sup>. Источник же интеллигибельного, а не чувственно-

---

*et contuendas mentis acie, divina gratia et rationis ope in corde fidelium sapientum cooperantibus* (Hier. Coel., I, 129D) (Gilson 1955, 611).

<sup>1</sup> *Lumen primum, i.e. voluntas...; lumen secundum, i.e. forma (Fons vitae) (Avencebrolis, 255). Forma est lumen purum; omnes formus... licet luminosae sunt (Fons vitae) (Baeumker 1908. 385).*

<sup>2</sup> *Lumen in se est spirituale et subtile* (Fons vitae) (Avencebrolis, 159).

<sup>3</sup> Антология мировой философии, 772.

<sup>4</sup> *Lumen defluxum in materia est defluxum ab alio lumine, quod est super materiam, sc. voluntate* (Fons vitae) (Avencebrolis, 254).

<sup>5</sup> Антология мировой философии, 777.

го, света Авицеброн называет Словом<sup>1</sup>, полагающим формы, которые, в свою очередь, также суть свет: «Эта форма называется светом, потому что Слово, из которого истекает форма, есть свет, то есть умственный свет, а не чувственный»<sup>2</sup>.

Он повторяет и знаменитое платоновское сравнение источника блага (форм) с солнцем, говоря, что произливание формы в материю подобно произливанью света солнца сквозь воздух, чья исходная темнота сравнивается с неактуализированностью материи<sup>3</sup>. «Простая духовная субстанция сообщает свою форму и производит свои отпечатки в телесной субстанции таким же образом, как солнце излучает свой свет...», и «тот способ, каким форма сочетается с материей, напоминает тот способ, каким свет сочетается с воздухом...»<sup>4</sup>.

Отождествив форму со светом, Авицеброн утверждал, что совершенство вещи зависит от количества вмещаемого ею света: «Форма есть совершенный свет, материя противоположна ей; однако чем более тонкой становится материя и чем выше она поднимается, тем в большей степени сравнивается с неактуализированностью материи<sup>5</sup>. — А.Ш.<sup>6</sup>, становится более знающей и более совершенной благодаря свету, проникающему в нее<sup>6</sup>, и, наоборот, чем ниже спускается материя, тем более плотной она становится из-за удаленности от света, распространяющегося в ней...; чем вещь чище, тем сильнее она и более видима...». То же самое относится и к свету: «...Если он абсолютно чист и свободен от материи, то он более

<sup>1</sup> Возможно, это является одной из причин того, что в Средние века христиане зачастую считали Авицеброна своим единоверцем.

<sup>2</sup> *Антология мировой философии*. 778. *Verbum /divinum/ lumen intelligibile, non sensibile, est: ...Verbum, per cuius inspectum indita est forma, lumen est, scilicet lumen intelligibile, non lumen sensibile, oportet ut forma ab eo indita lumen sit etiam; forma vocatur lumen, quia Verbum, per cuius inspectum indita est, lumen est* (Fons vitae) (Avenebrolis, 313).

<sup>3</sup> *Exemplum autem fluxus vel deductionis formae a substantia simplici spirituali et actionis suae in materia corporali est sicut lumen solis, quod est infusum aëri* (Fons vitae) (Hedwig, 111); *...forma diffusa est super eam [materiam. — А.Ш.], sicut diffusio luminis solis per aërem...* (Fons vitae) (Avenebrolis, 313); *forma in materia est sicut lumen in aëre* (Fons vitae) (Avenebrolis, 279); *aestima privationem materiae sicut tenebrasitatem aeris, et aestima formam in ea sicut lumen* (Fons vitae) (Baumker 1908, 385).

<sup>4</sup> *Антология мировой философии*. 772, 777.

<sup>5</sup> *Lumen substantiae animae et intelligentiae* (Fons vitae) (Avenebrolis, 111).

<sup>6</sup> *Materia est subtilior et superior propter diffusionem luminis in illa* (Fons vitae) (Avenebrolis, 243).

совершенный и более сильный»<sup>1</sup>. Таким образом, различные свечения и их силы суть то, что объединяет в себе все сущее<sup>2</sup> (материя же, воспринимая свет, есть потенция, чистая возможность бытия всего сущего)<sup>3</sup>.

Опубликованная в 70-х гг. XIII-го в. в Испании одна из двух книг **Каббалы** — книга «Зохар (*Sohar*)», то есть «Сияние», интересна для нас прежде всего описанием космогонического процесса в терминах световой метафизики. В ней говорится, что Бог-Первосвет, Который в Своей абсолютной трансценденции есть «Не-ничто» — Эйн-соф, изначально наполняет Собою все возможное пространство, или, точнее, Он является самим этим мировым пространством. Но чтобы затем могло возникнуть что-либо иное, что не есть уже Он Сам как таковой, Первосвет концентрируется в Себе Самом и образует таким образом пустоту. И эту пустоту Он заполняет истекающим из Него светом, все более и более ослабевающим в соответствии со степенью его удаления от центральной точки. Следующий этап есть первоначально неопределенное переходное к Адам Кадмон, в коем первоначально неопределенное переходит в свою определенность. Он есть мир первообразов, посредствующий между божественным и всем сотворенным. В нем сконцентрировано все мировое бытие, и через него эмануирует в свою очередь из Бога десять сфирот, то есть творящих атрибутов Божества, называемых Божественными Лицами: «Кетер зльйон» (Верховный венец), «Хохма» (Мудрость), «Бина» (Разум), «Хесед» (Любовь или Милосердие), «Гвура» или «Дин» (Могущество), «Рахамим» или «Тиферет» (Сострадание или Красота), «Нецах» (Вечность), «Ход» (Величие), «Иесод» (Основа) и «Малхут» (Царство). Сфирот образуют определенную иерархию и таким образом являются теми пределами, в которые заключает себя Само Божество, или теми степенями темноты, в которую угодно было облечь свой блеск божественному свету, дабы представить человеку возможность его созерцать и познавать, ибо в противном случае его бесконечная яркость ослепила бы умственный взор. В отношении же к миру сфироты являются теми десятью концентрическими световыми кругами, что истекают от Бога и обуславливают возникновение самого этого мира. На самой же низшей своей ступени поток эманации вливается в материю, которая и возникает вследствие угасания истекающего от Бога света на отдаленнейшей

<sup>1</sup> *Антология мировой философии*, 776.

<sup>2</sup> *Omnia quae sunt conferunt vires et lumina* (Fons vitae) (*Avencebralis*, 109).

<sup>3</sup> *Esse luminosum in potentia* (Fons vitae) (*Avencebralis*, 276).



границе этого процесса. То есть она сама и есть не что иное, как этот угасший свет, а потому составляет противоположную излучающему свет Божеству область тьмы<sup>1</sup>.

Арабская философия также, как известно, оказала огромное влияние на европейскую философскую мысль, в том числе и имеющую отношение к метафизике света. Так, например, Альберт Великий обильно цитирует в своих работах («О причинах и о возникновении всеобщего»<sup>2</sup> и др.) «Второго учителя» – Аль-Фараби, который, продолжая неоплатоническую традицию, учил, что формы всех вещей (как в источнике первой причины, так и в свете интеллигенций и в душах), не замутненные ничем материальным, являются чистым блеском<sup>3</sup>. Тот же Альберт, а вслед за ним и Фома Аквинский<sup>4</sup>, комментируют трактат Авиценны «О свете светов (*De lumine luminum*)», где тот утверждает, что всякое действие высших тел, направленное на тела низшие, совершается лишь при посредстве света – аналогично тому, как огонь действует посредством тепла<sup>5</sup>. Однако же известная в Европе с конца XII в. «Книга о причинах (*Liber de causis*)», – осуществленный Герардом Кремонским (Gerardus Cremonensis, ок. 1114 – 1187) латинский перевод арабской комментированной компиляции из «Первооснов теологии (*Elementatio theologica*)» Прокла, ошибочно считавшейся аутентичной аристотелевской работой, – употребляет символику света для описания воздействия одной причины на другую лишь в фигуральном смысле: так, вторая причина «просвещается светом первой причины»<sup>6</sup>. Среди же ученых христианского Запада продолжают оставаться популярными как просто световые сравнения, так и теолого-философские исследования, посвященные – понимаемому совершенно реально – умопостигаемому свету бытия. Так, Винсент из Бове, как может показаться, лишь сравнивает потенциальность материи

<sup>1</sup> См.: *Супат*, 370-375; *Штёкль*, 53-60.

<sup>2</sup> *De caus. et proc. univ.*, II, I, I, 484b.

<sup>3</sup> «...*Formae rerum omnium in fonte causae primae et in lumine intelligentiarum et in fluxu super animas nobiles acceptae nihil habent materiale, sunt splendidae et purae* (Boeumker 1908, 390).

<sup>4</sup> *II Sent.*, I, 3.

<sup>5</sup> «...*Nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore* (Boeumker 1908, 390).

<sup>6</sup> «...*Per causas secundas, quae illuminatur a lumine causae primae* (Lib. de caus., 5, 168) (Boeumker 1908, 388).

с неосвещенностью воздуха, а форму со светом<sup>1</sup>; однако Александр Гэльский, утверждая необходимость существования источника вечного (то есть в данном случае – формального) света, без которого невозможно бытие всего сотворенного, как невозможна никакая ясность и никакое освещение без света солнца<sup>2</sup>, отнюдь не ограничиваясь использованием простой метафоры.

В XIII в. создается произведение, чрезвычайно напоминающее по своему содержанию «Источник жизни» Авицеброна. В нем естественный свет также является лишь в большей степени отягощенным материей светом форм, который, в свою очередь, полностью отождествляется со светом божественным и даже с Самим Богом как первой формой (Интеллигенцией). Парижский магистр Адам Пульхремулиерис (Adam Pulchremulieris), – написавший около 1230 г. этот трактат под названием «Напоминание о трудных вещах» (*Memoriale rerum difficilium*), или «Книга об интеллигенциях» (*Liber de intelligentiis*), – исходит из приведенной выше цитаты Августина («О Книге Бытия буквально», IV, 28), а также из другого, но подобного высказывания того же автора: «Ведь [Бог] называется агнцем в переносном смысле, а не в собственном; светом же называется в собственном, а не переносном» (речь, конечно же, идет не о чувственном свете, а о свете интеллигибельном, источником которого является непосредственно Бог)<sup>3</sup>. Адам утверждает, что первая из всех субстанций, являющаяся источником бытия для последующих (то есть Бог), есть свет: по сущности своей, а не по причастию – *lux in essentia et non per participationem* (De int., VI)<sup>4</sup>. Отсюда следует, что все остальное так или иначе причастно световой природе (а следовательно, и божественному бытию)<sup>5</sup>. Всякая субстанция, оказывающая влияние на другую субстанцию, является светом по своей

<sup>1</sup> *Aestima ergo privationem materiae sicut tenebrasitatem aeris et formam in ea sicut lumen* (Spec. doct., XV, 5) (Baeumker 1908, 393).

<sup>2</sup> *Unde sicut lucere solis est substantificum claritatis et illuminationis quae ab ipso est in aere, ita quod non potest esse sine illo, sic claritas esse creaturae non potest esse sine claritate lucis aeternae, quin semper irradiat / lies irradiet / et influat in ipsam* (Sum. univ. theol., I, 10, 2) (Baeumker 1908, 394).

<sup>3</sup> *[Deus] dicitur enim agnus translativae et non proprie, lux autem dicitur proprie et non translativae* (De Gen. ad litt., II) (Baeumker 1908, 8).

<sup>4</sup> Hedwig, 157.

<sup>5</sup> *Prima substantiarum est lux. Ex quo sequitur naturam lucis participare alia* (De int., VI) (Baeumker 1908, 8); *si lux est ens divinum per essentiam, ...participatio lucis est participatio esse divini* (De int., VIII) (Hedwig, 157).

сущности или же имеет световую природу<sup>1</sup>. Неотъемлемыми свойствами света являются простота и способность к самоумножению. Различия же между воспринимающими свет сущностями зависят от степени их чистоты, или наоборот, нечистоты<sup>2</sup>. Чем больше какая-либо субстанция содержит в себе этого света, тем в большей степени она удерживает божественное бытие и тем в большей степени она благородна, ибо совершенство всего сущего в мироздании есть свет. И всякое высшее тело является, посредством своей световой природы, местом и формой тела низшего<sup>3</sup>.

На основании критерия чистоты света от примесей материи магистр Адам строит иерархию бытия и рисует картину последовательных ступеней излияния света: Бог, чистые интеллигенции, человеческие души и так далее вплоть до инертной материи. При переходе от духовного мира к миру вещественному умопостигаемый свет постепенно превращается в свет естественный: так что это не два разных света, но один и тот же, различающийся лишь по степени своей чистоты. В чувственном мире, таким образом, совершенство также зависит от обилия света, тончайшего и простейшего из всех тел<sup>4</sup>: «Вода, например, имеет больше света, чем земля; также говорят о ней, что она более благородна, чем земля; в воздухе больше света, чем в воде; в огне больше, чем в воздухе...» (из чего следует, что земля, в таком случае, является как бы осадком элементов)<sup>5</sup>.

Источником жизни и движения во всяком живом существе, естественно, также является свет, обладающий способностью распределять

---

<sup>1</sup> *Omnis substantia influens in aliam est lux in essentia vel naturam lucis habens* (De int., VII) (Baeumker 1908, 8).

<sup>2</sup> *Lucis proprietates sunt simplicitas et sui multiplicatio; puritas et impuritas lucidi sunt differentiae propriae* (De int., VII) (Baeumker 1908, 8). См. также: *Multiplicatio autem est proprietas lucis; motus enim luminis est secundum expansionem, derivationem et multiplicationem* (De int., VII) (Hedwig, 157); *...diffusiva sui, multiplicationis sui ipsius...* (Жильсон 2004, 321).

<sup>3</sup> *Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini; unaquaqueque substantia habens magis de luce quam alia dicitur nobilior ipsa; perfectio omnium eorum quae sunt in ordine universi est lux; unumquodque primorum corporum est locus et forma inferioris sub ipso per naturam lucis* (De int., VIII) (Baeumker 1908, 9).

<sup>4</sup> *Lux autem corporea subtilior est et simplicior inter omnia alia corpora* (De int., VIII) (Hedwig, 158).

<sup>5</sup> *Aqua enim magis habet de luce quam terra et in hoc dicitur nobilior ipsa, aër vero quam aqua, et ignis quam aër, et corpus quintum magis quam omnia alia, et propter hoc nobilissimum et primum dicimur inter ipsas* (De int., VIII) (Baeumker 1908, 9-10; Hedwig, 158). *Ex quo sequitur terram elementorum faecem esse* (De int., VII) (Baeumker 1908, 8).

тепло (после которого свет – самое приятное для восприятия)<sup>1</sup>. Однако, несмотря на то, что свет есть во всем, далеко не все обладает движением и жизнью. Причина этого – не в свете (форме), но в степени грубости приемлющей его материи<sup>2</sup>. Разумные души тоже причастны световой природе: Адам, безусловно, согласен с вышеописанным представлением, согласно которому сама познающая сила есть свет. Свет является началом (принципом) познания так же, как началом (принципом) чувственных воздействий – тепло<sup>3</sup>. И чем более чистый и простой свет существует в познающей субстанции, тем больше образов (*species*) вещей в ней проявляется, и на большее распространяется ее познавательная способность. Ибо чем что-либо проще, тем в большем оно нуждается и, соответственно, в большем количестве вещей находится<sup>4</sup>.

**Бонавентура**, разработавший, как мы видели, довольно тонкую теорию естественного света, использует ее и для истолкования света формального; ведь свет, согласно его учению, собственно говоря, не есть тело, но является телесной формой<sup>5</sup>. Точно так же, как и магистр Адам, Бонавентура начинает свои рассуждения со ссылки на знаменитую цитату из Августина, утверждая, что Бог подлинно есть свет, и чем что-либо ближе к Нему, тем более оно имеет в себе от световой природы<sup>6</sup>. Однако Бог называется истинным светом по подобию (*similitudo*), а не потому, что Он действительно той же природы, что и естественный свет (так же, как Он не является в прямом смысле виноградной лозой)<sup>7</sup>. Отношение между источником форм и самими фор-

<sup>1</sup> *...Est enim vitu actus entis diffusivi sui esse in aliud. Quod est huiusmodi, lux est proprie vel naturam lucis habens* (Gilson 1955, 259). *Lux inter omnia apprehensioni est maxime delectabile, secundum vero naturam calor* (De int., XII) (Baeumker 1908, 16).

<sup>2</sup> *Lux in omni vivente est principium motus et vitae, calore disponente; natura lucis est in omnibus; non tamen in omnibus operatur motum et vitam; et defectus est ex parte materiae* (De int., IX) (Baeumker 1908, 11).

<sup>3</sup> *Proprium et primum principium cognitionis est lux. Si autem exordium cognitionis inspexerimus, dicemus: lux est ipsa virtus cognoscitiva. Principium cognitionis est lux, simplicitate autem operationis calor* (De int., X) (Baeumker 1908, 14).

<sup>4</sup> *Omnis substantia cognoscitiva quanto lux purior est et simplicior, tanto magis in ea apparent rerum species, et potentia ejus se extendit ad plura. Quanto aliquid simplicius est, pluribus indiget et in pluribus rebus invenitur* (De int., XI) (Baeumker 1908, 15).

<sup>5</sup> *Lux, proprie et abstracte loquendo, non est corpus, sed forma corporis* (II Sent., 13, 2, 1) (Hedwig, 167).

<sup>6</sup> *Proptissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis* (II Sent., 13, 1, 1) (Baeumker 1908, 394).

<sup>7</sup> *Deus dicitur lux vera, quantum ad veritatem eius a quo sumitur similitudo, et non quantum ad veram naturam lucis; per quem etiam modum dicitur vitis vera* (I Ioann. 15, 1)

мами мыслится серафическим доктором как отношение между *lux* и *lumen*. Что же касается естественного света, то он, как не раз утверждалось, «из всего телесного в наибольшей степени подобен свету вечному по [своему] достоинству и действительности, как то показывает Dionисий в [книге] “О Божественных Именах”»<sup>1</sup>. Свет, таким образом, выступает как посредствующее звено между духовными и телесными формами – *medium... inter formas spirituales et corporales*<sup>2</sup>.

Причем оформление телесной материи двойственно: есть общая форма всех тел, есть и иные, специальные формы – формы элементов или тел, состоящих из смешения элементов, – которые прибавляются к общей, генеральной, форме. Общая же форма всех тел (*forma communis omnibus corporibus*) и есть сам свет<sup>3</sup>. Или, как пишет Бонавентура в другом месте: «Свет есть общая природа, обнаруживаемая во всех телах, как небесных, так и земных»<sup>4</sup>; «этот свет есть прообраз всего... В зеркале же этого света многочисленные природы [вещей] собраны в единство»<sup>5</sup>. Таким образом, всякая вещь содержит в себе наряду с частной специфической формой, объясняющей свойства данной вещи в ее отличии от других вещей, и общую для всех вещей световую форму: «В творении есть причина – первая, простая и т.д. и противоположные [друг другу] состояния»<sup>6</sup>. И световая форма есть как бы общее начало для последующего различения прочих форм<sup>7</sup>.

Альберта Великого, относимого как правило к противоположной платонизму традиции, «обезьяной Аристотеля (*simia Aristotelis*)» называли совершенно безосновательно, ибо он довольно

(II Sent., 13, 1, 2) (Baeumker 1908, 416).

<sup>1</sup> *Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae, sicut ostendit Dionysius de Divinis Nominibus, et maxime in virtute et efficacia* (II Sent., 2, 2, 3) (Baeumker 1908, 395).

<sup>2</sup> II Sent., 14, 1, 3 (Hedwig, 168).

<sup>3</sup> *Duplex est informatio materiae corporalis, quedam generalis, quedam specialis; generalis per formam communem omnibus corporibus, et haec est forma lucis, specialis vere per alias formas, sive elementares sive mixtionis* (II Sent., 13) (Sharp, 21).

<sup>4</sup> *Lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus, quam terrestribus* (II Sent., 12, 2, 1) (Gilson 1938, 475).

<sup>5</sup> *Lux illa exemplar est omnium... In speculo autem illius lucis numerosissimae rationes redactae sunt in unum...* (Col. in Hex., III, 1, 6-7) (Bonaventura).

<sup>6</sup> *Est enim [causa] prima simplex etc. et oppositae conditiones sunt in creatura* (Col. in Hex., III, 1) (Bonaventura).

<sup>7</sup> *[Forma lucis] quae est quasi generale principium distinguendi caeteras formas* (II Sent., 14, 1) (Gilson 1938, 474).

смело трактовал учение Философа, являясь неоплатоником, пожалуй, в не меньшей степени, чем перипатетиком. В своих работах он также говорит об уопостижаемом свете, который есть причина существования всего того, что есть<sup>1</sup>. Причем этот свет является такой субстанцией, формальная природа которой заключается в самоумножении посредством своего поступенчатого самоиспускания<sup>2</sup>. Благодаря этому присущему ей качеству первая причина осуществляет из света своей субстанции эмиссию иных светов, кои суть формы всего того, что вообще оформляется (формируется)<sup>3</sup>. При этом первый свет является, согласно Альберту, «целокупной природой (*natura universalis*)», «формой целого (*forma totius*)», которая есть «форма телесности (*forma corporeitatis*)»: «Форма всего есть свет»<sup>4</sup>. Более того, комментируя Авиценну, универсальный доктор повествует об истечении бытия (*de fluxu entis*) во тьму материи, употребляя при этом термин «эманация»: «...Низшая ступень божественной эманации начинается там, где свет свыше проникает в темноту. Этот затемненный свет и называется тенью... Ей присуща ограниченность и затемненность в противоположность безграничности и просветленности света»<sup>5</sup>.

Буквально слово в слово повторяет Альберта Генрих Бате (Henricus Bate, 1246 – 1317), говоря – в сочинении «Зерцало божественных и некоторых природных вещей (*Speculum divinarum et quorundam naturalium*)» – о первой, универсальной форме, которая является чистейшим и совершеннейшим светом, образующим и порождающим сущности всех других форм<sup>6</sup>. И Винсент из Бове: «Первопричина формы вещей – это свет, который облекает материю; чем интенсивнее свет, тем более закончена и совершенна субстанция»<sup>7</sup>. И альбертист Уль-

<sup>1</sup> *Illius enim lumen causa est existendi omni ei quod est* (De caus., I. 2. 1) (Hedwig, 176).

<sup>2</sup> *Quidam... dicunt quod lumen vel lux est substantia, cujus natura formalis est se multiplicare per emissionem partis a parte* (Comm. Anal. Post., II. 3. 4) (Hedwig, 182).

<sup>3</sup> *Causae primae ex lumine suae substantiae convenit lucem emittere, quae sunt formae omnium eorum quae formantur* (De int., II. 1. 2) (Hedwig, 179).

<sup>4</sup> *Forma omnium lux est* (De caus., I. 2. 1) (Hedwig, 181).

<sup>5</sup> Данилова, 85.

<sup>6</sup> *Prima forma universalis est origo omnis formae, et ex ejus scientia inquiritur omnis formae scientia. Ipsa denique forma universalium est substantia, sapientia perfecta, lumen purissimum, constituens essentiam omnium formarum* (Spec. div., XV. 5, 1374) (Hedwig, 188).

<sup>7</sup> Данилова, 85.

рих Страсбургский (Ulricus Argentinensis, ок. 1220/25 – ок. 1277): «Первая причина есть чистый, формальный и интеллектуальный, свет<sup>1</sup>, и поскольку она есть следствие своей собственной сущности (иначе бы она не была первой причиной), ее действие должно заключаться в распространении этого света и этой формальности»<sup>2</sup>. «Ведь так же, как свет телесный есть причина красоты всех цветов, – замечает Ульрих, – так свет форм (*lux formalis*) есть красота всех форм»<sup>3</sup>. При этом формальной зовется такая причина, сущностный акт коей заключается в том, чтобы быть, подобно тому как акт света заключается в том, чтобы светить<sup>4</sup>. И чем больше затемнение формы материей, тем в меньшей степени она обладает своим светом<sup>5</sup>. А потому, среди всех чувственных форм именно «свет, разливающий свое сияние над тем, что обретает форму»<sup>6</sup>, есть наиболее формальная (то есть наименее отягощенная материей) и благородная, и имеет в себе единство, простоту и совершенство всех видимых качеств.<sup>7</sup>

Но буквально в то же самое время Фома Аквинский вообще уничтожает всякую почву для световой метафизики как таковой, когда не видит необходимости в признании реального существования умопостигаемого света, подобием коего в чувственном мире являлся бы свет естественный. Фома пишет, что Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis, ок. 340 – 397) предпочитал, чтобы о Боге говорили как о Сиянии Славы (однако говорили, по замечанию Фомы, «метафорически»), и что, согласно Августину, а также многим другим, употребление слова «свет» даже более пригодно по отношению к вещам духовным, чем к чувственным: однако опять-таки не вследствие собственного смысла (*ratio*) понятия «свет», но вследствие

<sup>1</sup> *Prima causa est pura lux formalis et intellectualis* (S. de bono, IV, 2, 5) (Hedwig, 190).

<sup>2</sup> *Prima causa est pura lux formalis et intellectualis, et cum ipsa causet per suam essentiam, uliter enim non esset prima causa, sequitur necessario, quod effectus ejus sit diffusio hujus lucis et formalitatis* (Жильсон 2004, 392).

<sup>3</sup> *История эстетики*, 298.

<sup>4</sup> *Causa... cujus actus essentialis sit esse sicut actus lucis est lucere, et hoc est, quod nos vocamus formum* (S. de bono, II, 5, 4) (Hedwig, 189).

<sup>5</sup> *Forma... minus habet hujus luminis per obumbrationem materiae* (De lumine, II, 3, 5) (Hedwig, 190).

<sup>6</sup> Данилова, 85.

<sup>7</sup> *Lux est maxime formalis et nobilis inter omnes formas sensibiles et habet in se unite et simpliciter et excellenter perfectiones omnium qualitatuum visibilium* (De lumine, II, 3, 5) (Hedwig, 191).

сопряженного с ним смысла понятия «манифестация». Подобные уточнения делаются Фомой в силу того, что сам он не находит в метафизике света особого толка и предлагает использовать световую терминологию лишь для образного описания процесса манифестации (проявления, обнаружения), протекает ли тот в интеллигибельной или же чувственной реальности<sup>1</sup>, — поскольку свету по самой природе его присуще проявлять и обнаруживать не только самого себя, но и все остальное<sup>2</sup>. Таким образом, метафорически можно сказать, что *быть светом* есть собственный признак Бога, все иное суть свечения (*lucentia*), причастные свету; Бог же есть свет по сущности Своей<sup>3</sup>. И столь же метафорически (но не более того) форма относится к самому бытию, как свет к светящемуся<sup>4</sup>.

### с) Свет прекрасного (*anagogicus mos*)

Выше уже была затронута тема соотношения света и красоты, однако если тогда речь шла о том, что свет красив, то теперь нам предстоит сделать обратный ход и убедиться в том, что красота — светла. Учитывая тривиальность подобного представления как в Античности, так и в Средневековье, сделать это не представляется чересчур сложным. Так, уже Эмпедокл сопрягает Красоту с Гелиопой (солнечной богиней) — наряду с умеренной, размеренной Гармонией, а также с Живостью и Ясностью-Истинностью<sup>5</sup>. Платон же, повествуя об узрении чистой красоты, говорит, что она «была блестящей на вид...» («Федр», 250b). По Платону, вообще всем идеям свойственен блеск, но только идея красоты отличается своей особенной, неоспоримой связанностью с чувственным миром, а именно с его видимостью: «...Только красота получила в удел быть наиболее

<sup>1</sup> *Verum est dictum Augustini, ...quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum proprium rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis* (In II Sent., 13, 1, 2c) (Hedwig, 201). *Secundum Augustinum et plures alios nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibilibus; Ambrosius tamen vult quod splendor metaphoricè dicatur de Deo. Sed in hoc non est magna vis faciendae; nam de quocunque nomen lucis dicatur, ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive sensibilibus* (Comm. in Ioan., 1, 3) (Baumker 1908, 419).

<sup>2</sup> *Est ergo lumen, non solum in se, sed omnia manifestans* (Comm. in Ioan., 1, 4) (Hedwig, 201).

<sup>3</sup> *Esse enim lucem est proprium Dei, alia sunt lucentia, id est participantia lucem; sed Deus est lux per essentiam* (In II Sent., 8, 2, 1142) (Hedwig, 202).

<sup>4</sup> *Comparatur forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum* (S. cont. gen., II, 54, 1290) (Hedwig, 204).

<sup>5</sup> *Loces* I. 406-407.



явленной...»<sup>1</sup>. И действительно, то, что мы вообще можем *видеть* в чувственном мире нечто идеальное, возможно только благодаря красоте как непосредственному явлению этого идеального, умопостигаемого в чувственном. Ведь для красоты необходима раздельность предметов, их оформленность, их резко очерченная цельность, упорядоченность и пропорциональность (*ratio et proportio*). Но все это можно увидеть лишь благодаря свету – следовательно, природа красоты есть световая природа<sup>2</sup>.

**Плотин** в трактате «О прекрасном» проводит параллель между особенностью, присущей видению света, и спецификой узрения красоты: «Глаз никогда не увидел бы солнца, не будучи солнцевидным, и душа не увидит прекрасное, не будучи прекрасной. Потому пусть сначала будет всецело боговидным и всецело прекрасным, если кто хочет созерцать благое и прекрасное» («Эннеады», I, 6, 9). А **Дионисий Ареопагит** заявляет, что красота формальная исходит от Блага – «созидающей Причины прекрасного во всем прекрасном» – подобно тому, как неразрывно связанная с ней (ибо она есть всего лишь ее проявление в чувственном мире) красота телесная обнаруживается посредством света солнца: «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 изливаниями своих глубинных, созидających красоту лучей...»<sup>3</sup>. Благо, таким образом, «есть причина слаженности и блеска во всем сущем»<sup>4</sup>.

Традицию продолжает **Иоанн Дамаский** (Johannes Damascenus, ок. 675 – 750/753), когда, следуя Платону, говорит совершенно

<sup>1</sup> Лосев II, 226.

<sup>2</sup> В «Федре» (250b) Платон пишет, что видевший идеи «в сиянии чистоты» затем в чувственном мире, увидев что-либо, причастное красоте, «сначала испытывает дрожь, им овладевает страх... а затем он начинает смотреть... с благоговением, словно на божество» (Лосев II, 227). Ибо в красоте наиболее очевидна неразрывная связь двух аспектов идеи (формы): четко очерченного внешнего вида и рационального понятия, обладающего определенным смыслом. Но так как красота основана на упорядоченности, пропорции (*ratio et proportio*), то это значит, что проявление высшего, умопостигаемого мира в мире чувственном, телесном происходит посредством строгих числовых отношений, то есть посредством инкорпорированности математических законов в физическую реальность. А как мы помним, из всего видимого неукоснительно подчиняется этим законам только лишь свет. Следовательно, красота и есть свет, связующий оба мира.

<sup>3</sup> Дионисий 1991, 39.

<sup>4</sup> Данилова, 82.

не двусмысленно: «...красота блистает»<sup>1</sup>. По иному и быть не может, ведь, по словам **Ульриха Страсбургского**, «свет предшествует красоте, он является причиной прекрасного»; или, как заявил **Вителло**: «Свет создает красоту»<sup>2</sup>. Красота определяется признаками, свойственными свету (мерой, гармонией, пропорциональностью, то есть строгими числовыми отношениями), а не наоборот: потому она и сияет, блистает, озаряет, источает лучи. Степень прекрасного напрямую зависит от степени приобщенности к свету.

Однако, если у Платона идея красоты — это хоть и весьма специфическая, но одна из идей, то в Средние века идеальное и прекрасное полностью совпадают: так, что любая форма является носителем красоты (или даже форма — это и есть красота). «Все сущее имеет ту или иную форму, а все, имеющее ту или иную форму, имеет красоту», — утверждает **Бонавентура**<sup>3</sup>. **Альберт Великий** говорит о красоте как о свете формы, излучающейся на соразмерные ей части материи, и по **Фоме Аквинскому**, свет прекрасного — это «снятие формы вещи»<sup>4</sup>. А ученик и последователь **Альберта Ульриха Страсбургский** рассуждает следующим образом: «Форма в той степени, в которой она является совершенством (*perfectio*), есть благодать (*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*)<sup>5</sup>. Следовательно, все существующее причастно как благу, так и красоте, ибо вещь начинает существовать лишь при оформлении ее материи. Отсюда ясно, что лишь «несовершенное благо зовется злом, а потому ничто из существующего не лишено и природы прекрасного, но только прекрасное, несовершенное в своей красоте, зовется безобразным»<sup>6</sup>.

Эстетической концепции доминиканца **Ульриха Страсбургского**, изложенной им в шести книгах «Суммы о благе (*Summa de bono*)».

---

<sup>1</sup> Данилова, 82.

<sup>2</sup> Данилова, 82.

<sup>3</sup> История эстетики. 283.

<sup>4</sup> Данилова, 121.

<sup>5</sup> Бычков О.В., 10. Ср.: *Forma... similitudo lucis increatae que similitudo est pulchritudo rerum* (De pulchro, II, 3, 4) (Hedwig, 191).

<sup>6</sup> Бычков О.В., 12.

или же «О высшем благе (*De summo bono*)»<sup>1</sup>, — где цитируются Платон, Аристотель, Цицерон, Порфирий, Фемистий, Александр Афродисийский, Августин, Дионисий Ареопагит, Боэций, Авиценна, аль-Фараби, Аверроэс, Альберт Великий, — стоит уделить особенное внимание, ибо она, по словам М. Грабмана (1875 — 1949), представляет собою «самое обстоятельнейшее изложение учения о прекрасном в Высокой схоластике»<sup>2</sup> и, что совершенно естественно, имеет непосредственное отношение к метафизике света<sup>3</sup>.

Формальному свету у Ульриха посвящена вся 5-я глава 3-го трактата II-ой книги «Суммы о благе», то есть глава «О свете (*De lumine*)», идущая следом за главой «О прекрасном (*De pulchro*)»<sup>4</sup>. Исходное положение, из которого вытекает вся его теория, звучит следующим образом: «...Понятие прекрасного в тварях сводится к понятию формальной причины, соотношенной с материей... По Дионисию, свет предшествует красоте — он является причиной прекрасного. Ведь так же, как свет телесный есть формально и каузально красота всего видимого, так свет интеллектуальный есть формальная причина красоты всех субстанциальных натуральных форм»<sup>5</sup>. Податель этого, последнего, света, то есть Бог («первичный и истинный свет»), является творцом всего причастного красоте, и потому есть его действующая причина (*causa efficiens*). Также поскольку Бог распространяет от Себя свет форм (называемый Ульрихом еще и «божественным», «умным» светом), который является

<sup>1</sup> Ulrich 1987-89.

<sup>2</sup> Grabmann 1925, 6.

<sup>3</sup> Ульрих был доминиканским монахом, учеником Альберта Великого, преподавателем школы доминиканцев в Страсбурге, провинциалом Доминиканского ордена в Германии. См. о нем: Бычков О.В., 5-18 и Лосев 1982, 161-163. Характерно, что метафизика света вообще была любима немецкими Братьями-проповедниками: помню Ульриха, можно назвать Теодорика Фрайбергского, Иоанна Лихтенбергского (Grabmann 1926, 190-191), а также представителей школы рейнландского мистицизма, речь о которых пойдет ниже.

Заметим (и это весьма характерно для всех средневековых работ о прекрасном), что мы не найдем в «Сумме» Ульриха ни малейшего эстетизма. Его интересует онтологический аспект красоты (ее сущность и причины ее бытия в мире), чью примую связь с формой вещи Ульрих усматривает уже в самом начале главы «О прекрасном (*De pulchro*)». Форма же есть мера причастности вещи Благому (*bonitas*), а Благое есть совершенство вещи, которая, будучи несовершенной, является в свою очередь *perfectibile*, то есть она желает этого совершенства.

<sup>4</sup> Как замечает М. Грабман, II-я книга «Суммы о благе» построена точно по плану «О Божественных Именах» Дионисия Ареопагита (Grabmann 1926, 189).

<sup>5</sup> *История эстетики*, 298. *Unde sicut lux corporalis est formaliter et causaliter pulchritudo omnium visibilium, sic lux intellectualis est formalis causa pulchritudinis omnis formae substantialis naturalis* (*De lumine*, II, 3, 5) (Hedwig, 191).

красотой всех вещей и заключает в себе природу прекрасного, Бог есть и его первообразная, то есть формальная причина (*causa formalis*). Наконец, Бог является целевой причиной (*causa finalis*) всего прекрасного, ибо Он (и испускаемый Им чистейший свет) есть его совершенство, то есть конечное исполнение (*perfectio*)<sup>1</sup>. Так Ульрих строит традиционную и всеупотребительную теологическую конструкцию на принципах метафизики света<sup>2</sup>.

При соприкосновении с материей единая красота, заключенная в умопостигаемом свете, дробится и распадается на множество частных красоте сущностей, образующих иерархию согласно степени чистоты пребывающего в них света: «...Свет божественный есть единая природа, заключающая в себе равномерно и абсолютно всякую красоту, наличную во всех сотворенных формах, ибо различие проистекает от вещей воспринимающих их, и благодаря им форма в большей или меньшей степени удаляется в своем несходстве от первого умного света и помрачается; вот почему в ее различии не заключается красота форм, и красота эта порождается в едином умном свете, который есть всяческая форма – умопостигаемая по природе своей, и чем чище имеет форма этот свет, тем она прекраснее и тем более подобна она первому свету, становясь его образом или печатью подобия, а чем больше удаляется она от этой природы, становясь материальной, тем менее имеет красоты и тем менее сходна с первым светом...»<sup>3</sup>.

При этом, — что особенно важно, — «свет формы (*lux formalis*) разливается над формируемым (*formatum*)» только при условии, что последнее с ним соразмерно (*proportionatum*). Поэтому и красота телесного мира состоит «в согласованности совершенного и совершен-

<sup>1</sup> Бог, говорит Ульрих, «есть действующая причина, подобно тому как солнечный свет, разливаясь и производя сияния и цвета, есть то, что создает всякую телесную красоту. Ведь так истинный и первый свет разливает вокруг себя всякий свет формы, который есть красота всех вещей» (*История эстетики*, 299); и «Бог есть также конечная причина, ибо форма составляет предмет желания совершенствуемого в той мере, в какой она есть совершенство, и эта природа совершенства в форме есть не что иное, как подобие несовершенного света, каковое подобие есть красота вещей» (*История эстетики*, 300).

<sup>2</sup> В своих рассуждениях Ульрих опирается на приписываемую Александру Гельсскому «Сумму всеобщей теологии (*Summa universae theologiae*)», где в Боге усматривается нераздельное единство формальной, действующей и целевой причин мироздания (*causa formalis, efficiens et finalis*); илн, другими словами, Бог есть: 1) первообразная причина (как порождающий формы); 2) действующая причина (как творящий вещи); 3) конечная причина (как совершенная цель стремлений всего сущего) (Бычков О.В., 8).

<sup>3</sup> *История эстетики*, 298.

ствуемого», то есть в соответствии между материей и формой<sup>1</sup>. 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 прекрасней), так и при восприятии духовного света чем меньше разнородность (*dissimilitudo*) между формой и воспринимающим ее объектом, тем более он прекрасен. Так, Ульрих выделяет четыре вида соотношений (*proportiones*) формы и материи: 1) согласование распределения (*dispositio*) материи с формой; 2) согласование количества (*quantitas*) материи с формой; 3) согласование числа частей материи с числом аспектов формы; 4) согласование частей между собой и по отношению ко всему телу<sup>2</sup>.

Но если красота — это умопостигаемый свет, то созерцание естественного света, его красоты есть непосредственное видение духовного в телесном мире. «Способность радоваться свету, его сиянию и блеску как чувственной утехе и одновременно духовному символу есть черта общечеловеческая...», — пишет С.С. Аверинцев (1937 — 2004)<sup>3</sup>, и с этим трудно не согласиться. Пожалуй, ни один феномен искусства не несет на себе символической нагрузки такого уровня, какой присущ символике света, а также его непосредственных воплощений — золота, драгоценных камней, цветных стекол. Как уже было сказано выше, эти материалы на протяжении многих веков считались наиболее подходящими для художественной деятельности еще и потому, что они самоценны, то есть обладают неотъемлемой способностью производить эстетическое впечатление без какой-либо существенной искусственной их обработки человеком. При этом образцом для средневековых ювелиров служили мастера ветхозаветной Скинии — Веселиил и Аголиав (Исх. 31, 1-11), ибо «...если Сам Господь на Синае приказывает сделать сакральные предметы именно из золота, а не из какого-либо иного вещества, свойство золота быть золотым само поднимается на уровень сакрального. Изготавливая светильник, как ему было велено, "из чистого золота", Веселиил не становится творцом, приводящим небытие к бытию, но скорее становится похож

<sup>1</sup> Бычков О.В., 9. *Quia vero lux formalis splendet tantum super formatum sibi proportionatum, ideo etiam pulchritudo materialiter consistit in consonantia proportionis perfectionis ad perfectibile* (De lumine, II, 3, 4) (Hedwig, 192).

<sup>2</sup> Отсюда прямой путь к геометризации красоты непосредственно в произведениях искусства, в том числе и в живописи, основанной на теории пропорций. А так как красота в большей или меньшей степени присуща всему сотворенному, то и к геометризации всей физической реальности.

<sup>3</sup> Аверинцев 1973. 45.

на священника, который по предписанному порядку «целебрирует» литургию; вот так и он целебрирует таинство золота, сущее в себе самом независимо от него, хотя и совершающееся через него»<sup>1</sup>.

Средневековый художник, таким образом, поставлен посредничать между двумя реальностями, а потому использует в своем деле золото, которое преподносит созерцающему его глазу и размышляющему над ним уму образ света, а следовательно, и «означает», или «символизирует», свет, являясь его «абсолютной метафорой» в терминах метафорологии Х. Блюменберга (1920 — 1996)<sup>2</sup>. Свет же, как мы знаем, в свою очередь является «абсолютной метафорой» Бога, и его простая и неделимая красота представляет собой аналог божественной «сверхкрасоты». Эстетика драгоценных камней (самоцветов), которые, как считалось, обладают свойством самосвечения, тоже основана на подобии их света свету высшему: излучаясь, свет драгоценных камней становится зримым воплощением исхождения интеллигибельного света и самого нетварного света божественных энергий. И эта эстетика также имеет свои корни в Св. Писании: «И Сей Сидящий видом был подобен камню яспису и сардису; и радуга вокруг престола, видом подобная смарагду» (Откр. 4, 3)<sup>3</sup>.

При этом в мозаике ее внутренний свет превращается в видимый блеск лишь под воздействием света внешнего. И блеск этот живой, настоящий, а не изображенный: по словам Венанция Фортуната (Venantius Fortunatus, втор. пол. VI в.), при созерцании мозаики фигуры «движутся, идут и возвращаются по прихоти блуждающих солнечных лучей, и вся поверхность мозаики пребывает в волнении, подобно водам морским»<sup>4</sup>. Причастность света мозаики, который в отличие от света земного не обладает тенью, иному миру подчеркивает и рождающийся и гаснущий внезапно «повсюдный блеск» (Иоанн Евгеник, пер. пол. XV в.). А в мозаиках XIII-го века видна моделировка золотом фигур, расположенных на золотом фоне, которая образует их внутреннюю структуру, их форму, видимую и мысленную. Золото играет роль овеществленного света и в иконописи, где золотой ассис и пробелы также показывают его умопостигаемую формообразующую функцию. По отношению к изображенному, этот свет как бы «не нынешний, но

<sup>1</sup> Аверинцев 1973, 46.

<sup>2</sup> Blumenberg, 123ff.

<sup>3</sup> О роли золота в искусстве см.: Аверинцев 1973, Beckwith 1969, Braunfels 1950. О символике драгоценных камней в Средневековье см.: Evans 1922.

<sup>4</sup> Данилова, 84.

другой» (Иоанн Златоуст, втор. пол. IV в.). Весьма убедительно по этому поводу высказался П.А. Флоренский (1882 – 1937): «Золото – варварское, бессодержательное при дневном рассеянном свете – волнующимся пламенем лампы или свечки оживляется, ибо искрится мириадами всплесков, то там, то здесь, давая предчувствие иных, неземных светов, наполняющих горнее пространство. Золото – условный атрибут мира горнего, нечто надуманное, аллегорическое в музее, есть живой символ, есть изобразительность в храме с теплящимися лампадами и множеством свечей»<sup>1</sup>.

Но есть и еще один аспект. Византийский экзегет Феофилакт Болгарский (Theophylactus, Bulgariae archiepiscopus, втор. пол. XI – нач. XII в.), комментируя Св. Писание, так говорит о волхвах: «Золото принесли Ему как царю, ибо царю мы, как подданные, приносим золото»<sup>2</sup>. Христос – царь, но и Солнце, согласно древней традиции, – сакральный царь: «Оно зовется царем всего зримого» (Прокл)<sup>3</sup>. Золото же, о чем говорилось выше, осмыслялось не иначе, как застывшие в земле солнечные лучи<sup>4</sup>. Светлость к тому же понимается и как исконное, «непорочное» состояние, потому Богородица, например, в одном из византийских источников награждается следующим эпитетом: «златоблистательная опочивальня Слова»<sup>5</sup>. «Золото было для византийца

<sup>1</sup> Флоренский 1922.

<sup>2</sup> Аверинцев 1973, 49. Заметим при этом, что миссия любого царя, не только Христа, заключается в посредничестве между небом и землей.

<sup>3</sup> Аверинцев 1973, 49. В эпитете Людовика XIV (1643 – 1715) «король-Солнце» следует видеть, в связи с этим, скорее преемственность традиции, нежели грубую гордыню.

<sup>4</sup> При этом выражение «золотой век» всегда приравнивалось к выражению «царство Солнца»: а «город Солнца» – не только необходимый компонент в лексиконе политических утопий от Аристоники (Aristonicus, ум. 129/128 до н.э.) до Томмазо Кампанеллы (Campanella, 1568 – 1639), но и общее место позднеевантинского и византийского придворного красноречия (Каждан, 85). А вот, для сравнения, какие черты замечает Р. Гвардини (1885 – 1968) в описании ап. Иоанном Нового Иерусалима: «Поток драгоценной субстанции протекает сквозь Апокалипсис. Повсюду светится золото: золотые пояса, диадемы, чаши и гусли. Золотое и белое. Старцы восседают в белых одеждах с золотыми поясами. Ангелы ходят в белых льняных ризах и носят в руках золотые предметы... повсюду встречают нас в Апокалипсисе белая чистота и мерцающее золото» (Guardini, 294-295).

<sup>5</sup> Аверинцев 1973, 49. Знаменательно, что когда алхимики Зосим Панополитанский (IV в.) и Оливиниодор (V в.) занимались превращением вещества в нетленный золотой блеск посредством огня, они подражали Церкви и в действиях, и в терминах, ибо очистительный огонь является горением как для золота, так и для человеческой души (Притч. 17, 3; 3 Езд. 16, 74; и др.). А вот как описывается мученическая кончина св. Поликарпа Смирнского (Polycarpus Smyrnaeus, ум. ок. 167): «И был он в средоточии огня не как плоть горящая, но как злато или серебро, в печи разжигаемое» (Аверинцев 1973, 51).

образом света как истины и славы<sup>1</sup> и через это образом божественных энергий, действующих в веществе. Но горящий в золоте свет есть именно солнечный свет, и постольку царственный свет – ответ того “золотого” века, в котором царские полномочия принадлежат царю-Солнцу, того положения вещей, которое было желаемым для византийской веры и выдавалось за действительное византийской государственностью. Сказочный “золотой” век ассоциировался для византийца с библейским раем, не знающим порчи греха и порчи тлена; поэтому золото есть постоянная метафора для девства и нетления\*, – такой итог подводит своим размышлениям о символической роли золота С.С. Аверинцев<sup>2</sup>.

Теперь обратим внимание еще на один факт: свет, исходящий от золота, представляет собою блистание – для глаз и для ума (Исх. 24, 17), – которое может быть и грозным (Деян. 22, 11), и утешительным («свете тихий святая славы»). Оба этих значения присутствуют в словах Псалмопевца: «Служите Господу со страхом и радуйтесь Ему с трепетом» (Пс. 2, 11). В золоте свет предстает не как прозрачность, но как блеск (слава) в единстве с тяжестью: др. евр. *kabod* имеет значение «тяжести», а также «славы», которая для глаз есть «блеск». Однако свет – это и ясность: как зрения, так и познания (Ин. 12, 35). В видении Небесного Иерусалима, в свою очередь, объединены эти две световые ипостаси, когда ясность явлена посредством стекла, блеск – посредством золота: «...Город был чистое золото, подобен чистому стеклу» (Откр. 21, 18). На Востоке, в Византии, возобладала традиция «золотой» трактовки света – золотая мозаика, золотой фон икон, которые в крайних случаях изготавливаются непосредственно из золота. «Твой лик – из злата, из сребра – лучи твои / Чеканю; мне будь светом, а врагам огнем», – гласит эпиграмма на чеканную икону Михаила Архангела<sup>3</sup>. На Западе же наибольшее распространение получила «стеклянная» версия, нашедшая свое проявление в разноцветных витражах готических соборов. Это не кажется удивительным, если вспомнить, что восточная апофатическая традиция «Ареопагитик» с ее учением о непреступном божественном свете-мраке порой весьма резко контрастирует с западным представлением о потенции

<sup>1</sup> Интересно, что желтый цвет становится символом предательства, – как, например, у Джотто ди Бондоне (1266/67 – 1337) на фреске в падуанской Капелле дель Арена (где плащ Иуды именно желтый), – в силу того, что он похож на золото, но золотом не является. Он есть ложное золото, подобно тому как ложен свет Люцифера.

<sup>2</sup> Аверинцев 1973, 51.

<sup>3</sup> Аверинцев 1973, 48.



альной «прозрачности» всего сущего для разума (о чем речь пойдет несколько ниже).

С этим связано и отличие друг от друга самих замыслов, основанных на разных религиозных идеях, что находили свое воплощение в различных типах храмов. Христианский храм есть ступень, стоящая между Богом и человеком, опираясь на которую, человек становится способным осуществить акт богообщения. Мало кто устает общаться с Богом, большинство нуждается для этого в некоем связующем звене. Храм и есть одно из таких звеньев. Однако различные христианские храмы по-разному осуществляют эту функцию. Романский храм прежде всего побуждает человека к благоговейному преклонению перед величием и силой Творца. Храм восточный, православный, дает христианскую картину небесного мира, более того не просто картину, но икону<sup>1</sup>. А потому византийский поэт так пишет о лампаде возле дверей церкви в Студийском монастыре: «У врат святых лампада, осиянная / Лучом Господним, светом невещественным, – / И образ неба нам являет храма...»<sup>2</sup>.

Если православный храм предполагает определенную динамику духовного устремления человека к Богу, то готический собор ее непосредственно выражает. Причем в данном случае это не есть стремление одного лишь человека, но есть стремление всей твари, ибо именно ради спасения всей твари Христос претерпел смертные муки и именно ко всей твари обращена была Его Благая Весть (Мк. 16, 15). Вбирая в себя весь тварный мир, о чем наглядно свидетельствует ничем неограниченное количество образов готической скульптуры, собор устремляет его к Богу – как к истинному, должному месту пребывания этого мира<sup>3</sup>. Собор просто-таки падает вверх. Не обладая куполом, он никак не создает впечатления хоть какой-то самодостаточности и самозначимости.

---

<sup>1</sup> Храм, согласно Максиму Исповеднику (ок. 580 – 662), есть «образ и подобие Божие», «образ мира, состоящего из существ видимых и не видимых» (*Комеч*, 35). «Иначе: церковь есть земное небо...» (Герман, патриарх Константинопольский; *Сигтапис Constantinopolitanus*, ок. 650 – после 730), «отпечаток невидимого благолепия» (Дионисий Ареопагит. V – нач. VI в.) (*Комеч*, 35). Следовательно, православный храм, будучи образом, «есть выявление и показание сокрытого» (*Бычков В.В.*, 163), как сказал Иоанн Дамаскин (ок. 675 – 750/753), ибо, как сказал тот же автор, «для путеводительства к знаанию, для откровения и обнародования скрытого и выдуман образ» (*Бычков В.В.*, 164).

<sup>2</sup> *Аверинцев* 1973, 47.

<sup>3</sup> Можно заметить, что такое название одного из видов готической архитектуры, как «пламенеющая готика», приобретает весьма интересный смысл, если сопоставить его с утверждением Аристотеля о том, что огонь стремится вверх потому, что именно там, согласно природе, и есть его истинное место в мироздании.

Наоборот, весь его вид говорит нам о том, что он есть вектор на что-то иное, а именно на Небо, на Бога. Будучи вектором, собор тем самым есть путь для всех христиан. И этим он подобен Тому, Кто сказал о Себе: «Аз есмь путь». И, как уже было сказано, собор всех приглашает причаститься своему стремлению; потому-то и врата его – благодаря огромным тимпанам – стремятся буквально поглотить весь его западный фасад. И в этом он также уподобляется Христу, ибо, по словам аббата Сугерия, «*Christus janua vera* (Христос – это истинные врата)»<sup>1</sup>. Собор подобен Христу в своей посреднической миссии между миром и Богом (1 Тим. 2, 5), но разница в том, кто установил связующее звено: Христос – Бог и послан на землю Отцом, собор – компонент тварного мира и создан человеком. Но, с другой стороны, Христос – Богочеловек, и у Него наряду с божественной природой и волей есть и человеческие природа и воля, и рожден Он был земной женщиной Марией. Точно так же двусоставен и собор; и все, что выше о нем говорилось, говорилось лишь об одной его части. Только лишь эта часть, само тело собора, его *Corpus*, является творением человека и выражает собой стремление тварного мира к Богу. Но есть в соборе и другая часть, сотворенная не человеком и выражающая обратное стремление.

Необходимо пропустить внутрь собора то, что является божественным вкладом в совместное – по отношению к человеку и Богу – сотворение готического собора, пропустить то, что, будучи увиденным Сугерием в его новой церкви в Сен-Дени, привело аббата в такой восторг. Я имею в виду, конечно же, свет (*Lux*). Эту часть храма человек сам сделать не может, да и не должен: ведь как потрясающе нелепо увидеть в православном храме стеариновые свечи вместо восковых и в лампадах керосин вместо масла<sup>2</sup>, столь же абсурдным представляется и электрическое освещение в готическом соборе. Убрав световой элемент, мы потеряем готику как таковую, ибо истинный готический храм есть изготовленная человеком резная шкатулка для света, дарохранительница, вмещающая в себя дарованное человеку Богом Его зримое символическое проявление. Собор, таким образом, есть точка пересечения устремления всего тварного мира к Богу (*Corpus*) и обратного процесса – божественного обращения к миру (*Lux*), дарова-

<sup>1</sup> *Же Гофф*, 241. Французский мистик Гильом из Сен-Тьерри (Guillelmus de Sancto Theodorico, ок. 1085 – 1148) так обращался к Христу: «О Ты, Который сказал: "Я есть врата, и кто пройдет через Меня, будет спасен", покажи нам, где пребывают Твои врата, когда и кому Ты их отворишь. Дом, что имеет Тебя вратами, – это небо, где обитает Твой Отец» (*Же Гофф*, 243).

<sup>2</sup> На что обращал внимание и А.Ф. Лосев в своей «Диалектике мифа» (1930).

ния ему особой промежуточной ступени, срединной между *Sic* Бога и *Non* мира и согласующей горний и дольний миры путем уничтожения пропасти между ними. И как Благая Весть дошла до нас через восприятие ее евангелистами, как Евангелия доходили до народа через истолкования их Отцами Церкви и богословами более низкого ранга, так и свет приемлется собором не напрямую, но будучи пропущенным сквозь цветные стекла витражей. Эта аналогия прослеживается и в «Гемме души (*Gemma animae*)» Гонория Августодунского (Honorius Augustodunensis, 1075/80 – ок. 1156): «Ясные окна, от непогоды охраняющие и свет приносящие, есть Отцы Церкви, светом христианской доктрины буре и ливню ереси противостоящие. Стекла оконные, лучи света пропускающие, есть дух Отцов Церкви, божественные вещи во тьме, будто в зеркале, созерцающий»<sup>1</sup>.

Таким образом, и в самом процессе восприятия света наличествует момент согласования сторон: свет виден, но то, каким он виден, во многом зависит от самих наблюдателей, строителей витражей; и наоборот, потенциально цветные стекла витражей становятся цветными актуально, только лишь наполнившись светом, – наподобие того, как душа, что «по природе своей христианка» (Тертуллиан), становится христианкой в действительности, лишь восприняв свет божественного Откровения. К тому же витраж наглядно демонстрирует и формообразующую роль света: так, главное окно собора принимает форму розы, кружение которой воспроизводит движение рассеяния и возврата, умножающее неисчислимое разнообразие творения и одновременно приводящее его к единству.

«Свет, вечно лучащийся божественный свет, льющийся на создания, в которых таинственно соединяются материя и дух, – такова идея, лежащая в средоточии эстетики Сен-Дени», – отмечает Ж. Дюби (1919 – 1996)<sup>2</sup>. И все это обилие света и цвета подчинялось 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. А потому созерцание «доброго и ясного», по выражению Альберта Великого<sup>3</sup>, света витражей, – созданных «с необыкновенным искусством руками многих мастеров из многих уголков страны»<sup>4</sup>, – есть путь, влекущий нас

<sup>1</sup> Gem. ap., I, 130 (Муратова, 187).

<sup>2</sup> Дюби, 96.

<sup>3</sup> Муратова, 347.

<sup>4</sup> Панофский, Готическая архитектура, 88.

«от материального к имматериальному, от телесного к духовному, от человеческого к божественному»<sup>1</sup>: ибо, как утверждал Сугерий, «слабый ум восходит к истине посредством того, что материально (*mens hebes ad verum per materialia surgit*)»<sup>2</sup>. В одном из своих стихотворений, помещенных во второй части «Книги о делах, совершенных под моим руководством (*Liber de rebus in administratione sua gestis*)», 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<sup>3</sup>.

Сугерий был доволен, построив свой собор: его «обитель света» наглядно подтвердила заветную мысль аббата о том, что «замечательная сила одного, единственного в своем роде и верховного разума уравнивает несообразности между человеческим и Божественным» и что «то, что кажется находящимся во взаимном противоречии, вследствие более низкого происхождения и противоречивости своего естества, приводится к согласию одной высшей, прекрасно сбалансированной гармонией»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Муратова, 257. Или: «...Чувственную красотой душа возвышается к истинной красоте и от земли... возносится к небесам» (Гуревич, 77).

<sup>2</sup> Панофский, Аббат Сюзер, 99.

<sup>3</sup> Панофский, Готическая архитектура, 102. Однако одновременно с той традицией, к которой принадлежал Сугерий, существовали и совершенно иные воззрения. Так, Бернард Клервоский (Bernardus Claraevallensis, 1090 – 1153) в противоположность Сугерию, — возводившему в помощь человеку ведущую к Богу лестницу со ступенями из произведений искусства, драгоценных камней и, главное, света, — предлагал, наоборот, убрать все, что, находясь между Богом и человеком, мешает, по мнению Бернарда, им увидеть друг друга. Так, Ландульф Младший из Санкто-Пауло (1077 – 1137) в «Книге истории города Милана (*Historia Mediolanensis*)» (гл. 42) сообщает, что в Милане «по воле Бернарда Клервоского были убраны все церковные украшения — золотые, серебряные и тканые, которые можно было видеть в церкви города» (История эстетики, 281).

<sup>4</sup> Панофский, Готическая архитектура, 99. То, что в готической храмовой архитектуре нашла свое выражение именно идея согласования, во многом объясняется человеческими качествами самого отца-основателя готики — аббата Сугерия, ярчайшего выразителя устремлений своей эпохи. Биограф Сугерия, монах Гильом из Сен-Дени (Guillelmus Sandionysianus: «*Vita Sugerii abbatis*»), говоря о роли аббата в тогдашней политической жизни Франции, назвал его «*mediator et pacis vinculum* (посредник и залог мира)» (Па-

И вот еще на что мы должны обратить внимание: те ключевые понятия, даже отдельные слова и фразы, на которых базируется мысль аббата, принадлежат, собственно, не ему самому, но довольно точно (а иногда и дословно) заимствованы у Иоанна Скота (Эриугены), а следовательно, и у Дионисия Ареопагита, сочинения которого Эриугена – вторым после аббата Сен-Дени Гильдуина (Hilduinus Sandionysianus, ок. 775 – 840) – перевел на латинский язык и откомментировал в конце 50-х гг. IX в. при дворе франкского короля Карла II Лысого (843 – 877). И в этом нет ничего удивительного: действительно, в чьих же еще идеях должен был искать опору и поддержку в своих начинаниях аббат Сугерий, как не в идеях того, кому, собственно, и было по тогдашнему общему мнению посвящено возглавляемое им аббатство Сен-Дени, то есть в идеях св. Дионисия Ареопагита, которого все в то время на Западе<sup>1</sup> смешивали с апостолом Галлии св. Дионисием Парижским (Dionysius, ум. 258)<sup>2</sup>. Манускрипт с греческими текстами корпуса «Ареопагитик» («*Corpus Areopagiticum*»), – полученный в 827 г. императором Священной Римской империи Людовиком I Благочестивым (813 – 840) от византийского императора Михаила II Шепелявого (820 – 829), – был тут же отдан на хранение именно в Сен-Дени. Допустить мысль о том,

нофский, Готическая архитектура, 83). И употребленное Гильомом слово «*mediator*» вообще как нельзя лучше определяет характер аббата Сугерия. В жизни своей и в мыслях он во всем был антиподом своему современнику Бернарду Клервоскому, который бодрствовал и постился «*ultra possibilitatem humanum* (за пределами человеческих возможностей)». А вот, что пишет о Сугерии Гильом: «Стремясь ничем не выделяться – ни полнотой, ни худобой», он предпочитал, чтобы его еда была «не очень изысканной, но и не очень грубой», а его ложе было «не очень мягким, но и не твердым» и в дневное время было «застелено цветным покрывалом». Он заботился о монахах, «дабы они смогли выдержать тяготы своих странствий»; и следствием этой заботы была произведенная им замена мраморных сидений на хорах на деревянные (и не слишком жесткие, и не слишком холодные). В общем же с братьями монах Сугерий был «*humanis satis et jocundus* (очень человеческий, радужный и веселый)», «*causeur infatigable* (неутомимый говоруш)» (Панофский, Готическая архитектура, 92). И в голове именно этого человека возникли планы перестройки на новый лад аббатской церкви. «При выполнении этих планов, – отмечал сам Сугерий, – моей первойшей заботой было соблюсти согласие и гармонию старых и новых частей» (Брук, 187). Так, одну из многочисленных согласований Готической эпохи привело к созданию стиля, давшего ей название.

<sup>1</sup> За исключением, пожалуй, только Петра Абеляра (Petrus Abaelardus, 1079 – 1142); см.: Абеляр, 280-281.

<sup>2</sup> Его мощи, помещенные в аббатство в 625 г. и являвшиеся ценнейшей его реликвией, – никак не менее ценной, чем хранившийся там же королевский штандарт (оригинал), – считались мощами первого епископа Афин, знаменитого ученика ап. Павла (Деян. 17, 34).

что Сугерий не был знаком с этими текстами (в переводе Эриугены, разумеется), было бы просто нелепо, ибо подобное допущение противоречит всему тому, что мы знаем об аббате и его произведениях. Таким образом, можно смело утверждать, что световая метафизика Дионисия по прошествии шести веков нашла свое зримое воплощение в готическом творении Сугерия.

### 2.3. СВЕТ НЕТВАРНЫЙ: ВЕЧНЫЙ, БОЖЕСТВЕННЫЙ (*lux noncreata: aeterna, divina*)

#### а) Слава Божия, или Фаворский свет (*actus Dei*)

Теперь речь, наконец, пойдет о том несотворенном свете, который представляет собою первообраз как для духовного, так и для телесного светов; о том превышающем всякое разумение Фаворском свете, что является святым подвижникам, построившим храм в самой душе своей. Обычно учение об этом свете божественной славы связывается с именем византийского исихаста Григория Паламы (1296 – 1359); однако, с одной стороны, и сам Палама постоянно настаивал на том, что он не утверждает чего-либо нового, но лишь стремится закрепить в догматической системе многовековой монашеский опыт, а с другой стороны, свидетельства (пусть и не столь частые) западноевропейских мистиков позволяют говорить о том, что указанное учение относится, скорее, к общехристианской традиции. Другое дело, что у многих авторов наблюдается отклонение от обозначенной схемы световой метафизики из-за различия во мнении о том, какова «степень» тварности и вечности мира интеллигибельных форм (если признается их присутствие в божественном разуме «до вещей», в качестве замысла Бога о мире), а также в силу убежденности в том, что как видение являющего Себя Божества, так и сопряженное с ним обожение самой человеческой природы, достигается посредством максимального напряжения интеллектуальной способности<sup>1</sup>. Отсюда происходит периодическое

<sup>1</sup> Так, например, Фома Аквинский убежден не только в том, что человек — при определенных обстоятельствах, например, в становящемся возможным после смерти акте блаженного видения (*visio beatifica*) — может видеть природу Бога, но и в том, что он может это делать именно благодаря своей интеллектуальной, познавательной способности: «Некоторые пришли к заключению, что ни один сотворенный интеллект не может видеть природу Бога. Но это ложное заключение; ибо коль скоро предельное блаженство человека состоит в его высшей деятельности, то если бы он не был способен лицезреть Бога, из этого вытекало бы, что он либо никогда не достигнет предельного блаженства, либо блаженство это сокрыто в чем-то ином, а не в Боге; то и другое противно христианской вере.

смешение и отождествление света божественного и света умопостигаемого, являющегося лишь образом первого, нетварного света, который в свою очередь представляет собою вечные энергии Божии<sup>1</sup>. Энергии эти, будучи видимыми в сотворенном мире, посредствуют не между чувственным и умопостигаемым, но между тварным и нетварным.

Сам Бог, таким образом, находится за гранью противопоставления материи и формы и творит как духовный мир, так и телесный в едином акте творения. А потому иерархия сотворенных духовных сущностей не упирается в Бога как в свою вершину, несмотря на то, что Тот является подателем бытия для всего сущего. На этом настаивал еще Платон, когда проводил свое знаменитое сравнение блага и солнца: «Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост а также питание, хотя *само оно не есть становление*», и далее: «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя *само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой* [курсив мой. — А.Ш.]» («Государство», VI, 509b)<sup>2</sup>. По этой причине и божественные энергии, слава Божия (*splendor Dei*), согласно христианской традиции, составляют третий, высший свет, исходящий из божественного Мрака, «слепающей тьмы», из Света неприступного (*lux inaccessibilis*), в котором обитает Сам Бог (1 Тим. 6, 16) и который есть сама божественная сущность. Причем, по словам Бонавентуры, Бог — «это вечный свет, в котором субстанция света и акт освещения неразличимы»<sup>3</sup>; Его энергии относятся к Свету неприступному, как

Более того, что несообразно и с философской точки зрения, коль скоро человеку прирождена потребность познать причину, когда он видит следствие. ...и если бы интеллект разумных творений никогда не смог бы лицезреть первопричину вещей, эта природная потребность оказалась бы бессмысленной» (S. theol., I, 12, 1) (Лавринцев 1973, 52).

<sup>1</sup> Подобное отождествление мы видим, например, у Ульриха Страсбургского, когда он, явно говоря о божественном свете, являющемся самой божественной природой, называет его в то же время «светом разумения» и не отличает тем самым от нителлигидельного света: «Бог... есть единственный истинный свет, освещающий всякого человека, грядущего в мир..., и свет этот как свет разумения сияет над своим носителем, который принадлежит его природе, и сам есть как бы сама божественная природа, что и подразумевается, когда говорят о Боге *in concreto*. Ведь так Бог во свете живет неприступно, и носитель этот не только созвучен, но и совершенно реально тождествен божественной природе...» (*История эстетики*, 293).

<sup>2</sup> Платон III, 291.

<sup>3</sup> Данилова, 87. Чтобы подчеркнуть это одновременное единство и различие в Боге Его непостижимой сущности и Его исходящих во вне энергий, неоднократно предпринимались попытки и на словесном уровне выделять в Нем, с одной стороны, неприступную

лучи Солнца (несуществующего без своих лучей) к самому Солнцу (являющемуся мраком для прямого взора)<sup>1</sup>, как *lumen* к *lux*.

Хотя учение о видении божественного света есть учение, опирающееся на текст Св. Писания, на святоотеческое наследие и, что необходимо особо подчеркнуть, на опыт христианского подвижничества, параллели ему обнаруживаются и у те же неоплатоников. Так, Плотин говорит об узрении душой бесформенного в себе света Единого (являющегося в то же время причиной всего оформленного). Называя этот свет умопостигаемым (хотя и подчеркивая при этом, что видение его осуществляется в момент экстаза, выхода за пределы интеллектуальных способностей), Плотин утверждает, что при его посредстве мы видим Самого Бога. В «Эннеадах» он так пишет о восхождении к Единому-Богу: «Будучи вынесен на Его берег волной ума, поднявшись до духовного мира на гребне прибоя, сразу начинаешь видеть, не понимая, каким образом; но зрение, приблизившись к свету, не позволяет различить на свету предмет, который светом не является. Нет, тогда виден только сам свет. Там нет отдельно предмета, доступного зрению, и света, позволяющего его видеть, как нет там отдельно ума и предмета, о котором думаешь. Но есть сам чистый свет, из которого рождаются эти противоположности»<sup>2</sup>.

Однако душа может видеть божественный свет, только сама став светом: «Ибо видящее имманентно видимому, и, если оно создано таковым, оно необходимым образом направляется к зрению. В самом деле, никакое око не увидело бы солнца, если бы само не пребывало солнцезрачным, и никогда душа не увидела бы прекрасного, если бы сама не стала прекрасной. Потому сначала да будет [каждый] целиком боговиден и целиком прекрасен, если он хочет видеть благодать и красоту» («Эннеады», V, 5)<sup>3</sup>. Причем свет, исходящий из души, полностью растворяется в свете, исходящем от Бога, сливается с ним, так что душа видит божественный свет, как если бы она видела свет собственного взгляда: «Приходится уверовать, что видишь его, когда душа наполняется светом, идущим от Него, светом, который есть Он

---

Божественность (*Deitas, Divinitas*), с другой – являющего Себя Бога (*Deus*), как это делал, например, Гильберт Порретанский (Gislebertus Porretanus, ок. 1075/80 – 1154), а позднее и Иоганн Экхарт (ок. 1260 – 1327/28).

<sup>1</sup> Ср. со словами Юлиана Отступника: «...Тожественность как сущности, так и действия свойственна [всем] богам, но прежде всего – царю всего, Солнцу...» («К Царю Солнцу», 137с) (*Лосев VII (1)*, 367).

<sup>2</sup> *Адв.* 26.

<sup>3</sup> *Лосев 1993*, 342.



Сам. И ты должен понять, что Он здесь, когда, подобно божеству, которое призывают в дом, он является и освещает нас. Без этого света душа лишена Бога. Освещенная, она обретает то, что ищет. В этом подлинная цель, к которой стремится душа: коснуться этого света, увидеть этот свет в данном свете, не в каком-либо другом, а в том самом свете, который дает ей зрение. Душа должна видеть то, что ее освещает... Как этого добиться? Отринь все, что не есть свет»<sup>1</sup>. И в результате этого видения происходит преобразование природы человеческой души, она становится причастной Божеству: «Таким образом, здесь можно созерцать и его [Единое. — А.Ш.], и себя самого, поскольку позволено созерцать: себя самого — пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необременительным, легким, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если тяжесть вернулась опять»<sup>2</sup>.

Однако только лишь в христианстве нетварный божественный свет — высшая реальность, данная в мистическом опыте, или снизошедшая на человека по воле Божества, — напрямую соединяет разделенных казалось бы непреодолимой пропастью Творца (Бога Живаго) и Его творение (человека во всей его психосоматической полноте), а не трансцендентный исток эманации с человеческими душами, являющимися ее неизбежными следствиями. Причем в результате этого соединения происходит обожение не только души человеческой, но также и его телесной природы, благодаря чему удостоенные видения Фаворского света просветляются и самым что ни на есть реальным образом начинают испускать свет, — ибо они, по словам ап. Петра, суть «причастники Божеского естества (*divinae consortes naturae*)» (2 Петр. 1, 4).

«Невещественный и божественный огонь освещает души...», — утверждает Макарий Египетский (Великий; Macarius Aegyptius, Magpus, ок. 300 — ок. 390), опираясь при этом на собственную монашескую практику<sup>3</sup>. И, согласно Григорию Богослову (Назианзину), человек через свой богообразный ум способен приблизиться к Богу, ибо сама возможность его обожения определяется тем, что человеческий дух, хоть и сотворен, но сотворен «по образу и подобию» Божества,

---

<sup>1</sup> Адо, 26.

<sup>2</sup> Антология мировой философии, 55А.

<sup>3</sup> Дионисий 1991. 239.

а следовательно, и естественно Ему сроден<sup>1</sup>. Бог есть свет высочайший, «чистейшее сияние Троицы»<sup>2</sup>; но есть и второй свет — это ангелы, «некоторая струя или причастие первого Света»; а третий свет — это сам человек. Причем, «...озаряясь божественным и безмерным светом, он [человек. — А.Ш.] бесчувственен ко всему сотворенному, подобно как и чувственное око не видит звезд при восприятии солнца»; — указывает **Максим Исповедник** (Maximus Confessor, ок. 580 — 662), комментируя «Ареопагитики»<sup>3</sup>. И при этом Максим замечает, что так как «подобное познается лишь подобным» («Тимей», 45с), то «что бы ни смог постичь ум, тем он сам становится»<sup>4</sup>. Следовательно, если объектом созерцания является Бог, то обожествляется, становясь «причастником Божеского естества», и сам созерцатель.

**Августин** также учит о свете нетварном, светящем не чужим, но своим собственным светом, и являющемся Богом-Истиной: «Бог есть истина, ибо сказано Бог есть свет»<sup>5</sup>; и умопостигаемые истины, формы, моральные нормы, красота представляют собою лишь его отблески. Вот что он пишет об увиденном им в «самых глубинах своих» божественным светом: «Я... увидел оком души моей, как ни слабо оно было, над этим самым оком души моей, над разумом моим, Свет немеркнувший, не этот обычный видимый каждой плоти свет и не родственный ему, лишь более сильный, разгоревшийся гораздо-гораздо ярче и все кругом заливший. Нет, это был не тот свет, а нечто совсем-совсем отличное от такого света. И он не был над разумом моим так, как масло над водой, не так, как небо над землей: был высшим, ибо создал меня, а я стоял ниже, ибо был создан Им. Кто узнал Истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность» («Исповедь», VII, 10)<sup>6</sup>. Описанное происходит, по Августину, в результате деятельности человеческого ума, который приближается к самому источнику Света, в результате чего достигается уже «само видение Бога, кото-

<sup>1</sup> Ср. со словами Гонория Августодунского: *Dei quoque essentia est lux, ...ad hanc similitudinem anima facta est, ut sit lucida* (De cog. ver. vit., 32, 1023) (Hedwig, 65).

<sup>2</sup> Ср. с Дионисием Ареопагитом, называющим Бога «Сверхсущностным Светом», причем Бог Отец получает имя «Отец Света (*Pater luminum*)», а Христос — «первичное сияние (*claritas*)», которое «явило Отца миру», точнее «прослavianо Отца в мире» или даже «высветило Отца для мира»: «*Patrem clarificavit mundo*» (Паннофский, *Алббат Сюжер*, 99).

<sup>3</sup> *Комеч*, 34.

<sup>4</sup> Р1., 122, 449d (*Эриугена*, 238).

<sup>5</sup> *Данилова*, 82.

<sup>6</sup> *Августин* 1991, 179-180.

рое есть конец зрения, однако не потому, что зрение после этого не нуждается в применении, а потому, что дальше этого ему стремиться некуда»<sup>1</sup>.

С предельно же четкой классификацией светов сталкиваемся мы у **Симеона Нового Богослова**, когда тот говорит, что афонские монахи различают свет чувственный, свет разумный и превосходящий их свет нетварный: «Иной свет свойственно воспринимать уму, и иной чувству; чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание... Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий ум...»<sup>2</sup>. **Василий Великий** полагает, что в этом божественном свете еще до сотворения чувственного мира обитали ангельские чины и что в нем же будут обитать после смерти праведники: «Ибо если осужденные посылаются во тьму кромешную, то совершившие дела, достойные благоговения, очевидно, имеют упокоение в премирном свете»<sup>3</sup>. А **Иоанн Дамаскин** уверен в том, что свет этот и сейчас пронизывает все сотворенное, являясь единой внутренней опорой, поддерживающей его и оживляющей: «Божие воссияние, то есть энергия, будучи чем-то единым, простым и не имея составных частей, остается простым, даже когда благодетельно разнообразится в раздельных вещах и наделяет все в мире созидательной силой своей природы» («Четыре книги о православной вере», I, 14)<sup>4</sup>.

Из богословов Запада в контексте данного рассмотрения выделить следует, пожалуй, **Бонавентуру**, который также недвусмысленно настаивал на возможности узрения вечного света Божьего, ибо, по мнению серафического доктора, «созерцать Бога можно не только вне нас и внутри нас, но также и выше нас: вне нас мы созерцаем через следы, внутри нас — через образ, а выше нас — через свет, который превосходит нашу душу и является светом вечной Мудрости,

<sup>1</sup> Мидоров, 279.

<sup>2</sup> Дионисий 1991, 241.

<sup>3</sup> **Василий**, 18. А вот как говорит о том же райском свете Иоанн Златоуст: «...Свет этот не нынешний, но другой... там свет не помрачается ни ночью, ни набегом облаков, не жжет и не палит тел...: он во столько крат светлее этого, во сколько этот солнечный свет ярче света от свечи» (*Цанилова*, 121).

<sup>4</sup> PG, 94, 860c (*Палама*, 369). Ср. со словами Хильдегарды Бингенской (Hildegardis de Pinguia, 1098 — 1179): *Deus utique vivens lux est, a quo omnia lumina clarescunt* (Lib. div. op. simpl. hom., II, 5, 15) (*Hefdwig*, 66).

так как «сама наша душа создана непосредственно самой Истиной»<sup>1</sup>. Этот свет, по Бонавентуре, есть «равный, единосущный и совечный» Богу блеск, «он является «образом Бога невидимого» (Кол. 1, 15) и «сиянием славы и образом субстанции Его» (Евр. 1, 3), повсюду присутствующим посредством своего первоначального порождения»<sup>2</sup>. Но узреть его можно лишь «в чистой простоте души»: только тогда, как пишет Бонавентура, «ты будешь залит сиянием вечного света»<sup>3</sup>. Связующую роль этого нетварного света, являющегося человеку и соединяющего тем самым эмпирический и неэмпирический планы реальности, Бонавентура стремится особо выделить и подчеркнуть в своих «Комментариях на Шестоднев»: «Этот свет является неприступным и, тем не менее, даже более близким душе, чем она сама себе; и он является также неуловимым и, тем не менее, в высшей степени внутренним»<sup>4</sup>.

#### **б) Божественный Мрак; или Свет неприступный (*essentia Dei*)**

«Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5), — говорят слова Св. Писания, не противореча при этом учению о сущности Бога как о божественном Мраке, — ибо тот не есть в себе абсолютная тьма, но, наоборот, есть абсолютный Свет, однако (именно в силу своей абсолютности) Свет неприступный, бесконечно яркий, а потому и являющийся созерцающей его душе как «слепящая тьма», где обитает Господь, «единный имеющий бессмертие» (1 Тим. 6, 16). Согласно наблюдению А.Ф. Лосева, «до той диалектики света, по которой *бесконечно сильный свет равен бесконечно сильной тьме*», «дошел» уже Платон: «Ведь свет виден только тогда, и освещаемые им предметы видны только тогда, когда этот свет не берется в своем абсолютном бытии, а есть только расчленение видимых предметов между собою. Когда же свет настолько силен, что ничто другое, кроме него, уже не видно, он и сам теряет свою расчлененность и свою отличимость от тьмы. Такой свет превращается в тьму. Символ солнца в этом отношении чрезвычайно удачен, потому что тот, кто прямо и не моргая смотрит на само солнце, тот слепнет. Эту диалектику света и тьмы,

<sup>1</sup> Бонавентура, 123.

<sup>2</sup> Бонавентура, 79.

<sup>3</sup> Бонавентура, 131.

<sup>4</sup> *Haec lux est inaccessibilis et tamen proxima animae etiam plus, quam ipsa sibi; est etiam inalligabilis et tamen summe intima* (Col. in Hex.) (Bonaventura, 37).

подробно развитую в неоплатонизме, прекрасно понимал уже и сам Платон ("Государство", VII, 518ab: "Законы", X, 897d)¹.

Однако в наиболее развитом виде она представлена в трактатах Дионисия Ареопагита, говорящего о «сверхсветлом Мраке»: «Божественный мрак — это тот неприступный Свет, в котором, как сказано в Писании (1 Тим. 6, 16), пребывает Бог. А поскольку невидим и неприступен он по причине своего необыкновенно яркого сверхъестественного сияния, достичь его может только тот, кто, удостоившись боговедения и боговидения, погружается во Мрак, воистину превосходящий ведение и видение, и, познав неведением и невидением, что Бог за пределами всему чувственно воспринимаемому и умопостигаемому бытию, восклицает вместе с пророком: "Дивно для меня ведение Твое, не могу постигнуть его" (Пс. 138, 6)»². «Причине всего сущего», таким образом, подобают не только «наименования из всего того, что существует», но и «безымянность»³. А потому, всякий, вознамерившийся «воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака»⁴, должен твердо знать, что «если кто-либо, увидев Бога, понял то, что

¹ Лосев III, 242. В том же месте А.Ф. Лосев, продолжая свою мысль, заявляет, что если бытие, которое есть свет, будет также взято все целиком, то переходить от него больше будет некуда и сравнивать это бытие уже будет не с чем. Но если бытие сравнивать не с чем, то, следовательно, нельзя ему и приписать каких-либо свойств или качеств, то есть оно перестает быть бытием и превращается, таким образом, в небытие. Возможно, именно подобное рассуждение привело Иоанна Скота (Эриугену) к своим еретическим построениям, согласно которым под тем «ничто», из которого Бог создал мир, нужно понимать собственно «несказанную и непостижимую и неприступную для всех умов светлость божественной благодати» (Бриллиантов, 290), так как все существующее могло получить бытие только от истинно сущего и превышающего всякое понимание бытия. Именно по описанной причине, согласно Эриугене, «превышающая все божественная светлость» простирается «сверху до низу, от конца до конца, то есть от начатка духовной твари до последнего червя...» и «...несказанный свет (*lux ineffabilis*), всегда сопричастующий умственным очам всех существ, хотя сам по себе он не познается никаким умом, во всем разлит до бесконечности, и бывает всем во всем, и ничем ни в чем» (Бриллиантов, 298-299). Сходное представление о световой сущности Бога, лежащей в основе всего универсума, мы находим и во всех учениях, подобных концепции Адама Пульхремулиериса (пер. пол. XIII в.).

См. также замечание Д.В. Никулина: «Но, как говорит Платон, а вслед за ним и вся платоническая традиция в лице Плотина, Ямвлиха, Прокла, — выше бытийного, чреватого инаковым светом пребывает абсолютный свет Блага самого по себе, свет незримый и невидимый, ибо не причастный иному и не смешанный с ним и потому неразличимый, неотличный от абсолютного мрака...» (История философии, 201).

² Дионисий 1991, 12.

³ De div. nom.; PG, 3, 596c (Бычков О.В., 5).

⁴ Дионисий 1991, 5.

он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее, а существует сверхъестественно и сверхразумно познается»<sup>1</sup>.

Основанная Дионисием апофатическая традиция нашла весьма широкий отклик: так, веками позднее **Симеон Новый Богослов** писал о неприступном Свете, который в то же время является Мраком: «Есть воистину огонь Божественный, несозданный и *невидимый*, безначальный и невещественный...»<sup>2</sup>. С предельной ясностью говорит о нем и **Ансельм Кентерберийский** (Anselmus Cantuariensis, 1033 — 1109): «Воистину, Господи, свет этот неприступен, в котором Ты обитаешь; воистину, нет ничего, что могло бы проникнуть в него и рассмотреть Тебя в нем. Воистину, его я не вижу, ибо слишком ярок он для меня; и все же все, что я вижу, я вижу в нем, как слабое око видит все видимое в свете солнца, хотя взирать на само солнце и не может» («Прослогийон», 16)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Дионисий 1991, 11.

<sup>2</sup> Дионисий 1991, 241. Курсив мой. — А.Ш.

<sup>3</sup> Памятники, 253.

