

Д. А. Федчук*

МЕТАФИЗИКА ПРЕКРАСНОГО В ХРИСТИАНСКОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

С Античности до Средневековья красоту объясняли с помощью понятий платоновской и аристотелевской метафизики. Удовольствие от красивой вещи сводят к наслаждению от созерцания совершенства формы, но это созерцание интеллектуально. Из понимания красоты исключали чувственность, а саму красоту поднимали до уровня чистого духа и рассудочного знания. Николай Кузанский опирается на эту традицию, но в какой-то мере точку зрения меняет. Выразить полностью эстетический опыт языком философии удастся только в XVIII веке. В мысли Николая Кузанского мы сталкиваемся с тем, что философская рефлексия над понятием красоты отстает от развития искусства. Несмотря на то, что люди давно понимали отличие красивого от безвкусного, развернуть свое понимание до конца на языке философии они еще были не способны. Философы оставались в контексте традиционной метафизики, ведь она в Средние века была первой наукой. Они еще не осознали, что природа красоты — это природа *sui generis*, которая требует отдельного рассмотрения. Препятствием для эстетической мысли Средневековья и Возрождения были аристотелевский гилеморфизм и неоплатоническое понимание причинности в конечном сущем. Как только от этих установок в какой-то мере начнут отказываться, откроется путь к появлению эстетики.

Ключевые слова: красота, трансценденталия, метафизика, единое, гилеморфизм, Николай Кузанский, Майстер Экхарт.

D. A. Fedchuk

*METAPHYSICS OF BEAUTY IN CHRISTIAN NEOPLATONISM
OF NICHOLAS OF CUSA*

From Antiquity to the Middle Ages beauty was explained using the concepts of Platonic and Aristotelian metaphysics. The pleasure of a beautiful thing was reduced

* Федчук Дмитрий Аркадьевич, доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории культуры Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена; доцент кафедры еврейской культуры Института философии СПбГУ; fedchukd@list.ru

to the pleasure of contemplating the perfection of form but this contemplation was intellectual. Sensuality was excluded from the understanding of beauty and beauty itself was raised to the level of pure spirit and rational knowledge. Nicholas of Cusa relied on this tradition but to some extent changes the point of view. It would be possible to express completely aesthetic experience in the language of philosophy only in the XVIII century. In the thought of Nicholas of Cusa we are faced with the fact that philosophical reflection on the concept of beauty lags behind the development of art. Despite the fact that people have long understood the difference between beautiful and tasteless they were not yet able to expand their complete understanding in the language of philosophy. Philosophers remained in the context of traditional metaphysics because it was the first science. They have not yet realized that the nature of beauty is a *sui generis* nature that requires separate consideration. The obstacle to the aesthetic thought of the Middle Ages and the Renaissance was Aristotelian hylomorphism and the Neoplatonic understanding of causality in the finite being. As soon as these attitudes began to be abandoned, the path to the appearance of aesthetics would open.

Keywords: beauty, transcendental, metaphysics, unity, hylemorphism, Nicholas of Cusa, Meister Eckhart.

В метафизике Николая Кузанского видны несколько традиций, оказавших на нее влияние. Во-первых, это неоплатонизм и во многом усвоившее его богословие Дионисия Ареопагита. Прямая и косвенная связь с последним прослеживается в большинстве трактатов Николая. Во-вторых — схоластика средних веков, от которой он пытается отмежеваться. В-третьих — мистика Майстера Экхарта. Экхарт тоже был схоласт, но в теологических сочинениях он предлагает некий новый опыт познания Бога, отличающийся от такового у Фомы Аквинского или Дунса Скота, например. Меня интересует категория прекрасного, или красоты, в системе основных понятий философии Кузанца. Этот интерес продиктован попыткой понять, как прекрасное истолковывалось философами в эпоху расцвета искусств в XV веке. Совпадало ли их понимание красоты с ее пониманием у художников этого времени? Революция в искусствах предполагает признание того факта, что их основатели и продолжатели пересмыслили красоту по-новому в сравнении с ее средневековым пониманием. Однако философская мысль Возрождения развивалась в русле прежних — античных и средневековых — воззрений. В этом нет ничего удивительного, поскольку подлинный интерес для философов представляла мысль Платона и неоплатонизм, а Аристотель многими считался устаревшим, а точнее — надоевшим за несколько столетий прошлого. От сухого дискурса схоластических трактатов пытаются уйти в более свободное и украшенное цветами риторики изложение метафизики — к той живой манере, что была характерна для стиля Платона. Но Платон, Плотин, Прокл и Дионисий Ареопагит, если следовать за их разработкой центральных философских категорий, диктуют свое толкование, в том числе и смысл прекрасного. Выходит, что он рассматривается по-прежнему в контексте онто-теологии, поскольку у каждого из названных мыслителей красота непосредственно связана с Богом как ее истоком. Для философов XV века задача состояла в синтезе всех видов платонизма с христианским взглядом на Бога и творение. Впрочем, большая часть этой работы была проделана раньше в европейской схоластике (следует заметить, что не только в ней, но еще до того — в рациональной теологии и философии ислама и иу-

