

Понятие красоты в трактате Дионисия Каргузианца «Об изяществе мира и красоте Бога»

Д. А. Федчук

Дальневосточный федеральный университет,
Российская Федерация, 690922, Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10

Для цитирования: Федчук Д. А. Понятие красоты в трактате Дионисия Каргузианца «Об изяществе мира и красоте Бога» // Философия истории философии. 2022. Т. 3. С. 147–162. <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.110>

Понятие прекрасного в философии получило свое обоснование в схоластической метафизике. Его содержание было далеко от того смысла, который оно получит в современной эстетике. Эстетика прочно свяжет интеллектуальный опыт созерцания красоты с чувственностью, в то время как в средневековой естественной теологии *Pulchrum* постигалось посредством познания идеи как сияния формы в материи. Дионисий Каргузианец во многом наследовал схоластическую традицию XIII–XIV веков и использовал в своем понимании красоты идеи предшественников: Аврелия Августина, Александра Гельского, Фомы Аквинского — и мыслил «прекрасное» как трансценденталию. Но в его интерпретации заметен переход от чисто рационалистического объяснения красоты — когда значимость чувственности в познании признается вторичной — к признанию конститутивной роли чувственности в переживании эстетического опыта: данный эмпирически мир как прекрасное творение Бога созерцается в своей красоте чувственным образом. И именно полученное таким способом представление лежит в основе идеи красивой вещи. В какой мере вещь приобретает от бытия, в той же мере она имеет от блага и красоты. Красота происходит от формы, а форма связана с видом (*species*) вещи, ее украшением. Красивое привлекает взгляд видящего к своему созерцанию и улаживает его. Однако в истоке конечных форм прекрасного находится Бог, являясь красотой как таковой. Поэтому объяснение впечатления от воздействующей на нашу чувственность красоты обуславливается способностью созерцания в акте видения вещей, которые запечатлели в своем несовершенном образе совершенный прообраз Творца. Именно он поднимает познавательную способность на предельную ступень эстетического оценивания. И несмотря на то что сотворенная красота у Дионисия еще не поднята до уровня самодостаточного предмета познания, постепенное движение в эту сторону совершается.

Ключевые слова: прекрасное, трансценденталия, истина, благо, сущее, форма, материя, Бог, Дионисий Каргузианец.

Большинство понятий и концепций разных философских дисциплин произрастают из метафизики (онтологии). По крайней мере, в классическом дискурсе эта связь должна просматриваться, чтобы

ее философское содержание было легитимным. Понятие прекрасного в эстетике в данном случае не служит исключением.

В основе теоретических построений от Платона до XVII в. находится следующее общее положение: красота заключена в единстве творения, единство творения — в деянии Творца (демиурга в Античности), основанном на его совершенном промысле и креативном акте воли. Далее речь будет идти об онтологии, погруженной в контекст христианской веры. У Дионисия Ареопагита прекрасное понимается как целевая причина существования универсума: сочетания элементов в мироздании появились ради прекрасного, как комментирует Дионисия Максим Исповедник [1, с. 178]. Сущее прекрасно согласно собственному логосу; все объединено посредством прекрасного, с одной стороны, как началом и творческой причиной, а с другой — как образцом. Прекрасное есть причина совершенства в вещах. Творение создано в соответствии с предопределениями будущего, имевшими место в разуме Бога до креативного акта. Красота есть творческая причина и тождественна благу, а благо связано напрямую с бытием [1, с. 179]. Поэтому красота, как и благо, — в истоке того, что является следствием божественной воли. Все благое прекрасно и, наоборот, все прекрасное есть благое. Поскольку и то и другое совпадают, то, во-первых, они причины всего в тройном значении: как начало, цель и образец. Все сущее желает блага и прекрасного в каждом из этих причинных смыслов. Во-вторых, оба имени распространяются на одинаковый объем вещей: «...нет ничего такого в сущем, что не было бы причастно прекрасному и добру» [1, с. 179; 2, с. 161–167].

Мы помним о том, что вопрос о красоте философски разрабатывался в средневековой схоластике, начиная с XIII века, вместе с другими трансценденталиями — «сущее», «единое», «истинное» и «благое». «Прекрасное», или «красивое» (*pulchrum, speciosum*), было добавлено позже в связи с подробным анализом категории благого (*bonum*), или блага (*bonitas*). Историю учения о трансценденталиях я подробно здесь рассматривать не стану, сделаю лишь несколько замечаний.