### III. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ СВЕТА (*tertium quid*)

#### 3.1. СВЕТ МЕЖДУ ВЕЩЕСТВЕННЫМ И ИДЕАЛЬНЫМ МИРАМИ (*spiritus corporalis*)

Теперь обратим внимание на один весьма примечательный факт: когда каппадокийские Отцы ведут речь об иерархии различных светов, из их повествований становится ясно, что иерархия эта понимается ими не только в аспекте символической онтологии, но и в простом космологическом смысле, ибо именно в этом смысле мир умопостигаемый располагается у них *над* миром чувственным. Один свет является *выше* другого одновременно и в плане своей метафизической ценности, и в плане уровня своего расположения в космическом целом. При этом, — что вполне естественно, — ментальное восхождение (просветление) человека описывается каппадокийцами как восхождение совершенно реальное, то есть как перемещение его снизу вверх по ступеням различных небесных уровней.

Так, согласно **Василию Великому**, наш земной мир, мир временных чувственных вещей, освещенных естественным светом, ограничен «небесной твердью» (или *первым небом*), за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы божественного бытия — *второго неба*. Здесь, между первым и вторым небом, сосредоточены, по Василию, хотя и обладающие тончайшей телесностью, однако невидимые и лишь умопостигаемые существа, которые нетленны, а потому и не подвержены законам времени. Это область вневременного вещественного света, из которого состоят тела высших сотворенных существ: ангелов и праведных душ<sup>1</sup>. Этот невидимый умопостигаемый свет, принадлежа одновременно

---

<sup>1</sup> Ср. с тем, что у Григория Богослова (Назизианзина) ангелы — это также существа огненной (световой) природы; причем, по Григорию, они суть как бы лучи (ἀπὸ φωτός), истекающие от Бога (неприступного Солнца, Отца светов), посредствующие — благодаря своему промежуточному положению в мироздании — между Ним и чувственным миром и в космологическом смысле.

и телесному и духовному мирам, представляет собой образ и отражение вечного и непостижимого света божественного и прообраз чувственного света земного. И через посредство именно этого среднего света осуществляется просвещение человека, возвышение его до статуса, в котором он был первоначально создан Богом, — ибо, согласно Василию, человек до грехопадения являл собой существо чисто интеллигибельное, световой субстанции, подобное ангелам, в чем и выражалось его указанное в Библии подобие Богу.

С грехопадением человек лишился своего первоначального статуса и был низвергнут в мир чувственного бытия. Тем самым он утратил свое подобие Богу, сохранив, правда, в себе образ Божий в виде принадлежащего ему разума: человек, как определяет Василий, есть «ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью»<sup>1</sup>. Основное предназначение человека, таким образом, — возвращение им утраченного подобия Богу, или богоуподобление, которое достигается путем постепенного восхождения по уровням светов (небес): то есть, во-первых, очищением («катарсисом») души от чувственных страстей и привязанностей (что возвышает человека до *первого неба*, высвобождая от оков времени); во-вторых, просветлением, или озарением, души мудростью («гносисом»), то есть интеллигибельным светом божественных истин (так достигается *второе небо*); наконец, в-третьих, устремлением души к самому источнику ее существования и блаженства как к высшему предмету ее любви — устремлением, уже не поддающимся рациональному истолкованию и приводящим ко всевозрастающей степени богоуподобления (достижение *третьего неба*)<sup>2</sup>.

**Григорий Нисский** (Gregorius Nyssenus, 335/340 — после 394), младший брат Василия Великого, развивая идеи последнего, утверждает, что такое восхождение возможно еще и потому, что чувственное бытие феноменально, а значит, отчасти неподлинно и иллюзорно, ибо, по словам Григория, «происходит от умопредставляемого и невещественного». Ведь вещество как таковое в основании своем есть лишь совокупность качеств, вне которых ничто не мыслимо и не представимо; именно их «совокупное стечение» и образует вещь-существо. Легкость, тяжесть, плотность, цветность, очертание, протяжение — «все сии свойства сами по себе понятия и голые умопредставления», так как ни одно из них само по себе не есть вещество. Эти

<sup>1</sup> Флоровский, 67.

<sup>2</sup> Майоров, 152-153.



невещественные качества (как поводы, причины, силы существ) Бог и творит «в начале». «Начало» же, — подчеркивает Григорий, — означает «мгновенность и неразрывность» и вместе с тем «начало временного протяжения». За «началом» следует «необходимый некий ряд в известном порядке»: и первым в нем является огонь, который, проторгшись из глубин тяжелого вещества, все озаряет светом («И бысть свет»). Так Бог могуществом Своим «вложил в естество светоносную силу». Огонь этот стремится вверх, пока не встречает «предела чувственной твари», то есть тверди. А «за сим пределом, — замечает Григорий, — следует некая умопредставляемая тварь, в которой нет ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры протяжения, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо иного усматриваемого под небом»<sup>1</sup>. Тогда путь огня изгибается и описывает круг<sup>2</sup>. Весь этот процесс есть «день первый», и смысл его — отграничение видимого и умопредставляемого.

Человек же в сотворенном универсуме является посредником («меториос») между миром природы и Богом, и через его посредство все вещи возвращаются к единению с Единым («Об устройении человека», 8). Он есть микрокосм, в котором в уменьшенном виде содержится макрокосм. При этом по первоначальному происхождению своему и своему последнему предназначению человек есть гражданин мира высшего, сверхчувственного, интеллигибельного, изгнанником которого он стал в результате грехопадения. Вместе со своим телом он принадлежит первому миру (традиционно ограниченному твердью, *первым небом*), а вместе со своим разумом — второму миру (*второму небу*). Предлагаемое Григорием описание процесса возвращения человека из падшего состояния в состояние первоизданной чистоты, которое одновременно есть восстановление в человеке чистоты затемненного грехопадением божественного образа, также повествует о восхождении по небесным уровням и мало чем отличается от описания Василия<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Флоровский, 153-155.

<sup>2</sup> Ср. с Теодориком Шартрским (ок. 1100 — 1150/55), который в «О семи днях и шести этапах творения (*De septem diebus et sex operum distinctionibus*)» говорит, что сфера огня, — а следовательно, и свет как излучение из этого высшего элемента: «...*lucem i.e. illuminationem ex superioris elementi i.e. ignis...*» (*De sep. dieb.*, 6) (*Hedwig*, 70). — движется по кругу и освещает нижние сферы. Позднее, в космологии Бонавентуры свет эмпирии также будет располагаться на границе чувственного и умопостигаемого миров (*II Sent.*, 14, 1, 3; 16, 2, 2).

<sup>3</sup> По Григорию, восхождение это начинается с катарсиса, с переориентации воли с чувственного на интеллигибельное. Через катарсис душа возвышается до *первого неба*, за которым открывается область умственного света. Сбросив прежние телесные покровы,

При этом хорошо заметно, что как основанные на световой иерархии космологические построения Василия, так и подобные им построения Григория имеют прямой аналог в неоплатонизме. Так, когда Плотин разделяет подлунный и надлунный миры, он утверждает, что существо последнего составляет тончайший огонь, предел земного огня, превратившийся в чистый свет. В трактате «О небе» (II, 1) Плотин пишет об этом срединном, посредствующем между умопостигаемой и чувственной сферами бытия свете, излучающемся на различные светила: «И вот этот свет... есть тело, излучающее от себя одноименный с собой свет, который мы называем бестелесным. А этот свет доставляется тем светом, блистая из него как роскошное цветение, тот свет является в существенном смысле тоже просветленным телом»<sup>1</sup>.

Но гораздо более интересным представляется другое, — хотя и родственное упомянутому благодаря своей световой подоплеке, — плотинское учение. В нем говорится о бесформенной, бессмысленной, безвидной, безобразной, неопределенной материи, которую Плотин, между тем, понимает как зеркало. Далее, Плотин учит об умопостигаемой материи, каковой является мировая Душа (материя для Ума). И хотя мировая Душа представляется у него как бы единым ликом, отражающемся во множестве зеркал, она сама также отражает умопостигаемый образец. Но и Ум, в свою очередь, является материей для Единного. Однако эта материя неотделима от получающихся в ней «изваяний», — поэтому, интерпретируя ее, Плотин использует образ переливающегося всеми цветами радуги прозрачного шара, каждая часть которого является любой другой и несет в себе смысл целого. А так как Ум отражается в нижестоящих зеркалах, то в трактате «Об

---

которые были тяжелее ее самой и влекли ее вниз, и облившись в одеяния из света, которые в силу своей легкости влекут ее вверх, душа человеческая возвращает себе первозаданный вид, то есть образ Бога, и через приспетление достигает *второго неба*. Очищенная и просветленная душа постигает, что все реальное в этом мире реально настолько, насколько оно причастно божественной реальности, что красота чувственных вещей есть лишь отблеск истинной, умопостигаемой красоты и что вещи этого мира служат лишь символами, по которым душа должна узнавать их Создателя («Беседы на Книгу Песней», 6, 11). Природа души — это умственный свет, то есть свет познания (гносиса). Поэтому, достигнув второго неба, душа обретает адекватную себе стихию. Однако на этом не заканчивается ее восхождение: она стремится на *третье небо*, в сферу сверхразумного божественного, к источнику интеллигибельного света, который сам — вне области интеллигибельного. При приближении к этому источнику свет становится таким ярким, что уже более не просветляет, а ослепляет, становится мракотом для души, и душа вдруг оказывается перед пропастью. Далее — бесконечный процесс эпигносиса, при котором душа становится богоподобной (Майоров, 161).

<sup>1</sup> Лосев VI, 652.

умопостигаемой красоте» (V, 8), — где все мироздание представляет собою иерархию возрастающей прозрачности, — в виде описанного шара предстает у Плотина уже весь космос: «Итак, представим разумом, что этот космос, каждая его часть пребывает тем, что она есть, и не сливается с другой, так чтобы при проявлении чего бы то ни было одного, как бы шара вовне, тотчас же последовало бы и представление о солнце и других светилах, и стала видна и земля, и море, и все живые существа, как бы на прозрачном шаре, и все на деле стало бы созерцаться»<sup>1</sup>. В сердцевине же этого космического шара, где каждая точка зеркальна и связана с общим центром, находится Единое, источник света и оформления всего сущего, которое само, в то же время, выше всякого (как чувственного, так и умопостигаемого) света и шару не принадлежит<sup>2</sup>.

Другой неоплатоник, **Прокл**, говорил об этом средоточии умного огня, что оно находится над эфиром и что это «демиургическое солнце владеет чрезмерно блистающим кругом». Из надэфирных областей изливается «ток гармонии» на «телесные миры», благодаря чему космос пронизан «самой сияющей», «созидающей», тончайшей «лучистостью», несущей бытие, истину и красоту<sup>3</sup>. Причем, первоединство остается неделимым при всех своих излияниях. Вопрос же о свете как некой промежуточной сущности, скрепляющей различные сферы мироздания, а потому, с одной стороны, не позволяющей ему распасться, а с другой — объединяющей его в целокупное (то есть не механически составленное из отдельных частей) образование, Прокл поднимает, когда размышляет над тем, а как вообще идея может соединяться с несопоставимой с ней телесностью. По Проклу, для этого требуется

<sup>1</sup> *Лосев VI*, 460.

<sup>2</sup> «Эта концепция материн-зеркала как посредствующей между образом и подобием и затемняющей образец структуры развивается у Плотина на основе необычной для античности, но весьма разитой в Средние века интуиции прозрачной эстетической предметности», — отмечает Ю.А. Шичалин (*Шичалин*, 99). Ср., например, учение о прозрачном шаре мироздания у Плотина с узрением преподобным Бенедиктом, — то есть Бенедиктом Нурсийским (Benedictus de Nursia, ок. 460 — 539/543), — всей вселенной в одном световом луче («Четин-Минсен» Димитрия Ростовского на 14 марта): «Почни же преподобный Бенедикт с вечера мало, воста на молитву, предваря час полуношный, и стоя при оконце и моляси, внезапно узре свет небесный велий; и ношъ паче дневного света просветися: а еже чудеснее якоже сам отец последже повела, яко мнех, рече, всю вселенную аки бы подъедину солнечную лучу собравшюся зрети. Прилежно же преподобный в светлости оной взирая, виде душу блаженного Германа, епископа Капуанского, на огненном круге ангелами возносиму» (*Лосев 1991*, 159-160).

<sup>3</sup> *Лосев VII (2)*, 331-333.

посредство некоего «идеального тела», которое он называет световым телом. Так, при переходе от Ума к Душе образуется нечто среднее, одинаково и умственное и душевное; но и при переходе от душевного к космическому тоже образуется нечто такое, в чем Душа и космос тождественны. В роли этого «чего-то третьего» (*tertium quid*) выступает так называемое «духовное тело» (или же «телесная душа»), которое есть свет. Прокл отмечает, что «тело этого света предшествует телу неба», и «оно непосредственно связано с Душой всего»<sup>1</sup>. При этом пространство, — которое, как и все посленоуменальное, является подобием ноуменальной сферы, — понимается Проклом как «огненный свет», то есть свет просто телесный<sup>2</sup>.

Но свою концепцию света как промежуточной сущности между духовным и телесным мирами Прокл основывает на учении Платона о космической световой колонне, пронизывающей собою весь космос сверху до низу и являющейся (в интерпретации Прокла) проводником подвижной Души в сам по себе статичный телесный мир, — благодаря чему колонна эта и покоится, ибо охватывает собой все, и вечно движется, поскольку на нее опираются все движущиеся тела<sup>3</sup>. Прокл, как и сам Платон, сравнивает ее с брусом, скрепляющим плывущий корабль. Также и в более ранней интерпретации Порфирия (Porphyrius, 232 — ок. 305) этот световой столп есть «носитель космической Души», проявляющейся в чувственно воспринимаемом мире<sup>4</sup>.

Действительно, Платон в «Государстве» (X, 616b-617d) приводит рассказ «одного отважного человека, Эра, сына Армении, родом из Памфилии», которого Климент Александрийский (Clemens Alexandrinus, ок. 150 — 211/215), что интересно, отождествляет с неким Зороастром<sup>5</sup>. Эр говорит о таком месте, «откуда сверху виден луч света, протянувшийся сверху через все небо и землю, словно столп, очень похожий на радугу, только ярче и чище». «...Внутри этого столпа света» видны «свешивающиеся с неба концы связей: ведь этот свет

<sup>1</sup> Лосев VII (2), 65.

<sup>2</sup> См.: Симпликий. Комментарий на «О душе» Аристотеля (134, 6) (Лосев VII (2), 70).

<sup>3</sup> Ср. с учением платонического стоика Посидония (Posidonius, втор. пол. II — сер. I в. до н.э.) о пребывающем в космосе «божественном теле, состоящем из эфира, блестящем и огненном, которое никогда не находится в состоянии покоя, но всегда находится в крупном движении» (Лосев VII (2), 285).

<sup>4</sup> См.: Прокл. Комментарий на «Государство» Платона (II, 196, 22 — 197, 16) (Лосев V, 65).

<sup>5</sup> Климент. V. XIV. 103. 2-4.

– узел неба; как брус на кораблях, так он скрепляет небесный свод. На концах этих связей висит веретено Ананки, придающее всему вращательное движение»<sup>1</sup>. Световая сфера, таким образом, связывает небо и землю наподобие обшивки корабля и пронизывает небо и землю насквозь в виде светящегося столпа в направлении мировой оси, концы которой совпадают с полюсами. Веретено Ананки (Необходимости) находится в центре светящегося столпа и привязано к концам небесных связей, причем ось веретена есть не что иное, как мировая ось, а вал (или «пятка») устроен наподобие полушария или усеченного конуса, включающего в себя семь других полушарий, образующих с первым восемь небесных сфер. Эти сферы имеют различную величину поверхностей, образующих определенную пропорцию. Первая, внешняя сфера, заключающая в себе все остальные, – самая большая и является небом неподвижных звезд. Сферы цветные, и их цвета соответствуют цвету самих планет: сфера неподвижных звезд самая пестрая, так как передается всеми оттенками составляющих ее светил; седьмая сфера – солнечная – самая яркая; восьмая – Луна и Земля – сияет отраженным светом Солнца; вторая – Сатурн – и пятая – Меркурий – золотисто-желтоваты; третья – Юпитер – раскалена до белизны; четвертая – Марс – пылает красным цветом; шестая – Венера – яркой белизны. Таково световое устройство космоса по Платону. Не лишним будет заметить также, что описанный свет, связующий мироздание, видят, согласно рассказу Эра, лишь праведные души<sup>2</sup>.

### 3.2. СВЕТ МЕЖДУ ДУШОЮ И ТЕЛОМ (*corpus spirituale*)

Однако свет связует телесное и духовное не только в масштабе макрокосма, но и в масштабе микрокосма: ибо человек образует собою единство души и тела, являясь, тем самым, посредником между чисто духовным и чисто телесным мирами, что придает ему особый статус в мировой иерархии. «Всякая тварь присутствует в человеке; ибо он и мыслит духом, и чувствует душою, и перемещается в пространстве телом», – утверждает Августин, уподобляя человеческое существо мировому целому («О восьмидесяти трех различных вопросах», 67, 5)<sup>3</sup>. Антропологическая роль света, таким образом, заключается в том, что

<sup>1</sup> Платон III, 415-416.

<sup>2</sup> Платон III, 589-593.

<sup>3</sup> Августин 2005, 140.

в качестве так называемого светового тела, — упоминаемого в различных источниках также как звездное, небесное, эфирное, воздушное, пневматическое, лучевое, — он является средней областью между душой и телом человека, благодаря которой они образуют единое целое и первая управляет вторым. Истоки учения о нем обнаруживаются, с одной стороны, в древнейших представлениях об огненной природе души: «[по Гиппасу и Гераклиту], душа огненна»<sup>1</sup>. С другой — в мысли Платона о том, что в состав души входит и некий телесный ее носитель, называемый Платоном «колесницей» («Федр», 247b). А в «Законах» (X, 898e-899a) Платон прямо пишет, что душа приобретает «себе откуда-то извне огненное или какое-то воздушное тело»<sup>2</sup>.

Действительно, если мы зададимся целью сформулировать, говоря школьным языком, «основной вопрос» антропологии, то вслед за почти автоматически приходящим в подобном случае на ум вопросом: «Что есть человек?» необходимо возникнет и другой, — не столь очевидный, но в контексте как античной, так и средневековой мысли ничуть не менее важный: «Как человек возможен?». Отвечая на первый из поставленных вопросов, снова воспользуемся словами Августина, определявшего человека как единство души и тела: «Человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела» («О Граде Божием», XIII, 24). Данное положение, при всей своей очевидности, с неизбежностью порождает проблему того, как возможно соединение в единое целое не просто различных, но буквально во всем противоположных друг другу начал: разумной, нетленной, простой души и самого по себе не обладающего разумом, смертного и сложного (то есть слагаемого из всех четырех элементов) тела. Действительно, сам же Августин формулирует эту проблему со всей отчетливостью: «...Тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами, в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек» («О Граде Божием», XXI, 10).

Мы знаем, однако, что указанное соединение каким-то образом все-таки происходит, причем взаимоотношение в человеке духовного и телесного начал весьма сложно проиллюстрировать, используя известную аналогию с положением узника в темнице: ведь душа не просто соединяется с телом, но еще и движет им, а также получает при посредстве его органов чувств сведения об окружающем вещественном мире.

<sup>1</sup> Лосев 1993, 83.

<sup>2</sup> Лосев VII (2), 282.

«...Когда спрашивается, откуда душа, — пишет Августин, — то есть из какой своего рода материи Бог произвел дыхание, которое называется душою, не должно при этом представлять себе ничего телесного. Ибо как Бог превосходит всю тварь, так и душа достоинством своей природы превосходит всю телесную тварь. Однако ж, она управляет телом...» («О Книге Бытия буквально», VII, 25). В связи со всем вышесказанным наш вопрос: «Как возможен человек?» может быть переформулирован в следующий: «Как возможно соединение души с телом?»<sup>1</sup>.

Один из вариантов решения обозначенной проблемы может исходить из предположения, что душа и тело не являются противоположностями в целом и абсолютно, то есть либо в душе существует нечто родственное телесности — «телесный дух», либо тело человека, не будучи однородным, распадается на составляющие и природа одной из них родственна духовной природе, благодаря чему эта составляющая выступает как своеобразное «духовное тело». Так, профессор Парижского университета **Филипп Канцлер** (Philippus Cancellarius, 1160/85 — 1236) утверждал, что полной противоположностью телу служит лишь разумная душа и что она способна соединиться с телом при посредстве души вегетативной и души сенситивной, поскольку те одновременно обладают свойствами как первой, так и второго: сенситивная душа, например, проста и бестелесна, подобно душе разумной, и тленна, подобно телу. Сходная концепция обнаруживается в XIII в. и у спиритуала **Петра Иоанна Оливи**, согласно которому разумная часть души — как высшая, активная и отделимая от тела — не может быть его непосредственной формой, но соединяется с телом лишь через вегетативную и сенситивную части, оформляющие тело напрямую.

Однако уже с позднеантичных времен гораздо более популярным следует признать случай с вынужденным умножением в человеке принадлежащих ему тел. В том что человеческая душа обладает наряду с плотским еще и неким «лучевидным», или «эфирным», телом, почти лишенным материальности и потому близким по природе своей бестелесности, был уверен **Гален**.

Что касается **Плотина**, то у него учение о срединном состоянии между душой и телом представлено скупой, но и он утверждает, что душа обладает эфирным «солнцевидным» телом, которое «близко к нематериальному». Элементы учения о световом теле (φωτεινόν σῶμα) можно найти практически у всех неоплатоников: **Порфирия**, **Ямвлиха из Халкиды** (Jamblichus Chalcidensis, ок. 245/250 — ок. 326),

<sup>1</sup> Шинков 2000: 90.

Дамаския (Damascius, ок. 462 – после 538) и др. Ямвлих уверен, что именно этот «эфировидный и лучевидный носитель», обладающий активной организующей силой, является восприимчиком божественных «фантазий»<sup>1</sup>; световое тело, таким образом, есть условие для самого их существования в человеческой душе<sup>2</sup>. У Прокла же переходное световое тело обнаруживается в ряду иных тел: пневматического и вегетативного («Платоновская теология», III, 18, 24 – 19, 3).

Однако более подробным образом учение об этом нетленном «лучезарном» теле, – занимающем промежуточное положение между разумной душой и смертным материальным телом и являющимся связующим звеном между ними, – было сформулировано в трудах александрийских неоплатоников, среди которых представление о световом теле души (духовном теле) имели Сириан (Syrianus, ок. 375 – 437), его ученик Гермий Александрийский (Hermias Alexandrinus, пер. пол. – сер. V в.), а также ученик Плутарха Афинского (Plutarchus Atheniensis, ум. 432) – Гиерокл Александрийский (Hierocles Alexandrinus, ок. 390 – пер. пол. V в.). Гермий упоминает о «блестящем», «чистом» теле души, а Гиерокл в своем «Комментарии к пифагорейским “Золотым стихам”» (*In Aureum Pythagoreorum carmen commentarius*)<sup>3</sup> говорит, что у человека, кроме того тела, которое мы знаем из чувственной области, имеется еще особого рода тело, называемое им «эфирным», «лучевидным» и даже прямо «нематериальным» и «бессмертным»: ибо душа человеческая приносит вместе с собою это светоносное тело с неба на землю<sup>4</sup>. Это световое тело занимает среднее положение между чисто разумной и вегетативной душами, будучи управителем всей жизни души и будучи даже просто ее жизнью. Оно настолько близко разумной душе, что не может без нее существовать;

<sup>1</sup> Лосев VII (2), 286-287.

<sup>2</sup> См.: Ямвлих. О египетских мистериях (III, 14, 132, 11-12); Прокл. Комментарий на «Тимея» Платона (III, 266, 25-28). Вот что пишет о промежуточной специфике фантазии Д.В. Никулин: «Воображение, или фантазия (φαντάσια)... способность познания, отличающаяся как от чувственного ощущения, так и от рассудка... представляет промежуточную познавательную способность, среднюю между чувственной и рассудочной, между сферой телесного и умопостигаемого, хотя и отличную от того и другого: с телесным воображаемое рождает наглядная представимость его предметов, с умопостигаемым – возможность воплощать и представлять в себе предметы, наделенные неизменными умопостигаемыми свойствами» (*История философии*, 223).

<sup>3</sup> Эти стихи приписывались Пифагору (ок. 570 – после 500 до н.э.); некоторые считали их произведением Эпихарма (Epicarmus, ок. 540 – 450 до н.э.), Лисиды (Lysis, V в. до н.э.), Филолая Кротонского (ок. 470 – после 400 до н.э.) и др.

<sup>4</sup> In Aur. carm., XXVI, 478ab, 479a (Лосев VII (2), 8).



а с другой стороны, оно настолько близко к неразумной душе, что и эта последняя тоже не может существовать без него. И оно же связывает всю душу с принадлежащим ей вещественным телом, так как ничто иное, кроме него, эту связь осуществить не может<sup>1</sup>. «Разумная сущность, — указывает Гиерокл, — создана творцом связанной с телом, так что она не есть тело, но и не существует без тела. Она бестелесна, но вся ее форма находит завершение в теле»<sup>2</sup>. Отталкиваясь от упомянутого выше образа из платоновского «Федра» (247b) и ссылаясь на халдейских оракулов<sup>3</sup>, Гиерокл называет это посредствующее тело «тонкой колесницей» (ὄχημα) разумной души (выступающей, таким образом, в роли ее «возничего») и указывает, что последняя связана с материальным телом в той мере, в какой она неотделима от своего необходимого носителя — тела лучезарного.

Но описанный вариант решения вопроса не мог быть признан всецело удовлетворительным вследствие значительного снижения в нем остроты проблематики: как уже было отмечено, соединение души с телом происходит здесь лишь при неперенном условии ликвидации реальной пропасти между их природами; душа и тело в данном случае фактически не противоплагаются друг другу изначально. Попытка более добросовестного рассмотрения должна предполагать не устранение указанной пропасти, но заполнение ее «чем-то третьим» (*tertium quid*), что не являясь ни душою, ни телом, обладало бы свойствами и того, и другого, связуя тем самым две противоположности. Но чем может быть это «нечто третье»?

Обратим внимание на то, что учение Филиппа Канцлера о промежуточной роли вегетативной и сенситивной душ излагается им в контексте доктрины о *calor elementaris*, являющейся развитием аристотелевского представления о «пневме» (πνεῦμα, *spiritus*), жизненном тепле, «чья природа подобна природе звезд» («О рождении животных», II, 3, 736b); а также на то, что посредствующее тело неоплатоников называется ими «лучезарным», или же прямо «световым». Это не случайно. Ведь из всего сотворенного только свет способен совмещать в своей природе несовместимые вне его начала телесности и духовности: свет одновременно принадлежит обоим мирам (вещественному и идеальному), а потому единственный способен играть роль *tertium quid* — звена, скрепляющего в человеке душу и тело.

<sup>1</sup> In Aur. carm., XXVI, 110, 22 – 111, 16 (*Иосиф VIII* (1), 13-15).

<sup>2</sup> In Aur. carm., XXVI, 67 (*Гиерокл*, 113).

<sup>3</sup> *Oracles*. fr. 120.

В соответствие с этим, у современника Гиерокла, **Августина** именно обладающий нантончайшей природой свет (с сопутствующим ему воздухом) служит тем медиумом, посредством которого душа соединяется с телом и управляет им: душа «управляет телом... чрез посредство света и воздуха, которые, в свою очередь, суть наилучшие тела в нашем мире и отличаются более преимуществом действия, чем страдательной массой, как влага и земля, то есть чрез такие [тела], которые боле подобны духу. Телесный свет служит для нее в некотором отношении вестником, но она, которой он служит вестником, не то, что он: она именно — душа, которой служит он вестником, а не он, вестник»<sup>1</sup>. И далее: «...некоторые материальные частицы нашего телесного неба, то есть [частицы] света и воздуха, которые, будучи к бестелесной природе ближе, чем влага и земля, раньше поэтому воспринимают внушения оживляющей тело души, так что под их ближайшем воздействием управляется вся масса нашего тела...» («О Книге Бытия буквально», VII, 25-26). Таким образом, душа, согласно Августину, пользуется светом как неким орудием для воздействия на грубые элементы тела в их нисходящем порядке по степени плотности: с помощью света она простирает свое действие на тепловое начало огня, затем через него на воздух, посредством воздуха на воду и, наконец, через воду на землю. При этом свет является для души и орудием ощущения: «Так как самый тонкий и потому наиболее, чем другие, близкий к душе элемент в теле, то есть свет распространяется сперва один посредством глаз и в зрительных нервах светит для созерцания видимых предметов, а потом — в некотором смещении, во-первых с чистым воздухом, во-вторых с воздухом бурным и туманным, в-третьих с более плотною влажностью, в-четвертых с земною массою, то с чувством зрения, в котором свет действует по преимуществу, он образует пять чувств...» («О Книге Бытия буквально», XII, 32)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Заметим, впрочем, что Фома Аквинский (1225 — 1274), комментируя это место из Августина и исходя при этом из своей — аристотелевской по духу — антропологии, резко возражал против подобных утверждений: «Коль скоро умопостигающая душа... соединяется с телом в качестве его субстанциальной формы, невозможно, чтобы какое-либо акцидентальное устройство посредствовало между телом и душой, как и вообще между субстанциальной формой и материей»; «Если душа соединяется с телом в качестве его формы..., невозможно, чтобы это соединение осуществлялось через посредство некоторого тела» (S. theol., I, 76, 6-7), в том числе и света как *spiritus corporeus* (Богослов., 166-167).

<sup>2</sup> Шишков 2000, 92. См.: *Sicut enim Deus omnem creaturam, sic anima omnem corporeum natupum naturalae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellencia sunt corpora, magisque habent fuciendi praestantiam quam*

Позднее Авиценна рассматривает свет, отождествляемый им с жизненным теплом («пневмой» Аристотеля), как некую *complexatio*, уравнивающую в человеческом теле противоположности образующих его элементов и делающую, тем самым, возможным их сочетание с душой. Этим же светом определяется у него и способность к зрительному восприятию (*spiritus visibilis*). На роли света в процессе познания душой чувственного мира особый акцент делается представителями Шартрской школы. Так, например, **Теодорик Шартрский** (Theodoricus Carnotensis, ок. 1100 – 1150/55) считает, что именно посредством «эфирного света» (*lux aetherea*) душа воспринимает те данные, что доставляют ей чувства, переходя к их абстрагированию и рациональной обработке. В своем комментарии на трактат «О Троице» (*De Trinitate*) Бозция (Boëthius, ок. 480 – 524/526) он пишет: «В средней части головы, в ячейке рассудка (*ratio*), есть некий чрезвычайно тонкий дух, эфирный свет. Когда душа пользуется как инструментом этим духом, она... облегчается, делаясь настолько тонкой, что отличается одно состояние от другого, [то есть форму вне вещи от формы в вещи]»<sup>1</sup>. Подобных воззрений придерживался и ученик Теодорика – **Кларембальд из Арраса** (Clarembaldus de Arras, ум. 1170)<sup>2</sup>.

Создавая собственную, но весьма сходную с августиновской, антропологическую концепцию, **Бонавентура** также исходит из того, что чувственно воспринимаемый свет «из всего телесного в наибольшей степени подобен свету вечному [то есть чистой духовности] по [своему] достоинству и действительности» (II Sent., 2, 2, 3); и более того: «Свет, собственно говоря, не есть тело, но телесная форма» (II Sent., 13, 2, 1), которая к тому же является «медиумом... между духовными и телесными формами» (II Sent., 14, 1, 3). После такого истолкования световой природы не удивительно, почему, согласно Бонавентуре, не что иное, как «свет есть то, посредством чего тело соединяется с душой и душа правит телом»<sup>3</sup>. При этом, упоминая о «тонком световом

*patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tamquam per ea quae spiritui similia sunt, corpus administrat* (De Gen. ad litt., VII, 19, 25); *...illud quod est subtilissimum in corpore et hoc animae vicinius quam cetera, id est lux* (De Gen. ad litt., XII, 16, 32) (McEvoy 1982, 280).

<sup>1</sup> Николас, 478. *Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea* (Comm. in De Trin., II, 5, 92) (Hedwig, 73).

<sup>2</sup> *Lucem etheram vocant, cum tumore sibi sufficienti in logistica capitis cella incluso utilis pro instrumento* (In De Trin., I, 32) (Hedwig, 73).

<sup>3</sup> *Lux est illud quo mediante corpus unitur animae et anima regit corpus* (II Sent., 15, 1, 3) (Gilson 1938, 475).

теле», циркулирующем по нервам человека и играющем роль своеобразного нервного импульса, Бонавентура заимствует это учение из книги Алхера Клервоского (Alcherus Claraevallensis, ум. ок. 1180) «О духе и душе (*De spiritu et anima*)», которую в то время считали произведением Августина. Опять же, как и у Августина, следующие после света ступенями, по которым нисходит воздействие души на тело, являются у Бонавентуры «жар», «дух» и «влага» («О сведении наук к теологии», 22)<sup>1</sup>. А при описании системы чувственного восприятия он прямо ссылается на процитированные выше августиновские толкования Книги Бытия, отмечая, что «если свет, или сияние, позволяет различать телесные вещи в их существенных особенностях и в некоей чистоте, то это чувство зрения; если он смешан с воздухом, то это чувство слуха; если же он смешан с испарениями, то это обоняние; с жидкостями – вкус; если же свет смешан с грубой землей – то осязание. То, что чувствительность обладает световой природой, видно по нервам, имеющим природу ясную и светопроводящую. В этих пяти чувствах свет различается в зависимости от большей или меньшей чистоты. А так как в мире существуют пять простых тел, а именно: четыре элемента и пятая сущность, то человеку для восприятия всех телесных форм дано пять соответствующих чувств; ведь никакое постижение невозможно, если орган восприятия и его объект не несут в себе ничего подобного и соответственно, благодаря чему чувство обладает строго определенной природой» («О сведении наук к теологии», 3)<sup>2</sup>. Последнее особенно важно, поскольку – в отличие от Августина – Бонавентура делает реальную попытку подвести теоретическую основу под принцип познания «подобного подобным», когда определяет свет (в том числе и тот, что наличествует в человеке) как «общую форму всех тел» (*forma communis omnibus corporibus*), обнаруживаемую «во всех телах, как небесных, так и земных» (II Sent., 12, 2, 1).

Однако наиболее исчерпывающее объяснение возможности процесса ощущения при световом посредстве содержится в доктрине старшего современника Бонавентуры – Роберта Гроссетеста (Robertus Grosseteste, ок. 1175 – 1253), для которого «свет из всех тел в наибольшей степени близок бестелесности»<sup>3</sup>. Это «духовное

<sup>1</sup> Бонавентура Д., 139.

<sup>2</sup> Бонавентура Д., 133.

<sup>3</sup> ...*In corporibus magis appropinquat incorporeitati* (De int., 116, 25) (McEvoy 1982, 282).

тело, или, лучше сказать, телесный дух<sup>1</sup>, — препятствуя прямому контакту души и тела, но связуя их в единое целое и передавая повеления души телу, — является «инструментом» (*instrumentum*), посредством которого первая движет и всячески управляет вторым<sup>2</sup>. Что же касается основ чувственного восприятия, то Гроссетест разделяет мнение Августина и арабских оптиков о том, что зрение осуществляется благодаря истекающим из глаз световым лучам, которые являются той же природы, что и свет солнца (*lumen solare*)<sup>3</sup>. Но и все другие виды ощущения также возникают при посредстве света, смешивающегося с различными средами и действующего по этой причине на разные органы чувств<sup>4</sup>. Ведь, согласно Гроссетесту, не только «цвет есть свет, внедренный в [нечто] прозрачное»<sup>5</sup>, но и «субстанция звука есть свет, внедренный в тончайший воздух»<sup>6</sup>. И если для слуха контактной средой является сухой воздух, то для запаха ею будет воздух влажный, для вкуса — влажная земля, для осязания — сухая земля. Причем — и на это следует обратить специальное внимание — Гроссетест, в отличие от своих предшественников, имеет совершенно конкретное понимание того, в чем выражается упомянутая «внедренность». Ведь свет для него — это не что иное, как форма телесности (*forma corporeitatis*), которой причастны все без исключения тела, какими бы видовыми формами (*formae speciales*) они сверх нее ни обладали: «единный вид, который есть телесность, или телесный свет», — говорит о ней Гроссетест<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive movis dicere spiritus corporalis* (De luce, [3]) (Гроссетест 2003, 78-79).

<sup>2</sup> *Lux igitur est per quam anima in sensibus agit et instrumentaliter in eisdem ugit* (Hex., fol. 147a) (Sharp, 28); *Lux quoque secundum Augustinum est id quod in natura corporea subtilissimum, et ob hoc anime, que simpliciter incorporea est, maxime vicinum; et ideo est ipsi anime in uendo per corpus velut instrumentum primum, per quod instrumentum primo motum movet cetera corpulentiora...* (Hex., fol. 203b) (McEvoy 1982, 286).

<sup>3</sup> *Praeterea, spiritus visibilis oculi corporalis creditur esse de natura luminis solaris, et in actione videndi agit anima per lucem huiusmodi puram radios emittentem per oculum, et haec eadem lux magis manisque incorporata perficit perfectione corporali totos sensus corporales; et propter hoc per virtutem luminis est in conspectu oculi videntis et in opere cuiusvis alterius sensus corporalis percipientis* (De oper. Sol., 6) (McEvoy 1982, 288).

<sup>4</sup> Hex., fol. 203b-c (McEvoy 1982, 288).

<sup>5</sup> *Color est lux incorporata perspicuo* (De col.) (Гроссетест 2003, 114-115).

<sup>6</sup> *Substantia autem soni est lux incorporata in subtilissimo aëre* (In Anal. Poster., fol. 33va) (Grosseteste 1912, 58\*).

<sup>7</sup> *Speciem unam, id est corporeitatem, vel lucem corporalem* (Comm. in VIII lib. Phys., I, 15) (Speer, 87).

Исходя из этого, восприятие человеком звука становится возможным благодаря тому, что вибрация издающего его тела передается свету, то есть присущей этому телу форме телесности, а через нее и воздуху, также причастному этой общей для всех форме; после чего она распространяется в нем сериями пульсаций по прямым линиям и затем — опять-таки через посредство света как первой телесной формы (*forma prima corporalis*) — воспринимается органами чувств и душою человека<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Hic motus itaque extensionis et constrictionis in eodem secundum diversos diametros, cum pervenerit ad naturam luminis incorporati in subtilissimo aere, quod est in sonatibo, sonatio est; Partes enim aëris intumescens et collidentes se ad obstaculum necessario via reversa intumescunt. Haec igitur repercussio perveniens usque ad luminosum, quod est in aëre subtilissimo, est sonatio rediens; et haec est echo* (In Anal. Poster., fol. 33va) (Baur 1917, 84).

## **IV. КУЛЬМИНАЦИЯ РАЗВИТИЯ МЕТАФИЗИКИ СВЕТА**

### **4.1. РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ (ок. 1175 – 1253)**

Прежде чем продолжить рассказ об одном из интереснейших представителей традиции метафизики света, стоит обратить специальное внимание на тот общий настрой мысли и духовной жизни, что преобладал в умах и душах людей в так называемую Готическую эпоху (сер. XII – сер. XIV вв.)<sup>1</sup>. Именно это время более всего заслуживает того, чтобы быть названным Средними веками (если, конечно, несколько переосмыслить это название, придав ему тем самым смысл более выразительный). На какую бы сферу проявления духовной жизни той эпохи мы бы ни обратили свое внимание, на религиозную, интеллектуальную, этическую, политическую и т.д., – буквально везде обнаруживается неудержимое стремление к поиску середины, связующего звена, медиатора между двумя членами оппозиции. Причем в процессе согласования противоположных утверждений ни одна из противоположностей не уничтожается, но в то же время каждая из них в отдельности не может претендовать на абсолютность, то есть на самодостаточность своего существования. Другими словами, при наличии двух противоположных друг другу тенденций каждая из них имеет право на существование, но лишь в том случае, если между ними установлено некое согласие, принимающее и примиряющее эти тенденции. И что особенно важно, согласование это нужно именно установить, то есть готическая середина не лежит на поверхности, она не самоочевидна; перед тем как ее обозначить, зафиксировать и признать, она еще нуждается в том, чтобы ее отыскивали, заметили, выявили. Но для того чтоб найти середину, нужно прежде всего иметь сами крайности, которые в большинстве случаев оказываются уже данными. А если они не даны, не явлены очевидно, – Готическая эпоха не бежит от противоречий, но сама разыскивает их и выявляет, дабы затем привести к гармонии.

---

<sup>1</sup> Если быть точным, то постройка первого готического собора была осуществлена в Сен-Дени в 40-х гг. XII в. Своего предельного пика готика достигла в 1284 г., когда обрушились своды собора в Бове, вознесенные на 48 метров. Постройка соборов остановилась: в Нарbonne в 1286 г., в Кёльне в 1322 г., в Сиене в 1366 г.

Исключения не составляет, конечно же, и интеллектуальная культура Высокого Средневековья, стремящаяся к достижению согласования (*concordatio*) противоречащих друг другу утверждений буквально во всех областях человеческого знания<sup>1</sup>.

Английский философ, теолог и переводчик, «муж, прекрасно знающий латынь и греческий»<sup>2</sup>, Роберт Гроссетест (*Robertus Grosseteste*), – то есть Роберт Большая Голова (*Robertus Grossum Caput*), или Роберт Линкольнский (*Robertus Lincolnensis*), – родившийся ок. 1175 г. в местечке Стрэдбрук (графство Суффолк), прославился как оригинальный ученый (оптик, математик, астроном), теоретик и практик экспериментального естествознания, а также как фактический основатель Оксфордской школы и главный вдохновитель ее естественно-научных традиций. Будучи незнатного происхождения, Гроссетест учился в Оксфорде, став к 1190 г. магистром искусств. В 1190 – 1198 гг., сблизившись с епископом Херефорда Уильямом, он, вероятно, преподавал в херефордской школе, а после смерти епископа в 1199 г. – на факультете искусств Оксфордского университета. Возможно, он учился также в Париже (1209 – 1214), став к 1214 г. доктором теологии. Между 1214 и 1221/31 гг. Гроссетест становится канцлером (вероятно, первым) Оксфордского университета, а между 1224 и 1229/32 гг. первым ректором оксфордских францисканцев. В 1214–31 гг. он был архидиаконом – последовательно – в Уилтсе, Нортгемптоне, Лестере. По смерти же в 1235 г. Хью де Уэллса, Роберт Гроссетест наследует ему в должности епископа Линкольнского, в коей и пребывает вплоть до своей кончины. В 1237 г. он принимает участие в Лондонском соборе под председательством папского легата Отона и в том же году – благодаря искусству своего друга, врача Иоанна Сент-Олбанского (*Johannes de Sancto Albano*) – избегает смерти от отравления. В виду бескомпромиссного противостояния порокам духовной и светской властей, а также в связи с отстаиваемым им правом распоряжаться бенефициями и проводить инспекции в рамках всего своего диоцеза, Гроссетест имел – с 1239 г. – весьма напряженные отношения с Линкольнским и Кентерберийским капитулами, королем Англии и пап-

<sup>1</sup> О характере готического синтеза, – затронувшего философскую (рецепция аристотелизма), богословскую (идея чистилища, культ Христа как Сына человеческого), церковно-институциональную (нищенствующие ордены, уставные каноники, бегарды и бегинки), художественную (собственно готическая архитектура) и другие сферы общественной жизни, – см.: Шишкова, *Характеристика* 1998, 55–65.

<sup>2</sup> Как сообщает о нем «Великая хроника» Матфея Парижского (*Matthaeus Parisiensis*, 1197 – 1259): *Vir in latino peritissimus et graeco* (*Chron. majora*, 407) (*Matthaeus* 1872–84).



ским Престолом. В 1244 – 1245 гг. (в сопровождении Адама Марша) и в 1250 г. он был вынужден совершить поездки во временную папскую резиденцию в Лионе, где им была произнесена речь «О пороках Церкви (*De corruptelis Ecclesiae*)»; а в 1251 г. Иннокентий IV (1243 – 1254) не надолго отстраняет его от занимаемой должности. По смерти 9 октября 1253 г. в Бакдене (графство Хантингдоншир) Роберт Гроссетест, – завещавший все свои книги францисканскому монастырю в Оксфорде, – был похоронен в Линкольнском соборе. В 1287 и 1307 гг. предпринимались попытки санкционировать его канонизацию<sup>1</sup>. Весьма характерно, что такой последователь Гроссетеста, как Роджер Бэкон, считавший, что «только лишь господин Роберт сведущ в науках превыше всех остальных людей»<sup>2</sup>, уверял также, что тот «благодаря собственному опыту, с помощью других авторов и иных наук разобрался в мудростях Аристотеля; и в сто тысяч раз лучше знал и писал о том, о чем говорят книги Аристотеля»<sup>3</sup>. С учетом данной оценки не кажется удивительным тот факт, что, по мнению многих исследователей английской интеллектуальной традиции, сложно найти человека, который оказал бы большее влияние на ее развитие в период с конца XIII до начала XV в., нежели Роберт Гроссетест, зачастую именовавшийся своими многочисленными почитателями просто «Линкольнцем (*Lincolniensis*)».

О количестве принадлежащих перу Роберта Гроссетеста работ свидетельствует тот факт, что когда епископ Линкольнский – впоследствии архиепископ Йоркский – Уильямс рассматривал вопрос об издании полного собрания его сочинений, их общий объем составил три тома *in folio*. Один лишь список трудов Гроссетеста занимает двадцать пять тысяч напечатанных страниц *in quarto*<sup>4</sup>. В контексте нашей темы стоит упомянуть о том, что его перу принадлежат переводы трудов как Дионисия Ареопажита («*De celestia hierarchia*», «*De ecclesiastica hierarchia*», «*De divinis nominibus*», «*De mystica theologia*»), так и Аристотеля («*De caelo et mundo*», «*Ethica Nicomachea*»), и комментарии опять-таки как к корпусу

<sup>1</sup> Более подробную биографию Роберта Гроссетеста см.: *The Dictionary*, 718-721; Гроссетест 2003, v-xi.

<sup>2</sup> *Solus dominus Robertus... prae aliis hominibus scivit scientias* (*The Dictionary*, 721).

<sup>3</sup> «...Per experimentiam propriam et auctores alios et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis; et melius centies milesies scivit et scripsit illa de quibus libri Aristotelis loquuntur (Comp. stud. phil., VIII) (Rogerus 1859; Speer, 81).

<sup>4</sup> См.: Pegge 1793; Thomson 1940; Гроссетест 2003, xi-xiv.

«Ареопагитик», так и к аристотелевским сочинениям: «Никомаховой этике» («*Notule in Ethica Nicomachea*»), «О небе» («*Questiones in De celo et mundo*»), «Физике» («*Commentarius in octo libros Physicorum*»), «О софистических опровержениях» («*Commentarius in Sophisticos Elenchos*»), «Первой Аналитике» («*Regule libri Priorum Analyticorum*») и «Второй Аналитике» («*Commentarius in libros Analyticorum Posteriorum*»), — потому можно поправу сказать, что он, «взираая на небесное, стремился не умалить и значение земного». Что касается оригинальных трудов Гроссетеста, то из них следует назвать трактаты «Об интеллигенциях» («*De intelligentiis*»), «Об истине» («*De veritate*»), «Почему человек есть малый мир» («*Quod homo sit minor mundus*»), а также написанный ок. 1237 г. «Шестоднев» («*Hexaëmeron*»).

Из сочинений по астрономии и ее практическому приложению (календарю, астрологии и т.п.) стоит выделить трактат «О сфере» («*De sphaera*») (1215-20), посвященный космологии и влиянию светил на климат (при этом Гроссетесту была прекрасно известна как проблематика «Метеорологики» Аристотеля, так и оппозиционные ей теории Птолемея и Сабита). К нему примыкают такие работы, как «О происхождении звезд» («*De generatione stellarum*») (1217/20-25), толкующая о природе небесных тел, «О движении наднебесного» («*De motu supercaelestium*») (ок. 1230), рассказывающая о перводвигателе, а также «Календарь» («*Calendarium*») (ок. 1220) и ряд «Компутусов» — «*Computus I*» (ок. 1215-20), «*Computus correctorius*» (1225-30), «*Computus minor*» (1244), — посвященных не только собственно исчислению времени, но и вопросам, связанным с движением и размерами светил (в том числе и Солнца) и влиянием их света на подлунные феномены. Здесь Гроссетест во многом опирается на изученную им книгу Альпетрагия (ал-Битруджи; Alpetragius, втор. пол. XII в.) «О движениях небес» («*De motibus caelestibus*»), переведенную на латынь около 1217 г. Михаилом Скотом (Michahel Scotus, ок. 1175/80 — ок. 1234/36). О явлениях же подлунного мира повествуют следующие трактаты Гроссетеста: «Об импрессиях воздуха, или О составлении погодных предсказаний» («*De impressionibus aeris seu de prognosticatione*») (1215-20), посвященный влиянию планет на земные процессы (погоду, урожай и т.д.); «О кометах» («*De cometis*») (1222-24), написанный в связи с появлением в 1222 г. кометы Галлея и доказывающий, что кометы не принадлежат небесной области, но возникают в сфере огня; «Об импрессиях элементов» («*De impressionibus elementorum*») (до 1225), рассматривающий метеорологические вопросы и, в частности, теорию

тепла; «Вопрос о приливах и отливах моря (*Questio de fluxu et refluxu maris*)» (ок. 1226-28), где Гроссетест не соглашается с объяснениями Евклида и Альпетрагия и говорит, что подобные явления происходят под воздействием света Луны.

Специфический интерес представляют сочинения, так или иначе затрагивающие вопросы геометрической оптики. Около 1230 г. Гроссетест пишет трактат «О локальных различиях (*De differentiis localibus*)», где затронута проблематика, связанная с трактовкой шести пространственных категорий аристотелевской физики и космологии: «верх», «низ», «право», «лево», «перед», «тыл». Приблизительно в том же 1230 г. из под его пера выходит «О телесном движении и свете (*De motu corporali et luce*)», в котором указывается на роль света в движениях и воздействиях друг на друга тел. Около 1230-33 гг. им создаются, с одной стороны, трактаты, посвященные частным проблемам: «О радуге, или О радуге и зеркале (*De iride seu de iride et speculo*)», «О цвете (*De colore*)», «О тепле Солнца (*De calore Solis*)», с другой — «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей (*De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*)» и «О природе мест (*De natura locorum*)», представляющие собой единое произведение, имеющее целью доказать, что все естественные воздействия подчиняются принципам геометрии, согласно которым устроен универсум; причины всех физических явлений, таким образом, следует искать в сфере геометрической оптики, изучающей законы мультипликации света и связующей тем самым надлунный и подлунный миры. Однако центральное положение в обозначенном цикле произведений Гроссетеста занимает написанный несколько ранее, около 1225-28 гг., трактат «О свете, или О начале форм (*De luce seu de inchoatione formarum*)», чье содержание требует специального рассмотрения в дальнейшем.

Что же касается роли Роберта Гроссетеста в деле развития метафизики света, то — в виду того уникального вклада, что он внес в разработку опирающейся на данную традицию космогонической теории, — ее трудно переоценить. Более того, создавая свою модель устройства и происхождения универсума, он сознательно и весьма настойчиво стремился согласовать в пределах собственной концепции популярную у многих его предшественников идею эманации с ветхозаветным догматом о творении *ex nihilo*. Действительно, эллинистическое влияние на христианскую теологию до поры до времени было столь сильным, что отношение между творением и Творцом как причиной бытия мира зачастую трактовалось фактически как отношение эманации в духе

неоплатонической философии<sup>1</sup>. Особенно хорошо это было заметно, когда выше рассматривалось символическое направление в истории средневековой метафизики света. И это весьма не случайно, 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 не что иное, подходят для символического выражения этого отношения.

Так, например, Ф. Иберверг (1826 – 1871), говоря об Альберте Великом, замечает, 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)...»<sup>2</sup>. И действительно, Альберт часто рассуждает об истечении бытия (*de fluxu entis*) в терминах метафизики света, трактуя это истечение как «божественную эманацию»<sup>3</sup>. Об эманации света прямо говорит и Бонавентура («Беседы на Шестоднев», III, 1, 6-7)<sup>4</sup>. «Неудивительно..., что при использовании сравнений с исхождением света (как вообще процесса какого-то исхождения сверху вниз) и Ульрих [Страсбургский], и Альберт [Великий], и другие схоласты часто сбивались на неоплатонические трактовки, несмотря на отрицательное отношение к теории эманации», — замечает в связи с этим О.В. Бычков<sup>5</sup>.

Требовалось, следовательно, как-то согласовать неоплатоническую концепцию с библейским рассказом о творении: ведь согласование это, — поскольку мы говорим о христианской философии, — действительно необходимо, ибо в случае, если отвергается креационизм, эта философия перестает быть в полном смысле христианской, если

---

<sup>1</sup> Это не означает, впрочем, что с подобным влиянием никак не боролись. Так, Василий Великий, например, осуждал тех, кто «...хотя и признавали Бога причиной мира, но причиною произвольною, как тело бывает причиною тени, и сияющее — сияния...» (*Василий*, 17). Но возражения эти не сильно препятствовали популярности неоплатонического мировоззрения в целом, если, как утверждал Фома Аквинский, даже последовательный креационист «Августин шел по следам платоников столь далеко, насколько вообще для него было возможно» (*Жильсом* 1992, 14).

<sup>2</sup> *Ueberweg*, 207.

<sup>3</sup> *Данилова*, 85.

<sup>4</sup> *Bonaventura*, 1882-1902.

<sup>5</sup> *Бычков О.В.*, 7-8. О средневековом платонизме и неоплатонизме см.: *Baeumker* 1927, *Baeumker* 1969, *Gersch* 1985, *Klibansky* 1939.

же она начисто избавляется от эманации, в ней мало чего остается от философии. Это и было сделано Робертом Гроссетестом при создании им собственной модели световой метафизики, согласно которой эманационный процесс целиком заключен в рамках тварного природного мира, имея своим источником свет как то первое, что было сотворено Богом наряду с бескачественной чистой материей и что непосредственно осуществляет, говоря словами гроссетестовского «Шестоднев», «*educcio rei in esse ex nihilo*» (Hex., I, 11, 1)<sup>1</sup>.

К тому же в противоположность предшественникам Гроссетест обращается в своем исследовании к естественному свету не только как к символу света божественного, но и как к самоценному объекту изучения. Указанной переориентации внимания на природный мир как таковой и на естественные причины как вполне достаточные для объяснения широкого спектра явлений этого мира<sup>2</sup>, — приведшей, как следствие, к развитию естествознания (в том числе и оптики), — в значительной степени способствовала начавшаяся с XII в. рецепция христианской философской и научной мыслию идей Аристотеля<sup>3</sup>. Изучение же наследия Платона, дополненное

<sup>1</sup> Speer, 85. См.: Шишков, Роберт 1999, 98–109.

<sup>2</sup> При этом, конечно, все-таки следует учитывать, что, согласно христианскому мировоззрению, природа не может быть самостоятельной совершенно — не только по причине своего происхождения, но и потому, что естественные законы имеют свои сверхъестественные предпосылки: «мировая машина» не функционировала бы, не находясь «в русле Божией». Генрих Гентский (Henricus de Gandavo, ок. 1217 — 1293) объяснял подобное положение вещей следующим образом: «Ибо любое из творений само по себе вновь кануло бы в небытие так же, как из небытия было сотворено, если бы не предержащая его в бытии десница Творца. Но последний может в соответствии с предрасположенностью Своей воли изъять десницу предержащую из всей Вселенной так же, как из любой ее части. Ибо любое из творений пребывает в бытии не в силу необходимости, а лишь благодаря Его благосклонному волеизъявлению» (Quodlibeta, XIII, 3) (Койре, 83).

<sup>3</sup> «Для античности природа была действительностью, для средних веков она была символом Божества», — это высказывание Г. Эйкена (Эйкен, 543), безусловно, не может быть признано корректным, ибо все зависит от той или иной мировоззренческой позиции человека, а не от эпохи, в которой он живет. Так, что в Античности, что в Средневековье «...для платоника на деле он [чувственный мир. — А.Ш.] почти не существует, а если и существует, то в весьма малой степени, весьма отдаленно и несовершенным образом являя собой лишь бледное отражение божественного сияния и славы, существует лишь в той мере, в какой является символом этого божественного» (Койре, 61). С другой стороны, по крайней мере с XIII в. для многих представителей средневековой культуры природа не была *только* лишь символом иного мира: характеризуя рецепцию аристотелизма, в значительной степени повлиявшую на развитие естествознания Средних веков, А. Койре (1892 — 1964) утверждает, что тот, кто привержен его постулатам, изучает «мир, физику, естественные науки... Ибо мир для аристотелика не является эфемерным отражением божественного совершенства, символической книгой, по которой — с трудом! — можно расшифровывать сияние вечности:

экспериментальными данными науки о перспективе, полученными самим Гроссетестом, убедили его в том, что природа устроена в соответствии с заложенным в нее Богом математическим каркасом. Таким образом, ему действительно удалось устранить противоречие между, казалось бы, принципиально несовместимыми взглядами на существо этого мира – математической теорией Платона и физикой Аристотеля.

Сказанное дает нам повод пересмотреть – порожденный трудами К. Боймкера о Витело и средневековом платонизме<sup>1</sup> – взгляд на метафизику света как на явление, имеющее исключительно неоплатоническое происхождение и характер, даже в своем натурфилософском аспекте. Конечно, с одной стороны, нельзя не признать правоту переводчика на английский язык трактата «О свете...» К.К. Ридла, когда он замечает относительно Гроссетеста: «В то время как его терминология – аристотелевская, идеи, которые он выражает в этой терминологии, – часто определенно неаристотелевские по содержанию»<sup>2</sup>. Действительно, в комментарии на «О Небесной Иерархии» Дионисия Ареопагита он повествует, в частности, о нисходящей иерархии светов: нетварного света Божия, света умопостигаемого (формального) и света телесного<sup>3</sup>. Но что касается умопостигаемого света, – кото-

---

его мир в некотором роде есть нечто самоутвердившееся. Он является "миром", или природой (*nature*), или иерархизированной и хорошо упорядоченной совокупностью естеств ("природ" – *natures*), совокупностью очень устойчивой и очень прочной, обладающей собственным бытием, причём во всей полноте. Конечно, для средневекового аристотельца этот мир произведен от Бога, опричинен и сотворен Им; но, будучи однажды наделенными этим бытием, мир, природа им обладают. Это бытие отныне и впредь – его (мира) бытие, оно от Бога, но уже не Богово» (Койре, 63).

<sup>1</sup> См.: Baeumker 1908; Baeumker 1927, 139-179; Baeumker 1969, 1-55.

<sup>2</sup> Riedl, 3. Сходного мнения придерживаются также: Л. Баур (Baur 1910, 82), П. Дюэм (Duhem III, 278), А. Койре (Koyré, 52), А.К. Кромби (Crombie 1953, 4, 13, 104-106), П.П. Гайденко (Гайденко П.П. 1980, 445, 473-476).

<sup>3</sup> И в других работах Гроссетест утверждает, что *divina essentia sit lux lucidissima* (De ver.) (Grosseteste 1912, 148); что в интеллигибельном свете содержатся *principia tam essendi quam et cognoscendi*, а потому, с одной стороны, *a prima enim forma que lux est gignitur omnis forma naturalis substantialis et accidentalis et a privacione ipsius omnis privacio* (Comm. in VIII lib. Phys., I, 22) (Hedwig, 131), с другой – *in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares* (In Anal. Poster., I, 11, fol. 12vb) (Hedwig, 122). См. также: *...lumen primum in qua cognoscit cetera* (In Anal. Poster., I, 7, fol. 8va) (Hedwig, 125).

При этом во многих своих произведениях Гроссетест использует и простые аналогии со светом, например, при истолковании тринности Божества («О свободном произволении», С 8). Образ света, проходящего сквозь окрашенное стекло используется им при объяснении того, как согласуется свободная воля и божественное провидение («О свободном

рому причастна и природа ангелов (то есть, говоря метафизическим языком, природа отделенных интеллигенций, сепаратных форм), — то Гроссетест утверждает в «Шестодневе», что это есть тот же невидимый свет первых трех дней творения, самоумножение которого породило телесный мир. *Lux formalis* и *lux naturalis*, таким образом, имеют общий источник<sup>1</sup> и в равной степени отличны от света нетварного. И действия одного света подобны действиям другого (в частности, свойство мультипликации присуще им обоим). Продолжая старую традицию, Гроссетест говорит также о свете божественной иллюминации, — то есть о духовном свете (*lux spiritualis*), свете Высшей Истины (*lux summae veritatis*), — освещающем все интеллигибельное, подобно тому как солнце освещает все чувственно зримое<sup>2</sup>. Так, человек обладает способностью непосредственного созерцания духовного света и заключенных в нем божественных идей сотворенных вещей, когда высшая часть его души (*intelligentia*) совершенно чиста, не затмущена телесными проявлениями.

Однако, с другой стороны, человеческое познание, по Гроссетесту, может — и должно! — осуществляться и менее совершенным, но необходимым образом: когда из эмпирического опыта восстанавливаются сущности материальных вещей, и в них как в отображении усматриваются вечные идеи. Эта когнитивная операция, описываемая Гроссетестом в соответствии с аристотелевской теорией познания, начинается с чувственного восприятия и состоит в последовательном отделении (абстрагировании) акциденций, приводящем в итоге к знанию субстанции. Потому А. Шпеер и заявляет в своей статье о Роберте Гроссетесте буквально следующее: «Поразительно, что платоновский “Тимей” и сочинения Бозция, которые в XII столетии существенным образом влияли на формирование теории *scientia*

---

произвольности». С. 10); а эффект отражения света от зеркал — при описании церковной иерархии (Crombie 1953, 131).

<sup>1</sup> *Per lucem igitur conditum intelligitur primo sensu lux invisibilis primos tres dies temporaliter peragens, secundo natura angelica in dei contemplationem conversa, tercio quoque intelligi potest quod lucis condicio sit informis materie usque formationem deductio. Omnis namque forma quedam lux est et manifestatio materie quam informat, ut ait Paulus, omne quod manifestatur lux est* (Hex., fol. 203a) (McEvoy 1982, 61).

<sup>2</sup> *Dico ergo quod est lux spiritualis que superfunditur rebus intelligibilibus, et oculus mentis qui se habet ad oculum interiorem [et] ad res intelligibiles sicut se habet sol corporalis ad oculum corporalem et ad res corporales visibiles* (In Anal. Poster., fol. 20c) (McEvoy 1982, 336); *Sola igitur lux summae veritatis primo et per se ostendit id, quod est, sicut sola lux ostendit corpora. Sed per hanc lucem etiam veritas rei ostendit id, quod est, sicut color ostendit corpora per lucem solis* (De ver.) (Grosseteste 1912, 137-138).

*naturalis*, свое влияние у Гроссетеста почти полностью утратили и были в значительной мере заменены научно-теоретическими и натур-философскими сочинениями Аристотеля, среди которых выделяются "Вторая Аналитика", "Физика" и *De Caelo et Mundo*<sup>1</sup>. И в этом также есть своя правда.

Отмеченная выше важность оптических работ Роберта Гроссетеста объясняется прежде всего тем, что уникальной спецификой всего научно-философского творчества данного автора, — в котором ощутимы влияния и августиновского платонизма, и аристотелизма, и греко-арабского естествознания, — является характеризующее его гармоничное и нерасторжимое единство теории познания (включая эмпирическую методологию), учения о физико-математической природе универсума и представления о космогоническом процессе в рамках общей концепции метафизики света. Синтезируя традиционную для Оксфорда августиновскую гносеологию (то есть «спекулятивное» постижение истин о первоосновах бытия посредством иллюминации интеллигибельным светом свободной от всего телесного высшей области разума) и пропагандируемый им самим «путь опыта» (*via experientiae*) (то есть «оперативное» постижение этих истин посредством эмпирического наблюдения за явлениями природы), Гроссетест утверждает, что в силу практической невозможности совершенной чистоты человеческого интеллекта чувственное познание, хотя и является по существу своему менее совершенным, обладает преимуществом непосредственной убедительности и ясности добываемого им знания.

В качестве основы для своего эмпирического метода Гроссетест использует методологическую схему весьма ценного им Аристотеля, из которого он, впрочем, не стремился, подобно некоторым иным схоластам, «сделать католика» (*facere catholicum*). При этом он наделяет данную схему универсальным статусом, то есть рассматривает ее как пригодную для исследования всех естественных процессов. Таким образом, полагая принцип единообразия (*uniformitas*) природы и обосновывая им закон экономии (*lex parsimoniae*) и метод верификации посредством изолирующего эксперимента, Гроссетест закладывает основу единой физической теории. Научное познание начинается с индуктивного анализа (*resolutio*) опытных данных, предполагающего

---

<sup>1</sup> Speer, 100. С этой точкой зрения согласны Д.А. Кэллакс (*Callus* 1943, 26–28) и Дж. МакЭввой (*McEvoy* 1982, 150). См. также: Ф.М. Поуник (*Powicke* 1930), Д.А. Кэллакс (*Callus* 1941, 105–127), А.Г. Литтл (*Little*, 808–811).



для каждого явления последовательное отыскание его фактически-наличного (*quia*), причинного (*propter quid*) и родового (*genus*) определений. Затем посредством дедуктивного синтеза (*compositio*) оно снова проходит весь описанный путь, но уже в обратном направлении по логическим связям, то есть, исходя из полученной общей посылки (предполагаемой родовой причины), устанавливает видообразующие отличия (*differentiae specificae*) следствий, после чего выводит каждое явление определенной области, вновь подвергая его опытной проверке. Возможности этого метода Гроссетест, в частности, иллюстрирует на примере исследования образования цветов и радуги в трактате «О радуге...».

При этом, понимая, что совершенное знание возможно лишь в случае совпадения наличного определения изучаемого предмета («что есть», *quia*), исходящего из эмпирической фиксации факта, с его существенно-причинностным определением («почему есть», *propter quid*), — как о том говорил Аристотель («Вторая Аналитика», I, 27, 87a), — Роберт Гроссетест ищет возможность согласования перипатетической качественной физики, призванной объяснять причины наблюдаемых явлений, с восходящим к Платону («Тимей») формально-математическим описанием реальности (ранее использовавшимся исключительно по отношению к астрономическим объектам), ибо лишь в математике, — в коей «есть наука и доказательство в самом строгом и собственном смысле (*maxime et particulariter dicta*)», — имеется та абсолютная достоверность, обусловленная тождеством чувственно воспринимаемого (*argumentatio ex res*) и умопостигаемого (*argumentatio ex verba*), которая, по мнению Гроссетеста, присуща актуально постигающему все существующее божественному Разуму. Со ссылкой на Аристотеля («Физика», II, 2, 194a 8-13 и «Вторая Аналитика», I, 13, 79a 2-3) это согласование производится им при посредстве света, обладающего, — в силу того, что его телесные свойства совпадают со свойствами геометрическими, — пограничным бытием, схватывающим природу как физического, так и математического миров, как чувственной, так и умопостигаемой областей бытия. И поскольку Гроссетест (следуя арабо-еврейским метафизическим спекуляциям, в частности Авиценне и Авицеброну) определяет свет (*lux*) как «первую телесную форму (*forma prima corporalis*)», или «форму телесности (*forma corporeitatis*)», которая, являясь общей формой всех тел, делает их протяженными, — причастие свету всего сущего обуславливает единство мироздания и придание геометрическим законам его умножения и распространения, действующим в рамках оптической науки

(считавшейся в то время — по причине возможности математического описания ее явлений — частью астрономии), статуса всеобщих, то есть применимых по отношению ко всей реальности (как к надлунной-астрономической, так и к подлунной-физической).

Поскольку только геометрическая оптика, или «наука о перспективе» (*scientia perspectivae*), основанная на изучении «линий, углов и фигур», может открыть причины всех естественных явлений, — она становится фактически тождественной «естественной науке» (*scientia naturalis*) в целом (или, во всяком случае, является основой последней), ибо именно свет, будучи одновременно и основанием естественных процессов (*ratio essendi*), и основанием их интеллектуального познания (*ratio cognoscendi*), делает вещи умопостигаемыми. Всякое развертывание материи и формы (*replicatio materiae et formae*) тел, — будучи причиной всех видов их изменений (качественного, возникновения и уничтожения, возрастания и убывания, локального движения и пр.), — происходит согласно математическим формулам (*figuraciones numerorum*) и благодаря мультипликации света (*multiplicatio lucis*), являющейся тождественной и так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), то есть трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины (механических акции, тепла, звука, астрологических влияний и т.д.). Общие правила этой мультипликации формулируются Робертом Гроссетестом в трактате «О линиях, углах и фигурах...»; в работе же «О природе мест», — специально посвященной исследованию климатических условий (и соответственно пригодности для обитания) экваториальной зоны, тропиков, южного полушария, а также полярных регионов, — говорится о частных законах падения на земную поверхность и отражения от нее лучей, исходящих в виде «пирамид» от небесных тел (так называемая *multiplicatio pyramidalis*): сила этих лучей обратно пропорциональна углу падения и длине «пирамид». При этом явление приливов и отливов объясняется аналогичным образом — воздействием лунных лучей на пары, скапливающиеся у морского дна. Более того, Гроссетест (вслед за Августином) утверждает, что свет, который, — будучи «духовным телом, или телесным духом», — из всех тел в наибольшей степени близок бестелесности, является связующим звеном не только между телесным миром и миром чистых форм в размерах всего универсума, он оказывается посредником и в пределах микрокосма-человека: через свет высшая часть души (*intelligentia*), не связанная с телом, руководит и движет последним.

## 4.2. СВЕТОВАЯ КОСМОГОНИЯ РОБЕРТА ГРОССЕТЕСТА

Реконструкция того, каким образом математические отношения были внедрены в универсум, является содержанием трактата Роберта Гроссетеста «О свете, или О начале форм». Эта не выдающаяся по своим размерам, но без преувеличения блестящая работа является как удивительно гармоничным сплавом христианской теологии и греко-арабской науки, так и уникальным шедевром световой метафизики.

Согласно Гроссетесту, Бог творит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия, и в которой, в соответствии с божественным замыслом, потенциально уже заключен весь мир; из нее по физико-математическим законам излучения света и начинается процесс эманации. Свет (*lux*) путем бесконечного самоумножения равномерно распространяет себя во все стороны и, увлекая вместе с собой материю, которую он, будучи формой, не может оставить, распространяет ее до необходимо конечных размеров «мировой машины» (*mundi machina*), то есть 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» (*firmamentum*), ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы. Далее, оно испускает свечение (*lumen*) 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 и неизменных небесных сфер пятой сущности (*quinta essentia*) и четыре несовершенные и изменчивые — по причине недостаточной актуализации их материи — сферы элементов: огня, воздуха, воды и земли; причем действия всех высших сфер концентрируются в земле. Характерно, что весь описанный процесс имеет своим результатом физико-космологическую систему Аристотеля (в интерпретации Альпетрагия), чье функционирование, однако, объясняется математическими законами, ибо все сотворенные тела являются фактически в большей или в меньшей степени преумноженным светом, который, — обуславливая таким образом их качественное своеобразие, — сам благодаря своему совершенству располагается на высшей ступени иерархии бытия.

При этом важно, что необходимым условием возникновения универсума (путем последовательного порождения из первоначальной его пространственно-телесной структуры) является именно *бесконечное* самоумножение света, ибо, согласно Аристотелю, конечное умножение чего-либо простого, не обладающего величиной (а таковым и является свет как форма), никакой величины произвести не может. Умножение же бесконечное, по мысли Гроссетеста, порождает величину, и притом величину конечную. В связи с этим утверждается – вопреки мнению Аристотеля о том, что существует и мыслимо только потенциально-бесконечное (*infinitum in fieri*), – реальное существование актуальной бесконечности (*infinitum in actu*), которая есть, однако, хоть и непознаваемое для нас (в силу ограниченности нашего разума, способного лишь к поступенчатому постижению действительности), но «определенное число (*certus numerus*)», то есть имеет свое абсолютное выражение. Более того, между различными бесконечными величинами, – представляют ли они собою актуально бесконечные суммы абстрактных чисел, моментов времени или точек пространства, – могут существовать пропорциональные отношения: одна бесконечность может быть в несколько раз больше или меньше другой. При этом полагающим и мыслящим в едином акте актуально-бесконечную величину является – в силу обладания абсолютным всемогуществом – неизвестный Аристотелю христианский Бог, Который, согласно Св. Писанию (Прем. 11, 21), расположил все «мерю, числом и весом (*omnia mensura et numero et pondere disposuisti*)» и Который, зная определенное «истинное» число первой меры (*mensura*) пространства (времени), заключающее в себе бесконечное множество его точек (моментов), измеряет им все прочие пространственные (временные) протяжения: «Время, которое отмеряет одно обращение неба, измеряется Создателем времени бесконечным числом настоящих, которые существуют в том времени... И Создатель всего мог так устроить, если бы захотел, чтобы одно обращение неба было преобразовано во вдвое большее или вдвое меньшее время, чем то, которое оно охватывает сейчас, так как измерено само время, которым захотел Он, чтобы было одно обращение...» (так же рассуждает Гроссетест и по поводу другой величины – пространственной)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Tempus quod mensurat unam revolutionem celi mensuratur a factore temporis numero infinito instantium que sunt in illo tempore. [...] Et potuit sic ordinasse si voluisset factor omnium quod una revolutio celi perficeretur in duplo majori vel in duplo minori tempore quam nunc compleatur ut metitus est ipse tempus quo voluit unam revolutionem fieri...* (Comm. in VIII lib. Phys., IV, 94) (Speer, 89). *Cum quolibet horum in sua substantia et*

При этом из утверждения Гроссетеста, гласящего, что «бесконечное число точек во всех линиях длиной в локоть — одно, и этим числом достовернейше и определеннейше Бог измерил все линии длиной в локоть», следует, что он решительно не согласен с полагающими относительность меры для всякой величины при невозможности ее «истинного», то есть абсолютного выражения. «Только для того, чтобы получить прерывную (*praecisam*) и определенную (*distinctam*) меру непрерывного количества (*quantitatis continuae*), — пишет он, — недостаточно численное отношение части к целому. Ибо величина какой-либо линии не становится известной из того, что она содержит четыре раза свою четвертую часть или пять раз свою пятую, ибо мы знаем лишь это о всякой величине, а меры мы так и не знаем. Ведь надо знать величину этой части, а ее можно узнать лишь с помощью ее (части) простого и неделимого [элемента]. Поэтому совершенная мера непрерывного количества не может быть найдена иначе, кроме как с помощью неделимого [элемента] этого непрерывного количества, например с помощью точки, и никакая величина не может быть в совершенстве измерена, если не известно, сколько неделимых точек она содержит. А так как их бесконечно [много], то тварь знать их не может, а может знать один только Бог, Который все устроил (*disposuit*) в числе, мере и весе»<sup>1</sup>.

---

*essencia sit simplex carens in se dimensione secundum se totum est sub qualibet particula magnitudinis; et ita corpus substantia unum et idem numero ubique* (Comm. in VIII lib. Phys., I, 15) (Speer, 87).

Вот рассуждение Гроссетеста, воспроизведенное в «Вопросах об умопостигаемом бытии (*Quaestiones de esse intelligibili*)» английского францисканца Уильяма из Олнуика (Guillelmus de Alnwick, ок. 1270 — 1332): «Он говорит, что одно бесконечное больше другого бесконечного и что больше моментов в большем времени, чем в меньшем, и что больше точек в большей величине, чем в меньшей. Затем он говорит, что первая мера (*mensura*) времени, с помощью которой природа впервые измерила величину времени, не может быть какой-либо величиной времени, нам известной, ибо и она измерена, и не через саму себя, но через другую. Следовательно, первая мера, по его словам, есть истинное множество бесконечных моментов, содержащихся (*contenenturum*) во времени, ибо в числах дано (*est dare*) первое и наименьшее, хотя и не в непрерывных. И Бог, Который знает это множество, измеряет с его помощью другие времена» (Majer, 399).

<sup>1</sup> Majer, 399-400. Как отмечает П.П. Гайденоко (р. 1934), в основе этого рассуждения Гроссетеста лежит аргумент, характерный именно для средневекового мышления: он не может допустить, что отрезок линии, который рассматривается Аристотелем как делимый до бесконечности, то есть как потенциально-бесконечный (*infinitus in fieri*), является потенциально-бесконечным и для Бога. С точки зрения Гроссетеста, человек в силу несовершенства своего интеллекта не в состоянии постигнуть бесконечное *in actu*, но для Бога дано сразу, в *одном акте* то, что человек осуществляет лишь шаг за шагом, то есть Бог постигает актуально-бесконечное. Таким образом, потенциально-бесконечное у

Во многих других, — менее важных и менее оригинальных, чем трактат «О свете...», — работах Роберта Гроссетеста содержатся обильные ссылки на авторитеты, однако в данном случае имеется лишь единственное упоминание об аристотелевской работе «О небе (*De caelo et mundo*)». Тем не менее, установление источников трактата необходимо для правильного понимания задач автора<sup>1</sup>.

Отправным пунктом для мысли Гроссетеста, без сомнения, послужил библейский рассказ о сотворении мира Богом (Быт. 1, 1-31). Обозначение света как «первой формы, в первой материи сотворенной» *in principio temporis* напрямую отсылает нас к божественному повелению первого дня: «*Fiat lux*», создавшему первичный свет еще до света Солнца, Луны и других светил; а название первой из образованных сфер, «твердь» (*firmamentum*), — к повествованию о втором дне творения. Поскольку Книгу Бытия Гроссетест интерпретировал в контексте традиции средневековых комментариев на Шестоднев<sup>2</sup>, легко проследить влияние на его мысль Августина и, частично, Василия Великого. Августин считает, что свет, созданный Богом в первый день, присутствует и в последующие дни творения (как освещенные периоды времени)<sup>3</sup>. Первичный свет может быть истолкован как свет телесный (*lux corporalis*), разделяющий день и ночь — без посредства Солнца и Луны — путем чередования своего сжатия (*contractio*) и испускания (*emissio*)<sup>4</sup>. Свет, или эфир,

---

Гроссетеста оказалось низшим видом бесконечности, доступным человеку. Истинно бесконечным является для него актуально-бесконечное. Потенциально-бесконечному здесь противостоит не единое, как у пифагорейцев, Платона и Аристотеля, а актуально сущее бесконечное множество единиц (моментов времени, точек пространства и т.д.) (Гайденко П.П. 1980, 473-476).

Ср. рассуждение Гроссетеста со словами Платона из диалога «Филеб» (16d-e), где говорится, что первоначальное единство должно предстать «изору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно позволить войти в беспредельное и раствориться в нем» (Платон III, 13).

<sup>1</sup> Большая работа в этом направлении проделана в: McEvoy 1982, 149-224.

<sup>2</sup> См.: Гайденко В.П. 1993. О таком космологическом понятии как *firmamentum* вслед за Книгой Бытия рассуждали: Василий Великий (Hom. in Hex., 1, 3; III, 7), Иоанн Дамаскин (De fide orth., II, 6), Иоанн Златоуст (Hom. in Gen., IV, 3), Ефрем Сирин, Григорий Нисский (Hex.), Иоанн Филопон (De opif. mundi, III, 5), Анастасий Синаит (Analog., II, 874), Амвросий Медиоланский (Hex., II, 9, 11) (Baur 1917, 91).

<sup>3</sup> ...*Restat ut praesentia lucis illius, quem diem Deus fecit, per omnia opera eius repetita sit, quoties dies nominatus est...* (De Gen. ad litt., IV, 21, 38) (McEvoy 1982, 158).

<sup>4</sup> ...*Quodam modo lux illa quae dies appellata est, vel circuito suo, vel contractione et emissionem, sic corporalis est, voces diurnas nocturnasque peregerit...* (De Gen. ad litt., IV, 21, 38)

является самым тонким и неплотным и в то же время наиболее активным из тел универсума: Августин называет его «превосходным телом» (*corpus praececellens*)<sup>1</sup> и добавляет, что он более сродни миру духовности, чем телесности. В отличие от существенного влияния Августина, влияние Василия («Беседы на Шестоднев»), хоть и заметно, но не должно быть преувеличено. Василий не идентифицирует тонкое и прозрачное вещество небесного эфира со светом, его лишь наполняющим<sup>1</sup>. Его восприятие света как наипростейшего и однородного тела, проясняющего для человека изначально «безвидный» мир, скорее эстетическое (в свете проявляется красота божественного творения), чем метафизическое. В целом же творения Отцов Церкви обратили внимание Гроссетеста на исключительность света в ряду других сотворенных сущностей и подвигли его на изыскания в области метафизики света именно в ее космогоническом контексте. Однако никаких намеков на связь света с геометрической сущностью мироздания и на отождествление его с формой телесности (*forma corporeitatis*) в их писаниях не содержится (как не содержится и самого понятия «форма телесности»)<sup>2</sup>.

Понятие это, что очевидно, связано прежде всего с арабо-еврейскими метафизическими спекуляциями. Так, в сочинениях Авиценны, Альгазеля, Аверроэса развивается теория первой и общей формы всех тел, благодаря которой первая материя преобразуется в трехмерную телесность и к которой затем уже добавляются различные *formae speciales*<sup>3</sup>. Влияние на Гроссетеста Авицеброна, — его Роберт, возможно, принимал за христианского автора, — по всей видимости, еще более сильное, чем Авиценны. Авицеброн формулирует в «Источнике жизни» (*Fons vitae*)<sup>4</sup> положение о так называемой форме телесности, или телесной форме (*forma corporeitatis, forma corporalis*), которая удерживается первой, «духовной», материей<sup>4</sup> и является общей формой для всех тел. Он отождествляет *prima forma substantialis* со светом, пронизывающимся в материя, и, подобно

(McEvoy 1982, 158-159).

<sup>1</sup> *Talis est enim ipsius natura, tenuis scilicet et pellucida, adeo ut lux per ipsum transiens nulla temporis mora indigeat* (Hom. II in Hex., 7: PG. 29, 45-46) (McEvoy 1982, 159).

<sup>2</sup> Хотя Августин и утверждает: «Все существующее или телесно, или бестелесно. Телесное охватывается телесной, а бестелесное — умопостижимой формой. Следовательно, все, что существует, имеет какую-то форму» («О восьмидесяти трех различных вопросах», 6), — он ничего не говорит о существовании единой общей формы, которой причастны все без исключения тела (Майоров, 291).

<sup>3</sup> См.: Avicenna, *Sufficientia*, I, 2, fol. 14.

<sup>4</sup> «...Materia spiritualis quae sustinet formam corporalem (Fons vit.) (Avencebrol, 12).

Авиценне, считает, что именно первая телесная форма придает материи три измерения. Возможно, это и была та самая мысль, что подвигла Гроссетеста признать световую сущность универсума в качестве причины объяснения физических явлений с помощью математических законов. Авицеброн же рассматривает простоту и благородство первой формы как то, что сближает ее с духовным миром интеллигенций (*lux spiritualis*), что созвучно со словами Августина о телесном свете. Неоплатонического толка «Книга о причинах (*Liber de causis*)», чье авторство приписывалось в то время Аристотелю, тоже говорит о форме телесности как об универсальной природе<sup>1</sup>. (К слову сказать, и мотивы эманации, присутствующие, — хотя и в переосмысленном виде, — в трактате «О свете...», безусловно, также имеют неоплатонические корни.) При этом существует предположение, что непосредственно Роберт Гроссетест заимствует трактовку термина «телесность (*corporeitas*)» у одного из своих учителей в Парижском университете, Филиппа Канцлера (1160/85 — 1236), употреблявшего выражение «форма телесности (*forma corporeitatis*)» в том же смысле, что и сам Гроссетест<sup>2</sup>. Так или иначе, но истолкование света в качестве первой телесности (*prima corporeitas*) сближает позицию будущего епископа Линкольнского с более ранними взглядами Авицеброна (как и с более поздними взглядами Бонавентуры).

Не последнюю роль в качестве источников трактата сыграли и труды арабских астрономов. Реформа аристотелевской космологии, проведенная Альпетрагием, определила количество сфер равным девяти (против пятидесяти шести у Аристотеля) и установила, что более низкие сферы обращаются под действием высших сфер (в пределе — под действием первой, то есть наиболее удаленной от Земли сферы). Другим авторитетом в области астрономии был для Гроссетеста Сабит ибн Корра ал-Харрани ас-Сабин (836 — 901), теория которого изложена в трактате «О движении восьмой сферы (*De motu octave sphere*)», или «О движении восхождения и нисхождения (*De motu accessionis et recessionis*)», принадлежащем перу неизвестного испано-арабского автора XI — XII вв.

Если рассуждения Роберта Гроссетеста об отношениях, существующих между различными бесконечностями, являются продуктом его собственных раздумий, то арифметический символизм последней ча-

<sup>1</sup> *Natura vero universalis est forma corporeitatis, causans per has primarias et per se ipsam...* (*Lib. de caus.*, II, 1, 2, 237a) (*Baeumker 1908*, 413).

<sup>2</sup> См.: *Keeler*, 218.