даизма, о чем мы иногда забываем. Европейские мыслители XIII–XIV веков очень многое черпали именно оттуда, порой даже забыв о том, кто первым сформулировал тот или иной тезис или аргумент, уже вошедший в традицию).

«Прекрасное» было включено в список трансценденталий в XIII веке в трактате, получившем название «Сумма Александра Гэльского», хотя на самом деле у этого текста было три автора (подробнее рассматривать историю этой работы мы здесь не станем. Отошлю к следующим источникам: [7, р. 142–147; 4, с. 54–57]). Трансценденции, или трансценденталии, — самые первые понятия, схватываемые интеллектом, они следуют до аристотелевских категорий: «сущее» (*ens*), «единое» (*unum*), «истинное» (*verum*), «благое» (*bonum*), «прекрасное» (*pulchrum*). Данный перечень нужен для истолкования смысла сущего как сущего, которое является собственным предметом первой науки — метафизики. Поэтому и «прекрасное» разрабатывалось тоже как характеристика сущего. Но сущее имеет причину бытия от Бога, поэтому различные значения красоты так или иначе возводились к Первой Причине.

На эту трансценденцию и ее отношение к сущему и другим трансцендентальным свойствам разные историки философии смотрели по-разному. Например, одно из мнений гласит, что «прекрасное» представляет собой сияние и единство всех трансценденталий, оно есть изначальное единство «истинного» и «благого» [6, р. 352]. Однако точка зрения Йена Аэртсена, одного из ведущих специалистов в этом вопросе, мне кажется наиболее состоятельной. Утверждается, что *pulchrum* не обладает в должной мере характеристиками трансценденталии. В самом деле, «единое», «истинное» и «благое» эксплицируют в сущем тот содержательный аспект, который не отражен в понятии сущего как сущего. Выходит, что они добавляют к понятию сущего то, что изначально в нем не содержится, и потому суть его свойства. «Прекрасное» же, начиная с Дионисия Ареопагита, истолковывается через корреляцию с «благим». Оно указывает на определенный аспект в понятии *bonum*, а не в *ens*. Действительно, ведь прекрасно то, что является благим и служит тем, ради чего что-то происходит. При этом «прекрасное» отсылает к формальному моменту «благого». Мы, таким образом, понимаем, что красота мыслится абсолютно метафизически — рационалистично и формально, без акцента на значимости чувственного начала в вещи, вызывающей соответствующее эстетическое переживание.

В понимании красоты Николаем Кузанским очевидна связь с идеями Майстера Экхарта, что прослеживается и в его центральных тезисах: Единое тождественно Богу; Единое есть все; Единое непознаваемо, и для приближения к Нему в знании требуется особый опыт, связанный с отказом от научного знания, понимаемого в традиционном для той эпохи смысле. В 52-й Проповеди Экхарт пишет о том, что Бог — не бытие, не разумен и не познает. Он пуст от всяких вещей, но при этом Бог — все вещи. Здесь мы сталкиваемся с представлением, общим для Экхарта и Николая Кузанского, сформулировавшего его в следующих словах: в Боге имеет место тождество максимума и минимума [1, с. 177]. Далее следует важный текст, поясняющий идею «ученого незнания» Кузанца как единственно адекватного способа приближения к Богу:

Итак, скажем, что человеку следует быть таким нищим, чтобы не быть каким-либо местом и не иметь какого-то места, где сумел бы действовать Бог.

Где человек хранит место, там он сохраняет различие. Посему умоляю я Бога, да сделает Он меня свободным от Бога, ибо мое сущностное бытие выше Бога, поскольку мы берем Бога как начало творений. Ведь в той самой сущности Божьей, где Бог — над бытием и выше различий, там был я собою, там я хотел себя самого и сознавал сам себя как Творца себя, этого человека. Потому я — причина себя по моему бытию, которое вечно, а не по моему становлению, которое временно. И поэтому же я не рожден, и, по образу моей нерожденности, никогда не смогу умереть. По образу моей нерожденности, я был вечно, есмь ныне и вечно пребуду. Чем же являюсь я по рождению, тому надлежит умереть и обратиться в ничто, ибо это подвержено смерти, потому со временем это погибнет. При моем рождении появились все вещи, и я был причиной себя самого и всех вещей. И если бы я пожелал, то не было бы ни меня, ни вещей. А не будь меня, не было бы и «Бога». Что Бог является «Богом», тому причиной я. Не будь меня, Бог не был бы «Богом». Хотя знать это не нужно [1, с. 178].