«Прекрасное» вносится в перечень трансценденталий, в своем отнесении с «благим», в так называемой «Сумме Александра Гэльского» («*Summa Halensis*» или «*Summa fratris Alexandri*» («Сумма брата Александра»)), где написано: если «благое» понимается как «добродетель» (*honestum*), то оно совпадает с «прекрасным»¹. Однако они различаются согласно понятию, равно как и по отношению к тройной причинности: действующей, целевой и образцовой. Прекрасное

¹ Подробнее об этом трактате см.: [2, с. 132–147; 3, с. 54–57]

является тем, что нравится постижению, а благое — как то, что наслаждает чувство. Тогда главный вопрос звучит следующим образом: что добавляет «прекрасное» к «сущему», на основании чего оно отличается от «благого»? Обе трансценденции выражают диспозицию по отношению к причине, но «благое» — к целевой, а «красивое» — к формальной. Латинское *speciosus* (прелестный) образовано от *species* (вид), а вид отсылает к форме [2, с. 164]. «Прекрасное и благое — одно и то же по сущности, как говорит Дионисий... но у них имеется некоторое различие в определениях. Таким образом, можно спросить: поскольку каждое из них добавляет нечто к «сущему», что же добавляет к «сущему» «прекрасное», на основании чего оно отличается от «благого». Ведь каждое из названных понятий обозначает ориентированность (*dispositio*) в отношении той или иной причины; при этом «благое» — в отношении причины целевой. Следовательно, поскольку «прекрасное» отличается понятием от «благого», то оно рассматривается [нами] не иначе как по отношению к причине формальной. Ясно также следующее: мы привыкли называть прелестное (*speciosum*) красивым (*pulchrum*), но *species* (прелесть) берется от формы, стало быть, и красивое — тоже от формы» [2, с. 164]².

Широко известно определение красивого Фомы Аквинского: «*Pulchra enim dicuntur quae visa placent*» — «красивыми называют тех, кто нравится [своим] видом» [4, с. 58]³. Но Фома акцентирует внимание именно на соотносительности прекрасного с познающей способностью: чувство наслаждается вещами, должным образом пропорциональными. Чувство пропорции — а она же и станет позже называться гармонией — происходит от познания, возникающего из уподобления, соответствующего форме. Поэтому прекрасное связано с объективным смыслом формальной причины. Это — новое понимание природы красоты по сравнению с Античностью и Дионисием Ареопагитом.

Альберт Великий и Аквинат соединяли прекрасное с истиной через понятие «ясность» (*claritas*), или «сияние» (*splendor*). По Альберту, яс-

² *Pulchrum et bonum sunt idem in substantia, sicut habetur a Dionisio... sed aliqua est differentia rationis. Quaeritur ergo, cum utrumque addat super ens, quod addit pulchrum super ens quo differt a bono. Utrumque autem dicit dispositionem respectu alicuius causae; sed bonum dicit respectu causae finalis; cum ergo pulchrum differat ratione a bono respectu alterius causae, sumetur nonnisi causae formalis. Quod etiam videtur: <...> unde speciosum pulchrum dicere solebamus; sed species sumitur ex parte formae: ergo pulchrum ex parte formae — Alexander of Hales. Summa theologica, I, tract. III, q. 3, a. 2. no. 103.*

³ Замечу, что традиционный перевод этой фразы на европейские языки: «прекрасным называется то, что приятно зрению», не вполне точен. На ошибочность его, кстати, обращал внимание Умберто Эко: [5, с. 67–68].

ность есть формальная характеристика прекрасного, а Фома пишет, что сущность Бога — это его украшение, «через которое познается его ясность, или истина» (*per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas*) [6]; или же: «ясностью Бога называют истину его сущности, через которую он познаваем» (*claritas dei dicitur veritas suae essentiae, per quam conoscibilis est*) [7].

Прекрасное и благое тоже различаются по своим объективным смыслам (*rationes*). Благо соотносится со стремлением, а прекрасное — с познавательной способностью. Благо все желают, к нему стремятся, а прекрасное все созерцают или познают. Красивое способно направлять взгляд познающего к своему познанию или привлекать к своему созерцанию.

Существовал анонимный францисканский трактат «*Tractatus de transcendentibus entis conditionibus*» («Трактат о четырех трансцендентальных состояниях сущего»), где утверждалось, что каждая из трех традиционных трансценденций связана с причиной: «единое» — с действующей, «истинное» — с формальной, «благое» — с целевой; но трансценденция «прекрасное» охватывает как бы все эти причины и обща для них [2, с. 170]. Аэртсен замечает, что автор трактата объединяет две идеи: одну он берет от Дионисия Ареопагита: прекрасное является причиной всех вещей в трех аспектах; другую — от Александра Гельского: трансценденции различаются согласно тройной причинности — целевой, формальной и образцовой. Однако такой взгляд Ассизи-трактата на синтетическую функцию «прекрасного» не нашел подтверждения у других авторов и является, по сути, исключением.

Другая попытка указать на очевидный трансцендентальный характер «красоты» содержится в работе Ульриха Страсбургского, ученика Альберта Великого («*De summo bono*» — «О высшем благе»). Именно Ульрих пишет о том, что «прекрасное», обращаясь по суппозиту с «сущим», добавляет к «сущему», согласно сущности, смысл формальности, а именно: оно есть свет, формально и интеллектуально сияющий в материи (*lumen formale et intellectuale splendens super materiam*) [2, с. 171]. Любое сущее происходит от божественного искусства и обладает *species*, т. е. видом, или формой, а поэтому оно *speciosus* (прелестно, красиво). Таков в очень сжатом виде подход к «прекрасному» в схоластике XIII в. Он уже отличается от античного — у Платона и Плотина. Нас же интересуют предпосылки переосмысления понятия «красоты» в философской мысли Ренессанса в XV столетии. В связи с этим я хочу обратиться к малоизвестному сегодня трактату XV в.