сти трактата — весьма традиционен для средневековой мысли, получившей его в наследство от пифагорейцев и их последователей, включая Платона. Идея о том, что единица содержит в себе как бы в зародышевом состоянии все числа, была чрезвычайно распространена среди представителей Шартрской школы, также как и отождествление материи с платоновской двойцей, или инаковостью (*alteritas*)<sup>1</sup>. Вообще, прямое или косвенное влияние «Тимея» на содержание «О свете...», — связанное в первую очередь с математическим осмыслением космогонического процесса, — очевидно. Так, в трактате имеется целый ряд, — хотя и негласных, но весьма конкретных — отсылок к платоновскому тексту: идет ли речь о формировании космоса на основе пропорциональных отношений («Тимей», 35b-36b), о математических объектах как конструктивных началах вещества («Тимей», 53c), о геометрической структуре элементов («Тимей», 55d-e), о шаровидном очертании Вселенной в целом («Тимей», 33b-34b) или же об отождествлении с перводвижателем платоновской мировой души («Тимей», 34b).

И последним, о ком необходимо упомянуть, является, конечно же, Аристотель. Ведь задача Гроссетеста в том и состояла, чтобы конечным результатом своей — основанной на актуализации световой энергии — космогонии иметь систему мира (или «мировую машину») по Аристотелю (*per modum Aristotelis*), хотя и до предела упрощенную, о чем свидетельствует, в частности, минимальное количество оставшихся в ней небесных сфер. Ссылка на аристотелевскую книгу «О небе» необходима Гроссетесту для (пусть и весьма своеобразного) обоснования теории возникновения и соотношения величин. При этом, доказывая, что бесконечное умножение света порождает конечный и только конечный универсум, он, вероятно, все же держит в уме тезис Философа о невозможности актуальной бесконечности (хотя и уточняет его в собственных целях). Более того, сформированный таким образом космос нигде, как это и должно быть, не имеет пустоты. Мировая машина Гроссетеста чрезвычайно экономна и не терпит ни одной лишней детали и ни одного лишнего действия — благодаря уже тому, что мультипликация света, являющаяся причиной всех естественных воздействий, происходит, как то демонстрирует экспериментальная оптика, по минимальной траектории, то есть по прямой линии. Сходны позиции двух мыслителей и по вопросу о скорости распространения

<sup>1</sup> См., например: «О семи днях и шести этапах творения (*De septem diebus et sex operum distinctionibus*)» (30–31) Теодорика Шартрского (ок. 1100 – 1150/55) (*Theodoricus*, 326–348).

света<sup>1</sup>. По Аристотелю же ведут себя и образующие мировую машину элементы: эфирные небесные сферы и сферы подлунные, *existentes modo contrario*. При этом следует уточнить, что механизм небесного обращения (*revolutio caeli*), перипатетический по своему происхождению и характеру, заимствуется Гроссетестом в том виде, какой он приобрел после реформы Альпетрагия; однако сам Гроссетест, по видимому, считает учения Аристотеля и Альпетрагия единой доктриной, противоположной доктрине Птолемея (что в целом верно).

Подводя итог, можно заметить, что в то время как представители Шартрской школы проделали в свое время существенную работу по согласованию текста Шестоднева с содержанием платоновского «Тимея», Роберт Гроссетест добился создания такого всеобъемлющего мировоззренческого синтеза, который максимально непротиворечивым образом сумел сочетать в себе и ветхозаветную доктрину о сотворении мира, и арабо-еврейский эманационизм, и платоновский математический подход в истолковании реальности, и основы аристотелевской натурфилософии.

### 4.3. ГРОССЕТЕСТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

«Именно в ответе на вопрос о роли и природе математики обнаруживается коренная противоположность между Аристотелем и Платоном», — заявлял учитель Галилео Галилея в Пизанском университете Франческо Буонамичи. А друг и коллега Галилея, автор книги о Платоне и Аристотеле Джакомо Мациони уточнял: «Никакой другой вопрос не породил столько самых благородных и самых прекрасных рассуждений, ...как вопрос о том, является ли использование математики в физике в качестве инструмента доказательства и решающего средства последнего благоприятным или нет; иначе говоря, является ли оно для нас полезным или, наоборот, опасным и вредным». Ведь два главных философских авторитета существенно расходились в своих взглядах относительно данной проблемы: «Хорошо известно, — про-

<sup>1</sup> Согласно Аристотелю, это распространение происходит мгновенно («Об ощущениях и ощущаемом», С 6: «О душе», II, 7). Гроссетест, говоря о скорости распространения света посредством его самоумножения во все стороны, постоянно употребляет слово «*subito*», например: *Est igitur lux sui ipsius undique multiplicativa et ut ita dicam generativa quidem sui ipsius quodammodo de sui substantia. Naturaliter etenim lux undique se multiplicat gignendo, et similiter cum est, generat. Quapropter replet circumstantem locum subito. Lux enim prior secundum locum gignit lucem sibi proximo succedentem ulterius, et ita consequenter. Unde in instanti unus punctus luminis potest replere orbem lumine* (I lex., fol. 147vb) (Baur 1917, 81-82).

должает Маццони, — что Платон верил в особенную пригодность математики для физических исследований и потому неоднократно к ней прибегал при объяснении загадок физики. Но Аристотель придерживался совершенно противоположной точки зрения и объяснял ошибки Платона его слишком большой приверженностью математике»<sup>1</sup>. И представленные слова современников одного из создателей новой научной революции XVII в. (или времени непосредственно ей предшествовавшего), но и всей поздней Античности и Средневековья. Так или иначе, занимающиеся естествознанием вынуждены были выбирать для себя одну из двух предложенных философских установок, не имеющих (за редкими исключениями, о которых речь пойдет ниже) общих точек соприкосновения, — будучи при этом либо платониками, либо аристотеликами<sup>2</sup>.

Действительно, для Платона наукой по преимуществу является математика, ибо без ее помощи физика, имеющая дело с феноменами текущего мира становления, никоим образом не может получить точное, опирающееся на вечные и незыблемые истины знание (более того, можно сказать, что в качестве науки физики как таковой вообще не существует, как фактически, — то есть в истинном смысле слова, — не существует и ее предмета). Ведь математические объекты — это числа, которые, с одной стороны, пребывают в идеальном, умопостигаемом мире, а с другой — изначально внедрены в структуру мира чувственно воспринимаемого, ибо демиург, по Платону, «приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [элементы. — *А.Ш.*] с помощью образов и чисел» («Тимей», 53b)<sup>3</sup>. В отношении этого чувственного мира математика имеет дело с геометрическими фигурами, занимающими, таким образом, промежуточное положение между эйдосами и телами («Государство», VII, 527b). Ведь «...все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества

<sup>1</sup> Коппе, 142-143.

<sup>2</sup> «Если вы останавливаете высший статус математики, если, более того, вы ей приписываете реальное значение и реальное положение в физике, вы — платоник. Если, наоборот, вы усматриваете в математике абстрактную науку и, следовательно, считаете, что она имеет меньшее значение, чем другие — физические и метафизические — науки, трактуемые о реальном бытии, если, в частности, вы утверждаете, что физика не нуждается ни в какой другой базе, кроме опыта, и должна строиться непосредственно на восприятии и что математика должна довольствоваться второстепенной и вспомогательной ролью простого подсобного средства, вы — аристотелик», — поясняет существо вопроса А. Коппе (Коппе, 143).

<sup>3</sup> Платон III, 456.

и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность», и промежуточное между ними выступает как мера, «как количественно определенное», то есть число («Филеб», 16c-d)<sup>1</sup>. Платон утверждал, — свидетельствует Аристотель, — что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один» («Метафизика», I, 6, 987b 14-17)<sup>2</sup>. А Прокл, желая подчеркнуть обозначенную связующую роль математики, приводит слова академика Спевсиппа Афинского (Speusippus Atheniensis, ок. 410/408 — 339 до н.э.) о том, что в геометрической фигуре мы «берем вечно сущее как нечто становящееся»<sup>3</sup>. Итак, геометрический предмет имеет статус промежуточного, ибо причастен как сфере бытия, так и сфере становления (возникновения и уничтожения); как умному миру (ибо во всякой фигуре присутствует ее вечный эйдос, не подверженный изменению и порождению), так и телесности, то есть движению и делимости. И наш разум, если он хочет постигнуть что-либо подлинно сущее в этом неподлинном мире, должен обратиться именно к наблюдаемым в нем (хотя и весьма смутно) математическим отношениям<sup>4</sup>.

Для Аристотеля же, реально существующим миром является как раз-таки мир физический, ибо фундамент истинного знания о реальности составляет у него восприятие — а не умозрительные математические построения, опыт — а не априорное геометрическое рассуждение. Следовательно, нет ничего более опасного, чем смешивать геометрию с физикой посредством применения чисто геометрического метода и рассуждения к исследованию физической реальности (то есть посредством объяснения бытия в собственном смысле слова с помощью бытия математического). Ведь физическая природа является качественной, а качество по самой сути своей не может анали-

<sup>1</sup> Платон III, 13.

<sup>2</sup> История философии, 224-225. Ср.: «Метафизика», XI, 1, 1059b 7-8.

<sup>3</sup> История философии, 239.

<sup>4</sup> Следует уточнить, что в Античности геометрия неизменно отделяется от арифметики, поскольку они существенно разнятся по своему предмету: первая изучает величину-непрерывное, вторая же — число-дискретное, то есть объекты отличающиеся друг от друга, как становление от бытия. Потому Платон связывает арифметику с умом (разумом), а геометрию — с рассуждом, которому в структуре познавательных способностей отводится роль промежуточного, имеющего дело со средним между чувственным и мыслимым, мнением и знанием («Государство», VI, 511d).

зироваться в математических терминах. Кроме того, эта природа является еще и приблизительной по всем своим параметрам, а потому математические формулы, будучи приложенными к чувственному миру, не функционируют. Таким образом, в то время как именно физик исследует реальные (то есть чувственно воспринимаемые) вещи, геометр имеет дело с объектами, существующими лишь в абстракции. Потому геометрия отнюдь не является для Аристотеля фундаментальной наукой о реальном мире, которая выражает сущность и глубинное строение последнего: в его глазах она есть лишь инструмент, служащий для формулирования зависимостей и проведения расчетов, то есть некое вспомогательное средство для физики – истинной науки о сущем.

В христианской науке оппозиция физики и математики (и, соответственно, связанная с ней проблема реально сущего) дискутировалась, пожалуй, с не меньшим интересом, чем вопрос о природе универсалий<sup>1</sup>. И это несмотря на то, что текст Св. Писания, казалось бы, однозначно должен был склонять всякого изучающего его к платоновской версии. Действительно, слова о том, что Бог создал мир «мерой, числом и весом (*mensura et numero et pondere*)» (Прем. 11, 21), недвусмысленно провоцировали рассматривать устроенное на упомянутых началах творение как изготовленную Творцом-Механиком машину (*mundi machina*), функционирующую по определенным математическим законам. Как полагает автор «Ареопагитик», «всепревосходящее сияние благодати... создает... все, что имеет возможность бытия, ...будучи числом его, порядком...», подтверждая тем самым, что *liber creaturae* написана именно языком чисел<sup>2</sup>. Подобных же воззрений придерживался и Августин, и Боэций в «Наставлении в арифметике (*De institutione arithmetica*)». Именно к этой книге Боэция обращается Эриугена в своих «Разъяснениях на "Небесную Иерархию" Дионисия Ареопагита» при обсуждении девяти ангельских чинов. В этой работе Иоанн Скот доказывает, что арифметические и гармонические пропорции имеют свои основания в соединениях небесных сущностей, которые, в свою очередь, являются эпифаниями Троицы. Таким образом, метафизика чисел и классическая аритмология получают свое богословское оправдание посредством того, что структуры самого мироздания оказываются экспликациями запредельной ему божественной

<sup>1</sup> См.: Lindberg 1983. XI.

<sup>2</sup> Дионисий 1991. 36.

Троицы<sup>1</sup>. Так же и Теодорик Шартрский указывал, что Единое (Бог) сначала порождает «только квадраты или кубы, круги или сферы, сохраняющие равенство размеров». Тем самым Теодорик полагал не только умопостигаемую, но и физическую реальность устроенной по математическим законам<sup>2</sup>.

Однако тот же Боэций в другом трактате, «О Троице (*De Trinitate*)», вслед за Аристотелем утверждает несовместимость объектов изучения физики и математики: предметом физики являются движущиеся тела, а математики — формы, отвлеченные от материи и изменения (то есть чисто интеллигибельные, но не эмпирические объекты). Потому Альберт Великий, с чьим именем связывают рецепцию аристотелизма, объявлял неверным то мнение, согласно которому начала естественного мира являются математическими<sup>3</sup>. И доминиканец Роберт Килвардби (*Robertus de Valle*, ок. 1215 – 1279) в трактате «О происхождении наук (*De ortu scientiarum*)» придавал геометрии тот же статус, что и Аристотель (тот факт, что в этой и подобных ей классификациях математику, как правило, предписывается изучать прежде физики, свидетельствует лишь о благородстве первой из упомянутых наук, а не о том, что она есть теоретическая база для второй).

Вообще, можно твердо говорить, что проблема использования математики в физических исследованиях являлась одной из главнейших и сложнейших проблем европейской науки вплоть до XVII в. При этом существо той научной революции, что произошла в упомянутом веке, как раз и состояло в том, что аристотелевская научная программа, господствовавшая в средневековых университетах, была (как тогда казалось, окончательно) отброшена победившим «платонизмом». Конкретное пространство (совокупность качественных «мест») Аристотеля было замещено абстрактным пространством евклидовой геометрии, которое отныне стало рассматриваться как реальное (в действительности таковым не являясь, ибо тела, движущиеся по прямым линиям в бесконечном пустом пространстве, являются не реальными телами, перемещающимися в реальном пространстве, а математическими телами, перемещающимися в математическом пространстве). В процессе этой замены и Декарт, и Галилей вынуждены были упразднить даже

<sup>1</sup> Эриугена, 129-133.

<sup>2</sup> «О семи днях и шести этапах творения (*De septem diebus et sex operum distinctionibus*)», 36-37. «Но ведь сотворение чисел и есть сотворение вещей (*Creatio numerorum rerum est creatio*)» (*Teodopux*, 340-341).

<sup>3</sup> Lindberg 1983, XI, 15.

само понятие качества, объявить его субъективным и изгнать из области природы (декартова система координат наглядно свидетельствует о том, что в мире нет никаких привилегированных мест)<sup>1</sup>.

Однако до того как одна из сторон оппозиции победила другую, предпринимались и попытки согласовать математику Платона с физикой Аристотеля. Особенно ярко данная тенденция проявлялась у натурфилософов, среди которых, — как показал в своем исследовании А.Л. Биркенмайер (1890 — 1967)<sup>2</sup>, — уже в XII в. начали широко распространяться естественнонаучные идеи Стагирита. Так, сопоставление исходных принципов аристотелевской «Физики» и «Тимея» мы встречаем, например, у Аделярда Батского (Adelardus Bathensis, ок. 1070/80 — ок. 1145/50) и Гильома Коншского (Guillelmus de Conchis, ок. 1080 — ок. 1154), обсуждающих платоновское учение о пяти правильных многогранниках и в связи с ним платоновское же понятие материи как чистого пространства (*χωρα*, *chora*). Но в наибольшей степени попытка «вместить» евклидову геометрию внутрь неевклидовой аристотелевской Вселенной, в его метафизически искривленное и физически разнородное пространство удалась Роберту Гроссетесту. И во многом (если не целиком) эта удача обусловлена астрономическими и оптическими интересами будущего епископа Линкольнского.

Дело в том, что, несмотря на всю несовместимость математики и физики, существует область, которая отчасти может считаться общим предметом для обеих наук. Ибо античная и средневековая на-

<sup>1</sup> А. Койре так говорит об отличии нововременной физики от физики предшествующих времен: «Действительно, создать физику в нашем смысле слова, а не в том, как ее понимал Аристотель, означает применить к действительности строгие, однозначные, точные математические, и прежде всего геометрические понятия. Предприятие, прямо скажем, парадоксальное, так как повседневная действительность, в которой мы живем и действуем, не является ни математической, ни математизируемой. Это область подвижного, неточного, где царят "более или менее", "почти", "около того" и "приблизительно". Так что для этой повседневной практики в равной степени мало что дает знание того, обладают ли геометрические объекты — согласно Платону, для которого математика является наукой "по преимуществу", — более высокой реальностью, нежели объекты чувственного мира, либо — как учит Аристотель, для которого математика является всего лишь второстепенной и "абстрактной" наукой, — они наделены только "абстрактным" бытием мысленных объектов: в обоих случаях математическую и физическую реальность разделяет пропасть. Отсюда следует, что желание применить математику к изучению природы является ошибочным и противоречит здравому смыслу. В природе нет кругов, эллипсов и прямых линий. Само по себе желание точно определить размеры какого-нибудь природного существа смешно: лошадь, несомненно, больше собаки и меньше слона, но ни собака, ни лошадь, ни слон не наделены строго и точно определенными размерами — всегда наличие некоторая доля неточности, "игры", "более или менее", "почти"» (Койре, 109-110).

<sup>2</sup> Birkenmaier 1928.

учная мысль, которая не допускала возможности, чтобы в этом мире существовала точность и чтобы материя нашего подлунного мира могла представить во плоти математические объекты, допускала в то же время, что совсем иначе все происходит на небесах, где совершенные и абсолютно упорядоченные движения сфер и звезд происходят в соответствии с самыми строгими и неизменными законами геометрии. Но верное на небесах неверно на земле, и наоборот. Поэтому если математической физики, как представлялось, нет и быть не может, то математическая астрономия вполне возможна<sup>1</sup>. Более того: астрономии, по сути дела, вообще не существует как самостоятельной науки, поскольку она рассматривается лишь в качестве прикладной геометрии (подобно тому, как также входящая в состав квадривиума музыка является прикладной арифметикой). Весьма характерно в связи со сказанным, что, например, Птолемей при исследовании надлунного мира отдал дань сначала платоновской математической, а позднее аристотелевской физической программе. А именно, в «Альмагесте», — который был переведен на латинский язык Герардом Кремонским в 1175 г., — он склонен толковать астрономические теории как удобные математические фикции, из которых следует предпочесть те, что наиболее легко согласуются с наблюдаемыми фактами. В этой работе Птолемей не создает гипотез, которые могли бы дать физическое объяснение небесных движений и, таким образом, оправдали бы те математические допущения, которые он предпринимал. Позднее, однако, Птолемей пишет другую работу — «Гипотезы о планетах», где пытается рассуждать уже не просто как математик, но как «физик» в аристотелевском понимании этого слова, то есть хочет дать не просто описание, но физическую интерпретацию движения небесных тел<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Таким образом, греческая наука не только создала небесную кинематику, но с удивительным терпением и точностью наблюдала и измеряла небо, пользуясь измерениями и измерительными инструментами, которые она либо заимствовала, либо изобрела сама. Вместе с тем она никогда не пыталась математизировать земные движения и — за единственным исключением — применить на земле измерительный инструмент и даже измерить точно что-либо, кроме расстояний... Физика не является прикладной геометрией. Земная материя еще ни разу не создавала и не демонстрировала нам строго математические формы... На небесах же, само собой разумеется, все обстоит иначе: следовательно, математическая астрономия возможна. Но астрономия — это не физика» (*Койре*, 144).

<sup>2</sup> *Гайденок П.П.* 1980, 441. Насколько различными были подходы к исследованию одних и тех же объектов небесного мира у математиков (астрономов), с одной стороны, и у физиков — с другой, можно судить по ряду источников как эпохи Эллинизма, так и Средних веков. Об этом свидетельствует интересное рассуждение Гемина (*Geminus*,



Но необходимо заметить, что сосуществование двух способов знания небесных явлений осложнялось тем, что математический («платоновский») и физический («аристотелевский») методы не во всем согласовывались между собой. Так, теория эпициклов Птолемея была несовместима с теорией движения Аристотеля, согласно которому круговые движения должны иметь твердо фиксированный центр вращения. Кроме того, птолемево объяснение прелесции предполагает, что звездная сфера имеет два разных движения в одно и то же время, а это опять-таки противоречит важнейшему закону физики (и шире – логики) Аристотеля, согласно которому противоположные атрибуты

1 в. до н.э.: *Elementa astronomiae*), цитируемое Симпликием в его комментариях к «Физике» Аристотеля: «Задача физического исследования – рассмотреть субстанцию неба и звезд, их силу и качество, их возникновение и гибель; сюда относится доказательство фактов, касающихся их размера, формы и устройства. С другой стороны, астрономия ничего этого не обсуждает, а исследует расположение небесных тел, исходя из убеждения, что небо есть реальный космос, и сообщает нам о форме и размерах Земли, Солнца и Луны и расстояниях между ними, а также о затмениях, о сочетаниях звезд, а также о качестве и продолжительности их движений. Так как астрономия связана с исследованием величин, размера и качества формы, она пугается в арифметике и геометрии... Итак, во многих случаях астроном и физик стремятся выяснить одно и то же, например, что Солнце очень большого размера или что Земля сферична, но они идут при этом разными путями. Физик доказывает каждый факт, рассматривая сущность, или субстанцию, силу, или то, что для всех вещей наилучшим является быть такими, каковы они суть, или возникновение и изменение; астроном же доказывает их через свойства фигур или величин или путем расчета движения и соответствующего ему времени. Далее, физик во многих случаях доискивается причины, рассматривая производящую силу, астроном же... не компетентен судить о причине, как, например, когда он говорит, что Земля или звезды сферичны. Иногда он даже не стремится установить причину, например, когда рассуждает о затмении; в других случаях он изобретает гипотезы и вводит определенные приемы, допущение которых спасает явления» (Гайденко П.П. 1980, 442). При этом сам Симпликий разделяет взгляды Аристотеля, подчеркивая, что одними своими силами астрономия не в состоянии указать причины изучаемых ею небесных движений, а также что и свои предпосылки астрономия заимствует у физики.

Средневековая наука аналогичным образом различала физический и астрономический подходы. Так, в рассуждениях Фома Аквинского мы встречаем ту же аргументацию, какую видел у Геминия. Фома различает два вида гипотез: физические (или метафизические), которые являются истинными, и математические, к которым вообще неприменима характеристика истинного или ложного, ибо они заведомо суть лишь условные конструкции, назначение которых – «спасти явления». «Один способ, – пишет Фома, – сводится к доказательству некоторого принципа, как в естественной науке, где может быть найдена достаточная причина, чтобы показать, что движение неба всегда имеет равномерную скорость. С помощью другого способа можно привести основания, которых недостаточно для доказательства принципа, но которые могут показать, что действия, вытекающие из них, согласуются с явлениями, как в астрономии кладется в основу система эксцентриклов и эпициклов, поскольку это допущение дает возможность рассмотреть чувственные явления небесных движений. Но это доказательство недостаточное, поскольку можно выдвинуть другую гипотезу, которая тоже дает такую возможность» (Гайденко П.П. 1980, 443-444).

не могут быть присущи одной и той же субстанции в одно и то же время<sup>1</sup>. Эти несоответствия и побуждали ученых работать, как правило, строго в рамках одной из двух программ. К концу же XIII в. в Париже система Аристотеля была вообще отвергнута, и общепринятой стала система Птолемея (в принципе неспособная раскрыть физический смысл наблюдаемого даже по убеждению самих астрономов). А в процессе научной революции XVII в. было уничтожено как таковое и само разделение универсума на два принципиально различных по своему характеру мира: подлунный и мир пятой сущности. Произошло «развенчание Космоса», то есть замена конечного и иерархически упорядоченного мира Аристотеля и Средних веков бесконечной Вселенной, связанной в единое целое благодаря идентичности своих элементов и единообразию своих законов, в сочетании со всеобщей геометризацией пространства. Нововременная наука, таким образом, родилась в результате отвержения не только качественных основ аристотелевской физики, но и (как следствие) его космологии в целом<sup>2</sup>. В связи с этим тем более интересно, что Гроссетест не только вовсе не стремился отменить столь «неудобный» для математики универсум Стагирита и уничтожить тем самым одну из сторон обозначенной оппозиции, но, наоборот, предпринимает решительную попытку их согласования. Будучи безусловно приверженным физико-космологической системе Аристотеля — Альпетрагия (которая зачастую довольно слабо «спасала» наблюдаемые явления), он объяснял ее функционирование именно математическими законами, согласуя тем самым физику с геометрией в ее астрономической ипостаси: «А то, что все указанные тела являются сферическими, демонстрируется как путем физических обоснований, так и путем астрономических наблюдений»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Гайденко П.П. 1980, 444.

<sup>2</sup> «Распад Космоса означал крушение идеи иерархически упорядоченного, наделенного конечной структурой мира, — мира, качественно дифференцированного с онтологической точки зрения; она была заменена идеей открытой, безграничной и даже бесконечной Вселенной, объединенной и управляемой одними и теми же законами: Вселенной, в которой все вещи принадлежат одному и тому же уровню бытия, в противовес традиционной концепции, различавшей и противопоставлявшей друг другу два мира — земной и небесный. Земные и небесные законы отныне были слиты воедино. Астрономия и физика стали взаимозависимыми и даже объединенными в единое целое. Это предполагает исключение из научного обихода всех суждений, основанных на качественных оценках, понятиях совершенства, гармонии, образности и намерениях», — поясняет Л. Койре (Койре, 130).

<sup>3</sup> *Quod autem omnia praedicta corpora sphaerica sunt et rationibus naturalibus et experimentis astronomicis ostenditur* (De sph., I I) (Гроссетест 2003, 4-5).

Но самое главное, что Гроссетест на этом не останавливается и проводит согласование платоновской математики и аристотелевской физики в масштабе всего универсума, включая и его подлунные сферы. Для того чтобы его осуществить, необходимо найти некое звено, связующее небесный и земной миры. И поскольку астрономия изучает движения *светил*, этим звеном является, конечно же, свет; а оптика (наука о свете) есть, таким образом, не что иное, как раздел астрономии<sup>1</sup>. Но особенность этого специфического раздела состоит в том, что изучает он явления не небесного, но земного мира: ведь свет есть то единственное из феноменов последнего, чье поведение подчиняется строгим законам геометрии — тем же, что функционируют на небесах. Даже Аристотель признавал, что оптика и геометрия как бы сходятся в единую точку, но с разных сторон: «Наиболее физические из математических наук, как-то: оптика, учение о гармонии и астрономия... в некотором отношении обратны геометрии, ибо геометрия рассматривает физическую линию, но не поскольку она физическая, а оптика же — математическую линию, но не как математическую, а как физическую» («Физика», II 2, 194a 8-13)<sup>2</sup>.

Для того чтобы делать определенное исключение из своей концепции (сопрягая чувственно воспринимаемый свет с математикой), у Философа были веские причины. И именно на них обращает внимание Гроссетест, всегда старающийся не расходиться с Аристотелем, но, наоборот, находить в его словах опору своим собственным идеям. Так, Аристотель говорит, 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)<sup>3</sup>. Так же и согласно Гроссетесту, знание может выступать в трех видах: как физическое знание, то есть знание о материи, содержащей форму (конкретнее — о движущемся теле, *corpus mobile*)<sup>4</sup>; как математическое

<sup>1</sup> «*Astronomiae pars optica*», как напишет в названии одного из своих произведений И. Кеплер (1571 — 1630).

<sup>2</sup> Аристотель III, 85-86. Ср. с утверждением учителя Ямвлиха Анатолия (Anatolius, III в.): «Есть шесть разделов математики, рассматривающие чувственно воспринимаемые предметы: логистика, геодезия, оптика, каноника, механика и астрономия» (Ар. Негон. Def. 164, 9-18) (История философии. 232).

<sup>3</sup> Аристотель I, 285-286.

<sup>4</sup> *Corpus mobile, quod est subiectum physice* (In Anal. Poster., I, 18) (Speer, 82).

знание о форме, абстрагированной от материи и движения, но могущей существовать только в отношении к материальным телам: и как метафизическое знание о чистой форме как таковой, которая, обладая независимым существованием, находится вне движения и материи. Гроссетест тоже считает, что метафизическое знание, — или, как говорил Аристотель, «наука о божественном», — есть высшее знание. Однако человек зачастую не может достигнуть его чистыми естественными средствами, без божественного озарения (*illuminatio*)<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. То есть знание о существовании феномена (*quia*) не полно 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 не только в пределах одной области знания, но и в разных: «В этих случаях знание того, что есть, основано на чувственном восприятии, знание же того, почему есть, — на математике» («Вторая Аналитика», I, 13, 79a 2-3)<sup>3</sup>. И схожие мысли высказывает Гроссетест (в данном случае конкретно об изучении радуги): «Умозрение о радуге — дело и физика, и оптика. Однако знать именно “что” — дело физика, а [знать] “вследствие чего” — дело оптика»<sup>4</sup>.

Таким образом, свет, согласно Гроссетесту, обладает пограничным бытием, схватывающим природу как физического, так и математического миров. Но будущий Линкольнский епископ идет еще дальше: он рассматривает свет не как нечто, существующее наряду

<sup>1</sup> Cp.: *Verum est igitur, sicut testatur Augustinus, quod nulla conspicitur veritas nisi in luce summae veritatis* (De ver.) (Grosseteste 1912, 138).

<sup>2</sup> *Selections*, 308.

<sup>3</sup> Аристотель II, 282. Заметим, что для Аристотеля пойти на подобную уступку было не сложно прежде всего потому, что свет для него не является телом, а потому, будучи чувственно воспринимаемым, по сути дела, не относится к физическим явлениям.

<sup>4</sup> *Et perspectivi et physici est speculatio de iride. Sed ipsum «quid» physici est scire, «propter quid» vero perspectivi* (De ir.) (Гроссетест 2003, 102-103). Cp. с тем, что говорит Альберт Великий (1193 или 1206/07 – 1280) о мнении Аристотеля относительно того же вопроса: *Aristoteles dicit quod in iride naturalis debet scire quia et geometer debet dicere propter quid* (Meteor., III, 4, 24) (Hedwig, 183).

с остальными объектами физической реальности, но как то, что посредством своего самоумножения эту реальность собственно и образует. Световая форма не есть рядовая форма из множества других, но есть *forma prima corporalis*, общая телесная форма всех вещей, делающая их протяженными<sup>1</sup>. «Единый вид, который есть телесность, или телесный свет», – говорит о ней Гроссетест<sup>2</sup>. Причастие всего сущего единому свету обуславливает единство мироздания, несмотря на его видовое многообразие<sup>3</sup>; и поскольку все в этом мире, согласно Гроссетесту, есть фактически в большей или в меньшей степени преумноженный свет<sup>4</sup>, то – пусть и вопреки общему воззрению Аристотеля – геометрические законы, действующие в рамках оптической науки, являются всеобщими, то есть применимы по отношению ко всей физической реальности<sup>5</sup>. *Scientia perspektivae* (геометрическая оптика) становится фактически тождественной *scientia naturalis*, или, во всяком случае, является основой последней.

Целью трактата «О свете, или О начале форм» Роберта Гроссетеста как раз-таки и является показ того, каким образом математические отношения были (как бы изнутри) внедрены в аристотелевский космос. Проводя свою «историческую ретроспективу», Гроссетест предпринимает попытку, говоря весьма удачными словами И. Кеплера, «заново продумать Божественную Мысль»<sup>6</sup>, реконструировать космогенез и представить его как математически спланированный Богом-

<sup>1</sup> На тождественности *extensio* и *corporeitas* настаивает и младший современник Гроссетеста – Бонавентура (ок. 1217 – 1274).

<sup>2</sup> *Speciem unam, id est corporeitatem, vel lucem corporealem* (Comm. in VIII lib. Phys., I, 15) (Speer, 87).

<sup>3</sup> *Et puto quod unitas universalis in multis particularibus assimilatur unitati lucis in luce gignente et genita* (In Anal. Poster., I, 17, fol. 20vb) (Hedwig, 133). Ведь свет, образованный в результате умножения исходного света, является одновременно и другим светом, и тем же самым, что и был: *Et est alicui modo una essentia lucis et est ubique in tota linea lucis et est alicui modo diversa* (Comm. in VIII lib. Phys., IV, 97) (Hedwig, 133).

<sup>4</sup> *Omne namque corpus naturale habet in se naturam celestem luminosam* (In Anal. Poster., II, 4, 7, fol. 37va) (Hedwig, 133).

<sup>5</sup> 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 лежала математика и эксперимент» (Leff, 295). Подчеркивая важность опытного познания и математики в изучении природы, Гроссетест столь очевидно предвосхищает естественнонаучные тенденции последующих веков, что это позволяло А.К. Кромби (1915 – 1996) рассматривать его в качестве центральной фигуры в процессе формирования экспериментальной науки (Crombie 1953).

<sup>6</sup> McEvoy 1982, 167.

Калькулятором процесс, результатом которого является гармония мироздания, основанная на пропорциях, установленных божественной *Ratio*. При этом полученный универсум по внешним своим свойствам является качественным универсумом Аристотеля, однако все качественные характеристики выводятся в нем из количественного показателя степени умножения света. Гроссетест стремится подчеркнуть близость своего понимания пространства аристотелевскому представлению о «месте»: в «Комментарии на восемь книг “Физики”» он пишет: «Ведь пространство это ничего из себя не представляет, кроме как протяжения тела по трем измерениям»<sup>1</sup>. Но поскольку под «телом» в «О свете...» подразумевается прежде всего свет, — «духовное тело или, лучше сказать, телесный дух», — то отсюда, как может показаться, недалеко и до отрыва геометрической структуры (то есть системы координат) от ее физического наполнения. Однако сам Гроссетест этого не делает. Необходимо учитывать при этом, что его пространство, так же как и космос Аристотеля, не только качественно разнородно, но и искривлено и замкнуто: в системе координат Гроссетеста линии не пересекаются под прямым углом, ибо одни из них сходятся в центре универсума, другие, не имея общих точек, закружаются вокруг него.

Математические истины, таким образом, заложены Богом, — Который есть *Primus Numerator*<sup>2</sup>, — 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»<sup>3</sup>. Так как геометрические законы умножения и распространения света суть основа всех остальных законов мироздания, то «польза рассмотрения линий, углов и фигур — величайшая, ибо без них невозможно познать естественную философию», как отмечает Гроссетест в трактате «О линиях, углах и фигурах, или О преломле-

<sup>1</sup> *Spatium enim hoc nihil est nisi trina corporis dimensio* (Comm. in VIII lib. Phys., IV, 78) (Speer, 89).

<sup>2</sup> Ср. с миниатюрой из английской Библии XIV в., где творящий мир Бог изображается в виде инженера, архитектора универсума с циркулем в руках (подобные изображения встречаются и в XIII в., и ранее).

<sup>3</sup> *Selections*, 313.

ниях и отражениях лучей»<sup>1</sup>, специально подчеркивая, что они (геометрические формы) распространяются как на весь универсум, так и на отдельные его части: прямолинейное и круговое движение, действие и претерпевание, все виды ощущений и т.д. Непосредственным результатом такого убеждения было рождение новой, совершенно не перипатетической методологии, предназначенной, однако, для исследования именно аристотелевской Вселенной.

Сводя все многообразие естественной науки к принципам действия света (а их, в свою очередь, к законам геометрии), Гроссетест заявляет, что «...телесное движение [то есть собственно предмет физики по Аристотелю. — А.Ш.] есть умножающая сила света»<sup>2</sup>. Именно благодаря свету, этому «телесному духу», осуществляется движение всех более отягощенных материей тел<sup>3</sup>. А потому «все причины естественных явлений постигаются посредством линий, углов и фигур. Иначе ведь невозможно познать в них "вследствие чего" [они есть]»<sup>4</sup>. Только оптика (перспектива) может открыть нам причины всех естественных явлений<sup>5</sup>, ибо, как уже было сказано, именно по геометрическим законам умножения и распространения света образуются все возможные тела. Так, Гроссетест говорит о телесной фигуре, которая «образована в стремящейся к равномерному со всех сторон расширению световой точке и таким образом получила сферическую форму. Если же ты хочешь, чтобы было расширение в разные стороны и согласно разным пропорциям в формировании и отклонении направлений, то по законам причинной обусловленности в какой-либо точке может быть образована любая телесная фигура»<sup>6</sup>. Поскольку все виды действующей причины — тепловое

<sup>1</sup> *Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophum sine illis* (De lin., ang. et fig.) (Гроссетест 2003, 88-89).

<sup>2</sup> *Motus corporalis est vis multiplicativa lucis* (De motu corp. et luce) (Grosseteste 1912, 92).

<sup>3</sup> *Spiritus corporeus sive lux, quo medio moto movet consequenter corpora grossiora* (De int., 116, 26) (Hedwig, 147).

<sup>4</sup> *Omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras. Aliter enim impossibile est sciri «propter quid» in illis* (De lin., ang. et fig.) (Гроссетест 2003, 88-89).

<sup>5</sup> *[Perspectiva] potest dare causas omnium effectuum naturalium* (De nat. loc., 65, 25) (Hedwig, 132).

<sup>6</sup> *[Figura corporalis] in puncto lucis inclinantis se ad expansionem undique equaliter descripta est et taliter est figurata spherice. Si vero ad expansiones in diversas partes vias et diversas proportionales formatorum et inclinancium, posset in uno puncto quavis figura corporalis describi causaliter* (Comm. in VIII lib. Phys., III, 53) (Speer, 90).

воздействие, астрологическое влияние, механические акции, звуковые эффекты и т.д. — осуществляются посредством света, то Гроссетест конструирует на базе математических законов его распространения модели климатических и атмосферных явлений (всех, не одной лишь радуги).

Весьма характерным является следующий факт: даже те из последователей Гроссетеста, которые не принимали его метафизики света, признавали, что развертывание материи и формы происходит согласно математическим формулам по модели умножения света. Таким образом, даже если не разделялась его мысль о том, что свет лежит в основе всей физической реальности, то все равно так называемая *multiplicatio specierum*, то есть трансмиссия по силовым лучам форм действующей причины через промежуточную среду, представлялась по аналогии с мультипликацией света. «В чувственно воспринимаемом, — указывает Гроссетест, — существует активная способность формы к развертыванию в бесконечность, так же как и со стороны материи есть пассивная способность к развертыванию. Форма же, как свет, развертывает себя и бесконечно умножает так, что распространяет себя по измерениям и одновременно увлекает с собой материю»<sup>1</sup>. Эта неотъемлемая способность формы и является причиной того, что «[всякое] естественное действующее умножает от себя свою силу к претерпевающему, действует ли [оно] на чувство или на материю. Эту силу иногда называют “видом (*species*)”, иногда “подобием (*similitudo*)”...»<sup>2</sup>. «Однако вследствие различия претерпевающего, — продолжает Гроссетест, — различаются [и] результаты [действий]»<sup>3</sup>. Им устанавливаются и строгие геометрические (а следовательно, и физические) законы данной мультипликации. Так, например, если ей ничто не препятствует и она не является направленной, то силовые линии исходят от активного тела во все стороны: «Ведь всякое действующее умножает свою силу сферично, ибо [делает это] со всех [своих] сторон и по всем диаметрам...»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *In sensibilibus etiam est replicabilitas activa forme in infinitum sicut ex parte materie est replicabilitas passiva. Forma enim, ut lux, replicat se et multiplicat infinities ut se extendat in dimensiones et simul secum rapiat materiam* (Comm. in VIII lib. Phys., III, 55) (Speer, 87).

<sup>2</sup> *Agens naturale multiplicat virtutem suam a se usque in patiens, sive agit in sensum sive in materiam. Quae virtus aliquando vocatur species, aliquando similitudo...* (De lin., ang. et fig.) (Гроссетест 2003, 88-89).

<sup>3</sup> *Sed propter diversitatem patientis diversificantur effectus* (De lin., ang. et fig.) (Гроссетест 2003, 88-89).

<sup>4</sup> *Omne enim agens multiplicat suam virtutem sphaerice, quoniam undique et in omnes diametros...* (De lin., ang. et fig.) (Гроссетест 2003, 96-97).



Из всего сказанного становится ясно, сколь высокий статус приобретает математика в системе мира Роберта Гроссетеста. Ведь у него количественные определения свойственны не только математическим дисциплинам как таковым, ими пользуется также и *scientia naturalis*, применяя их к своему субъекту, *corpus mobile*. При этом и первая философия (метафизика) у Гроссетеста имеет дело опять-таки с количественными определениями, утверждая их в качестве всеобщих принципов доказательства. Так, Гроссетест пишет, комментируя «Вторую Аналитику» Аристотеля: «Однако количественные законы входят в основание всех математических наук, ибо всякая математическая наука связана с количественными величинами; но количественные законы входят в основание также и естественной науки, предметом которой является естественное тело, поскольку ему присуще движение. И они же входят в основание первой философии, ибо первая философия утверждает количественную величину и законы в качестве своих первых общих положений и начал...»<sup>1</sup>. Таким образом, в системе подчинения (*subalternatio*) наук математика, с одной стороны, занимает срединное положение между физикой и метафизикой, являясь одновременно и наукой подчиненной (*scientia subalternata*), и наукой подчиняющей (*scientia subalternans*). Но, с другой стороны, благодаря указанным выше причинам именно она соединяет все части онтологической структуры в единое целое, одновременно делая ее доступной рациональному познанию<sup>2</sup>. Однако, согласно Роберту Гроссетесту, это было бы невозможно, если бы как чувственная, так и умопостигаемая области бытия не являлись бы световыми по своей сущности.

<sup>1</sup> *Dispositiones autem quantitalis sunt communes omnibus scientiis mathematicis, quia omnis scientia mathematica circa quantitates est; et etiam dispositiones autem quantitalis sunt communes scientiae naturali, eo quod naturalis subicit corpus quantum mobile. Et iste sunt etiam communes philosophie prime, quia philosophia prima stabilil quantilem et dispositiones ejus primas communes et principia...* (In Anal. Poster., I, 10) (Speer, 97).

<sup>2</sup> При том что математика в гносеологическом плане ниже метафизики, 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 целевыми, ее посылы не только очевидны и демонстративны, но и истинны всегда и везде, вне зависимости от времени, места и конкретного случая, так как они, в отличие от физических объектов, имеют основание в вечном мире (математические истины даны человеку в точно таком же виде, как и Богу, и человек познает математику с той же достоверностью, что и божественный Разум). Следовательно, описание физических явлений с помощью математических отношений есть доказательство причастности природного мира миру вечному путем нахождения в первом следов второго.

**4.4. ТРАКТАТЫ ГРОССЕТЕСТА  
«О СВЕТЕ, ИЛИ О НАЧАЛЕ ФОРМ»,  
«О ЛИНИЯХ, УГЛАХ И ФИГУРАХ»,  
ИЛИ О ПРЕЛОМЛЕНИЯХ И ОТРАЖЕНИЯХ ЛУЧЕЙ»,  
«О ЦВЕТЕ», «ПОЧЕМУ ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ МАЛЫЙ МИР»**

Небольшой, — сам автор называл его *«opusculum»*, — но, пожалуй, интереснейший из трактатов Роберта Гроссетеста «О свете, или О начале форм (*De luce seu de inchoatione formarum*)» является не только одной из немногих научных космологий и, по замечанию Дж. Мак-Эвоя, возможно, единственной научной космогонией, написанной между платоновским «Тимеем» и работами Нового времени<sup>1</sup>, но и редкость гармоничным синтезом теологии, философии и естествознания XIII-го века<sup>2</sup>, дающим целостную картину мироздания и совершенно сознательно объединяющим в себе христианскую креационистскую доктрину и неоплатоническое учение об эманации, физику Аристотеля и математические воззрения Платона.

Условно текст этого «маленького шедевра» будущего Линкольнского епископа можно разделить на пять составных частей. *Первая* часть посвящена доказательству тезиса Гроссетеста о том, что первая телесная форма (телесность) есть не что иное, как свет. Во *второй* части трактата содержится математическое обоснование данного тезиса, опирающееся на тот факт, что свет есть то единственное, чему по самой его природе присуще свойство бесконечно умножать себя самого посредством себя же самого и тем самым распространять себя во все стороны. Космогонический процесс, специфика протекания которого основана на указанном неотъемлемом свойстве света, составляет содержание *третьей* части. *Четвертая* часть посвящена характеристике различных видов движения, присущих сферам универсума. И, наконец, в *пятой* части трактата приводится теория чисел Роберта Гроссетеста, демонстрирующая космическое совершенство и носящая на себе явный отпечаток пифагорейско-платоновского наследия.

Так, Гроссетест, описывая процесс сотворения мира, производит реконструкцию того, каким образом математические отношения были внедрены в универсум: математическое описание физических процессов возможно (и необходимо) потому, что общей формой всех тел, то есть «формой телесности (*forma corporeitatis*)», делающей

<sup>1</sup> McEvoy 1982, 151.

<sup>2</sup> Что вообще было весьма характерно для работ Оксфордской школы (Collins 1943, 29).

все тела протяженными, является свет, обладающий – в силу того, что его телесные свойства совпадают со свойствами геометрическими, – пограничным бытием, схватывающим природу как физическое, так и математического миров, как чувственной, так и умопостигаемой областей бытия. Причастие свету всего сущего обуславливает единство мироздания и придание геометрическим законам его умножения и распространения, действующим в рамках оптической науки, статуса всеобщих, то есть применимых по отношению ко всей реальности (как к надлунной-астрономической, так и к подлунной-физической). Геометрическая оптика, или «наука о перспективе» (*scientia perspectivae*), становится, таким образом, фактически тождественной «естественной науке» (*scientia naturalis*) в целом (или, во всяком случае, является основой последней). Потому всякое разворачивание материи и формы тел, – являясь причиной всех видов их изменений (качественного, возникновения и уничтожения, возрастания и убывания, локального перемещения и пр.), – происходит согласно математическим формулам и благодаря так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), то есть трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины (механических воздействий, тепла, звука, астрологических и климатических влияний и т.д.), которая, – что совершенно естественно, если исходить из вышесказанного, – мыслится по аналогии с самоумножением света.

В другом трактате Роберта Гроссетеста, – «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей» (*De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*), – как раз и формулируются общие правила упомянутой «мультипликации видов». А в трактате «О цвете» (*De colore*), – рассматривая вопрос о принципах образования различных цветов, возникающих посредством пересчета и комбинирования «бесконечного количества степеней» (*gradus*) усиления и ослабления их исходных составляющих, – Гроссетест вносит свой вклад в разработку учения о «широте форм» (*latitudo formarum*), или об «интенсии и ремиссии качеств» (*intensio et remissio qualitatum*), в рамках которого понятие «форма» соответствует конфигурации (*configuratio*) какого-либо качества, а под ее «широтой» понимается конечный диапазон качественного изменения в пределах тех или иных градусов интенсивности (учение это впоследствии сыграло решающую роль в естествознании всей Оксфордской школы и, особенно, в кинематике мертоновских калькуляторов). Что же касается на редкость лаконичного сочинения «Почему человек

есть малый мир (*Quod homo sit minor mundus*)<sup>1</sup>, то оно может быть интересно тем, что представляет собою типичный образец средневековой антропологии, исходящей из обнаруживаемого соответствия между частями микро- и макрокосмоса<sup>1</sup>.

### О свете, или О начале форм

[1] Я считаю, что первая телесная форма, которую некоторые называют телесностью (*corporeitatem*), есть свет (*lux*)<sup>2</sup>. Ведь свет в силу самой своей природы (*per se*) 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 [ничто], способное отбрасывать тень (*umbrosum*). Телесность же есть то, необходимым следствием чего является распростираание материи по трем измерениям, притом что обе они, то есть телесность и материя, суть субстанции сами по себе (*in se ipsa*) простые, лишенные всякого протяжения. Невозможно же было, чтобы форма, простая по сути своей (*in se ipsa*) и лишенная протяжения, в материю, столь же простую и лишенную протяжения, внесла [это] протяжение по

<sup>1</sup> Переводы сделаны по изданию: *Grosseteste 1912*, 51-65, 78-79. См. другие издания переводов: «О свете...» (*Гроссетест 1995*, 122-136; *Знание*, 160-195; *Гроссетест 2003*, 72-85, 246-256); «О линиях...» (*Гроссетест 2003*, 88-101, 256-258); «О линиях...», «О шесте», «Почему человек есть малый мир» (*Космос*, 114-129); «Почему человек есть малый мир» (*Гроссетест 2003*, 86-87, 256). См. также перевод «О шесте» К.П. Виноградова (*Гроссетест 2003*, 115-117, 272-276). Из англоязычных переводов см.: *Riedl 1942: Concerning Lines, Angles, and Figures / Tr. by D.C. Lindberg (A Source, 385-388)*. Кроме того, существуют другие английские переводы трактата «*De luce...*» (Wallis, Terrel, etc.), а также множество его кратких пересказов (Baur, Duhem, Sharp, McKeon, etc.).

<sup>2</sup> Согласно Роберту Гроссетесту, все сущее, состоящее из материи и формы, телесно. Следовательно, телесность есть форма, общая для всех без исключения тел, к каким бы различным родам и видам сущего они ни принадлежали. Она есть для них также и первая форма, ибо нечто должно прежде всего быть просто телом, чтобы иметь возможность быть при этом и каким-либо конкретным телом; то есть, другими словами, для всякой вещи причастность форме телесности есть первое и непеременимое условие ее последующей определенности. Но все телесное не может существовать вне пространства, то есть вне трех измерений, следовательно, всякое тело по необходимости имеет протяжение: «...Тело, по определению, есть то, что имеет протяжение во всех измерениях...» («О небе», I, 7, 274b 20) (*Аристотель III*, 281-282). Однако ни материя, ни форма, из которых тело состоит, сами по себе никакого протяжения иметь не могут. Роберт Гроссетест видит выход из данной затруднительной ситуации в том, чтобы предположить, что такая форма, как телесность, по самой природе своей обладает способностью распространения посредством самоумножения, а следовательно, и распростираания неотделимой от нее материи и внесения в нее таким образом протяжения. Но, как замечает Гроссетест, всеми этими свойствами обладает свет. Следовательно, он и является телесностью.

всем направлениям, если только не умножив по необходимости себя [же] саму и не распространившись тотчас же во все стороны и в своем распространении материю не распростерши (ибо форма сама не может оставить материю, так как [она от нее] не делима, и материя сама не может лишиться себя формы). — Однако я заявил [уже], что свет есть то, чему таковая деятельность (*operatio*), то есть самого себя умножать и во все стороны тотчас же распространять, присуща по самой его природе (*per se*). Что бы в таком случае ни совершало данное действие (*opus*), оно является или самим светом, или тем, что совершает это действие благодаря причастности самому свету, совершающему его по природе своей. Телесность, следовательно, есть или сам свет, или то, что совершает упомянутое действие и вносит в материю измерения благодаря тому, что оно причастно самому свету и действует посредством силы самого света. Но ведь невозможно, чтобы первая форма вносила в материю измерения посредством силы следующей за ней формы. Свет, таким образом, не есть форма, следующая за телесностью, но есть сама телесность.

Далее: мудрые [люди] считают, что первая телесная форма является более достойной, более превосходной, более благородной по сущности [своей] и в большей степени подобной отдельно существующим формам (*formis stantibus separatis*), чем все последующие формы. Свет же по сущности [своей] достойнее, благороднее и превосходнее всех телесных вещей и в большей, чем все тела, степени подобен отдельно существующим формам, которые суть интеллигенции<sup>1</sup>. Свет, следовательно, [и] есть первая телесная форма.

<sup>1</sup> Можно заметить, что Гроссетест (в противоположность Авиценне), как впоследствии и Фома Аквинский, является противником всеобщего гилеморфизма, когда объявляет интеллигенции чистыми, «отдельно существующими формами», то есть формами, существующими отдельно от материи, не отягощенными ею. Эти они отличаются от телесных вещей, имеющих в своем составе и материю, и форму.

Поскольку же, согласно Гроссетесту, телесность, или свет, есть форма, отличная от «отдельно существующих форм», — то есть формы не телесных, но духовных, или интеллигенций, — и в то же время является первой телесной формой, она, естественно, в большей степени подобна интеллигенциям, чем все последующие телесные формы.

Из сказанного можно сделать вывод и о том, что, согласно Гроссетесту, интеллигенции, обычно отождествляемые с ангелами, в силу их абсолютной лишенности материальности и телесности существуют вне пространственного протяжения. А потому перемещаются (или, как говорит Гроссетест, «распространяются») они не так, как свет в воздухе, то есть не сквозь пространство каких-либо тел: *«Angeli... nec per spatia eorum corporum diffunditur, sicut lux per aerem diffunditur»* (De intelligentiis) (Grosseteste 1912, 116).

[2] Итак, свет, который есть первая форма в первой материи сотворенная, себя самого посредством себя же самого со всех сторон бесконечно умножающий и во все стороны равномерно простирающий, распростирал в начале времен материю, которую не мог оставить, растягивая ее вместе с собой до размеров мировой машины (*mundi machina*). И распространение материи не могло происходить посредством конечного умножения света, ибо, как показал Аристотель в «О небе и мире», [нечто] простое (*simplex*), воспроизведенное конечное число раз, не порождает величины (*quantum*). Бесконечно же умноженное [простое] с необходимостью порождает конечную величину, так как произведение от какого-либо бесконечного умножения бесконечно превосходит то, посредством умножения чего [оно] производится. Однако [одно] простое не превосходит бесконечно [другое] простое, но только лишь конечная величина бесконечно превосходит простое. Бесконечная же величина превосходит простое бесконечное число раз бесконечно (*infinites infinite*). – Необходимо, следовательно, чтобы свет, который прост по природе своей (*in se*), будучи бесконечно умноженным, распростирал материю, точно так же простую, до размеров конечной величины (*magnitudinis*)<sup>1</sup>.

Но бесконечная сумма (*aggregatio*) [одного] множества может соотноситься с бесконечной суммой (*congregatio*) [другого] множества в любой числовой пропорции (*numerali proportione*), а также и в любой не числовой (*non numerali*). И существуют бесконечности,

<sup>1</sup> Роберт Гроссетест, наряду с Виллемом из Мёрбеке, был одним из первых переводчиков трактата Аристотеля «О небе (*De caelo*)» с греческого языка на латинский. В этом трактате Аристотель доказывает, что никакая величина не может быть получена путем сложения (или же умножения) того, что само по себе величины не имеет. Так, например, невозможно, чтобы две части какой-либо вещи, по отдельности не имеющие тяжести, произвели тяжесть, будучи сложенными вместе: «Если каждая из двух частей не имеет никакой тяжести, то невозможно, чтобы обе вместе имели тяжесть: чувственные тела либо все, либо некоторые (например, земля и вода) имеют тяжесть... Стало быть, если точка не имеет никакой тяжести, то ясно, что ее не имеют и линии, а если линии – то и плоскости, откуда следует, что ее не имеет и ни одно из тел... Тяжесть не может состоять из частей, не имеющих тяжести» («О небе», III, 1, 299a 25 – 299b 15) (*Аристотель III, 343-344*). То же и в «Физике»: «...Всякая величина делима на величины (ибо доказано, что ничто непрерывное не может состоять из неделимых частей, а всякая величина непрерывна)...» («Физика», VI, 2, 232a 20) (*Аристотель III, 181*).

Гроссетест же интерпретирует Аристотеля в том смысле, что лишь конечное умножение чего-либо простого не производит никакой величины; умножение же бесконечное величину производит, причем это необходимо конечная величина. Этим фактом Гроссетест объясняет, почему формирование мироздания посредством бесконечного самоумножения света приводит к тому, что это мироздание («мировая машина») конечно по своим размерам.

большие других бесконечностей, и бесконечности, других бесконечностей меньше<sup>1</sup>. [Так], сумма всех чисел, как четных, так и нечетных, — бесконечна, и [в то же время] она больше не в меньшей степени бесконечной суммы всех четных чисел, ибо превосходит ее на сумму всех нечетных чисел. Также и сумма чисел, полученных в результате процесса удвоения всех чисел, начиная с единицы (*ab unitate continue duplorum*), — бесконечна; и точно так же бесконечна сумма всех половин (*subduplorum*) этих чисел (*illis duplis correspondentium*). И сумма этих половин с необходимостью является половиной суммы чисел, в два раза больших (*duplorum suorum*). Таким же точно образом сумма всех чисел, полученных в результате процесса утроения всех чисел, начиная с единицы (*ab unitate triplorum*), втрое больше суммы всех третей (*subtriplorum*), соответствующих этим числам (*suorum istis triplis respondentium*). — Ясно, что так обстоит дело со всеми видами числовой пропорции, ибо бесконечное может относиться к бесконечному согласно любому из них<sup>2</sup>.

Если же полагается бесконечная сумма всех чисел, полученных в результате процесса удвоения всех чисел, начиная с единицы, и бесконечная сумма всех половин, соответствующих этим числам, и от суммы половин отнимается единица или какое угодно иное конечное число, то как скоро вычитание будет сделано, между первой суммой и тем, что осталось от второй суммы, уже более не сохранится пропорции два к одному (*dupla proportio*). Впрочем, [не будет и вообще] никакой числовой пропорции, поскольку [в случае], если от [одной] числовой пропорции посредством вычитания из меньшего [ее] члена (*a minori extremitate*) оставляется другая числовая пропорция, необходимо, чтобы то, что вычитается, было кратной частью или несколькими кратными частями того, из чего [оно] вычитается. Конечное же число не может быть кратным или несколькими кратными числа бесконечного. Таким образом, после вычитания числа из бесконечной половинной суммы не сохраняется числовой пропорции

<sup>1</sup> Данные и последующие рассуждения требуются для того, чтобы показать, как счет может распространять материю постепенным и в то же время непрерывным образом, так что никакой пустоты не образуется: ибо «место не может быть пустым (*nec potuit locus fieri vacuus*)».

Гроссетест называет рациональную пропорцию числовой, а иррациональную нечисловой, ибо первая может быть выражена (натуральным) числом, а вторая — нет.

<sup>2</sup> То есть Гроссетест утверждает, что бесконечная сумма чисел  $1+2+3+4+\dots$  равна половине от бесконечной суммы чисел  $2+4+6+8+\dots$ , а бесконечная сумма чисел  $3+6+9+12+\dots$  в три раза больше бесконечной суммы чисел  $1+2+3+4+\dots$  и т.д.

между бесконечной удвоенной суммой и тем, что осталось от бесконечной половинной суммы<sup>1</sup>.

Вследствие всего этого (*his ergo ita se habentibus*) ясно, что свет посредством своего бесконечного умножения распространяет материю до меньших конечных размеров и больших конечных размеров в соответствии с любыми пропорциями, которые [они] имеют по отношению друг к другу, а именно числовыми и нечисловыми. Так, если свет посредством бесконечного самоумножения распространяет материю до размера, равного двум кубам (*in dimensionem bicubitam*), то путем удвоения этого бесконечного умножения он распространяет ее до размера, равного четырем кубам (*in dimensionem tetracubitam*), а путем уполовинивания его распространяет ее до размера, равного одному кубу (*in dimensionem monocubitam*); и так же в соответствии с остальными пропорциями, числовыми и нечисловыми<sup>2</sup>.

Это, как я думаю, было представление (*intellectus*) философов, полагающих все состоящим из атомов и говорящих, что тела состоят из плоскостей, плоскости из линий, а линии из точек<sup>3</sup>. — Но это мнение (*sententia*) не противоречит тому, которое полагает, что вели-

<sup>1</sup> Формально-математическое выражение пропорций Гроссетеста см.: Birkenmajer 1948, 39.

Ср. рассуждения Гроссетеста с оппозиционным им мнением Николая Кузанского (1401 – 1464): «...Если бы одна бесконечная линия состояла бы из бесконечного числа отрезков в пядь, а другая — из бесконечного числа отрезков в две пяди, они все-таки с необходимостью были бы равны, поскольку бесконечность не может быть больше бесконечности...» (Николай, 52; курсив мой. — А. III.).

<sup>2</sup> Т.п. что космос у Гроссетеста формируется на основе пропорций (о чем речь пойдет также и в конце трактата) сближает его устройство с гармоническими построениями Платона («Тимей», 35b-36b). См. также комментарий А.Ф. Лосева (Платон III, 613).

<sup>3</sup> Упомянутое «представление философов» Диоген Лаэртский (Diogenes Laërtius, пер. пол. III в.) относит к пифагорейцам: «Александр [Полигистор] в «Преемствах философов» говорит, что в пифагорейских записках содержится также вот что. Начало всего — единица; единице как причине подлежит как веществу неопределенная двоица: из единицы и неопределенной двоицы исходят числа: из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух...» (VIII, 24-25) (Диоген 1979). То же мнение и у Платона: «...Каждому, разумеется, ясно, что огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякая форма тела имеет глубину. Между тем любая глубина по необходимости должна быть ограничена природой поверхности: притом всякая плоская поверхность состоит из треугольников» («Тимей», 53c) (Платон III, 457). Аристотель же полагает, что данная теория не верна, ибо противоречит тому, что всякая величина может состоять только из величин: «В частности ясно, что по той же самой теории, по которой тела слагаются из плоскостей, плоскости должны слагаться из линий, а линии — из точек, и тем самым нет необходимости, чтобы частью линии была линия... стало быть, если точка не имеет никакой тяжести, то ясно, что ее не имеют и линии, а если линии — то и плоскости,



чина состоит только из величин: ибо характеристики целого соответствуют характеристикам [его] частей (*quia tot modis dicitur totum, quot modis dicitur pars*). Ведь в одном смысле говорится о половине (*medietas*), которая, будучи взята дважды, дает целое, что она есть часть целого; и [совсем] в другом смысле о хорде (*costa*), которая, будучи несколько раз взятой, диаметра не дает, но диаметром превышает, говорится, что она есть часть диаметра<sup>1</sup>. Также в одном смысле говорится об угле касания (*angulus contingentiae*)<sup>2</sup>, что он есть часть прямого угла, в котором существует бесконечное число [таких углов], но будучи вычтенным из прямого угла конечное число раз, [угол касания] все же уменьшает его; и [совсем] в другом смысле [говорится] о точке, что она есть часть линии, в которой существует бесконечное число [точек], и будучи вычтенной из линии конечное число раз, [точка] не уменьшает ее.

[3] Итак, возвращаясь к моей теме, я говорю, что свет, распространившись (*facta*) путем бесконечного равномерного во все стороны самумножения, равномерно [же] распространяет [и] материю, придавая [ей] со всех сторон сферическую форму<sup>3</sup>; и из этого распространения с необходимостью следует, что крайние области материи распространяются и разрежаются в большей степени, чем [ее] внутренние области, близкие к центру. И до тех пор, пока крайние области не станут

откуда следует, что ее не имеет и ни одну из тел» («О небе», III, 1, 299a-300a 15) (*Аристотель III, 342-345*).

Роберт Гроссетест, вопреки утверждению Аристотеля, стремится доказать, что пифагорейско-платоновская теория, полагающая, что «тела состоят из плоскостей, плоскости из линий, а линии из точек», не противоречит мнению самого Аристотеля о том, что «величина состоит только из величин (*magnitudo solum ex magnitudine componitur*)», и иллюстрирует свой тезис примерами рациональных и иррациональных пропорций, демонстрирующих различные математические отношения части и целого.

<sup>1</sup> По-видимому, имеется в виду то, что хорда меньше диаметра, а потому о ней говорится, что она его часть. Но как бы хорда ни увеличивалась, она никогда не станет равной диаметру, если только не сольется с ним полностью.

<sup>2</sup> Гроссетест объясняет, что такое «угол касания» в трактате «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей (*De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*)»: «...Если линия падения (*linea incidentiae*), проходящая через центр сферы, проводится [одновременно] с касательной линией (*linea contingentiae*), [то она] образует [с ней] прямые углы, а из касательной линии и сферы с обеих сторон образуются (*causantur*) углы касания (*anguli contingentiae*)...» (*Grosseteste 1912, 61*). То есть угол касания — это угол между окружностью сферы и касательной к ней, который составляет часть прямого угла, образованного этой касательной и диаметром (линией падения).

<sup>3</sup> См.: «Тимей», 33b-34b (*Платон III, 436-437*); «О небе», II, 4, 286b 10-25 (*Аристотель III, 312-313*).

разреженными в высшей степени, внутренние будут подвержены все большему разрежению<sup>1</sup>.

Следовательно, свет, указанным способом первую материю распространяющий, придавая [ей тем самым] сферическую форму, и крайние области [ее] в высшей степени разрежающий, полностью реализовал (*complevit*) возможность материи в крайней сфере, [после чего] оставил ее неподверженной дальнейшему воздействию. Так на краю сферы было образовано [совершенное] первое тело, называемое *твердью* (*firmamentum*)<sup>2</sup>, ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы. И поэтому тело [это] является наипростейшим в отношении частей, составляющих [его] сущность, и в отношении [его] максимально возможной величины; и [ничем] не отличающимся от родового тела (*a corpore genere*) за исключением того, что материя в нем исполнена одной лишь первой формой. Родовое же тело, наличествующее и в тверди и в других телах, имеющее в сущности своей первую материю и первую форму, не подвержено увеличению [своей] материи посредством первой формы и уменьшению [своей] материи посредством первой формы.

Итак, после того как было полностью завершено таким образом первое тело — твердь, оно испустило свое *свечение* (*lumen*) из каждой части своей по направлению к центру вселенной (*in centrum totius*). Ведь так как свет есть 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 излияния от первого тела совершенно не отделяемая, он распространяет вместе с собой [и] духовность материи

<sup>1</sup> В трактате «О телесном движении и свете (*De motu corporali et luce*)» Роберт Гроссетест говорит, «что первая телесная форма является первым телесным движущим началом (*motivum*). Она же есть свет...». Когда свет распространяет себя вместе с материей в разные стороны, «возникает разрежение материи, или ее *возрастание*» в объеме. Когда же свет, наоборот, сосредоточивает материю, «возникает *сгущение*, или *убывание*» ее в объеме. «Когда же свет порождает себя в одном направлении, увлекая с собою материю, возникает *перемещение*. — А когда свет, существующий внутри материи, испускается наружу и то, что снаружи, впускает вовнутрь, возникает *изменение*. И из этого явствует, что телесное движение есть умножающая сила света» (*Grosseteste 1912, 92*).

<sup>2</sup> Это, пожалуй, единственная (если не считать, конечно, общий дух трактата) прямая отсылка к тексту Св. Писания: «И назвал Бог твердь небом (*Vocabitque Deus firmamentum coelum*)» (Быт. 1, 8). Что же касается упоминаемого далее родового тела (*corpus genus*), то под ним, видимо, следует понимать единое тело всего универсума: в той его части, что называется твердью, материя родового тела оформлена одной лишь первой телесной формой (светом); другие же части родового тела — благодаря мультипликации света — получают более детальное оформление посредством частных форм.

первого тела. Так от первого тела исходит свечение, представляющее из себя духовное тело или, лучше сказать, телесный дух<sup>1</sup>. А так как свечение в процессе своего прохождения не рассекает тела, через которое перемещается, [оно] тотчас же (*subito*) проходит [путь] от тела первого неба до [самого] центра. И прохождение его не следует мыслить как внезапное (*subito*) перемещение от неба к центру некоего единичного [объекта], — да это, пожалуй, [и] невозможно, — но оно есть перемещение посредством своего умножения и бесконечного порождения свечения<sup>2</sup>. Таким образом, само [это] свечение, от первого тела до центра распростертое и собранное, сосредоточило существующую под первым телом массу; и так как первое тело уже не могло уменьшаться, поскольку оно совершенно и неизменно, а место не могло оказаться пустым, возникла необходимость того, чтобы в процессе само-го [этого] сосредоточения крайние области массы распростирились и рассредоточивались. Так во внутренних [областях] упомянутой массы

<sup>1</sup> После образования тверди направление распространения света меняется на прямо противоположное. Если раньше свет распространялся от центральной точки во все стороны, то теперь он, наоборот, изливается из каждой точки поверхности сферы по направлению к центру универсума. Такое изменение произошло оттого, что свет, с одной стороны, не может прекратить свое самоумножение, а с другой, являясь формой, неотделимой от материи, он, не будучи способным растягивать в максимальной степени разреженную, а следовательно, и неспособную к дальнейшему распространению шири, материю далее (ибо в противном случае стала бы образовываться пустота, чего, согласно Аристотелю и самому Гроссетесту, быть не может) и распространяясь исключительно по прямой, находит единственное возможное направление для своего, продолжающего увлечь неотделимую материю, движения — прямо перпендикулярное касательной к поверхности сферы тверди, проведенной через каждую ее точку.

Таким образом, внешняя поверхность тверди автоматически становится зеркальной, но важно учесть, что не зеркало заставляет свет отражаться, а сам свет, меняя направление своего движения на прямо противоположное, «создает» это зеркало (Гроссетест еще будет говорить о телесно отраженном блеске интеллигенции, движущем небесные сферы, в 4-ой части трактата). Стоит также вспомнить о том, что конечность универсума обусловлена и математическими представлениями Гроссетеста: бесконечное умножение чего-либо простого (в данном случае — света как формы телесности) порождает именно конечную величину.

В связи с обозначенным изменением имеет значение и смена терминологии: словом «*lux*» Гроссетест обозначает свет как форму телесности, словом «*lumen*» — свет как то «духовное тело или, лучше сказать, телесный дух», что испускается твердью по направлению к геометрическому центру мировой машины. Видимый свет — это *lux* в неразрывном соединении с материей (без которой он, как и любая другая форма, согласно Аристотелю, вообще существовать не может), то есть *lumen*.

<sup>2</sup> Относительно особого способа «прохождения свечения» Гроссетест следует Аристотелю, ибо считает, что распространение света путем самоумножения «является не движением, но изменением» («О телесном движении и свете (*De motu corporali et luce*)» (Grosseteste 1912, 92).

возникла бóльшая плотность, а в крайних областях увеличивалась разреженность; и появилась такая сосредоточивающая сила (*potentia*) свечения, что [она] до предела утончала и разрежала крайние области содержащейся под первым телом массы, сама [же] в процессе [этого] сосредоточения убывала. Таким образом в крайних областях упомянутой массы возникла полностью завершенная *вторая сфера*, далее не восприимчивая к какому-либо воздействию. И вот каково свершение и исполнение второй сферы: свечение порождается из первой сферы и свет, будучи в ней простым, во второй [сфере] является удвоенным.

И подобно тому, как свечение, порожденное первым телом, полностью завершило вторую сферу и оставило внутри нее более плотную массу, так и свечение, порожденное второй сферой, *третью сферу* образовало и под этой третьей сферой оставило благодаря процессу сосредоточения еще более плотную массу. И само [это] рассредоточающее сосредоточение проходило в таком порядке до тех пор, пока не было полностью завершено *девять небесных сфер* и внутри девятой, самой нижней, сферы не была сосредоточена уплотненная масса, являющаяся *материей четырех элементов*. Самая же нижняя сфера, которая есть сфера *Луны*, также свечение из себя порождающая, содержащая под собой массу свечением своим сосредоточила и, сосредоточая, крайние ее области утончила и рассредоточила. Однако сила этого свечения не была столь большой, чтобы, сосредоточая [эту массу], крайние области ее рассредоточить до предела. Поэтому несовершенство и возможность быть подвергнутой сосредоточению и рассредоточению сохранились в каждой области этой массы. И [хотя] высшая ее область, рассредоточенная не до предела, все же сделалась посредством своего рассредоточения *огнем*, она до сих пор осталась материей элементов<sup>1</sup>. — Огонь же, свечение из себя порождающий и массу, под ним содержащуюся, сосредоточивающий, крайние ее области рассредоточил, однако путем рассредоточения меньшего, чем [свое] собственное; и таким образом *воздух* произвел. — Воздух также из себя духовное тело, или телесный дух, порождающий и [массу], в нем содержащуюся, сосредоточивающий и, сосредоточивая, края ее рассредоточивающий, произвел *воду* и *землю*. Но поскольку в воде осталось более от силы (*virtute*) сосредоточения, чем от силы рассре-

---

<sup>1</sup> Слова о том, что высшая область «подлунной» массы сделалась огнем, но так и осталась материей элементов, следует понимать в том смысле, что огонь (так же, как и воздух, вода и земля) не образовался из материи элементов так, что уже более ею не является, но он есть одно из состояний этой материи.

доточения, сама вода, а также и земля, остались обладающими весом (*ponderosa*).

Вот таким образом произошли (*productae sunt in esse*) принадлежать сфер этого чувственного мира, а именно: 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<sup>1</sup>. – И очевидно, что каждое высшее тело 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.

Земля же есть нечто высшее по отношению ко всем телам благодаря соединению в ней высших свечений. По этой причине сама она есть то, что поэтами зовется *Пан*, то есть «всё»; и равным образом [зывается также] *Кибела* (*Cybele*), [то есть] как бы «ложе» (*cubile*), которое [в свою очередь] получает имя от плотного куба (*cubus*), ибо земля есть

<sup>1</sup> Несмотря на отличие небесных сфер от сфер четырех элементов, между ними не существует абсолютной пропасти, и все сферы (как эфирные, так и нет) принадлежат одной и той же световой природе: универсум, таким образом, представляется целостным, непрерывным образованием.

Сама же структура мироздания у Гроссетеста, хоть и является продуктом весьма оригинального космогонического процесса, выглядит вполне традиционно, что, по всей видимости, и входило в задачи автора: таким образом, результаты астрономических наблюдений и метафизических построений, с одной стороны, и данные оптических экспериментов, с другой, находят свое полное согласование. Космос, по Гроссетесту, состоит из четырех сфер, образованных материей элементов: сферы Земли, Воды, Воздуха, Огня, и девяти сфер, образованных пятой сущностью (эфиром), – сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна, неподвижных звезд (тверди) и первого движущегося (*primum mobile*).

Подробно Гроссетест касается темы космологии в трактате «О сфере» (*De sphaera*), где, в частности, заявляет, что его «задача в данном трактате [заключается в том, чтобы] описать геометрическую форму мировой машины (*figuram machinae mundi*) и ее центр, расположение и формы тел, ее составляющих, движения высших тел и формы их орбит. Итак, поскольку мировая машина является сферичной, прежде всего необходимо сказать, что есть сфера» (*Grosseteste 1912*, 10-32). Аристотелевское же доказательство сферичности Земли и факта нахождения ее в центре мироздания было известно Гроссетесту из переведенного им трактата «О небе»: «...Естественное движение частей и всей Земли направлено к центру Вселенной, именно поэтому Земля находится на самом деле в центре... Что касается формы Земли, то она по необходимости должна быть шарообразной, ибо каждая из ее частей имеет вес до (тех пор, пока не достигнет) центра, и так как меньшая (часть) теснима большей, то они не могут образовать волнистую поверхность, но подвергаются взаимному давлению и уступают одна другой до тех пор, пока не будет достигнут центр» («О небе», II, 14, 296b 5 – 297a 10) (*Аристотель III*, 336-338).

самое плотное из всех тел. Это Кибела, мать всех богов, так как, хотя и объединенные в земле высшие свечения все же не возникли в ней посредством ее собственных действий, из нее в действительность и в действие (*in actum et operationem*) свечение какой угодно сферы может производиться, то есть как бы из некой матери любой из богов порождаться<sup>1</sup>. — *Срединные же тела* находятся в двойственном положении (*in duabus se habent habitudinibus*). Ибо хотя они и существуют в отношении к низшему, подобно тому как первое небо ко всему остальному, [они существуют] и по отношению к высшему, подобно тому как земля ко всему прочему. И так каким-либо образом в любом из них присутствует все остальное.

[Общим] же видом и совершенством всех тел является свет: но у высших тел более духовный и простой, у низших же — более телесный и преумноженный. Но все тела не суть одного и того же вида, хотя [все они] и были произведены от простого или же преумноженного света, [точно] так же, как и все числа не суть одного и того же вида, хотя и получены (*collecti*) [они все] из единицы путем большего или меньшего [ее] умножения.

И благодаря этому убедительному рассуждению (*sermone*) понятна мысль (*intentio*) тех, кто говорит: «*Все едино по причине свершения всего из единого света*», и мысль тех, кто говорит: «*То, что множественно, множественно по причине различного умножения света*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Согласно Роберту Гроссетесту, Земля естественным образом является фокусом силовых линий свечений всех сфер, а потому она способна порождать и порождает различные стихии и явления (то есть «богов»). Этимология слова «*Ран*» («*Пан*») заимствуется Гроссетестом, видимо, у Исидора Севильского (Isidorus Hispalensis, ок. 560/570 — 636): «...unde et Pan dictum est, id est omne» (Etymologiae, VIII, 11). Что касается этимологии слова «*Cybele*» (от «*cubile*» и «*cubus*»), то таковой мы не находим у Исидора; последний, однако, определяет куб как «*figura propria solida*», обладающая тремя измерениями, что согласуется с мыслью Гроссетеста. Заметим также, что слово «*cubile*» может быть переведено не только как «*ложе*», но и как «*местопребывание*», «*очаг*», «*центр*», «*средоточие*», а также как «*упор*», «*основа*».

Ср.: «Земле мы, конечно, припишем вид куба: ведь из всех четырех родов наиболее неподвижна и пригодна к обрабатыванию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания» («*Тимей*», 55d-e) (*Платон III*, 459); «куб называют геометрической гармонией (*harmoniam autem geometricam cubum dicunt*)» (*Boetius. De arithmetica*, II, 49). Аристотель же отвергает данную теорию («*О небе*», III, 8, 306b 5 — 307a 10) (*Аристотель III*, 360-362). Ср. также с «*О природе вещей*» Лукреция (*De rerum natura*, II, 652-659) (*Лукреций 1958*).

<sup>2</sup> Весь конец третьей части трактата написан явно в неоплатоническом духе. Ср.: *Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах*, IV, 1-7; *О Небесной Иерархии*, I, 1; III, 1-3; VIII, 3 (*Дионисий 2002*).

[4] Поскольку же низшие тела причастны форме высших тел, низшее тело из-за причастия его наряду с высшим телом одной и той же форме воспринимает движение от той же самой *бестелесной движущей силы* (*virtute motiva incorporali*)<sup>1</sup>, которой движимо [и] высшее тело. Вот почему бестелесная сила интеллигенции, или души<sup>2</sup>, которая суточным движением движет первую и высшую сферу, движет тем же самым суточным движением и все низшие небесные сферы. Но чем ниже эти сферы оказались, тем более слабое движение они воспринимают, так как насколько более низкой оказалась сфера, настолько менее чистый и более слабый присутствует в ней первый телесный свет.

Хотя элементы и причастны форме первого тела, они, тем не менее, не движимы суточным движением двигателя первого неба. Хотя и причастны [они] первому свету, однако не повинуются первой движущей силе, так как имеют свет тот нечистым, слабым, удаленным от чистоты своей в первом теле, и так как обладают к тому же плотностью материи, являющейся началом сопротивления и неповиновения.

<sup>1</sup> Из принципа причастности низших сфер высшим Гроссетест выводит и механизм движения в универсуме. Когда он говорит о «бестелесной движущей силе», то речь идет о перводвигателе. В трактате «О движении наднебесного (*De motu supercœlestium*)» он пишет: «Итак, поскольку, как сказано в VIII [книге] “Физики” [(4)], все, что движимо, движимо или собою или другим, следовательно, [и] движимое первым движением, то есть круговым, движимо или собою или другим. Но поскольку все, что движимо другим, движимо двигателем извне, а это [движимое] не движимо двигателем извне по той причине, что данное движение – первое, как указано в VIII [книге “Физики” (7)], а первое движение [есть движение] первого двигателя, [который] неподвижен, ибо не имеет вне себя самого [никакого иного] двигателя, так что ни существенным, ни приходящим образом [он] движим быть не может, следовательно, это движимое не движимо другим, а значит, [оно движимо] собою. – Но как указано в VIII [книге “Физики” (4)], задача коей состоит [в том, чтобы объяснить], что есть движимое собою, движение [это] складывается из двигателя и движимого, [причем] двигателя, отделенного от движимого по обозначению, а не по бытию. Тогда, поскольку движимое собою складывается из двигателя и движимого таким образом, что двигатель в нем по бытию не отделяется от движимого, [то], следовательно, оно утверждается посредством самого себя, [подобно тому] как это установлено в живых существах» (*Grosseteste 1912, 93*).

Ср.: *Аристотель*, VIII, 5, 256а 10-20 (*Аристотель III, 234-235*).

<sup>2</sup> В трактате «О сфере (*De sphaera*)» Гроссетест утверждает, что «действующая причина (*causa efficiens*) движения» неба «есть душа мира (*anima mundi*)» (*Grosseteste 1912, 13*). Таким образом, он отождествляет мировую душу Платона, учившего, что в центре космического тела «построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне» («Тимей», 34b) (*Платон III, 437*), с перводвигателем Аристотеля. Однако сам Аристотель считал это невероятным, ибо «жизнь, которую вел бы при этом душа, равным образом не могла бы быть беспечальной и блаженной», поскольку в этом случае душа «должна быть лишена досуга и не знать никакого интеллектуального отдыха...» («О небе», II, 1, 284а 25-30) (*Аристотель III, 307*).

Однако некоторые думают, что сфера огня вращается [этим] суточным движением, внешним выражением (*significationem*) чего полагая обращение комет, и говорят также, что это [же] движение беспрестанно в водах моря производится, так что от него происходят морские течения<sup>1</sup>. Однако все правильно философствующие говорят, что земля этому движению не подвержена.

Таким же [точно] образом и [те] сферы, что следуют за второй сферой (которая, если вести счет вверх, обычно зовется восьмой), в силу причастности ее форме все принимают участие в ее движении, которым [они] обладают как [своим] собственным наряду с суточным движением, [получаемым от интеллигенции].

Сами же небесные сферы благодаря совершенству своему не испытывают разрежения или уплотнения, свет в них не отклоняет части материи ни от центра, чтобы разредить их, ни к центру, чтобы [их] уплотнить. И вследствие этого сами небесные сферы не испытывают движения вверх или вниз, но только лишь круговое движение [воспринимают] от движущей разумной силы, которая, на саму себя телесно отражая блеск [своей], вращает эти сферы телесным обращением. Свечение же, которое наличествует в элементах, в силу [их] несовершенства и способности к разрежению и уплотнению отклоняет эти элементы или от центра, чтобы разредить [их], или к центру, чтобы [их] уплотнить. И вследствие этого элементы или вверх, или вниз, согласно природе [своей] (*naturaliter*) могут двигаться<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В трактате «О кометах (*De cometis*)» Гроссетест придерживается именно этого объяснения их возникновения, ибо кометы не могут относиться к неизменной, согласно Аристотелю, эфирной области унисверсума. Сфера огня, подверженная двум типам движения (прямолинейному и круговому), является, таким образом, переходной средой между миром пятой сущности и миром четырех элементов. О влиянии же небесного обращения на морские течения говорил Альпетрагий («О движениях небес»: «*De motibus caelestibus*»). Что касается Аристотеля, то он высказывал сходное мнение о природе комет («Метеорологика», I, 7, 344a 30); однако им приводятся совершенно другие объяснения существованию морских течений («Метеорологика», II, 1, 354a 10-30) (Аристотель III, 455-456, 476-477).

<sup>2</sup> По Аристотелю, телам, состоящим из материи элементов, присуще прямолинейное движение: огню и воздуху — вверх, земле и воде — вниз; совершенное же круговое движение присуще телам, состоящим из пятой сущности (эфира), а потому «первое из тел вечно и не испытывает ни роста, ни убыли, но является нестареющим, качественно не изменяемым и не подверженным воздействию...» («О небе», I, 2, 268b 15 — 269a 20-25; I, 3, 270b).

Из кругового движения неба естественно следует его сферичность. Гроссетест, видимо, ссылаясь на «О небе» (II, 287a 25-30), пишет в трактате «О сфере (*De sphaera*)»: «Относительно пятой сущности Философ указывает, что она сферична, так как необходимо, чтобы прямые движения, которые суть движения тяжелых и легких элементов, сводились к круговому движению, которое по необходимости есть движение пятой сущности. Но



[5] В высшем же теле, которое является наиболее простым из тел, следует различать четыре [особенности], а именно: форму, материю, [их] сочетание (*compositio*) и составленное (*compositum*) [из первых трех]. — *Форма* в силу [своей] наибольшей простоты занимает положение *единичности*. — *Материя* же вследствие своей двойственной способности, то есть [вследствие ее] способности воспринимать и хранить впечатления, а с другой стороны, вследствие [ее] делимости, которая является коренным [свойством] самой материи и прежде всего и преимущественно относится к двоичности, с полным правом получает природу *двоичности*. — *Сочетание* же *троичность* в себе содержит, ибо в его составе (*in ea*) обнаруживается и оформленная материя, и оматериальная форма, и сама особенность сочетания, которая как [нечто] третье, отличное от материи и формы, находится во всяком составленном. — И то, что является *составленным* вследствие этих трех особенностей, скрепляется в силу [присущей ему] *четверичности*. — Следовательно, в первом теле, в котором, разумеется, фактически (*virtualiter*) присутствуют и прочие тела, наличествует четверичность, и потому числовое качество (*numerus*) прочих тел никак не может превышать *десятичность*. Ибо ведь единица формы, двоича материи, троича сочетания и четверича составленного, когда [они] соединяются, составляют десятку. Вот почему и число *мировых сферических тел* — десять: ведь сфера элементов, хотя и разделяется на четыре, все же — одна, в силу [своей] причастности тленной (*corruptibilis*) земной природе.