В интерпретации Николая Кузанского Бог как Бесконечное Единое охватывает все, в том числе и человека, способного познать Творца лишь в единстве с ним. Характер такого единства двойствен: это познание через отказ от рассудочного постижения и обращение к интеллектуальному знанию, имеющему определенное сходство с мистическим растворением в собственном объекте.

В «Книге Божественного утешения» (*Liber Benedictus*, 1) близость Кузанца к Экхарту еще более очевидна, мистическая составляющая его философской рефлексии выступает рельефнее:

Подобие во всяких вещах, но особенно и в первую очередь в природе Божественной, есть рождение Единого, а подобие от Единого, в Едином и Единому является истоком и началом любви, цветущей и пламенной. Единое есть начало без всякого начала. Подобие есть начало только от Единого; и [оно] воспримлет, что оно есть и что оно есть начало, от Единого и в Едином. Любовь по своей природе обладает тем, что она проистекает и исходит от Двоих как Единое. Единица как Единица не порождает любви; Двое как Двое любви не рождает; — Двое как Единое волей-неволей порождают любовь, естественную, ревностную и горячую [1, с. 51].

Этот пассаж соотносится с тезисом философа об исхождении сущего из Единого, утверждающим, что любая множественность есть Единое, где все наличествует в простоте тождества. Любовь существует в тех, кто вернулся к Богу и пребывает в Нем как в истоке. Источник прекрасного в сущем — Бог как Первоначало. Но смысл красоты Первопричины следовало перетолковать в смысл красоты тварного сущего, ибо очевидно, что речь идет об эквивокальных понятиях. Удалось ли Николаю Кузанскому выйти на новое понимание прекрасного по сравнению со схоластическим?

С одной стороны, он следует неоплатонизму и святоотеческой традиции толкования красоты, представленной в Ареопагитиках; с другой, мы видим постепенное смещение от признания чисто интеллектуальной природы *pulchrum* к его восприятию, опирающемуся на чувственное восприятие.

Вполне исчерпывающе точку зрения Николая Кузанского на красоту представляет отрывок из трактата «О Возможности-Бытии»:

В самом деле, если я на основании красоты творений утверждаю, что Бог прекрасен, и при этом я знаю, что Бог прекрасен так, что он есть красота, которая есть все то, чем она может быть, — то тем самым я знаю, что у Бога нет недостатка ни в чем во всем мире, а также то, что всякая красота, которая может быть сотворена, есть лишь некое несоразмерное подобие той, которая действительно есть возможность бытия всякой красоты и которая не может быть иначе, чем она есть, поскольку она есть то, чем она может быть [3, с. 142].

Отчетливо видно, что красота конечных сущих представляет собой несовершенное подобие красоты Первой Причины и сама по себе не может быть понята, так как она в онтологическом плане не самодостаточна.

Абсолютное понятие — это идеальная форма всего, может быть познано. Так пишет философ в книге «Простец о мудрости» (ч. II, с. 34). Это связано с тем, что способность абсолютного ума как познавательное искусство является «формой всего, что может иметь форму». Здесь явно прослеживается связь с центральной идеей гегелевской онтологии: все наличное бытие есть различные формообразования абсолютной идеи, или субстанции, под которой надо понимать Бога. Прекрасное есть то, в чем бесконечное единство себя конкретизирует в бытии и что определяется восхождением от чувственной формы к интеллектуальному созерцанию следа Единого в материи. Так сказал бы Плотин.

Итак, кто проницательным умом тщательно всматривается в простоту абсолютного разума (основания), свертывающего изначально в себе все, тот образует понятие о самом по себе понятии, или об абсолютном понятии ([2, с. 379]; латинский текст: «*Qui igitur in simplicitatem absolutae rationis in se omnia prioriter complicantis intuetur profunda mente, hic facit conceptum de per se seu absoluto conceptu*» [8]).