Трактат Дионисия Картузианца «Об изяществе мира и красоте Бога»

Дионисий Картузианец (1402–1471) был, как считают исследователи, последним средневековым схоластом и представителем поздне-средневекового мистицизма⁴. Он, рано почувствовавший в себе тягу к религиозному созерцанию, большую часть жизни посвятил аскетической практике, которая выражалась в постоянной работе над богословскими и философскими текстами. Дионисий написал огромное количество сочинений: издание «Opera omnia» включает 42 тома. В этом можно усмотреть следование принципу картузианского монашества «проповеди руками», состоявшего во множественном переписывании и распространении теологических трактатов⁵. Дионисий откомментировал все книги Библии, написал множество работ по мистико-аскетической практике. Он не высказывал собственных оригинальных идей, скорее был энциклопедистом и талантливым компилятором своего времени. Начитанность и умение обращаться ко всему накопленному багажу знаний у Дионисия были исключительными. Нас интересует небольшой трактат, входящий в корпус «Opera minora» («Малых сочинений»), под названием «Об изяществе мира и красоте Бога» (*De venustate mundi et pulchritudine Dei*). Почему именно это сочинение?

Выбор связан с задачей определения того, каким образом развивались представления о прекрасном в период поздней схоластики. Представители изящных искусств Возрождения — великие художники, скульпторы, архитекторы — создавали новые формы, на основе которых искусство будет развиваться и дальше. Они, по сути, создатели современного понимания эстетического в художественном творчестве. Они нам понятны и современны. Но художники, как правило, занимались своей работой, а не ее философским обоснованием. Более того, гуманисты пытались организовать личностный демарш против рационализма и в теоретической области. Именно от этого проистекает их неприязнь к схоластике. Философская мысль часто идет следом за крупными событиями в жизни общества с целью осуществления рефлексии над произошедшим, чтобы придать ему событийный статус и закрепить понятийно (я использую понятие «собы-

⁴ Вряд ли сегодня корректно называть его «последним схоластом», так как схоластика, как форма теолого-философской мысли, сохранит свое существование еще до XVIII в.

⁵ См. подробно о Дионисии Картузианце: [8; 9, с. 227–230].

тие» в значении, которым его наделили Ален Бадью в работе «Бытие и событие» [10–12]⁶.

Произошедшее в искусстве Ренессанса развитие, безусловно, являлось событием, основанным на постепенном изменении восприятия прекрасного, — от понимания его как сияющей в материи умопостигаемой формы к интеллектуальному созерцанию той же формы, но уже непосредственно связанной с чувственностью, и при этом роль чувственности — основополагающая для переживания эстетического удовольствия от предметов изящных искусств. Формально писавшие о красоте в XV в. еще придерживаются старых установок, но в них все больше и больше проскальзывает ориентация на чувственное восприятие как на необходимый компонент восприимчивости к эстетическому. Если Средневековье стремилось освободиться от телесности, поставив человеческий дух существенно выше ее, то гуманисты подходят к признанию, что человек представляет собой единство духовного и телесного начал, при этом роль каждого из них одинаково важна. У Николая Кузанского мы уже это видим, тогда как его современник Дионисий Картузианец привержен еще старому пути в науке — *via antiqua*. Известно, что он сопровождал кардинала Николая в инспекционной поездке по северным землям Германии и Нидерландам и посвятил ему три труда. Сразу следует сказать, что в трактате «Об изяществе мира» мы не встретим каких-то особенно оригинальных идей. Дионисий предлагает читателю обзор предшествовавших ему позиций на «красоту» и дает свой комментарий. Но все-таки отступление от традиционного схоластического взгляда, пусть и небольшое, у картузианского монаха присутствует.

Дионисий, как и следовало ожидать, исходит из общей схоластической позиции толкования «прекрасного»: всякое сущее называется прекрасным, как оно именуется единым, истинным и благим. В какой мере вещь приобретает от бытийности (*de entitate*; т. е. в какой мере она становится сущей благодаря бытию), в той же мере она имеет от блага и красоты. Красота связывается с формой как естественным совершенством — т. е. с украшением и образом, или видом (*species*) вещи. То, что украшается должным совершенством и формой, по общему мнению, считается красивым. Красивое и благое совпадают и обратимы реаль-

⁶ Событие связывается Бадью с тем, что вносит изменение в ситуацию, входит в нее со стороны и не является элементом ни одного из принадлежащих ей множеств. Речь идет об абсолютно новом; его Бадью и называет событием. Благодаря последнему истина получает место в экзистенции. При событии осуществляется экспансия иного в имеющееся положение дел. Оно признается таковым только потом, в ретроспективном движении к случившемуся.