Отсюда видно, что десять является совершенным числом вселенной, так как всякое целое и завершенное имеет в себе нечто, подобное форме и единице, нечто, подобное материи и двоиче, нечто, подобное сочетанию и троиче, и нечто, подобное составленному и четвериче. И нет возможности (*nec contingit*) прибавлять [что-либо] пятое свыше этих четырех. Вот почему всякое целое и завершенное есть десятка<sup>1</sup>.

Это же очевидно, что только лишь [те] пять пропорций, которые находятся в четверке чисел: один, два, три, четыре, — пригодны для сочетания и согласия, дающего постоянство всякому составленному<sup>2</sup>.

---

если она движима по кругу, то она по необходимости сферична, так как если бы она была с углами, то неизбежно было бы пустое место» (*Grosseteste 1912, 12*).

<sup>1</sup> Изложенная в 5-ой части трактата теория чисел Роберта Гроссетеста, — заимствованная, вероятно, у Бозция и деятелей Шартрской школы, — носит явно пифагорейский характер. См.: *Фрагменты*, 432-446, 465-505; *Жмудь*, 67-81.

<sup>2</sup> Имеются в виду открытые Пифагором гармонические интервалы: октава (2 : 1), квинта (3 : 2) и кварта (4 : 3), к которым, по свидетельству Бозция (18 А 14), Гиппас добавил еще двойную октаву (4 : 1) и дуодециму, состоящую из октавы и квинты (3 : 1).

Вот почему только лишь эти пять пропорций являются гармоничными (*concordes*) в музыкальных ритмах (*modulationibus*), [танцевальных] телодвижениях и метрических [стихотворных] размерах (*rhythmicis temporibus*).

[На этом] завершается трактат о свете Линкольнца.

О линиях, углах и фигурах,  
или О преломлениях и отражениях лучей

Польза рассмотрения линий, углов и фигур – величайшая, ибо без них невозможно познать естественную философию. Ведь они имеют силу как в универсуме в целом, так и в его абсолютных частях. Они также имеют силу в относительных свойствах [вещей], таких как прямолинейное и круговое движение. При этом они имеют силу в [процессе] действия и претерпевания, происходит ли таковой в материи или в чувстве; [и если в последнем, то происходит ли он] в [непосредственно] являющем его зрительном чувстве или в других чувствах, при действии коих [нечто] иное должно добавляться сверх того, что производит зрение.

Итак, поскольку в других [трактатах уже было] сказано о том, что касается универсума в целом и его абсолютных частей, а также о том, что следует [далее] в отношении прямолинейного и кругового движения<sup>1</sup>, [то] теперь необходимо сказать об универсальном действии в контексте его принятия природой подлунных тел (*inferiorum*), являющейся субъектом, подверженным различным действиям, [а также] в контексте того, что [ему] случается нисходить до действия в материи мира. И [знания обо всем этом], способные просветить совершенствующегося [в них человека], могут быть определенным образом сведены воедино. – Все же причины естественных явлений постигаются (*habent dari*) по-

Согласно пифагорейцам, а также Платону («Государство», 616b-617: «Тимей», 35c-36d), по этим пропорциям строится и так называемая гармония сфер. Однако Гроссетест о ней не упоминает, видимо зная о критическом отношении к данной теории Аристотеля: «...Утверждение, согласно которому движение [светил] рождает гармонию, поскольку, мол, издаваемые ими звуки объединяются в консонирующие интервалы, при всей своей остроумности и оригинальности, тем не менее, не верно». Планеты не могут издавать при движении никаких звуков, ибо «орбиты движутся, а звезды [планеты, – А.Ш.] покоятся и перемещаются вместе с орбитами, к которым прикреплены...» («О небе», II, 9, 290b 10 – 291a 23; II, 8, 289b 30) (Аристотель III, 322, 321).

<sup>1</sup> См.: «О сфере (*De sphaera*)», «О движении надбесного (*De motu supercelestium*)» и «О телесном движении и свете (*De motu corporali et luce*)» (Grosseteste 1912, 10-32, 90-100).

средством линий, углов и фигур. Иначе ведь невозможно познать в них «вследствие чего [они есть]» (*propter quid*)<sup>1</sup>. Ясно [же] это из следующего. [Всякое] естественное действующее (*agens*) умножает от себя свою силу к претерпевающему (*patiens*), действует ли [оно] на чувство, или на материю. Эту силу иногда называют *видом* (*species*), иногда *подобием* (*similitudo*), но как бы [она] ни называлась, [речь идет об] одном и том же. И [действующее] ту же самую посылает [силу] как в чувство, так и в материю, или [в нечто себе] противоположное, как, [например, нечто] теплое одну и ту же посылает [силу] в чувство осязания и в [нечто] холодное. Действует же [эта сила] без посредства [какого-либо] рассуждения и выбора, а потому действует одинаковым образом, с чем бы ни столкнулась: с чувством или чем-то бесчувственным (*aliud*), с одушевленным или неодушевленным. Однако вследствие различия претерпевающего различаются [и] результаты [действий]. Ведь в чувстве эта сила, будучи воспринятой, производит действие в некотором роде духовное и более благородное, [чем в иных претерпевающих]; в [чем-то] противоположном [же действующему], или в материи, [она] производит действие материальное, как, [например], солнце посредством одной и той же силы производит в разных претерпевающих (*passis*) отличные [друг от друга] следствия: ведь грязь [оно] спекает, а лед плавит.

Итак, сила от естественного действующего приходит или по более короткой линии, и тогда [она] более действенна, ибо претерпевающее в меньшей степени отстоит от действующего, или по линии более длинной, и тогда она менее действенна, поскольку претерпевающее в большей степени отстоит [от действующего]. Но одно из двух: или [она] приходит непосредственно от поверхности действующего, или [же] при посредстве [чего-либо]. Если непосредственно, [то] или по прямой линии [она] приходит, или по изогнутой. И если [она приходит] по *прямой* линии, тогда, — как утверждает *Аристотель* в V [книге] «*Физики*»<sup>2</sup>, — действие сильнее и лучше, ибо, — как говорит [он] там же, — природа [всегда] действует более коротким способом из возможных, а прямая линия из всех самая короткая.

К тому же, лишенная [какого бы то ни было] угла прямая линия обладает равенством [самой себе], а равное, — как говорит в своей

<sup>1</sup> Подразумевается аристотелевское противопоставление знания паличного факта: «что (*quia*)» — и знания причины явления: «почему (*propter quid*)». См., например: «*Метафизика*», I, 1, 980b.

<sup>2</sup> В V-й книге «*Физики*» Аристотеля подобное утверждение не обнаруживается. Возможно, Гроссесет выводил его из V книги «*Метафизики*» (V, 6, 1016a).

«Арифметике»<sup>1</sup> Бозций, — лучше неравного. Но природа действует более коротким и лучшим образом из возможных, а значит, лучше действует по прямой линии.

Также всякая сосредоточенная (*unita*) сила обладает более сильным действием. Но в прямой линии существует большее сосредоточение (*unio*) и единство, чем в не прямой, как говорится в V /книге/ «Метафизики»<sup>2</sup>. А потому, более сильным будет действие по прямой линии.

Однако прямая линия падает [на претерпевающее] или под равными углами (и тогда [она] является перпендикулярной), или под неравными [углами]. Если [она падает] под равными углами, происходит действие более сильное вследствие трех указанных выше причин (*rationes*): поскольку эта линия является более короткой, равной [самой себе] и сила единообразно приходит по ней к частям претерпевающего.

Линия же, падающая под равными углами на какое-либо тело, падает на плоскость под прямыми [углами], на вогнутую [поверхность] — под острыми, на сферу же — под большими, чем прямой, [углами]. Последнее очевидно, поскольку если линия падения (*linea incidentiae*), проходящая через центр сферы, проводится [одновременно] с касательной линией (*linea contingentiae*), [то она] образует [с ней] прямые углы, а из касательной линии и [поверхности] сферы с обеих сторон образуются (*causantur*) углы касания (*anguli contingentiae*)<sup>3</sup>. Потому линия, падающая на сферу, образует с ее поверхностью два угла, каждый из которых является большим, чем прямой, ибо равен (*valet*) прямому углу и углу касания [сложенным вместе]. — Следовательно, когда сила падает под углами не просто равными, но всецело прямыми, тогда, как представляется, происходит наисильнейшее действие, ибо наличествует совершенно полное равенство и единообразие.

Если же [падающая] линия является не прямой, то есть кривой, тогда, — поскольку [она] не круговая (ибо естественное действующее

<sup>1</sup> Бозций. Об арифметике (*De arithmetica*). I, 32; II, 1.

<sup>2</sup> См.: «...[Прямая линия образует [ничто] единое в большей мере, нежели изогнутая; а линию изогнутую и образующую угол мы называем и единою и не единою, так как движение ее [на всем ее протяжении] может происходить и не одновременно и одновременно: напротив, движение прямой всегда происходит одновременно; и какую бы часть, имеющую величину, мы [в ней] ни взяли, не бывает, чтобы одна такая часть покоилась, а другая двигалась, как это случается у линии изогнутой» («Метафизика», V, 6, 1016a) (Аристотель 1999, 116).

<sup>3</sup> Средневековые ученые рассматривали углы касания как имеющие конечную величину. См.: «О свете, или О начале форм (*De luce seu de inchoatione formarum*)» (Grassesteste 1912, 54), а также: Heath, 39-42.

производит свою силу не по окружности, но по диаметру круга вследствие краткости [длины последнего]), — ясно, что эта линия будет иметь углы. Но [такая линия] не возникает, пока существует [лишь] один [вид] среды, то есть пока есть [лишь] одно встречающееся [силе] тело: [для того, чтобы образовалась ломаная линия] необходимо, чтобы были две [разные среды], дабы в первой сила умножалась по [одним] прямым линиям, [а] во второй по другим. — Однако подобное может происходить только в двух вариантах, а именно: или [если] тело претерпевающего плотно, так что препятствует прохождению [сквозь него] силы (особенно в случае нашего чувственного восприятия), — и тогда [ломаная линия] называется *линией отражения* (*linea reflexa*), ибо [по ней] сила возвращается [обратно]; или [если] встречающееся [силе] тело разрежено, [так] что допускает прохождение [сквозь него] силы. В [случае] первого варианта сила, приходящая к плотному телу, падает [на него] или под равными углами (то есть перпендикулярно), или под неравными. [И] если [она падает] первым способом, то возвращается в самую себя по тому же пути, по которому пришла [к телу], причиной (*ratio*) чему является [тот факт, что] какой угол образует линия, падающая на тело, такой и такого же размера [угол] образует и линия отражения. Потому и необходимо, чтобы [упомянутая сила] отражалась под теми же углами, под которыми падает [на тело], и, [следовательно], по тому же пути возвращалась [обратно, по которому пришла]. Ведь если [бы она вдруг] вернулась [обратно] под другими углами или по другому пути, отклонившись вправо или влево, [то] было бы невозможно, чтоб [она] вернулась [обратно] под углом, равным углу падения: ведь [она] образовала бы [тогда] больший или меньший, [чем тот, угол]. — Если же [сила] падает [на тело] под неравными углами, тогда [она] вернется [обратно] по такому пути, [с помощью] которого может образовать с поверхностью противостоящего [ей] тела угол, равный углу падения, то есть тому [углу], что образует с тем телом падающая линия по вышеупомянутой причине (*rationem*). И ведь действительно, угол падения и [угол] отражения вообще являются равными углами, что здесь и предполагается.

Следовательно, коль скоро отражение происходит двумя указанными способами, надо полагать (*intelligendum est*), что сила, отраженная в самую себя, — ввиду ее удвоения в одном и том же месте — является более сильной, чем сила, отраженная по другому пути. Однако же, как следует из закона (*ratio*) отражения, более слабым является действие [силы в том случае], когда имеется [ее] отражение по тому же пути, [по которому она пришла], поскольку — при том что всякое отражение

ослабляет силу – то [отражение] ослабляет [ее] более, что заставляет (*facit*) силу отклоняться полностью<sup>1</sup> от прямого хода, которым [она] должна была бы обладать, если бы проходила сквозь телесную среду, [благодаря чему и получается] та [сила], что [возвращается обратно] по тому же пути, по которому [она] пришла [к телу]. Ведь этот путь [и] есть всецело противоположный прямому ходу, которым [сила] должна была бы обладать.

[В случае же] если возникает отражение от полированных тел, имеющих природу зеркала, происходит самое лучшее отражение и, [соответственно], более сильное действие; когда же [возникает отражение] от шершавых тел, вид рассеивается и действие является слабым. На причину этого указывает *Комментатор* в трактате «О звуке»<sup>2</sup>, говоря, что при отражении вида части отшлифованной и гладкой поверхности тела – в силу их ровности (*aequalitatem*) и однородности – все согласуются в едином действии; и потому [вид], как только приходит, [так и] отражается от отшлифованного тела весь целиком. – Однако части шершавого тела – неровные (*inaequales*), и та [из них], что выступает более (*altior est*), первой отражает вид; потому [эти] части не согласуются в едином действии, благодаря чему вид рассеивается и, следовательно, не происходит хорошего действия.

Также, когда имеется отражение от вогнутого тела – благодаря тому, что лучи, отраженные от вогнутой поверхности, сливаются в единое [целое], – осуществляется действие большее, чем [то, что исходит] от [тела] ровного и выпуклого; однако этого не [скажешь] в отношении других [поверхностей].

Если же встречное тело не препятствует прохождению [сквозь него] силы, то луч, падающий [на тело] под равными углами (то есть перпендикулярно), держится прямого хода и является наисильнейшим. – Но тот [луч], что падает [на тело] под неравными углами, отклоняется от [того] прямого хода, которым [он] обладал в прежнем теле и которым [он] должен был бы обладать и далее, если бы среда была однородной. И такое отклонение зовется *преломлением луча*. Оно двояко: ибо если второе [из встречаемых] тел плотнее первого, то луч преломляется вправо<sup>3</sup> и устремляется между [направлением своего] прямого хода и перпенди-

<sup>1</sup> То есть на 180°.

<sup>2</sup> Имеется в виду глава «О звуке» из II-й книги комментариев Аверроэса на «О душе» (*De anima*) (II, 4, 6) Аристотеля.

<sup>3</sup> При написании трактата Гроссетест, вероятно, имел перед глазами оптический прибор или чертеж.

куляром, проведенным из точки (*a loco*) преломления в сторону второго тела; если же второе тело более разреженно, то [луч] преломляется влево, отклоняясь от перпендикуляра за [линию своего] прямого хода. — И при том что эти [виды преломления] таковы, следует понимать, что сила, входящая [в тело] по линии преломления, сильнее, чем [сила, распространяющаяся] по [линии] отражения, ибо линия преломления слабее (*ragit*) отклоняется от [своего] прямого хода, являющегося наисильнейшим, а линия отражения сильно (*multum*) отклоняется в противоположную сторону [от своего прямого хода]<sup>1</sup>, вследствие чего отражение ослабляет силу более, чем преломление. — О силе же, преломленной в соответствии с двумя [указанными выше] способами, можно сказать, что сила, преломленная вправо, сильнее, чем сила, [преломленная] влево, благодаря тому, что та [из них], что преломляется вправо, в большей степени приближается к перпендикулярному направлению (*incessum*), говорим ли мы о том перпендикуляре, что проводится [в сторону второго из встречающихся силе тел] из точки (*a loco*) преломления, или [о том перпендикуляре, что проводится в ту же сторону непосредственно] от действующего, [когда] из одной и той же его точки исходят как перпендикулярная линия, так и линия преломления<sup>2</sup>.

Помимо же этих трех основных (*essentiales*) линий, существует [еще и] четвертая, дополнительная (*accidentalis*), по которой приходит [к телу] дополнительная и слабая сила. Она, со своей стороны, приходит не непосредственно от действующего, но от силы, умноженной вдоль какой-либо из трех упомянутых линий; в соответствие с чем, [например], от луча, падающего через окно, дополнительный свет приходит во все углы дома. Однако эта сила является самой слабой из всех, поскольку [она] исходит не непосредственно от действующего, но от силы действующего, направленной (*fracta*) [или] по прямой линии, [или по линии] отражения, [или по линии] преломления. — Итак, это [то, что] утверждается о линиях и углах.

Что же касается фигур, [то] существует два [их] вида, [подходящих] для нынешнего рассмотрения. Одна из них, а именно сферическая,

<sup>1</sup> Утверждая, что отраженный луч может отклониться от направления своего прямого хода в большей степени, чем луч преломленный, Гроссетест имеет в виду то, что максимум отклонения первого равен 180°, а максимум отклонения второго — 90°.

<sup>2</sup> Поскольку, согласно Гроссетесту, в случае, если встречное тело не препятствует прохождению сквозь него силы, наисильнейшей является та сила, что проникает в тело по перпендикулярной линии, — чем более, отклоняясь от направления своего прямого пути, приближается к перпендикуляру линия преломления луча, тем большей силой обладает последний.

является необходимым [следствием] умножения силы. Ведь всякое действующее умножает свою силу сферично, ибо [делает это] со всех [своих] сторон и по всем диаметрам: вверх, вниз, вперед, назад, вправо, влево. Это очевидно, поскольку по [тому же] принципу (*ratione*), [по которому] можно протянуть линию от расположенного в центре действующего в одну сторону, [подобные ей линии можно протянуть от него] и во все [вообще стороны] в соответствии со всеми видами пространственных отношений (*differentias positionis*); посему необходимо, чтобы [действующее умножало свою силу] сферично. Так [и] говорит *Комментатор* в [своем комментарии] ко второй [книге] «*О душе*»<sup>1</sup>. – К тому же, где бы ни располагался [орган] чувства, [он] может на приемлемом расстоянии ощущать подобное действующее; однако [он] ни коим образом [не способен это делать], кроме как посредством вида, или силы, приходящей от действующего. Следовательно, эта сила умножается во все стороны.

*Для естественных действий подходит и другая фигура*, а именно *пирамидальная*<sup>2</sup>: ибо если [какая-либо] сила приходит из одной части действующего и упирается в другую часть претерпевающего и так [обстоит дело] относительно всех [подобных сил], так что во всех случаях сила приходит из одной части действующего в одну только часть претерпевающего, то никак не получится сильного, то есть хорошего, действия. Но когда от всех точек действующего, то есть от всей его поверхности, приходит сила действующего к какой угодно точке претерпевающего, [тогда] имеется совершенное (*completa*) действие. Подобное, однако, возможно только с [помощью] пирамидальной фигуры, поскольку [в этом случае] силы, приходящие из отдельных частей действующего, сходятся и сливаются в вершине пирамиды, и потому все [вместе они] сильнее могут действовать в [какой-либо] части встречающегося [им] претерпевающего. Следовательно, от одной [и той же] поверхности действующего может исходить бесконечное [количество] пирамид, [имеющих] одно [и то же] основание, а именно поверхность действующего; и вершин суть столько, сколько пирамид, и [они] находятся повсюду в различных точках среды, то есть претерпевающего;

<sup>1</sup> См. главу «О звуке» из II-й книги комментариев Аверроэса на «О душе» (*De anima*)» (II, 4, 6) Аристотеля.

<sup>2</sup> Пирамидальной Грассетест называет любую фигуру, имеющую плоское или изогнутое основание (не обязательно представляющее собой правильный многоугольник), из каждой точки которого исходят прямые линии к общей вершине. Используемый им геометрический термин, следовательно, относится как к собственно пирамидам, так и к конусам и к известному ряду других – подобных им, но более сложных – объемных фигур.



[тогда по направлению] к одной [и той же] части [претерпевающего] может исходить бесконечное [количество пирамид], одни из которых короче, а другие длиннее<sup>1</sup>. Но те [пирамиды], которые равны по [своей] длине или краткости, не имеют различия [в силе], поскольку со своей стороны действуют одинаково; хотя разница [в силе их действия] может возникать со стороны материи претерпевающего.

[В том] же [случае], когда одна [пирамида] короче другой, и [обе они] исходят от одного и того же действующего, [возникает] достойное (*pulchra*) затруднение: *оказывает ли вершина более короткой пирамиды большее действие в претерпевающем*, [чем вершина пирамиды более длинной]? И следует полагать, что более короткая пирамида оказывает большее действие [в претерпевающем], ибо вершина ее в меньшей степени отстоит от своего истока, и потому в ней находится больше силы, чем в более длинной пирамиде; потому и претерпевающее от более короткой пирамиды больше сопряжено с действующим и, следовательно, сильнее изменяется под действием [его] силы.

Кроме того, если [принадлежащие] корпусу более короткой пирамиды лучи, которые проходят по [ее] правой [боковой] стороне, тянутся, не прерываясь, прямо за вершину, [они] образуют с [также принадлежащими] корпусу пирамиды левыми лучами углы меньшие, чем [те, что образуют] подобные [им] лучи, [принадлежащие] более длинной пирамиде<sup>2</sup>, что очевидно из 21-го [положения] первой [книги] «Геометрии» Евклида<sup>3</sup>, а также благодаря чувству. — И таким же [точно] образом происходит [в случае] с лучами, проходящими по левой [боковой] стороне пирамиды [и] восходящими далее, не прерываясь, прямо за [ее] вершину, которые в большей степени объединяются с [принадлежащими] корпусу пирамиды правыми лучами, чем [это] делают подобные [им лучи] пирамиды более длинной. — Поэтому — ввиду того, что при всяком соединении и объединении возникает большая активность, — вершина более короткой пирамиды окажет большее действие на претерпевающее, а также [больше] изменит [его], чем [вершина пирамиды] более длинной. Однако, [в случае] если по здравому размышлению [в адрес вышесказанного] предъявляется возражение, что поскольку в вершину более длинной пирамиды приходит сила ото

<sup>1</sup> Таким образом, каждая точка поверхности действующего посылает силу во все точки претерпевающего, и каждая точка претерпевающего получает силу ото всех точек поверхности действующего.

<sup>2</sup> Имеются в виду углы, дополнительные к углу вершины пирамиды.

<sup>3</sup> Евклид. Начала геометрии (*Elementa geometriae*), I. 21.

всей поверхности действующего<sup>1</sup>, там — вследствие того, что вершина эта является более острой, чем [вершина] более короткой [пирамиды], — сила собирается в большей степени, а всякая объединенная сила есть [сила] большего действия, а также добавляется к этому, что лучи более длинной пирамиды в большей степени близки перпендикулярным лучам, проведенным от краев диаметра действующего, [и] потому [они] более сильные, ибо перпендикулярный ход является наисильнейшим, — [то] можно сказать, что данные доводы (*rationes*) являются всецело окончательными тогда, когда [они считаются] достаточными, и потому [они] были бы действительны, если бы только [им] в противоположность не существовали доводы более сильные, что упомянуты выше.

[На этом] завершается трактат Линкольнца *о преломлениях и отражениях лучей*<sup>2</sup>.

### О цвете

*Цвет* есть свет, внедренный в [нечто] прозрачное. — Прозрачные же [тела] бывают двух видов: ведь прозрачное является или чистым, свободным от землистости, или — вследствие примеси землистости — нечистым. — Со своей стороны, *свет* подразделяется в соответствие с четырьмя [показателями]: так как он бывает либо ярким, либо тусклым; либо малым, либо многим. И я не называю многим свет, рассеянный в теле (*subiectum*) большого объема. Но многий свет [есть тот, что] концентрируется в [единой] точке, когда вогнутое зеркало противопоставляется солнцу и свет, падающий на всю его поверхность, отражается в центр зеркальной сферы<sup>3</sup>. И силой указанного света, сосредоточенной в этом самом центре, моментально воспламеняется [все] способное к горению.

<sup>1</sup> Гроссетест, очевидно, имеет в виду выпуклую, например сферическую, поверхность, при которой основание более длинной пирамиды является большим по площади, чем основание пирамиды более короткой.

<sup>2</sup> Прикладное применение учения «о преломлениях и отражениях лучей» можно обнаружить в трактате Гроссетеста «О природе мест (*De natura locorum*)» (*Grossestele* 1912, 65-72), посвященном физической географии, климатологии и метеорологии и фактически являющемся прямым продолжением трактата «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей (*De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*)». Так, в нем подробно говорится о законах падения на земную поверхность лучей, исходящих в виде «пирамид» (конусов) от небесных тел (так называемая *multiplicatio pyramidalis*).

<sup>3</sup> То есть многий свет называется так не вследствие занимаемого им большого объема, но, наоборот, — в отличие от малого, рассеянного света — многим светом называется тот, что сосредоточен в одном месте.

Итак, яркий многий свет в чистом прозрачном есть *белизна*; [тусклый] малый свет в нечистом прозрачном есть *чернота*. И в данном высказывании изъяснены слова (*sermo*) *Аристотеля*<sup>1</sup> и *Аверроэса*, полагающих черноту лишением, а белизну обладанием (*habitus*), или формой.

Также, из этого высказывания следует, что цветов близких белизне, — в которых может возникать отступление от нее и изменение, — семь: не больше и не меньше. — Подобным образом семь будет и [цветов] близких черноте, по которым осуществляется восхождение от черноты к белизне до тех пор, пока не произойдет слияние с другими семью цветами, по которым осуществляется нисхождение от белизны. Ведь при том что сущность белизны образуют три [составляющие], — а именно, многочисленность (*multitudo*) света, его яркость и чистота прозрачного, — при постоянстве каких-либо двоих [из них] может происходить ослабление третьей, и указанным способом будет [возникать] порождение трех [новых] цветов; или же при постоянстве какой-либо одной из трех [составляющих] будет ослабление двух остальных, и так возникнет троекратное порождение цветов, отличных от трех бывших прежде; или же будет одновременное ослабление всех трех [составляющих]. И таким вот образом будет в целом [происходить] непосредственное развитие от белизны семи цветов.

Принцип (*ratio*), в соответствии с которым являет себя восхождение от черноты по семи близким ей цветам к белизне, — точно такой же. В целом, следовательно, [у нас] будет шестнадцать цветов: а именно, два крайних и из них еще семь примыкающих к крайним, с одной стороны, посредством усиления (*intensionem*) восходящих, с другой — посредством ослабления (*remissionem*) нисходящих и сливающихся посредине в одно. Однако в любом из срединных цветов — бесконечное количество степеней (*gradus*) усиления и ослабления. Отсюда [количество] цветов, возникающих посредством пересчета и комбинирования того, что усиливается и ослабляется, — а именно многочисленности и яркости света, а также чистоты прозрачного и противоположных им [показателей], —

<sup>1</sup> См.: «...Все меняющееся меняется всегда или в отношении сущности, или [в отношении] количества, или качества, или места... Каждый из этих [родов сущего] присущ всему двояким образом, например: определенному предмету, с одной стороны, как форма его, с другой — как лишенность; в отношении качества — одно есть белое, а другое черное; в отношении количества — одно завершенное, другое — незавершенное...» («Физика», III, 1, 200б-201а) (*Аристотель III*, 103-104). То же в «Метафизике» (X, 10; XI, 9, 1065b).

[равно] девяти<sup>1</sup>. [а количество цветов, возникающих] посредством пересчета степеней усиления и ослабления будет бесконечно. То же, что сущность цветов и множество (*multitudo*) их таковы, как о том было сказано, не только благодаря рассуждению, но также и благодаря опыту (*experimento*) ясно тем, кто глубже и проникательней (*interius*) постигают начала естественной науки и перспективы<sup>2</sup>. Это происходит потому, что [они] умеют придавать [специальную] форму (*figurare*) прозрачному [телу], — будет ли [оно] чистым или нечистым, — чтобы в нем воспринимать яркий свет (или, если [кто так] предпочел, тусклый), и посредством образованной формы (*figuram*) создавать в этом прозрачном [теле] малый свет, или же по желанию его умножать. И так посредством [своего] искусства [они] могут являть зрению все виды (*modos*) цветов, какие пожелают.

[На этом] завершается *трактат о цвете* согласно Линкольнцу.

#### Почему человек есть малый мир

Великий Бог — Сам по Себе [и] по Себе Самому (*in semetipso ad semetipsum*)<sup>3</sup> — сотворил человека. Тело [же] человека состоит из плоти и костей. А разделяется [оно] на четыре элемента. Ведь [оно] содержит в себе некоторое количество огня, некоторое количество воздуха, некоторое количество воды и некоторое количество земли. Природа (*ratio*) земли заключается в плоти, воды — в крови, воздуха — в дыхании, огня — в жизненном тепле. — Да и четырехчастное строение (*ratio*) человеческого тела указывает на четыре разновидности (*species*) элементов. В самом деле, *голова*, — в коей, подобно солнечному и лунному светилам, наличествуют два глаза, — обращена к небу. *Грудь* соединяется с воздухом, поскольку как из нее испускается дуновение дыхания, так и из воздуха — веяние ветров. *Живот* же — вследствие скопления [в нем] всевозможных жидкостей, [то есть] как бы сосредоточения вод, — уподобляется морю. И, наконец, *подошвы ног* сопоставляются с землей: ведь эти крайние из членов сухи, или же грубы, как земля<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Имеются в виду белый цвет, черный и семь цветов, расположенных между ними. Это не противоречит сказанному выше о том, что всего существует шестнадцать цветов: ибо цвета, нисходящие от белизны к черноте, и соответствующие им цвета, восходящие от черноты к белизне, как указывает Гроссетест, сливаются в единое целое.

<sup>2</sup> *Perspectiva*, или *scientia perspectivae* — геометрическая оптика, включающая в себя и учение о природе света.

<sup>3</sup> То есть по Своей воле и по Своему образу и подобию (Быт. 1, 26-27).

<sup>4</sup> За исключением первого предложения, трактат представляет собою почти дословную цитату из «О различных вещей (*De differentiis rerum*)» (II, XVI, 47-49; PL.

### 4.5. ГЕОМЕТРИЧЕСКАЯ ОПТИКА ВЫСОКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Никто из прославившихся в Оксфорде современников Роберта Гроссетеста не оказал такого влияния на умы ближайших потомков, как он сам. И именно его теория световой метафизики как основания для геометрической оптики и, следовательно, для применения математики к изучению физического мира (с параллельным осознанием Бога как Калькулятора и Нумератора) — в соединении со специфической концепцией космогонии, постулирующей единство небесного и земного миров через посредство света, — явилась наиболее существенным и оригинальным вкладом Гроссетеста в сокровищницу теологической, философской и естественнонаучной мысли Средневековья. При том что сам Гроссетест, не будучи великим математиком, не открыл ни одного нового научного закона, он сумел сделать большее, — а именно основать в Оксфорде целую научно-философскую традицию. И представить расцвет данной школы в XIV в., — когда Гроссетеста именovali не иначе, как «истинный учитель, который глубже просвещает разум и показывает истину (*verus doctor qui interius mentem illuminat et veritatem demonstrat*)»<sup>1</sup>, — без влияния его трудов и идей совершенно невозможно.

Из непосредственных учеников Роберта можно с достаточной степенью уверенности назвать лишь оксфордского ученого, францисканца Адама Марша, или Адама де Мариско (Adam de Marisco, Marsh, ок. 1200 — 1259), ни одно из научных сочинений которого, впрочем, до нас не дошло (за исключением 247-ми писем наставительного характера). В нашем распоряжении имеется лишь свидетельство Роджера Бэкона о тех, кто «благодаря хорошему знанию математики достигли знания всех наук. Таковы были славнейшие мужи, такие, как епископ Роберт Линкольнский, как брат Адам де Мариско, и многие другие, которые силою математики сумели объяснить причины всего и удовлетворительно изложить как человеческие, так и божественные науки» («Большое сочинение», IV, I, 3)<sup>2</sup>.

Более широкую известность приобрели другие научные последователи Роберта Гроссетеста, — работавшие в 30 — 40-х гг. XIV в. в Мертон-колледже при Оксфордском университете так называемые

83. 77с—78а) Исыдора Севильского.

<sup>1</sup> Crombie 1953. 188.

<sup>2</sup> Антология мировой философии. 871-872.

калькуляторы, которые, подобно Гроссетесту, старались применить евклидову теорию пропорций к аристотелевской физике<sup>1</sup>. Калькуляторы прежде всего искали способ математически описать те разделы физики Аристотеля, где рассматриваются соотношения между движущей силой и сопротивлением при движении различных тел. Но постепенно в их трудах стали распространяться математические способы описания для установления пропорциональных отношений и в других областях физики. Среди представителей этого течения можно назвать **Ричарда Сунсета**, прозванного «Калькулятором» (Richardus Suiseth, Calculator, ум. ок. 1358), **Уильяма Хейтсбери** (Guillelmus Hentisberus, ок. 1313 – 1372/73), **Иоанна Дамблтона** (Johannes Dumbleton, ум. ок. 1349), **Ричарда Килвингтона** (Richardus de Kilvington, 1302/05 – 1361), а также их наставника **Фому Брадвардина** (Thomas Bradwardinus, ок. 1290/1300 – 1349), который в своем «Трактате о пропорциях, или О пропорциональности скоростей при движениях» (*Tractatus de proportionibus seu de proportionalitate velocitatum in motibus*), написанном в 1328 г., стремится вывести математические формулы для физических законов и придать физическим процессам количественные показатели. Однако калькуляторы не следовали Гроссетесту в его метафизике света, а потому и сам свет у них не только не является основой физической реальности, но и вообще не есть что-либо самостоятельное, а, наоборот, есть лишь результат отношения, пропорции качеств (тепла, холода, сырости, сухости)<sup>2</sup>. Но поскольку аристотелевская физика, к которой были накрепко привязаны их исследования, сама по себе (то есть без внедренного в нее света, по самой природе своей неразрывно связанного с геометрическими законами) в принципе плохо поддается математизации, постольку попытки ее математизировать, предпринятые калькуляторами, не дали значительных результатов и были забыты<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Своеобразная "математизация" Аристотеля и "физикализация" Евклида – такова почва, на которой выросли "калькуляции"», – подчеркивает В.П. Зубов (*Зубов, Аристотель* 2000, 271).

<sup>2</sup> *Ex quibus experimentis et rationibus apparet formam lucis ex proportione primarum qualitatium una cum densitate vel raritate materie resultare et non quod ipsa lux aliquod elementum naturaliter sicut qualitates prime consequuntur* (Crombie 1953, 184).

<sup>3</sup> Гайденко И.И. 1980, 441. Среди иных «математических физиков» стоит назвать Альберта Саксонского (Albertus de Saxonia, ок. 1316 – 1390), Николая Орема (Nicolaus Oresme, ок. 1323/25 – 1382), Марсилия Ингенского (Marsilius Inguen, 1330/40 – 1396), Джакомо да Форли (Jacobus de Forlivo, ок. 1350 – 1414), Власия Пармского (Blasius de Parma, ум. 1416), Николая фон Динкельсбюля, или Прунцлейна (Nikolaus von Dinkelsbühl, Prunzlein, 1360 – 1433), Паоло Венето (Paulus Venetus, 1372 – 1429), Джо-

Но философские и теологические размышления о свете в XIII в. стимулировали развитие естественнонаучного подхода к его изучению и создание целого ряда трактатов по оптике. Однако, в отличие от работ Гроссетеста, в которых оптика была чрезвычайно важной, но лишь составной частью общей, в основе своей теологической, доктрины световой метафизики, объединяющей в себе, помимо научных знаний, религиозные, философские и эстетические представления, — новые трактаты по оптике в лучшем случае (как это было у Витело, Теодорика Фрайбергского и некоторых других) лишь исходили из метафизики света и опирались на нее для обоснования важности своих изысканий. И это не случайно, ибо в том же XIII в. в трудах Парижского епископа Гильома Овернского, а также в работах Альберта Великого и Фомы Аквинского, было положено начало постепенному разделению предметных областей философии и естествознания, с одной стороны, и теологии — с другой, единство которых ранее, как правило, характеризовало христианскую мысль. В то же время и научная деятельность все больше и больше замыкается в самой себе, не нуждаясь при этом в какой-либо метафизической опоре.

Из оптиков XIII в. можно упомянуть **Фому Йорка** (Thomas Eboracensis, 1220/25 — ок. 1260/69), написавшего произведение под названием «*Sapientiale*». В нем он, помимо прочего, — цитируя Августина, Иоанна Дамаскина, Авицеброн и других авторитетов, — утверждает, что та телесная форма, которой причастны все без исключения тела, есть свет, самоумножающийся согласно математическим законам<sup>1</sup>. Но, по-видимому, Фома понимает *forma corporeitatis* лишь как *forma rationalis*, существующую лишь в человеческом разуме, но не в реальном мире<sup>2</sup>. А **Ричард из Мидлтауна** вообще отрицает, что свет есть наиболее благородная телесная форма: он является лишь акциденцией в прозрачной среде, а потому различение *lux* и *lumen* теряет для Ричарда всякий смысл<sup>3</sup>. Что же касается **Петра Перегринна из Мариккура** (Petrus Peregrinus Maricurtensis, XIII в.) — изготовителя зажигательных стекол,

нанин Марлиани (Johannes Marlianus, ум. 1483), Иоанна Дуллерта из Геита (Johannes Dullaert a Gandavo, ум. 1513), Доминго де Сото (Dominicus Soto, 1494/95 — 1560) и др.

Об истории и специфике «калькуляций» см.: Ахутин, 123-164; Гайденко П.П. 1980. 380-504; Гайденко, Смирнов, 286-327; Григорьян, Зубов, 122-142, 173; Зубов 1965, 74-171; Орел, 5-39; Шишкова 2004, 53-58; Зубов, Глава X 2004, 58-83; Зубов 2006, 245-294.

<sup>1</sup> *Haec autem forma corporalis nihil aliud est nisi lux summe inter formas corporales, luminis numerativa et multiplicativa* (Sharp, 84).

<sup>2</sup> Sharp, 85.

<sup>3</sup> Sharp, 217.

автора «Послания о магните (*Epistola de magnete*)»<sup>1</sup> и недошедшего до нас труда «О действии зеркал (*De operatione speculorum*)», — то познакомившийся с ним в Париже Роджер Бэкон чрезвычайно высоко оценил его деятельность в области прикладных оптических исследований: «Магистр Петр — *dominus experimentorum* — изготовил зажигательное зеркало, какого не умеют делать латиняне» («Третье сочинение», XIII, 47)<sup>2</sup>. Теоретическими построениями Петр, судя по всему, не занимался, а потому лучше заострить внимание на упомянутом только что знаменитом последователе Гроссетеста.

Роджер Бэкон (Rogerus Baco, ок. 1214 — 1292/94), являясь ярчайшим представителем Оксфордской естественнонаучной школы, в основном развивал намеченное Робертом Гроссетестом учение о передаче всех естественных воздействий — механических, климатических, астрологических и т.д. — посредством так называемой *multiplicatio specierum*, мыслимой по аналогии с умножением света. Данная доктрина была неизбежно сопряжена с математизацией физической реальности, и Бэкон, будучи в Париже, сожалеет, что отмеченная тенденция не соединяется там с метафизическими построениями<sup>3</sup>. При этом, активно занимаясь теорией экспериментальной науки, сам Бэкон практически не уделяет внимания разработке метафизики света как таковой, особенно в ее теологическом аспекте (хотя и говорит, — развивая теорию божественной иллюминации разума и трактуя ее как высшую форму опыта, — что Бог просвещает мудростью души людей<sup>4</sup>).

Свое учение Бэкон детально излагает в трактате «О мультипликации видов (*De multiplicatione specierum*)», где указывает, что для обозначения действия любого естественного агента им используется слово «*species*», при том что сама воздействующая сила может называться по-разному: *similitudo agentis, imago, appecies, idolum, simulacrum, phantasma, forma, intentio, passio, impressio, umbra philosophorum, etc.*<sup>5</sup>. Всякое воздействующее умножает от себя свои *species*, и таким

<sup>1</sup> См.: Пьер, 293-323. Этот трактат послужил основой для позднейшей работы на ту же тему Жана Тэне (*Taisnerius 1562*).

<sup>2</sup> Дорфман, 110.

<sup>3</sup> Gilson 1955, 262. См.: Бэкон 2005.

<sup>4</sup> *Deus... et ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia* (Op. tert., XXIII, 74) (Hedwig, 210).

<sup>5</sup> *Et haec virtus secunda habet multa nomina; vocatur enim similitudo agentis, et imago, et appecies, et idolum, et simulacrum, et phantasma, et forma, et intentio, et passio, et impressio, et umbra philosophorum, apud auctores de aspectibus. Species... ad designandum primum effectum cujuslibet agentis naturaliter* (De mult. spec., I, 1) (Hedwig, 212).



образом возникает любое физическое влияние (не только световое, но и звуковое, температурное и т.д.): «И необходимо все познавать через эту науку [*scientia perspektivae*, то есть оптику. — А.Ш.], потому что все действия вещей совершаются сообразно размножению (*multiplicatio*) образов и сил, исходя от активных начал (*virtus agentis*) этого мира в пассивные материи, и законы такого рода размножений познаются не иначе как через перспективу и до сих пор не излагались нигде больше, хотя они являются общими для действий не только на зрение, но и на всякое чувство, и на всю махину мира, как в небесном, так и земном (*et in coelestibus et in inferioribus*)» («Третье сочинение», XI, 37)<sup>1</sup>.

Следовательно, учение *de multiplicatione specierum* относится ко всем физическим процессам, и оптические явления (в этом отличие воззрений Бэкона от взглядов Гроссетеста) являются лишь частным случаем естественных воздействий (*actiones naturales*), а не их сущностной основой. Источник света, подобно любому иному агенту, посредством самоумножения испускает *speciem luminosam*<sup>2</sup>, так что видимый нами дневной свет, например, является *species* солнца.

И мультипликация эта происходит, естественно, в соответствии с геометрическими пропорциями: всякое умножение, — повторяет Бэкон Гроссетеста, — осуществляется по законам линий, углов и фигур<sup>3</sup>, мыслимых как *leges communes naturae*. Потому и силовые линии влияния воздействующего на претерпевающее могут быть как прямыми, так и преломленными, расходиться из точки во все стороны или образовывать коническую фигуру (*secundum lineas rectas, fractas, figuram circularem et pyramidalem*). Особенно подчеркивая значение математики в изучении природы, Бэкон именует ее «врата и ключ наук»<sup>4</sup> и уверяет, что без нее (особенно без геометрии) нельзя ничего знать о вещах, их силах и действиях<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См. приведенный Бэконом пример с распространением холода и тепла: *Quando res facit suam, et illa species adhuc speciem ulteriorem, ...ut stelle faciunt frigis et calorem* (Lib. nat., 24) (Hedwig, 212).

<sup>2</sup> Зубов 2001, 388.

<sup>3</sup> *Lux per viam multiplicationis suae facit speciem luminosam* (Op. majus, IV, 3, 1) (Hedwig, 213).

<sup>4</sup> *Omnis autem multiplicatio vel est secundum lineas, vel angulos, vel figuras* (Op. majus, IV, 2, 2) (Hedwig, 211).

<sup>5</sup> *Scientiarum porta et clavis est mathematica* (Op. majus, IV, 1, 1) (Hedwig, 211).

<sup>6</sup> *Virtus efficientis et materiae sciri non potest sine magna mathematicae potestate, sicut nec ipsi effectus producti: ...Nihil in rebus sciri potest sine geometriae potestate* (Op. majus, IV, 2, 1) (Hedwig, 211).

Кроме того, «удивительный доктор» (*doctor mirabilis*) придавал огромное значение практическому использованию достижений оптической науки. Однако его представления о ее возможностях – особенно в прошлом – были несколько преувеличены: так, Бэкон утверждал, например, что Гай Юлий Цезарь (102 или 100 – 44 до н.э.) имел увеличительные зеркала, в которых он, находясь в Галлии, видел то, что происходит в Британии<sup>1</sup>.

Другой англичанин и францисканец, **Иоанн Пеккам** (Johannes Pecham, ок. 1225/30 – 1292), – бывший провинциалом Ордена в Англии и ставший затем архиепископом Кентерберийским, – прославился своей работой в 1277 – 1279 гг. при папском дворе в Витербо<sup>2</sup>. В своем чрезвычайно популярном трактате «Общая перспектива (*Perspectiva communis*)», – написанном с целью примирить точки зрения авторитетов (Аристотеля, Евклида, Августина, аль-Кинди, Альхазена, Аверроэса, Роберта Гроссетеста, Роджера Бэкона и др.) на природу света и механизм зрительного восприятия, – он традиционно утверждает, что «свет может рассматриваться трояко – или в себе, то есть в своем источнике, или в прозрачной среде, или в пределе прозрачного, то есть в цвете. И в первом случае он называется собственно “свет” (*lux*), во

---

Интересно заметить в связи с этим, что придавая математике столь высокий статус, Бэкон выступал против математических конструкций платоновского «Тимея». Так, – цитируя высказывание Аверроэса относительно правильных многогранников, на базе которых образуются пять элементов (земля, вода, воздух, огонь и эфир), – он утверждает, что платоновская теория с необходимостью влечет за собой допущение пустого пространства. А его Бэкон не принимает, соглашаясь в этом пункте с аргументами Аристотеля (*Gaidenko II.П. 1980, 445*).

<sup>1</sup> *Crombie 1961, 103*. Не случайно в силу этого Роджер Бэкон быстро приобрел устойчивую репутацию мага и чернокопнижника: уже в 1330 г. в алхимическом трактате Петра Бона из Феррары (Petrus Bonus Lombardus, ум. после 1330), озаглавленном «Новая драгоценная жемчужина (*Pretiosa margarita novella*)», сообщается, что ему, помимо прочего, удалось изготовить в Оксфорде два зеркала, из которых одно зажигало свет, а другое показывало «другой конец мира».

<sup>2</sup> В 60–80-х гг. XIII в. при папском дворе в Витербо, помимо Пеккама, работали такие выдающиеся ученые эпохи, как Виллем из Мёрбеке, Витело, а также сам папа Иоанн XXI (1276 – 1277), известный также под именем Петра Испанского (Petrus Hispanus, ок. 1210/20 – 1277). Последний, – по свидетельству современников, больше любивший заниматься наукой, чем административными делами, связанными с управлением Церковью, – помимо своих логических трудов, написал также трактат «О глазе (*De oculo*)», или «Книгу о болезнях глаз (*Liber de morbis oculorum*)» (Paravicini-Bagliaini, 437–438, 443). На основании изучения трех великих средневековых сумм по оптике – Роджера Бэкона, Иоанна Пеккама и Витело – американский исследователь Д.К. Линдберг пришел к выводу, что папский двор в Витербо сыграл одну из первостепенных ролей (наряду с Оксфордом) в развитии оптической науки (*Lindberg 1970, 16–19*).

втором – “свечение” (*lumen*) и в третьем – своей “цветовой ипостасью” [субстанцией цвета] (*ypostasis coloris*)<sup>1</sup>. Причем, *lumen*, по мнению Пеккама, конечно же, не есть тело, но и не есть нечто производное от среды, ибо порождается не ею, а источником света<sup>2</sup>.

Однако Пеккам продолжает и традицию световой метафизики, когда говорит, что «свет есть основной двигатель всех форм»<sup>3</sup>, ибо является экзemplарной формой всего и как бы всеобщей действующей причиной (*omnium forma exemplaris et quasi efficiens*)<sup>4</sup>. О том что свет есть благороднейшая из всех телесных форм, свидетельствует и благородная фигура, к которой он стремится, а именно шарообразная, в наибольшей степени подходящая для простого тела<sup>5</sup>. При анализе же условий возникновения зрительного образа Иоанн Пеккам (как и Альхазен) приходит к выводу, что эмиссия зрительных лучей из глаза и не необходима, и не достаточна для объяснения видения: световые лучи, следовательно, наоборот, исходят от видимого объекта по направлению к глазу. Однако он же (следуя Аристотелю, аль-Кинди, Роберту Гроссестесту) не отрицает наличия зрительных лучей как такового: излучаясь из глаз, они смягчают воздействие световых лучей от объекта, делая их «соразмерными зрительной силе». Затрагивая же вопрос о природе радуги, Пеккам опять-таки синтезирует ранее сформулированные теории, когда говорит, что в ее образовании участвуют все три вида лучей, а именно прямолинейные, отраженные и преломленные<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Lux potest considerari tripliciter – in se sive in fonte suo, vel in perspicuo, vel in extremitate perspicui scilicet in colore illuminato; et primo modo dicitur proprie lux, secundo modo lumen et tertio ypostasis coloris* (Sharp, 184).

<sup>2</sup> *Lumen est in medio non a medio sed ab origine fontis scilicet luminis* (Sharp, 184).

<sup>3</sup> *Lux est generalis motor omnium formarum* (Sharp, 184).

<sup>4</sup> *Quaest. de an.*, 71 (Hedwig, 223).

<sup>5</sup> *Quoniam cum lux sit nobilissima formarum corporalium, universaliter tendit ad figuram nobilissimam, scilicet orbicularem, que maxime conveniens est simplici corpori* (Persp. com., l. 5) (Hedwig, 225).

<sup>6</sup> Приобретя большую популярность, «Общая перспектива» Пеккама заняла в XIII – XVI вв. статус основного текста по оптике в университетах Парижа, Вьенны, Алькалы, Саламанки, Лейпцига, Вюрцбурга, Праги. Кракова: она сохранилась в более чем 60-ти манускриптах и за период 1482 – 1665 гг. выдержала двенадцать печатных изданий (включая и итальянский перевод). Ее влияние заметно в трудах таких ученых и теоретиков искусства, как Доминик де Клавазю («*Questiones super perspectivam*»), Генрих Гессенский («*Questiones perspektivae*»), Власий Пармский (Бьяджо Пелакани: «*Questiones super perspectivam*»), Лоренцо Гиберти (ок. 1381 – 1455), Леонардо да Винчи (1452 – 1519), Франческо Мавролико («*Photismi de lumine et umbra*», 1575), Джироламо Фабрици из Акпаненденте (1533 – 1619), Джанбаттиста делла Порта («*Magia naturalis*», 1558), Иоганн Кеплер (1571 – 1630), Виллеброрд Снеллиус (Снелль, 1580 – 1626), а также автор

В Витербо в 1268 – 1274 гг. трудился и выходец из Силезии, ученый немецко-польского происхождения **Витело** (Witelo Thuringopolonus de Vitonia, ок. 1225/30 – после 1274), который – в сотрудничестве с Виллемом из Мёрбеке, сделавшим для него несколько переводов греческих физико-математических трактатов, – написал в 1270 – 1274 гг. знаменитый труд в 10-ти книгах «Перспектива (*Perspectiva*)». Так как сочинение это задумывалось как сумма всех средневековых знаний по оптике<sup>1</sup>, то в основном Витело подходит к изучению света именно с научной точки зрения. Однако в Прологе к работе он отдает дань и метафизике света, когда, – явно опираясь на корпус «Ареопагитик» или «Книгу о причинах», – описывает иерархическую систему уровней бытия, говоря о поступенчатом освещении всего сотворенного исходящим от Бога светом бытия, разума и жизни: «...Влияние божественных энергий на низшие телесные существа паразитальным образом осуществляется посредством высших энергий..., но не сами по себе низшие телесные существа, находящиеся в системе частей мира, бесплотно участвуют в божественных энергиях, но лишь при посредничестве высших существ своей системы и в меру своих возможностей, точно так же, как и в другой системе, системе духовных субстанций, низшие существа через более высокие в своей системе в меру своих природных способностей освещаются светом, исходящим из источника божественного добра; именно поэтому сущность всех вещей происходит из сущности Бога, и все разумное из Его разума, и всякое жизненное начало – из Его жизни»<sup>2</sup>.

«Нового Альмагеста (*Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens*)» (1651) незуит Джованни Баттиста Риччиоли (Ricciolus, 1598 – 1671).

<sup>1</sup> Я.Г. Дорфман (1898 – 1974) в своей книге (Дорфман 1974) фактически обвиняет Витело в плагиате, когда говорит о том, что основной объем информации по оптической науке заимствован им из «Перспективы, или О видимых явлениях (*Perspectiva seu De aspectibus*)» Альказена (можно добавить, что Витело использовал также труды Евклида, Аполлония Пергского, Герона Александрийского, Птолемея, аль-Кинди, Роджера Бэкона и многих других авторов). И хотя спорить с данным фактом бессмысленно, заметим, что в таком случае в плагиате следует обвинить практически любого средневекового философа или ученого, ибо каждый из них, как правило, старался в своих трудах, насколько это было возможно, не противоречить устоявшейся традиции.

<sup>2</sup> *Opticae Thesaurus* 1972, 127-128. Об иллюминации разума Витело пишет и в своем «Послании к Людвигу в Левенберг», или «О первоначальной причине покаяния в людях, и О природе демонов (*De causa primaria poenitentiae in hominibus et De natura daemonum*)»: «Она [душа] принимает влияние блага и знания через посредничество бесплотного духа, получающего его непосредственно от Бога. В соответствии с расстоянием по чистоте сущности самой души и в соответствии с отстоянием самого духа до простей-

Там же, в Прологе, Витело рассуждает и о свете форм: «...Свет есть распространение (*diffusio*) высших телесных форм, которое в соответствии с природой телесной формы привносит себя в материю низших тел, формирует посредством своего деления эти низшие тела в соответствии с переносимыми с собой вниз формами божественных и неделимых творцов и, воплощаясь вместе с ними в материю, создает все новые единичные и видовые формы, в которых в результате действия света отражается божественная творческая сила, исходящая от движения небесных сфер и двигателей этих сфер, приводящих их в движение; а поскольку свет обладает актуальным состоянием телесной формы, он сообразуется с материальным размером тел, на которые изливается и распространяется по всей протяженности объемных тел»<sup>1</sup>. Называя описанный только что свет *lumen divinum*, Витело делает различие между ним и *lumen sensibile*, указывая при этом на особую роль последнего в процессе уподобления низшего высшему: «Божественный свет этих влияний духовно является началом, средством и целью, потому что от него, посредством него и в обращении к нему все получает устройство. А чувственный свет является посредником (*medium*) телесных влияний»<sup>2</sup>, которые удивительным образом уподобляют и соединяют разнообразные по форме и занимаемому месту низшие тела с высшими телами, вечными по своей сущности и лишь потенциально пребывающими в определенном месте»<sup>3</sup>. Считая, что и видимый свет имеет формальную природу, Витело рассматривает цвета, «расточающие перед взором формы свойственного им света»<sup>4</sup>, в качестве различных вариантов световой формы. Таким образом, выстраивается единая система универсума, предоставляющая возможность объяснять любые природные явления с помощью законов геометрической оптики.

Изучение же распространения видимого света – «исследование необычайно таинственного способа действия природных форм»<sup>5</sup> –

---

шего и благословенного Бития, просвещающего все в меру способности принятия Его света и являющегося истинным Богом» (*Витело*, 120).

<sup>1</sup> *Opticae Thesaurus* 1972, 128. *Est enim lumen supremarum formarum corporulium diffusio per naturam corporalis formae materiis inferiorum corporum se applicans... in quibus resultat per actum luminis divinum artificium iam motorum orbium quam moventium virtutum* (Persp. Prol., 128, 6) (*Hedwig*, 219).

<sup>2</sup> *Corporalium vero influentiarum lumen sensibile est medium* (Persp. Prol., 128, 3) (*Hedwig*, 218).

<sup>3</sup> *Opticae Thesaurus* 1972, 127-128.

<sup>4</sup> *Данилова*, 85.

<sup>5</sup> *Opticae Thesaurus* 1972, 129.

обуславливает необходимость разработки предназначенного для этого математического аппарата, основанного на началах геометрии. Этой задаче Витело и посвящает I-ю книгу своего трактата, из которой видно, что, по его мнению, лучи света распространяются по прямым линиям, а сам луч представляет собой пучок параллельных прямых, в центре которого находится мысленная математическая прямая<sup>1</sup>. Это положение, общее для средневековых оптиков (включая Роберта Гроссетеста, Роджера Бэкона и др.), позволяло использовать геометрию для изучения световых явлений: «Но так как источник, из которого он [свет] происходит, имеет всегда в качестве начала своей силы и цель, то он приобретает в качестве акциденции размер, то есть длину, измеряемую по прямой линии, и поэтому получает название луча. И поскольку натуральная прямая всегда находится на натуральной поверхности, а гранью поверхностей, на которых лежат линии, является угол, поэтому изучение светового луча сопряжено с изучением углов. Перпендикулярное положение тела, излучающего лучи, по отношению к воспринимающему их телу является причиной прямых углов лучей, а наклонное положение — причиной острых и тупых углов, в зависимости от чего и различаются способы распространения света»<sup>2</sup>. Однако стоит заметить, что, в отличие от Гроссетеста, Витело трактует математику, скорее, как чисто описательную науку, то есть лишь как вспомогательный инструмент для оптических исследований<sup>3</sup>. При этом он — в противоположность Альхазену и Роджеру Бэкону — утверждает, что свет распространяется

<sup>1</sup> В основу I-ой книги «Перспективы» Витело положил свое сохранившееся сочинение «О соединениях элементов (*De elementis conclusionibus*)». Издатель этой книги и автор комментария к ней Сабетан Унгуру подчеркивает, что ученый хотел, с одной стороны, показать, в каком направлении следует развивать математический аппарат для потребностей оптики, и, с другой стороны, представить европейским ученым возможность познаться со всеми доступными ему произведениями древнегреческих математиков. Проведенный анализ текста показывает, что Витело использовал в своей работе комментарий Евтохия из Аскалона к «О сфере и цилиндре» Архимеда, фрагмент «Математического собрания» Паппа Александрийского в редакции Теона Александрийского, «Оптику» Евклида, «Сферику» Феодосия из Триполи и, вероятно, «О цилиндрических сечениях» Серения. По-видимому, Виллем из Мёрьеке сделал тогда для него и первый перевод фрагментов книги Аполлония Пергского «О конических сечениях», которая, однако, продолжала оставаться неизвестной в Европе до XVI в. Заметим, что, помимо всего прочего, в I-ой книге «Перспективы» Витело содержится около ста теорем, не встречающихся у Евклида.

<sup>2</sup> *Opticae Thesaurus* 1972. 128.

<sup>3</sup> Хотя в своем раннем произведении «О природе демонов (*De natura daemonum*)» Витело придает математике и онтологический статус, утверждая, что Бог моделировал вселенную при помощи кубов чисел, а также что иерархия мироздания построена в соответствии с пропорциональными отношениями.

мгновенно, но, касаясь специфики протекания зрительного процесса, единственный в XIII в. следует Альхазену в отрицании существования истекающих из глаз зрительных лучей, рассматривая лишь соответствующие им воображаемые геометрические линии.

В остальных же девяти книгах «Перспективы» последовательно рассматриваются все основные вопросы геометрической, метеорологической и физиологической оптики того времени: общие законы прямолинейного распространения света (кн. II); устройство и функции глаза, включая психологию зрительного восприятия (кн. III-IV, где, в частности, описываются оптические иллюзии и объясняются их причины); отражение света (кн. V-IX, в которых, помимо прочего, говорится о зеркалах, в том числе и зажигательных); преломление света (кн. X, на чьих страницах дается собственное объяснение радуги).

Особого интереса заслуживает предпринятый Витело в IV кн. (гл. 148-149) последовательный разбор 22-х воспринимаемых зрением аспектов видимой реальности, к числу коих относятся: свет, цвет, а также близость и удаленность, величина, место, очертание (*figura*), телесность, сплошность (*continuatio*), разделенность (*divisio*), число, движение и покой, шероховатость и гладкость, прозрачность и плотность (*spissitudo*), тень, темнота (*obscuritas*), подобие, различие, пропорциональность (как результат сочетания нескольких качеств). При этом им — вслед за Альхазеном — специально подчеркивается, что только свет и цвет являются непосредственными данностями зрительного ощущения (III, 59), которые видны «сами по себе» (*per se*); что же касается оставшихся 20-ти пространственных характеристик наблюдаемого объекта, то они, не будучи предметами зрения как такового, видимы в несобственном смысле, «косвенно» (*per accidens*), то есть хоть и при посредстве зрения, но все же благодаря «другим действиям души» (III, 60). В связи с этим устанавливается отличие между опирающимся исключительно на восприятие (*comprehensio*) «простым зрением» (*aspectus simplex*) и использующим силу суждения (*aestimatio*) «прилежным рассматриванием» (*intuitio diligens*), с помощью которого — в результате деятельности особой различающей способности (*virtus distinctiva*) — и постигаются все пространственные характеристики (IV, 9). Так, например, для постижения места (*situs*), занимаемого видимым предметом, требуется прежде всего познание расстояния (*remotio*), то есть непосредственная констатация восприятием того, что наблюдаемый предмет находится не в глазу зрителя, а вне его. Однако, кроме

того, одновременно требуется еще и познание величины расстояния (*quantitas remotiois*), основанное на исчислении (*numeratio*) упорядоченно расположенных тел (рядов деревьев, гор, башен и т.п.), а в случае отсутствия таковых — на машинальном исчислении расстояния с помощью подразумеваемого масштаба (единицы измерения). Величина (*magnitudo*) же видимого предмета определяется из совместного постижения величины расстояния и величины зрительного угла (аналогичной трактовке подвергаются Витело и другие пространственные характеристики). Результатом подобного анализа бессознательной логики зрительного и пространственного восприятия, в частности, служит вывод, согласно которому в том случае, «когда зрение видит какую-нибудь видимую поверхность, тотчас же видящий видит тело, хотя зрение и не воспринимает его протяжения в глубину» (IV, 63). Характерно, что, помимо этого, Витело делает утверждение о зависимости красоты наблюдаемого объекта не только от степени его световой насыщенности (что не выходит за рамки обычных эстетических представлений того времени), но и от особенностей субъективной привычки (*consuetudo*) самого наблюдателя, а также — как следствие — высказывается мысль о локальном разнообразии эстетических идеалов<sup>1</sup>.

Необходимо обратить внимание и на Теодорика Фрайбергского (Theodoricus Teutonicus de Vriberg, ок. 1250 — после 1310), доминиканца, являвшегося провинциалом Ордена в Германии, чьим главным философским трудом является трилогия «О трех затруднительных вопросах (*De tribus difficilibus quaestionibus*)»: «О блаженном видении (*De visione beatifica*)», «Об одушевленности неба (*De animatione caeli*)», «Об акциденциях (*De accidentibus*)».

Учение о познании Теодорика, — сформулированное им в представляющем собой попытку объединения доктрин Прокла, Августина и Авиценны сочинении «Об интеллекте и интеллигибельном (*De intellectu et intelligibili*)», — родственно скорее августиновскому иллюминатизму и арабскому неоплатонизму, несмотря на использование в нем аристотелевской терминологии, как например, различения в человеческой душе возможностного и деятельного интеллектов (*intellectus possibilis et intellectus agens*). В отличие от первого, лишь пассивно воспринимающего интеллигибельные формы, второй полу-

<sup>1</sup> См.: Зубов, Труды 2000, 320-326. Позднее, в 1604 г., Иоганн Кеплер (1571 — 1630) создает в качестве примечаний к «Перспективе» свои «Дополнения к Вителю (*Ad Vitellionem Paralipomena*)».



чает активность в результате воздействия на него потока исходящих от Единого интеллигенций и, просвещаясь при их посредстве светом вечных божественных истин, сам порождает интеллигибельное в ходе познавательного процесса. В трактате же «О блаженном видении» Теодорик Фрайбергский отождествляет этот деятельный интеллект и «сокровенное ума» (*abditum mentis*), или «сокрытую бездну» (*abstrusior profunditas*) души, из «О Троице» (*De Trinitate*) Августина. Являясь особой субстанцией, *abditum mentis* постоянно находится в свете высшей интеллигенции, благодаря чему осуществляет актуальное постижение, в том числе и своей собственной сущности<sup>1</sup>. А так как сущность его есть образ и подобие (*exemplar et similitudo*) бытия всего познаваемого, то благодаря ей деятельный интеллект знает все другие вещи так же, как он знает себя самого и в таком же простом акте. Комментируя это, Теодорик добавляет, что таковым же является и знание о мире Бога, Который также есть в Себе все бытие<sup>2</sup>.

Характер естественнонаучных сочинений Теодорика являет собой классический союз световой метафизики, оптики и математического стиля мышления. Придавая, подобно своим старшим современникам, Роджеру Бэкону и Витело, большое значение наблюдению и опыту, он исследует свойства линз — говорит в «Об интеллекте и интеллигибельном» об их использовании для усиления зрения; образование цветов — объявляет их в «О цветах» (*De coloribus*) следствием всеобщего внутреннего отражения в прозрачном теле; а также природу и поведение света, — отвечая в «О свете и его происхождении» (*De luce et ejus origine*) на библейский вопрос (Иов 38, 24: «*Per quam viam spargit lux, dividitur aestus super terram?*»), он предлагает понимать под словом «путь» (*via*) причину вещи (в данном случае — света), ибо она есть «некий путь, по которому вещь исходит в бытие (*quedam via, per quam res procedit ad esse*)». Причина же свечения (*lumen*) есть, по Теодорику, «некое рассеивание света в прозрачном (*quaedam sparsio lucis in diaphano*)»<sup>3</sup>. Он согласен с Аристотелем («О душе», II, 7) в том, что *lumen* — это «качество, или некая вещественная форма, в прозрачном, но форма акцидентальная. Всякая же естественная акцидентальная форма есть не что иное, как некое правильное распределение

<sup>1</sup> *Abditum mentis... semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit* (De beat., I. 1. 1. 3, 6; 2) (Hedwig, 229).

<sup>2</sup> Учение о познании Теодорика Фрайбергского, включая представление об *abditum mentis*, оказало сильное влияние на немецкую мистическую традицию: в частности, в лице Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта), Иоганна Таулера и Генриха Сузо.

<sup>3</sup> Dietrich 1985, 9.

(*dispositio*)<sup>1</sup>. Свет, таким образом, не есть активная сила, но является результатом диспозиции среды, актуализации ее потенции.

Задолго до Исаака Ньютона (1643 – 1727) Теодорик Фрайбергский ставит эксперименты по дисперсии света в кристаллах. Кроме того, по всей видимости, именно он в трактате «О радуге и воздействиях лучей» (*De iride et de radialibus impressionibus*)<sup>2</sup> первым дал верное описание ее дугообразного устройства и правильное объяснение причин ее возникновения, заявив, что преломление света происходит в каждой отдельной капле водяной взвеси, которая, таким образом, посредством двойной рефракции и простой (для случая первой радуги) или двойной (для случая второй радуги) рефлексии и порождает полный солнечный спектр<sup>3</sup>.

Из представителей позднесредневековой геометрической оптики (*scientia perspectivae*), — помимо бенедиктинца Вальтера Одингто-

<sup>1</sup> *Est igitur lumen qualitas seu forma quaedam realis in diaphano, sed forma accidentalis. Omnis autem forma accidentalis naturalis non est nisi dispositio quaedam* (De luce, VIII, 3) (Dietrich 1985, 16).

<sup>2</sup> При этом Роберт Гроссетест, например, считал в «О радуге, или О радуге и зеркале» (*De iride seu de iride et speculo*)<sup>4</sup>, что при образовании радуги одну большую линзу представляет собою облако в целом.

Оспаривающие же первенство Теодорика в установлении истинной природы радуги указывают на атрибутируемый его современнику, арабскому ученому аль-Фариси (ум. 1320) анонимный комментарий к «Перспективе, или О видимых явлениях» (*Perspectiva seu de aspectibus*)<sup>5</sup> Альхазена (965 – 1038/39), содержащий, в свою очередь, ссылки на работу персидского исследователя Кутб ад-Дина аш-Ширази (1236 – 1311).

Заметим, что для христианских (как, конечно же, и для иудейских, и мусульманских) оптиков изучение радуги имело особое значение в силу того, что она есть знамение завета Бога с Ноем, человечеством и вообще с тварным миром: «Я полагаю радугу Мою в облаке, чтоб она была знаменiem (вечного) завета между Мною и между землею» (Быт. 9, 13).

Теория радуги Теодорика Фрайбергского активно обсуждалась и Темоном, сыном Иудея (Themo Judaei, ок. 1325 – после 1371), и Иоанном Региомонтаном (Johannes Regiomontanus, 1436 – 1476); позднее сходную с нею концепцию составил Марк Антонио де Доминис (Marcus Antonius de Dominis, 1560/66 – 1624: «*De radiis visus et lucis in perspectivis et iride*», 1611), и она уже повлияла на учение Рене Декарта (1637).

Однако Мартин Лютер (Martinus Lutherus, 1483 – 1546), — замечавший относительно аристотелевской «Метеорологии» (*Meteorologica*)<sup>6</sup>, что ни одной книге он не верил меньше, чем этой, потому что она основана на мысли, будто все обусловлено естественными причинами («*quod hoc fundamento nititur, quasi omnia ex naturalibus causis oriuntur*»), — утверждал, что «когда Богу угодно, пылает комета, как грозное знамение, и точно так же, когда Ему угодно, сияет на небе радуга, знак благодати», то есть радуга, по его мнению, возникает исключительно «по божественному произволению» (*Aristoteles*, 444-445). Совершенно аналогично Роберт Фладд (Robertus de Fluctibus, 1574 – 1637) говорил, что Бог «Своими руками» создает радугу, а объяснения философов и оптиков ничего не доказывают (*Fludd*, 135-137).

на (Gualterus Odington, ум. после 1330: «*Tractatus de multiplicatione specierum in visu secundum omnem modum*»), — стоит выделить авторов трех трактатов с одинаковым названием: «Вопросы на перспективу» (*Questiones super perspectivam*, или *Questiones perspektivae*). Это Доминик де Клавазио (Dominicus de Clavasio, ум. ок. 1357/62), Генрих Гессенский (Henricus de Hassia, ок. 1325 — 1397) и Власий Пармский (Бьяджо Пелакани; Blasius de Parma, ум. 1416)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Что же касается практической стороны вопроса, то, во-первых, стоит упомянуть об изобретении около 1287 г. в Италии очков (Дорфман, 111). К нему, впрочем, не имел отношения ни один из выдающихся оптиков того времени, что и не удивительно, учитывая распространенное среди ученых XIII в. мнение по данному вопросу: «Основная цель зрения — знать правду. Линзы для очков дают возможность видеть предметы большими или меньшими, чем они есть в действительности; через линзы можно увидеть предметы ближе или дальше, иной раз, кроме того, перевернутыми, деформированными или ошибочными, следовательно, они не дают возможности видеть действительность. Поэтому, если вы не хотите быть введенными в заблуждение, не пользуйтесь линзами» (Марчукова, 37).

Во-вторых, можно обратить внимание на появление чуть позже живописи, основанной на принципе геометризации пространства: ок. 1303 г. Джотто ди Бондоне (Giotto di Bondone, 1266/67 — 1337) начинает работу над фресками Капеллы дель Арена в Падуе, а в 1337 — 1338 гг. Амброджо Лоренцетти (Ambrogio Lorenzetti, ум. 1348) расписывает на новый манер Палаццо Пубблико в Сиене.

## V. СВЕТОВЫЕ СПЕКУЛЯЦИИ ПОСЛЕ XIII в.

Уже под занавес высокой схоластики метафизика света постепенно перестает быть тем целостным организмом, какой мы обнаруживаем в трудах Роберта Гроссетеста, а также в работах Бонавентуры, Ульриха Страсбургского или Адама Пулхремулиериса. Этот уникальный сплав теологии, философии, эстетики, науки все более и более распадается на свои составные части<sup>1</sup>. Некоторые из них вообще прекращают свое существование в качестве серьезно воспринимаемых теорий: так, в процессе углубленной рецепции аристотелизма, наступившей после распространения трудов Фомы Аквинского, фактически отмирает доктрина об иллюминации разума<sup>2</sup>. Можно сказать, что на смену метафизике света в ее классическом варианте приходит набор практически несвязанных между собой направлений в восприятии, изучении или толковании феномена света. Главными из них являются: 1) естественнонаучное, включающее оптику Нового времени

<sup>1</sup> Заметим, что этот процесс идет в контексте тотального крушения универсальных систем западноевропейской Средневековья: *метафизико-религиозной* (философия «нового пути»), *интеллектуальной* (размежевание предметных областей наук), *художественной* (обособление различных видов искусства), *церковно-политической* (нарушение баланса духовной и светской властей и становление национальных государств), *социально-экономической* (дискредитация идеи о единстве общественного организма, основанном на взаимной кооперации сословий, и начало автономизации экономики), *лингвистической* (утрата латинским языком статуса общеевропейского языка культуры и межнационального общения), *географической* (появление эпохи Великих географических открытий и выход за пределы средневековой европейской ойкумены), *космологической* («раскол» космической сферы: учение о бесконечности мироздания и относительности его центра) и др. См.: *Шишков 2010*, 361-374, 449-451.

<sup>2</sup> Ее сменяет учение о прирожденном, «естественном», свете разума, являющемся следом подобия Божьего в человеке. См.: например, у Г.В. Лейбница (Leibniz, 1646 – 1716) в сочинении «Оправдание Бога на основании Его справедливости, согласованной с прочими Его совершенствами и всеми Его действиями» (*Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam*): «99. Прирожденный свет состоит как в простых идеях, так и в происходящих из них, через их сочетание, знаниях. Вот почему Бог и вечный закон Божий начертаны в наших сердцах, хотя они часто затемняются вследствие людской небрежности или чувственных страстей. 100. Существование этого света доказывается (вопреки некоторым современным писателям), с одной стороны, исходя из Св. Писания, которое свидетельствует, что закон Божий написан в наших сердцах; с другой — исходя из разума, ибо необходимые истины могут быть доказаны лишь из начал, прирожденных уму, а не выведены из наших чувств. Ибо из отдельных примеров нельзя вывести всеобщей необходимости» (*Лейбниц*, 485).

и учение о цвете Гёте; 2) теологическое в лице Григория Синаита и Григория Паламы (на Востоке) и Николая Кузанского (на Западе); 3) эстетико-онтологическое (Данте, Фичино, Бруно); 4) мистико-теософское, представленное в основном рейнландским мистицизмом и творениями Якоба Бёме; 5) натурфилософское (Патрици, Ян Амос Коменский, Декарт, Кант, Шеллинг, Гегель).

Но прежде чем начать рассказ об этих направлениях, стоит сказать и том, насколько вообще изменяется отношение к свету с окончанием Средневековья (по крайней мере, в Западной Европе). Так, И.Е. Данилова<sup>1</sup> отмечает следующую особенность: если средневековая мысль, анализируя свет, обращает свое внимание на то, что он всегда производит другой свет (где свет, там и «свет света»), то в эпоху Возрождения внимание, как правило, обращается на то, что от освещения производна тень. Вся новая итальянская живопись провозглашает собою утверждение тени и развенчание света. «Тень имеет большую силу, чем свет, ибо тень препятствует свету и целиком лишает тела света, а свет никогда не может целиком изгнать тень от тел...», — говорит Леонардо да Винчи (1452 — 1519), замечая при этом, что «тень имеет природу тьмы»<sup>2</sup>. Относительно статуса света у Леонардо, таким образом, можно сказать, что у него «свет не объял тьму», а не «тьма не объяла его» (Ин. 1, 5). Более того, свет у Леонардо вообще является негативной категорией, при том что мрак — категория позитивная. «...Свет есть отсутствие мрака», — уверенно заявляет великий идеолог Возрождения, не замечая, по-видимому, что будучи развитой далее (бытие есть отсутствие, *privatio* небытия, добро — зла, и т.д.) мысль эта изрядно отдаёт сатанизмом. Даже отношение между различными светами Леонардо характеризует посредством тьмы: «...Меньший свет является тенью [а не отблеском. — А.Ш.] большого света»<sup>3</sup>.

Что же касается его «Книги о живописи», то она предстает перед нами как настоящая апология тени. Так, мрак в ней есть первая часть из тех восьми, на которые делится живопись (свет лишь вторая): в ней провозглашается также «исключительная прелесть теней и [то есть «а уже потом и». — А.Ш.] света»; там же встречается и такое выражение, как «тень теней»<sup>4</sup>, для обозначения самой превосходной тени (естественно, в качестве аналога выражения «свет светов»), и весьма

<sup>1</sup> Данилова 1975.

<sup>2</sup> Данилова, 88.

<sup>3</sup> Данилова, 91. Курсив мой. — А.Ш.

<sup>4</sup> Данилова, 91.

характерный оборот речи: «...освещение, то есть мрак, свет, цвет...»<sup>1</sup>. С тенью же Леонардо связывает и само появление живописи как таковой: «Первая картина состояла из одной-единственной линии, которая окружала тень человека, отброшенную солнцем на стену»<sup>2</sup>. Следовательно, можно заметить, что в то время как средневековая живопись стремилась отобразить свет света Господня, живопись возрожденческая пытается воспроизвести тень тени человеческой (что, кстати говоря, весьма резко осуждал столь любимый ренессансными мыслителями Платон).

И если, как утверждается в «Книге о живописи», «чрезмерный свет создает грубость»<sup>3</sup>, то относительно тени, наоборот, наблюдается процесс ее сакрализации, противостоящий прежней сакрализации света. Так, у Мазаччо (Masaccio, 1401 – 1428) в росписи Капеллы Бранкаччи церкви Санта-Мария дель Кармине во Флоренции апостол Петр исцеляет именно тенью, а не светом, как можно было бы ожидать; а Бернардино Телезио (Telesio, 1509 – 1588) считает, что «и в бестелесном сиянии солнца, быть может, смешано не больше белизны, чем черноты»<sup>4</sup>.

К тому же в эпоху Возрождения свет постепенно вообще перестает рассматриваться как некая абсолютная самость и представляется в качестве относительного коррелята вещей. Тот же Леонардо утверждая, что «всякое тело отсылает свой образ по всему окружающему воздуху», прибавляет: «Все предметы отражают свет на другие предметы..., одна поверхность отражается в другой, стоящей напротив, а эта в ней, и так до бесконечности»<sup>5</sup>. Столь же относительным становится

<sup>1</sup> Данилова, 126.

<sup>2</sup> Данилова, 91. Ранее это утверждалось и Л.Б. Альберти.

<sup>3</sup> Данилова, 92. Ср. с «Перспективой (*Perspectiva*)» Вителло (кн. IV), где говорится, что темнота прекрасна лишь постольку, поскольку она дает возможность видеть сияние звезд (Данилова, 124). А рассматриваемое Леонардо в той же книге постепенное уменьшение света при спуске в колодезь так и просится для сравнения с противоположным ему световым восхождением Данте (1265 – 1321) в части «Рай» его «Божественной комедии».

<sup>4</sup> Данилова, 126. См.: «О природе вещей согласно ее собственным началам (*De rerum natura juxta propria principia*)» (1565/86).

<sup>5</sup> Данилова, 92. По сходному поводу весьма верно заметил Д.В. Никулин: «Если же целый мир представляется собранием связей, одних только функциональных зависимостей, то он уподобляется множеству зеркал, которые многократно отражают друг друга, но которых в действительности нет, то есть такой мир бесконечных образов-отражений без действительного прообраза оказывается иллюзорным и мнимым» (*История философии*, 204). Связывая рождение подобной «онтологии функционализма» с творческой деятельностью Николая Кузанского (1401 – 1464), П.П. Гайденко справедливо подчеркивает: «Метафизика относительности располагает только одним средством для определения сущего: все в вещи определяется через ее отношение к другому. Всякая вещь оказывается

и освещение предметов в живописи: «Если тебе когда-нибудь придется рисовать... в часовне или каком-либо другом неудобном месте..., следует придавать рельеф твоим фигурам или рисунку, согласно расположению окон, которые находятся в этом месте и дают тебе свет», — советует Ченнино Ченнини (Cennini, втор. пол. XIV в.)<sup>1</sup>.

Цвета также теряют свою абсолютность: в новой живописи окраска предмета непременно зависит от влияния на нее соседних цветов — в противоположность тому, что в живописи средневековой у каждой вещи имелся свой собственный определенный и, зачастую, постоянный цвет. В связи с отмеченной неприязнью к абсолютным цветам возникает и потребность в рецептах Ченнини: «Как подделывать разными красками цвет, похожий на немецкую лазурь», «Как искусственно достигнуть цвета ультрамарина во фреске» и т.д.<sup>2</sup>, — то есть, другими словами, как обманом добиться того, что ранее было реально. Чистый же, открытый цвет и свет убирают с поверхности в глубину, внутрь изображаемых вещей, и он просвечивает, пробивается *de profundis*. Не удивительно, что одновременно происходит и отвержение цветовой иерархии: все цвета ставятся на одну плоскость, что делает бессмысленными разговоры о благородстве их качеств<sup>3</sup>.

И что особенно симптоматично, в постсредневековый период художники начинают резко возражать против использования в искусстве (за исключением ювелирного, разумеется) любых драгоценных материалов, будь то камни или золото (как в своем чистом виде, так

---

функцией другой вещи, та, в свою очередь, опять-таки другой — и так до бесконечности, ибо в тварном мире нет никаких фиксированных точек, никаких абсолютных мест, никаких определенных координат» (Гайденко П.П. 1997, 74). См. также: Гайденко П.П. 1987, 20-138.

<sup>1</sup> «Трактат о живописи (*Trattato della pittura*)» (Данилова, 89).

<sup>2</sup> Данилова, 92.

<sup>3</sup> Так, например, Лопенцо Валла (Laurentius Vallensis, ок. 1407 — 1457) в сочинении 1430-го года, направленном против учения о ценностной иерархии цветов, сформулированного в трактате Бартоло да Сассоферрата (XIV в.), пишет: «Он утверждает, что золотой — самый благородный из цветов, потому что он обозначает свет; если кто-нибудь хочет изобразить лучи солнца — этого ярчайшего из небесных тел, — он не сможет сделать это более достойно, чем с помощью золота... Но разве кто-нибудь, кроме слепца или глухого, может назвать солнце желтоватым?... Говорится о том, что белый — самый благородный из цветов, а черный — самый низкий, и что все остальные цвета тем прекраснее, чем они ближе к белому, и тем безобразнее, чем в них больше черноты... Пусть белый — самый чистый из цветов, но его нельзя считать самым лучшим... А что сказать о черном? Могут смело утверждать, что его нельзя считать чем-то противоположным превосходству белого... Глупо тратить время на опровержение закона о сравнительном достоинстве цветов» (Данилова, 122-123). О цветовой символике Средневековья см.: Wackernagel 1872.

и подмешанное в краску), именно в силу того, что те обладают совершенно неподвластным и неуправляемым свойством самосвечения. «Мы видим, — без удовольствия замечает Леон Баттиста Альберти (1404 — 1472), — как некоторые позолоченные поверхности... сияют там, где они должны быть темными, и кажутся темными там, где они должны быть светлыми». И так как золото обладает собственной световой жизнью, данной ему не от мира сего, возникает настоятельное требование заменить его желтой краской, для чего, конечно же, находится собственный рецепт у Ченнини: «Я хочу показать тебе краску, похожую на золото...»<sup>1</sup>. Более того, по общему мнению, выраженному в словах Альберти, «подражая сиянию золота цветом, художник достигает большего признания и славы». Отныне в заслугу художнику ставится не его мастерство (то есть *ars* в своем первоначальном значении «искусности»), но культивируемое в подражание Богу «творчество» *ex nihilo*. Ценность обретает «сотворенная» человеком иллюзия, а не реальность бытия, созданного Творцом. «Какой силой обладает правильное сопоставление белого рядом с черным, ты видишь из того, что благодаря этому сосуды *кажутся* серебряными, золотыми или только стеклянными и *кажутся* блестящими, хотя они только написаны», — утверждает Альберти<sup>2</sup>.

Причем иллюзионизм в живописи находит свою параллель и в возрожденческой архитектуре, являющейся скорее театрально-декоративной, в отличие от реальной архитектоники готических соборов<sup>3</sup>. Еще в XVI в. Джорджо Вазари (Vasari, 1511 — 1574) говорил

<sup>1</sup> Данилова, 89-90.

<sup>2</sup> Данилова, 124. Курсив мой. — А.Ш.

<sup>3</sup> См.: Пинофский, *Готическая архитектура 1992*. Действительно — если орнамент готического собора полностью отражал тектонику здания, даже во многом ее подчеркивал, — говоря словами О. Шпенглера (1880 — 1936), «собор не орнаментирован; он сам есть орнамент», — то в архитектуре Нового времени преобладает забота о красоте фасада независимо от действительной конструкции здания (орнамент скрывает тектонику). Уже у Филиппо Брунеллески (Brunelleschi, 1377 — 1446) элементы классического ордера (колонны, пилястры, карнизы и др.), которые ранее были необходимыми функциональными частями конструкции архитектурного сооружения, используются лишь в декоративных целях. В результате Палаццо Медичи, Палаццо Ручелли, Палаццо Питти, Палаццо Спада и др. напоминают скорее выставленный напоказ набор архитектурных деталей, связанных между собой с явным нарушением правил строительного искусства.

Архитектура, таким образом, уже не столько строится, сколько изображается, становясь, тем самым, похожей на театральную декорацию. Так, например, в зданиях так называемого инкрустационного стиля членение фасада обусловлено не их архитектурной, но стремлением овладеть пространством путем придания ему колечной четкой структуры. Леон Баттиста Альберти (1404 — 1472) даже начинает свой трактат «О зодчестве» следу-



относительно последних: «Упаси Боже любую страну от одной мысли о работах подобного рода»<sup>1</sup>. А позднее, в эпоху Просвещения (*sic!*), эти величественные сооружения, созданные с целью быть «обителями света» (не «сотворенного» человеком, но данного ему в дар), вообще начинают попросту варварски разрушать<sup>2</sup>.