но, но различаются формально⁷. Благим нечто называется в порядке потенции стремления к одному или другому (*potentiam appetitivam*), а красивым — в отношении к познающей потенции⁸. Красота понимается по способу схватывания ее интеллектом, имеющим дело с формой, сущностью вещи. «Красивое, своей актуальностью, способно направлять или привлекать взгляд познающего к своему познанию или созерцанию. <...> красивым именуют то, что нравится зрению и услаждает видящего» [13, с. 227].

Перебирая мнения разных философов, Дионисий вспоминает часто Александра Гельского, утверждавшего, что благое и прекрасное имеют место в результате отношения к соответствующей причине: благое — к целевой, а прекрасное — к формальной. Сотворенное называется благим через целевую причину, «от которой она получает расположенность к благой и должной цели»; красивой же она является в отношении формальной причины, придающей форму вещи и служащей образцом; поэтому последняя является причиной внешней. Формальная причина лежит в основе различия между собственным следствием, вытекающим из нее, и чужим следствием, когда она запечатлевает в нем собственную форму [13, с. 128]. То есть вещь красива потому, что причинена внешней формальной причиной — Богом, однако не только ею, но и причиной внутренней, то есть оформляющей (*informans*). Она мыслится словно запечатление и подобие идеальной формы, дающей сущему вид и украшение. Богу надлежит все сотворенное, «мудро и согласно красоте формы (*sapienter pulchritudinemque*), отличить друг от друга, а единичные вещи украсить подобающими им совершенствами ради подражания первой и образцовой красоте» [13, с. 128]. И Александр задает вопрос: в чем различие между истинным и прекрасным? Истинное является свойством, связанным с формой, но при этом относящимся к внутреннему, сокрытому. Такое свойство может быть постигнуто «через сравнение для внутреннего и латентного рассмотрения разума или интеллекта». Красивое же — это свойство от формы, но соотношенное с внешним, «потому что красивое описывается как то, что показывается соответствующим созерцающему или познающему и украшенным» [13, с. 229].

Дионисий продолжает рассуждать от своего лица, но делает это, повторяя общие положения естественной теологии схоластики. Как Бог

⁷ Это — классическая формула средневековой метафизики, предполагающая, что понятия *pulchrum* и *bonum* имеют разные дефиниции, но реально обозначают одно и то же сущее. Определение отсылает к форме вещи, следовательно, различие — формальное.

⁸ *Potentia* здесь означает «способность».

все делает благим, поскольку он благ по природе, так же он все делает красивым, потому что сверхсубстанциально сверхблаг. Красота бывает сущностной (внутренней) и акцидентальной (внешней). С первой связано внутреннее совершенство вещи — ее сущность; со второй — некое добавляемое совершенство или присоединенное украшение. Например, к природной красоте разума добавляется красота мудрости и добродетели. Сущность сотворенного несовершенна, и потому требует совершенствования и украшения с помощью действий и приобретаемых искусных устойчивых свойств — *хабитусов*.

Далее, красота бывает телесная и духовная. Духовная присутствует в разумных и интеллектуальных субстанциях. Красота, как и истина, делится на три части: красота жизни, красота учености (*doctrina*) и красота справедливости (*justitia*). В обеих указанных сферах прекрасное интерпретируется сугубо рационалистично и философски. Пока еще в явном виде мы не наблюдаем подхода к восприятию прекрасного как предмета эстетического (в кантовском смысле) восприятия⁹ — то есть созерцания объекта посредством чувственности, дающего душе наслаждение эстетическое, а не только интеллектуальное, от познания форм и их соответствия познающей способности. Но Дионисий все-таки описывает эстетическое удовольствие на уровне чувственного впечатления, вызванного грандиозностью и величием превосходящего нас и нашу созерцательную способность объекта, когда ведет речь о небе. Да, именно небо, как образ божественного творения, возвеличивает душу. Движение в оценке прекрасного от теоретического схватывания сияния формы к чувственно-ментальному наслаждению происходит посредством показа грандиозности творений Бога. Душа воспаряет *in excelsis*, в высшие сферы, потрясается открывающимся ее взору творению, но уже данному созерцателю в ином свете — в свете *gloria Dei*, славы Божией. Тогда, я думаю, и возникает желание понять: не обусловлено ли развитие эстетического чувства к острой восприимчивости, воздействующей на нашу чувственность красоты именно этим — внимающим созерцанием, данным в акте видения вещам, уже запечатлевшим в своем конечном и потому несовершенном образе совершенный прообраз Творца, который недоступен для полного схватывания человеческой познавательной способностью, но сам поднимает ее на предельную ступень эстетического оценивания. В таком модусе познания вещь предстает в своем высшем единстве. Эстетическая позиция гумани-

⁹ Кант сам опирался в «Критике чистого разума» на определение Александра Баумгартена в трактате «Эстетика»: «Эстетика... есть наука чувственного познания» [14, с. 40].