Легко заметить, что иллюзионизм нововременной художественной манеры вообще прекрасно гармонирует с формированием иллюзорной мировоззренческой картины Нового времени как таковой. Действительно, в ответ на самоисключенность из порядка природы нововременному человеку уже ничего более не оставалось, как сделать ставку на свою полную самостоятельность с опорой на личное, субъективное восприятие. Произошло, таким образом, переключение внимания с области действительного на область возможного — при резком возрастании роли воображения, моделирования, спекулятивной инженерии, — что в итоге привело к конструированию собственного иллюзорного мира взамен реального: с параллельным убеждением себя в истинности его существования и в способности жить в нем автономно от Бога (Чье бытие, в свою очередь, постепенно становится излишним и, наконец, вообще отменяется)<sup>3</sup>.

иными словами: «Все сила изобретательности, все искусство и умение строить сосредоточены только в «членении». Все большие и большие становясь лишь визуальным явлением, архитектура и в интерьерах — ради создания иллюзорного пространства — зачастую просто рисуется, совершенно так же, как в театрах: например, Донато Браманте (Bramante, 1444–1514) в миланской церкви Сан Сатиро написал на стене полуциркульное углубление абсиды (на самом деле абсиды там нет), а Микеланджело Буонарроти (Michelangelo Buonarroti, 1475–1564) нарисовал несуществующую архитектуру на плафоне Сикстинской капеллы и т.п. (Шшков 2010, 451).

<sup>1</sup> Муратова, 28. Позже к этому было добавлено: «Памятник готического ордена составляет загадку для глаза, в душу он вносит смущение подобно темной поэме» (III.Л. Монтеские, 1689–1755), «Порталы наших готических церквей высятся позором для тех, кто имел терпение их строить» (Ж.Ж. Руссо, 1712–1778) (Шшков 2010, 450).

<sup>2</sup> Так, после Французской революции, в 1800 г., на Парижской художественной выставке был даже представлен специальный проект способа, «как могут быть уничтожены огнем готические соборы» (Ференци, 45). Об эстетике света в Средние века см.: Эко 2003, 60–70. О роли света в искусстве см.: Schöne 1954, Sedlmayer 1960, Сусленков, 487–516.

<sup>3</sup> Так, в области богословия первоначальная «интеллектуальная любовь к Богу» подпит к полной замене «Бога Авраама, Исаака и Иакова» на «Бога философов и ученых»: в философии исходные эмпиризм и рационализм заменяются на простое продуцирование реальности из себя самого; в области естественных наук осуществляется легализация математических абстракций (геометрических точек, линий, бесконечно-малых величин и т.п.) и формирование фиктивной картины мира, основанной на внеопытном признании реальности «химер» мысленных экспериментов позднесредневековой космологии (бес-

Далеко не случайно именно в раннее и зрелое Новое время становятся столь популярными – основанные на «тайной перспективе» (*perspectiva secreta*) и «магии анаморфозы» (*magia anamorphotica*) – исследования обманных оптических эффектов, призванные продемонстрировать всю легкость возможности как произвольной деформации наличной реальности, так и создания фиктивной «реальности» в соответствии с желанием эксперимен-

конечного однородного пространства, пустоты и т.п.): в сфере искусства происходит разработка математической модели зрительного восприятия, – как говорил Леонардо, «ис математик не разделит моих принципов» (*Рецале, Антикверия*, 8), – и рождение псевдореалистичной перспективистской живописи, все более театрализующаяся архитектура также воспринимает иллюзионизм художественной манеры Нового времени, в итоге кинематограф даже без каких-либо оговорок называют «великой иллюзией»; в политике господствуют идеологии (попытки «строить жизнь по идее»), а их борьба выступает прикрытием столкновений финансовых интересов; в экономике, где возрастает роль банковского и акционерного капиталов, все более усиливается зависимость производящего хозяйства и личных доходов от биржевых игр; и, наконец, просто в быту от стремления к свободе поведения в обществе человек незаметно для себя переходит к шаблонному исполнению социальных ролей, вместо идеала добронормальности и благопристойности ему навязывается так называемая политкорректность, причем шоу-бизнес (включаяющий в себя и спорт) начинает играть в обществе все более и более гипертрофированную роль (*Шинкин 2010, 372-373*).

Про эту эпоху, когда иллюзия – прежде всего, конечно, зрительная иллюзия – в определенном смысле была объявлена реальностью» (*Гайденко П.П. 2000, 89*), смотри также в главе «Возрожденская культура» работы П.А. Флоренского «Иконоста» (*Флоренский 1994, 96-107*). О сложении фиктивно-фантастической картины Нового времени в целом см.: *Гайденко П.П. 1997, 5-74*.

При этом стоит обратить внимание и на то, что, по мнению П.П. Гайденко, именно в так называемую эпоху Возрождения стало происходить как раз-таки разрушение тех античных парадигм рациональности, которые в Средние века оставались в существе своем лишь незначительно затронутыми (*Гайденко П.П. 2000*). «Поворот к субъекту», – уточняет В.К. Шохин (р. 1951), – начал осуществляться в «ренессансный» период параллельно и, вероятно, даже хронологически одновременно в таких, казалось бы, совершенно несвязанных друг с другом областях мысли, как искусствоведение и естествознание. И само уже это совпадение свидетельствует о его глубине. Поворот этот принял инсигнии антропоцентрического сенсуализма, поскольку критерием истины все чаще стала декларироваться воспринимательная способность, а субъектом истинного познания постепенно перестает быть инстинктивный человек (каковым он был в античной мысли, которую якобы возрождал «ренессанс») и становится рефлексивный – в полном противоречии и «линии Платона» и «линии Демокрита», в рамках которых чувственное и рациональное познание однозначно соотносились как иллюзия и истина» (*Шохин, 44*).

Заметим, что говорить об адекватности восприятия мыслителями и художниками эпохи Возрождения произведений античного искусства также не приходится: именно в то время – как результат массовых археологических изысканий – зарождается миф о «беломраморной Эллады»: в действительности же как скульптура, так и архитектура Античности вся была раскрашена в сочные цвета (краска сошла со временем под воздействием ветров и влаги), – а что, конечно же, проявление совершенно иного эстетического сознания.

татора. Потому трактаты по оптике XVI и XVII вв. уделяют столь большое – и серьезное! – внимание вопросам так называемой «занимательной техники» (*technicae curiosae*), охватывающей уже не «чудеса природы» (*mirabilia naturae*), как то редкостные уродства, экзотические растения и животные, необыкновенные метеорологические явления и т.п., но «чудеса искусства» (*mirabilia artis*), то есть все удивительное либо с точки зрения мастерства технического совершенства, либо благодаря непостижимости самой техники его исполнения<sup>1</sup>. Применительно к оптике подобная «занимательная магия» заключалась в изобретении и исполнении визуальных фокусов, основанных, как правило, на трюках с секретными зеркальными конструкциями<sup>2</sup>. Интересно – и опять-таки не случайно, – что ведущими деятелями оптической науки XVI – XVII вв. были представители Общества Иисуса (*Societas Iesu*), основанного в 1540 г. Игнатием Лойолой (Ignatius Loyola, 1491 – 1556), в чьих «Духовных упражнениях» (*Exercitia spiritualia*) делается столь сильный упор на культивацию в человеке именно его способности воображения<sup>3</sup>.

Прежде всего стоит упомянуть о «Естественной магии» (*Magia naturalis*) Джамбаттисты делла Порты (Giovanni Battista della Porta, 1535 – 1615), учредившего в 1560 г. в своем доме в Неаполе так называемую Академию тайн природы (*Academia secretorum naturae*), закрытую, впрочем, указом папы Павла V (1605 – 1621) по подозрению в занятиях колдовством<sup>4</sup>. Сочинение это, – созданное, видимо,

<sup>1</sup> В целом же на смену таким сочинениям, как «Трактат об уродях и чудовищах» Амбруажа Парэ (Paris, 1509/10 или 1517 – 1590), приходят такие работы, как «Математическая магия, или Чудеса, которые можно изготовить с помощью механической геометрии» Джона Уилкинсона (Wilkinson, 1614 – 1672).

<sup>2</sup> Вот в чем видит основную специфику данного искусства В.П. Зубов: «Наоборот, если мы обратимся к описаниям тех чисто барочных фокусов, которыми полны руководства XVII в. по так называемой «оптической магии», нетрудно убедиться, что их авторы с какой-то детской радостью увлекутся, как чем-то новонайденным, *расщеплением* зрительных и осязательных образов. Меч, дающий в вогнутом зеркале отражение перед зеркалом и разный в ответ на замахивание мечом, призрачное отражение статуй, висящей в воздухе, которое «почти всякий, подходивший ближе, тщетно пытался вновь и вновь схватить рукой, будучи повергнут в великое изумление», аналогичный опыт с горящей свечой и т.д. и т.д. – незачем перечислять все варианты, в которых неизменно зрительное «ничто» оказывается осязательным пулем» (Зубов 2001, 399).

<sup>3</sup> «Де Доминис, Шейнер, Мерсенн, Кирхер, Шотт, Марци, Гримальди – все были неузнаны или воспитывались у них» (Зубов 2006, 62).

<sup>4</sup> Несмотря на то, что Джамбаттиста делла Порты специально пояснял в I-ой главе своей работы: «Магия двояка. Одна имеет дело с нечистыми духами, составлена из заклинаний, заговоров, гаданий и именуется колдовством. Все ученые и благоразумные люди против

под влиянием приписывавшегося в Средние века Птолемею трактата Герона Александрийского «О зеркалах (*De speculis*)»<sup>1</sup>, а также книги «О сокровенной философии (*De occulta philosophia*)» Агриппы из Неттесгейма (*Agrippa ab Nettesheym*, 1486 – 1535)<sup>2</sup>, – первоначально было издано в трех книгах в Неаполе (1558), затем в четырех в Антверпене (1560 и др.), потом в двадцати снова в Неаполе (1582 и др.): о его популярности свидетельствует тот факт, что в целом оно выдержало 23 латинских, 10 итальянских и 8 французских изданий (имелись также переводы на испанский, голландский и даже арабский языки). Характерно, что посвященная «оптической магии» XVII-я книга данного труда, – затерянная среди разнообразных описаний, рецептов и наставлений, – озаглавлена «*De catoptricus maginitus*», что свидетельствует о первостепенном внимании, уделяемом отражениям в зеркалах<sup>3</sup>.

С другой стороны, именно в «Естественной магии» мы находим первое описание камеры-обскуры (*camera obscura*) со стеклянной чечевицей (собираательной линзой)<sup>4</sup>; именно в ней впервые предлагает-

---

нее... Другая магия натуральная... Чтобы изучить ее, знаменитейшие между философами, – как Пифагор, Эмпедокл, Демокрит, Платон, – покидали отечество и отправлялись в трудные странствования, а по возвращении и возвещали ее, и содержали в тайне. Ученые признают ее вершиной естественных знаний» (*Марчукова*, 139).

Упомянем, что один из слушателей Академии, Томмазо Кампанелла (1568 – 1639), был в 1591 г. привлечен к суду по обвинению в ереси и занятиях магией, в результате чего несколько месяцев провел в тюрьме.

<sup>1</sup> *Ihero*, 317-330.

<sup>2</sup> См.: *Agrippa 1550; Agrippa 1993*.

<sup>3</sup> Чтобы составить представление об этой книге в целом, стоит указать тематику ее глав: 1) причины вещей, 2) скрещивание животных, 3) способы получения новых растений, 4) ведение домашнего хозяйства, 5) превращения металлов, 6) подделка драгоценных камней, 7) чудеса магнита, 8) медицинские эксперименты, 9) женская косметика, 10) дистилляции, 11) мази, 12) фейерверки, 13) обработка железа, 14) кулинярия, 15) охота, 16) шифровальные коды, 17) оптические образы, 18) механика, 19) аэрология (пневматические инструменты), 20) разное («хаос»).

<sup>4</sup> Камера-обскура без чечевицы была известна и в Средние века. Самое раннее упоминание о ней мы находим у Леви бен Герсона (*Gersonides*, 1288 – 1344) в 1321 г.

Автор «Естественной магии», говоря об удивительном явлении, о котором он «доселе молчал и думал, что должен молчать», утверждает, что его можно наблюдать, «если закрыть все окна так, чтобы не осталось никакой щели, через которую мог бы проникать свет..., в одной из ставень сделать отверстие..., закрыть плотно тонкою доскою, свинцовою или медною, и в доске той сделать круглую дырочку в мизинец диаметром. Против дырочки поместить или белую стену, или бумагу, или повесить белое полотно. Тогда все предметы, освещенные солнцем, какие находятся или движутся по улице, представляются на стене, бумаге или полотне как антиподы (вверх ногами)». И далее: «Если поместить у отверстия чечевицеобразное стекло, то все изображение будет отчетливее; увидишь и

ся использовать камеру-обскура для проектирования и исполнения рисунков (то есть выдвигается идея проекционного фонаря)<sup>1</sup>: именно Джамбаттиста делла Порта – вслед за Леонардо да Винчи – начинает усматривать аналогию между камерой-обскура и человеческим глазом, обоснованность коей экспериментально подтвердилась позднее в опытах Кристофа Шейнера (1619)<sup>2</sup> и Рене Декарта (1637)<sup>3</sup>: разрабатывая на основе принципа действия камеры-обскура теорию зрения, он обсуждал также вопрос о соединении выпуклой и вогнутой линз для наблюдения далеких и близких предметов<sup>4</sup>. Более того, Джамбаттиста делла Порта составил также специальный трактат «О рефракции» (*De refractione*)<sup>5</sup> и 28 августа 1609 г., – то есть четыре дня спустя после презентации Галилео Галилеем подзорной трубы венецианскому дожу Леонардо Донато, – он уже писал из Неаполя в письме Федерико Чези (1585 – 1630)<sup>6</sup>: «Что касается секрета трубы, то это надувательство, все взято из моей книги “О рефракции”, и я опишу его, и если Ваше Превосходительство захочет, чтобы она была сделана, то к Вашему удовольствию это будет исполнено»<sup>6</sup>.

Далее следует изданное в 1646 г. «Великое искусство света и тени» (*Ars magna lucis et umbrae*)<sup>7</sup> филолога, геолога, ботаника, нумизмата, теоретика музыки Афанасия Кирхера (Athanasius Kircher, 1601 – 1680), занимавшегося также акустикой, магнетизмом, египетскими иероглифами и прочими интересовавшими его предметами<sup>7</sup>. Изложение Кирхером теории оптической науки, – включающее в себя такие

лица людей проходящих, платья, цвета, движения, все как будто было вблизи. Зрелище так приятно, что видевшие не могли довольно надвинуться» (Марчукова, 141).

<sup>1</sup> Об опытах по применению камеры-обскура в живописи см.: Gliozzi, 221-229.

<sup>2</sup> Scheiner 1619, cap. 4.

<sup>3</sup> Descartes 1902, disc. V (*Des images qui se forment sur le fonds de l'oeil*).

<sup>4</sup> Позднее Кеплер (1571 – 1630) писал в письме Галилею (1564 – 1642): «Усмотрев в этом месте в начале главы X-ой из книги Порты жалобу на то, что никто не создал теорию и не объяснил действие вогнутых и выпуклых линз и зеркал, столь необходимых для нужд людей, я шесть лет назад взял на себя этот труд в сочинении “Оптическая часть астрономии”» (Марчукова, 142).

<sup>5</sup> Чези являлся одним из основателей в 1603 г. Академии деи Линчей (*Accademia dei Lincei*, то есть Академии «рысьеглазых»), целью которой было изучение природы и распространение естественнонаучных знаний; при этом гербом Академии служила «быстрейшая разумом» (*sagacius ista*)<sup>5</sup> рысь, ибо ей приписывался острейший взгляд, проникающий сквозь предметы. 25 апреля 1611 г. свое согласие на вступление в Академию дал и Галилей.

<sup>6</sup> Peelle, *Antisceri*, 104.

<sup>7</sup> Kircher 1645-46.

разделы, как, например, «Об излучениях (*De actinobolismis seu radiationibus*)», «Схоластическое исследование о природе и действии света в подлунном мире, а также о его причинах (*De natura et efficientia luminis in mundo sublunari, ejusque causalitatibus, scholastica disquisitio*)» и др., — является, впрочем, перифразом отдельных глав опубликованной в 1641 г. книги падуанского врача и философа, аристотелика Фортунуо Личети (*Fortunius Licetus*, 1577 – 1657) «О природе и действиях света (*De luminis natura et efficientia*)». В конце же сочинения имеется раздел с характерным названием «Метафизика света и тени (*Metaphysica lucis et umbrae*)», содержащий пропитанные неоплатоническими идеями философские воззрения автора.

Согласно Кирхеру, как в мире телесном есть чувственно воспринимаемый свет, так и в мире архетипическом существует премирный и нетленный свет, освещающий сферу эмпирия, которому находится следующее соответствие в христианской теологии: Отец есть бесконечный свет, Сын — свет от света, сияние славы Отчей, а огненная теплота, согревающая архетип и вселенную — это Дух. Этот свет, — дарующий каждой вещи ее форму, дающую ей и само бытие (*forma dans esse*), — нисходит, ослабевая, в разумный, сенситивный и вегетативный миры и, смешиваясь с тьмой (началом конечности и несовершенства), порождает цвета. Так, постепенно помрачаясь, первичный свет проходит через ангелов, которых ничто от него не отделяет и познание которых есть белый свет, к человеку, отделенному от первичного света миром ангелов, — как неким облаком, отбрасывающим тень и превращающим белый свет в красный; затем он нисходит к животным, заслоненным от первичного света миром людей и погруженным во тьму: «К божественному оку ангельское относится как белый полуденный свет; человеческое — как красные облака или красный цвет зари; око животное — как ночь, тьма или мрак...». Далее повествуется об обратном восхождении к небесному или, как говорит Кирхер, «переселении души из страны киммерийцев в ясный свет эфира»<sup>1</sup>.

Кроме того, Афанасий Кирхер известен и тем, что основал в Риме специальный музей, в котором — ради «развлечения князей (*rectoribus*)» — среди зоологических коллекций, коллекций монет и рукописей хранились приборы, демонстрировавшие разнообразные чудеса оптической науки<sup>2</sup>. Среди них — и изобретенный

<sup>1</sup> Зубов 2006, 63.

<sup>2</sup> См. описание этого музея, составленное Георгием де Сенибус, конструктором кирхеровских приборов и хранителем его коллекции: *Sepibus 1678*. Позднее были напечатаны и

Кирхером знаменитый волшебный фонарь (*lucerna magica*, или *thaumaturga*)<sup>1</sup>.

Занимательным оптическим фокусам посвящена и четырехтомная «Универсальная магия природы и искусства (*Magia universalis naturae et artis*)» – компиляция Каспара Шотта (Casparus Schott, 1608 – 1666), ученика и друга Кирхера, расточающего в адрес своего учителя разнообразные похвалы и прославления, как, например: «Вонстину знаток таинственного искусства (*artis mystae vere panurgus*)»<sup>2</sup>. Считая оптику сиянием, озаряющим все прочие науки (*caelerarum communis splendor*), Шотт во введении к своей книге дает следующее определение оптической магии: «Это – та часть оптики, которая исследует во всей этой науке все редкостное, необычное, чудесное и парадоксальное (*rarum, reconditum, prodigiosum, paradoxum*), выходящее из ряда обычных мнений и приемов исследователей оптики, и выносит его на свет для пользы и чистого наслаждения прочих людей, преимущественно вождей и магнатов, вызывая удивление и изумление смотрящих»<sup>3</sup>. То есть, другими словами, оптическая магия – это собрание наставлений к устройству различных искусственных приспособлений, достигающих того или иного необычного зрительного эффекта: так, Шотт дает, например, специальные указания относительно того, как «расположить колонны в зале так, что издали они будут являться прямыми, при *приближении* же будут казаться разрушающимися и разламывающимися, внушая обманчивый страх тем, кто не знает правил оптических иллюзий (*opticas fallacias*)»<sup>4</sup>. При этом характерно, что вводящие в заблуждение зрителя оптические обманки Шотта построены преимущественно на экспериментах с зеркалами (сферическими, цилиндрическими, коническими и т.д.): «Нет ничего более обычного, чем зеркала; нет ничего более чудесного, чем зеркальные призраки; нет

другие описания музея: Buonanni (Рим, 1709), Battara (Рим, 1773-82).

<sup>1</sup> В указанном описании Георгий де Сепибус говорит: «Я вижу, что очень многие хвастливые бродяги-наглецы, страдая по суете, не побоялись приписать себе славу изобретения этого фонаря. Они – обманщики. Это – изобретение Кирхера, которое он уже 30 лет тому назад демонстрировал на разных лады в своем музее и, наконец, описал и показал в обоих изданиях "Великого искусства света и тени" (1646 и 1676), в особенности в последнем на странице 768. Многие подобные изобретения приписывают себе разные появляющиеся авторы, и, тем не менее, со временем обнаруживается, что это – секреты Кирхера, уже давно опубликованные» (Sepibus, 40).

<sup>2</sup> Schott I, 190.

<sup>3</sup> Schott I, 57.

<sup>4</sup> Зубов 2006. 64-65.

ничего более трудного, чем подлинное и совершенное познание зеркал и того, что зеркалами обнаруживается»<sup>1</sup>.

Итак, одни опыты Кирхера и Шотта связаны с увеличительными зеркалами и потому имеют задачу «представлять все в увеличенном виде (*omnia maiora exhibere*)»: их цель — нарушить координацию путем изменения зрительно данной величины или зрительно данного расстояния: результат же их — и «огромное лицо Бахуса (*ingens Bacchi facies*)»<sup>2</sup>, и пальцы, становящиеся толщиной в руку, и т.п. Другие опыты, — проводящиеся с целью «сделать так, чтобы появлялись из зеркала меч и любые другие объекты, чтобы образы предметов висели в воздухе (*ut gladius e speculo aliaque obiecta egrediantur, et imagines rerum in aëre pendeant, efficere*)», или «чтобы возникал из вогнутого зеркала человек, кверху ногами в воздухе висящий (*hominem in aëre suspensum, pedibus sursum versis, exhibere speculo concavo*)»<sup>3</sup>, — основаны на том, что изображения в вогнутом зеркале могут оказываться по сю сторону зеркала. Отраженный меч, выходящий из зеркала, разит в ответ на замахивание мечом: прозрачное тело (статуя или горящая свеча, *flamma innoxia*) висит в воздухе: «Почти всякий видевший изображение, подходя ближе, тщетно пытался вновь и вновь схватить его рукой, повергнутый в великое изумление»<sup>4</sup>. Замысел ных опытов состоит в умножении: один предмет превращается в нескончаемое множество друг другу подобных. Для этого требуются специальные приспособления: например, восходящее к Герону<sup>5</sup> «театральное зеркало (*speculum theatrale*)», — или «зеркальный театр (*theatrum catoptricum*)», «зеркальный ящик (*cista catoptrica*)», — зеркала, расположенные в полукруге по сторонам вписанного многоугольника, благодаря которым «изображение [фигуры] слона делает целое стадо слонов, казалось, собранных сюда из всей Азии и всей Африки»<sup>6</sup>. Успехом пользуются и два зеркала в форме складывающейся книги, позволяющей менять между ними угол (*speculum multivium*), ибо они дают возможность наблюдать «величайшее мучение любостяжа-

<sup>1</sup> *Nihil tam oboium, quam specula; nihil tam prodigiosum, quam speculorum phasmata; nihil tam arduum, quam sincera atque perfecta speculorum et eorum quae per specula exhibentur notitia* (Зубов 2006, 59).

<sup>2</sup> Schott, 326.

<sup>3</sup> Schott, 327-328.

<sup>4</sup> Зубов 2006, 87.

<sup>5</sup> Hero, 348-351.

<sup>6</sup> Зубов 2006, 91.



телей, которые, с жадностью взирая на нескончаемое обилие денег, пытаются схватить их руками, со вздохом и разочарованием отступают, введенные в заблуждение призраком»<sup>1</sup>. Наконец, еще одна группа опытов посвящена экспериментам с деформацией образа (анаморфозам): цветные зеркала превращают людей то в зеленых фавнов, то в черных эфиопов, то делают лица желтыми, то красными: зеркало, повешенное под определенным углом, заставляет человека видеть вместо своего лица лицо другого человека или череп с горящими глазами, или вообще морду животного.

Примечательно — с точки зрения анализа зарождающегося нового временного сознания, — что авторы подобных опытов находят особое наслаждение уже не в подражании природе, а именно в ее извращении путем хитроумных манипуляций: так, например, Кирхер берет сегмент эллиптического зеркала и с удовольствием замечает, что «если взглянуть по длине, то голова будет казаться постепенно заостряющейся конусообразно, являя три, четыре, пять, шесть, восемь глаз, рот будет успан острыми зубами наподобие пещеры или крутой скалы. Если повернуть это зеркало так, чтобы широкая сторона приняла горизонтальное положение, то оно явит тебя сначала безлобым, затем с ослиными ушами; ничего не может быть более искаженным, чем ноздри и рот, которые кривятся так (в особенности, если улыбка обнаружит зубы), что, казалось, видишь перед собой скалистый берег моря; то явит тебя это зеркало двух-, то трехголовым: коротко говоря, едва возможно описать словами все чудовищное разнообразие зрелища»<sup>2</sup>.

Любопытным следствием увлечения в XVI — XVII вв. «оптической магией» явилось крайне недоверчивое отношение со стороны ряда ученых к результатам наблюдений Галилео Галилея (Galileius Galilei, 1564 — 1642), полученным с помощью телескопа. В 1609 г., вслед за неким Фьямминго, Галилей изготовил трубу из свинца, к концам которой он прикрепил две линзы, «обе с одной стороны плоские, а с другой одна — выпуклая, а другая — вогнутая». «Приблизив глаз к вогнутой линзе, — пишет он, — я заметил, что предметы значительно увеличены и кажутся ближе — в три раза ближе и в девять раз больше, чем они представляют нам, когда мы смотрим на них невооруженным глазом. После этого я изготовил другую трубу, более точную, которая увеличивала предметы

<sup>1</sup> *Зубов 2006*, 92.

<sup>2</sup> *Зубов 2006*, 93. См. цитируемые статьи В.П. Зубова «Катоптрика XVI и XVII веков» и «Оптические чудеса XVII века» в целом (*Зубов 2006*, 59-95), а также его же «Зрение» и «Цвет» (*Зубов 2006*, 96-97, 100-102).

в шестьдесят раз». Наконец, «не жалея труда и средств, я сконструировал столь превосходный инструмент, что с его помощью наблюдаемые предметы представляются в тысячу раз более крупными и более чем в тридцать раз ближе, чем если смотреть на них невооруженным глазом. Сколько и каковы преимущества, предоставляемые этим инструментом как на земле, так и на море, излишне перечислять»<sup>1</sup>. Однако, несмотря на то, что правительство Венеции удвоило в результате Галилею годовое жалование и предложило ему возобновить контракт на преподавание, первоначальный эффект от его открытия оказался куда меньше ожидаемого. Так, друг Галилея, падуанский аристотелик Чезаре Кремонини (Cremonini, 1550–1631), – автор «Изысканий о небе (*Disputationes de coelo*)», прозванный «Воскресшим Аристотелем (*Aristoteles Redivivus*)», – не захотел даже взглянуть на его трубу: «Восхищение стеклами совсем заморочило мне голову; хватит, я не хочу ничего больше об этом знать»<sup>2</sup>. А Мартин Горки (Martinus Horky) из Лоховица в изданном в 1610 г. сочинении «Кратчайшее выступление против “Звездного Вестника” (*Brevissima peregrinatio contra Nuncium Sidereum*)» заявляет: «Почему математики не видят четные новые планеты? Опять укажу здесь причину: потому, что не могут их видеть, – ибо их нет на небе», и поясняет далее: «Так же, как я знаю, что в небесах – Бог Тринидный, в теле моем – душа моя, так я знаю, что весь этот обман происходит от отражения». В своем письме Юганну Кеплеру (1571–1630) Горки указывает на принципиальную неэффективность подзорной трубы: «Здесь, на Земле труба творит удивительные вещи, а на небе обманывает, ибо некоторые неподвижные звезды кажутся двойными»; «об этом свидетельствуют многие выдающиеся мужи, знаменитейшие ученые... все признались, что инструмент ошибается. А Галилей промолчал..., уйдя от многоуважаемого господина Маджини расстроенным»<sup>3</sup>. «Горки и болонские ученые видели четырех спутников Юпитера, оно не хотели признать их существование. Как ни диким кажется нам теперь такое поведение, оно объяснимо для профанов в эпоху, когда становилась все более популярной “оптическая магия”, ставившая целью физическими средствами обмануть зрителя», – делает вывод В.П. Зубов (1900 – 1963)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Реале, *Антисери*, 103.

<sup>2</sup> Реале, *Антисери*, 104.

<sup>3</sup> *Galilei III* 1, 138–141; *Galilei X*, 343; Реале, *Антисери*, 90.

<sup>4</sup> Зубов 2009, 103.

Ненадежный по своей природе чувственный опыт, таким образом, еще и в XVII в. отнюдь не являлся для многих – особо проникательных? – интеллектуалов решающим кри-

## 5.1. ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Известно, что один из главных представителей культуры итальянского Возрождения **Леон Баттиста Альберти** (Leon Battista Alberti, 1404 – 1472) избрал в качестве своей личной эмблемы изображение крылатого глаза, поскольку был убежден, что именно зрение является наиболее «острым» чувством, позволяющим «сразу» распознавать в искусствах и вещах то, что в них есть хорошего и дурного<sup>1</sup>. «Нет ничего более могущественного, ничего более быстрого, ничего более достойного, чем глаз. Что еще сказать? Глаз таков, что среди членов тела он первый, главный, он царь и как бы Бог», – утверждает Альберти<sup>2</sup>, однако весьма характерно, что он же не проявляет ни малейшего интереса к вопросу о природе зрения как такового: «Немалый был спор у древних, исходят ли лучи от поверхности тела или из глаза. Мы обойдем здесь этот вопрос, конечно, трудный, но для нас совершенно бесполезный» («О живописи»)<sup>3</sup>.

Другой выдающийся представитель культуры Ренессанса, **Леонардо да Винчи** (Leonardo da Vinci, 1452 – 1519), напротив, усердно изучал компендиум «Витолона» (то есть Витело)<sup>4</sup>, склоняясь в результате к теории «умножения видов» («мультипликации образов»): «Каждое тело наполняет окружающий воздух своими подобиями, – подобиями, которые все во всем и все в каждой части. Воздух полон бесчисленных прямых и светящихся линий, которые пересекают друг друга и переплетаются друг с другом, не вытесняя друг друга; они представляют

---

терием истинности познания, явно уступая по статусу чисто рациональному постижению. Галилей же – опрометчиво? – заявлял: «Мы бы хотели... сделать наши глаза мерилом всех светил, так что если мы не видим какие-либо светящиеся объекты, то не следует ли сказать, что свет от них не доходит до нас? А может, эти звезды видят орлы или рыси, а нашему слабому зрению они остаются недоступны?»; «то, что показывают опыт и чувства, следует предпочитать любому рассуждению, хотя бы оно и казалось нам хорошо обоснованным» (*Реале, Антисери*, 105, 130).

<sup>1</sup> См.: Альберти, 41.

<sup>2</sup> Michel, 181. Примечательно, что практически в то же самое время Лука Пачоли (Pacioli, 1446/47 – 1517) в «Сумме по арифметике, геометрии, отношениям и пропорциональности» (*Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalita*) исключает, вопреки тысячелетней традиции, музыку из числа дисциплин квадривинума и заменяет ее оптикой: поскольку глаз, по его мнению, является более действенным орудием познания, чем ухо.

<sup>3</sup> *Зубов 2001*, 390. См. гл. XVI («Глаз и проблема художественной оптики в теоретических сочинениях Альберти») из книги В.П. Зубова в целом (*Зубов 2001*, 377–422).

<sup>4</sup> См.: *Зубов 1954*, 219–248.

каждому предмету истинную форму своей причины»<sup>1</sup>. Но в целом собственно метафизикой света Леонардо не занимался, уделяя внимание исключительно прикладным вопросам, а именно практическим занятиям по фотометрии, экспериментам с увеличительными стеклами и зеркалами, разработке станков для изготовления линз и конструированию оптических приборов<sup>2</sup>. Оценивая характер научной деятельности Леонардо, П. Дюэм (1861 – 1916) справедливо замечает: «Мы только что видели, как Леонардо вдохновлялся мыслями о геометрии, развитыми Николаем Кузанским. В писаниях Николая Кузанского и книгах философов-платоников, которым немецкий кардинал подражал, эти мысли направлены на предмет, по существу теологический; они имеют целью пробудить в нашем уме по крайней мере догадку о божественной сущности, о ее таинственных исхождениях, о ее связях с сотворенной природой. Беря эти мысли, Леонардо их трансформирует, он сохраняет то, что в них есть геометрического, и упраздняет все, чем они связываются с теологией; он старательно вычеркивает в них имя Бога»<sup>3</sup>.

Однако в трудах Леонардо да Винчи явственно заметно – такое же, как у Альберти, – неподдельное восхищение человеческим глазом, посредством которого человек выглядывает из собственного тела в мир: «Глаз, называемый окном души, есть главный путь, благодаря которому общее чувство может в наибольшем богатстве и великолепии созерцать бесконечные произведения природы»<sup>4</sup>. И далее: «Если говорят, что музыка удовлетворяет слух, одно из натуральных чувств, то перспектива удовлетворяет зрение, которое тем более достойно, что оно есть первая дверь для интеллекта»; глаз «движет людей с востока на запад, он изобрел мореплавание»; «благодаря ему человеческая изобретательность открыла огонь, и посредством огня глаз вновь обретает то, что раньше отнимал у него мрак. Глаз украсил природу возделан-

<sup>1</sup> *Зубов 2008*, 169.

<sup>2</sup> Как заметил о Леонардо С.И. Вавилов: «Он был изумительным наблюдателем по точности, вниманию и умению заметить существенное, мастером количественного эксперимента, но лишен дара абстракции, необходимой теоретику...» (*Лорфман*, 124). См. также: «Нельзя не согласиться с Рандаллом, Сартоном, или Койре, которые утверждают, что исследования Леонардо, полные блистательных догадок и гениальных прозрений, никогда не выходили за пределы “занимательных” опытов и не достигали той систематичности, которая является основной характеристикой современной науки и техники» (*Риале, Антисери*, 5).

<sup>3</sup> *Duhem 1909*, 153.

<sup>4</sup> *Зубов 2008*, 150.

ными нивами и садами, полными отрады»<sup>1</sup>. С другой стороны, специальное внимание Леонардо направлено на Солнце, «живоносный источник» всего сущего: «Во всей Вселенной я не вижу тела большего и могущественнейшего; его свет освещает все тела, размещенные во Вселенной; все души от него происходят, ибо тепло, находящееся в живых существах, происходит от душ, и нет никакой иной теплоты и света во Вселенной»<sup>2</sup>.

Не менее сильное внимание уделял Солнцу и каноник Вармийской капитулы во Фромборке **Николай Коперник** из Торунни (Nicolaus Copernicus Torunnaeus, 1473 – 1543), который – вслед за Аристархом Самосским (Aristarchus Samius, ок. 320 – ок. 250 до н.э.), автором сочинения «О величинах Солнца и Луны и расстояниях [до них]», и др.<sup>3</sup> – решается предложить альтернативную по отношению к аристотелевской и птолемеевской, гелиоцентрическую модель мироздания (альтернативную, впрочем, не значит существенно более простую: у Аристотеля было 56 сфер, у Птолемея – 40 орбит, Коперник в конце концов был вынужден предложить 36). Его трактат «Об обращениях небесных сфер (*De revolutionibus orbium coelestium*)», посвященный папе Павлу III (1534 – 1549) и изданный в Нюрнберге в 1543 г. по инициативе друзей автора – кардинал-епископа Капуанского Николая Шенберга и

<sup>1</sup> *Зубов 2008*. 156. Отсюда В.К. Шохин делает следующий вывод: «Если глаз – орган познания истины, то ближайшая сфера его применения в искусстве не отличается от философии и, более того, превосходит последнюю» (*Шохин*, 45). Действительно, в «Споре живописца с поэтом, музыкантом и скульптором» Леонардо прямо утверждает: «Живопись распространяется на поверхности цвета и фигуры всех предметов, созданных природой, а философия проникает внутрь этих тел, рассматривая в них их собственные свойства. Но она не удовлетворяет той истине, которой достигает живописец, самостоятельно обнимающий первую истину этих тел, так как *глаз меньше ошибается, чем разум*» (*Леонардо*, 356-357; курсив мой. – *А.Ш.*). «Гносеологический потенциал такого радикального смешения приоритетов очевиден: если разум как критерий истины универсален, так как его законы являются общими для всех познающих субъектов, то чувственная рецептивность в этом качестве узаконивает субъективность (сколько зрений, столько истинных картин мира). Критерием истины становится каждый центр чувственного (т.е. эстетического в этимологическом смысле) восприятия мира и, соответственно, его конструирования. Единый мир, сконструированный логиком, дробится на множество миров, каждый из которых конституируется своим “эстетическим субъектом”» (*Шохин*, 45).

<sup>2</sup> *Зубов 2008*. 175. См. гл. IV («Глаз – повелитель чувств») из книги В.П. Зубова в целом (*Зубов 2008*, 149-195), а также его работу «Солнце в научном творчестве Леонардо да Винчи» (*Зубов 2008*, 329-341).

<sup>3</sup> «Он обнаруживает у Цицерона мнение Икета из Сиракуз (V в. до н.э.) о том, что Земля движется, что пифагореец Филолай (V в. до н.э.), Гераклд Понтийский и пифагореец Экфант (IV в. до н.э.) уже выдвигали идею вращения Земли, хотя большинству она казалась “абсурдной”» (*Рейле, Антисери*, 77).

епископа Кульмского Тидемана Гиза, утверждает, что «все сферы вращаются вокруг Солнца как центра, и поэтому центр Вселенной – вокруг Солнца»<sup>1</sup>. С одной стороны, Николай, видимо, был знаком с соображениями, высказанными в пользу гелиоцентризма в работе «Тончайшие вопросы на книги "О небе и мире"» (*Quaestiones subtilissimae in libros De caelo et mundo*) Альберта Саксонского (ок. 1316 – 1390): «Некоторые считали, что Земля подобна жаркому, а Солнце – очагу. Но подобно тому как не очаг движется вокруг жаркого, но жаркое поворачивают на вертеле, так, говорят они, не Солнце движется вокруг Земли, но, скорее, Земля движется вокруг Солнца, потому что Земля нуждается в Солнце, а не наоборот»<sup>2</sup>. С другой – для него, как и для всякого христианина-платоника, Солнце есть не что иное, как зримый образ Божества, если угодно, икона Бога в чувственном мире. А потому, говорит Коперник: «Кто же в этом блистательном храме поместит этот светоч в месте ином или лучшем, чем в том, откуда он способен освещать все сразу?.. Поистине не без основания некоторые называли его оком мира, духа, правителя. Трисмегист называет его зримым Богом, Электра Софокла – всевидящим. И в самом деле, именно так Солнце, как бы восседая на королевском троне, правит семьей светил, его окружающих»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Реале, Антисери, 107. См.: Коперник 1947.

<sup>2</sup> Лупандин 2007, 62.

<sup>3</sup> Zubov 2008, 330. См.: «Действительно, гелиоцентризм... в совершенстве согласовался с герметическим гнозисом, который придавал Солнцу (символу интеллекта) совершенно особое значение...» (Реале, Антисери, 26). Впоследствии и Галилей так истолковывал библейский текст: «В Солнце положи селение Свое» (Пс. 18, 5) в письме к апостольскому референту при Папском Престоле Пьеро Дини от 23 марта 1615 г.: «Слова Псалма могут иметь тот смысл, что Бог положил в Солнце селение Свое (*Deus in Sole posuit tabernaculum suum*) как в знатнейшей обители всего чувственного мира» (Galilei V, 303).

Весьма характерно, что отчасти реставрировавший геоцентризм Тихо Браге (Tycho Brahe, 1546 – 1601) все равно уделял Солнцу привилегированное положение в своей концепции, изложенной в труде «О недавних явлениях в небесном мире» (*De mundi aetheri recentioribus phaenomenis*) (1588): «Я полагаю, что небесные вращения регулируются так, что только два светила мира (Солнце и Луна), по коим различают время, и с ними отдаленнейшая восьмая сфера (неподвижных звезд), которая содержит все остальные, смотрят на Землю как на центр их вращений... Кроме того, я утверждаю, что остальные пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн) вращаются вокруг царственного Солнца и всегда глядя на него, когда оно располагается в промежуточном пространстве их вращений» (Реале, Антисери, 85).

Примечательно также, что даже открывший факт кровообращения Уильям Гарвей (Guilielmus Harvey, 1578 – 1657) – как бы в подражание солярному культу неоплатонической и герметической традиций – пишет в «Анатомическом исследовании о движении сердца и крови у животных» (*Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*)

Интересно, что коперниканскую систему мира вскоре признали многие известные католики: богослов Д. де Цунига (1584), кардинал П. де Берюль (1575 – 1629), доминиканец Т. Кампанелла (1568 – 1639), а также кармелит П.А. Фоскарини (1565 – 1616), опубликовавший в 1615 г. в Неаполе, – где он преподавал натуральную философию и теологию, – «Письмо о взглядах пифагорейцев и Коперника, в котором согласуются места из Священного Писания и теологические суждения, которые могли бы быть противопоставлены этим взглядам», и нек. др. Но Мартин Лютер (1483 – 1546) разразился в адрес создателя гелиоцентрической модели мироздания совершенно безапелляционным отзывом: «Дурак, который вывернул наизнанку все астрономическое искусство (*Der Narr will die ganze Kunst Astronomia umkehren*)»<sup>1</sup>. В одной из своих «Застольных бесед» (1539) Лютер сокрушался также: «Народ развесил уши перед грошовым астрологом, пытавшимся доказать, что это Земля вращается, а не небеса с небесным сводом, Солнце и Луна... В Священном Писании говорится, что Иисус Навин приказал Солнцу остановиться, а не Земле»<sup>2</sup>. В результате, – видимо, дабы

(1628), что «сердце может... быть названо основой жизни и Солнцем микрокосма, подобно тому, как Солнце может быть названо сердцем мира» (*Реале, Антиисери*, 55).

<sup>1</sup> *Hipser*, 8.

<sup>2</sup> *Реале, Антиисери*, 108. Лютер ссылается на известное место из Книги Иисуса Навина, повествующее о битве при Гаваоне (Ис. Нав. 10, 12–15). Кроме того, он использует как аргумент против теории Коперника следующий фрагмент Книги Екклесиаста: «...Земля пребывает во веки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» (Екк. 1, 4–5). С Лютером был согласен Филипп Меланхтон (*Philippus Melancthon*, 1497–1560): «Глаза свидетельствуют, что небеса осуществляют круговое вращение за двадцать четыре часа. Но некоторые из любви к новшествам или чтобы показать свой ум постановили, что Земля движется, что ни восьмая сфера, ни Солнце не вращаются... Публичное утверждение подобных идей свидетельствует о недостатке скромности и достоинства, и такой пример опасен. Всякий здравый ум должен принять истину, открытую Богом, и подчиниться ей» (*Реале, Антиисери*, 108–109). Того же мнения держался и Жан Кальвин (*Johannes Calvinus*, 1509–1564), который в комментарии на Книгу Бытия, – цитируя Псалтирь: «...Вселенная тверда, не подвигнется» (Пс. 93–92, 1), – задает вопрос: «Кто решится противопоставить авторитет Коперника авторитету Священного Писания?» (*Реале, Антиисери*, 108).

А лютеранский пастор Андрей Осиадер (*Andreas Osiander*, 1498 – 1552) в своем предисловии к сочинению Коперника («Читателю о гипотезах, высказанных в этом сочинении»), давая инструментальную интерпретацию его теории, – в соответствии с которой теоретические послышки Коперника суть не описания действительности, а только полезные инструменты для прогнозов по поводу расположения небесных тел, – замечает: «Обязанность астронома... – с помощью тщательного и искусного наблюдения описать небесные перемещения и попытаться объяснить их причины или, если циклическим образом нельзя доискаться до истинных причин, изобрести гипотезу, на основе которой эти перемещения, как в прошлом, так и в будущем, могли бы быть с точностью просчитаны

не усложнять и без того натянутые отношения с протестантами, — в 1616 г. комиссия из одиннадцати экспертов-богословов, собранная по инициативе главного инквизитора Священной Канцелярии иезуита Роберта Беллармина (Robertus Bellarminus, 1542 – 1621), пришла к решению, что учение о неподвижности Солнца еретично<sup>1</sup>, а учение о движении Земли, хотя и не еретично, но ошибочно. При этом собственные взгляды Беллармина, изложенные им в ответном письме к П.А. Фоскарини, носят явно инструменталистский характер: «Было бы благо-разумно, если бы Вы и господин Галилей удовлетворились высказыванием *предположений*, воздерживаясь от категоричных заявлений, как, по моему мнению, всегда делал Коперник. Ибо в *предположении*, что Земля движется, а Солнце остается неподвижным, сохраняются приличия более, нежели при разговоре об эксцентриках и эпициклах, — это высказывание удачно и не несет никакой опасности; и математику этого достаточно; но утверждать, что Солнце *действительно* находится в центре мира и только вращается вокруг самого себя и не движется с востока на запад и что Земля находится на третьем небе и с быстрой вращается вокруг Солнца, — весьма опасно, и не только потому, что это раздражает всех философов и схоластических теологов, но и потому, что вредит Святой Вере, представляет ложным Священное Писание»<sup>2</sup>.

---

в соответствии с основами геометрии. И обе эти задачи автор успешно решает, ибо действительно нет необходимости, чтобы эти гипотезы были истинны или хотя бы правдоподобны, — достаточно расчетов, соответствующих наблюдениям» (Реале, *Антисери*, 73). См. также: Цейтлин, 212.

Однако профессор Виттенбергского университета Ретик (Rhaeticus, 1514 – 1576), издавший в 1540-41 гг. краткое изложение системы Коперника («Первое повествование (*Narratio prima*)»), придерживался реалистского ее истолкования: «Все эти явления (прямое, постоянное, видимое обратное движение планет) могут быть объяснены единообразным движением земного шара: достаточно предположить, что Солнце неподвижно и находится в центре Вселенной и что Земля вращается вокруг Солнца. Таким образом, истинное понимание того, что происходит в небе, зависит от единообразных и регулярных движений земного шара: в этом, несомненно, присутствует нечто божественное... Почему мы должны отказывать Богу, Творцу природы, в способности, которую мы замечаем у простых часовщиков? Те всегда стараются устранить в механизмах ненужные шестеренки или те, функция которых может быть с большим успехом выполнена другой шестеренкой после корректировки ее положения» (Реале, *Антисери*, 75).

<sup>1</sup> Насколько можно судить, современная наука согласна с этим выводом комиссии.

<sup>2</sup> Реале, *Антисери*, 110. Монсеньор Пьеро Дини в письме к Галилею от 7 марта 1615 г. сообщает, что он имел долгую беседу с кардиналом Робертом Беллармином, и замечает: «Относительно Коперника Его Святейшество говорит, что он не думает, что его следует запретить, но самое худшее, как с ним можно поступить, это сделать примечание, что его учение не нарушает приличий, как и те, кто ввели эпициклы, которым уже не верят...» (Реале, *Антисери*, 110).



Далее, следует упомянуть **Франческо Мавролико** (Franciscus Maurolicus, 1494 – 1575), автора содержащего описания опытов с линзами и формулировки фотометрических законов сочинения «Просвещающее о свете и тени» (*Photismi de lumine et umbra*); **Уильяма Гильберта** (Guilielmus Gilbertus, 1544 – 1603), высказавшего в работе 1600 г., озаглавленной «Трактат, или Новая физиология о магните, магнитных телах и о большом магните – Земле» (*Tractatus sive Physiologia nova de magnete, magneticisque corporibus, et magno magnete tellure*)<sup>1</sup>, догадку о том, что действие магнита распространяется подобно свету; и последователя их обоих – **Иоганна Кеплера** (Johannes Kepler, 1571 – 1630), написавшего в 1604 г. «Дополнения к Витело» (*Ad Vitellionem Paralipomena quibus astronomiae pars optica traditur*)<sup>1</sup>, в которых он, – замечая, что Витело повредило «варварство его века и близость к арабам» (III, 1)<sup>1</sup>, – приводит достаточно точную таблицу атмосферной рефракции. «Большое значение имеет глава V этого труда: "...в ней впервые природа зрения объясняется тем, что световой раздражитель, достигая сетчатки глаза, дает изображение; спроецированное, оно оказывается перевернутым. Но такое переворачивание не дает отрицательного эффекта, ибо проблема заключается в определении правила, в соответствии с которым реагирует глаз, располагая изображение, когда он получает определенные раздражения. Правило следующее: когда изображение внутри глаза находится внизу, видимая фигура должна быть сверху и наоборот; подобным образом, когда изображение на сетчатке – справа, значит, видимая фигура – слева и наоборот"» (В. Ронки). Кроме того, в первой главе Кеплер дает принципиально новое определение света: 1) "Свету присуще свойство распространяться от источника на большое расстояние"; 2) "Распространение света из любой точки происходит по бесчисленному множеству прямых линий"; 3) "Свет сам по себе может распространяться до бесконечности"; 4) "Линии этих распространений прямые и носят название лучей".

Добавим, что другой иезуит – математик и астроном Христофор Клавий (Christophorus Clavius, 1537/38 – 1612) также отрицательно относился к гипотезе Коперника о гелиоцентрической системе мира как описанию реального положения вещей, но признавал ее преимущества в качестве математического приема, облегчающего некоторые вычисления. Интересно, что в последние годы жизни Клавий покровительствовал Галилею, не разделяя при этом его коперниканских взглядов; так, он приводит изложение открытий Галилея в последнем издании своего «Комментария к "Трактату о сфере" Иоанна Сакробоско» (*In Sphaeram Ioannis de Sacro Bosco commentarius*)<sup>1</sup> (1611), завершая его знаменитыми словами: «Пусть астрономы увидят, каковы образы должны быть устроены небесные орбиты, чтобы могли быть спасены наблюдаемые явления» (*Бажж.* 1049).

<sup>1</sup> Kepler 1604 (Зубов 2006, 78).

В этих четырех предложениях, комментирует Васко Ронки, содержится определение светового луча, которое впоследствии будет окончательно принято геометрической оптикой<sup>1</sup>.

К тому же Кеплер, — называвший себя «священником Всевышнего» и усматривавший во Вселенной образ Св. Троицы (Богу Отцу ставилось в соответствие находящееся в центре Солнце, Богу Сыну — ограничивающая сфера неподвижных звезд, Св. Духу — наполняющий Вселенную эфир), — в работах «Новая астрономия (*Astronomia nova*)» (1609), «Краткое изложение коперниканской астрономии (*Epitome astronomiae Copernicanae*)» (1618-21) и «Гармония мира (*Harmonices mundi*)» (1619) принимает и уточняет систему Николая Коперника (несмотря на то, что она воспринималась как абсурдная и еретическая в той лютеранской среде, в которой Кеплер получал свое образование). Это не удивительно, учитывая тот факт, что вера Кеплера в гармонию и математический порядок природы была безмерна, — смотри уже его раннюю работу «Предвестник, или Космографическая тайна (*Prodromus sive Mysterium cosmographicum*)» (1596), в которой пять правильных многогранников соотносятся со сферами известных тогда планет и расстояниями между ними, — и главная роль в обеспечении этой гармонии отводилась им именно Солнцу. Так, в IV-й главе «Новой астрономии» он описывает Солнце как «уникальное тело, по своим качествам и силе приспособленное приводить в движение планеты по их орбитам и достойное стать местопребыванием Самого Бога, не говоря уж о том, что оно перводвигатель»; в «Кратком изложении...» читаем, что «Солнце — самое красивое тело; в некотором смысле это око мира. Как источник света или неугасимый светильник оно украшает, расцвечивает и облагораживает все мирское... Что касается тепла, то Солнце — очаг мира, у которого согреваются соседние тела... Что касается движения Солнца, то оно первопричина движения планет, перводвигатель Вселенной»; в общем, «Солнце обладает двигательным интеллектом, располагая все вокруг себя, становясь более слабым по отношению к удаленному из-за ослабления своего влияния с увеличением расстояния»<sup>2</sup>.

Характерно, что в 1610 г. в ответ на известное сочинение Галилео Галилея Кеплер пишет «Разговор со "Звездным Вестником" (*Dissertatio cum Nuncio Sidereo*)», где, — будучи убежденным в том, что Солнце есть «сердце мира», — сомневается, чтобы Юпитер имел спутников и,

<sup>1</sup> Реале, *Антисери*, 89. См. также: Ронки 1963, 58-66.

<sup>2</sup> Реале, *Антисери*, 97. Прямых следствием подобных убеждений и явились все три знаменитых астрономических закона Кеплера.

тем самым, претендовал на значимость, подобную Солнцу (к тому же «непонятно, к чему быть [спутникам], если на этой планете нет никого, кто бы мог любоваться этим зрелищем»)<sup>1</sup>. Однако в работе 1611 г. «Диоптрика, или Доказательство вещей, ранее никем не виданных, наблюдаемых с помощью подзорной трубы (*Dioptrica*)» он не только обосновал значимость данной дисциплины: «Диоптрика важна, ибо расширяет границы философии», — но и детально рассмотрел ход лучей в системах линз, что послужило научным обоснованием практиковавшегося Галилеем использования телескопа в астрономических исследованиях: «Умная оптическая труба имеет ценность скипетра; кто ею пользуется, становится царем и может постичь творение Бога. К ней подходят слова: ты побеждаешь, человеческий разум, постигая небесные пределы и пути звезд»<sup>2</sup>. Там же Кеплер предложил и усовершенствованную схему зрительной трубы, которая в дальнейшем была осуществлена незунтом К. Шейнером в 1613 г.<sup>3</sup>

Интересно, что в то время как Галилей в письме к Федерико Чези от 12 мая 1612 г. утверждает по поводу увиденных им в телескоп солнечных пятен, что факт их обнаружения есть «высший и последний приговор псевдофилософии»<sup>4</sup>, Кристоф Шейнер (Christophorus Scheiner, 1575–1650) объясняет данное явление наблюдаемым скоплением звезд, вращающихся перед Солнцем, — его гипотеза, таким образом, выносила причины солнечных пятен за пределы самого Солнца, сохраняя при этом

<sup>1</sup> Реале, *Антисери*, 90. Позже, располагая доставшейся ему от Галилея хорошей подзорной трубой, Кеплер склоняется к его мнению и публикует «Рассказ о наблюдениях четырех блуждающих спутников Юпитера».

<sup>2</sup> Реале, *Антисери*, 90–91. «Факт, что две линзы, совмещенные определенным образом, приближают отдаленные предметы, был известен, но почему получается так, оптики понять не могли, не преуспел в этом и Галилей. Удалось это лишь Кеплеру: именно он понял законы функционирования линз» (Реале, *Антисери*, 50).

<sup>3</sup> Помимо Галилея, Кеплера и Шейнера, исследованием линз занимался в то время и Эванджелиста Торричелли (Torricelli, 1608 – 1647). Не случайно их современник Герхард Иоганн Восс (Vossius, 1577 – 1649) назвал оптику «лестницей, по которой совершится восхождение на небо» (Vossius, 101).

Добавим, что вслед за телескопом (*perspicillum*) вскоре появляется и микроскоп (*tubulus opticus*): так, с 1660 г. его использует Марчелло Мальпиги (Malpighi, 1628 – 1694), с 1665 г. — Роберт Гук (Hooke, 1635 – 1703), а с 1673 г. публично демонстрирует свои опыты фактический основоположник научной микробиологии — Антони ван Левенгук (Leeuwenhoek, 1632 – 1723).

<sup>4</sup> Реале, *Антисери*, 106. При этом Галилей полагает, «что все планеты получают свет от Солнца, являясь по своей природе темными», и «уверен, что неподвижные звезды сами по себе полны света и не нуждаются в солнечной иррадиации, которая, к тому же, Бог знает, доходит ли в такую даль» (Реале, *Антисери*, 106).

его совершенство. По всей видимости, именно работы над модернизацией конструкции телескопа побудили Шейнера заняться углубленными исследованиями анатомии и физиологии глаза, результаты которых были собраны в его книге «Глаз, или Основа оптики (*Oculus, hoc est fundamentum opticum*)» (1619)<sup>1</sup>. При этом Шейнер отчасти воспользовался трудом своего собрата по Обществу Иисуса – Франциска Аквилония<sup>2</sup>, а также трудами Иоганна Кеплера и Джероламо Фабриция из Аквапенденте (*Hieronymus Fabricius*, 1533–1619).

Шейнер признается, что сам не анатомировал человеческий глаз, сочтя возможным использовать глаза быка или лошади, более удобные для изучения из-за крупных размеров (он указывает также, что производил много наблюдений и над глазами овец, коз, свиней и других животных)<sup>3</sup>. Не удивительно поэтому, что в ряде случаев ему пришлось ограничиться лишь гадательными суждениями, как например: «Число мышц у более совершенных животных не всегда одинаково, ибо хотя их бывает шесть, но в некоторых случаях бывает семь и даже, если верить Фабрицию и другим, иногда превосходит и эти границы. У человека число их неясно. Я с нашим Аквилонием и с большинством анатомов охотно допущу, что их семь. Почему же человеку быть хуже животных? Андрей Везалий («О строении человеческого тела», II, 11)<sup>4</sup> доказывает существование седьмой мышцы. А Карл Стефан и Стефан Риверий («О рассечении частей человеческого тела», III, 9-10)<sup>5</sup> также утверждают, на основании слов Галена, что мышц глаза семь; с ними согласны и другие, весьма многочисленные врачи»<sup>6</sup>. Существенно также сообщение Шейнера в «Северной Розе (*Rosa Ursina, sive Sol ex admirando facularum et macularum suarum phaenomeno varius, nec non circa centrum suum et axem fixum ab ortu in occasum conversione quasi menstrua, super polos proprios mobilis*)» (1626-30) о том, что в «год Юбилея» (1625) он имел возможность наблюдать в Риме человеческий глаз со снятой склеротикой, когда свет свечи, проходя через зрачок, рисовал изображение этой свечи на сетчатке: «Произведено было это анатомирование глаза в присутствии досточтимого патера Никколо Дзукки, специально для

<sup>1</sup> Scheiner 1619.

<sup>2</sup> Aquilonius 1613.

<sup>3</sup> Scheiner 1619, 18, 25-26.

<sup>4</sup> Vesalius 1543.

<sup>5</sup> *Stephanus, Riverius 1545*. Эта книга вышла в 1546 г. и на французском языке (где Карл Стефан – Charles Estienne, а Стефан Риверий – de la Riviere).

<sup>6</sup> Scheiner 1619, 3-4.

меня»<sup>1</sup>. В «Северной Розе» говорится и о том, что эрцгерцог австрийский Максимилиан изготовил в своем инсбрукском дворце большой шар радиусом во много футов: входя внутрь него, Шейнер вместе с эрцгерцогом пропускал через выпуклую линзу на вогнутую стену изображения вещей, находившихся снаружи, и подобные изображения представлялись более четкими, чем на плоской поверхности.

К работам же, касающимся вопроса о природе и свойствах света, можно отнести изданный в 1648 г. в Праге трактат «Тавманта. Книга о небесной радуге и о природе, происхождении и причинах явления цветов (*Thaumantias. Liber de arcu coelesti deque colorum apparentium natura, ortu et causis*)» чеха Марци из Кронланда (Johannes Marcus, 1595 – 1667)<sup>2</sup>. К ним же относится и «Физико-математическое учение о свете, цветах и радуге (*Physico-Mathesis de lumine, coloribus et iride*)» итальянца Франческо Мария Гримальди (Franciscus Maria Grimaldus, 1618 – 1663), на страницах которого впервые дается описание явления дифракции<sup>3</sup>. При этом интересно, что в первой части своей книги Гримальди развил последовательно-механистическую теорию света, сформулировав ее в виде гипотезы, а во второй – постарался свети на нет эту гипотезу путем схоластических аргументов традиционного аристотелизма<sup>4</sup>. Далее следует также «Трактат о свете (*Traité de la lumière*)» голландца Христиана Гюйгенса (Huygens, 1629 – 1695)<sup>5</sup>. Характерно, что во всех трех вышеупомянутых сочинениях свету приписывается волновая природа<sup>6</sup>. Англичанин же Исаак Ньютон (Newton, 1643 – 1727) в «Новой теории света и цветов (*New theory of light and colours*)» (1672/75) и в «Оптике, или Трактате об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света (*Opticks or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*)» (1704/17) – на основе опытов по разложению света с помощью призмы – разработал противоположную, корпускулярную теорию, согласно которой световые

<sup>1</sup> Scheiner 1630. I. 110.

<sup>2</sup> Marcus 1648.

<sup>3</sup> Grimaldi 1665.

<sup>4</sup> Это дало повод И.В. Гёте (1749 – 1832) заметить, – в «Материалах к истории учения о цвете (*Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*)», – что у Гримальди «форма и изложение проблематичны, даже ироничны (*Form und Darstellung sind problematisch, ja ironisch*)». См.: Zubov, Физические воззрения 2008, 3-34.

<sup>5</sup> Гюйгенс 1935.

<sup>6</sup> «Волновая теория света высказывалась с давних времен, но обычно весьма в расплывчатой, большей частью поэтической форме. Только в XVII в. Гюйгенс дал ей отчетливую формулировку» (Вавилов 1922, 13). См.: Ронки 1964.

явления находили объяснение в эмиссии частиц разной величины: самые маленькие из этих частиц давали фиолетовый цвет, а самые большие – красный<sup>1</sup>. Кроме того, достигнув больших успехов в полировке металлических зеркал, Ньютон сконструировал телескоп-рефлектор, лишенный недостатков аналогичного прибора Галилея<sup>2</sup>.

К этому стоит добавить, что в 1666 г. француз Эдм Мариотт (Mariotte, 1620 – 1684) открыл существование на сетчатке глаза слепого пятна, что в 1675 г. датчанин Оле Рёмер (Roemer, 1644 – 1710) впервые определил скорость света, а также что их современник Бенедикт Спиноза (Spinoza, 1632 – 1677), – будучи в целом весьма далеким от непосредственных оптических изысканий, – зарабатывал себе на жизнь шлифовкой линз.

Наконец, нельзя обойти вниманием и – отчасти реставрирующую исходные мотивы метафизики света – столь не типичную для науки Нового времени оптическую концепцию Иоганна Вольфганга

---

<sup>1</sup> Ньютон 1927. См.: Вавилов 1943; Ронки 1963, 58-66; Погребысская 1981.

<sup>2</sup> «Когда Ньютон предположил, что свет состоит из инертных частиц, – пишет Эйштейн, – он был первым, кто сформулировал основу, из которой оказалось возможно дедуцировать большое число явлений посредством логико-математических рассуждений. Он надеялся, что со временем фундаментальные основы механики дадут ключ к пониманию всех явлений, так думали и его ученики вплоть до конца XVIII в.» (Реале, Антисери, 147). Заметим, что противопоставление корпускулярной и волновой теорий света в науке Нового времени во многом аналогично по своей сути противопоставлению учений о субстанциальности и акцидентальности его природы в натурфилософии Средневековья.

Примечательно также, что, по Ньютону, «свет неподвижных звезд имеет ту же природу, что и свет Солнца, ведь свет обладает проходимостью от одной системы к другим» (Реале, Антисери, 142).

«Нельзя обойти молчанием тот факт, что использование оптических инструментов, таких, как призма или тонкие металлические пластинки (например, в опытах Ньютона), позволяет характеризовать их не только как вспомогательное средство для увеличения возможности органов чувств, но и как способ устранить обман зрения... Проникая внутрь объектов (а не только обнаруживая большее количество объектов), инструмент гарантирует большую объективность по сравнению с чувствами и их свидетельствами.

Но на этом дело не заканчивается. В важной полемике Ньютона и Гука по поводу теории цветов и функционирования призмы выявляется другой аспект теории инструментов (который в современной физике обретает перлюстрированное значение) – проблема *инструмента* – *искажителя* исследуемого объекта, в связи с чем возникает вопрос о возможности контроля. Гук оценил опыты Ньютона с призмой, отмечая их точность и изящество, но он отверг гипотезу о том, что белый цвет может иметь сложную природу, – во всяком случае, как единственно справедливую. Гук считал, что цвет не является исходной принадлежностью лучей. По его мнению, белый цвет – продукт движения частиц, проходящих через призму. А это означает, что рассеивание цветов – результат искажения, образуемого призмой» (Реале, Антисери, 53-54).

Göte (Goethe, 1749 – 1832), изложенную им в вышедшем в 1810 г. первом (дидактическом) томе «Учения о цвете (*Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil*)», который вскоре был дополнен вторым томом, содержащим историческую часть: «Материалы к истории учения о цвете (*Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. Betrachtung über Farbenlehre bei den Alten*)»<sup>1</sup>. При этом композиция первой части включает следующие шесть разделов: «Физиологические цвета», «Физические цвета», «Химические цвета», «Общие воззрения» (обобщение предыдущего), «Соседские отношения» (связь хроматики с философией, математикой, красильным мастерством и т.д.), «Чувственно-нравственное воздействие цвета».

Для Гёте, стремившегося исследовать явления такими, какие они суть сами по себе (в их «как», а не в «почему»), – «Не нужно только ничего искать за феноменами. Они сами составляют учение»<sup>2</sup>, – и потому не допускавшего подмены цвета чем бы то ни было (лучами, волнами, световыми частицами и т.д.), главной целью является «разомкновение теории Ньютона», согласно которому, появление цвета возможно лишь через разложение, распад света на составляющие его элементы: «Без долгих размышлений я понял, что для возникновения цвета необходима граница, и словно бы инстинктивно я тотчас же высказался вслух, что учение Ньютона ложно»<sup>3</sup>. Действительно, для Гёте неприемлема позиция, при которой мы сначала интерпретируем целое исключительно как механико-математическую сумму частей, а потом извлекаем их из него, то есть извлекаем лишь то, что ранее сами же в него и вложили. А ведь именно так и поступают ньютоонианцы, когда, – стремясь «уже заранее синтезировать, соединить, спрятать и скрыть в свете то, что они хотят выявить наружу», «все подсунуть,

<sup>1</sup> Гёте, 260-358. Сам Гёте заявлял о связи своей концепции со взглядами неоплатонических философов. В.П. Зубов видит в ней возрождение идей Аристотеля: «Перипатетизм, утверждая в качестве первичных дат зрения свет и цвет и сводя цвет к пространственно-ограниченному свету, определяет зрительный предмет как окрашенное тело. Теория Гёте, отталкиваясь от понятий *Bild* и *begränzt Gesehenes*, в сущности, повторяет формулу перипатетизма» (Зубов 2004, 125). Т. Манн (1875 – 1955) вообще назвал вторую часть гётевской работы «романом о европейской мысли» (Свасьян, 145).

Что же касается мнения физиков-профессионалов, то в то время как Г.Л.Ф. Гельмгольц (1821 – 1894) полагал, что «опыты, проведенные Гёте в “Учении о цвете”, покоятся на точном наблюдении и живом описании; об их правильности не может быть спора» (Helmholtz, 268), В. Гейзенберг (1901 – 1976), напротив, подчеркивал, что «...в целом учение Гёте физик принять не может» (Гейзенберг 1953, 58).

<sup>2</sup> Свасьян, 156.

<sup>3</sup> Свасьян, 149.

все приписать свету, чтобы потом все потребовать от него обратно»<sup>1</sup>, — предполагают в белом свете изначально наличными все семь цветов радуги. На самом же деле сущность света проста, а многообразен он лишь в своих проявлениях — красках, которые суть «действия и страдания света (*Thaten und Leiden des Lichts*)»<sup>2</sup>. И в такой позиции Гёте видна прежде всего позиция человека искусства, ибо к своим физическим теориям он пришел в результате попыток решения эстетических проблем живописи: «Если кто имеет причины заниматься действиями и отношениями красок, то это художник... Наоборот, оптик уже давно занят тем, чтобы изгнать их»<sup>3</sup>. Как верно заметит чуть позже Г.В.Ф. Гегель (1770 — 1831): «Ни один художник не будет таким дураком, чтобы стать ньютономцем (*Kein Maler ist ein solcher Thor, Newtonianer zu sein*)»<sup>4</sup>.

Сам факт существования красок необъясним, по Гёте, из одного лишь факта существования света. Для возникновения цветов необходимы как свет (бытие), так и тьма (небытие). Если бы не было начала тьмы, являющегося выражением первоначальной полярности, свет никогда не перешел бы в краску (но даже и тогда, когда налицо тьма, он остается тем, чем был, и краска — лишь неполное усвоение его энергии познающим сквозь противоборствующий принцип тьмы). Цвет, таким образом, по существу есть свет, модифицированный тьмой. Вблизи чистого света возникает желтая модификация, непосредственно у тьмы — синяя; гармоничное смешение обоих этих цветов образует зеленый. При интенсификации же двух исходных цветов они начинают просвечивать красноватыми оттенками: так желтый превращается в оранжевый, а синий — в фиолетовый. Соединение получившихся цветов дает ярчайший и чистейший пурпур, который, по словам Гёте, «частично актуально, частично потенциально содержит в себе все остальные цвета»<sup>5</sup>. Получившиеся шесть цветов и лежат в основании всего «Учения о цвете».

Стоит обратить внимание и на то, что свет и цвет у Гёте обладают психофизической природой: цвета не суть лишь количественно-

<sup>1</sup> «Материалы к истории учения о цвете (*Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*)» (Зубов 2004, 98).

<sup>2</sup> Зубов 2004, 98.

<sup>3</sup> Зубов 2004, 96.

<sup>4</sup> «Энциклопедия философских наук (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*)» (Зубов 2004, 113, 125).

<sup>5</sup> Свасьян, 155.



объективные явления, и не суть лишь качественно-субъективные состояния сознания. Другими словами, не существует *только* зрящего и *только* зримого: зримое зрит зрящее и себя в зрящем (физическая природа видит себя через сознание) и зрящий зрит зримое и себя в зримом (сознание сознает себя через природу). То есть, с одной стороны, сам глаз для того, чтобы видеть, должен быть светлым и солнечным: «Если бы не был глаз солнечным, / как могли бы мы видеть свет? / Если бы не было в нас собственной божественной силы, / как смогло бы божественное нас восхищать? (*Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Wie können wir das Licht erblicken? / Leb't nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?*)»<sup>1</sup>. Вместе с тем, и сам свет зрит себя в глазе – в споре с А. Шопенгауэром (Schopenhauer, 1788 – 1860) Гёте воскликнул: «Что?! Свет существует, по-вашему, лишь постольку, поскольку вы его видите? Нет! Вас самих не было бы вовсе, если бы свет вас не видел...»<sup>2</sup>. В целом же: «Так себя являет природа вечно и в большом и в малом, так себя являет и человеческий дух, и оба – лишь отблеск света свыше, что незаметно весь освещает мир (*So im kleinen ewig wie im grossen / Wirkt Natur, wirkt Menschegeist und beide / Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben, / Das unsichtbar alle Welt erleuchtet*)»<sup>3</sup>.

Подводя итог рассмотрению гётевской концепции, можно подчеркнуть, что в ней мы имеем дело с объективным раскрытием сущности света через глаз, когда глаз оказывается как бы энтелехией физического света: «Глаз формируется на свету для света, чтобы внутренний свет с внешним мог встретиться (*Das Auge bildet sich am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äussern entgegentrete*)»<sup>4</sup>. «Так, – констатирует В.П. Зубов, – исследование неорганической природы само приходит с неизбежностью к биологии. Мы оказываемся лицом к лицу с органическим пониманием природы, которое было основным пониманием и Античности, и патристики, и Средневековья. Гёте возвращает человеческой мысли живую природу»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Смирные ксенин (*Zahme Xenien*)» (Зубов 2004, 96, 105). Источником для этих слов является прочитанный Гёте в 1805 г. трактат Платина «О прекрасном» («Эпиграмы», I, 6, 9).

<sup>2</sup> Зубов 2004, 97.

<sup>3</sup> Зубов 2004, 97, 105.

<sup>4</sup> «Учение о цвете. Введение (*Farbenlehre. Einleitung*)» (Зубов 2004, 101, 106).

<sup>5</sup> Зубов 2004, 101. См. цитируемые статьи В.П. Зубова «Натурфилософские взгляды Гёте» и «Метод и путь изучения хроматики Гёте» в целом (Зубов 2004, 85–125); гл. VI («Борьба за свет») в книге К.А. Свасьяна (*Свасьян*, 143–178); а также Михайлов 1978.

## 5.2. ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Восточная богословская традиция возрожденного исихазма – в лице Григория Синаита и Григория Паламы – в силу того, что она напрямую исходит из трудов Дионисия Ареопагита (V – нач. VI в.), Симеона Нового Богослова (949/956 – 1022/1037) и нек. др., а также находит для себя живую основу непосредственно в подвижнической практике православных монахов, по существу, пребывает вне связи с современной ей световой теологией Запада. Однако по причине общих для обеих ветвей христианской мысли святоотеческих корней (особенно хочется выделить в данном случае корпус «Ареопагитик»), а также по причине схожести в некоторых (пускай и не во всех) моментах мистического опыта представителей обеих конфессий, мы практически не найдем в богословии исихастов чего-либо принципиально отличного от положений западной метафизики света (пожалуй, за исключением вопросов, касающихся конкретной специфики самого акта узрения нетварного света Божьего).

Так, **Григорий Синаит** (Gregorius Sinaites, ок. 1255/65 – 1346), утверждая, что высшее знание достигается человеком с помощью божественного света, говорит, что ум, подготовивший себя путем очищения к восприятию этого знания, получает его не из книг, а от Самого Бога, Который вместо книги имеет Дух, вместо трости – мысль и язык, вместо чернил – свет: «Погружая мысль в свет и делая ее светом, Он Духом начертывает словеса в чистых сердцах слушающих»<sup>1</sup>. Этим высшим божественным знанием в разнообразных световых формах обладают, согласно Григорию, ангелы и другие небесные чины, ученики Христа, святые, мученики и подвижники; оно наполняет также и всех совершающих с особым благочестием христианские таинства.

Что же касается архиепископа Фессалоникского **Григория Паламы** (Gregorius Palamas, 1296 – 1359), то он в своем «Слове в защиту священно-безмолвствующих», рассматривая существо света, явленного апостолам в момент Преображения Христа на горе Фавор (Мф. 17, 1–13; Мк. 9, 2–13; Лк. 9, 28–36), утверждает, что свет этот, будучи доступным для человеческого восприятия, является в то же время тем нетварным, запредельным светом, который есть Сам Бог. Именно узрение этого света, через посредство которого человек получает возможность стать «причастником Божеского естества» (2 Петр. 1, 4), было (и остается поныне) основной целью мистической практики «умного

<sup>1</sup> Быхов В.В., 378.

делания» афонских монахов-исихастов. Настаивая на одновременной нетварности и доступности Фаворского света, связующего, тем самым, мир сотворенный с миром вечным, Палама заявляет, что тварным этот «невещественный, невечерний, присносушный и превышающий не только чувства, но и силу ума», свет могут считать только «приверженцы эллинской науки». Христос, настаивает Григорий, показал на Фаворе не иное какое сияние, но изначально скрытое в Нем под плотью «сияние божественной природы; так что свет этот является светом Божества и несотворенным». Однако этот нетварный и запредельный божественный свет, тем не менее, при определенных условиях может быть явлен человеку и виден им. «И великий Дионисий, заявляя, что тот неприступный Свет есть Мрак, в котором, как сказано, обитает Бог, утверждает, что в нем бывает всякий, удостоенный знания и видения Бога», — ссылается Григорий на знаменитый корпус, являющийся главным источником его богословских построений после непосредственных данных монашеского мистического опыта<sup>1</sup>.

Но хотя свет божественной Славы не сотворен и предвечно присущ Богу, он не является самой Его сущностью. «Озарение и благодать божественная и обожающая — не сущность, но энергия Божия»<sup>2</sup>, ибо и Самого «Бога называют светом не по Его существу, но по Его энергии»<sup>3</sup>. Именно божественным энергиям, явленным как нетварный свет (но никак не самой сущности Божией) и причастны ангелы и святые: «А о том, что и ангелы причастны ему [Фаворскому свету. — А.Ш.], и что он нетварен, и не является божественной сущностью, знают все, достаточно знакомые с трудами богомудрых апостолов и богословов», — замечает Палама и далее, цитируя Ареопагита, снова указывает, что ангелы объединены «с безначальным и бесконечным сиянием прекрасного-и-благого», но отделены от сущности Бога.

Однако в то время как ангелы по природе своей способны созерцать божественный свет постоянно, человеку необходимо обрести особый дар видения Фаворского света (если только он не является ему внезапно по воле Самого Бога, как это было с апостолами на горе Преображения или же с Савлом на пути из Иерусалима в Дамаск), — ибо свет этот «дается мерою и способен увеличиваться или уменьшаться» в зависимости от способностей воспринимающего. Согласно Григорию Паламе, посредством этого света божественному естеству были причастны и

<sup>1</sup> Бычков В.В., 382-383.

<sup>2</sup> Лосский, 140.

<sup>3</sup> Лосский, 240.

Адам, и праотцы, и мученики за веру; а в будущем веке все праведники просветятся в Царствии Божием и сами, «став всецело божественным светом, как порождение божественного света, они узрят Христа, божественно и неизречно сверхсияющего»<sup>1</sup>.

В лоне же Католической Церкви метафизикой света — в целом в традиционном для западной мысли ключе — веком позже весьма активно занимается кардинал **Николай Кузанский** (Nicolaus Cusanus, 1401 — 1464). Для него Бог — как абсолютная максимальность, объединяющая в себе противоположности (*coincidentia oppositorum*), — есть одновременно и максимальный, и минимальный свет (то есть Свет неприступный, слепящая Тьма)<sup>2</sup>. И свою апофатику Николай, как и многие до него, обосновывает на примере специфики восприятия глазом прямого света солнца<sup>3</sup>. Но относительно Божьего Сына-Логоса он пишет в своем произведении «О даре Отца светов (*De dato Patris luminum*)», что Тот является «самим бесконечным светом Отца... Иисус и есть Отчий свет, просвещающий всякого человека и восполняющий Своим светом то, чего нам недостает для достижения сладостной жизни успокоения в Нем и через Него, вовеки благословенного»<sup>4</sup>. При этом Николай особо подчеркивает, что «Отец светов [то есть Бог Отец. — А.Ш.] по воле родил в этом свете — Слове, первородном Сыне, высшем явлении Отца, — все нисходящие явления так, что [в Сыне] как высшей силе и крепости единения явлений свернуто заключены все явленные свет»<sup>5</sup>.

Отношение же между Богом и формами вещей, находящимися не в божественном Разуме, но в сотворенных сущностях, мыслится Николаем по подобию отношения света к различным цветам: «...Как форма света относится к форме цветов, так Бог, бесконечный свет, в качестве универсальной формы бытия относится к формам творений»<sup>6</sup>. Но так

<sup>1</sup> Палама 1995; Бычков В.В., 383-384.

<sup>2</sup> *Non enim aliud est dicere: «Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux», quam «ita Deus est maxime lux, quod est minime lux»* (De docta ign., I, 4, 12) (Hedwig, 268).

<sup>3</sup> *Oritur enim ex excellentia lucis solis illa caligo in oculo* (De vis. Dei, 6) (Hedwig, 270).

<sup>4</sup> Николай, 335.

<sup>5</sup> Николай, 330.

<sup>6</sup> *Ut se habet forma lucis ad formam colorum, sic Deus, lux infinita, ut forma universalis essendi se habet ad formas creaturarum* (De dat. Patr. lum., II, 100-101) (Hedwig, 260) (Николай, 326).

Что же касается того, как собственно мыслит Николай отношение между светом и цветами, то чуть ранее он говорит об этом следующее: «Так, свет есть некая универсальная форма любого видимого бытия, то есть всякого цвета. Цвет есть конкретно определившееся принятие света. Но свет не смешивается с вещами, а принимается в нисходящем по-

как Бог есть бесконечный свет, то всякий свет, сотворенный вне Бога (то есть всякая конкретная форма), в сравнении с Богом конечен. Он есть как бы тень бесконечного света; и чем больше тени имеет свет какой-либо формы, тем более она отстоит от Бога<sup>1</sup>. При этом суждение о бытии вещей невозможно без восприятия сознанием форм, в них заключенных, то есть «мы считаем существующим то, что достигает нашего сознания; мы не воспринимаем бытия того, что нам никак не является. Тем самым все вещи суть явления, или некие светы»<sup>2</sup>. Николай чуть ли не дословно повторяет известное обоснование Иоанном Скотом (Эриугеной, ок. 810 – после 871) световой сущности тварного мира: «Ведь все сотворенные вещи суть некие светы для выведения интеллектуальной силы в акт, чтобы в дарованном ей таким образом свете она могла прийти к источнику светов»<sup>3</sup>.

Но человеческий разум не способен самостоятельно, без дополнительной иллюминации привести в действие заложенные в нем возможности: «Наша интеллектуальная сила потенциально обладает поистине несказанными богатствами света. Поскольку они в потенции, мы не знаем, что они у нас есть, пока какой-нибудь интеллектуальный свет, вступающий в акт, не откроет их нам и не покажет способ претворения их в действительность»<sup>4</sup>. И «...все это актуализирующее просвещение, — замечает Николай, — будучи даром свыше, нисходит от Отца всех даров, чьи дары суть свет, или теофании»<sup>5</sup>. Среди этих светов, «которые

рядке сообразно той или иной ступени нисхождения. Являясь ограничением (*terminatio*) света в прозрачной среде, цвет в одном случае красный, в другом — голубой, но все бытие света во всех цветах, есть свет, чья природа — чистое изливание из своей благодати. Сообщая себя, он дает себя в чистоте, однако от разного принятия при нисхождении возникает разнообразие цветов. Причем цвет — не свет, а свет, таким-то конкретным образом принятый» (Николай, 326).

<sup>1</sup> *Quia Deus est lux infinita, tunc omnis lux extra Deum creata finita comparatur ad Deum umbra infinitae lucis censetur. Et tanto plus umbrae habet, quanto plus a Deo distat* (De conc. cath., I, 7) (Hedwig, 257).

<sup>2</sup> Николай, 329.

<sup>3</sup> Николай, 332.

<sup>4</sup> Николай, 334.

<sup>5</sup> Николай, 323. В том же сочинении Николай уточняет, что человеческий «интеллект, чья потенция обнимает все, что не есть его Создатель, нуждается для актуализации этого своего воспоминания в даре благодати Творца. Разумное творение несет в себе различительный свет рассудка, но в этом чувственном теле он очень слаб и ограничен многими телами, как взор совы; его потенции просвещаются, когда веяние духа божественного Слова выводит его в акт» (Николай, 322-323). На этом основании производится и традиционное сравнение Бога, актуализирующего разум, с солнцем, оживляющим растительное семя (Николай, 323).

ляются через божественное просвещение и ведут интеллектуальную потенцию к совершенству», наиболее важным является для человека «свет веры, которым просвещается интеллект, чтобы он мог подняться над всякой рассудочностью к постижению истины»<sup>1</sup>.

Гораздо более оригинальным плодом теологической мысли Николай Кузанского является начерченная им в сочинении «О предположениях (*De conjecturis*)» в качестве иллюстрации идеи взаимосвязи и взаимопроникновения высшего и низшего порядков символическая фигура (так называемая «парадигма»), изображающая скрещение двух пирамид: света и тьмы. «Представь себе, — пишет Николай, поясняя значение этой фигуры, — единство неким формирующим (*formalis*) светом, а также подобием первого единства; инаковость же — тенью, отпадением от первого простейшего единства, материальной плотностью. Вообрази пирамиду света проникшей во тьму, пирамиду же тьмы — вошедшей в свет и своди все, что можно исследовать к этой фигуре, чтобы с помощью наглядного руководства ты смог обратить свое предположение на скрытое, дабы, опираясь на пример, ты увидел Вселенную, сведенную к нижеиследующей фигуре»<sup>2</sup>.

В случае если рассматривается все онтологическое целое, Николай предлагает обратить внимание на то, что «Бог, будучи единством, представляет Собой как бы основание [пирамиды] света; основание же [пирамиды] тьмы есть как бы ничто. Все сотворенное, как мы предполагаем, лежит между Богом и ничто. Поэтому, как ты наглядно видишь, высший мир изобилует светом, но не лишен тьмы, хотя тьма кажется исчезнувшей в свете из-за его простоты. В низшем мире, напротив, царит тьма, хотя он не совсем без света; однако фигура обнаруживает, что этот свет во тьме скорее скрыт, чем проявлен. В среднем же мире соответственно средние свойства, так что если ты исследуешь промежуточные порядков и пространств (*chororum*), то делай это посредством подразделений»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Николай. 334.