стов Ренессанса будет отсылать нас к религиозному элементу в искусстве: мир — это отражение Бога и его творческий акт; восхищение гармоничным единством целого, полнотой универсума и каждой вещью в нем говорит о присутствии Первого начала как условия этой красоты в единстве. А Дионисий так и утверждает: сотворенная красота (красота мира) есть след, умопостигаемый знак, служащий достижению познания красоты несотворенной. Поскольку этот след изначально простирается на меру, вид и порядок, то он, соответственно, является образом и красоты. Значит, красота постигается через созерцание Бога в творениях.

Камнем преткновения для теоретического переосмысления природы искусства и открытия эстетического служило аристотелевское понятие материи, получившее многочисленные истолкования за весь период существования сперва античной философии, а затем и средневековой естественной и откровенной теологии. Что бы ни писали Отцы Церкви, материя ими рассматривалась в негативном отношении к душе: ведь именно тело человека есть причина его пороков и греховности. Но, с другой стороны, материя тоже сотворена Первой Причиной, и потому она должна быть благой — ведь Бог все делает ради блага и не является источником зла. Но если материя блага, то она и прекрасна. Такова должна быть логика рассуждений. Рассматривая вопрос, может ли материя считаться красивой, Дионисий, конечно же, рассуждает в духе традиционного гилеморфизма, который всегда указывает на зависимость бытия материи от формы как акта. Следующий аргумент им приводится как ошибочный и требующий опровержения. Форма дает вид и красоту вещи и есть то, что направляет движение познающего к своему познанию, и потому она красива. Стало быть, материя, как чистая потенция и лишенность формы, не может быть красивой. Дионисий находит аргументы в опровержение этого классического схоластического рассуждения у Дионисия Ареопагита и даже Аристотеля. Материя включает в себя нечто от бытийности и благодати, следовательно, она причастна прекрасному; кроме того, она нужна для завершения порядка универсума — таким образом, материя блага и красива. Аристотель же должен так мыслить: материя стремится к форме, стремление возникает из подобия, поэтому материя в себе имеет нечто благое и прекрасное.

Но Дионисий дает и свой вариант ответа. Так как материя обладает сущностью и благом, то — и сущностной красотой. «Акцидентальной же красоте и актуальной экзистенции она причастна посредством формы» [13, с. 235]. Бытийность материи сильно умалена и потому познается нами с трудом. Однако рассмотренная как таковая, материя облада-

ет собственной познаваемостью. Пусть форма и дает вид и украшение вещи, однако она определенным образом связана с сущностью и видом природных вещей. «Пусть даже материя по своей природе не обладает актуальностью формальной экзистенции, однако она обладает некоторой актуальностью простой чтойности, поскольку удалена от ничто и есть нечто позитивное» [13, с. 235]¹⁰.

Таким образом, понятие *pulchrum* было вполне легитимным предметом метафизики, и если его предельный смысл указывал на Бога как красоту саму по себе, то производные от нее конечные формы прекрасного связывались с сотворенным сущим. «Прекрасное» — характеристика того, что получило экзистенцию, и оно присутствует во всем сущем, в том числе и в таком, как чудеса, воплощение Слова и таинства. А они суть предметы теологии и встречаются в двух состояниях мира из трех: после грехопадения и в состоянии обновления через Страшный суд. Состояние до греха (состояние невинности) исключало чудеса, воплощение и таинства, поэтому оно посредством них никак не связано с красотой; а вот чудеса и воплощение относятся к красоте мира, так как после грехопадения в нем происходит «восстановление природы согласно различным способам ее отпадения от первоначального своего состояния» [13, с. 235]. Без Воплощения восстановление поврежденной природы не смогло бы осуществиться наилучшим образом. Чудеса относятся и к красоте, связанной с обновлением мира, которое произойдет сверхъестественным путем — т. е. посредством чуда.

В ранней патристике, а затем в схоластике — позднее это будут повторять и гуманисты — любили обращаться к тезису, гласящему: любое сотворенное сущее обнаруживает в себе модус, вид и порядок. Эти три характеристики свойственны единичным вещам согласно «троичному причинному основанию, в соответствии с которым сотворенная вещь относится к Творцу» [13, с. 238]. Когда Бог берется в значении действующей причины, то вещи присущ модус, понимаемый как модифицированное сотворенное бытие (*esse creatum modificatum*), установленное и ограниченное в определенном роде, поскольку, как поясняет Дионисий, Бог вливает в тварь такое бытие. Оно по необходимости ограничено, ибо лишь *esse* Бога безгранично и неизмеримо, тогда как *esse* творения возникает из ограничения бытия Творца. Это, безусловно, отголоски томизма. Когда вещь относится к Творцу, как к формальной, образцовой причине, то ей соответству-

¹⁰ Licet quoque materia in sua natura non habeat actualitatem formalis existentiae, habet tamen quamdam actualitatem simplicis quidditatis, in quantum recedit a nihilo eatque aliquid positivum.

ет вид, понятый в значении «отдельного бытия, специфицированного, украшенного эссенциальной, а также высшей внутренней красотой» [13, с. 238]. В случае отношения вещи к Богу как к целевой причине она включена в систему порядка, понимаемого в аспекте расположенности, устремленности (*inclinatio sive tendentia*) «к собственной цели и конечному благу».

Но нас интересует второй модус. С понятием красоты связаны понятия вида (*species*) и числа (*numerus*). Схоласты часто ссылаются на фразу из «Книги Премудрости Соломона» (Прем. 11: 21): «...но Ты все расположил мерою, числом и весом». Число в данном случае соответствует форме в смысле вида, так как сущие соотносятся друг с другом, как числа. Число в смысле меры дает красоту вещи, поскольку Бог «расположил и сотворил мир в его определенных сущностных началах, примером которых служат род и видовое отличие — то есть вид вещей, отсылающий к их сущностям, как основе совершенства и красоты» [13, с. 238]. И в связи с этим можно обратиться к Блаженному Августину, давшему толкование на группу стихов «Книги Премудрости» (Прем. 11: 21–22). «Бог ведь не есть ни мера, ни число, ни вес, ни все подобное. Разве, может быть, с той точки зрения, как знаем мы меру, число и вес в вещах, которые измеряем, исчисляем и взвешиваем, они не Бог; с той же точки зрения, что мера сообщает всякой вещи определенность (*modum*), число — форму (*speciem*), а вес — покой и устойчивость, они в своем первоначальном, истинном и единственном виде суть Он, — Тот, Кто всему дает определенность, форму и порядок; отсюда изречение: “все мерою, и числом, и весом расположил” (как только оно и могло быть выражено для человеческого сердца и на человеческом языке) имеет не другой какой-нибудь смысл, как тот, что “все расположил Ты в Себе”» [15, с. 389–390]. И именно с опорой на идеи Августина Дионисий движется дальше в понимании прекрасного. Ведь созданный Творцом универсум созерцается чувственными глазами и постигается интеллектом через органы чувств. Человек есть единство материи и формы — души и тела, а поскольку творения Бога прекрасны, то человеческое тело тоже красиво. В трактате «О Граде Божиим» (XXII, 14) [16, с. 565–566] Августин пишет, что, глядя на человеческое тело и созерцая соразмерность его частей, понимаешь, что оно было создано Творцом для служения разумной душе, о чем свидетельствует и устремленность его фигуры вверх. Наличие в теле прекрасной пропорции порождает в душе вопрос: было ли оно сотворено из соображений служения пользе или из идеи красоты? Нет ни в одном теле полезности, чтобы не было в нем места и красоте. Обращаю внимание, что Августин пишет о красоте, созерцаемой в «изяществе идеи». Так, внутреннее устройство тела

вряд ли доставляет удовольствие глазу своим внешним видом, но способно это делать через идею, познаваемую умом, который предпочел бы ее чувственной форме, доступной в акте видения. Тесная сопряженность души с телом продумывается Дионисием Картузианцем дальше. Красота разумной души превосходит красоту тела по той причине, что первая имеет образ и подобие Бога в себе и способна к познанию, памяти, волею; кроме того, у нее имеется нечто общее и с ангелами, а именно, все они устремлены к одной и той же цели в своем бытии как к наиболее совершенному объекту — к Богу. Красота сияет больше в тех сущих, что ближе к Творцу в бытийной иерархии. Ангельские духи прекраснее других потому, что по своей природе они больше соответствуют породившей их первой причине: интеллекту нематериальны; всегда, будучи созданными, актуальны; поскольку они не соприкасаются с материей, то представляют собой неизменные бессмертные сущности, акты, но не абсолютно чистые и простые, ибо такой акт может быть только один — Бог. Здесь прослеживается тенденция, восходящая к схоластической метафизике света, — считать более прекрасным то, в чем больше света, причем последний рассматривается не только как чувственно воспринимаемый, но — и это даже скорее — как умопостигаемый. Ведь свет льется от Бога, служащего его источником, но при этом лишено материальности. Физический свет есть образ света метафизического — изначального, непознаваемого конечным сущим до конца, а только отчасти. Но Дионисий, я полагаю, делает пусть не очень очевидный, но все-таки шаг вперед по сравнению с предшествовавшей традицией: он переносит внимание с сущего как объекта мышления на того, кто воспринимает сущее как прекрасное — то есть на человека. Душа, как интеллектуальная субстанция, действует, и этот модус действия уравнивается с модусом ее бытия. Красота приписывается интеллекту, истекающему из определенной потенции души. Созерцающий есть действующий; прекрасное есть «то, что нравится зрению и услаждает видящего» (*quod visui placet et videntem oblectat*) [13, с. 246]. Но в этих рассуждениях Дионисий не идет дальше — к разработке роли чувственного познания в эстетическом опыте. Он остается на схоластических позициях: сотворенная вещь прекрасна в той мере, в какой она уподобляется идеальной форме и образцовому виду, которыми обладает в божественном уме. Поэтому божественный разум как архетип и идеальное основание сущих, где содержатся сущностным образом идеи всех универсумов, обладает высшей красотой. И Дионисий ссылается на «Тимей», где Платон утверждает, что первый создатель основал этот мир в соответствии с формой в божественном интеллекте, заранее познанной в качестве образца.