<sup>2</sup> Николай. 206-207.

<sup>3</sup> Николай. 207. Характерно, что Николай Кузанский специально сопрягает при этом понятия «ум (*mens*)» и «измерение (*mensura*)»: «Ум — это то, откуда возникла граница и мера всех вещей», а измерение относится к таким способностям ума, «в силу которых люди превосходят животных» (Марчукова. 44-45).

«Я хочу, — добавляет также Николай, — чтобы ты всегда помнил о часто повторяемых словах: пусть изображенная здесь фигура не приведет тебя к неверным представлениям, поскольку ни свет, ни тьма не должны предполагаться в иных мирах такими, какими ты их видишь в чувственном мире. Помня об этом, используй эту фигуру во всех исследованиях» (Николай. 207).

И по точно такой же схеме должно, согласно Николаю Кузанскому, мыслиться отношение души человека к его телу. В силу того, что между совершенным светом и совершенной тьмою находится промежуточная среда, обладающая двумя возможными аспектами рассмотрения, а именно в качестве затемненного света или же в качестве освещенной тьмы, — «если захочешь так же разобрать еще и духовное тело или телесный дух, заметишь, что между нисходящим в темное тело светлым духом и возвращающейся [к свету] телесной грубостью встают два связующих промежутка. Один более духовный, другой более телесный. Тот, который ближе к духу, не вполне выходит из сферы тела, почему может называться духовным телом; другой, более опущенный и близкий к телесной грубости, но не вполне выходящий из сферы духа, должен именоваться телесным духом». И именно в силу того, что в человеческом микрокосме «существует некий свет, или телесный дух, благодаря которому сила души действует в теле и в ощущаемом», душа «связывается с телом для осуществления своих действий...»<sup>1</sup>.

### 5.3. ЭСТЕТИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Написанная в 1307–1321 гг. «Божественная Комедия (*La Divina Commedia*)» Данте Алигьери (Dante Alighieri, 1265–1321), будучи, по сути дела, строгой схоластической суммой, изложенной поэтическим языком<sup>2</sup>, пронизана метафизикой света в буквальном смысле сверху до низу, ибо уже по самому сюжету своему является описанием восхождения по световым ступеням, причем не только от наибольшей тьмы к максимальному блеску, но и от пестроты, смешения, подмены цветов низшего мира к их совершенной гармонии на небесах<sup>3</sup>. Все мироздание, по

<sup>1</sup> Николай, 251.

<sup>2</sup> Ср.: «Произведение наиболее зрелое и содержательное внутри себя, подлинный художественный эпос христианского католического Средневековья, величайший сюжет и величайшая поэма — это “Божественная Комедия” Данте» (Г.В.Ф. Гегель, 1770–1831); «...Все знания, все поверия, все страсти Средних веков были воплощены и преданы, так сказать, осязанию в живописных терцетах Данте» (А.С. Пушкин, 1799–1837) (*Доброхотин*, 3).

<sup>3</sup> Данте специально обращает внимание на то, что страж пятого круга Ада Геринио, «образ омерзительный обмана», — пестрый, неопределенного цвета. Неопределенность цвета присуща и одной из пастей Люцифера: она «бело-желтая», то есть в ней сливаются в единое целое и цвет Благой Вести, и цвет измены. Таким образом, наиболее страшным для Данте является не открытое, прямое зло, но именно ложь, выражающаяся в подмесе, смешении того, что не может быть ни заменимо, ни смешано. В Раю же, напротив, наличествует не пестрота, но гармония цветов в радуге (зримым символом завета между Богом и «всякой плотью, которая на земле») (*Гайдук*, 176–180).

Данте, фактически представляет собою свет и его превращенные формы. И даже передвижение по иерархическим уровням универсума возможно лишь при свете, «пока закатный край не стал чернее» (Чистилище XXVII, 63)<sup>1</sup>; на небесах же само созерцание света сообщает энергию для восхождения. Не удивительно, что Данте, подобно всем представителям световой метафизики, выстраивает и достаточно подробную классификацию светов, сообщая при этом каждому виду его непосредственное воплощение в конкретных образах<sup>2</sup>.

В процессе своего восхождения Данте вместе с проводником перемещаются из области чувственного света в располагающуюся над ней область света умопостигаемого:

Мы вознеслись в чистейший свет небесный,

Умопостижный свет, где всё — любовь... (Рай XXX, 39–40)<sup>3</sup>.

Этот свет Эмпирея на земле сияет лишь в душах святых<sup>4</sup>, но здесь он разлит повсюду. Вступая в него, Данте утрачивает прежнее и обретает новое зрение<sup>5</sup>, благодаря чему свет предстает ему

<sup>1</sup> Данте, 312.

<sup>2</sup> Как замечает А.Л. Доброхотов (р. 1950), «если Лючия — свет физический и моральный, Беатриче — свет метафизический, свет Откровения, то Матильда — свет знания естественного» (Доброхотов, 145).

<sup>3</sup> Данте, 495. «Любовь, что движет солнце и светила» (Рай XXXIII, 145) (Данте, 513), занимает в метафизике света Данте чрезвычайно важное место, — ведь духовные богатства таковы, что, чем больше тех, кто говорит: «наше», тем большая доля достается каждому из них. В «Комедии» эта мысль поясняется следующей метафорой: так же, как свет солнца воспринимается в меру величины зеркала и возрастает многократно отраженный зеркалами, так и небесной любви становится больше, когда она делится между множеством воспринимающих ее душ (Доброхотов, 135).

Соприжение христианской любви и света можно встретить и у Бернарда Клервоского (1090–1153), у которого слова «любовь» и «свет» являются взаимно заменимыми в данном контексте: «Пусть душа ищет света, следуя за светом» (Люби, 99). Причем Бернарду вторит и осуждаемый им Петр Абеляр (1079–1142): «Мы приближаемся к Богу ропно в той мере, в какой Он Сам приближается к нам, даруя нам свет и тепло Своей любви» (Люби, 99). А трактат оказавшей на Данте особое влияние Мехтильды Магдебургской (Mechthildis, ок. 1207 – ок. 1282) «Струющийся свет Божества» (*Das fließende Licht der Gottheit*) окрашен даже в явно эротические тона (Мехтильда 2008).

<sup>4</sup> «Тот свет, который в небесах разлит, пылает в нас» (Рай V, 118–119) (Данте, 372), — утверждает относительно всех святых Юстиниан. И Данте, обращаясь к нему, говорит:

Я вижу, как гнездись ты внутри

Своих лучей и как их льешь глазами,

Ликующими пламенной зарей (Рай V, 124–126) (Данте, 373).

Как вспышкой молнии поражена

Способность зренья, так что и к предметам,

Чей блеск сильнее, бесчувственна она, —



в образе потока,  
Струистый блеск, волшебною весной  
Вдоль берегов расцветенный широко (Рай XXX, 61-63)<sup>1</sup>.

Истоком этого светового потока является Бог, Который в Своей Троичности Сам есть свет:

Я увидал, объят Высоким Светом  
И в ясную глубинность погружен,  
Три равноемких круга, разных цветом.  
Один другим, казалось, отражен,  
Как бы Ирида от Ириды встала;  
А третий – пламень, и от них рожден (Рай XXXIII, 115–120)<sup>2</sup>.

Нетварный божественный свет Данте называет Вечным Светом,  
который лишь собой  
Излит и постижим и, постигая,  
Постигнутый, делеет образ свой! (Рай XXXIII, 124–126)<sup>3</sup>.

Бог, таким образом, является, согласно тексту «Комедии», святым Зеркалом,

Которое, все отражая строго,  
Само не отражается ни в чем (Рай XXVI, 106-108)<sup>4</sup>.

Но в силу того, что, с одной стороны, Бог не только троичен, но и един, а, с другой стороны, Он есть Творец и, не будучи замкнутым в Себе Самом, обращен к миру, являясь подателем жизни всему существу, – Данте при взгляде на Него

Увидел Точку, лившую такой  
Острейший свет, что вынести нет мочи  
Глазам, ожженным этой остротой...

---

Так я был ослеп ярчайшим светом,  
И он столь плотно обволок меня,  
Что все исчезло в озаренье этом (Рай XXX, 46–51) (Данте, 495).  
Он новым зреньем взор мой озарил.  
Таким, что выдержать могло бы око,  
Какой бы яркий пламень ни светил (Рай XXX, 58–60) (Данте, 496).

<sup>1</sup> Данте, 496.

<sup>2</sup> Данте, 512.

<sup>3</sup> Данте, 513.

<sup>4</sup> Данте, 477.

Так Точку обнял круг огня, круживший  
Столь быстро, что одолевался им  
Быстрейший бег, вселенную обвивший

(Рай XXVIII, 16-18, 25-27)<sup>1</sup>.

Бог озаряет Эмпирей горним светом, благодаря которому творения могут созерцать Божество. Этот свет продолжается лучом, который падает с высоты на вершину тверди первобежной (то есть кристально-го неба) и сообщает ей жизнь (движение) и мощь (силу влиять на располагающиеся ниже небеса)<sup>2</sup>. И так как весь космос есть в различной степени затемненный свет, даруемый Творцом, то

Лучи Того, Кто движет мирозданье,  
Все просвещают славой и струят  
Где – большее, где – меньшее сиянье (Рай I, 1-3)<sup>3</sup>.

Для объяснения структуры универсума Данте опять-таки пользуется образом зеркала. Причем излучаемый Богом «животворный Свет» не просто отражается во всех «девяяти сущностях», то есть во всех небесах (Рай XIII, 58-60), но и, являясь неделимым и единым в себе самом, в то же время дробится во множестве приемлющих его зеркал (Рай XXIX, 142-145)<sup>4</sup>. При этом Данте не нарушает традицию,

<sup>1</sup> Данте, 484-485.

<sup>2</sup> Есть горний свет, в котором Божество  
Является очам того творенья,  
Чей мир единый – созерцать его;  
Он образует круг, чьи измерения  
Настоль огромны, что его обвод  
Обвода солнца шире без сравненья.  
Его обличье луч ему дает.  
Верх озаряя тверди первобежной,  
Чья жизнь и мощь начало в нем берет (Рай XXX, 100-108) (Данте, 497).

<sup>3</sup> Данте, 349.

<sup>4</sup> В «Комедии» стоит обратить внимание и на следующее место: увидя отражение свечи в зеркале, мы оборачиваемся, чтобы увидеть самое свечу; так, увидев в глазах Беатриче отражение «ангельских сводов», оборачивается и Данте, чтобы увидеть самый образец. Этот образ (Рай XXVIII, 1-15) предшествует мысли, что и низший мир – лишь зеркальное отражение мира высшего. Когда Данте переходит из одного мира в другой, он как бы выходит из зазеркалья в мир действительный и по неопытности принимает действительные предметы за отражения, но, оборачиваясь, не находит образца (Рай III, 10-16). Переход же в восьмую сферу для Данте подобен всплеске вырвавшейся из туч молнии: его дух прорывается за пределы самого себя, и поэта ослепляет уже ничем не отражаемый свет (Рай XXIII, 40-45).

указывая, что интеллигибельный свет может рассматриваться в трех своих аспектах: как свет разума<sup>1</sup>, как свет бытия<sup>2</sup> и как свет прекрасного<sup>3</sup>. Кроме того, согласно автору «Комедии», подобно тому, как свет Божий, который есть Сам Бог, связует Лица Божественной Троицы в нераздельное Единство Божества, — именно благодаря своей световой сущности всякое творение, составленное из формы, материи и их сочетания (композиции), представляет собою определенную целокупность, возникшую по воле Божией в единый момент времени:

Как в янтаре, стекле или кристалле  
Сияет луч, причем его приход  
И заполнение целого совпали,  
Так и Творца троеобразный плод  
Излился, как внезапное сиянье,  
Где никакой неразличим черед (Рай XXIX, 25-30)<sup>4</sup>.

Анализируя подобные «зеркальные» метафоры Данте, Ю.А. Шичалин (р. 1950) замечает также, что хотя иерархия зеркал наличествует и в структуре мира по Дионисию Ареопагиту, но у Данте указанная интуиция обогащается за счет последовательного и подробного ее проведения по всем ступеням рисуемого им иерархически устроенного универсума. Кроме того, как подчеркивает тот же автор, зеркальный космос Данте во многом подобен прозрачному радужному шару Ума у Плотина (Шичалин, 99-100).

<sup>1</sup> Уже я вижу ясно, как, сияя,  
В уме твоём зажегся печный свет.  
Который любит, на него взирая.  
И если вас влечет другой предмет,  
То он всего лишь — воспрятый ложно  
Того же света отраженный след (Рай V, 7-12) (Данте, 369).  
Все, что умрет, и все, что не умрет, —  
Лишь отблеск Мысли, коей Всемогущий  
Своей Любовью бытие дает:  
Затем, что животворный Свет, идущий  
От Светодавца и единый с ним,  
Как и с Любовью, третьей с ними сущей.  
Струнт лучи, волнением своим,  
На девять сущностей, как на зеркала,  
И вечно остается неделим:  
Оттуда сходит в низшие начала.  
Из круга в круг, и под конец творит  
Случайное и длящееся мало (Рай XIII, 52-63) (Данте, 410-411).

<sup>2</sup> Господня благодать, отменяя тьму,  
Горит в самой себе и так искрится,  
Что точные красоты льет всему (Рай VII, 64-66) (Данте, 381).

<sup>4</sup> Данте, 490.

Для **Марсилио Фичино** (Marsilius Ficinus, 1433 – 1499), – католического священника и, одновременно, радикального платоника, заслужившего даже от современников почетное прозвище «Второй Платон (*alter Plato*)», – Данте был человеком, имевшим «небесную родину» и «ангельское происхождение», поэтом и философом, пившим «вергилиевой чашей из Платонова источника»; не случайно именно Фичино принадлежит, например, заслуга перевода дантовской «Монархии (*De monarchia*)» на итальянский язык. Подобно своему кумиру, создавшему поэтико-философский труд «Пир (*Convivio*)» (1303 – 1306), он составляет собственный «Комментарий на “Пир” Платона (*In Convivium Platonis sive De amore*)» (1469)<sup>1</sup>, где формулирует основы своей эстетико-онтологической концепции. Так, по Фичино, «красота тела состоит не в материальной тени, но в свете и в грациозности формы, не в темной массе тела, но в ясной пропорции, не в ленивой тяжеловесности этого тела, но в числе и мере»; при этом гносеология в аспекте процесса богопознания также пропитана световыми аллюзиями: «Подобно тому, как ухо, наполненное воздухом, слышит воздух, как глаз, наполненный светом, видит свет, так Бог, суший в душе, видит Бога»<sup>2</sup>. Не случайно в 1476 г. Фичино написал специальный трактат «О свете (*De lumine*)», в котором утверждал, что свет есть «радостная улыбка и светлая радость среди богов, а в целом мироздания – улыбка неба, истекающая из радости этих богов»<sup>3</sup>.

Кроме того, развивая специфическую «гелиософию», – вообще свойственную флорентийским платоникам, – Фичино заявлял в своих письмах, что, говоря о Солнце, он интересуется не столько астрономией, сколько «аллегориями божественного», ибо Солнце для него в конечном итоге было символом, предназначенным вести к познанию умопостигаемого «пренебесного света»: «...Мы понуждаемся не столько исследовать Солнце, находящееся перед нами и для всех явное, сколько очищать очи, открывать их, обращать их и, в меру нашей возможности, приносить их к тому» (то есть к «мысленному Солнцу»)<sup>4</sup>. В 1480 г. Фичино написал «Орфическое уподобление Солнца Богу», а затем развил его темы в трактате «О солнце и свете (*De Sole et lumine*)» (1492).

<sup>1</sup> Фичино. 144–241.

<sup>2</sup> Лосев 1982, 321.

<sup>3</sup> Зубов 2008, 331.

<sup>4</sup> Зубов 2008, 126.

Платонической в своей основе является и философия окончательно порвавшего с христианством доминиканца **Джордано Бруно Ноланского** (Jordananus Brunus Nolanus, 1548 – 1600) – известного герметиста и луллиста, развивавшего в своих трудах идеи как Марсилио Фичино, так и каталонского мыслителя и миссионера Раймунда Луллия (Raymundus Lullius, ок. 1232/35 – 1315/16)<sup>1</sup>. Так, уже в

<sup>1</sup> Именно священник Фичино, – в откровенном плагиате из сочинений которого однажды обвинили Бруно во время его лекций в Оксфорде, – делает полный перевод на латынь «Герметического корпуса» (*Corpus Hermeticum*). Монах же Бруно идет еще дальше: «Он возвращает возрожденческую магию к ее языческим истокам, оставив слабые попытки Фичино выработать безобидную магию, утаив ее основной источник, «Асклепия» (который за создание идолов и амулетов был осужден св. Августином). Христианский герметизм без «Асклепия», по мысли Бруно, смещен. Следует восстановить культ природных богов Греции и религию, с помощью которой египтяне постигли божественные идеи, нигилистическое Солнце, Единое неоплатоников...». «Египтизм» Бруно – это «благая религия», разрушенная христианством, к которой следует вернуться, пророком которой он себя чувствует, принимая миссию реаниматора. Последний фрагмент из работы Ф.А. Йенитс завершает картину этой новой экзегезы: «Таким образом, Бруно отклоняет все попытки Фичино сконструировать форму теологии, в которой древние теологи и маги вписаны в христианский платонизм. В «*Corpus Hermeticum*» Бруно увидел египетскую религию в неоплатонической форме теургического и экстатического опыта, как восхождение к Единому. Именно так интерпретировали неоплатоники поздней Античности египетскую традицию. Однако мы не находим у Бруно рабского подражания этому типу неоплатонизма с его мистериософским культом. Он, конечно, испытал большое влияние Фичино и Пико, со всем аппаратом каббалистических и христианских ассоциаций, синкретизма различных философских и религиозных учений, древних и средневековых...». Но «тезисы, которые он брал то здесь, то там, были тактическими опорами для проведения собственной реформы... Он не мог прикинуть ни к одной религии. Создать новую религию – вот его цель» (Рейле, *Антисери*, 19–21). Это и привело в итоге к сожжению Джордано Бруно в Риме 17 февраля 1600 г., – а вовсе не повторяющее мысли кардинала Николая Кузанского (1401 – 1464) учение «о бесконечности. Вселенной и мирах (*de l'infinito, universo et mundi*)».

Луллий же в главном своем сочинении – «Великое искусство (*Ars magna*)» – рассматривает сотворенную действительность как систему, чья организация подчинена законам постепенного нисхождения и переизлечения – через различные комбинации – общих понятий (*universalia*), начиная с самых божественных атрибутов, или «достоинств» (*dignitates*), благодаря чему мир представляет собою поле манифестации Божества, отражающегося в каждой вещи: «*Totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei*». Потому наш разум, следуя за логическим порядком понятий, может открывать действительную связь вещей, постигать изначальный божественный план, в соответствии с которым осуществлялось творение, и даже саму божественную природу. Истины веры, следовательно, никак не могут противоречить истинам разума, ибо объект разумного постижения и веры – один: разум показывает возможность и необходимость того, действительность чего дается через веру. К числу непосредственно луллистских работ Бруно относятся: «Об упрощенном построении и дополнении искусства Раймунда Луллия (*De compendiosa architectura et complemento artis Raymundi Lullii*)» (1582), а также «*De lampade combinatoria Lulliana*» (1587), «*De Lulliano specierum scrutinio*» (1588), «*Medicina Lulliana*» и др.

работе «О тенях идей (*De umbris idearum*)» (1583) Бруно описывает развертывание абсолютной субстанции в многообразии вещей чувственно данного мира, в котором идеи запечатлеваются в материи, дробясь, как в многочисленных зеркалах; проходя онтологическую лестницу в обратном порядке, человеческий интеллект вновь объединяет тени идей и возводит их к первоначальному единству<sup>1</sup>. «Свет субстанции эмануирует из этого чистого первосвета, свет акциденции эмануирует из света субстанции... Этим абсолютным началом в его единстве является для Бруно первая материя, и первый акт этого начала он называет *первосветом* (*actus primus lucis*). Многочисленные субстанции и акциденции не могут принять в себя полный свет и содержатся поэтому лишь в тени света; точно так же и идеи представляют собою лишь тени этого света. Развитие природы совершает свое движение от момента к моменту, сотворенные вещи суть лишь тень первого начала, а не само оно... Вещи удаляются от первосвета и движутся по направлению к тьме и обратно»<sup>2</sup>. При этом Бог (как активное, творческое начало во Вселенной) и материя («подлежащее, тьма, наполняющая собой весь хаос», праматерь, содержащая в своем лоне все возможные формы в свернутом виде) суть лишь два равнозначных аспекта Единого: «Материя в действительности неотделима от Света, но различима только лишь с помощью разума»; соединяясь под действием Ума со Светом оформляющего начала, она порождает формы, развертывая их из себя»<sup>3</sup>.

Философ же, согласно Бруно, подобен жрецу культа Света, устанавливающему свою мыслью связь между Единым и сознанием людей; его долг — быть «глазами человечества», ибо именно глаза суть

<sup>1</sup> В трактовке Г.В.Ф. Гегеля, «началом... является... интеллект вообще. Это — во-первых, интеллект, деятельный вне себя, развертывающий чувственный мир к существованию. Этот деятельный ум находится в таком отношении к озарению человеческого духа, как солнце к глазу; он излучается, следовательно, на видную множественность, освещает ее, а не сам себя. Это, во-вторых, тот же деятельный интеллект сам в себе, находящийся в таком отношении к мыслимым видам, как глаз к видимым вещам [*De compend. architect.*, 2-3]» (Гегель 1994, 250). И далее: «Первый интеллект представляет собою первичный свет, он изливает свой свет из внутреннейших глубин на самые внешние поверхности и снова привлекает к себе этот свет из наивнешнейших точек. Каждое существо может соответственно своей способности постигнуть кое-что из этого света [*De triginta idearum concerpibus*, X]... Этот чистый свет вещей именно и есть их *познаваемость*, познание, исходящее от первого интеллекта и направленное к нему; несуществующее не познается» (Гегель 1994, 252).

<sup>2</sup> Гегель 1994, 251.

<sup>3</sup> История философии: Учебник, 261.

важнейшие части тела: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно» (Мф. 6, 22-23) Как могу я быть безразличным, писал он, «...к божественному долгу, согласнo которому мы не должны уподобляться слепым, но предназначены стать водителями ослепших и в этом теле человеческого сообщества сопричислены к тем, кому предписана должность и участь глаз... и на кого возложено в меру сил служить истине и свету»<sup>1</sup>. Философия, таким образом, есть не что иное, как служение Богу, Которого нужно искать «в неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном физически в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба (то есть звездах и планетах), живут, чувствуют и мыслят, и восхваляют высочайшее Единство». — «Так обратим же лицо свое к восхитительному сиянию света, прислушаемся к голосу природы и будем в простоте духа и с чистым сердцем следовать мудрости, полагая ее превыше всех прочих вещей»<sup>2</sup>.

#### 5.4. МИСТИКО-ТЕОСОФСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Идеи, связанные с метафизикой света, широко используются и в рейнландской мистике, а именно в проповедях и сочинениях немецких доминиканцев Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта), Иоганна Таулера, Генриха Сузо (Зёйзе) и др.<sup>3</sup>

Так, **Иоганн Экхарт** (Johannes Equardus, ок. 1260 – 1327/28), — пожалуй, самый знаменитый из упомянутых мистиков, — конечно же, считает, что Бог есть не только Мудрость, Истина и Царство, но и Свет<sup>4</sup>. Причем «первым и общим, все различающим, будучи несказанным в себе» светом Экхарт называет и бытие<sup>5</sup>. Это не удивительно, так как в прологе к «Трехчастному труду (*Opus Tripartitum*)» он

<sup>1</sup> История философии: Учебник, 258-259.

<sup>2</sup> Горфункель, 194. См.: Бруно 1949; Бруно 2000.

<sup>3</sup> См.: Clark 1949; Хорьков 2003.

<sup>4</sup> *Deus autem lux, sapientia, veritas, regnum... resplendentia lucis ipsius quae quaeretur* (Serm., 34, 3, 349) (Hedwig, 244).

<sup>5</sup> *Quod esse lux est, prior et communis et omnibus distinctis indicta in se* (In John., 151) (Hedwig, 240).

утверждает, что Бог и бытие тождественны, а потому, если кто-то спрашивает: «Что есть Бог?», то следует ответить: «Бытие (*esse*)»<sup>1</sup>.

Но Майстер Экхарт развивает и гораздо более интересное и оригинальное учение, когда в своих проповедях утверждает следующее: внутри человека, в самой глубине его души есть нечто, что напрямую связывает его с Богом благодаря тому, что это нечто по существу своему и есть Сам Бог. Царство Божие, таким образом, реально помещается «внутри нас»: «Есть в душе нечто настолько родственное Богу, что является не только соединенное с Ним, но составляет с Ним одно... Здесь мое око и Божие око составляют одно око и одно лицо, одно исповедание и одну любовь... Теми же очами, которыми я зрю Бога, и Он зрит меня... Здесь Божья основа — моя основа, а моя основа — Божья основа... Она так чиста, возвышена и благородна в себе самой, что в ней не может быть места для твари, один Бог обитает здесь Своей непокровенной божественной природой». Обнаружив в себе эту основу (*Grund*), которая есть Бог, душа человеческая должна оставить в себе одну лишь ее, отбросив при этом все присущее ей тварное, и стать, таким образом, «причастницей Божеского естества». И если человек так приуготовит свою душу, Бог уже не может не жить в ней: «Хочет Он этого или не хочет: собственное существо принуждает Его к этому»<sup>2</sup>.

Упомянутую основу Экхарт называет «искра души (*scintilla animae*)» (*uinkelîn*)<sup>3</sup> и говорит, что она есть образ, где душа является истинным светом, не будучи лишенной при этом своего соприкосновения с телом<sup>4</sup>. Нетварный свет этой искры «ярче и благороднее» чего-либо сотворенного, «ярче и светлее» солнца, и он, — «истечение разума», «как истечение, извержение и поток», — поднимается над разумом «в нем самом»<sup>5</sup>. Искра, таким образом, восходит к своему истоку вне мира, куда разум не способен следовать за ней; и она не может успокоиться, пока не достигнет того Средоточия (Глубины), из

<sup>1</sup> Экхарт 2001, 53-62; Ле Гофф, 337.

<sup>2</sup> Экхарт 1991, 29-30; Штайнль, 292-296.

<sup>3</sup> См. у Иоганна Таулера: «Множество учителей, древних и нынешних, говорили об этой внутренней благородной сущности, скрытой в глубинах души: епископ Альберт [Великий], мастер Дитрих [Фрайбергский], мастер Экхарт. Один называл ее искрой души, другой — ее средоточием или вершиной, третий — первоосновой души. Что касается епископа Альберта, то он называет эту благородную сущность образом, в котором присутствует и обитает Св. Троица» (Gilson 1955, 443).

<sup>4</sup> *Imago... ubi anima vere lux est, non extincta ex contagione ad corpus* (Serm., 49, 505) (Hedwig, 244).

<sup>5</sup> *Dilectus Deo* (Muxailov, 167).



которого изошла: «Я также говорил не раз о свете души, несотворенном и несотворимом... И этот свет воспринимает Бога непосредственно, без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе... И тут могу я поистине утверждать, что этот свет имеет больше единства с Богом, чем с какой-либо из сил души, с которыми он все же — по своей принадлежности к одному существу — одно... Вот почему я и говорю: пусть человек отвратится от себя самого и от всего сотворенного. Поскольку ты так поступишь, постольку достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулось ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе»<sup>1</sup>.

Вслед за Экхартом, Иоганн Таулер (Johannes Tauler, ок. 1300 – 1361) также производил различие между Богом (*Gott*), явленным в Лицах Св. Троицы, и Его «основой» (*Grund*) – Божеством (*Gottheit*), абсолютно трансцендентным для разумного познания и потому доступным исключительно мистическому созерцанию, при котором тварная человеческая душа возвращается к своему нетварному источнику, к своей идее в Боге, вступая с Ним в «мистический союз» (*unio mystica*). Указанное возвращение в принципе может осуществить любой человек, ибо, согласно Таулеру, всякая душа, помимо природных – чувственной, разумной, волевой – способностей, содержит во глубине своей, в своем «внутреннем убежище» то, – хотя и сотворенное, но не являющееся естественно присущим индивидууму, – богоданное средоточие (*Punkt*), которое есть «основа души» (*Seelengrund*), ее искра (*Seelenfünkeln, scintilla*), вершина (*apex mentis*) и одновременно – образ Божий (*imago Dei*), местопребывание Бога в человеке. Здесь, в предельном покое (*Gelassensein*) происходит выходение души из себя и рождение ее в Сына Божьего, – подобно тому, как вследствие

<sup>1</sup> Экхарт 1991, 38. См. также: Экхарт 2010. Сопоставимое со взглядами Экхарта учение принадлежало и французскому мистiku Жану Жерсону (Johannes Gerson, 1363 – 1429), канцлеру Парижского университета с 1365 г. В работе «Об умозрительной мистической теологии» (*De mystica theologia speculativa*) Жерсон говорит, что средством достижения опыта богообщения и одновременного познания в нем Божества и высших истин является актуализация заложенного во глубине души, в ее озаряемой высшим светом «искры» (*scintilla*) божественного подобия; и актуализация эта есть результат тех объединенных усилий, что – при должной аскетической подготовке и влиянии благодати – производят созерцание и снудересис.

Среди авторов, творивших под влиянием Майстера Экхарта, можно назвать также фламандцев Яна ван Рёйсбрука (Johannes Ruusbroec, 1293 – 1381) и Яна ван Схоонховена (Johannes Schoonhoven, 1356 – 1431), написавшего сочинение «О нетварном свете». См.: Рёйсбрук 1996; Таулер 2000; Сунз 2003, 2008.

созерцания Богом Отцом основы Своего Божества от Него рождается Бог Сын. И когда подобное случается с человеком, он, по словам Таулера, знает Бога лучше, чем его глаз видит солнце, ибо между ним и Богом уже нет более никакой иной твари. Так же и, согласно Генриху Сузо (Henricus Suso, 1295 – 1366), тот предельный покой, что приходит вследствие полного отречения человека от всего себя, позволяет осуществить – по божественной благодати – его мистический союз с Богом посредством рождения Христа в «бездне (*Abgrund*)» души созерцателя, в ее бесконечной глубине, являющейся одновременно и ее средоточием, «праосновой (*Urgrund*)», где непосредственно присутствует образ Божий.

Без метафизики света не может обойтись и протестантская теософия Якоба Бёме (Jacobus Boeme, 1575 – 1624), прозванного *Philosophus teutonicus*, который, с одной стороны, активно изучал мистическую и алхимическую литературу, включая произведения Парацельса (Paracelsus, 1493 – 1541), а с другой – не раз, по его словам, созерцал в молодости явления божественного света. В сочинении «*Aurora*, или Утренняя заря в восхождении (*Aurora oder die Morgenrote im Aufgang*)» (1612) он уделяет особое внимание световой метафизике при «исследовании Божественного существа в природе»<sup>1</sup>, а также при рассмотрении вопроса о существовании человека, ангелов и Люцифера, «прекраснейшего ангела на небе, ставшего самым мерзостным дьяволом»<sup>2</sup>.

Согласно Бёме, Бог Отец – как первоисток всего сущего – един и вместе с тем различен внутри Себя, ибо объединяет в Себе все первоначальные противоположности, включая противоположности света и мрака: «Бог есть все, – говорит Бёме, – Он есть тьма и свет, любовь и гнев, огонь и свет, но Он называется единым Богом только по свету Его любви. Существует вечная противоположность между тьмой и светом, одно не охватывает другого, одно не есть другое, и все же есть лишь одно единое существо, но различенное мýкой (*Qual*); оно различено также и волей. И все же оно не есть делимое существо, лишь одно начало отделяет их, то, что одно в другом существует как ничто, и все же существует, но не явленное по тому свойству, по которому оно в нем существует»<sup>3</sup>. Но Бог Сын уже напрямую сравнивается исключительно с солнцем: «Ибо подобно как солнце стоит посредине между

<sup>1</sup> Бёме, 25.

<sup>2</sup> Бёме, 193.

<sup>3</sup> «Об истинном спокойствии духа (*Von Wahrer Gelassenheit*)» (Гегель 1994, 301).

звездами и землей, и освещает все силы, и есть свет и сердце всех сил, и вся радость мира сего, вся красота и приятность берет начало в свете и силе солнца, — так и Сын Божий в Отце есть сердце Отца, и светит во всех силах Отца, и сила Его есть подвижная, кипящая радость во всех силах Отца, и светит во всем Отце, подобно как солнце во всем мире»<sup>1</sup>. Однако Христос не только светит Сам, но и дает возможность светиться другому, а именно душе человеческой, и «этим светом, рассудком и управлением человек отличен от животных, и есть ангел Божий»<sup>2</sup>.

Бог являет Себя в человеческой душе, и одновременно Его существо проявляет Себя в природе, прежде всего в чувственном свете, которому противостоит ярость зноя. «Свет, или сердце зноя, — пишет Бёме, — сам по себе есть приятное, радостное зрелище, сила жизни, освещение и зрение вещи, находящейся вдали, и часть или источник небесного царства радости. Ибо он делает в сем мире все живым и подвижным; всякая плоть, равно как и деревья, листва и трава растет в сем мире силою света, и в нем имеет свою жизнь, как в добре. Но зной содержит в себе в свой черед и ярость, так что жжет, поедает и истребляет; эта ярость течет, движется и воздвигается в свете, и делает свет подвижным; и они борются и сражаются между собою в своем двойном источнике, как нечто единое; и они, действительно, суть нечто единое, но имеют двойной источник». Природный свет отличен от света в Боге, ибо «в Боге свет пребывает без зноя, но в природе не так; ибо в природе все качества одно в другом, как единое качество... Зной господствует во всем...: потому зовется он качеством (*Qualität*), что во всем течет (*quillet*) и все воздвигает. Свет же в зное дает всем качествам силу, так что все становится приятным и исполненным блаженства... Таким образом, свет в зное — живой родник, куда входит Дух Святой»<sup>3</sup>. В конечном же счете

<sup>1</sup> Бёме, 43-44.

<sup>2</sup> Бёме, 48. В сочинении «О трех началах божественной сущности (*Von den drei Principien göttlichen Wesens*)» у Бёме явственно возвращается платоновская тема, когда он сравнивает отношение между Богом и человеческой душой с отношением между солнцем и обретающими благодаря нему зрение глазами, также светящимися, но лишь в потенции: «Откуда идет твоё видение, что ты видишь в свете солнца, а иначе — нет... Ты не можешь сказать, что видишь только благодаря солнцу (*aus der Sonne*); должно быть нечто воспринимающее свет солнца, что инфильтруется светом солнца. И это — зеница твоих глаз» (Михайлов, 168). Следовательно, солнцу, «светящему в целый мир», «внизу» отвечает глаз, «подобное солнцу существо, которое ловит блеск солнца» (Михайлов, 168). Аналогичным образом и в душе возгорается свет разума при инлюминации ее Богом.

<sup>3</sup> Бёме, 25-26. В «О трех началах...» Бёме также отмечает, что «свет природы», будучи единственно зримым, является проводником света Бога: «...Душа должна следовать свету природы. Ибо откровение Бога совершается в том же самом свете, иначе мы ничего не зна-

«вся природа со всеми силами, которые в природе, а также ширь, глубь и высь, небо и земля, и все что в них, и что над небом, ...все это есть тело Божие, а силы звезд суть *проводящие жилы* в природном теле Божиим в сем мире»<sup>1</sup>.

Бог дарует свет как людям, так и ангелам; и ангелы не просто обитают в этом свете и видят в нем Бога и все творения Божии, — они приемлют этот свет телом своим так, что он является уже их собственным светом, если только они не лишают себя сами своей ангельской природы. «Первоначально силы Отца, — говорит Бёме, — порождают некий свет, чрез который ангел видит во всем Отце, и может видеть внешнюю силу и действие Божие, которая вне тела его, и созерцать своих собратий, а также видеть и вкушать славные плоды Божии; и в нем его радость»<sup>2</sup>. Ангелы суть светильники, исполняющие «великий свет» своей радостной и радующей Бога игрой: «...Сотворил Бог Отец ангелов, чтобы... маленькие духи или светильники ангелов, которые, как Сын Божий, весьма кротко играли пред сердцем Божиим в великом свете, и тем умножалась радость в сердце Божиим, и была бы таким образом в Боге святая игра»<sup>3</sup>. Причем, «этот свет, — уточняет Бёме, — вошел первоначально тварным образом в ангельское тело из Сына Божия в силах Отца, и он есть собственность тела, которая ничем не может быть отнята у тела, разве только ангел сам погасит его, как то сделал Люцифер»<sup>4</sup>.

Следует заметить, что, вероятно, мало кто до Бёме столь подробным образом продумывал мысль о причине падения Люцифера в непосредственной связи с его изначальной световой сущностью. Говоря об ангельском свете в Люцифере, Бёме специально обращает внимание на то, что «этот свет был так прекрасен в Люцифере, что превзошел образ неба, и в этом свете было совершенное разумение»<sup>5</sup>. Именно совершенство того света, коим обладал Люцифер, делающее этого «прекраснейшего ангела на небе» максимально подобным Самому Богу, и

---

ли бы о Нем». «Без света природы, — подчеркивает далее Бёме, — невозможно понимание божественных тайн... Великое здание, построенное Богом, откровенно в свете природы; поэтому кому светит свет Бога, тому доступно познание всех вещей...» (Михайлов, 168).

<sup>1</sup> Гегель 1994. 304. При этом порождающим началом как света, так и яростности зноя выступает у Бёме молния: «Молния есть мать света, ибо молния рождает из себя свет, и есть отец ярости, ибо ярость пребывает в молнии» (Гегель 1994. 309).

<sup>2</sup> Бёме, 61.

<sup>3</sup> Бёме, 177.

<sup>4</sup> Бёме, 61.

<sup>5</sup> Бёме, 175.

дало ему повод для горделивого приравнивания себя Творцу, или даже возвышения над Ним, что и является первейшим свойством «самого мерзостного дьявола». «Но когда родился в нем свет его в сердце, и источные духи его внезапно заражены или объаты были этим высоким светом, они так сильно обрадовались, что восстали в теле своем против природного права и начали чувствовать как бы более высоко, гордо и великолепно, нежели Сам Бог»<sup>1</sup>, — утверждает Бёме, указывая при этом, что даже Бог уже не мог исправить порочную волю Люцифера: «Ты скажешь теперь: надлежало Богу просветить сердце его, дабы он принес покаяние. Но он не хотел принять также и никакого иного света: ибо он презирал свет Сына Божия, снявший вне тела его, имея в самом себе такой блистающий свет, и восставал чем дальше, тем сильнее, пока вода его [*«это здесь вода вечной жизни, порожденная в свете величества; но в средоточии она подобна серному спирту, или крепкой водке»*] не иссохла совершенно, и не сгорела, и свет его не угас; тогда было кончено»<sup>2</sup>.

## 5.5. НАТУРФИЛОСОФСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ

Обращаясь к натурфилософскому направлению метафизики света Нового времени, стоит уделить внимание творчеству **Франческо Патрици** (Franciscus Patritius, 1529 – 1597), автору трактатов «О природе вещей (*De rerum natura*)» (1587) и «Новая философия Вселенной (*Nova de universis philosophia*)» (1591). Так, в первом из упомянутых сочинений (I, 2: *De spatio physico et de spatio mathematico*)<sup>3</sup> он рисует картину замкнутой Вселенной, окруженной бесконечным пространством божественного света. При этом образующими началами собственно физического мира являются: пространство, чувственно воспринимаемый свет, тепло и поток непрерывно изменчивой и движущейся материи, продуцирующей из себя формы. Возможно, Патрици опирается в своих воззрениях на идеи, высказанные незадолго до того феррарским гуманистом Палингением (Пьером Анджело Манцони: Palingenius, ок. 1500–1543) в поэме «Зодиак жизни (*Zodiacus vitae*)», где сферическое мироздание также погружено в беспредельное пространство бестелесного света<sup>4</sup>. Сходным образом

<sup>1</sup> Бёме, 189.

<sup>2</sup> Бёме, 198.

<sup>3</sup> Patritius 1587. См.: Зубов 1965, 198–199.

<sup>4</sup> Palingenius 1534. См.: Койрэ 1957, 24–27, 280.

и в «Обозрении физики, преображенной божественным светом (*Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*)» (1633) Яна Амоса Коменского (Johannes Amos Comenius, 1592–1670) говорится о трех началах, лежащих в основе тварного мира: материи, свете (*lux*) и духе (*spiritus*), посредством которого Бог сообщает миру идеи, определяющие формирование всех вещей.

Особый интерес представляют и световые концепции Рене Декарта (Renatus Cartesius, 1596–1650), нашедшие отражение не только в «Диоптрике (*Dioptrique*)» (1637), – предлагающей по сути механистическую интерпретацию оптических явлений: «Свет в телах, называемых светящимися, есть не что иное, как определенное движение, или действие очень живое и очень заметное»<sup>1</sup>, – но и в более раннем космогоническом сочинении «Мир, или Трактат о свете (*Le Monde, ou Traité de la Lumière*)» (1634), где излагается теория формирования на основе законов механики космоса в целом<sup>2</sup>. Функция Бога в этом трактате сведена лишь к двум событиям, необъяснимым с позиции картезианской философии, – творению материи и сообщению ей первоначального импульса движения. Дальнейшее развитие мироздания является, по Декарту, естественным процессом, в ходе которого наиболее мелкие и подвижные частицы (частицы «огня», составляющие первый род материи) образуют звезды и Солнце. Характерно, что убежденный в том, что «Сам Бог показал нам, что Он расположил все вещи по числу, весу и мере...»<sup>3</sup>, Декарт специально посвящает всю XIV-ю главу данного сочинения, «О свойствах света», исключительно геометрической оптике.

Наконец, самые отдаленные отголоски метафизики света можно наблюдать в немецкой натурфилософии середины XVIII – начала XIX вв. Так, например, в диссертации «Об огне (*De igne*)» Иммануила Канта (Kant, 1724 – 1804), защищенной в 1755 г.<sup>4</sup> (тогда же Кант получил степень магистра Кёнигсбергского университета), во втором ее разделе – «О материи огня и его модификациях, тепле и холоде (*De materia ignis eiusq[ue] modificationibus, calore et frigore*)» – при объяс-

<sup>1</sup> *La lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive* (Descartes 1902, disc. I) (Зубов 2006, 62).

<sup>2</sup> Декарт, 179–249.

<sup>3</sup> Декарт, 206.

<sup>4</sup> На ее обложке значится: «*Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, quam speciminis causa amplissimae facultati philosophicae, ut eximini benevole admittatur, humillime offert Immanuel Kant, reg. bor. scientiarum phil. cultor. Regiomonti die 17 Aprilis anno 1755.*»

нении соответствующей ньютоновской теории активно используется понятие эфира, или световой материи: *äther (s. lucis materia)*.

В свою очередь **Ф.В.Й. Шеллинг** (Schelling, 1775 – 1854) в сочинении «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света (*Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. [Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur] oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*)» (1797) говорит о двух основных силах природы. Первая из них, положительная сила, вновь и вновь возбуждающая движение и непрерывно поддерживающая его, является тем, что в каждой системе идет от центра к периферии, – то есть светом: «Свет есть первая и положительная причина всеобщей полярности»<sup>1</sup>. Вторая же, отрицательная сила, непрерывно ограничивающая воздействие положительного начала и возвращающая всеобщее движение к его источнику, задерживает свет в пределах материи и делает его движение конечным и доступным восприятию, будучи тем, посредством чего и вся существующая материя является конечной, – то есть притяжением. Действуя одновременно, эти две силы ведут к идее организующего начала, формирующего мир в систему<sup>2</sup>.

Тема света возникает у Шеллинга и при осмыслении им феномена жизни. В его понимании организм (в силу того, что он не может определяться исключительно природой) предстает как отношение реальности и первообраза или, другими словами, материи и того идеального начала, которое Шеллинг также называет «свет». Причем, это отношение проявляется в двух возможных вариантах: когда преобладает влияние реального принципа (свет только «встраивается» в материю) или когда перевешивает принцип идеальный (свет «растворяется» в материи), – во втором случае и возникает органическое образование.

В интерпретации В.В. Васильева (р. 1969) концепция Шеллинга выглядит следующим образом: «Так происходит возвышение природных потенций. На исходном уровне природа обнаруживает себя в противоположности света и материи. Свет выступает как первичный идеальный принцип, своего рода “мировая душа”, материя – как

<sup>1</sup> Шеллинг, 107.

<sup>2</sup> Шеллинг, 89-107.

реальный. Материя на этом уровне сводится к гравитации. Соединение света и материи приводит к "динамическому процессу", происходящему через "потенцирование" силы тяжести. Над всеобщим тяготением возникает особенное, а именно магнетическое, притяжение. Магнетизм переходит в феномен электричества, с помощью которого Шеллинг хочет объяснить чувственно воспринимаемые качества мира. Полярность электричества снимается в химизме, но не окончательно. На более высоком, органическом уровне, к которому ведет "гальванический процесс", три этих момента – магнетизм, электричество и химизм – проявляются как "чувствительность", "раздражительность" и "формирующая сила". Движение от неорганического к органическому свидетельствует о победе идеального начала над реальным. В органическом мире материя теряет самостоятельность и сводится к роли инструмента для жизни. Шеллинг говорит о лестнице органических существ, продвижение по которой соответствует все большему подчинению материи жизненной форме<sup>1</sup>.

Что же касается взглядов Г.В.Ф. Гегеля (Hegel, 1770 – 1831), – изложенных им в «Энциклопедии философских наук (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*)» (1817)<sup>2</sup>, – то они, как представляется, в не меньшей степени наследуют традиции средневековой метафизики света. По Гегелю, «наличное бытие есть бытие, имеющее определенность, которая есть непосредственная, или сущая, определенность, есть качество», и свет является при этом «первой окачественной материей». Он есть «всеобщая *самость* материи» как «сущая чистая сила наполнения пространства», «бесконечное порождение пространства», как вообще «начало материального процесса проявления»<sup>3</sup>. Будучи «абсолютно легким», свет предстает как «чистая манифестация, которая ничего иного, кроме *манифестации*, собой не представляет». Он, следовательно, есть «простая идеальность как налично существующая»<sup>4</sup>.

Остановливаясь на рассмотрении неотъемлемых черт, присущих световой природе, Гегель особо подчеркивает, что «...ограничение света в его бесконечном распространении не уничтожает его абсолютной связанности в самом себе. Представление о дискретных

<sup>1</sup> История философии: Учебник, 394.

<sup>2</sup> Ч. II: «Философия природы», разд. «Физика», гл. «Свет», § 275-278 (Гегель 1975, 120-137).

<sup>3</sup> Гегель 1975, 120-124.

<sup>4</sup> Гегель 1975, 127.



простых световых лучах, частицах и пучках этих лучей, из которых якобы состоит всякий ограниченный в своем распространении свет, являет собой пример того варварского употребления категорий, которое сделал господствующим в физике главным образом Ньютон»<sup>1</sup>. Как бы продолжая традицию осмысления света в качестве всеобщей телесной формы, Гегель утверждает, что именно посредством света «предметы природы оживотворяются и индивидуализируются и ...их различия имеют в нем свою точку опоры и свою общую связь». «Мы не можем, — рассуждает он, — слышать звучания как такового, а всегда слышим определенное звучание, высокий или низкий звук, не можем ощущать кислого как такового, а всегда ощущаем определенную кислоту. Единственно лишь свет существует как чистое проявление, как абстрактная нераздробленная (*unvereinzelte*) всеобщность». Более того, в гегелевском тексте заметно и развитие интерпретации света как духовного тела, или телесного духа. «Свет телесен», — заявляет Гегель и тут же замечает: «и можно даже сказать, что он представляет собой *имматериальную материю*»<sup>2</sup>. Таким образом, и согласно последнему представителю традиции универсальных метафизических построений, свет по самой природе своей призван посредствовать между отличными друг от друга реальностями, связуя их в единое мировое целое: «Интересно вникнуть в существо света, ибо, рассматривая явления и предметы царства природы, мы всегда представляем себе, что существует лишь единичное, *эта* реальность. Но свет противится такому представлению. Он является самой простой мыслью, существующей в природной форме»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гегель 1975, 128.

<sup>2</sup> Гегель 1975, 129. Курсив мой. — А.ИИ.

<sup>3</sup> Гегель 1975, 130.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К настоящему времени историки науки уже давно расстались с мыслью о том, что она развивается исключительно линейно, то есть лишь путем постепенного накопления знаний (с одновременным отбрасыванием тех идей, что более не согласуются с открывшимися фактами) и уточнения достигнутых результатов, при котором концепции, приходящие на смену прежним научным системам, или, являясь абсолютно новыми, полностью отрицают и заменяют собой старые, или, опираясь на старые, как бы надстраиваются над ними, подобно годовым кольцам древесного ствола. В качестве доказательства несостоятельности прежнего — прогрессистского — взгляда на формирование научной картины мира выступает все более нарастающая тенденция возрождения современной наукой, казалось бы, давно отвергнутых и забытых теорий, занимавших ранее как центральные, так и периферийные места в общей мировоззренческой системе, а также обнаружение неожиданных, но зачастую чуть ли не буквальных совпадений между новейшими достижениями науки и целым рядом представлений античной и средневековой натурфилософии, — совпадений, свидетельствующих о, на первый взгляд, необъяснимой способности предвидения, которой обладали наши предшественники.

В контекст указанного процесса вписываются прежде всего замечания А.Ф. Лосева (1893–1988), сделанные им еще в 1927 г. в сочинении с характерным (можно сказать — программным) названием «Античный космос и современная наука»<sup>1</sup>. Говоря конкретнее, стоит упомянуть о той необычайной популярности, что завоевали в XX в. идеи платоновского «Тимея» у химиков и исследователей физики элементарных частиц: П. Фридлендера («Строение и разрушение атома согласно “Тимею” Платона»), Е.М. Брейнса («Химия “Тимея”»), В. Гейзенберга («Часть и целое»), Я.Г. Дорфмана («Молекулярное учение Платона»)<sup>2</sup>. Историк науки И.Д. Рожанский (1913–1994) в статье «Платон и современная физика», говоря об удивительной интуиции античного философа, утверждает, что в его, по собственному

<sup>1</sup> См.: Лосев 1993.

<sup>2</sup> См.: Friedlaender 1949; Bruins 1951; Heisenberg 1969; Дорфман, 49–56; Гейзенберг 2006, 277–535.

признанию, «правдоподобных рассуждениях» «...неожиданно проявляются идеи, нашедшие развитие в ряде областей науки, о которых античность не имела ни малейшего представления: в атомной физике, молекулярной химии, теории элементарных частиц, теории фазовых превращений...». Формулируя главные догадки Платона, он поясняет: «Первая состояла в том, что каждому элементу сопоставлялся некоторый тип мельчайших частиц, определяющих свойства этого элемента. Вторая заключалась в допущении, что различия между этими частицами обусловлены их внутренней структурой, могущей подвергаться изменениям и перестройке»<sup>1</sup>. Действительно, кризис в физике XX в. привел к тому, что в наше время гипотеза Платона о правильных многогранниках, лежащих в основе материального мира, представляется далеко не столь нелепой, какой она могла казаться еще в конце позапрошлого столетия, ибо в современных концепциях о строении вещества проблемы геометрической структуры и связанные с ними проблемы симметрии имеют первостепенное значение. При этом, согласно Платону, вся физическая реальность строится из двух типов – не сводимых друг к другу и являющихся предельными элементами мира вещей – математических треугольников, которые по своим свойствам (прежде всего благодаря неспособности существовать самостоятельно, вне структуры более сложных частиц) чрезвычайно напоминают кварки, то есть – по теории М. Гелл-Мана (р. 1929) – гипотетические простейшие структурные единицы материального мира, из которых построены все прочие так называемые элементарные частицы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Рожинский 1979, 170, 153.

<sup>2</sup> Так, согласно Платону, тетраэдры – это частицы огня, октаэдры – воздуха, икосаэдры – воды, кубы – земли, а додекаэдры являются частицами эфира, как в «Послезаконии» (*Epinomis*), или же моделью Вселенной в целом: додекаэдр «Бог определил для Вселенной и прибегнул к нему, когда разрисовывал ее и укрывал» («Тимей», 55с) (*Платон III*, 459). При этом указанные элементы имеют способность переходить друг в друга: 1 октаэдр = 2 тетраэдра, 1 икосаэдр = 5 тетраэдров, 2 икосаэдра = 5 октаэдров. Подобные превращения возможны благодаря тому, что данные многогранники состоят из одинаковых треугольников (лишь куб, состоящий из квадратов, и додекаэдр, состоящий из пятиугольников, не преобразуются ни друг в друга, ни в прочие многогранники). Однако Платон идет дальше и разбивает полученные треугольники еще на шесть прямоугольных треугольников, чьи стороны относятся друг к другу, как  $1 : 1/2 : \sqrt{3}/2$ , а квадраты – на четыре равнобедренных треугольника с отношениями сторон  $1 : \sqrt{2}/2 : \sqrt{2}/2$ . Именно эти два типа треугольников, не сводимых друг к другу, и являются предельными элементами, или «буквами» («стихиями», τὰ στοιχεῖα), мира вещей.

Поэтому мало чем отличается от платоновской и точка зрения современного естествознания на существо самой материи: ведь, по словам древнего мыслителя, «обозначив ее как незримый, бесформенный и всепоглощающий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся» («Ти-

В то же время А. Койре (1892–1964) настаивает, в свою очередь, на том, что в XX в. нам дано наблюдать реставрацию в науке аристотелизма, выражающуюся прежде всего в отрицании однородности пространства и бесконечности Вселенной<sup>1</sup> и, как следствие, в восстановлении средневековых взглядов на характер движения в физическом мире: ведь очевидно, что для А. Эйнштейна (1879–1955) – так же, как и для Аристотеля, и в противоположность нововременной науке – время и пространство (чьи свойства определяются физическими объектами) находятся во Вселенной, а не Вселенная со всеми ее объектами «находится во» времени и пространстве<sup>2</sup>. К тому же,

мей» 51a-b) (Платон III, 454). По мнению В. Гейзенберга (1901–1976), Платон сводил материю к математическим формам, что делает и современная наука (Гейзенберг 1963). Это означает, что элементарным частицам нельзя приписывать какие-либо конкретные пространственно-временные характеристики: и, тем не менее, эти частицы являются мельчайшими структурными единицами вещей, существующих в пространстве и времени.

<sup>1</sup> Стоит отметить как точность определения Э. Маха (1838–1916), называвшего «концептуальными чудовищами» абсолютное пространство – это «божественное чувствительное» (*sensorium Dei*) – и абсолютное время Ньютона (Peale, Антисери, 146), так и удивительную проницательность И. Кеплера (1571–1630), указывавшего в свое время: «Мы должны остерегаться того, чтобы шагнуть в бесконечность, в гораздо большей степени, чем это допускают философы» (Марчукова, 47).

<sup>2</sup> См.: Койре 1961. «Однако... Аристотель был гораздо более прав, чем сам это осознавал. Прежде всего, круговое движение действительно представляется наиболее распространенным в мире и особо значимым; все вертится вокруг чего-либо и обращается вокруг своей оси – галактики и туманности, звезды, солнца и планеты, атомы и электроны... даже фотоны и те, кажется, не составляют исключения. Что же касается спонтанного движения тел, то благодаря Эйнштейну мы знаем теперь, что локальная кривизна пространства превосходным образом вполне может вызывать движения такого рода: точно так же мы знаем (или думаем, что знаем), что наша Вселенная отнюдь не бесконечна – хотя и не имеет границ, в противовес тому, что думал Аристотель, – и что вне этой Вселенной абсолютно ничего нет, так как нет никакого "вовне", и что все пространство находится "внутри" ("из-внутри")» (Койре, 17). Стоит обратить внимание и на следующее, довольно меткое, замечание А. Койре: «Современные космологи, пытаясь объяснить нам структуру эйнштейновского или постэйнштейновского мира с его искривленным и конечным, хотя и безграничным пространством, обычно говорят, что все это довольно трудные математические понятия и что те из нас, кто не имеет необходимого математического образования, не в состоянии как следует их понять. Конечно, это верно. В этой связи, однако, достаточно занятным представляется тот факт, что, когда средневековые философы должны были разъяснять профанам – или своим ученикам – космологию Аристотеля, они говорили нечто подобное, а именно: речь идет об очень трудных метафизических понятиях, и те, кто не обладает соответствующим философским образованием и не умеет отвлечься от геометрических представлений, не смогут их понять и продолжают задавать нелепые вопросы типа: "А что находится вне мира?", или: "А что будет, если проткнуть палькой самую крайнюю оболочку небесного свода?"» (Койре, 17).

При этом, строго говоря, как такового термина «пространство» у Аристотеля вовсе нет: он использует термин «место» (*τόπος*). Местом же, по Аристотелю, следует на-

уже у Теофраста Эресского (Theophrastus Eresius, ок. 370 – 288/285 до н.э.), преемника Аристотеля по руководству перипатетической школой, пространство понимается как некое упорядочивающее отношение между вещами: «Возможно, что пространство не есть самостоятельная сущность, но оно определяется положением и порядком тел соответственно их природе и способностям, как это имеет место у животных, растений и у всех неподобчастных тел, либо имеющих душу, либо лишенных ее, но обладающих некоторым природным устройством. Ибо этим телам также присущ некоторый порядок и расположение частей по отношению к целому. Находясь в своем собственном месте, каждое из них имеет свой определенный порядок, в особенности поскольку каждая часть тела желает и стремится занять свойственное ему место и положение», – а это, пожалуй, исторически первая формулировка релятивистской концепции пространства; и такие историки науки, как М. Джеммер (р. 1915) и Ш. Самбурский (1900 – 1990) подчеркивали близость точки зрения Теофраста на пространство позднейшим воззрениям Г.В. Лейбница (1646 – 1716), впоследствии нашедшим подтверждение в общей теории относительности А. Эйнштейна<sup>1</sup>. Кроме того, можно вспомнить и о том, что теория действительного числа, построенная во втор. пол. XIX в.

зывать крайние границы, объемлющие определенное тело. Эти границы всегда принадлежат какому-то внешнему телу, играющему роль сосуда для данного тела; если такого внешнего тела нет, то мы не можем утверждать, что данное тело где-то находится. Поэтому бессмысленно ставить вопрос о местонахождении космоса в целом, который заключает в себе совокупность всех возможных мест. Именно эту совокупность всех возможных мест и следует называть пространством в аристотелевской системе мира. Оно не является изотропным и прежде всего потому, что радиальные направления от центра космоса к его периферии, определяющие противоположность верха и низа, выделены в нем среди всех прочих направлений. Как позднее утверждал Эриугена (ок. 810 – после 871): «...Место есть не что иное, как охват, которым каждая [вещь] заключается в точные границы» (Эриугена. 114). Для Эриугены так же, как и для Аристотеля, не существует единого пространства, в котором размещались бы предметы: мест столько, сколько вещей.

Примечательно, что мозаичное пространство Иованна Скота (как совокупность, конгломерат мест и объемов) всецело соответствует характеру средневековой живописи. Когда же в последующую эпоху пространство стало «отслаиваться» от мира объектов, это выразилось в живописи появлением системы перспективы.

<sup>1</sup> Рожанский 1988. 426-427. Интересно, что преемник Теофраста – Стратон из Лампсака (ок. 340 – 270 до н.э.) оказался адептом абсолютного пространства в духе Ньютона. В противоположность Аристотелю, он приходит к допущению пустоты как физической реальности – правда, всего лишь в форме небольших зазоров между частицами вещества. Но это допущение необходимо влекло за собой признание пространства как протяжения, существующего независимо от физических тел. Вслед за этим Стратон делает еще один важный шаг: он отвергает аристотелевское учение о естественных местах для элементов;

Ю.В.Р. Дедекиндом (1831 – 1916) в виде теории сечений в множестве рациональных чисел, по сути совпадает с теорией пропорций, изложенной в V-й книге «Начал (*Elementa*)» Евклида (кон. IV – нач. III в. до н.э.), и что по прошествии колоссального количества времени современная наука вновь возвращается к представлениям, весьма близким к пифагорейской (а также платоновско-аристотелевской) концепции структурных парных оппозиций, и т.д.<sup>1</sup>

Подобное положение дел отчасти можно объяснить тем, что наука практически никогда не развивается автономно: на выбор того или иного способа научного описания действительности («языка» науки) зачастую влияют разделяемые мыслителями метафизические и теологические концепции, в момент своего выдвижения отнюдь не связанные непосредственно с опытными данными и находящие себе экспериментальное подтверждение (либо опровержение) в гораздо более позднее время. Вышеупомянутый А. Койре специально подчеркивал в связи с этим, что «выбор языка, решение его принять не могут определяться экспериментом, ибо сама возможность проведения последнего определяется использованием языка. Источники этого выбора и решения следует искать в чем-то другом»<sup>2</sup>. Так, например, и становление научной программы Нового времени, чьи постулаты были окончательно утверждены в результате мировоззренческой революции XVII в., «не может быть объяснено только исходя из внутреннего преобразования аристотелевской физики: нужен был целый ряд других факторов, которые дискредитировали бы саму аристотелевскую программу»<sup>3</sup>. Таким фактором, по мысли А. Койре, было принятие на вооружение творцами нововременной науки платонической по своему происхождению теории геометрического пространства, – согласно Галилео Галилею (1564 – 1642), «великая книга природы» написана именно математическими, или точнее, гео-

---

по его мнению, все четыре элемента, включая огонь и воздух, обладают тяжестью и стремятся вниз, только в различной степени. См.: Рожанский 1988, 427.

<sup>1</sup> См.: Паршин, 419-429.

<sup>2</sup> Койре, 129-130.

<sup>3</sup> И далее: «Ибо, как можно видеть из истории науки, научные программы весьма живучи: внутри них всегда есть возможность отыскать резервы для объяснения даже тех фактов, которые, казалось бы, невозможно рационально объяснить в рамках данной программы. Так, на протяжении многих веков приверженцы аристотелевской физики находили способы объяснить движение брошенного тела, и теория имплетуса не казалась ее создателям противоречащей исходным принципам аристотелевской физики» (Гидденс 11.11.1980. 446).

метрическими знаками<sup>1</sup>, — теории, обусловившей смену научной парадигмы без накопления новых данных опыта: «Представляется совершенно очевидным, что эта революция, заменившая качественный мир здравого смысла и повседневного опыта архимедовым миром формообразующей геометрии, не может быть объяснена влиянием опыта, более богатого и обширного по сравнению с тем опытом, которым располагали древние вообще и Аристотель в частности»<sup>2</sup>.

Однако почему именно язык математики представлялся создателям науки Нового времени адекватным для описания физической реальности, то есть, другими словами, какими свойствами должен обладать в таком случае наш универсум? Очевидно, что существенным элементом аксиоматического базиса нововременной науки является положение о пространственной бесконечности мироздания, никак не могущей быть объектом опыта и, в то же время, необходимой для формулировки законов движения, в частности закона инерциального движения, которое, в свою очередь, также не является экспериментальным фактом (на деле повседневный опыт постоянно вступает с ним в противоречие). Но в силу каких, — если не научных, — при-

---

<sup>1</sup> «Философия, — пишет Галилей в "Пробиришке", — написана в величайшей книге природы, всегда раскрытой перед нашими глазами (я говорю о Вселенной), но эту книгу нельзя понять, не научившись сперва понимать ее язык и не изучив знаки, которыми она написана. А написана она на языке математики, и ее знаки — это треугольники, окружности и прочие геометрические фигуры, без которых человеческому пониманию ее слова недоступны» (Койре, 152). Или, как заметил Кеплер (1571 — 1630), «ubi materia, ibi geometria».

То есть, говоря с предельной прямотой, «по словам А. Койре, ... "если Галилей опровергает философию Аристотеля, он делает это с помощью другой философии, под знаменами которой встает — философия Платона"» (Резале, Антисери, 119).

<sup>2</sup> Койре, 18. Более того, — со ссылкой на П. Таннери (1843 — 1901), — А. Койре указывает, что именно потому, что аристотелевская наука основывалась на чувственном восприятии и была действительно эмпирической, она гораздо лучше согласовывалась с общепризнанным жизненным опытом, чем галилеева и декартова наука: «В конце концов, тяжелые тела естественно падают вниз, огонь естественно взмывает вверх, солнце и луна восходят и заходят, а брошенные тела не сохраняют без конца прямолинейности своего движения...» (Койре, 18). «Физика Аристотеля, а еще больше физика парижских номиналистов Буридана и Николая Орема была... более близка к опыту здравого смысла, чем физика Галилея и Декарта» (Койре, 129). «Рождение новой науки совпадает с изменением — мутацией — философской установки, с обращением ценности, придаваемой теоретическому познанию в сравнении с чувственным опытом, совпадает с открытием позитивного характера понятия бесконечности. Поэтому представляется вполне присмысленным мнение, согласно которому инфинитизация Вселенной — "разрыв круга", как говорит Николсон, или "раскалывание сферы", как я сам предпочитаю это называть, — стала делом "чистого" философа Джордано Бруно и на основании научных — эмпирических — доводов резко оспаривалась Кеплером» (Койре, 19).

чин оказалось возможным осуществить инфинитизацию Вселенной и отбросить, тем самым, концепцию замкнутого космического порядка? С одной стороны, обращает на себя внимание то, что многие из творцов механики (как науки о проявлении математики в природе), в том числе и Ньютон и Лейбниц, одновременно являлись теологами, не сомневавшимися в том, что Творец расположил все «мерю, числом и весом» (Прем. 11, 21), — на это обстоятельство специально указывает в своей истории развития механики Э. Мах (1838 — 1916): «Человек беспристрастный не усомнится в том, что эпоха, на которую приходится главным образом развитие механики, была настроена теологически. Все сводилось к вопросам теологическим и на все эти вопросы имели влияние»<sup>1</sup>. Но, с другой стороны, до поры до времени из данного текста Св. Писания никому не приходило в голову делать столь далеко идущие выводы, и потому нам следует искать иные теологические основания для того, чтобы объяснить почему, например, Николай Кузанский (1401 — 1464), придавая пространственной бесконечности очевидную идейную ценность, утверждал относительно творения фактически то, что ранее говорилось, — в частности, Аланом Лилльским (ок. 1120/30 — 1202/03)<sup>2</sup>, — лишь о Творце: «Вселенная есть сфера, центр которой всюду, а окружность нигде», добавляя при этом, что «...наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем»<sup>3</sup>. Подобное, вероятно, стало возможно при наступле-

---

<sup>1</sup> Мах, 380. Интересно проследить в связи с этим, как менялось отношение к механике у древних предтеч нововременной науки. По свидетельству Плутарха (ок. 45 — ок. 127) из «Жизнеописания Марцелла», «механике — науке, любимой многими и пользовавшейся широким распространением, — положили начало Евдокс и Архит. Они желали сделать геометрию интереснее, менее сухой, и наглядными примерами, с помощью механики решали задачи, которые нелегко получались путем логических доказательств и чертежей... Платон был недоволен. Они укоряли их в том, что они уничтожают математику и лишают ее достоинства, переходя от предметов умопостигаемых, отвлеченных к реальным, и снова сводят ее к занятию реальными предметами, требующему продолжительной и трудной работы ремесленника. Тогда механика отделилась от чистой математики». Однако Архимед (ок. 287 — 212 до н.э.) в «Послании к Эратосфену: О механических теоремах» занятие механикой одобрял: «...Кое-что из того, что ранее было мною усмотрено с помощью механики, позднее было также доказано и геометрически, так как рассмотрение при помощи этого [механического] метода еще не является доказательством: однако получить при помощи этого метода некоторое предварительное представление об исследуемом, а затем найти и само доказательство гораздо удобнее, чем производить изыскания, ничего не зная» (*История философии*, 229). Ср.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VIII, 79 (*Диоген* 1979).

<sup>2</sup> «Правила священной теологии (*Regulae de sacra theologia*)», VII.

<sup>3</sup> «Об ученом незнании (*De docta ignorantia*)», II, 12 (*Николай*, 32).



нии господства той богословской позиции, согласно которой именно такая, бесконечная, Вселенная оказывается достойным творением абсолютно всемогущего Божества<sup>1</sup>. Потому в целом приходится согласиться с известным тезисом П. Дюэма (1861 – 1916) о зарождении европейской науки Нового времени (включая соответствующую ей космологию) в ходе теолого-философских дискуссий о характере отношений между Творцом и Его творением и отнести начало указанного зарождения к 1277 г.: «Именно тогда Парижский епископ заявил, что может существовать множество миров и что совокупность небесных сфер может двигаться прямолинейно, ибо в этом нет никакого противоречия»<sup>2</sup>, — имеется в виду знаменитое анафемствование Стефаном Тампье (Stephanus Tempier, ум. 1279) так называемых аверроистских тезисов, ограничивавших свободу божественного произволения в деле творения мира.

Анафемствование это инициировало небывалую прежде активность мысли, обращенной на рассмотрение космологической проблематики именно в контексте христианской доктрины об абсолютном всемогуществе и свободе божественной воли, и, как следствие, породило целый ряд интереснейших проницательных догадок относительно устройства и функционирования универсума. Так, например, францисканец Ричард из Мидлтауна (ок. 1249 – ок. 1300/08), фактически предвосхищая в своем «Комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского (*Commentarius in Sententias Petri Lombardi*)» теорию расширяющейся Вселенной, наделяет Бога способностью постоянно увеличивать размеры универсума, всегда, однако, остающегося конечным: «Бог без конца может производить один за другим все большие и большие размеры, при условии, что всегда, [в каждое данное мгновение], целое [величина, реализованная в это мгновение] будет

---

<sup>1</sup> Позднее и утверждение Николая Коперника (1473 – 1543) о вращении Земли вокруг Солнца будет поддержано рядом теологов на том основании, что как раз последнее — как зримый символ Божества в телесном мире — должно по благородству своему занимать центральное положение: формально же гелиоцентрическая и геоцентрическая системы отсчета совершенно равноправны, и выбор между ними носит исключительно аксиологический характер. Ибо совершенно все равно, что мы будем принимать за неподвижный центр как точку отсчета, а что за движущееся относительно него тело. Так называемый принцип относительности Птолемея — Коперника, утверждающий формальную равноправность систем великих космологов, дает нам возможность пользоваться любой системой координат для описания движения небесных тел: если мы знаем уравнения движения в какой-то одной системе отсчета, то можем, зная законы преобразования одной системы координат в другую, получить уравнения движения в любой другой.

<sup>2</sup> Duhem 1909. 411.

конечным»<sup>1</sup>. Пройдет несколько веков и в 1922–24 гг. А.А. Фридман (1888–1925) предложит свое решение эйнштейновского уравнения для гравитации, из которого будет следовать буквально то же самое, о чем писал Ричард: Вселенная расширяется и представляет собой нечто замкнутое<sup>2</sup>. Чуть позднее, в 1927 г., и Ж.Э. Леметр (1894–1966) сформулирует аналогичную концепцию, говорящую о существовании первоатома и о первоначальном взрыве, родившем сферическую Вселенную<sup>3</sup>. Расчеты математиков вскоре подтвердятся наблюдениями, – например, произведенными в 1929 г. Э.П. Хабблом (1889–1953), – и теория расширяющейся Вселенной будет признана представителями ученого мира, в том числе и А. Эйнштейном.

Из сказанного, как представляется, можно сказать два вывода. Во-первых, что многие научные концепции либо были напрямую инспирированы определенными философскими теориями, либо были предугаданы и сформулированы (пусть и на «ненаучном» языке) философами и теологами задолго до своего «официального» вхождения в научный оборот. А во-вторых, что в наше время наблюдается возвращение науки «Нового Средневековья» (пришедшей на смену науке Нового времени) к присущему Средневековью «Старому» платоновско-аристотелевскому основанию, причем без одностороннего принятия концепции одного из столпов философии в ущерб другому, но путем их – пускай, вероятно, и не вполне осознанного – синтеза<sup>4</sup>.

То, что изложенный выше трактат «О свете, или О начале форм (*De luce seu de inchoatione formarum*)» Роберта Гроссетеста (ок. 1175–1253) также представляет особый интерес при его сопоставлении с теорией Большого Взрыва, сомнения не вызывает<sup>5</sup>. Однако можно еще попытаться ответить и на следующие вопросы: была ли «волшебная метафизика света»<sup>6</sup> в целом лишь уникальным (если не сказать «экзотическим») феноменом культуры, ныне представляющим интерес

<sup>1</sup> Койре, 88.

<sup>2</sup> Фридман, 102.

<sup>3</sup> См.: Lemaître, 49–59; Леметр, 225.

<sup>4</sup> Характерно, что и то, что пришло на смену умершему нововременному искусству, во многих своих аспектах чрезвычайно напоминает искусство Средних веков. См. об этом (а также о других подобных процессах в современной культуре): Эко 1994.

<sup>5</sup> См.: Шишков 2008, 91–102.

<sup>6</sup> Бычков О.В., 14.

только с исторической точки зрения? Являлась ли она в своем естественнонаучном аспекте (то есть как учение о световой основе всего сущего и, как следствие, о единстве науки, опирающемся на тот факт, что законы распространения света определяют механизм всех *actiones naturales*), хоть и красивой, но по существу неверной концепцией, не имеющей никакого отношения к реальности, каковой она предстает в современной научной картине мира? Или же труды Гроссетеста и других представителей интересующего нас течения философской мысли не потеряли своей актуальности и по сей день по причине содержащихся в них гениальных прозрений относительно физико-математической сущности универсума?<sup>1</sup>

Прежде всего следует сказать о том, что, по мнению С.И. Вавилова (1891 – 1951), определенным рациональным смыслом обладают даже обе наиболее распространенные в Античности и в Средние века зрительные теории, а именно теория зрительных лучей и, как называет ее С.И. Вавилов, «теория призраков». Первая – в силу того, что глаз, как и всякое нагретое тело<sup>2</sup>, действительно излучает свет. Относительно же второй С.И. Вавилов утверждает, что «теория призраков» действительно содержит некоторое зерно истинности с точки зрения современной теории света. Волновое поле, распространяющееся от самосветящегося или освещенного предмета, скрывает в себе потенциальное изображение этого предмета, которое не проявляется, если волны непосредственно падают на экран, но которое может быть восстановлено при помощи соответствующей оптической системы. В этом смысле от светящихся предметов на самом деле летят «призраки»: надо только обладать искусством их проявлять. Глаз как раз и содержит в себе систему, необходимую для проявления этих «призраков»<sup>3</sup>.

Что же касается самого пристального внимания к зрительным процессам, то оно не нуждается в каком-либо оправдании не только потому, что именно посредством зрения мы получаем максимум информации об окружающем мире, но и по той причине, что до сих пор при физических исследованиях, как правило, видимость выступает аналогом достоверности (свидетельством чему могут служить, например, доказательства, опирающиеся на анализ видимых траекторий,

<sup>1</sup> См.: Вавилов 1981; Степанов 1989.

<sup>2</sup> А ненагретых тел не бывает, ибо при абсолютном охлаждении останавливается движение частиц, а масса покоя электрична равна нулю.

<sup>3</sup> Малинаускене, 20.

следов атомов). В опытах глаз различает отдельные потоки фотонов, а потому близок к идеальному прибору. При обычном же своем функционировании он конгениален, то есть в максимальной степени соответствует солнечному свету, рассеянному от окружающих тел: глаз, в полном согласии с традицией Плотина – Гёте, нельзя понять, не зная Солнца, ибо все свойства глаза – результат его приспособленности к солнечному свету. Благодаря этому по свойствам Солнца можно теоретически в общих чертах наметить особенности глаза, какими они должны быть, не зная их наперед<sup>1</sup>.

Относительно же внимания к Солнцу (неразрывно связанного с почитанием этого светила) можно сказать, что причины его очевидны: современная наука лишь расширяет, опираясь на новые данные, спектр влияния активности Солнца на земные процессы<sup>2</sup>. Но на следующие факты стоит обратить особое внимание. Дело в том, что масса Солнца почти предельная (по идее, она могла бы быть лишь в десять раз больше существующей), так как когда сумма светового давления и центробежных сил равна силе тяготения, нарастание массы светила прекращается. При превращении же скрытой энергии Солнца, эквивалентной его массе, в энергию света – масса солнечных частиц переходит в массу получающихся фотонов. Излучение, следовательно, сопровождается уменьшением массы Солнца, которая переходит в мировое пространство в виде активной формы энергии – световой радиации. Таким образом, солнечные лучи реально несут с собою солнечную массу: «Свет – не бестелесный посланник

---

<sup>1</sup> Исследования показали, что глаз воспринимает световую энергию, излучаемую Солнцем, чрезвычайно экономно: энергия в видимом спектре для Солнца распределена почти равномерно и резко падает со стороны коротких и длинных волн. Спектр чувствительности, таким образом, попадает в максимум спектральной кривой энергии Солнца. Благодаря тому, что кривая видности глаза не пологая, а имеет резкий максимум и круто падает в обе стороны спектра, предметы резко отделены для глаза один от другого. При этом хрусталик пропускает лучи Солнца, не вредные для организма; а диафрагма автоматически (в зависимости от освещения) меняется в широких пределах, и чувствительность сетчатки способна понижаться или возрастать в зависимости от времени суток. К тому же наилучшей температурой накала источника света равна 6000° (тогда половина всей энергии превращается в видимый свет), – но это и есть температура Солнца. Сказанное, надо полагать, является одной из лучших иллюстраций так называемого «антропного принципа».

<sup>2</sup> Так, периодичность изменений числа пятен на Солнце соответствует периодичности магнитных возмущений на Земле: Солнце испускает потоки электронов, которые отклоняются магнитными полюсами Земли в полярной области и вызывают изменения земного магнетизма, что влияет на погоду, растительность, самоочуствие (а по мнению некоторых, и на ход исторических событий).

Солнца, а само Солнце, часть его, долетевшая до нас в совершенной, раскрытой, в энергетическом смысле, форме, в форме света», — отмечает С.И. Вавилов<sup>1</sup>.

Но наиболее значимыми и интересными являются предвидения световой метафизики, касающиеся промежуточной природы естественного света, согласующей в себе казалось бы несовместимые противоположности; а также касающиеся высочайшего, базового положения света в самой системе физического бытия и его роли связующего посредника между различными уровнями и видами реальности.

Действительно, еще у стоиков было любопытное предвосхищение волновой концепции света. Опыты же И. Ньютона (1643 – 1727) с линзой выявили наличие правильной периодичности в световом потоке, благодаря чему позднее стало возможным говорить о длинах световых волн. О. Рёмер (1644 – 1710) из астрономических наблюдений определил скорость света  $c = 300000$  км/с, что привело к появлению понятия частоты (скорости, деленной на длину волны) — количественной характеристики самого света, его особенного свойства, отвечающего за цвет. Исследуемая Ф.М. Гримальди (1618 – 1663) световая дифракция (проходя сквозь узкие щели и обходя малые предметы, свет их огибает) подтвердила правильность понимания света как волнового потока с поперечным колебанием, обладающего, — помимо самого свойства дифракции, — определенной скоростью, периодичностью и полярностью. При этом и интерференция света (то есть наложение друг на друга двух световых потоков) объяснима только его волновой природой. Когда же выяснилось, что электрические и магнитные излучения распространяются со скоростью света и одновременно обладают всеми известными тогда его свойствами (отражением, преломлением, поляризацией, дифракцией), это дало повод П.Н. Лебедеву (1866 – 1912) сделать вывод о том, что свет имеет электромагнитную природу. Свет, таким образом, охватывает собою, объединяя в единое целое, радиоизлучение, инфракрасное, видимое (занимающее ничтожно малый участок), ультрафиолетовое, рентгеновское и гамма-излучение.

Однако следует вспомнить, что тот же И. Ньютон объяснял периодичность света вращением его частиц, поляризацию — особым свойством твердых частиц, а дифракцию — их притяжением и отталкиванием, то есть, другими словами, он строго придерживался не волновой, но

---

<sup>1</sup> Вавилов 1981, 47. В определенном смысле все это действительно напоминает свет нетварных божественных энергий, являющихся Самим Богом: однако Бог, в отличие от Солнца, разумеется, не убывает.

корпускулярной теории световой природы. Реставрация этой теории в наше время связана прежде всего с опытами М. Планка (1858 – 1947), показавшими, что свет может поглощаться и излучаться только лишь вполне определенными порциями энергии, называемыми квантами (фотонами), – что совершенно невозможно, если он является волной. Мысль М. Планка разделял и А. Эйнштейн: «При рассмотрении луча света, вышедшего из некоторой точки, энергия не распределяется непрерывным образом во все больших и больших объемах, а складывается из конечного числа локализованных в отдельных точках пространства квантов энергии, которые движутся как неделимые или возникают только целиком»<sup>1</sup>.

Кроме того, если свет есть колебание, то должна быть и некая промежуточная среда для передачи энергии на расстояние, то есть то, что собственно колеблется (в случае, если свет имеет корпускулярную природу, необходимости в такой среде нет). Исходя из этого, Т. Юнг (1773 – 1829) и О.Ж. Френель (1788 – 1827) высказывались за существование эфира во всем мировом пространстве (в том числе и занятом телами), который и является этой средой. Однако в результате опытных исследований «эфирного ветра», – то есть разницы скорости света относительно Земли и скорости света относительно эфира (а такая разница должна существовать, ибо Земля совершает относительно эфира свое движение), – обнаружено не было. Возникла парадоксальная ситуация, при которой есть колебание, но нет того, что колеблется. Но если нет покоящегося эфира, то это значит, что в мире нет и основной системы отсчета<sup>2</sup>. И эфир как абсолютная система отсчета действительно изымается за ненужностью – по принципу «бритвы Оккама» (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitate*) – из картины мира, ибо по преобразованиям Х.А. Лоренца (1853 – 1928) наблюдатель будет обнаруживать одни и те же физические законы как в покоящейся системе координат (в эфире), так и в любой другой инерциальной системе<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Степинов, 351.

<sup>2</sup> Возможность такого развития событий предвидел еще И. Ньютон: «Может оказаться, – писал он, – что в действительности не существует покоящегося тела, к которому можно было бы отнести место и движения прочих тел» (Степинов, 323).

<sup>3</sup> Однако это не влечет за собой разрешения вопроса о том, что же, собственно говоря, колеблется при световых излучениях. Позволю себе высказать следующее: первое, что приходит в данном случае на ум, это аристотелевская материя, начальной стадией оформления которой и является, согласно световой метафизике, свет.

Итак, в мире существует не одна-единственная покоящаяся система координат, а огромное число различных одинаково правомерных систем. И при этом, как показал еще А.А. Майкельсон (1852 – 1931), лишь скорость света в свободном пространстве не зависит от скорости движения своего источника, а следовательно, и вообще от движения систем отсчета. Являясь константой в мире относительных систем отсчета, скорость света – как одна из фундаментальных постоянных современной физики – в качестве параметра входит во все основные формулы макроскопических и микроскопических теорий, связуя их в единое целое. Будучи конечной, скорость света в вакууме есть максимальная скорость распространения физического взаимодействия, и в природе невозможно взаимодействие со скоростью, превышающей упомянутую: ведь, согласно принципу П. Ферма (1601 – 1665), свет идет от одной точки к другой по пути, который требует наименьшего времени<sup>1</sup>. Скорость света является предельной скоростью вообще всех реальных движений: так как по мере приближения скорости тела к скорости света его масса неограниченно возрастает, то и сила, необходимая для ускорения тела до скорости света, должна быть бесконечно большой. И если по П.Н. Лебедеву формула  $E = mc^2$  была применима лишь для давления света, то А. Эйнштейн доказал ее пригодность для любых видов энергии: связь энергии тела с его массой устанавливается, таким образом, при посредстве скорости света.

Из сказанного следует, что свет одновременно обладает принципиально не совместимыми волновыми (континуальными) и корпускулярными (дискретными) свойствами, то есть является по природе своей и волной, и совокупностью частиц, что совершенно непредставимо с точки зрения методологических положений науки Нового времени.

---

<sup>1</sup> Свое доказательство конечности скорости света привнес еще Альхазен (965 – 1038/39). Согласно его рассуждениям, если бы скорость света в двух смежных средах была бы одинаковой, то не было бы преломления света; но поскольку преломление происходит, следовательно, она разная, а значит конечная.

А о принципе, который обычно связывается с именем П. Ферма, говорит Герон Александрийский (ок. I в. до н.э.), когда в «Катоптрике» (*Catoptrica*) приводит доказательство закона отражения, основанное на предположении, что путь, проходимый светом, должен быть наименьшим из всех возможных: «Это происходит потому, что сила, толкающая движущийся предмет, заставляет его двигаться по наискратчайшему пути, ибо она не имеет времени для более медленного движения, то есть для движения по более длинной траектории. Приложенная сила не допускает такого запаздывания. Итак, вследствие своей скорости предмет стремится двигаться по кратчайшему пути. Но кратчайшая линия между двумя и теми же конечными точками есть прямая линия» (*Дорфман*, 79). И об этом же рассуждает Олимпиодор Александрийский (*Olympiodorus Alexandrinus*, до 505 – после 564), исходя из положения о том, что природа не допускает никаких излишеств.