В итоге именно Бог должен быть красотой как таковой, потому что именно в Нем все, что лучше иметь, чем быть его лишенным, находится абсолютным, совершеннейшим, исключаящим какое-либо противопоставление или противоречие, способом. Красота, разумеется, принадлежит к таким совершенствам. А так как Бог абсолютно прост, то он и есть красота сама по себе. Сущее определяется в степени своей красоты через отношение к Богу как высшей красоте, поэтому прекрасное постижимо в соотношении с его создателем. Но поскольку познать Творца по сущности конечный ум не в состоянии, то это может быть доступно лишь через следствия Первой Причины. Глава XXII рассматриваемого трактата Дионисия носит название «Созерцание первой и несотворенной красоты из созерцания красоты порядка универсума» [13, с. 247]. Название говорит о многом для нас, а именно: чувственное познание прекрасного в мире основывается на отблеске в нем абсолютной красоты Творца. Здесь пока нет акцента на самодостаточности эстетического восприятия красивого; эстетическое полностью зависит от рационального. Общая идея здесь традиционна и берет начало с Ансельма Кентерберийского, теологов XII в. и схоластов XIII в. В этой, т. е. земной, жизни человек не способен схватить интеллект Бога как красоту через форму и сущность, но он может созерцать порядок сотворенного мира и содержащиеся в нем сущие. Через конечную красоту можно частично и очень приблизительно все же составить представление о красоте бесконечной. Постигая во внешнем мире величину, широту, красоту, многообразие земных сущих, можно спросить: насколько же красив тот, кто существует сам по себе и украсил все эти земные вещи? Таким образом, поиск смысла «прекрасного» возвращает нас вместе с Дионисием Картузианцем к началу и причине сущего — к Богу. Красота конечная еще не поднята на уровень самодостаточного предмета познания. Однако движение в эту сторону все же совершается. Оно очень медленное, но в конце концов его влияние скажется на отношении философов к природе художественного произведения и более точном понимании природы самого акта эстетического восприятия. Это можно заметить уже у Николая Кузанского, который разорвет со школьной традицией, по крайней мере на уровне философского письма: его тексты уже точно не схоластические, и способы показа истины в них тоже отличаются от средневековых.

Литература

1. Дионисий Ареопагит (2017), *Корпус сочинений. С толкованиями Максима Исповедника*, СПб.: Изд-во Олега Абышко.

2. Aertsen, J. A. (2012), *Medieval Philosophy as transcendental thought: from Phillip the Chancellor (ca.1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Boston: Brill Publ.
3. Эко, У. (2015), *Искусство и красота в средневековой эстетике*, пер. с ит. Шурбелёва, А., М.: АСТ, Corpus.
4. Святой Фома Аквинский (2006), *Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–64*, пер. Апполонова, А. В., М.: Издатель Савин С. А.
5. Эко, У. (2003), *Как написать дипломную работу*, М.: Книжный дом «Университет».
6. Thomas Aquinas, *Expositio super Iob ad litteram*. Cap. 40. URL: <https://www.corpusthomaticum.org/cio38.html> (дата обращения: 13.08.2022).
7. Thomas Aquinas, in: *IV Sententiarum, d. 49, q. 2, art. 3, ad. 7*. URL: <https://www.corpusthomaticum.org/snp40492.html> (дата обращения: 13.08.2022).
8. *Православная энциклопедия*, т. 15. URL: https://www.pravenc.ru/text/178468.htmlpart_3 (дата обращения: 13.08.2022).
9. Омээн, Дж. О. П. (1994), *Христианская духовность в католической традиции*, Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста.
10. Badiou, A. (2005), *Being and event*, transl. by Olivier Felham, London: Continuum.
11. Федчук, Д. А. (2009), Анализ онтологии Алена Бадью посредством схоластического подхода к понятию сущего, в: *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина, серия Философия*, № 4, т. 1, с. 55–66.
12. Федчук, Д. А. (2019), Мейясу, Бадью и отказ от классических концепций, в: *Вопросы философии*, № 3, с. 199–205.
13. Denys the Cartusian (1907), *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, in: *Opera omnia*, vol. 34, Tournai.
14. Баумгартен, А. Г. (2021), *Эстетика*, М.: Русский фонд содействия образованию и науке. Изд-во Университета Дмитрия Пожарского.
15. Августин Аврелий (2000), О книге Бытия, в: Августин Аврелий. *Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты*, СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс.
16. Августин Аврелий (1998), *О Граде Божием. Книги XIV–XXII*, СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс.

Статья поступила в редакцию 21 октября 2022 г.;
рекомендована к печати 31 октября 2022 г.

Контактная информация:

Федчук Дмитрий Аркадьевич — д-р филос. наук, доц.; fedchukd@list.ru

The concept of beauty in Dionisii Karthusian's treatise “On the Grace of the World and the Beauty of God”

D. A. Fedchuk

Far Eastern Federal University,
FEFU Campus, 10, Ajax pos., Russky ostrov, Vladivostok, 690922, Russian Federation

For citation: Fedchuk D. A. The concept of beauty in Dionisii Karthusian's treatise “On the Grace of the World and the Beauty of God”. *Philosophy of the History of Philosophy*, 2022, vol. 3, pp. 147–162. <https://doi.org/10.21638/spbu34.2022.110> (In Russian)

The concept of beauty in philosophy received its foundation in scholastic metaphysics. The content of this notion was far from the meaning it would receive in modern aesthetics. Aesthetics connects the intellectual experience of contemplating beauty with sensuality while in medieval natural theology pulchrum was comprehended by way of the cognition of the idea as the radiance of form in matter. In his understanding of beauty Dionysius the Carthusian used the ideas of his predecessors such as Augustine, Alexander of Hales, Thomas Aquinas. He thought beauty as transcendental. But in his interpretation there was a transition from a purely rationalistic explanation of beauty to the recognition of the constitutive role of sensuality in aesthetic experience. The representation obtained in this way is the basis of the idea of a beautiful thing. Beauty comes from form which is related to the species of a thing. God is Beauty as such. Therefore, the explanation of the impression received from the experience of beauty is connected with the ability of contemplation in the act of vision of things. They impressed the perfect image of the Creator. This image raises our cognitive faculty to the ultimate level of aesthetic evaluation. And despite the fact that Denis did not raise a created beauty to the level of a self-sufficient object of knowledge we may see that a gradual movement in this direction was being made.

Keywords: beautiful, transcendentia, truth, good, being, form, matter, God, Dionysius the Carthusian.

References

1. Dionysius the Areopagite (2017), *The corpus of essays. With the interpretations of Maxim the Confessor*, St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ. (In Russian)
2. Aertsen, J. A. (2012), *Medieval Philosophy as transcendental thought: from Phillip the Chancellor (ca.1225) to Francisco Suárez*, Leiden: Boston: Brill Publ.
3. Eco, U. (2015), *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, transl. by A. Shurbelyov, Moscow: AST, Corpus Publ. (In Russian)
4. St. Thomas Aquinas (2006), *Summa Theologiae, part I, questions 1–64*, transl. by Appolonov, A. V., Moscow: Savin S. A. Publ. (In Russian and Latin)
5. Eco, U. Come sifa una tesi di laurea, Moscow: University Book House Publ. (In Russian)
6. Thomas Aquinas, *Expositio super Iob ad litteram*. Cap. 40. Available at: <https://www.corpusthomicum.org/cio38.html> (accessed: 13.08.2022).
7. Thomas Aquinas, *In IV Sententiarum, d. 49, q. 2, art. 3, ad. 7*. Available at: <https://www.corpusthomicum.org/snp40492.html> (accessed: 13.08.2022).
8. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 15. Available at: https://www.pravenc.ru/text/178468.htmlpart_3 (accessed: 13.08.2022). (In Russian)
9. Aumann, Jor. O. P. (1994), *Christian spirituality in the catholic tradition*, Rome, Lublin: Holy Cross Publishing House. (In Russian)
10. Badiou, A. (2005), *Being and event*, transl. by Olivier Felham, London: Continuum.
11. Fedchuk, D. A. (2019), Analysis of Alain Badiou's ontology through a scholastic approach to the concept of being, in: *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina, Seriya Filosofii*, no. 4, vol. 1, pp. 55–66. (In Russian)
12. Fedchuk, D. A. (2019), Meillassoux, Badiou and rejection of classical concepts, in: *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 199–205. (In Russian)
13. Denys the Carthusian (1907), *De venustate mundi et pulchritudine Dei, Opera omnia*, vol. 34, Tournai.
14. Baumgarten, A. G. (2021), *Aesthetica*, Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science. Dmitry Pozharsky University Press. (In Russian)

15. Sanctus Aurelius Augustinus (2000), *De Genesi*, in: Sanctus Aurelius Augustinus. *Works: in 4 vols, vol. 2: Theological Treatises*, St. Petersburg: Aleteia Publ.; Kiev: UCIMM-Press. (In Russian)

16. Sanctus Aurelius Augustinus (1998), *De Civitate Dei. Books XIV–XXII*, St. Petersburg: Aleteia; Kiev: UCIMM-Press. (In Russian)

Received: October 21, 2022

Accepted: October 31, 2022

Author's information:

Dmitry A. Fedchuk — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; fedchukd@list.ru