Свет «очевиден» в буквальном смысле слова, но суть его противоречит всякой очевидности. При том, что формальная математическая теория света («пифагорейство», по С.И. Вавилову) существует, она совершенно «непонятна»<sup>1</sup>. Однако не только электромагнитные излучения, но и вещество в одно и то же время и корпускулярно (ибо состоит из элементарных частиц), и обладает признаками волны: так, поток электронов, протонов и молекул, встречая на своем пути малые препятствия и отверстия, дает дифракционные явления (то есть огибает их), проявляя тем самым, подобно свету, волновые свойства<sup>2</sup>. Вся сотворенная материя физического мира, следственно, — как единство вещества и света — одновременно обладает свойствами волн и частиц: но в целом это и не волна, и не совокупность частиц, и не смесь того и другого.

Более того, само противопоставление света и вещества как чего-то, хоть и обладающего общими признаками, но по существу своему совершенно разнородного, как оказалось, является неверным. И вовсе не только потому, что мы можем наблюдать, с одной стороны, многочисленные воздействия вещества на свет (непосредственные: отражение, преломление, поглощение света, поворачивание плоскости его поляризации; и на расстоянии: Солнце, находясь на дистанции в миллионы километров, отклоняет своим притяжением лучи звезд), а с другой — действия света на вещество (нагрев, давление, выброс электронов, фотоэффект, фосфоресценция). И даже не потому, что движение заряженных частиц, из которых состоит вещество, порождает электромагнитное излучение (то есть свет). Дело в том, что на основании формальной математической теории света П.А.М. Дирак (1902 – 1984) пришел к теоретическому выводу, что при некоторых условиях свет

---

<sup>1</sup> Заметим, что в «классической» (ньютоновской) физике основой уверенности в истинности и непогрешности ее законов была их «понятность» и «представимость», наглядность. Но «понятность» тех или иных законов и явлений еще не залог их действительной простоты и достоверности (истинности). Наши понятия не могут полностью охватить реальность, ибо она не укладывается в логически не противоречивую рациональную систему, и мы не имеем для ее представления наглядных образов. Наша способность понимания несоизмерима с реальностью: мир подчиняется принципиально «непонятным» законам.

В связи с этим можно вспомнить и о теоремах о неполноте К.Ф. Гёделя (1906 – 1978), из которых в частности следует, что не существует полной формальной теории, где были бы доказуемы все истинные теоремы арифметики. См.: *Димитрий*, 241-250.

<sup>2</sup> При этом, говоря о волновой природе вещества, следует иметь в виду, что его волны и волны света — не одно и то же: световые волны имеют электромагнитную природу и излучаются веществом.



должен превращаться в вещество: так, в сильном электрическом поле атомного ядра световые кванты с определенной длиной волны распадаются на две противоположно заряженные частицы – электрон и позитрон<sup>1</sup>. Данное теоретическое предсказание полностью подтвердилось на опыте, показавшем, помимо этого, что возможен и обратный процесс перехода вещества в свет.

Таким образом, мы имеем дело с единым веществом-светом, которое одновременно и дискретно и континуально как в «границах» своих аспектов (то есть отдельно в качестве вещества и в качестве света), так и в целом. И в то же время существует единое, по А. Эйнштейну, пространство-время, которое также одновременно и дискретно и континуально как в «границах» своих аспектов (то есть отдельно в качестве пространства и в качестве времени), так и в целом. Но более того: согласно тому же А. Эйнштейну, мы имеем не вещество-свет, находящееся в независимом и абсолютном пространстве-времени, как в ньютоновской системе мира, но единую целокупность вещества-света-пространства-времени, дискретного и континуального одновременно. Причем, в силу того что пространство-время в принципе не существует без образующих его объектов (чья масса зависит непосредственно от скорости их движения<sup>2</sup>), законы, управляющие этими объектами, определяют свойства пространства-времени, само его понятие: свойства пространства и времени, следовательно, – а значит, в огромной степени и мира вообще, – обуславливаются математическими законами электромагнитного излучения, то есть света. И в то же время пространство Вселенной качественно, не изоморфно. Доктрины Платона и Аристотеля, таким образом, находят свое согласование: мир и «математичен», согласно первому, и «физичен», согласно второму. И согласование это устанавливается именно при посредстве света, что и утверждал в свое время Роберт Гроссетест.

---

<sup>1</sup> С.И. Вавилов, говоря о переходе света в вещество, изначию сравнивает его с превращением мелодии в скрипку (Вавилов 1981).

<sup>2</sup> При этом тот факт, что максимальная возможная скорость (скорость света) является конечной, косвенно свидетельствует о конечности мироздания. А то, что масса покоя электронов и фотонов равна нулю, подтверждает аристотелевское определение движения как «действия сущего в возможности и постольку, поскольку оно в возможности (*motus est actus in potentia, prout in potentia est*)»: не будучи полностью актуализированным, мир нуждается в постоянном движении, дабы продолжать само свое существование. А так как, согласно тому же Аристотелю, движение должно иметь свое начало от того, что движет, не будучи движимо чем-либо иным, – то есть, в схоластической интерпретации, от Бога как чистой актуальности, – мир не исчезает в небытие лишь благодаря своему нахождению «в русле Божией».

## P.S.

*Пустота. Но при мысли о ней  
видишь вдруг как бы свет ниоткуда.*

И.А. Бродский

\* \* \*

Блажен, кто отличает тень и свет!  
Лишь к теплomu стремятся наши руки;  
Нам сладок вкусов, запахов букет;  
В симфонии приятственны нам звуки.

Очам же в упование, хоть одно,  
Да перепало из желанных утешений, —  
Покуда наслаждаться им дано  
Очарованьем рубежей и несмешений.

\* \* \*

Не совершенство, отраженных в мире, форм  
И не пропорции космических кружений,  
Не пребывание в душе моральных норм,  
Не красота простых логических решений, —

Но только этот нестерпимо ясный свет.  
Что повсеместно проступает из пространства,  
Не позволяя бытию сойти на нет,  
Оправдывает век непостоянства.

\* \* \*

Говорю, не желая обидеть  
Тех, кто видел Божественный Свет:  
«Может, мне не дано его видеть...  
Может, там ничего уже нет...»

Но послушно, оставив стихи, я  
Снова вдаль устремляю свой взор —  
В никуда, где царит исихия.  
В пустоту, где сияет Фавор...

## БИБЛИОГРАФИЯ

Сокращения:

BGPM – Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mitteralter (Münster-in-Westfalen);

PG – Patrologiae cursus completus, Series graeca / Ac. J.-P. Migne (Lutetiae Parisiorum [Parisiis]);

PL – Patrologiae cursus completus, Series latina / Ac. J.-P. Migne (Lutetiae Parisiorum [Parisiis]).

*Абеляр Петр.* История моих бедствий // *Августин Аврелий.* Исповедь. *Абеляр Петр.* История моих бедствий. М., 1992.

*Августин Аврелий.* Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 1-7. К., 1903-12.

*Августин Аврелий.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.

*Августин Блаженный.* Тракаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. М., 2005.

*Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа.* М., 1973.

*Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

*Авеста.* Избранные гимны из Видевдата. М., 1993.

*Агриппа Неттесгеймский.* Окультиная философия. М., 1993.

*Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.

*Алексий, еп.* Византийские церковные мистики XIV в. (преп. Григорий Палама, Николай Кавасила, преп. Григорий Синаит). Казань, 1906.

*Альберти Л.Б.* Десять книг о зодчестве. Т. 1. М., 1935.

Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1-2. М., 1969.

Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. II: Мир преломился в книге. М., 1994.

*Аристотель.* Сочинения. В 4-х тт. М., 1976-78-81-84.

*Аристотель.* Метафизика. Ростов-на-Дону, 1999.

*Ахутин А.В.* История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М., 1976.

*Бахляр Г.* Психоанализ огня. М., 1993.

*Баяк Д.А.* Клавий // *Католическая энциклопедия.* Т. II. М., 2005.

*Бёме Я. Ангоа,* или Утренняя заря в восхождении. М., 1990.

*Беркли Дж.* Опыт новой теории зрения. Казань, 1913.

- Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. Л., 1973.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1983.
- Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. СПб., 1994.
- Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.
- Бонавентура Д.* О возвращении наук к теологии. Путеводитель души к Богу // Вопросы философии 8 (1993).
- Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975.
- Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.
- Брук К.* Возрождение XII века // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992.
- Бруно Дж.* Диалоги. М., 1949.
- Бруно Дж.* Философские диалоги. М., 2000.
- Брянчанинов И.* Слово о смерти. М., 1991.
- Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. К., 1991.
- Бычков О.В.* Эстетические представления средневековой схоластики в трактате Ульриха Страсбургского «О Прекрасном» // Историко-философский ежегодник '91. М., 1991.
- Бэкон Роджер.* Избранное (Францисканское наследие IV). М., 2005.
- Вавилов С.И.* Действие света. М., 1922.
- Вавилов С.И.* Эфир, свет и вещество в физике Ньютона // И. Ньютон: Сб. ст. к 300-летию со дня рождения. М. – Л., 1943.
- Вавилов С.И.* Глаз и Солнце: О свете, Солнце и зрении. М., 1981.
- Василий Великий.* Беседы на Шестоднев. М., 1845.
- Васильева Т.В.* Комментарии к курсу истории античной философии. Пособие для студентов. М., 2002.
- Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1961.
- Витело.* О первоначальной причине покаяния в людях // Время, истина, субстанция: От античной рациональности к средневековой. М., 1991.
- Гайденко В.П.* О средневековых комментариях на Шестоднев // Международная конференция «Средневековый тип рациональности и его античные предпосылки». 11-14 12.1990 (Москва). М., 1993.
- Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в Средние века: Общие принципы и учение о движении. М., 1989.
- Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.
- Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени. М., 1987.

Гайденок П.П. Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997.

Гайденок П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.

Гайдук В.П. К вопросу о цветовой символике «Божественной комедии» Данте // Дантовские чтения. М., 1971.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. М., 1975.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. III. СПб., 1994.

Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. М., 1953.

Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1963.

Гейзенберг В. Часть и целое. (Беседы вокруг атомной физики) // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2006.

Гёте И.В. К учению о цвете (хроматика) // Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.

Гиерокл. Пифагорейские Золотые Стихи с комментарием философа Гиерокла. М., 1996.

Гильберт У. О магните, магнитных телах и большом магните – Земле. М., 1956.

Горфункель А.Х. Джордано Бруно. М., 1973.

Грановский Т. Аббат Сугерий. М., 1849.

Григорьева Т. И еще раз о Востоке и Западе // Иностранная литература 7 (1975).

Григорьян А.Т., Зубов В.П. Очерки развития основных понятий механики. М., 1962.

Гринцер П.А. Две эпохи литературных связей // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.

Гроссетест Роберт. О свете, или О начале форм // Вопросы философии 6 (1995).

Гроссетест Роберт. Сочинения. М., 2003.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Гюйгенс Хр. Трактат о свете. М. – Л., 1935.

Данилова И.Е. От Средних веков к Возрождению. (Сложение художественной системы картины кватроченто). М., 1975.

Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1992.

Декарт Р. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М., 1989.

Делпидов В.Е. Как мы видим то, что видим. М., 1979.

Дилитрий (Кириянов), иерей. Религиозно-философские аспекты мысли К. Гёделя // Труды Тобольской Православной духовной семинарии. Т. 1. Тобольск. 2010.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Дионисий псевдо-Ареопагит. О Божественных Именах // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 2. М., 1990.

Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Письмо Гаю монаху. Письмо Дорофею диакону. Божественные имена // Мистическое богословие. К., 1991.

Дионисий Ареопагит. О Небесной Иерархии. СПб., 1995.

Дионисий Ареопагит. Сочинения [вместе с: Максим Исповедник. Толкования]. СПб., 2002.

Дирак П.А.М. Основы квантовой механики. М. – Л., 1932.

Добрахотов А.Л. Данте Алигьери. М., 1990.

Дорфман Я.Г. Всемирная история физики (с древнейших времен до конца XVIII в.). М., 1974.

Дюби Ж. Европа в Средние века. Смоленск, 1994.

Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992.

Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004.

Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.

Завадская Е.В. Тень как философско-эстетическая категория // Теоретические проблемы литератур Востока. М., 1974.

Задворный В.Л. Витело – первый польский физик, математик, философ (XIII в.). М., 1988.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Златоструй. Древняя Русь X – XIII веков. М., 1990.

Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001.

Зубов В.П. Леонардо да Винчи и работа Витело «Перспектива» // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР 1 (М. – Л., 1954).

Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1965.

Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры. М., 2000.

Зубов В.П. Аристотель. Человек, наука, судьба наследия. М., 2000.

Зубов В.П. Архитектурная теория Альберти. СПб., 2001.

Зубов В.П. Глава X. «Калькулятор» Ричарда Сунсета и его судьба [фрагм.] // Вопросы истории естествознания и техники 2 (2004).

Зубов В.П. Избранные труды по истории философии и эстетики. 1917 – 1930. М., 2004.

Зубов В.П. Из истории мировой науки: Избранные труды 1921 – 1963. СПб., 2006.

Зубов В.П. Леонардо да Винчи. 1452 – 1519. М., 2008.

Зубов В.П. Физические воззрения Франческо-Мариа Гримальди (1618 – 1663) // Вопросы истории естествознания и техники 4 (2008).

Зубов В.П. Галилей и борьба за новую систему мира // Философский журнал 1 (2) (2009).

Зубов В.П. Митра и Анахита // Философия религии: Альманах 2008 – 2009. М., 2010.

Ибн Сина Абу Али. Книга спасения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Ибн Сина Абу Али. Избранные произведения. Т. 1. Душанбе, 1980.

Иванов В. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.

Иванов В.В. Культ огня у хеттов // Древний мир. М., 1962.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965.

Иларион (Алфеев), иерарх. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 1988.

История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1: Философия древности и Средневековья. М., 1995.

История философии: Учебник для вузов / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. М., 2005.

История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 1. М., 1962.

Каган Ю.М. Платон и слова, обозначающие свет и темноту // Платон и его эпоха. М., 1979.

Каждан А.П. Византийская культура. М., 1968.

Каллист, патр. Житие Григория Синаита. М., 1904.

Карсавин Л.П. Монашество в Средние века // Монашество в Средние века. М., 1992.

Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII – XIII века) // Монашество в Средние века. М., 1992.

Касперавичюс М.М. Христианская символика света // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1984.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950 (М., 1996; К., 2006).

Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.

Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.

Калач А.И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. М., 1987.

- Коперник Н.* Об обращении небесных сфер. М., 1947.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
- Корбэн А.* Световой человек в иранском суфизме // Волшебная гора 8 (2002).
- Коран. М., 1990.
- Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005.
- Кривошеин В.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949 – 1022). Париж, 1980.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4-х тт. Т. 4. М., 1989.
- Леметр Г.* Расширяющаяся Вселенная // Мирозведение 4 (1930). Т. XXIV.
- Леонардо да Винчи.* Суждения о науке и искусстве. СПб., 2001.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. В 8-ми тт. М., 1963-94.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
- Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
- Лосева И.Н.* Проблемы генезиса науки. Ростов-на-Дону, 1979.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. К., 1991.
- Лукреций.* О природе вещей. М., 1958.
- Лупандин И.В.* Атомизм и континуализм в средневековой философии: логико-методологический анализ. М., 1989 (канд. дис.).
- Лупандин И.В.* Лекции по истории натурфилософии: Учебное пособие. М., 2007.
- Лысенко В.Г.* Огонь: разрушение и созидание. От ведийского мифа и ритуала к атомистической теории вайшешики // Историко-философский ежегодник'97. М., 1999.
- Люблимов Л.Д.* Искусство Западной Европы. Средние века. Возрождение. М., 1976.
- Лясковская О.А.* Французская готика XII – XIII веков: Архитектура, скульптура, витраж. М., 1973.
- Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
- Маковельский А.О.* Досократики. Ч. 1-3. Казань, 1914-19.
- Маковельский А.О.* Авеста. Баку, 1960.



*Малинаускене Н.К.* Семантика «зрения» – «свечения» в античности (по поводу гомеровских *Λευκός* и *Λεύσσω*) // Из истории античной культуры. М., 1976.

*Мандельштам О.Э.* Четвертая проза. М., 1991.

*Марчукова С.М.* Наука и религия в культуре Ренессанса. Учебное пособие. СПб., 2001.

Мастера искусства об искусстве. Избранные отрывки из писем, дневников, речей и трактатов. Т. I. М., 1965.

*Мах Э.* Механика: Историко-критический очерк ее развития. СПб., 1909.

*Мень А.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7-ми тт. М., 1991-92.

*Мехтильда Магдебургская.* Струящийся Свет Божества. М., 2008.

*Михайлов А.В.* Глаз художника (художественное видение Гёте) // Традиция в истории культуры. М., 1978.

*Муратова К.М.* Мастера французской готики. М., 1988.

*Николай Кузанский.* Сочинения. В 2-х тт. Т. I. М., 1979.

*Новалис.* Гимны к ночи. М., 1996.

*Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М. – Л., 1927.

Огонь в истории культуры. Выставка (описание). Л., 1928.

*Орем Николай.* О конфигурации качеств. М., 2000.

*Палама Григорий.* Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих. М., 1995.

Памятники средневековой латинской литературы X – XII веков. М., 1972.

*Панофский Э.* Аббат Сюжер и Аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992.

*Панофский Э.* Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре Средневековья. К., 1992.

*Паришин А.Н.* Античная натурфилософия и современная наука // Вопросы истории естествознания и техники 3 (2002).

*Петров В.В.* «Возводящие лучи Блага»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // Историко-философский ежегодник'2009. М., 2010.

*Платон.* Собрание сочинений. В 4-х тт. М., 1990-93-94-94.

*Покребысская Е.И.* Оптика Ньютона. М., 1981.

*Покровская З.А.* Обозначение света и цвета у Лукреция // Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae XXI (1973).

*Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

*Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.

*Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.

*Пьер де Марикур.* Послание о магните (1269) // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. Т. 22 (1959).

*Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956.

*Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3: Новое время. (От Леонардо до Канта). СПб., 1996.

*Рейсбрук Удивительный.* Одевание духовного брака. Томск, 1996.

*Рожанский И.Д.* Платон и современная физика // Платон и его эпоха. М., 1979.

*Рожанский И.Д.* Античная наука. М., 1980.

*Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.

*Ронки В.* Оптика Кеплера и оптика Ньютона // Вопросы истории естествознания и техники 15 (1963).

*Ронки В.* Влияние оптики XVII в. на общее развитие науки и философии // Вопросы истории естествознания и техники 16 (1964).

*Свасьян К.А.* Гёте. М., 1989.

*Симеон Новый Богослов.* Слова. Вып. 1-2. М., 1890–92.

*Сират К.* История средневековой еврейской философии. Иерусалим – М., 2003.

*Смирнов А.В.* Ишракизм. Свет в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. Тт. II-III. М., 2001.

*Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979.

*Степанов Б.И.* Введение в современную оптику. Т. 1: Основные представления оптической науки на пороге XX в. Минск, 1989.

*Сузо Генрих.* Книга истины. Книга любви. СПб., 2003.

*Сузо Генрих.* Книга Вечной Премудрости. М., 2008.

*Сусленков В.Е.* Свет в позднеантичном и раннехристианском искусстве // Образ Византии: Сборник статей в честь О.С. Поповой. М., 2008.

*Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

*Таулер Иоханн.* Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб., 2000.

*Теодорих Шартрский.* Трактат о шести днях творения // Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время. М., 2010.

Топоров В.Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. М., 1975.

Уваров А.С. Христианская символика. Ч. 1: Символика древнехристианского периода. М., 1908.

Феофраст. О цветах // Точки – Puncta 1–2 (7) (2007).

Ференци Б. Очерки по искусству Средневековья во Франции. Л., 1936.

Фичино Марсилио. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. Т. 1. М., 1981.

Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Маковец 1 (1922).

Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994.

Флоровский Г.В. Восточные отцы IV-го века. М., 1992.

Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988.

Фонтенель Бернар Ле Бовье де. Разговоры о множестве миров. СПб., 1740.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

Фридман А.А. Мир как пространство и время. М., 1965.

Хеллер М., Чернин А.Д. Жорж Леметр и становление космологии // На рубежах познания Вселенной. М., 1994.

Хорьков М.Л. Майстер Экхарт. Введение в философию великого рейнского мистика. М., 2003.

Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель. М., 2004.

Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1990.

Цейтлин З. Наука и гипотеза. М. – Л., 1926.

Ченини Ч. Книга об искусстве или трактат о живописи. М., 1933.

Шантрен П. Историческая морфология греческого языка. М., 2010.

Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2-х тт. Т. 1. М., 1987.

Шичалин Ю.А. О некоторых образах неоплатонического происхождения у Данте // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.

Шишков А.М. Характеристика Готической эпохи // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия 5 (1998).

Шишков А.М. Световая космогония в трактате Роберта Гроссетеста (1175 – 1253) «О свете, или О начале форм» // Универсум платоновской мысли: Космос, Мастер, Судьба (космогония и космология в платонизме, «тимеевская» традиция и античная физика). СПб., 1998.

Шишков А.М. Роберт Гроссетест, метафизика света и неоплатоническая традиция // Историко-философский ежегодник '97. М., 1999.

Шишков А.М. Храм как место встречи интеллектуальной и народной культур в средневековой Западной Европе (влияние метафизики света св. Дионисия Ареопагита на формирование готической архитектуры) // Рождественские чтения '99: Христианство и культура. М., 1999.

Шишков А.М. Метафизика света в средневековой европейской культуре (два очерка к постановке проблемы): 1. О соединении души с телом; 2. Готика и свет, или О влиянии теологических взглядов аббата Сугерия на существо готической архитектуры // Вопросы философии 5 (2000).

Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. Учебное пособие. М., 2003.

Шишков А.М. De «*quisquiliis Suiceticis*». (Предисловие к публикации X главы неизвестной книги В.П. Зубова) // Вопросы истории естествознания и техники 2 (2004).

Шишков А.М. Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого-философской традиции // Проблема зла и теодицея. М., 2006.

Шишков А.М. Гроссетест Роберт // Православная Энциклопедия. Т. XIII. М., 2006.

Шишков А.М. Метафизика света // Католическая Энциклопедия. Т. III. М., 2007.

Шишков А.М. Современный взгляд на средневековые космогонии // Аспекты. Сборник статей по философским проблемам истории и современности. Вып. V. М., 2008.

Шишков А.М. Средневековье, которое мы потеряли // Доброхотов А.Л., Калинин А.Т. Культурология: учебное пособие. М., 2010.

Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.

Шнеер А. Свет и пространство. Спекулятивное обоснование Робертом Гроссетестом «*scientia naturalis*» // Историко-философский ежегодник '97. М., 1999.

Штёкль А. История средневековой философии. СПб., 1996.

Эдда. Скандинавский эпос. М., 1917.

Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907.

Эко У. Средние века уже наступили // Иностранная литература 4 (1994).

Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб., 2003.

Экхарт Мейстер. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.

- Экхарт Майстер*. Об отрешенности. М. – СПб., 2001.
- Экхарт Майстер*. Трактаты. Проповеди. М., 2010.
- Эриугена Иоанн Скотт*. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна. М., 1995.
- Юшкевич А.П.* История математики в Средние века. М., 1961.
- Aquilonius Fr.* Opticorum libri sex. Antverpiae, 1613.
- Agrippa*. Opera in duos tomos digesta. Lugduni, 1550.
- Alchazeni Arabis* Opticae Thesaurus libri septem, nunc primum editi a Federico Risnero. Basileae per Episcopios, 1572.
- Aristoteles*. Meteorologia conscripta a Johanne Garcaeο, pastore ecclesiae Dei in nova aere Brennonis. Vitebergae, 1568.
- Aubert M.* Le gothique a son apogée. Paris, 1964.
- Avencebrolis* (Ibn Gebirol) Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münster-in-Westfalen, 1892 (BGPM, Bd. I, H. 2-4).
- Baeumker Cl.* Witelo, ein Philosoph und Naturforsher des XIII. Jahrhunderts. Münster-in-Westfalen, 1908 (BGPM, Bd. III, H. 2).
- Baeumker Cl.* Der Platonismus im Mittelalter: Studien und Charakterisken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Münster-in-Westfalen, 1927 (BGPM, Bd. XXV, H. 1-2).
- Baeumker Cl.* Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Darmstadt, 1969.
- Bartholomaeus Anglicus*. On the Properties of Things / John Trevisa's Translation of Bartholomaeus Anglicus De Proprietatibus Rerum. A critical text. Vol. I. Oxford, 1975.
- Baur L.* Das philosophische Lebenswerk des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (m. 1253) // Dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1910. Köln, 1910.
- Baur L.* Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln († 1253). Münster-in-Westfalen, 1917 (BGPM, Bd. XVIII, H. 4-6).
- Baur L.* Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste // Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Freiburg-im-Breisgau, 1931.
- Beckwith J.* Byzantium. Gold and Light // Light in Art. New York, 1969.
- Beierwaltes W.* Lux Intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. München, 1957.
- Berkeley G.* Essay towards a New Theory of Vision. London, 1709.
- Berubé C., Gieben S.* Guilbert de Tourmai et Robert Grosseteste – sources inconnues de la doctrine de l'illumination // S. Bonaventura, 1274 – 1974.

Volumen commemorativum anni 700-es centenarii a morte S. Bonaventuri Doctoris seraphici. Vol. 2. Roma, 1973.

*Birkenmajer A.* Le rôle, joué par les médecins et naturalistes dans la réception d'Aristote au XII<sup>m</sup> – XIII<sup>m</sup> siècles // Extrait de la «Pologne au VI<sup>e</sup> Congrès international des sciences historiques». Oslo, 1928.

*Birkenmajer A.* Robert Grosseteste and Richard Fournival // *Mediaevalia et Humanistica* 5 (1948).

*Blumenberg H.* Paradigmen zu einer Metaphorologie // *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960).

*Bonaventura, St.* Collationes in Hexaemeron // *Bonaventura, St. Opera omnia*. T. 1-11. Quaracchi, 1882-1902.

*Bonaventura.* Les six lumières de la connaissance humaine (*De reductione atrium ad theologiam*). Paris, 1971.

*Braunfels W.* Nimbus and Goldgrund // *Das Münster* 111 (1950).

*Bruins E.M.* La chimie du Timee // *Revue de métaphysique et de morale* 3 (1951), 56 année.

*Bultmann R.* Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // *Philologus* 97 (1948).

*Büchsel M.* Die Geburt der Gotik: Abt Sugers Konzept für die Abteikirche St.-Denis. Freiburg-im-Breisgau, 1997.

*Callus D.A.* Philip the Chancellor and the «*De Anima*» ascribed to Robert Grosseteste // *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941).

*Callus D.A.* Introduction of Aristotelian Learning to Oxford // *Proceedings of the British Academy* 29 (1943).

*Callus D.A.* The Oxford Career of Robert Grosseteste // *Oxoniensia* 10 (1945).

*Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 2. Berlin, 1925.

*Clark J.* The Great German Mystics. Oxford, 1949.

*Commentaria in Aristotelem graeca*. T. II. Berolini, 1882.

*Copleston F.C.* A History of Medieval Philosophy. London, 1972.

*Cornelly R.J.* Light and Reality in Saint Augustine // *Modern Scholman* 3 (Saint-Louis, 1979). Vol. 56.

*Crombie A.C.* Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100 – 1700. Oxford, 1953.

*Crombie A.C.* Augustine to Galileo. Vol. 1-2. London, 1961.

*Cumont F.* Lux Perpetua. Paris, 1949.

*Curtze M.* Die Dunkelkammer // *Himmel und Erde* 13 (1901).

*Descartes R.* Dioptrique // *Descartes R. Oeuvres*. T. VI. Paris, 1902.

*Dibelius M.* Die Vorstellung vom göttlichen Licht // *Deutsche Literaturzeitung* 36 (29 vom 17. Juli 1915).

- The Dictionary of National Biography. Vol. VIII. London, 1949-50.
- Diels H.* Doxographi Graeci. Berolini, 1879.
- Dietrich von Freiberg.* Opera omnia. Vol. IV. Hamburg, 1985.
- Duhem P.* Études sur Léonard de Vinci. Vol. II. Paris, 1909.
- Duhem P.* Le Système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Vol. III-V. Paris, 1914-17.
- Eastwood B.S.* Robert Grosseteste's Theory of the Rainbow // Archives internationales d'histoire des sciences 19 (1966).
- Eastwood B.S.* Robert Grosseteste's 'Quantitative' Law of Refraction: A Chapter in the History of Non-Experimental Science // Journal of the History of Ideas 28 (1967).
- Eastwood B.S.* Medieval Empirism. The Case of Robert Grosseteste's Optics // Speculum 43 (1968).
- Evans G.* Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance. Oxford, 1922.
- Ferguson A.S.* Plato's Simile of Light in Plato's Republic // Classical Quarterly XV (1921), XVI (1922), XXVIII (1934).
- Fludd [de Fluctibus] R.* Philosophia sacra et vere christiana seu Meteorologia cosmica. Francfordiae, 1626.
- Fouquier P., Saint-Jean R.* Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1969.
- Frazer J.G.* Myths of the Origin of Fire. London, 1930.
- Friedlaender P.* Structure and Destruction of the Atom according to Plato's Timaeus. Berkeley – Los Angeles, 1949.
- Galilei G.* Le Opere di Galileo Galilei. T. I-20. Firenze, 1891-1909.
- Gerland E.* Geschichte der Physik von der ältesten Zeiten bis zum Ausgange des XVIII. Jahrhunderts. München – Berlin, 1913.
- Gersch S.* Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition. Paris, 1985.
- Giehen S. (Servus de St. Antonis).* De Metaphysica Lucis apud Robertum Grosseteste. Romae, 1953 (Diss.).
- Giehen S.* Das Licht als Entelechie bei Robert Grosseteste // La filosofia della natura nel Medioevo. Milano, 1966.
- Gilson E.* The Philosophy of St. Bonaventure. London, 1938.
- Gilson E.* La philosophie de Saint Bonaventure. Paris, 1943.
- Gilson E.* Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquino. Paris, 1947.
- Gilson E.* Introduction à l'étude de Saint Augustin. Paris, 1949.
- Gilson E.* Jean Duns Scot. Paris, 1952.

*Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1955.

*Gilson E.* La philosophie au Moyen Âge. T. 1-2. Paris, 1976.

*Giozzi M.* L'invenzione della camera oscura // *Archeion* XIV, 2 (1932).

*Goldhammer K.* Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom XV. bis zum XVII. Jahrhundert // *Studium Generale* II (1960).

*Goodenough E.R.* By Light, Light. The Mystic Gospel of the Hellenistic Judaism. New Haven, 1935.

*Grabmann M.* Des Ulrich Engelberti von Strassburg Abhandlung «*De pulchro*» // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse, Abhandlung V (Jg. 1925).

*Grabmann M.* Mittelalterliches Geistesleben. Bd. 1. München, 1926.

*Grimaldi Fr.M.* Physico-Mathesis de lumine, coloribus et iride. Bononiae, 1665.

*Grosseteste Robert.* Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster-in-Westfalen, 1912 (BGPM, Bd. IX).

*Grosseteste Robert.* Hexameron V, 12, 3 // *Auctores Britannici Medii Aevi* VI (London, 1982).

*Guardini R.* Das Bild vom Jesus dem Christus im Neuen Testament // *Guardini R.* Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk. Leipzig, 1969.

*Guidubaldi E.* Dal «*De Luce*» di Roberto Grossetesta all'islamico «Libro della scala». Il problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana. Firenze, 1978.

*Haas E.* Antike Lichttheorien // *Archiv für Geschichte der Philosophie* XX (N.F. XIII) (1907).

*Halsberghe G.H.* The Cult of Sol Invictus. Leiden, 1972.

*Heath T.L.* The Thirteen Books of Euclid's Elements. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. II. New York, 1956.

*Hedwig K.* Literaturbericht: neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Lichttheorie // *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979).

*Hedwig K.* *Sphaera Lucis.* Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation. Münster-in-Westfalen, 1980 (BGPM, N.F., Bd. XVIII).

*Heisenberg W.* Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München, 1969.

*Helmholtz H.* Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig, 1867.

*Hero Alexandrinus.* De speculis // *Rose Anecdota graeca et graeco-latina.* 2 Hef. Berolini, 1870 (*Heronis Opera.* Vol. II. Lipsiae, 1900).



- Hipser F.* Nikolaus Kopernikus und Martin Luther. Braunsberg, 1868.
- Ioannes Philoponus.* In De generatione et corruptione commentaria. Venetiis, 1568.
- Ioannes Philoponus.* In De anima commentaria. Venetiis, 1581.
- Keeler L.M.* The Dependence of Robert Grosseteste's *De Anima* on the *Summa* of Philip the Chancellor // *The New Scholasticism* 11 (1937).
- Kepler J.* Ad Vitellionem Paralipomena quibus astronomiae pars optica traditur. Basileae, 1604.
- Kieninger J.* Das Sein als Licht. Rome, 1992.
- Kircher A.* Ars magna lucis et umbrae in decem libros digesta. Romae, 1645-46 (Amstelodami, 1671).
- Klein F.N.* Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandria und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Leiden, 1962.
- Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. London, 1939.
- Koyré A.* Le vide et l'espace infini au XIV<sup>me</sup> siècle // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 17 (1949).
- Koyré A.* From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore, 1957.
- Koyré A.* Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Paris, 1961.
- Leff G.* Paris and Oxford Universities in 13<sup>th</sup> – 14<sup>th</sup> Centuries. New York, 1968.
- Lemaître G.* Un univers homogène de masse constante et de rayon croissant, rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques // *Annales de la Société scientifique de Bruxelles* 47 (1927).
- Linch L.E.* The Doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln // *Mediaeval Studies* 3 (1941).
- Lindberg D.C.* Roger Bacon's Theory of the Rainbow: Progress or Regress? // *Isis* 57 (1966).
- Lindberg D.C.* John Pecham and the Science of Optics. Madison (Wisc.), 1970.
- Lindberg D.C.* Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler. Chicago – London, 1976.
- Lindberg D.C.* Roger Bacon's Philosophy of Nature. Oxford, 1983.
- Lindberg D.C.* Studies in the History of Medieval Optics. London, 1983.
- Lindsey J.* The Origins of Alchemy in Greco-Roman Egypt. London, 1970.
- Little A.G.* The Franciscan School ad Oxford in the Thirteenth Century // *Archivum Franciscanum Historicum* XIX (1926).

- Mach E.* Die Prinzipien der physikalischen Optik. Leipzig, 1921.
- Majer A.* Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie. Rom, 1955.
- Maloney G.* The Mystik of Fire and Light. Denville (N.J.), 1975.
- Marcus J.* Thaumantias. Liber de arcu coelesti deque colorum apparentium natura, ortu et causis. Praga, 1648.
- Matthaeus Parisiensis.* Chronica majora seu Historia major Angliae. Londinii, 1872-84.
- Mazzeo J.A.* Light Metaphysics, Dante's Convivio and the Letter to Can Grande Della Scala // *Traditio* 14 (1958).
- McEvoy J.* Medieval Cosmology and Modern Science // *Philosophy and Totality*. Belfast, 1977.
- McEvoy J.* The Metaphysics of Light in the Middle Ages // *Philosophical Studies* 26 (Dublin, 1979).
- McEvoy J.* The Philosophy of Robert Grosseteste. Oxford, 1982.
- McInerny R.* Philosophy from St. Augustine to Ockham. Notre Dame (Ind.), 1970.
- Mensching G.* Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte // *Studium Generale* 7 (1957).
- Michel P.-H.* Un idéal humain au XV<sup>e</sup> siècle. La pensée de L.B. Alberti. Paris, 1930.
- Notopoulos J.A.* Socrates and the Sun // *Classical Journal* XXXVI (1942).
- Notopoulos J.A.* Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato // *Classical Philology* XXXIX (1944).
- Opticae Thesaurus Alchazeni Arabis libri septem, nunc primum editi. Eiusdem Liber de crepusculus et nubium ascensionibus. Item Vitellonis Thuringopoloni libri decem.* New York, 1972.
- Oracles Chaldaïques.* Avec un choix de commentaires anciens / Texte établi et trad. par E. des Places. Paris, 1971.
- Palingenius M.S.* Zodiacus vitae. Venetiis, 1534.
- Panofsky E.* Die Perspektive als «symbolische Form» // *Vorträge der Bibliothek Warburg. 1924 – 1925.* Leipzig – Berlin, 1927.
- Paravicini-Baglioni A.* Witelo et la science optique a la cour pontificale de Viterbe (1277) // *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge. Temps Modernes.* № 2 (Paris, 1975). T. 87.
- Patritius F.* De rerum natura. Ferrariae, 1587.
- Pegge S.* The Life of Robert Grosseteste, the Celebrated Bishop of Lincoln. London, 1793.
- Powicke F.M.* Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics // *Proceedings of the British Academy* 16 (1930).

*Priestly J.* The History and Present State of Discoveries Relating to Vision, Light and Colours. London, 1772.

*Riedl C.C.* Robert Grosseteste's On Light (*De Luce*) / Translation from the Latin with an Introduction. Milwaukee (Wisc.), 1942.

Robert Grosseteste, Scholar and Bishop. Oxford, 1955.

Robert Grosseteste, Exegete and Philosopher. Brookfield, 1994.

Robert Grosseteste: New Perspectives on His Thought and Scholarship. Turnhout, 1995.

*Rochas A. de.* La science et l'art des thaumaturges dans l'antiquité. Paris, s.a. (ca. 1890).

*Rogerus Baco.* Opera quaedam hactenus inedita (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores [Rolls Series], XV). Londinii, 1859.

*Ronchi V.* Storia della luce. 2 ed. Bologna, 1952.

*Saccaro G.B.* Il Grossatesta e la luce // Medioevo 2 (1976).

*Scheiner Chr.* Oculus hoc est fundamentum opticum. Oeniponti, 1619 (Londinii, 1652).

*Scheiner Chr.* Rosa Ursina. Bracciani, 1626-30.

*Schneider K.* Die schweigenden Götter. Hildesheim, 1966.

*Schott K.* Magia universalis naturae et artis. Herbipoli, 1657-59 (Bambergae, 1677).

*Schöne W.* Über das Licht in der Malerei. Berlin, 1954.

*Sedlmayer H.* Die Entstehung der Kathedrale. Zürich, 1950.

*Sedlmayer H.* Das Licht in seinen Künstlerischen Manifestationen // Studium Generale 6 (1960).

Selections from Medieval Philosophers. Vol. I. New York, 1957.

*Sepibus G. de.* Romani Collegii Societatis Jesu Museum celeberrimum. Amstelodami, 1678.

*Sharp D.E.* Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. Oxford, 1930.

*Somers H.* Image de Dieu et illumination divine; source historique et élaboration augustinienne // Augustinus Magister I (1954).

A Source Book in Medieval Science. Cambridge (Mass.), 1974.

*Southern R.W.* Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe. Oxford, 1986 (1992).

*Speer A.* Licht und Raum. Robert Grossetestes speculative Grundlegung einer «scientia naturalis» // Miscellanea Mediaevalia 25: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter. Berlin – New York, 1997.

*Steenberghen F. Van.* La philosophie au XIII<sup>me</sup> siècle. Louvain, 1966.

*Stenzel J.* Der Begriff der Erleuchtung bei Plato // Die Antike. Bd. II. Berlin – Leipzig, 1926 (Darmstadt, 1956).

*Stephanus C., Riverius St.* De dissectione partium corporis humani libri tres a Carolo Stephano una cum figuris et incisionum declarationibus a Stephano Riverio. Parisiis, 1545.

*Stevenson F.S.* Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. A Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century. London, 1899 (1962).

*Suger, Abbot.* On the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures. Princeton, 1941.

*Taisnerius J.* De natura magnetis et ejus effectibus, item de motu continuo. Antverpiae, 1562.

Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l'islam. Paris, 1976.

*Thomas Aquinas.* In tres libros Aristotelis De anima expositio. Venetiis, 1560.

*Thomas Aquinas.* In quattuor libros Aristotelis De caelo et mundo commentaria. Venetiis, 1562.

*Thomas Aquinas.* Sancti Thomae de Aquino Opera omnia jussu Leonis XIII. P.M. edita. Tomus XLIII / Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Romae, 1976.

*Thomson S.H.* The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235 – 1254. Cambridge, 1940.

*Turbayne C.M.* Grosseteste and an Ancient Optical Principle // *Isis* 50 (1959).

*Ueherweg F.* Gröndriss der Geschichte der Philosophie. Bd. II. Berlin, 1877.

*Ulrich von Strassburg.* De Summo bono libri 1, 2, 3 // *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi.* Hamburg, 1987-89.

*Vaucher A.* La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198 – 1431). Rome, 1981.

*Vesalius A.* De humani corporis fabrica. Basileae, 1543.

*Vossius G.J.* De universae matheseos natura et constitutione liber, cui subiungitur chronologia mathematicorum. Amstelodami, 1650.

*Wackernagel W.* Die Farben und Blumensprache des Mittelalters. Leipzig, 1872.

*Wéber E.* La lumière principe de l'univers d'après Robert Grosseteste // *Lumière et Cosmos, Cahiers de l'Hermétisme.* Paris, 1981.

*Westhoff H.* Die Lichtvorstellung in der Philosophie der Vorsokratiker. Erlangen, 1947 (Diss.).

*Wetter G.P.* Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus. Uppsala, 1915.

---

*Whitley C.F.* The Pattern of Creation in Genesis // Journal of Near Eastern Studies 1. Vol. 17.

*Wilde E.* Geschichte der Optik vom Ursprunge dieser Wissenschaft bis auf die gegenwärtige Zeit. 2. Teile. Berlin, 1838-43.

*Ziaia J.* Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Breslau, 1896.

## **ПРИЛОЖЕНИЕ**

### **ХРИСТИАНСКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (от Античности до начала Нового времени)**

#### **I. ТЕМЫ КУРСА**

##### **Раздел I. Введение.**

**Тема 1.** Характеристика христианской интеллектуальной культуры Средневековья.

##### **Раздел II. Становление христианской философии.**

**Тема 2.** Раннее христианство и его соперники.

**Тема 3.** Начало патристики. Апологеты.

**Тема 4.** Главные направления раннехристианской мысли.

##### **Раздел III. Расцвет патристики.**

**Тема 5.** Догмы и ранние ереси.

**Тема 6.** Патристика на Западе и Востоке.

**Тема 7.** Аврелий Августин.

##### **Раздел IV. Философия раннего Средневековья.**

**Тема 8.** От Античности к Средним векам.

**Тема 9.** Рождение «христианской мудрости».

**Тема 10.** Ранневизантийская философская мысль.

##### **Раздел V. Становление схоластики.**

**Тема 11.** Каролингское возрождение.

**Тема 12.** Иоанн Скот (Эриугена).

**Тема 13.** Ансельм Кентерберийский.

**Тема 14.** Философия Византии.

##### **Раздел VI. Философия зрелого Средневековья.**

**Тема 15.** Специфика схоластического стиля мышления.

**Тема 16.** Спор об универсалиях. Петр Абеляр.

**Тема 17.** Борьба за ортодоксию.

**Тема 18.** Шартрская и Сен-Викторская школы.

**Тема 19.** Новые ереси и новое монашество.

**Раздел VII.** Расцвет схоластики.

**Тема 20.** Арабо-еврейское влияние.

**Тема 21.** Возрождение XII века. Латинский аверронизм.

**Тема 22.** Второй августинизм.

**Тема 23.** Начало интеллектуальной революции.

**Тема 24.** Фома Аквинский.

**Тема 25.** Иоанн Дунс Скот.

**Раздел VIII.** Отдельные направления средневековой мысли.

**Тема 26.** Оксфордская и Парижская школы.

**Тема 27.** Логика и спекулятивная грамматика.

**Тема 28.** Мистика Запада.

**Тема 29.** Мистика Востока.

**Тема 30.** Политические идеи.

**Раздел IX.** Философия позднего Средневековья.

**Тема 31.** Философия «нового пути».

**Тема 32.** Гуманизм на Востоке.

**Тема 33.** Гуманизм на Западе.

**Тема 34.** Новые духовные движения.

**Тема 35.** От Средних веков к Новому времени.

**Раздел X.** Философия раннего Нового времени.

**Тема 36.** Отказ от схоластики и ее возрождение.

**Тема 37.** Окультизм, натурфилософия, социальный утопизм.

**Тема 38.** Теософия, космологические и политические теории.

**Тема 39.** Логика, эклектизм, скептицизм.

**Тема 40.** Схоластика и мистика Контрреформации.

## **II. СОДЕРЖАНИЕ КУРСА**

**Раздел I.** Введение.

**Тема 1.** *Характеристика христианской интеллектуальной культуры Средневековья.*

Специфика философии Средних веков. Ее источники (Св. Писание и античная философия), предмет (христианская вера и ее рациональное выражение), периодизация (патристика и схоластика).

## **Раздел II. Становление христианской философии.**

### **Тема 2. Раннее христианство и его соперники.**

Ап. Павел и Иоанн Богослов. Значение Филона Александрийского. Апостолы и апостольские отцы; апокрифическая литература. «Соперники христианства»: гностицизм, митраизм, халдаизм, герметизм, манихейство, неоплатонизм.

### **Тема 3. Начало патристики. Апологеты.**

Патристика как философия Отцов Церкви: ее основные черты и периодизация. Характеристика греческой и латинской патристики. Апологеты (Юстин, Татиан, Мелитон Сардийский, Ириней Лионский).

### **Тема 4. Главные направления раннехристианской мысли.**

Тертуллиан. Александрийская школа: Климент Александрийский, Ориген.

## **Раздел III. Расцвет патристики.**

### **Тема 5. Догмы и ранние ереси.**

Значение догматических споров IV в.: раннехристианские ереси (тринитарные и христологические: савелианство, арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство). Афанасий Александрийский.

### **Тема 6. Патристика на Западе и Востоке.**

Каппадокийские отцы: Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский. Роль Юлиана Отступника. Западная мысль: Иларий Пиктавийский, Иероним Стридонский, Амвросий Медиоланский.

### **Тема 7. Аврелий Августин.**

Христианский платонизм Аврелия Августина: вера и понимание, Бог и душа, преодоление скептицизма, иллюминационизм, божественные идеи и «семенные начала», проблема времени, антипелагианство, статус зла, философия истории.

## **Раздел IV. Философия раннего Средневековья.**

### **Тема 8. От Античности к Средним векам.**

Передача наследия античной образованности: Марциан Капелла, Северин Боэций, Кассиодор.

### **Тема 9. Рождение «христианской мудрости».**

Значение Григория I Великого. Создание корпуса «христианской мудрости»: рождение средневекового энциклопедизма (Исидор Севильский, Беда Достопочтенный). Средневековый символизм.



**Тема 10. Ранневизантийская философская мысль.**

Ранневизантийская философия: корпус «Ареопагитик» (катафатическая и апофатическая теологии, иерархизм, метафизика света) и Максим Исповедник. Иоанн Филопон (Грамматик). Значение Иоанна Лествичника и Исаака Сирина. Иоанн Дамаскин.

**Раздел V. Становление схоластики.****Тема 11. Каролингское возрождение.**

Значение монастырских школ Британских островов. Каролингская «Академия» (Алкуин). Рабан Мавр и Готшалк.

**Тема 12. Иоанн Скот (Эриугена).**

Иоанн Скот (Эриугена): проблема предопределения, разделение природы. Значение Альфреда Великого и Герберта из Орийака (Сильвестра II).

**Тема 13. Ансельм Кентерберийский.**

«Диалектики» (Беренгарий Турский) и «антидиалектики» (Петр Дамiani). Ансельм Кентерберийский: доказательство бытия Бога, проблема свободы воли, трактовка Боговоплощения.

**Тема 14. Философия Византии.**

Византийская философская мысль: значение патриарха Фотия. Лев Математик и Симеон Новый Богослов. Константинопольская школа: Михаил Пселл, Иоанн Итал. Сотирих Пантевген и Николай Мефонский.

**Раздел VI. Философия зрелого Средневековья.****Тема 15. Специфика схоластического стиля мышления.**

Схоластика как «школьная» философия, ее периодизация. Понятие схоластического метода: соотношение языковой, логической и онтологической систем. Мистика и схоластика. Структура университетского образования.

**Тема 16. Спор об универсалиях. Петр Абеляр.**

Вопрос об онтологическом статусе универсалий: реализм (Гильом из Шампо) и номинализм (Росцелин Компьенский) общих понятий. Петр Абеляр: теология, этика, «концептуализм».

**Тема 17. Борьба за ортодоксию.**

Значение Бернарда Клервоского и Гильома из Сен-Тьерри. Гильберт Порретанский и Иоанн Солсберийский. Петр Ломбардский.

**Тема 18. Шартрская и Сен-Викторская школы.**

Натурфилософия Шартрской школы (Бернард, Гильом Коршский, Теодорик). Хильдегарда Бингенская и Алан Лилльский. Мистицизм Сен-Викторской школы (Гуго, Рихард, Вальтер).

**Тема 19. Новые ереси и новое монашество.**

Историософия Иоахима Флорского. Амальрик Бенский и Давид Динанский. Значение Доминика де Гусмана и Франциска Ассизского. Раймунд Луллий.

**Раздел VII. Расцвет схоластики.****Тема 20. Арабо-еврейское влияние.**

Влияние на схоластическую мысль арабской (аль-Фараби, Авиценна, Альгазель, Аверроэс) и еврейской (Авицеброн, Моисей Маймонид, Каббала) философии.

**Тема 21. Возрождение XII века. Латинский аверроизм.**

Переводческие центры: Толедо (Герард Кремонский), Палермо (Михаил Скот), Витербо (Виллем из Мёрбеке). Латинский аверроизм: Сигер Брабантский и Боэций Датский; осуждения 1270 и 1277 гг.

**Тема 22. Второй августинизм.**

Августинизм Александра Гэльского, Бонавентуры, Генриха Гентского.

**Тема 23. Начало интеллектуальной революции.**

Рецепция аристотелизма католической теологией: Альберт Великий. Альбертизм: Ульрих Страсбургский и Теодорик Фрайбергский.

**Тема 24. Фома Аквинский.**

Христианский аристотелизм Фомы Аквинского: теология и философия, антропология и теория познания, естественная теология (доказательства бытия Бога), аналогия бытия, метафизика (сущность и бытие, форма и материя, решение проблемы универсалий), социальное учение.

**Тема 25. Иоанн Дунс Скот.**

Иоанн Дунс Скот: унивокальность и атрибуты сущего, теория дисктинкций, проблема индивидуации, интуиция, волюнтаризм. Фома Брадвардин.

**Раздел VIII. Отдельные направления средневековой мысли.****Тема 26. Оксфордская и Парижская школы.**

Естествознание Оксфордской школы: Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон, мертонские калькуляторы. Парижская школа (Иоанн Буридан, Николай Орем).

**Тема 27. Логика и спекулятивная грамматика.**

Логика: ее значение и периодизация; логические теории Петра Испанского (Иоанна XXI), Уильяма Хейтсбери и Альберта Саксонского. Спекулятивная грамматика модистов.

**Тема 28. Мистика Запада.**

Мистики Хельфты, Бригитта Шведская, Екатерина Сиенская. Немецко-фламандская мистика: школа Майстера Экхарта (Иоганн Таулер, Генрих Сузо) и Ян ван Рёйсбрук. Английская мистика: Ричард Ролл, Уолтер Хилтон, Юлиана Норвичская.

**Тема 29. Мистика Востока.**

Исихастские споры: Григорий Синаит, Варлаам Калабрийский, Григорий Палама, Прохор Кидонис.

**Тема 30. Политические идеи.**

Социально-политическая мысль: Эгидий Римский и Иоанн Парижский; значение Данте Алигьери; «имперские философы» (Марсилиус Падуанский).

**Раздел IX. Философия позднего Средневековья.****Тема 31. Философия «нового пути».**

Уильям Оккам: вера и разум, терминизм, интенция, теория суппозиций; распад схоластического стиля мышления. Парижский окказионизм (Николай из Отрекура). Падуанская школа (второй аверроизм).

**Тема 32. Гуманизм на Востоке.**

Византийский гуманизм: Феодор Метохит, Димитрий Кидонис, Георгий Гемист Плифон, Виссарион Никейский, Геннадий Схолярый.

**Тема 33. Гуманизм на Западе.**

Итальянский гуманизм: Франческо Петрарка, Лоренцо Валла, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Пьетро Помпонаци.

**Тема 34. Новые духовные движения.**

Протопротестантизм (Джон Виклиф и Ян Гус). «Новое благочестие» и Девентерская школа (Фома Кемпийский).

**Тема 35. От Средних веков к Новому времени.**

Жан Жерсон и Николай Кузанский. Значение Леонардо да Винчи.

**Раздел X. Философия раннего Нового времени.****Тема 36. Отказ от схоластики и ее возрождение.**

Отрицание схоластической философии со стороны христианского гуманизма (Эразм Роттердамский, Хуан Луис Вивес, Мигель Сервет) и протестантизма (Мартин Лютер, Филипп Меланхтон, Жан Кальвин). Вторая схоластика доминиканцев и Саламанкская школа (Томмазо де Вино, Франсиско де Витория, Доминго де Сото).

**Тема 37. Оккультизм, натурфилософия, социальный утопизм.**

Оккультизм (Агриппа Неттесгеймский, Парацельс, Роберт Фламм), натурфилософия (Бернардино Телезио, Франческо Патрици, Джордано Бруно Ноланский), социальный утопизм (Томас Мор, Томас Мюнцер, Томмазо Кампанелла).

**Тема 38. Теософия, космологические и политические теории.**

Теософия (Себастьян Франк, Валентин Вейгель, Якоб Бёме), космологические теории (Николай Коперник, Иоганн Кеплер, Галилео Галилей), политические теории (Никколо Макнавелли, Жан Боден, Гуго Гроций).

**Тема 39. Логика, эклектизм, скептицизм.**

Логика (Пьер де ля Раме, Иоганн Генрих Альстед, Иохим Юнг), эклектизм (Джироламо Кардано, Джулио Чезаре Ваннини, Ян Амос Коменский), скептицизм (Себастьян Кастеллион, Мишель Эйкем де Монтень, Франсуа Санчес).

**Тема 40. Схоластика и мистика Контрреформации.**

Философия Контрреформации: значение Игнатия Лойолы и Роберто Беллармино. Вторая схоластика иезуитов: Педро да Фонсека, Луис де Молина, Габриэль Васкес, Франсиско Суарес. Новая мистика: Тереза Авильская, Иоанн Креста, Франциск Сальский.

## ВВЕДЕНИЕ В МЕДИЕВИСТИКУ

### I. ТЕМЫ КУРСА

#### Раздел I. Введение.

**Тема 1.** Средневековье как тип культуры.

- a) Характеристика Средневековья.
- b) Средние века в контексте христианской истории.

**Раздел II.** Истоки средневековой культуры (христианство и античное наследие).

**Тема 2.** Начало христианской эпохи.

- a) Евангельская история.
- b) Возникновение христианской Церкви.
- c) «Соперники христианства».

**Тема 3.** Христианство перед лицом греко-римской культуры («Афины» и «Иерусалим»: традиции отторжения и взаимопроникновения).

- a) Христианство и философия.
- b) Христианство и искусство.
- c) Христианство и государство.

**Дополнение:** Тертуллиан (ок. 160 – после 220) и Аврелий Августин (354 – 430).

#### Раздел III. Этапы формирования культуры Средневековья.

**Тема 4.** Становление средневековой культуры на Западе.

- a) Великое переселение народов и «темные века» (V – сер. VIII вв.).
- b) Каролингское возрождение (сер. VIII в. – IX в.).
- c) Оттоновское возрождение (X в.).
- d) Возрождение XII-го века и Высокое Средневековье (XIII в.).

**Тема 5.** Становление средневековой культуры на Востоке.

- a) Ранняя Византия (VI – сер. IX вв.).
- b) Дохалкидонские церкви и халифат Омейядов (сер. V – сер. VIII вв.).
- c) Халифат Аббасидов и Аль-Андалус (сер. VIII – XV вв.).
- d) Византийская империя (сер. IX – сер. XV вв.).

**Дополнение:** Северин Бозций (ок. 480 – ок. 525) и Карл I Великий (768 – 814).

**Раздел IV. Средневековое общество: его иерархическое понимание и корпоративное устройство (сословия воюющих, молящихся и трудящихся).**

**Тема 6. Воюющие.**

- a) Феодалная система.
- b) Рыцарско-куртуазная культура.

**Тема 7. Воюющие и молящиеся.**

- a) Внутреннее противостояние духовной и светской властей.
- b) Внешнее сотрудничество духовной и светской властей.

**Тема 8. Молящиеся.**

- a) Христианская Церковь на Западе и на Востоке.
- b) Римско-Католическая церковь.

**Тема 9. Молящиеся и трудящиеся.**

- a) Монашество и каноникаты.
- b) Народная религиозность и еретические течения.

**Тема 10. Трудящиеся.**

- a) Народная культура.
- b) Город и деревня.

**Тема 11. Трудящиеся и воюющие.**

- a) Повседневная жизнь и моральные ценности.
- b) Семейные и экономические отношения.

**Дополнение:** Фридрих II Гогенштауфен (1212 – 1250) и Людовик IX Святой (1226 – 1270).

**Раздел V. Аспекты средневековой интеллектуальной и художественной культуры.**

**Тема 12. Характерные черты мировосприятия.**

- a) Символизм мышления и идея миропорядка.
- b) Восприятие пространства.
- c) Восприятие времени.

**Тема 13. Система образования и педагогика.**

- a) «Карлики на плечах гигантов».
- b) Энциклопедическая традиция.
- c) Зарождение и внутреннее устройство университетов.

**Тема 14. Теолого-философская мысль.**

- a) Характеристика схоластики и этапы ее становления.
- b) Мистические течения.
- c) Проблема самосознания.

**Тема 15. Наука.**

- a) Математика (включая астрономию и оптику). Естествознание.

б) Логика и лингвистика. Юриспруденция.

с) Медицина. Астрология и алхимия.

**Тема 16. Словесность.**

а) Народно-эпическая литература и устные жанры.

б) Жанры религиозной и морализаторской литературы.

с) Светские жанры.

**Тема 17. Искусство.**

а) Архитектура и скульптура.

б) Витражи и фрески, книги и книжные миниатюры.

с) Музыка. Драматургия и театр.

**Дополнение:** Фома Аквинский (1225 – 1274) и Данте Алигьери (1265 – 1321).

**Раздел VI. «Осень» средневековой культуры.**

**Тема 18. Приход новых форм мышления и жизненного уклада.**

а) Аспекты общеевропейского кризиса сер. XIV – XV вв.

б) Нарушение рационально-волюнтаривной гармонии.

**Тема 19. Последствия онтологического релятивизма.**

а) Переход к Новому времени на Юге и Севере Европы.

б) Религиозная революция.

**Дополнение:** Мартин Лютер (1483 – 1546) и Игнатий Лойола (1491 – 1556).

**Раздел VII. Заключение.**

**Тема 20. Новое время как тип культуры.**

а) Основная интенция нововременной культуры.

б) Крах проекта Нового времени.

## II. СОДЕРЖАНИЕ КУРСА

**Раздел I. Введение.**

**Тема 1. Средневековье как тип культуры.**

**а) Характеристика Средневековья.**

Возникновение понятия «Средние века» (Джованни Андреа: *media tempestas*, 1469): его исходный смысл (промежуточная эпоха) и возможные интерпретации (акме европейской истории).

Концепция «дневных» (генерирующих) и «ночных» (аккумулирующих) эпох европейской истории (Античность – Средние века – Новое время). Выявление с ее помощью общих характеристик и

специфических особенностей культуры Средневековья как культуры с вертикальным вектором развития: движение от временно-сущего к вечно-должному, от «века сего» к «будущему веку», от образа к первообразу (состояние «уже-но-пока-еще-не»).

**б) Средние века в контексте христианской истории.**

**I) ... (… – VII вв. до н.э.):**

а) ... – ок. 1200 гг. до н.э. (Троянская война, Моисей на Синае – заключение Ветхого Завета): окончание классической Архаики;

б) ок. 1200 – 594/585 гг. до н.э. (начало правления Солона, рождение греческой философии): формирование античной культуры в недрах поздней Архаики.

**II) Античность (VI – IV вв. до н.э.):**

а) 594/585 – 444/399 гг. до н.э. (начало правления Перикла, казнь Сократа – софистика): начало Античности;

б) 444/399 – 323 гг. до н.э. (смерть Александра Македонского): расцвет Античности.

**III) Эллинистическо-римский период (III в. до н.э. – V в. н.э.):**

а) 323 до н.э. – 27 до н.э./30 н.э. гг. (начало правления Августа, воскресение Христово – заключение Нового Завета): окончание классической Античности;

б) 27 до н.э./30 н.э. – 476/529 гг. (падение Западно-Римской империи, закрытие языческих философских школ): формирование средневековой культуры в недрах поздней Античности.

**IV) Средние века (VI – пер. пол. XIV вв.):**

а) 476/529 – 787/800 гг. (циркуляр «О необходимости занятий науками», реставрация Римской империи): начало Средневековья;

б) 787/800 – 1277/1309 гг. (осуждение аверроистских тезисов, начало Авиньонского пленения): расцвет Средневековья;

с) 1277/1309 – 1341/1353 гг. (рождение итальянского гуманизма, окончание «черной смерти»): окончание классического Средневековья.

**V) Период Возрождения и Реформации (втор. пол. XIV – пер. пол. XVI вв.):**

а) 1341/1353 – 1517 гг. (95 тезисов Мартина Лютера): формирование нововременной культуры в недрах позднего Средневековья;

б) 1517 – 1555/1563 гг. (Аугсбургский мир, окончание Тридентского собора): начало Нового времени.

**VI) Новое время (втор. пол. XVI – XIX вв.):**

а) 1555/1563 – 1751/1789 гг. («Энциклопедия», Французская революция – Просвещение): расцвет Нового времени;



б) 1751 / 1789 – 1882 / 1918 гг. («Бог умер!» Ф. Ницше, Первая Мировая война и Русская революция): окончание классического Нового времени.

**VII) ... (XX – ... вв.):**

а) 1882 / 1918 – 1991 / 2001 гг. (завершение коммунистического эксперимента, «11 сентября»): формирование новосредневековой культуры в недрах позднего Нового времени.

б) 1991 / 2001 – ... гг.: начало Нового Средневековья.

**Раздел II. Истоки средневековой культуры (христианство и античное наследие).**

**Тема 2. Начало христианской эпохи.**

**а) Евангельская история.**

Духовный кризис римско-эллинистического мира накануне пришествия Спасителя («Великий Пан умер!»). «Сивиллины оракулы»: истечение к 83 г. десяти веков, или «космического года» (1100 лет), со времен Троянской войны и Энея. Четвертая эклога «Буколик» Вергилия (40 г. до н.э.): предсказание наступления Сатурнова царства (*povus ordo saeculorum*). Политическое положение Иудеи и рост мессианских ожиданий; ессей и терапевты; феномен Кумранской общины. Боговоплощение, Откровение, Искупление: евангельская история, ее отношение к ветхозаветным пророчествам и к истории римской (рождение Иисуса Христа в период правления Октавиана Августа, когда исполнялась «полнота времен»); Нагорная проповедь.

**б) Возникновение христианской Церкви.**

Основание Церквей в Иерусалиме, Антиохии, Александрии, Риме, Константинополе. «Деяния Св. Апостолов»; апостольские отцы (Варнава, Климент Римский и др.); паулинизм и христианские миссии среди язычников; восприятие христианства различными слоями населения империи. Создание корпуса литературы Нового Завета и апокрифических Евангелий. Жизнь первых христианских общин: внутренняя организация (значение и рост епископской власти), культ (богослужение, таинства, праздники, посты), коммуникация (обмен посланиями). Начало гонений (эпоха мучеников за веру) и апокалиптические настроения; донатисты и четвердесятники.

Зарождение института монашества в Египте, на Св. Земле, в Сирии: Антоний Великий (ок. 250 – ок. 355), Пахомий Великий (ум. 348), Харитон Исповедник (ум. ок. 350) и основание Фаранской лавры; и на Западе: Мартин Турский (ок. 316–397) и основания Лигюже (370) и Мармутье, Гонорат Арелатский (ок. 362–430) и основание Лерина

(ок. 410), значение Иоанна Кассиана (350/60 – 431/35). Рождение христианской историографии: «Церковная история» Евсевия Памфила (Кесарийского, ок. 260 – ок. 350; в латинском пересказе Иеронима Стридонского), «Церковная история» Руфина Аквилейского (ок. 345 – ок. 410) и «Лавсаик» Палладия Еленопольского (368 – 430).

**с) «Соперники христианства».**

Христианство и иные «религии спасения»: гностицизм (Симон, офиты, Василид, Валентин, Маркион, «Деяния Фомы», «Пистис София», Вардесан), митраизм, халдаизм («Халдейские оракулы»), герметизм («Поймандр», «Асклепий»), манихейство (Мани), неоплатонизм (Плотин, Порфирий, Ямвлих) и пр.

Эзотеризм и неприятие мира как характерные особенности «соперников христианства».

**Тема 3. Христианство перед лицом греко-римской культуры («Афины» и «Иерусалим»: традиции отторжения и взаимопроникновения).**

**а) Христианство и философия.**

Благая Весть и античная рациональность. Ап. Павел об опасности увлечения философией (Кол. 2, 8), о «безумии» христианства и о том, что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых; и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1 Кор. 1, 27-28) – «Истинное слово» Цельса (ок. 177/178). Гиерокл Александрийский (ок. 390 – пер. пол. V в.): «Правдолюбивое слово» – Евсевий Памфил: «Против сочинения Филострата об Апполонии Тианском и по поводу проведенного Гиероклом сравнения между ним и Христом», «Приготовление к Евангелию».

Исход 3, 14: «Я есмь Сущий»; учение о Логосе: Пролог Евангелия от Иоанна и значение современника Христа – Филона Александрийского (15/10 до н.э. – после 41 н.э.) в деле нахождения точек соприкосновения христианской веры и философии. Деятельность апологетов II-го в. (Юстина, Татиана, Мелитона Сардийского, Иринея Лионского и др.). Патристика как философия Отцов Церкви: ее основные черты, характеристика греческой и латинской патристики. Антиэллинизм Тертуллиана (ок. 160 – после 220). Александрийская школа: Климент Александрийский (ок. 150 – 216) и учение о философии как Завете для греков; Ориген (ок. 185 – 263/264) и трактат «О началах» (систематизация и платонизация христианского мировоззрения). Антиохийская школа и богословские центры в Эфесе, Эдессе и Нисии.

Использование философского языка в ходе выработки ортодоксальной христианской догматики через борьбу с еретическими течениями (савелианством, арианством, несторианством, пелагианством, монофизитством, монофелитством и др.) на первых Вселенских соборах (IV – V вв.). Иррационализм тринитарной и христологической догматики. Роль Афанасия Александрийского (ок. 293 – 373) и Каппадокийских отцов: Василия Великого (ок. 330 – 379), Григория Назианзина (ок. 330 – 390) и Григория Нисского (ок. 335 – 394). Иларию Пиктавийский (ок. 315 – 368), Амвросий Медиоланский (ок. 340 – 397) и Аврелий Августин (354 – 430). «Генотикон» (482 – 519) императора Зенона.

#### **в) Христианство и искусство.**

Восприятие художественной культуры и театра как проявления идолопоклонства – «Об идолопоклонстве» и «О зрелищах» Тертуллиана. Аскетизм первоначальной христианской литературы и изобразительного искусства: «Сердца, Христу навеки посвященные, / Для Феба затворяются» (Павлин Ноланский, 353 – 431). Фрески римских катакомб; использование простейших (зачастую заимствованных) символов: Добрый Пастырь, голубка, якорь, рыба и др.

Использование христианами базиликами IV – V вв. (собор Св. Петра, Латеранская базилика, Санта Мария Маджоре, Сан Лоренцо фуори ле Мура, Св. Климента, Сан Паоло фуори ле Мура и Св. Сабинны в Риме; Св. Агаты и Св. Аполлинария в Равенне) архитектурной схемы античного судебнo-административного сооружения: членение пространства на нефы, апсиды с алтарем, хор, трансепт, атриум с перистилем и фиалом, нартекс, пресвитерий, крипта, пастофорий.

Евангельский рассказ об установлении обряда Евхаристии Самим Христом и легенда о происхождении первой иконы («Спас Нерукотворный»). Загадка Туринской плащаницы. Сложение и развитие иконописного канона (включая мозаики и фрески); иконы из монастыря Св. Екатерины на Синае.

«Христианский Цицерон» Лактанций (ок. 250 – ок. 330: «Божественные установления»); составление Амвросием Медиоланским трактата «Об обязанностях церковнослужителей» по модели сочинения «Об обязанностях» Цицерона; сон создателя Вульгаты и любителя Плавта Иеронима Стридонского (ок. 347 – 420) со словами Судии: «Ты цицеронианец, а не христианин!». Примеры новой изящной словесности: «Панегирик» Григория Неокесарийского (ок. 213 – ок. 273), «Пир, или О любви» Мефодия Олимпийского, «Жизнь, или О своей судьбе» Ливания (314 – ок. 393), проповеди Иоанна Златоуста (344 –

407), «Деяния Диониса» Нонна Панополитанского (V в.) и египетская школа эпической поэзии.

Появление центрических храмов: Сан Стефано Ротондо в Риме (468 – 483) и собор Св. Виталия в Равенне (пер. пол. VI в.).

**с) Христианство и государство.**

Первоначальное противостояние Церкви Риму («Новому Вавилону»): «Для нас нет дел более чуждых, чем государственные. Мы признаем для всех только одно государство – мироздание» (Тертуллиан); Августин о государстве как шайке разбойников и о преступных обстоятельствах его зарождения. «История против язычников» Павла Орозия (ок. 380 – ок. 420).

Константин I Великий (306 – 337): Миланский эдикт (313) и основание Нового Рима (324/330); временная реставрация язычества Юлианом Отступником (361 – 363: «Гимн Солнцу», «Против христиан»). Феодосий I Великий (379 – 395): торжество ортодоксии (380), вынос из здания сената статуи богини Победы и превращение Парфенона в храм Богоматери; частичное уничтожение Александрийской библиотеки (391), отмена Олимпийских игр (394). Симпатии к римскому миру как со стороны язычников (Аммиан Марцеллин, ок. 330 – ок. 400), так и со стороны христиан (Пруденций, 348 – после 405). Начало складывания культуры Византийской теократии как практической реализации синтеза христианской и римской идей (империя как *Christianitas*).

Раздел единой империи на Западную и Восточную (395). Папа Геласий I (492 – 496) и император Анастасий I (491 – 518) – зарождение теории «двух мечей» (духовного и материального), согласно которой оба они принадлежат Церкви (светские же владыки обладают последним лишь «с согласия и по милости священника»).

**Дополнение: Тертуллиан (ок. 160 – после 220) и Аврелий Августин (354 – 430).**

Тертуллиан об Академии и Церкви, ученике Греции и ученике Неба, искателе истины и искателе вечной жизни («Апологетик», 46; «О прескрипции [против] еретиков», 7; «О плоти Христа», 5; «О Крещении», 2).

Христианский платонизм Августина: примат духовного (сверхчувственного) начала. Духовное развитие индивидуума и общества: «Исповедь» и «О Граде Божием». Вера и понимание, личность и время, божественные идеи и «семенные начала», преодоление скептицизма, антипелагианство, иллюминационизм, статус зла, философия истории.

### Раздел III. Этапы формирования культуры Средневековья.

#### Тема 4. Становление средневековой культуры на Западе.

##### а) Великое переселение народов и «темные века» (V – сер. VIII вв.).

Рим и варвары: кельты, германцы, славяне. Начало продвижения на запад гуннов (ок. 370); трансформация Западно-Римской империи и рождение на ее территории первых варварских королевств: вестготов в Испании (419–429), вандалов в Северной Африке (429–439), бургундов в долине Роны (440–450); специфика христианизации варваров: деятельность «апостола готов» Ульфила (ок. 311–383).

Процесс инкорпорации варваров в римско-христианский мир и его культурно-историческое значение: от разорения Аларихом Рима (410) до разгрома гуннов римско-варварским союзом на Каталаунских полях (451). Атила (ум. 453) и Аэций (ок. 390–454). Свержение Одоакром последнего западно-римского императора Ромула Августула (476) – восстановление единства империи. Образование королевства франков в Северной Галлии (486) и крещение в 495/498 г. Хлодвиг I (481 – 511) Ремигием Реймским (437 – 533).

Образование королевства остготов в Италии (493) и правление Теодориха Великого (493 – 526): пример римско-варварского синкретизма; Северин Бозций (ок. 480 – ок. 525). Виварий Кассиодора (ок. 490 – ок. 583); продолжение античных традиций в творчестве Крескония Кориппа (ум. ок. 568) и Венанция Фортуната (ок. 535 – 600). Дионисий Малый (ум. ок. 540): церковное право и христианское летоисчисление. Временное господство Восточно-Римской империи в Италии (сер. VI в.) и возникновение королевства лангобардов (568).

Переход централизаторских и культурнообразующих функций от империи к Церкви; политика Григория I Великого (590 – 604) и программа сохранения, накопления и систематизации «христианской мудрости». Формирование средневековой латыни (Григорий Великий: «Недостойно глагол небесного вещания сковывать правилами Доната»); народная латынь Григория Турского (ок. 538 – 594: «История франков») и риторический маньеризм «Гисперийских речений»; рождение средневекового энциклопедизма: Исидор Севильский (ок. 570 – 636) и Беда Достопочтенный (672/673 – 735). Первые монастырские школы и больницы («Дом Божий» в Лионе, VI в.).

Роль выходцев из монастырских и соборных школ Ирландии (Клонард, Бангор, Айона) и Британии (Линдисфарн, Ярроу, Йорк, Кентербери) в деле просвещения и христианизации континентальной Европы. Ирландские гимны VI – VIII вв. («Бангорский антифонарий»),

британские стихотворные загадки Альдхельма Мальмсберийского (ок. 650 – 709), иллюминированные рукописи («Евангелие из Ярроу», «Келлское Евангелие», «Золотой Кентерберийский кодекс»). Основание св. Колумбаном из Бангора (ок. 540 – 615) монастырей Люксёй (590) и Боббио (612); св. Галл из Бангора (ок. 550 – 640) и Санкт-Галлен; основание св. Бонифацием из Уэссекса (Винфридом, 680 – 754) четырех епископских кафедр в Германии; св. Стурм (ок. 704 – 779) и аббатство Фульда (744); деятельность св. Виллиброрда (ок. 658 – 739) и св. Виллибальда (ок. 700 – 787).

Памятники архитектуры: мавзолей Теодориха Великого в Равенне, ораторий в Галларусе (Ирландия), церковь Сант-Амброджо в Милане, Сан-Мартино в Чивидале, дворец короля Рамиро в Овьедо, церковь Санта Мария Наранко (Испания), Церковь Сен-Поль в Жуарре, баптистерий Св. Иоанна в Пуатье, ораторий Сен-Жерминьи де Пре, церковь в Конке (VII в.: первый опыт трехнефной базилики с двумя трансептами и башнями над средокрестьями); книжные миниатюры: в Экхтернахском, Ландисфарнском, Санкт-Галленском Евангелиях, в Геллонском сакраментарии; предметы ювелирного искусства: фибулы, корона вестготского короля Рещесвинда, Осебергский клад.

Карл Мартелл (715 – 741) и конец продвижения арабов в Европу («миф о Пуатье», 732). Переориентация Римской церкви с Востока на Запад: союз с Франкским государством.

#### **б) Каролингское возрождение (сер. VIII в. – IX в.).**

Карл I Великий (768 – 814) и проводимая им политика, направленная на присвоение плодов античной государственности и культуры; Рабан Мавр (ок. 776/784 – 856): эти плоды «нужно забрать от их незаконных владельцев и приспособить к нашему употреблению».

Коронация Карла Великого Львом III (795 – 816) и реставрация Римской империи (800); «*Ordinatio Imperii*» Людовика Благочестивого (814 – 840); Верденский договор (843) и начало становления Италии, Германии и Франции как самостоятельных государств. Восстановление традиций школьного образования – циркуляр Карла Великого «О необходимости занятий науками» (787) и основание им Палатинской академии во главе с Алкуином (ок. 730 – 804: «Об истинной философии»); Павел Диакон, Эйххард, Ангильберт, Теодульф и др. Строительство Одоном из Меца Аахенской капеллы (ок. 798 – 805), расцвет искусства книжной миниатюры («Аахенское Евангелие», «Утрехтская Псалтирь», «Евангелие Эбо», «Библия Вивиана»).

Значение Иоанна Скота (Эриугены, ок. 810 – после 871: «Перифусеон») и Альфреда Великого (871 – 899). Адриан II (867 – 872) и

деятельность Кирилла (Константина Философа, 827–869) и Мефодия (820–885) в Великой Моравии (с 863). Норманнский фактор в Западной Европе (институт берсерков). Путь «из варяг в греки»: призвание варягов на Русь (Константина Философа, 862), образование Киевской Руси (882). Вторжение венгров.

**с) Оттоновское возрождение (X в.).**

Коронация Иоанном XII (955–964) Оттона I Великого (962–973) и образование Священной Римской империи (962); формирование института курфюрстов. Теория «перенесения империи» (*translatio imperii*): от латинян к грекам, от греков к франкам, от франков к германцам. Культурный ренессанс: Академия при дворе Оттона I, влияние византийской культуры при дворе Оттона II (973–983), деятельность св. Виллигиза (ок. 940–1011) и св. Бернварда (ок. 960–1022), «Регистр св. Григория» (ок. 983) и «Евангелие Оттона III» (ок. 990). Хросвита Гандерсгеймская (ок. 935–1002): «О деяниях императора Оттона I».

Тысячный год: отражение эсхатологических ожиданий в «Истории своего времени» Рауля Глабера (985 – ок. 1047). Оттон III («Чудо мира», 996 – 1002) и идея восстановления былого величия Римской империи (*renovatio imperii*). Значение Герберта из Орийака как главы Реймской школы и как Римского папы Сильвестра II (999–1003).

**d) Возрождение XII-го века и Высокое Средневековье (XIII в.).**

Взаимодействие западнохристианской, византийской и исламской цивилизаций в средиземноморском регионе (греко-арабское влияние): от Герберта из Орийака (ок. 945–1003) к арабским переводам Константина Африканского (1010/15–1087), Аделярда Батского (ок. 1070/80 – ок. 1145/50), Якова Венецианского, Генриха Аристиппа (XII в.). Петр Достопочтенный (ок. 1092/94–1156), перевод Корана на латынь Робертом Ретинским, Германом Далмацким и Петром Толедским («*Alcoran seu Liber legis Saracenorum*», ок. 1142) и начало профессионального исламоведения.

Организация центров по переводу научной и философской литературы – в Толедо: Герард Кремонский (ок. 1114–1187), Доминик Гундисалин (ок. 1110 – ок. 1190), Иоанн Севильский (ум. 1166), Авендеат (Авраам Ибн Дауд, ок. 1110–1180); в Палермо: Михаил Скот (ок. 1175/80 – ок. 1234/36); в Витербо: Виллем из Мёрбеке (ок. 1215–1284/86).

Влияние на схоластическую мысль арабской (аль-Фараби, Авиценна, Альгазель, Аверроэс) и еврейской (Авицеброн, Моисей Маймонид, Каббала) философии: зарождение латинского аверроизма.

Влияние со стороны античной (Гиппократ, Гален) и арабской («Канон врачебной науки» Авиценны, «Colliget» Аверроэса) медицины. Переводы художественной литературы: животного эпоса «Калила и Димна», «Синдбадовой книги», ряда сюжетов из «Тысячи и одной ночи»: рождение «византийского» романа («Флуар и Бланшефлер», «Окассен и Николетт»).

Новации в технике (ветряные мельницы), музыке (скрипка, волынка, бубен), быту (этикет, традиции, фасон одежды, предметы обихода) и т.д.

### **Тема 5. Становление средневековой культуры на Востоке.**

#### **а) Ранняя Византия (VI – сер. IX вв.).**

Правление Юстиниана I (527 – 565) – попытка восстановления территориального единства империи; кодификация Римского права (Codex Justinianus); строительство Айя-Софии (532 – 537) в Константинополе. Политическое устройство: имперско-христианская символика Большого императорского и Влахернского дворцов в Константинополе; значение константинопольского ипподрома и восстание Ника (532). «История войн Юстиниана» и «Тайная история» Прокопия Кесарийского (ок. 500 – после 567).

Закрытие языческих философских школ (529); антиаристотелизм Иоанна Филопона (Грамматика, ок. 490 – 570). Посольство Дамаския (ок. 462 – после 538) к Хосрову I (531) и конкордат с империей. Зарождение византийского богословия: корпус «Ареопагитик» (V – нач. VI в.), сочинения Максима Исповедника (ок. 580–662), Иоанна Лествичника (ок. 575 – ок. 650: «Лестница райская»), Исаака Сирина (втор. пол VII в.), Иоанна Дамаскина (ок. 650 – ок. 750: «Источник знания»). Еретическое движение павликиан (VII–IX вв.).

Ираклий (610–641) и отражение персов (627/628); признание в 681 г. Болгарского царства Аспаруха (ок. 643 – ок. 701); Лев III Исавр (717–741) и отражение арабов (717).

Эпоха иконоборчества: от манифеста Льва III Исавра от 726 г. и собора 754 г. до восстановления иконопочитания Феодорой в 843 г.: роль Иоанна Дамаскина и Федора Студита (759–826) в формировании христианской теории символа.

Духовная: Роман Сладкопевец (ум. после 555), Георгий Писида (до 600–631/634), Андрей Критский (ок. 660 – после 726) и светская (Иоанн Грамматик, Кассия, Иоанн Цец) поэзия. Агиография: Иоанн Мосх (ок. 550 – ок. 620: «Луг духовный»), Леонтий Неаполитанский (ок. 590 – ок. 668), Софроний Иерусалимский (до 560–638). «Христианская топография» Космы Индикоплова (545–547).



**б) Дохалкидонские церкви и халифат Омейядов (сер. V – сер. VIII вв.).**

IV Вселенский (Халкидонский) собор (451) и обособление Древних восточных церквей. Собор в Ктезифоне (499) и Халдейская (несторианская) церковь в Персии и на Востоке. Иаков Барадей (Цанцал, ум. 578), епископ Эдессы (542), и Иаковитская церковь в Сирии: «Церковная история» Иоанна Эфесского (ок. 506/507 – 595/596); Малабарская церковь («Христиане св. Фомы»); Армянская, Коптская и Эфиопская церкви.

Мухаммед (Магомет, ок. 570 – 632) и Кааба; бегство из Мекки в Ясриб (Медину) и начало эры хиджры (622). Коран и Сунна (хадисы и ахбары); фикх и шарият; суфизм и дервиши; Махди и скрытый имам. Экспансия арабской культуры при Омейядах (661 – 750): завоевание арабами Передней и Средней Азии, Северной Африки, а также Испании (711 – 714). Сунниты, шииты, исмаилиты; отношение ислама к другим авраамическим религиям (иудаизму и христианству); отношение к исламу как к иудео-христианской ереси (№ 100 в перечне Иоанна Дамаскина) и, соответственно, к мусульманству как к большой секте.

**с) Халифат Аббасидов и Аль-Андалус (сер. VIII – XV вв.).**

Восстание Абу Муслима (ок. 727 – 755) в 747 – 750 гг. и его отражение в «Абумуслимнаме» (XI – XIII в.); свержение Омейядов и приход к власти Аббасидов (750 – 1258); перенос столицы халифата из Дамаска в Багдад. Расцвет при халифах аль-Мансуре, аль-Махди, Харун ар-Рашиде, аль-Мамуне (754 – 833); захват Багдада Бундами (945) и конец светской власти Аббасидов.

Захват турками-сельджуками (1040 – 1092) Передней Азии; «горный старец» Хасан-ибн-Сабах и ассасины в замке Аламут (1087). Хулагу-хан (1256 – 1265) и окончательное свержение Аббасидов (1258). Положение дохалкидонских церквей («Хроники» Григория Бар-Эбрея (Абульфараджа), 1226 – 1286). Желтый Крестовый поход монголов.

Абдаррахман I (756 – 788) и образование Кордовского эмирата (756); арабы на Сицилии (IX в.). Абдаррахман III (912 – 961): образование Кордовского халифата (929) и его расцвет. Положение мудахаров и морисков.

*Литература.* «Пришелеш» Абд ар-Рахмана I (755 – 788), Зирйаб (ум. 857) и возникновение строфической поэзии (мувашшах, кон. IX в.). Антология «Ожерелье» Ибн Абд Раббихи (890 – 940), Ибн Хани (938 – 973) и Ибн Шухайд (992 – 1035). «Ожерелье голубки» Ибн Хазма (994 – 1064), Ибн Зайдун (1003 – 1071), аль-Мутамид (1040 – 1096), Ибн Хамдис (1055 – 1132), Ибн Хафаджа (1058 – 1139). Ибн Кузман (1080

– 1160) и андалусская диалектальная строфическая поэзия (заджалъ); суфийская лирика: Омар ибн аль-Фарид (1180 – 1234), Ибн аль-Араби (1165 – 1240), аш-Шуштари (1203 – 1269). Салих ибн Шариф ар-Рунди (1204 – 1285) и Лисан ад-дин Ибн аль-Хатиб (1313 – 1374).

*Арабская и еврейская философия.* Абубасер (Ибн Туфайль, ок. 1110 – 1185/86: «Повесть о Хайе, сыне Якзана») и Аверроэс (Ибн Рушд, ок. 1126 – 1198); Авицеброн (Ибн Гебиrolь, ок. 1021 – 1055/70) и Моисей Маймонид (1135/38 – 1204).

*Медицина.* Абулкасис (Абу-л-Касим Аз-Захрави, кон. X – нач. XI в.): «О хирургии и инструментах».

*Архитектура.* Мечеть в Кордове (кон. VIII в.), Альказар в Севилье (1200), дворцовый комплекс Альгамбра (сер. XIII – кон. XIV в.) и др.

**d) Византийская империя (сер. IX – сер. XV вв.).**

Правление Михаила III (842 – 867) и Василия I (867 – 886). Болгарский и русский факторы: Константин VII Порфирогенет (913 – 959) и Симеон (893 – 927), Василий II Болгаробойца (976 – 1025) – крещение Руси (988) при Владимире I (980 – 1015) и падение Болгарии (1014). От Алексея I (1081 – 1118) до Андроника I (1183 – 1185): Комниновское возрождение.

Падение империи в 1204 г. и ее восстановление в 1261 г. Михаилом VIII Палеологом (1259 – 1282). Турки-османы; институт янычаров.

*Теолого-философская мысль.* Значение патриарха Фотия (ок. 810/27 – ок. 891/897: «Мириобиблион») в передаче наследия античной образованности. Лев Математик (ок. 790 – 869) и Симеон Новый Богослов (949 – 1022); Суда (Свида, ок. 1000). Еретическое движение богомилы (X в.). Константинопольская школа: Михаил Пселл (1018 – ок. 1078/96), Иоанн Итал (ок. 1025 – после 1082), а также Евстратий Никейский, Софий Пантевген, Михаил Глика, Николай Мефонский и др.

Исихастские споры: Григорий Синаит (ок. 1255/65 – 1346), Варлаам Калабрийский (ок. 1290 – 1348), Григорий Палама (1296 – 1359), Николай Кавасила (ок. 1322/23 – после 1391).

*Политическая мысль.* Трактаты «Об управлении государством», «О фемах», «О церемониях» («Изъяснение императорского церемониала») Константина VII Порфирогенета (Багрянородного).

*Литература.* Героический эпос («О сыне Армуриаса», «Дигенис Акрит») и рыцарский роман («Каллимах и Хрисоррея», «Вельфандр и Хрисанца», «Ливистр и Родамна»). Романы Феодора Продрома (1100 – ок. 1170: «Роданфа и Досикл»), Евматия Макремволита («Исминий и Исмина»), Никиты Каллитея («Дросила и Харикл»), Константина Манассии («Аристандр и Каллитея»).

Сочинения исторического характера: «Наброски истории царя Алексея» Никифора Вриенния (ок. 1062 – ок. 1140), «Алексиада» Анны Комниной (1083 – ок. 1153/55), «Взятие Фессалоники» Ефстафия Солунского (ок. 1115 – ок. 1195), «История ромеев» Никиты Хониата (ок. 1150 – ок. 1215), «Ромейская история» Никифора Григоры (ок. 1295 – ок. 1360); хронографии (Иоанна Малалы, Феофана Исповедника, патриарха Никифора, Георгия Монаха, Георгия Акрополита и др.).

Автобиография: Никифор Влеммид (1197/98 – 1269/72). Григорий Кипрский. Драма: «Христос-страстотерпец». Сатира: «Тимарион», «Повесть и четвероногих», «Пулолог», «Плодослов».

*Архитектура.* Монастыри Хосиос-Лукас в Фокиде, Дафни близ Афин, Хора в Константинополе; ансамбли Мистры на Пелопоннесе.

**Дополнение: Северин Боэций (ок. 480 – ок. 525) и Карл I Великий (768 – 814).**

Боэций: «Последний римлянин» и проводник в новую эпоху; значение его переводов, комментариев и трактата «Утешение Философией» (ок. 524).

Карл I Великий как император, как культуртрегер, как мифопоэтический герой средневековой Европы.

**Раздел IV. Средневековое общество: его иерархическое понимание и корпоративное устройство (сословия воюющих, молящихся и трудящихся).**

Учение Герарда Камбрейского и Адальберона Ланского (XI в.) о богоустановленной трехчастной структуре христианского общества, подразделяющегося на: *bellatores* (воюющих), *oratores* (молящихся) и *laboratores* (трудящихся). Его отражение в облике главной площади средневекового города (ратуша – собор – рынок) и в принципе формирования последующих сословно-представительных учреждений, состоявших из дворянства, духовенства и третьего сословия (Генеральные штаты, 1302).

### **Тема 6. Воюющие.**

#### **а) Феодальная система.**

Рождение феодализма: от аллода к бенефицию и феоду. Вассально-ленная система (взаимосвязь сеньоров и вассалов) и «феодальная лестница»: от сюзерена до «одноштитного» рыцаря. Структура нобилитета: виконты, графы, маркизы, герцоги и др.; институт пэров. Церемония оформления вассального договора (оммаж): фуа, инфеодация

и инвеститура фьефа. Коронационный церемониал. Противоречие между феодальной системой и стремлением королей к самодержавной власти; «Великая хартия вольностей» (1215).

Рыцарское воспитание как обучение 7-ми рыцарским добродетелям (верховой езде, фехтованию, владению копьем, плаванию, соколиной охоте, сложению стихов в честь дамы сердца, игре в шахматы) и придворному этикету. Ступени рыцарской «карьеры»: паж – оруженосец (дамуазо) – рыцарь (шевалье, кабальерос, риттер); ритуал посвящение в рыцари. Отношение «служения и дарения» как основа рыцарской этики.

Устройство феодального замка (донжон и пр.). Формирование профессиональной рыцарской армии (кавалерии) и значение коня для дворянина; появление стремени (VIII в.); элементы рыцарского облачения (доспехов): меч (и его сакральный смысл), копье, щит, броня, кольчуга, латы, шлем.

#### **б) Рыцарско-куртуазная культура.**

Традиция рыцарских пиров и охот. Жоффруа де Преиля (пер. пол. XI в.) и рождение турниров; устройство ристалища. Средневековая геральдика и трактат Бартоло ди Сассоферрато «О знаках и гербах» (XIV в.). Значение герольдов.

Спиритуализация любовного чувства: культ «Прекрасной Дамы» и смыкание его с культом Мадонны; рождение куртуазной («утонченной») любви (*fin amors, fine amour*). Формирование кодекса служения Даме в поэмах и трактатах по куртуазии: «О любви» Андрея Капеллана (1174 – 1186), «Служение дамам» Ульриха фон Лихтенштейна (1255), «Бревиарий любви» Матфре Эрменгау (ок. 1288), «Бестиарий любви» Ришара де Фурниваль (XIII в.). Вторая часть «Романа о Розе» Жана де Мёна (ок. 1240 – ок. 1305) и утверждение превосходства плотской любви над любовью куртуазной (ироническое отношение к обожествлению любви к женщине). Протест со стороны Кристины Пизанской (1364/65 – 1430: «Книга о Граде женском»).

*Куртуазная лирика.* Поэзия трубадуров Прованса и ее жанры: верс, кансон, пасторела, альба, сирвента, плань, тенсон. Герцог Гильем IX Аквитанский (1071 – 1127), Маркабрю (1129 – 1150), Бертран де Борн (ок. 1135 – ок. 1210), Бернарт де Вентадорн (ок. 1150 – 1180), певец «Принцессы-грезы» Джауфре Рюдель. «Закртая (темная) поэзия» (*trobar clus*) Арнаута Даниэля (1180 – 1210) и Рамбаута III д'Ауренга (1150 – 1173), графа Оранжского; «открытая (ясная) поэзия» (*trobar leu*) Гираута де Борнейля (1170 – 1210), «магистра поэтов».

Труверы Франции: «принц труверов» Тибо IV (1201 – 1253), граф Шампанский, и Конон де Бетюн (ок. 1150 – до 1224). Немецкий миннезанг: его жанры (Liet, Leich) и сборники («Liederbuch»). Втор. пол. XII в.: Кюренберг, Сперфогель, Дитмар фон Айст, Генрих фон Фельдеке, Рудольф фон Фенис, Фридрих фон Хаузен, Рейнмар фон Хагенау. XIII в.: Вальтер фон дер Фогельвейде (ок. 1170 – ок. 1230: «Под липой»), Генрих фон Морунген, Нейдхарт фон Ройенталь, Тангейзер. Шпильманские приключенческие поэмы: «Король Ротер», «Герцог Эрнст», «Освальд», «Орендель».

#### **Тема 7. Воюющие и молящиеся.**

##### **а) Внутреннее противостояние духовной и светской властей.**

Стефан II (752 – 757) и Пипин Короткий (751 – 768) – рождение Папского государства (756) и легенды о «Константиновом даре», в соответствии с коей вся власть над Западной Европой была якобы передана переехавшим в Новый Рим Константином I Великим папе Сильвестру I (314 – 335).

Борьба папы и императора за инвеституру епископов и аббатов – Григорий VII (1073 – 1085) и Генрих IV (1056 – 1106): «хождение в Каноссу» (1077); Калликст II (1119 – 1124) и Генрих V (1111 – 1125): Вормсский конкордат 1122 г. (вручение посоха и кольца папой, скипетра императором).

Иннокентий III (1198 – 1216) и Иоанн Безземельный (1199 – 1216) – использование интердикта (на Англию, 1208) и отлучения от Церкви (короля, 1209).

Борьба гвельфов и гибеллинов (XIII – XIV вв.). Развитие социально-политической мысли: примат папской власти – «О церковной власти» Эгидия Римского (ок. 1247 – 1316), разделение властей – «О власти королевской и папской» Иоанна Парижского (ок. 1250/60 – 1306), гармония властей – «О монархии» Данте Алигьери (1265 – 1321).

Авиньонское пленение пап (1309 – 1377): конфликт Бонифация VIII (1295 – 1303) и Филиппа IV Красивого (1285 – 1314), булла «Unam Sanctam» (1302), перенос папской резиденции из Рима в Авиньон (1309), ликвидация Ордена тамплиеров (1312), утрата Св. Престолом влияния на политическую жизнь Европы и гипертрофированное усиление его позиций во внутрицерковной иерархии.

##### **б) Внешнее сотрудничество духовной и светской властей.**

Клермонский собор и призыв Урбана II (1088 – 1099) к освобождению Гроба Господня (1095); роль Петра Пустынника (Амьенского, ок. 1050 – 1115). Значение религиозного порыва и наличия «лишних»

рыцарей для организации восьми Крестовых походов к Св. Земле (1096 – 1270).

Св. Земля при крестоносцах от взятия Иерусалима (1099) до падения Акры (1291): основание новых государств – графства Эдесского, княжества Антиохийского, Иерусалимского королевства, графства Триполи; создание рыцарских монашеских орденов – Ордена тамплиеров (храмовников, 1128), Ордена иоаннитов (госпитальеров, ок. 1137), Тевтонского ордена (1198). «История Запада и Востока» Жака де Витри (ок. 1170 – 1240).

Значение Салах-ад-Дина (Саладина; 1171 – 1193) и его образ в европейской культуре. Побочный эффект от встречи Востока и Запада: появление в Европе новых сельскохозяйственных растений (гречихи, риса, абрикосов, арбузов), заимствование ряда восточных обычаев (мытье рук перед едой, горячих бань), распространение проказы (лепры).

Реконкиста в Испании (VIII – XV вв.): битва в долине Ковадонга (718), бой при Лас-Навас-де-Толосе (1212). Культ Св. Иакова и создание орденов: Алькантара, Калатрава, Сантьяго-де-Компостела (сер. XIII в.). Крестоносцы на северо-востоке Европы: деятельность Ордена меченосцев (1202, с 1237 Ливонский орден).

### **Тема 8. Молящиеся.**

#### **а) Христианская Церковь на Западе и на Востоке.**

Соперничество за лидерство Римской и Константинопольской кафедр. Нарастание обрядовых разногласий: в вопросах о языке богослужения, о безбрачии духовенства, о таинстве Причастия и др. Король Вестготской Испании Реккаред (586 – 601) и III Толедский собор (589): обращение вестготов из арианства в католичество и возникновение догматического спора об исхождении Св. Духа (проблема *filioque*). Непризнание латинского учения на II Никейском соборе (787) и появление соответствующей полемической литературы: «О таинствовании Св. Духа» патриарха Фотия (858 – 867, 877 – 886), «Против возражений позорных греков в адрес Римской Церкви» Ратрамна Корбийского (ум. после 868) и др.

Конфликт из-за церковной юрисдикции над Болгарией и взаимные анафемы Римского папы Николая I (858 – 867) и Константинопольского патриарха Фотия в 858 г. Конфликт из-за юрисдикции над Южной Италией и взаимные анафемы папы Льва IX (1048 – 1056) и патриарха Михаила Керулария (1043 – 1058) в 1054 г. Разделение христианской Церкви на западно-католическую и восточно-православную и его последствия; униатское движение.

**б) Римско-Католическая церковь.**

Институт папства и объединение в нем священнической, законодательной и судебной властей; символика папской инаугурации, герба и тиары. Появление Лжеисидоровых декреталий (сер. IX в.), утверждавших полную власть папы в назначении и смещении епископов и созыве поместных соборов; сомнения в их подлинности со стороны Гинкмара Реймского (ок. 806 – 882), зарождение галликанизма. Изменение порядка выборов пап: Латеранский собор 1059 г. и учреждение Николаем II (1059 – 1061) коллегии кардиналов.

Клюнийское движение в Римско-Католической церкви и Григорианская реформа: булла «Cum apostolicae» (1075) и «Dictatus Papae» (1075) Григория VII (Гильдебранда), борьба против пороков духовенства (симонии, nepотизма) и за утверждение целибата. Движение за Мир Божий (treuga Dei). Иннокентий III и усиление позиции Св. Престола: превращение папы из «наместника св. Петра» в «наместника Иисуса Христа»; сопоставление власти папы с излучающим собственный свет Солнцем, а власти светского владыки – с отражающей его Луною. Учение о «запасе добрых дел», формирование представления о чистилище и практика продажи индульгенций.

Экспансия католицизма на Восток – захват Константинополя в ходе 4-го Крестового похода (1204): роль внутреполитической борьбы в Византии и внешнеполитической деятельности Венецианского дожа Энрико Дандоло (ок. 1108 – 1205); «Взятие Константинополя» Жоффруа де Виллардуэна (ок. 1155 – ок. 1213); образование Латинской империи (1204 – 1261); II Лионский собор (1274) и Лионская уния (1274 – 1283).

Богословские споры: о характере Св. Евхаристии (Пасхазий Радберт, Ратрамн Корбийский, Ланфранк Бекский, Беренгарий Турский, Иоанн Парижский и др.), о свободе воли и божественном Провидении (Готшалк, Гинкмар Реймский, Эриугена, Бернард Клервоский, Фома Браввардин и др.), о блаженном видении (Иоанн XXII, Дуранд из Сен-Пурсена, Теодорик Фрайбергский и др.). Реформационные тенденции: патария, Арнольд Брешианский (ок. 1100 – 1155) и др.

**Тема 9. Молящиеся и трудящиеся.****а) Монашество и каноникаты.**

Бенедикт Нурсийский (ок. 480 – 547): основание Монте-Кассино (ок. 530) и составление бенедиктинского монашеского «Устава» (ок. 540); девиз «молись и трудись» (ora et labora). Главные духовные центры Европы: Фульда, Клюни, Райхенау, Корби, Сен-Дени, Санкт-Галлен

и др. Монастырское хозяйство (скриптории, мастерские, винодельни, пашни и пр.), роль конверзов.

Новые монашеские ордена как ответвления Ордена Св. Бенедикта: Камальдолийский орден (1010), Цистерцианский орден (1098), Орден Премонстратов (1119), Картузианский орден (1176), Целестинский орден (ок. 1250) и др. Значение Бернарда Клервоского (1090–1153). Духовная революция св. Франциска Ассизского (1181/82–1226) и появление нищенствующих орденов: Францисканского (1209/10), Доминиканского (1215/16), Ордена Кармелитов (1247), Ордена Еремитов (1256) и др. Вопрос о евангельской бедности и движение спиритуалов: Анджело Кларено (1247–1337), Петр Иоанн Оливи (1248/49–1298), Убертин Казальский (ок. 1259–1329/41), Михаил Чезенский (ок. 1270–1342) и др. Популярность странствующих проповедников: Бертольда Регенсбургского (ок. 1210–1272), Бернардина Сиенского (1380–1444), Леонарда Удинского (ум. ок. 1470) и др. Интеллектуальное соперничество францисканцев и доминиканцев.

Каноники, или институт уставных каноников (*canonici regulares*): августинцы (сер. XI в.), викторинцы (1108), сепулькринцы (1122), госпиталиты Св. Духа (1198) и др.

#### **в) Народная религиозность и и еретические течения.**

Специфика «народного христианства» и низовая мифология: вера в эльфов, гномов, ундинов, силфид, саламандр, инкубов, суккубов и т.п. Народные манихейские ереси XI – XIII вв.: катары, вальденсы, альбигойцы; Крестовый поход против еретиков Лангедока (Альбигойские войны, 1209 – 1229) и взятие Монсегюра (1244). Социально-еретические движения XIII – XIV вв.: апостолики (Сегарелли, Дольчино), братья свободного духа и т.п. Начало деятельности Святой инквизиции (1227/33): забота о спасении душ через борьбу с ересями и ведовством; введение аутодафе в Испании (XIII в.).

Религиозные организации мирян: терциарии; бегарды, бегинки и лолларды; флагелланты (1210 – 1349) и др.

Ересиархи и ереси рационалистического происхождения: Петр из Брюи (ум. 1125) и петробрузианство, Амальрик Бенский (ок. 1150 – 1205/07) и амальриканство, Давид Динанский (втор. пол. XII – после 1215).

### **Тема 10. Трудящиеся.**

#### **а) Народная культура.**

Культура «безмолвствующего большинства» в ее противопоставлении ученой, латиноязычной культуре (клира, университетов, государственной и судебной администрации).



Площадные представления и процессии – выступления гистрионов (жонглеров, шпильманов); лауды, моралите, соти, фарсы («Лохань», «Адвокат Пателен»); мистерии: «Действо об Адаме» (1150–1170), «Мистерия Ветхого завета» (сер. XV в.); феномен европейского карнавала: взаимоотношение официальной и смеховой культур. Народные утопии: представление о стране Кокань (Кокейн, Кукканья, Шлараффенланд).

Маргиналы средневекового общества. Ваганты, или голиарды (бродячие школяры, клирики без бенефиция и проч.), и их поэзия: прославление любви и радостей жизни – Гугон Примас Орлеанский (ок. 1130/40), Архипита Кёльнский (1161/65), Вальтер Шатильонский (ок. 1135–1200), «*Carmina Burana*» (XIII в.); социальная и антиклерикальная сатира – «Евангелие от марки серебра», «Всеппянейшая литургия»; влияние на Франсуа Вийона (1431 – после 1463). Прокаженные: социальный статус, лепрозории (ок. 19000 на континенте). Евреи: запрет на владение землей; разрешение на занятие торговлей, ростовщичеством, обменом денег («слуги королевской казны»); гетто и погромы; мараны.

#### **в) Город и деревня.**

Положение городов в феодальном мире и их борьба за независимость; создание союзов городов (Рейнских, Швабского, Ганзы, Ломбардской лиги, эрмандадов).

Система городского самоуправления и городские коммуны; патрициат и магистрат (приорат, синьория); бюргеры (пополаны). Цех как торгово-ремесленная корпорация: мастера, подмастерья, ученики (понятие шедевра); цеховые статуты («Книга ремесел», 1268); святые-патроны (св. Элигий и др.). Купеческие гильдии. Городские, цеховые и гильдейские школы.

Деревня (дворы, пахотные земли, альменда) и сельская община; основные категории крестьян: сервы и вилланы. Крестьянские повинности: право «мертвой руки», формальдж, талья, поголовный побор; виды ренты: барщина, оброк, денежная рента; издольщина, баналитет, мейерская аренда.

### **Тема 11. Трудящиеся и воюющие.**

#### **а) Повседневная жизнь и моральные ценности.**

Средневековый быт. Городская улица: антисанитария и теснота застройки. Внутреннее устройство дома, типы мебели, средства отопления. Одежда: камиза, блио, котта, сюрко, пенула, котарди (для мужчин и для женщин), брэ, шосс, мипарти, жакет, пурпуан, нарамник, табар, пулены, роб, упленд (для мужчин), горж, омюз, роба (для

женщин); украшения и прически. Пища и предметы обихода: трактат «О наименованиях предметов обихода» Александра Неккама (1157 – 1217). Описание крестьянской жизни в поэме Вернера Садовника «Крестьянин Гельмбрехт» (ок. 1250).

Стиль поведения и этические нормы: пониженный «порог стыдливости» и примат духовных связей над материальными (принцип распределения грешников в аду из «Божественной комедии» Данте). Семь христианских добродетелей: вера, надежда, любовь, справедливость, умеренность, стойкость, благоразумие. Семь смертных грехов: гордыня, зависть, гнев, уныние, алчность, чревоугодие, сладострастие.

**б) Семейные и экономические отношения.**

Сексуальные отношения в браке и вне его (положение бастардов, статус проституции). Средневековая семья: статус мужчины, женщины и ребенка. «Книга рыцаря де ла Тура Ландри, написанная в назидание его дочерям» (до 1380) и «Парижский Домострой» (кон. XIV). Демографические изменения в период Средневековья.

Материальное состояние общества и развитие торговых связей. Отношение к богатству и труду: представление о взаимной зависимости и взаимопомощи богатых и бедных, теория «справедливой цены» на товар. Учение о греховности извлечения денег «из времени»: официальный запрет со стороны Церкви заниматься христианам ростовщичеством (1179) и одновременное проведение кредитных операций (ссуд и т.п.) частными лицами и тамплиерами (введение ими в употребление банковских чеков и бухгалтерских документов).

**Дополнение: Фридрих II Гогенштауфен (1212 – 1250) и Людовик IX Святой (1226 – 1270).**

Фридрих II Гогенштауфен как «Stupor mundi»: Римский император и Сицилийский король, крестоносец и еретик, покровитель наук и искусств и эсхатологический персонаж.

Людовик IX Святой как идеал христианского государя: правитель, воин, чудотворец.

**Раздел V. Аспекты средневековой интеллектуальной и художественной культуры.**

**Тема 12. Характерные черты мировосприятия.**

**а) Символизм мышления и идея миропорядка.**

Природа как один из источников Откровения. Созерцание тварного мира как первая ступень богопознания в мистике викторинцев и Бонавентуры («Путеводитель души к Богу»). Понимание природы как «книги» религиозно-этического содержания, собрания примеров для

подражания: «Путеведение, или Три книги видений и откровений» и «Физика, или Слабости различных природных творений» Хильдегарды Бингенской, проповеди Бертольда Регенсбургского, разнообразные бестиарии, лапидарии, плантарии и т.п. Алан Лилльский (ок. 1120/30 – 1202/03): «Omnis mundi creatura / Quasi liber et pictura / Nobis est et speculum».

Аллегорическое истолкование Природы как «правительницы мира», «наместницы» Бога в сотворенном универсуме: «Плач Природы» и «Антиклавдиан» Алана Лилльского, вторая часть «Романа о Розе» Жана де Мёна. Идея человека как микрокосма: от Августина («О 83-х различных вопросах») и Исидора Севильского («О различиях вещей») к Хильдегарде Бингенской («О причинах, симптомах и врачеваниях болезней»), Бонавентуре и др.

Толкование символики христианского культа в «Значениях божественных служб» Гильома Дуранда (1228 – 1296).

#### **б) Восприятие пространства.**

Качественное разнообразие и конечность пространственных структур в масштабах как географического пространства, так и универсума в целом. Замкнутый «аристотелевский» космос с внутренним подразделением на совершенный надлунный (сферы пятой сущности) и несовершенный подлунный (сферы огня, воздуха, воды и земли) миры.

Христианская «крепость Европа» в осаде язычников и еретиков. Святые и проклятые места; паломничества на Св. Землю, в Рим, Сантьяго-де-Компостела, Монте Гаргано и др. Роль аксиологической характеристики места и пути к нему в описаниях итинерариев и в его положении на географических картах (центральное место Иерусалима). Переплетение священной, реальной и вымышленной географии: путешествия на Запад норманнов (Лейва Удачливого и др., ок. 1000) и «Плаванье Святого Брендана» (X в.); путешествия на Восток Иоанна Плано Карпини (1245), Виллема Рубрука (1253), Марко Поло (1271 – 1274) и легенда о царстве пресвитера Иоанна. Примеры описания конкретных местностей: «Ирландская топография», «Путешествие по Уэльсу» и «Описание Уэльса» Гиральда Камбрийского (ок. 1147 – 1223), «Описание северных островов» из «Деяний гамбургских епископов» Адама Бременского (ум. после 1081) и др.

Учение о географических поясах (климатах); вопрос об антиподах: непризнание – по религиозным соображениям – их существования Гильомом Коншским (ок. 1080 – ок. 1154: «О философии мира») и обоснование теоретической возможности их наличия Александром Неккамом

(«О природах вещей»). Влияние на географические открытия Нового времени: гипотеза о близости восточных берегов Азии к западному побережью Африки и Европы из «Большого сочинения» Роджера Бэкона (ок. 1214–1292/94) и «Образа мира» Петра д'Айн (1350–1420), – ее роль в открытии Америки Х. Колумбом.

**с) Восприятие времени.**

Сочетание исторической линейности и сезонной цикличности (природный, хозяйственный и праздничный годовые циклы) в восприятии времени. Появление башенных часов: в Вестминстере (1288), Милане (1306, 1335), Сент-Олбансе (ок. 1326), Падуе (1344), Нюрнберге (после 1380), Солсбери (ок. 1396) и др.

Христианская история, ее смысловая направленность и основные этапы: начало (грехопадение) – кульминация (Христос и Август) – конец (Страшный Суд). Августин против теории «всеобщего возвращения» и представления о времени как следствия движения светил. Учение о двух Градах Августина («О Граде Божиим»), теория трех «состояний мира» Иоахима Флорского (ок. 1130/35–1202: «Книга о согласии Нового и Ветхого Заветов»), еретическая историософия амальрикан. Эсхатология, хилиазм, апокалиптические настроения. Теория о целенаправленном перемещении очага науки, власти и человеческой цивилизации в целом с Востока на Запад: «О моральном Ноевом ковчеге» Гуго Сен-Викторского и «Хроника, или История о двух Градах» Оттона Фрейзингенского (после 1111–1158). Чувство исторического пессимизма: «О презрении к миру» (ок. 1140) Бернарда Морланского и «Что мир воюет для славы несбыточной?» Якопоне да Тоди (1230–1306).

Особенности средневековых анналов и хроник. «Варварские хроники»: «О происхождении и деяниях гетов» Иордана (ок. 485 – после 551), «История франков» Григория Турского, «Церковная история народа англос» Беда Достопочтенного, «История бриттов» Ненния (втор. пол. VIII в.), «История лангобардов» Павла Диакона (ок. 720 – ок. 799), «Деяния саксов» Видукинда Корвейского (ок. 925 – ок. 976/980); зрелые хроники: «История» Рихера Реймского (940/50 – 998), «Хроника» Титмара Мерзебургского (975–1018), «Хроника» Сигеберта из Жамблу (ок. 1030–1112), «Чешская хроника» Космы Празжского (1045–1125), «Деяния Бога через франков» Гвиберта Ножанского (1055 – ок. 1125), «Церковная история» Ордерика Виталия (1075 – после 1142), «Деяния английских королей» Уильяма Мальмсберийского (ок. 1080/90 – после 1142), «История бриттов» («История королей Британии») Гальфрида Монмутского (ок. 1100–1154), «Деяния данов» Саксона Грамматика (1140 – ок. 1208), «Хроника пон-

тификов и императоров» Мартина Польского (ум. 1278), «Хроника» Салимбене Пармского (1221 – ок. 1288); «Большие французские хроники», включая хроники Гильома Бретонского (1159/69 – ок. 1227) и Гильома из Нанжи (ум. ок. 1300).

### **Тема 13. Система образования и педагогика.**

#### **а) «Карлики на плечах гигантов».**

Истоки средневековой образованности: «О христианском учении» Августина и «Сатирикон, или О бракосочетании Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы (V в.). Сложение канона «семи свободных искусств» (*septem artes liberales*): дисциплин тривиума (риторика, грамматика, диалектика) и квадравиума (арифметика, геометрия, астрономия, музыка).

Совершенствование системы образования в «Наставлении в науках божественных и светских» Кассиодора, «О воспитании клириков» Рабана Мавра, «Учительной книге клирика» Петра Альфонси (ок. 1062 – 1106), «Дидакаликоне» Гуго Сен-Викторского, «О школьной науке» псевдо-Бозция (нач. XIII в.), «О возвращении Святой Земли» Петра Дюбуа (ок. 1250/60 – после 1321), «Записке о реформе теологического образования» Жана Жерсона.

Традиция наставительных поучений: «Поликратик, или О забавах придворных и заветах философов» Иоанна Солсберийского (1115/20 – 1180), «О наставлении детей знатных граждан» и «О нравственном наставлении правителя» Винсента из Бове (ок. 1190 – ок. 1264), «О правлении государей» Эгидия Римского (ок. 1247 – 1316).

#### **б) Энциклопедическая традиция.**

Раннесредневековый энциклопедизм: «Этимологии» и «О природе вещей» Исихора Севильского, «О природе вещей» Беда Достопочтенного, «Об универсуме, или О природах вещей» Рабана Мавра.

Зрелый средневековый энциклопедизм: «Об образе мира» Гонория Августодунского (1075/80 – ок. 1156), «Схоластическая история» Петра Коместора (ок. 1100 – 1178/80), «Императорские досуги» Гервазия Тильберийского (ок. 1150 – 1220), «О природах вещей» («Похвала божественной мудрости») Александра Неккама, «О свойствах вещей» Варфоломея Английского (ок. 1190 – ок. 1264), «Великое зеркало» Винсента из Бове.

#### **с) Зарождение и внутреннее устройство университетов.**

От всеобщих школ (*studium generale*) к университетам (*universitas magistrorum et scholarium*): Болонскому (1158), Оксфордскому и

Кембриджскому (1209), Парижскому (1215), Саламанкскому (1218), Падуанскому (1222), Неаполитанскому (1224), Тулузскому (1229), в Монпелье (1289), Лиссабонскому (1290), Пражскому (1348), Краковскому (1364), Венскому (1365), Гейдельбергскому (1386), Кёльнскому (1388), Лейпцигскому (1409), Тюбингенскому (1477), Виттенбергскому (1502) – около 50-ти европейских университетов к кон. XIV в. (всего 81 университет к нач. XVI в.).

Факультеты: артистический (философский), медицинский, юридический, теологический; формы преподавания: лекции и диспуты (включая «quodlibeta»); ученые звания: бакалавр, лицензиат, магистр, доктор; «нации» и коллегии (Сорбонна, Наваррская и др.). Специализации университетов: Парижского – теология, Болонского – юриспруденция, Салернского – медицина. Значение базовых текстов – например, «Четырех книг Сентенций» Петра Ломбардского (ок. 1095 – 1160) на теологическом факультете. Гимн «Gaudeamus» (XIV в.).

#### **Тема 14. Теолого-философская мысль.**

##### **а) Характеристика схоластики и этапы ее становления.**

Попытка рационального выражения духовного опыта и проблема соотношения веры и разума (разум как один из источников Откровения). Особенности схоластики как «школьной» философии. Понятие схолистического метода: поиск гармонии онтологической, понятийной и языковой структур. Соотношение мистики и схоластики.

«Диалектическое» (Беренгарий Турский) и «антидиалектическое» (Петр Дамиани) направления. Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109: «онтологическое» доказательство бытия Бога, проблема свободы воли, трактовка Боговоплощения). Вопрос о статусе универсалий: реализм (Гильом из Шампо) и номинализм (Росцелин Компьенский) общих понятий. Петр Абеляр (1079 – 1142): богословие, этика, «концептуализм». Метафизика Гильберта Порретанского (ок. 1075/80 – 1154), философский скептицизм Иоанна Солсберийского и теологический рационализм Алана Лилльского.

Латинский аверроизм (Сигер Брабантский) и пантеизм Давида Динанского (нач. XIII в.). Гильом Овернский (ок. 1180/90 – 1249); августинизм Александра Гэльского (1170/85 – 1245), Бонавентуры (ок. 1217 – 1274) и Генриха Гентского (ок. 1217 – 1293). Осуждение 1277 г. и рецепция аристотелизма католической теологией: Альберт Великий (1193 или 1206/07 – 1280) и Фома Аквинский (1225 – 1274). Альбертизм (Ульрих Страсбургский и Теодорик Фрайбергский). Иоанн Дунс Скот (ок. 1265/66–1308): унивокальность и атрибуты сущего,

теория дистинкций, проблема индивидуации, интуиция, волюнтаризм. Уильям Оккам (ок. 1285–1347): вера и разум, терминизм, интенция; «Бритва Оккама». Парижский окказиизм (Николай из Отрекура).

**б) Мистические течения.**

Традиционная католическая мистика – Бернард Клервоский и Гильом из Сен-Тьерри (ок. 1085–1147/48); Сен-Викторская школа: Гуго (ок. 1096–1141) и Рихард (ок. 1123–1173); Бонавентура. Жан Жерсон (1363–1429).

Специфика немецкого и фламандского мистицизма – Майстер Экхарт (ок. 1260–1327/28) и его последователи: Иоганн Таулер (ок. 1300–1361), Генрих Сузо (1295–1366), Ян ван Рёйсбрук (1293 – 1381). Женщины-визионерки Германии и Швеции – Хильдегарда Бингенская (1098 – 1179), Елизавета из Шёнау (ок. 1129–1164), мистика Хельфты (Мехтильда Магдебургская, Мехтильда Хакеборнская, Гертруда Великая), Бригитта Шведская (1303–1373).

**с) Проблема самосознания.**

Христианин и Бог, личность и общество, человек и природа.

От «Исповеди» (397–401) Августина и «Исповеди» (ок. 387–403) св. Патрика Ирландского к «Исповедальной беседе» Ратхера Веронского (ок. 887–974), «Книге видений» и «Книге искушений» Отлоха Санкт-Эммерамского (ок. 1010 – ок. 1070), «О своей жизни» Гвиберта Ножанского (1055 – ок. 1125), «Истории моих бедствий» Петра Абеляра, «О своих деяниях» Гиральда Камбрийского.

«Откровения» Анджелы из Фолиньо (ок. 1248–1309), «Новая жизнь» Данте Алигьери, «Жизнеописание» Карла IV (1316–1378).

**Тема 15. Наука.**

**а) Математика (включая астрономию и оптику). Естествознание.**

Символика чисел Отлоха Санкт-Эммерамского: «О тайнах числа „три“», «Истолкование человеческих качеств в соответствии с тайной чисел».

Шартрский «натурализм»: Гильом Коншский («О философии мира»), Теодорик Шартрский (ок. 1100–1150/55: «О семи днях и шести этапах творения»), Бернард Сильвестр (ум. после 1167: «О целокупности мира, или Мегакосм и микрокосм»). Попытки согласования платоновского «Тимея» и библейского Шестоднева.

«Книга абака» и «Практика геометрии» Леонардо Пизанского (Фибоначчи: ок. 1179 – после 1240). Трактаты «О сфере» Роберта Гроссетеста (ок. 1175–1253) и Иоанна Сакробоско (ок. 1200–1256).

«Перспектива» Витело (ок. 1225/30 – после 1274), «Общая перспектива» Иоанна Пеккама (ок. 1225/30 – 1292).

Оксфордский «эмпиризм»: Роберт Гроссетест («О свете, или О начале форм», «О линиях, углах и фигурах»), Роджер Бэкон («Большое сочинение»), Фома Брадвардин (ок. 1290/1300 – 1349: «Трактат о пропорциях, или О пропорциональности скоростей при движении») и мертонские калькуляторы (Уильям Хейтсбери, Иоанн Дамблтон, Ричард Суисет). Попытки согласования «платоновской» математики и «аристотелевской» физики.

Осуждение аверроистских тезисов («Syllabus» Стефана Тампье, 1277) и его роль в развитии научных теорий. Космология и учение об «импетусе» Парижской школы: Иоанн Буридан (ок. 1295 – ок. 1358) и Николай Орем (ок. 1323/25 – 1382).

#### **б) Логика и лингвистика. Юриспруденция.**

*Логика.* Этапы развития:

– «старая»: «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, «Топика» Цицерона (с комментариями Боэция), «Введение к “Категориям”» Аристотеля Порфирия (с комментариями Боэция), логические труды Боэция («Введение в категорические силлогизмы», «О гипотетических силлогизмах», «О топических различиях», «О делении») – «Логика для начинающих» и «Диалектика» Петра Абеляра;

– «новая»: «Первая Аналитика», «Вторая Аналитика», «Топика» и «О софистических опровержениях» Аристотеля – «Малые суммы, или Введение в логику» Уильяма Шервуда (1200/10 – 1266/71), «Малые суммы логики» Петра Испанского (ок. 1210/20 – 1277);

– «новейшая»: трактат «О свойствах терминов» Петра Испанского и его учение о суппозициях, «Весьма полезная логика» Альберта Саксонского (ок. 1316 – 1390) и исследование логических «софизмов», «О чистоте искусства логики» Вальтера Бурлея (ок. 1275 – ок. 1345), «Сумма всей логики» Уильяма Оккама.

«Великое искусство» Раймунда Луллия (ок. 1232/35 – 1315/16) и луллианская традиция.

*Лингвистика.* От комментариев на «Искусство грамматики» Элия Доната и «Грамматические наставления» Присциана к спекулятивной грамматике модистов: Боэция Датского, Фомы Эрфуртского, Радульфа Бритона, Сигера из Куртре, Михаила из Марбе и др.

*Юриспруденция.* От «Божьего суда» (ордалий) и варварских «Правд» (V – IX вв.: Вестготской, Бургундской, Салической, Рипуарской, англосаксонских, лангобардских, Баварской, Алеманнской, Саксонской, Тюрингской, Фризской) как записей обычного права к



возрождению традиций Римского права и систематизации права светского (*corpus juris civilis*) и канонического (*corpus juris canonici*). «Согласование канонических расхождений» (или «*Decretum Gratiani*») Грациана Болонского (ум. ок. 1150), «Судебное зеркало» и «Золотой список» Гильома Дуранда. Записи местного обычного права: «Большой нормандский судебник» (сер. XIII в.), «Кутюмы Бовези» Филиппа де Реми Бомануара (ок. 1250 – 1296).

**с) Медицина. Астрология и алхимия.**

**Медицина.** Влияние со стороны античной и арабской медицины; популярность «Гиппократова сборника» (*Corpus Hippocraticum*). Основание Салернской медицинской школы (ок. 1080; университет с 1213), госпиталя Св. Варфоломея в Лондоне (1123) и госпиталя Санта-Мария-Нуова во Флоренции (1288). Разрешение Фридриха II Гогенштауфена медицинскому факультету Салернского университета производить вскрытие трупов (один раз в пять лет, 1238); основание в Салерно анатомического театра (ок. 1250). Устройство первых карантинных в портовых городах Италии (1348).

Выдающиеся средневековые медики – Роландо ди Парма (XIII в.): «Хирургия» (переведена на французский Роджером Салернским (Фругарди)); Петр Испанский (ок. 1210/20 – 1277): «Тезаурус для больных, или О лечении органов человеческого тела»; Арнольд из Виллановы (ок. 1240 – 1311): «Салернский кодекс здоровья»; Мондино де Луци (1275 – 1326): первая диссекция человеческого тела в Болонье (ок. 1315) и первый в Западной Европе учебник по анатомии (1316); Ги де Шолиак (ок. 1300 – 1368): компиляция «Обозрение хирургического искусства медицины» (1363).

**Астрология.** Астрологические изыскания Михаила Скота (при дворе Фридриха II Гогенштауфена) и Роджера Бэкона; противодействие учению об астрологическом детерминизме: «Книга о предсказаниях» Николая Орема.

**Алхимия.** Влияние на зарождение западноевропейской алхимии арабских переводов Аделярда Батского и др. Возникновение учения о «философском камне» и «жизненном эликсире». Михаил Скот («Искусство алхимии, или Руководство»), Псевдо-Альберт (XIII в.: «Книжка об алхимии»), Роджер Бэкон, Арнольд из Виллановы, Петр Бон («Новая драгоценная жемчужина», ок. 1330) и др.

Открытие европейскими алхимиками в XII – XVI вв. железного купороса, углекислого аммония, сурьмы (и ее соединений); разработка ими технологий получения металлических сплавов, кислот, щелочей и изготовления красок, стекла, эмали; освоение способов приготовления

бумаги и пороха; изобретение основных методов лабораторных исследований (перегонки, возгонки, фильтрации).

### **Тема 16. Словесность.**

#### **а) Народно-эпическая литература и устные жанры.**

*Кельтский эпос.* Ирландские саги (сказания о войнах богов из племени богини Дану). Героические сказания из «Книги бурой коровы» и «Лейнстерской книги» (XII в.). Уладский (ольстерский) цикл ирландского эпоса: саги о Кухулине (Кукулайне); «Угон быка из Куалнге» как «ирландская „Илиада“». Цикл Финна («Преследования Диармайда и Грайне»). Валлийские сказания о короле Артуре и их отражение в «Истории бриттов» (или «Истории королей Британии», ок. 1136/38) Гальфрида Монмутского. Кельтские сказания о бардах.

*Скандинавская эпическая поэзия и исландские саги.* «Королевский кодекс» («Codex Regius»), или «Старшая Эдда», включая: песнь «Прорицания вёльф» (тема судьбы мироздания); мифологические песни-перебранки: «Песнь о Вёлунде»; героические песни, связанные с преданиями о нибелунгах. Исландские «Саги древних времен», «Королевские саги» (включая «Хеймскрингла» («Круг земной») Снорри Стурлусона), «Родовые саги».

*Поэзия скальдов.* «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона (1179 – 1241), включая посвященные поэзии скальдов трактаты «Язык поэзии» и «Перечень стихотворных размеров»; сочинения Браги Боддасона, Тьодольва из Хвинира, Торбьёрна Хорнклови, Эйвинда Финнссона, Эгиля Скаллагримссона и др.

*Эпическая поэзия континентальных германцев.* «Песнь о Нибелунгах» (ок. 1200), «Кудруна» (XIII в.); цикл сказаний о Дитрихе Бернском (Теодорихе Веронском; XIII в.), включая «Песнь о Хильдебранде»; сюжет о Вальтере Аквитанском.

*Англосаксонская эпическая поэзия.* «Сказание о Беовульфе» (кон. VI – нач. VII в.), «Битва при Финнсбурге», «Видсид».

*Французские «Песни о деяниях» (Chansons de geste).* «Песнь о Роланде» (XI в.); «Паломничество Карла Великого» (XII в.); цикл поэм о Гильоме Оранжском (XI в.), о Жираре Русильонском, об Оже Датчанине: «Четыре сына Эмона» (XII в.), «Рауль де Камбре», «Лотарингцы».

*Испанский героический эпос.* «Песнь о моем Сиде» (ок. 1140).

*Карело-финский эпос.* «Калевала» (руны о Вяйнямейнене).

*Устные народные предания.* Легенды о фее Мелюзине, Лорелее, Томасе Лермонте, Робине Гуде, Гамельнском крысолове и др.

**б) Жанры религиозной и морализаторской литературы.**

*Литургическая поэзия и библейские переложения.* Гимнография: метры (Альфан Салернский, ум. 1085), ритмы, секвенции (Адам Сен-Викторский, ум. 1192). «Чудеса Богоматери» Готье де Куэнси (ок. 1175–1226). «День гнева» («Dies irae») Фоми из Челано (XIII в.), «Хвали, Сионе» («Lauda, Sion») Фоми Аквинского, «Стояла мать» («Stabat mater») Якопоне да Тоди. «Аврора, или Писание в стихах» Петра Риги (втор. пол. XII в.).

*Агиография, чудеса и видения.* «Диалоги о жизни и чудесах италийских Отцов и о бессмертии душ» (593–594) Григория I Великого; «Золотая легенда» («Legenda aurea», 1230/40–1276) Якова Воррагинского (ок. 1230–1298). «Чудеса пресвятой Девы Марии»; «Диалог о чудесах» («Dialogi miraculorum», 1219–1223) Цезария Гейстербахского (ок. 1180 – после 1240). «Видение Веттина» Валафрида Страбона (ок. 808–849), «Видение Тнугдала» (XII в.), «Видение Фульберта» (нач. XIII в.).

*Дидактико-аллегорическая поэзия; зеркала, проповеди и притчи.* «Плач Природы» и «Антиклавдиан» Алана Лилльского, «Книга о камнях» Марбода Реннского (ок. 1035–1123), «Роман о Розе» Гильома де Лорриса (ок. 1210 – ок. 1240) и Жана де Мёна. «Перл церковный» Гиральда Камбрийского, проповеди Бертольда Регенсбургского, притчи из «Учительной книги клирика» Петра Альфонси и «Римских деяний» (XIII в.).

**с) Светские жанры.**

*Рыцарский роман и миф о Св. Граале.* Франция – «Роман о Бруте» и «Роман о Роллоне» Васа (XII в.); Кретьен де Труа (ок. 1130–1191): «Эрек и Энида» (ок. 1170), «Клижесе» (ок. 1170), «Ланселот, или Рыцарь телеги» (ок. 1180), «Ивейн, или Рыцарь со львом» (ок. 1180), «Персеваль» (до 1191); легенда о Тристане и Изольде в версии Тома и в «Жимолости» Марии Французской (втор. пол. XII в.); «Коршун» и «Гильом из Доля» Жана Ренара, «Безрукая» Филиппа де Бомануар (ок. 1250–1296), «Мелнадор» Жана Фруассара (ок. 1337 – после 1404), прозаическая «Мелюзина» Жана из Арраса (ок. 1393). Германия – анонимная поэма «Руодлиб» (1030–1050); Гартман фон Ауэ (ок. 1170–1215); «Книжица», «Грегориус» (ок. 1195), «Бедный Генрих» (ок. 1195); Вольфрам фон Эшенбах (ок. 1170–1220): «Парцифаль» (1210); Готфрид Страсбургский: «Тристан и Изольда» (ок. 1210). Англия – «Брут» Лайамона (ок. 1205); «Король Горн» (ок. 1225), «Песнь о Гавелоке» (втор. пол. XIII в.), «Сэр Гавейн и зеленый рыцарь» (ок. 1370). «Мул без узды» Пайена из Мезьера как пародия на рыцарский роман.

*Лирика и поэмы на античные темы.* Элегии Хильдеберта Лаварденского (1056 – 1133), послания Бальдерика Бургейльского (1046 – 1130), автобиографическая «Книга о благой любви» Хуана Рунса (1283 – ок. 1350). «О Троянской войне» Иосифа Эксетерского (ум. ок. 1210) и «Роман о Трое» Бенуа де Сент-Мора; «Александрейда» Вальтера Шатильонского (ок. 1135 – после 1200) и «Александрия» Ламбера де Тора и Александра де Берне; анонимный «Роман об Энее» и «Роман об Энее» Генриха фон Фельдеке (1140/50 – ок. 1210); анонимный «Роман о Фивах».

«Животный» эпос. Обработка басен о лисе Ренаре в «Изенгриме» (ок. 1148) Ниварда Гентского и в «Романе о Ренаре» (ок. 1175): пародия на средневековое общество.

*Элегическая комедия, бытовые и юмористическо-сатирические жанры.* «Горшок» и «Амфитрионейда» Виталия Блуаского (1150 – 1170), «Альда» Вильгельма Блуаского, «Милон» Матфея Вандомского, «Клирики и мужик» Гальфрида Винсальвского. Французские фавлю, немецкие шванки, итальянские и испанские «экземпла». «Зерцало глупцов» Нигелла Вирекера (ок. 1130 – 1200), «Лэ об Аристотеле» Анри д'Андели, «О сером в яблоках коне» Гугона Леруа из Камбре, «Кошель ума» Жана из Обеппьера, «Поп Амис» Штрикера (ум. ок. 1250), «Разумение» Фрейданка (ок. 1230.), автобиографический цикл Рютбёфа (ок. 1230 – ок. 1285), сборник рассказов «Граф Луканор» Хуана Мануэля (1282 – 1348).

## **Тема 17. Искусство.**

### **а) Архитектура и скульптура.**

*Романский стиль.* Характерные особенности романики: полуциркульная арка, массивность стен при узости окон, вестверк. Шедевры романской архитектуры: соборы в Клуни, Отёне, Пуатье, Тулузе, Мюассак, Везеле, Суйяке, Арле, Лимбурге, Майнце, Шпайере, Вормсе, Хильдесхайме, Мариа Лаах, Милане, Вероне, Модене, Ферраре, Парме, Леоне, Или, Дареме и др. Петр Абеляр («Восьмое послание к Элоизе») и св. Бернард Клервоский («Апология к Гвильгельму, аббату монастыря Св. Теодорика», ок. 1124) об аскетизме церковной архитектуры и ее внутреннего убранства. Специфика цистерцианских культовых сооружений («Большой трактат Ордена Цистерцианцев»).

*Готический стиль.* Аббат Сугерий из Сен-Дени (1080/81 – 1151): «Книга о делах, совершенных под собственным руководством». Возникновение готики и ее характерные особенности: стрельчатая арка и шпили, «развешивание» стен и каркасно-витражная архи-

тектура, окно-роза и его символика. Элементы готической конструкции: нервюры, контрфорсы, аркбутаны, пинакли, трифорий, аркада и др. Шедевры готической архитектуры: соборы в Париже (Нотр-Дам и Сен-Шапель), Лане, Шартре, Амьене, Реймсе, Осерре, Нуайоне, Суассоне, Руане, Страсбурге, Фрайбурге, Ульме, Кёльне, Магдебурге, Марбурге, Солсбери, Кентерберн, Линкольне, Глостере, Милане, Вене, Берне, Праге, Бургосе, Толедо, Леоне, Барселоне, Севилье и др. Кирпичная готика в Германии (монастырь в Корине, Мариенкирхе в Любеке) и «пламенеющая» готика. Уникальность скульптурного декора (соборы в Наумбурге, Бамберге, Магдебурге и др.). Роль в возведении соборов городских коммун. Артели-ложи мастеров и технология строительства: «Альбом» Виллара де Оннекура (ок. 1235). Готическая архитектура и схоластика. Феномен готического собора: собор как синтез искусств, микрокосм и «зеркало» средневековой культуры.

**б) Витражи и фрески, книги и книжные миниатюры.**

*Витражи и фрески.* Витражное искусство и средневековая «метафизика света». Богословское толкование витражей Гонорием Августодунским (1075/80 – ок. 1156). Новации в живописи Джотто ди Бондоне (1266 – 1337): капелла дель Арена в Падуе, церковь Санта-Кроче во Флоренции, церковь Сан-Франческо в Ассизи.

*Книги и книжные миниатюры.* Техника производства пергамента; виды книг (кодексы, кватернионы, палимпсесты); типы письма (каролингский минускул, унциальное письмо). Инициалы (буквицы); иллюстрации религиозных и светских текстов (антиисторизм). Примеры иллюминированных рукописей: «Миссал Роберта Жюмьезского» (1006 – 1023), «Апокалипсис из Сен-Севера» (сер. XI в.), «Амьенское Евангелие» (кон. XI в.), «Вышеградский кодекс» (1085), «Псалтирь из Сент-Олбанса» (до 1123), «Винчестерская Библия» (втор. пол. XII в.), «Псалтирь королевы Ингеборг» (до 1210), «Псалтирь Бланки Кастильской» (ок. 1235), «Часослов Жанны Наваррской» (XIV в.), «Бревиарий Карла V» (втор. пол. XIV в.) и др. Чрезвычайная редкость книг (12 книг на медицинском факультете Парижского университета в XV в.).

**с) Музыка. Драматургия и театр.**

*Музыка.* Первоначальные типы хоралов (церковных песнопений): римский, галльский, мозарабский, амвросианский, беневентский. Систематизация репертуара Григорьянского хорала – «музыкального учителя Европы» (VIII – IX вв.). Музыкально-литургические жанры официия (антифон, респонсорий) и их описание в «Книге об устройстве Антифонария» Амалария из Меца (775 – 850);

«Об учреждении гармонии» (900) Регинона Прюмского (840 – 915). Традиция богослужебных «Градуалов». Изобретение буквенной нотации Германом из Райхенау (1013 – 1054: «Музыка»). Реформация нотного письма Гвидо д'Ареццо (ок. 990 – ок. 1040/50): разработка основ современной линейной нотации и создание сольмизации («Другие правила», ок. 1020 – 1025; «Небольшое сочинение о музыкальном искусстве», ок. 1020 – 1030; «Введение в Антифонарию»). Мотеты (хоровые песни без сопровождения инструментальной музыки) Адама де ла Аль (ок. 1240 – после 1285). Усовершенствование нотации в «Ars nova» (ок. 1320) Филиппа де Витри (1291 – 1361). Гильом де Машо (ок. 1300 – 1377): сложение в Лимузене первой европейской музыкальной школы.

*Драма и театр.* Возникновение литургической драмы, ее пасхальный и рождественский циклы: «Посещение гроба» (IX в.), «Действо о волхвах» (XII в.). Полулитургическая драма: «Лазарь», «Жених, или Девы мудрые и девы неразумные» (XI в.), «Действо о Данииле». Аллегорические эклоги и дебаты («Эклога Феодула», IX в.); творчество Хросвиты Гандерсгеймской (ок. 935 – 1002): назидательные комедии «Галликан», «Каллимах», «Авраам», «Дульциций», «Пафнутий» и др. Миракли: «Игра о св. Николае» (1200) Жана Боделя из Арраса (ок. 1165 – 1210), «Чудо о Теофиле» (ок. 1261) Рютбёфа. Сатирические монологи-сказы (dits) и комедийные сцены: «Куртуа из Арраса» (нач. XIII в.), «Мальчик и Слепой» (ок. 1275); «Сказ о травах» Рютбёфа; «Игра в беседке» (ок. 1262) и «Игра о Робене и Марион» Адама де ла Аль.

**Дополнение: Фома Аквинский (1225 – 1274) и Данте Алигьери (1265 – 1321).**

Христианский аристотелизм Фомы Аквинского: гармония духовного (сверхчувственного) и телесного (чувственного) начал. Универсализм мышления и реализм мировосприятия: «Сумма против язычников» и «Сумма теологин». Соотношение теологии и философии, аналогия бытия, естественная теология (доказательства бытия Бога), метафизика (сущность и бытие, форма и материя, решение проблемы универсалий), космология и антропология, теория познания, социальное учение.

«Божественная комедия» (1307 – 1321) Данте Алигьери как мистико-схоластический синтез средневековой культуры. Биография Данте («Жизнь Данте Алигьери», 1360 – 1363) и комментарии к его «Комедии» («Лекции о Комедии Данте», 1373 – 1374) Джованни Боккаччо (1313 – 1375).

**Раздел VI. «Осень» средневековой культуры.**

**Тема 18. Приход новых форм мышления и жизненного уклада.**

**а) Аспекты общеевропейского кризиса сер. XIV – XV вв.**

**Демографическая катастрофа.** «Черная смерть» (1347 – 1353): гибель около трети населения Европы (ок. 50 млн. человек); отражение событий в «Декамероне» (1348 – 1353) Джованни Боккаччо; «Пляска Смерти». Ожидание 7000 года от сотворения мира.

**Политический кризис.** Столетняя война (1337 – 1453): борьба Эдуарда III и Филиппа VI Валуа за французский престол, бой при Азенкуре (1415), Жанна д'Арк (1412 – 1431) и коронация Карла VII в Реймсе (1429), бой при Кастийоне (1453).

**Церковный кризис.** Екатерина Сиенская (1347 – 1380) и возвращение Св. Престола в Рим (1377). Великая схизма (1378 – 1414): одновременное избрание на папский Престол Урбана VI в Риме и Климента VII в Авиньоне (1378), раскол католического мира, Жан Жерсон и Соборное движение (консилиаризм), Пизанский собор (1409), Констанцкий собор и прекращение схизмы (1414).

**Новые духовные движения.** Протопротестантизм: Джон Виклиф (ок. 1320 – 1384), Ян Гус (1370/71 – 1415), Иероним Пражский (1365 – 1416). Идеология «Нового благочестия» (Devotio moderna): Геерт Грооте (1340 – 1384) и движение «Братьев общинной жизни»; Девентерская школа (Фома Кемпийский, Николай Кузанский, Дионисий Картузианец, Эразм Роттердамский и др.). Трактат «О подражании Христу» («Imitatio Christi») Фомы Кемпийского (ок. 1379/80 – 1471) – отказ от схоластического стиля мышления. Иоганн Рейхлин (1455 – 1522) и начало профессиональной гебраистики; «Письма темных людей» («Epistolae obscurorum virorum», 1517).

**Византийский гуманизм.** Никифор Хумн (1250/55 – 1327) и Феодор Метохит (1270 – 1332), Никифор Григора (ок. 1295 – ок. 1360), Григорий Акиндин (ок. 1300 – 1348), Димитрий Кидонис (ок. 1324 – 1397/98), Георгий Гемист Плифон (Плетон, 1355 – 1452), Виссарий Никейский (1403 – 1472). Влияние греческих гуманистов на западную мысль; их роль в заключении Ферраро-Флорентийской унии (1439). Значение Геннадия II Схолария (1400/05 – после 1472).

**Внешнеполитические изменения.** Прерыв Великого шелкового пути (1340). Захват турками Сербии (сражение на Косовом поле, 1389) и Болгарии (падение Тырново, 1393); поражение крестоносцев у Варны (1444). Падение Константинополя (1453); отражение этого события в исторической литературе: «Плач о гибели Нового Рима»

Михаила Дуки (ок. 1400 – ок. 1462), «История» Лаоника Халкокондила (ок. 1423 – ок. 1500); туркофильское течение: Михаил Гермодор Критовул (ум. после 1467; «История Мехмеда II»), Георгий Амиручи (ок. 1400 – после 1470). Политика Мехмеда II Фатиха (1451 – 1481) и иммиграция греков в Западную Европу. Образование централизованного Московского государства (1472 – 1480) и рождение идеологии «Москва – третий Рим». Падение Гранадского эмирата (1492) и изгнание из Испании арабов и евреев.

*Экономические, технические и научные новации.* Развитие мануфактур и банковского дела: банк Св. Георгия в Генуе (1407), банкирские дома (Барди, Перуцци, Медичи, Вельзеры, Баумгартнеры, Фуггеры). Изобретение пороха (Бертольд Шварц, ок. 1330), огнестрельного оружия и артиллерии: закат рыцарского войска и замков. Усовершенствование компаса; изобретение бумаги и книгопечатания (Иоганн Гутенберг, 1394/99 – 1468): «42-х строчная Библия» (1452 – 1455); ок. 150-ти типографий к кон. XV в. в одной лишь Венеции. «Бог-часовщик» Николая Орема.

***б) Нарушение рационально-волеитативной гармонии.***

Примат Воли над Разумом и крушение универсальных систем западноевропейского Средневековья:

– *метафизико-религиозной*: философия «нового пути» (Уильям Оккам и др.) и разрушение мостов между истинами веры, разума и чувственного опыта (мистицизм, терминизм и натурализм как продукты поляризации позднесредневековой мысли), нарушение гармонии онтологической, понятийной и языковой структур и распад схоластического стиля мышления;

– *интеллектуальной*: распад единого корпуса «христианской мудрости» и размежевание предметных областей наук (богословия, философии, естествознания, гуманитарных специальностей и т.д.);

– *художественной*: распад готического соборного синтеза и обособление различных видов искусства (архитектуры, станковой живописи, скульптуры, театра и т.д.);

– *церковно-политической*: нарушение гармонического баланса духовной и светской властей (в пользу последней: роль легистов Филиппа IV Красивого и «имперских философов» Людовика IV Баварского, в частности, Марсилия Падуанского (1275/89 – 1342/43) как автора «Защитника мира», 1324) и рождение новоевропейского патриотизма (роль Жанны д'Арк); «Золотая булла» Карла IV (1356): трансформация Священной Римской империи, становление национальных государств и крушение надежд на создание единой европей-



ской Christianitas («Христианского мира») с папой и императором во главе;

– *социально-экономической*: дискредитация идеи о единстве общественного организма (основанном на взаимной кооперации сословий воюющих, молящихся и трудящихся), нарастание противоречий между представителями благородного сословия и богатыми простолюдными (конфликт «рыцаря и буржуа»), развенчание концепции «справедливой цены» (*justum pretium*) на товар в трактате Габриэля Биля (1410/20–1495) «О значении и пользе денег» и начало автономизации экономики;

– *лингвистической*: утрата латинским языком статуса общеевропейского языка культуры и межнационального общения, появление литературы на национальных языках: «Книга сокровищ» (1260–1266) Брунетто Латини, «Книга» (1298) Марко Поло, «Божественная комедия» Данте Алигери, поэзия Франческо Петрарки (1304–1374), «Кентерберийские рассказы» (втор. пол. XIV в.) Джефри Чосера, «Трактат о сфере» (1365) Николая Орема и др.;

– *географической*: выход за пределы средневековой европейской ойкумены (Сеута, 1415), наступление эпохи Великих географических открытий (открытие Америки Христофором Колумбом, 1492) и начало мировой европейской экспансии, булла Александра VI (1492–1503) о разделе земель Нового света между Испанией и Португалией (по договору в Тордесильясе 1494 г.), проблема христианизации новооткрытых земель (создание католических миссий), доминиканский миссионер Бартоломе де Лас Касас (1474–1566: «О единственном способе приобщения всех народов к истинной религии», 1537; «Кратчайшая история разрушения Западных Индий», 1552) и его полемика с Хуаном Гинесом де Сепульведой («О праве ведения справедливой войны с индейцами»), или Вальядолидская хунта (1150–51);

– *космологической*: трактат «Об ученом незнании» (1440) Николай Кузанского (1401–1464) и «раскол» космической сферы, учение о бесконечности мироздания и относительности его центра (мир как «сфера, центр которой везде, а окружность нигде»), начало тотального функционализма (мир как система отражающих друг друга зеркал).

### **Тема 19. Последствия онтологического релятивизма.**

#### **а) Переход к Новому времени на Юге и Севере Европы.**

*Возрождение.* Примат волевого начала над рациональным в человеческой природе и рождение гуманизма. Отвержение средневекового

мировоззрения (как временного заблуждения) и обращение к античным культурным истокам (как к неизвращенной, подлинной норме).

Венчание Франческо Петрарки лаврами на Капитолийском холме в Риме (8 апреля 1341 г.). Внимание к *studia humanitatis* (дисциплины тривиума, филология, история, этика, педагогика) в противовес *studia divinitatis* (познание божественного); появление терминов «*humanitas*» – в трактате «О научных и литературных занятиях» Леонардо Бруни (1370/74–1444), «*humanista*» (1490) и «*Rinascita*» – в «Жизнеописаниях наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» Джорджо Вазари (1511–1574); оценка Возрождения как «открытия мира и чело- века» Ж. Мишле (1855). Поиск древних рукописей и археологические раскопки; сложение мифа о «белораморной Элладе». Периодизация итальянского Ренессанса: дученто, треченто, кватроченто, чинквеченто.

Отвержение схоластики и противопоставление ей знания того, «кто мы, откуда и куда идем (*siam nati, donde veniamo, done andiamo*)» (Франческо Петрарка). Платоновская академия во Флоренции (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и др.): возрождение платонизма и неоязычество. Идеал человека как «образа и подобия Божьего»: философский – «Речь о достоинстве человека» (1487) Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), и светский – «Придворный» (1528) Бальдассаре Кастильоне (1487–1529).

Социальный утопизм: в жизни – политический мессианиззм Кола ди Риенцо (1313–1354), и в теории – «Утопия» (1516) Томаса Мора (1478–1535) и «Город Солнца» (1613) Томмазо Кампанеллы (1568–1639). Автономизация политики – трактат Никколо Макиавелли (1469–1527) «Государь» (1532).

Кульм фортуны и авантюрных приключений – «Неистовый Орландо» (1516) Лудовико Ариосто (1474–1533) и «Освобожденный Иерусалим» (1580) Торквато Тассо (1544–1595); апология мещанства – «О семье» (1432–1441) и «Домострой» (1470) Леона Баттисты Альберти (1404–1472). Прощание с рыцарскими идеалами – «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский» (1605–1615) Мигеля де Сервантеса Сааведра (1547–1616).

Идея свободного творчества как проявления богоподобия: не ремесленное следование образцам (согласно словам Иоанна Дамаскина: «не люблю ничего своего»), но отстаивание принципа свободного, самостоятельного, авторского сотворения произведения искусства *ex nihilo*. Титаны Возрождения – Леонардо да Винчи (1452–1519), Микеланджело Буонарроти (1475–1564), Рафаэль Санти (1483–1520); зависимость

художников от семей купцов и банкиров, светских и духовных властей (Медичи, Сфорца, Гонзага, Малатеста, Александр VI и др.).

Ренессансный универсализм – гений Леонардо да Винчи и псевдо-энциклопедизм: «900 тезисов» Пико делла Мирандола, 40000 «разрешенных» проблем и вопросов Джироламо Кардано (1501–1576) и т.п.

Массовое распространение народного ведовства, магии и разнообразных суеверий; как реакция – «охота на ведьм» и расцвет инквизиции: деятельность Томаса Торквемады (1483–1498) в Испании, сожжение в Европе 30000 ведьм за 1448–1598 гг. (последнее официальное сожжение – в 1775 г. в Германии), выход в свет руководства Генриха Инститориса и Якоба Шпренгера «Молот ведьм» (1487) и трактата Жана Бодена (1529/30–1596) «Демономания колдунов» (1580).

Ренессансная натурфилософия как сплав эмпиризма, оккультизма (герметизма, астрологии, алхимии и т.п.) и пантеистических тенденций: Агриппа Неттесгеймский (1486–1535), Парацельс (1493–1541), Джордано Бруно Ноланский (1548–1600).

Обратная сторона титанизма: от реабилитации сфер «естественного» и «индивидуального» к эстетико-волевому критерию поведения (аморализм) и триумфу чувственно-телесного начала («разгул страстей»). Расцвет развлекательных представлений (маскарады, бои быков и т.п.), порнографии и проституции (6800 проституток в Риме в 1490 г., 11000 в Венеции в 1509 г.); бытовые зверства без всякой мысли о покаянии (Браччо Мантоне, Висконти и Сфорца в Милане, Ферранте в Неаполе, Альфонсо I в Ферраре, Медичи во Флоренции, Александр VI Борджиа и Цезарь Борджиа в Папском государстве, Сингизмундо Малатеста в Римини, Бенвенуто Челлини и др.); апология «раскрепощенности» – картина Телемского аббатства и др. в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль» (1532) Франсуа Рабле (1494–1553).

Сожжение «сует» Джироламо Савонаролой (1452–1498) как реакция на возрожденческий паганизм. Слова Августина о том, что если «человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» («О Граде Божиим» XIV, 4).

«Северное Возрождение». Отсутствие разрыва со средневековой готической традицией: инкорпорация новых идей в прежнюю систему мировосприятия, а не слом последней.

Гармония Бога, человека и космоса (чувство божественного присутствия в душе и природе). Внимание к миру во всем многообразии его деталей, каждая из которых обладает собственной ценностью, особым значением и символическим смыслом (приоритет конкретно-частного перед абстрактно-общим); внимание к человеку как к неповторимой

индивидуальности (искусство портрета). Сочетание личного взгляда на мир и человека с признанием абсолютности сотворенного универсума.

От позднесредневековой миниатюры («Богатейший часослов герцога Беррийского» (ок. 1411–1416) братьев Лимбург и др.) к живописи Нидерландов (Я. ван Эйк, Р. ван дер Вейден, И. Босх, П. Брейгель Старший и др.), Франции (Ж. Фуке, Ж. Клуэ Младший и др.) и Германии (А. Дюрер, Л. Кранах Старший, Г. Гольбейн Младший, М. Грюневальд и др.).

### **б) Религиозная революция.**

**Реформация.** Примат волевого начала над рациональным в божественной природе и рождение протестантизма. Отвержение католического мировоззрения (как временного заблуждения) и обращение к евангельским религиозным истокам (как к неизменной, подлинной норме).

95 тезисов Мартина Лютера (1483 – 1546) на дверях замковой церкви в Виттенберге (1517). Слом средневековой духовно-телесной гармонии: тирания Жана Кальвина (1509 – 1564) в Женеве – тотальный аскетизм и запрет всех «радостей жизни». От борьбы за «свободу совести» к расправе с инакомыслящими: Кальвин против Ж. Груэ, Ж. Больсека, А. Перрена, С. Кастеллио, М. Сервета. Арминнианство и фамилисты. Томас Мюнцер (ок. 1490–1525) и Крестьянская война в Германии (1524–1526).

Роль концепции предопределения, религиозной аскезы и учения о профессиональном призвании (*der Beruf*) в становлении капиталистического хозяйства. Себастьян Мюнстер (1488–1552): развитие картографии, географии и космографии («Всеобщая космография», 1544). Конрад Геснер (1516–1565): развитие зоологии («История животных», 1551–1557) и библиографии («Всеобщая библиотека», 1545–1555; описание 15000 книг на латинском, греческом и еврейском языках). Значение педагогической концепции Яна Амоса Коменского (1592–1670).

**Контрреформация.** Католичество Нового времени: противоречие между приверженностью традиции и вынужденной модернизацией. Политика Карла V (1519–1556) и Аугсбургский религиозный мир (1555): *cuius regio, ejus religio* («чья власть, того и вера»).

Основание Игнатием Лойолой (1491–1556) Общества Иисуса (1540); «Духовные упражнения» (1522–1548). Учреждение Римской инквизиции (1542). Тридентский собор (1545–1563), «Индекс запрещенных книг» («*Index librorum prohibitorum*», 1559), «Арте Сакра» (*Arte sacra*) как первое явление «массовой культуры».

Значение Франциска Ксаверия (Франсуа Ксавье, 1506–1552), Филиппо Нери (1515–1595), Петра Канизия (1521–1597; «Сумма хри-

стианского учения», 1555), Джованни Андреа Джилио («Диалоги об ошибках живописцев», 1564), Цезаря Барония (1538–1607; «Церковные анналы», 1588–1607), Карло Борromeо (1538–1584), Роберто Беллармино (1542–1621; «Рассуждения о спорных вопросах христианской веры, против еретиков нашего времени», 1586–1593), Петра Клавера (1580 – 1654), Дени Пето (1583–1652; «De doctrina temporum», 1628), Иоганна Болланда (1596–1665; «Деяния святых», 1643).

Газтано да Тыене (Каэтан Тиенский, 1480–1547) и Джанпьеро Караффа Театинский (Павел IV, 1555–1559). Основание новых конгрегаций: театинцы (1524), варнавиты (1530), сомашинцы (1534), урсулины (1535) и др. Значение Варфоломеевской ночи (на 24 августа 1572 г.): убийство от 3000 до 10000 гугенотов; среди них Петра Рамуса (Пьера де ля Раме, 1515–1572). Брестская уния (1596). Образование Государства Иезуитов в Парагвае (1610).

Вторая схоластика: Педро да Фонсека (1528–1599) и «Коимбрский курс» («Cursus Conimbricensis»), Луис де Молина (1535–1600) и Доминго Баньес (1528–1604), Франсиско Суарес (1548–1617). Корнелий Янсений (1585–1638) и спор вокруг «Августина» (1640). Новая мистика: Тереза Авильская (1515–1582), Иоанн Креста (1542–1591), Франциск Сальский (1567–1622).

**Дополнение: Мартин Лютер (1483–1546) и Игнатий Лойола (1491–1556).**

Мартин Лютер против Римско-Католической церкви («На том стою, я не могу иначе»: Hier stehe ich, ich kann nicht anders): учение о предопределении и спасении «только верой» (sola fide) и «только благодатью» (sola gratia), «только Писание» (sola Scriptura) как абсолютный авторитет в вопросах веры и право его толкования, отрицание схоластической философии и института монашества.

Игнатий Лойола в борьбе за достоинство Римского Престола («К вящей славе Божией»: Ad maiorem Dei gloriam): мистико-педагогическая концепция, духовные упражнения и роль способности воображения, избирательная любовь и различение духов, восстановление духовно-телесной гармонии.

## **Раздел VII. Заключение.**

### **Тема 20. Новое время как тип культуры.**

#### **а) Основная интенция нововременной культуры.**

Утрата человеком места в мировом целом: бездомность, затерянность в бесконечности, одиночество. От скепсиса Мишеля Монтеня (1533–1592: «Опыты», 1580) и сомнений Джона Донна (1572–1631:

«Анатомия мира», 1611) к «ужасу Паскаля» (1623 – 1662). Ставка на самостоятельность и рождение субъективного восприятия как ответ на исключенность из порядка природы. И. Кант (1724 – 1804): «Имей мужество пользоваться своим собственным умом! – таков девиз эпохи Просвещения» («Ответ на вопрос: Что такое Просвещение», 1784).

Переключение внимания с области действительного, на область возможного (роль воображения, моделирования, спекулятивной инженерии). Конструирование собственного иллюзорного мира взамен реального (с параллельным убеждением себя в истинности его существования и в способности жить в нем автономно от Бога, Чье бытие, в свою очередь, становится излишним):

- *богословие*: от «интеллектуальной любви к Богу» к замене «Бога Авраама, Исаака и Иакова» на «Бога философов и ученых» (Бог-механик И. Ньютона и Абсолютный Дух Г.В.Ф. Гегеля);

- *философия*: от эмпиризма и рационализма к продуцированию реальности из себя самого (трансцендентальный идеализм И. Канта);

- *наука*: легализация математических абстракций (геометрических точек, линий, бесконечно-малых величин и т.п.), создание математического естествознания (Г. Галилей и др.) и формирование фиктивной картины мира («мировой машины», *mundi machina*), основанной на внеопытном признании реальности «химер» мысленных экспериментов позднесредневековой космологии (бесконечного однородного пространства, пустоты и т.п.);

- *техника*: разделение труда, автоматизация, стандартизация и конвейерная система производства как причины процесса отчуждения человека от природы, общества, своей продукции и себя самого;

- *искусство*: разработка математической модели зрительного восприятия и рождение перспективистской живописи, псевдореализм и иллюзионизм художественной манеры Нового времени («Три книги о живописи» Л.-Б. Альберти и др.), от живописи и театра к кинематографу («великой иллюзии»);

- *политика*: рождение идеологии (попытка «строить жизнь по идее»), борьба идеологий как прикрытые столкновения имущественных интересов, виртуализация власти;

- *экономика*: возрастание роли банковского и акционерного капиталов, зависимость производящего хозяйства и личных доходов (собственности) от биржевых игр и финансовых спекуляций; виртуализация денег;

– *быт*: от стремления к свободе поведения в обществе к шаблонному исполнению социальных ролей («ролевые игры»), от идеала добропорядочности и благопристойности к политкорректности.

**б) Крах проекта Нового времени.**

Осознание ирреальности созданного мира и невозможности дальнейшего в нем пребывания: разочарование человека в себе и в своей творческой активности, страх перед самим собой и делами рук своих. Потому под занавес Нового времени (кон. XIX – нач. XX вв.) культура или изменяет себя до неузнаваемости (она не хочет, стесняется быть собой), или полностью музеефицируется (то есть, опять-таки, сбегает с глаз долой), или сама нарочито провоцирует антикультурные тенденции (попросту пытается покончить жизнь самоубийством):

– *богословие*: это уже не интеллигентский атеизм или агностицизм по простоте душевной, но внутреннее признание того «очевидного» факта, что мы уже давно живем в так называемую «постхристианскую эпоху», а следовательно, и вести себя надо подобающе сложившейся ситуации («Веселая наука» (1882) Ф. Ницше: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы убили его!»);

– *философия*: крах метафизики и универсальных систем, который с неизбежностью должен был последовать вслед за обращенным к философии призывом «изменить мир» (К.Г. Маркс: «Тезисы о Фейербахе», 1845), по существу, привел и к краху философской рациональности как таковой;

– *наука*: конструкция ньютоновско-галилеевского мироздания не просто рассыпалась, но рухнула так, что даже и материя его куда-то «исчезла» (квантовая теория и теория относительности уже окончательно выходят за пределы понимания «нормального» нововременного человека);

– *техника*: наступление эпохи глобальных технократических катастроф («Титаник», «Максим Горький», «Гинденбург» и т.п.);

– *искусство*: разрушение художественной картины Нового времени – в живописи, скульптуре, архитектуре, музыке, театре, литературе (а, похоже, уже и в сфере кинематографа) – отняло у искусства не только авторство, но и саму возможность «поражать»;

– *политика*: необратимая потеря веры в прогресс гуманизма и в реальные возможности каких-либо общественных институтов (ООН, политических партий и т.п.), выбор между мировыми (например, 1914 – 1945 гг.) или гражданскими войнами;

– *экономика*: кризис как социальной, так и либеральной моделей общества (с горьким осознанием того, что никакого «третьего пути»

на самом деле нет), выбор между Великой депрессией или стройками ГУЛАГА;

– *быт*: абсолютная непереносимость чудовишно гипертрофированной роли шоубизнеса (включая «спортивные игры») и массмедиа (СМИ), принципиальная невозможность одновременного совмещения ключевых оснований для собственного существования – безопасности и свободы.

*Контромодернизм*. Начало процесса отрезвления европейского самосознания после Французской революции (1789–1794); Э. Бёрк (1729–1797): «Размышления о революции во Франции (Reflections on the Revolution in France)» (1790); Павел I Петрович (1754–1801). Романтики (Новалис, 1772–1801: «Вера и любовь (Glauben und Liebe)», 1798; «Христианство, или Европа (Das Christentum oder Europa)», 1799) и легитимисты (Ж. де Местр, 1753–1821; Л.-Г.-А. Бональд, 1754–1840; Ф.Р. де Шатобриан, 1768–1848: «Гений христианства (Génie du christianisme)», 1802); П.Я. Чаадаев (1794–1856: «Философические письма», 1828–1831). И.В. Гете (1749–1832: «О немецком зодчестве»), В.М. Гюго (1802–1885: «Собор Парижской Богоматери») и Н.В. Гоголь (1809–1852: «О Средних веках», «Об архитектуре нынешнего времени»). Рихард Вагнер (1813–1883) и Людвиг II Баварский (1845–1886). Назарейцы и прерафаэлиты; энциклика «Aeterni Patris» (1879) Льва XIII (1878–1903) и неотомисты; старокатолики и лефевристы.

Физика М. Планка (1858–1947), Н. Бора (1885–1962) и А. Эйнштейна (1879–1955) как реставрация платоновско-аристотелевской натурфилософии; аналитическая философия как реинкарнация окказиизма. Понимание искусства как ремесла (*args*), а не творчества (*creatio ex nihilo*); конструктивизм как неоготика; искусство готовых форм (*ready made art*) как реминисценция средневековых реликвариев. Новая жизнь «Духовных упражнений (Exercitia spiritualia)» Игнатия Лойолы в системе К.С. Станиславского (1863–1938), *Arte sacra* – в кинематографе С.М. Эйзенштейна (1898–1948), средневековых мистерий – в театре В.Э. Мейерхольда (1874–1940). Идентичность коммуникативной роли сети римских дорог и сети Internet.

Восстановление государства Израиль (1948) – окончание цикла мировой истории: 1) Троянская война и Эней – Моисей и Ветхий Завет – исход евреев из Египта в Землю Обетованную; 2) Гражданские войны и установление Августом *Pax Romana* – Христос и Новый Завет – изгнание евреев со Святой Земли; 3) Первая и Вторая Мировые войны – [??? и ???] – сионизм и репатриация евреев в Израиль? Крушение



коммунизма в СССР (1991) – аналог падения отвергнувшего Христа Иерусалима в 70 г.? Официальная версия событий «11 сентября» в Нью-Йорке (2001) – повторение атаки на всемирную метрополию Рим в 410 г.?

Желание правды как основной принцип традиционализма. Стремление к преодолению царящего в мире тотального раскола между самой реальностью и тем, что все еще пытается себя за нее выдавать: от эрзацев – «назад к вещам», от «колесиков и винтиков» социального механизма – к конкретному человеку, от господства Безличных Сил – к Живому Богу. От Нового времени – к Новому Средневековью!

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>6</b>
<b>I. СВЕТ И ЕГО УНИКАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ .....</b>	<b>10</b>
1.1. Особенности восприятия света и отражение их в языке.....	10
1.2. Характер обожествления света.....	19
<b>II. СИМВОЛИЧЕСКАЯ РОЛЬ СВЕТА (<i>hierarchia essendi</i>) ...</b>	<b>40</b>
2.1. Свет тварный: чувственный, естественный, телесный ( <i>lux creata: sensibilis, naturalis, corporalis</i> ) .....	48
а) Двустороннее чувственное восприятие света: зрительные лучи и образы ( <i>visus sensibilis</i> ) .....	48
б) Промежуточная природа света: субстанциальность и акцидентальность ( <i>natura luminosa</i> ) .....	58
с) Применение света в искусстве ( <i>pulchritudo corporalis</i> ) .....	68
2.2. Свет тварный: умопостигаемый, формальный, духовный ( <i>lux creata: intelligibilis, formalis, spiritualis</i> ).....	74
а) Свет разума ( <i>illuminatio mentis</i> ) .....	74
б) Свет бытия ( <i>fluxus entis</i> ) .....	93
с) Свет прекрасного ( <i>anagogicus mos</i> ).....	108
2.3. Свет нетварный: вечный, божественный ( <i>lux noncreata: aeterna, divina</i> ) .....	122
а) Слава Божия, или Фаворский свет ( <i>actus Dei</i> ) .....	122
б) Божественный Мрак, или Свет неприступный ( <i>essentia Dei</i> ) .....	128
<b>III. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ СВЕТА (<i>tertium quid</i>) .....</b>	<b>131</b>
3.1. Свет между вещественным и идеальным мирами ( <i>spiritus corporalis</i> ) .....	131
3.2. Свет между душой и телом ( <i>corpus spirituale</i> ) .....	137
<b>IV. КУЛЬМИНАЦИЯ РАЗВИТИЯ МЕТАФИЗИКИ СВЕТА ...</b>	<b>147</b>
4.1. Роберт Гроссетест (ок. 1175 – 1253) .....	147
4.2. Световая космогония Роберта Гроссетеста .....	159

4.3. Гроссетест, Платон и Аристотель .....	166
4.4. Трактаты Гроссетеста «О свете, или О начале форм», «О линиях, углах и фигурах, или О преломлениях и отражениях лучей», «О цвете», «Почему человек есть малый мир» .....	182
4.5. Геометрическая оптика Высокого Средневековья .....	209
<b>V. СВЕТОВЫЕ СПЕКУЛЯЦИИ ПОСЛЕ XIII в.</b> .....	224
5.1. Естественнаучное направление .....	239
5.2. Теологическое направление .....	254
5.3. Эстетико-онтологическое направление .....	259
5.4. Мистико-теософское направление .....	267
5.5. Натурфилософское направление .....	273
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	278
<b>P.S.</b> .....	294
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	295
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b>	
Христианская интеллектуальная культура (от Античности до начала Нового времени) .....	314
Введение в медиевистику .....	321

**А. М. Шишков**  
**Метафизика света**  
**Очерк истории**

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*  
Дизайн обложки *И. Н. Граве*  
Оригинал-макет *Н. Н. Орловская*  
Корректор *С. А. Семенов*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»,  
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.  
Тел./факс: (812) 560-89-47  
E-mail: office@aletheia.spb.ru (отдел реализации),  
aletheia@peterstar.ru (редакция)  
**www.aletheia.spb.ru**

**Фирменные магазины «Историческая книга»:**  
*Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95*  
*Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.*  
*Тел. (812) 327-26-37*

*Книги издательства «Алетейя» в Москве*  
*можно приобрести в следующих магазинах:*  
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. [www.biblio-globus.ru](http://www.biblio-globus.ru)  
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83  
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.  
Тел. (495) 915-27-97  
Магазин «Гилея», Тверской б-р., д. 9. Тел. (495) 925-81-66  
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездиковский пер., 12/27.  
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21  
Магазин издательства «Совпадение».  
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 06.12.2011. Формат 60х88½.  
Усл. печ. л. 22,5. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.  
Заказ № 86.

Отпечатано с готовых диапозитивов и типографии «Град Петров»  
ООО ИД «Петрополис»  
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16,  
офис-центр 1, пом. 12, тел.: 336-50-34.  
E-mail: info@petropolis-ph.ru [www.petropolis-ph.ru](http://www.petropolis-ph.ru)