В позднем трактате Николая Кузанского «Охота за мудростью» показано, что абсолютная Красота является целевой причиной бытия сущего:

В пределе упорядоченных вещей обнаруживается, таким образом, создатель порядка. Поскольку этому миру подобало быть прекрасным и его части не могли стать в точности подобными, но должны были быть разнообразными, чтобы безмерная красота совершеннее светилась в их разнообразии, где ничто при всех различиях не было бы лишено красоты, то творец порядка сообразовал создать заодно такую упорядоченность, чтобы порядок, который есть сама абсолютная красота, светился сразу во всем и высшее низших областей, гармонично соединяясь с низшим высших областей, соустремлялось к единой красоте универсума, а все вместе, довольное своей ступенью внутри вселенского целого, наслаждалось миром и покоем, каких нет прекраснее [2, с. 397].

В работе «О предположениях» философ показывает, что в основе вещей находится единство, а различие есть отпадение от единства, поэтому гармония оказывается «сопряжением единства и различия» [2, с. 227]. Эту идею несложно связать с красотой мира: гармония является основной характеристикой прекрасного. Так что соразмерность формы целого следует тоже из гармонии. Единое не приобщаемо, утверждает Кузанец. Он подразумевает абсолютную инаковость Единого сущему: Бог трансцендентен, он «по ту сторону сущего»,

как сказал Платон в «Государстве». Но Единое не может быть не приобщаемым абсолютно, так как без приобщения к нему не станет множества. Поэтому оно приобщаемо «в различии», и именно в таком виде Единое дано рассудку: единство переходит в различие. Это — диалектическое движение понимания [2, с. 236]: актуальность, которой является Бог, допускает приобщение к себе лишь в инаковости; стало быть, инаковость актуальности есть потенция, и именно через нее происходит приобщение. Уровни потенции соответствуют уровням сущих: ангелы — высший уровень, человек — средний, остальные — низший. Единство разрешается во множественность. Например, к грамматике можно приобщиться через инаковость ее элементов. В свою очередь, абсолютная истина не приобщаема, и к ней не приобщись рассудком как иным для нее. Рассудок — это иное для интеллекта, а только с помощью последнего Единое позволяет себя хоть как-то созерцать, когда рассудочное ограничение на запрет противоположностей снято интеллектуальным познанием. Поэтому можно сказать, что созерцание истины мышлением происходит посредством актуального присутствия прекрасного для субъекта видения, данного через чувственность интеллекту, который возвышается над строгостью и ограниченностью *ratio* и зрит сущее в форме, в большей степени, чем прежде, адекватной ее первой и абсолютной причине. Так происходит переход от антично-средневекового понимания красоты, а равно и сути искусства, к позднеренессансному и нововременному, когда значимой и важнейшей признается внешняя форма (соразмерность) в значении гармонии акцидентальных свойств в созерцаемом объекте. Причем видение как эстетический акт отсылает к сложному объекту, образованному не обязательно одной конкретной вещью, а синтезом многих вещей в единство художественного целого.

Так как причастному к единству необходимо быть причастным ему поразному — так, что одно причастно самому единству более совершенно и непосредственно, другое же причастно инаковее и отдаленнее, — то прекрасной будет та причастность, в которой сила единства как такового сияет в самой инаковости с большим единством и согласием. Например, тот цвет приятнее зрению, в котором сияет различие цветов в единстве; и слуху радостно слышать разнообразие звуков в [их] единстве или согласии ([3, с. 239]; латинский текст: «Et quoniam participantia unitatem in alteritate ipsam varie participare necesse est, ita quidem quod alia ipsam unitatem perfectius atque propinquius, alia vero alteratius atque remotius participant, illa erit pulchra participatio, in qua unitatis ipsius virtus in ipsa alteritate unitius ac concordantius relucet; sicut color ipse visibilis visui gratior est, in quo varietas colorum in unitate relucet, et auditus gaudet audire varietatem vocum in unitate seu concordantia. Ita quidem de omni sensu, ratione atque intelligentia» [8]).

В примечании к этому отрывку Николай поясняет, что цвет есть объект зрения, но зрение испытывает удовольствие не от одного цвета, а от созерцания красоты разных цветов в единстве.

Интеллект, опираясь на видение и слух, формирует эстетический опыт как опыт переживания прекрасного. Однако, чтобы его объяснить, требуется разработка познавательных способностей человека, на коковые философы-гуманисты Возрождения обращают внимание, причем делают это иначе, чем

схоласты. С одной стороны, современник Кузанца Марсилио Фичино остается при старом, схоластическом понимании: красота бестелесна, никогда не соединилась бы с материей, если бы не испытала воздействий порядка, меры и формы. Он спрашивает, в чем состоит красота тела. И отвечает, что в деятельности, жизненности, которая в нем сияет благодаря запечатленной идее. С другой — он смещает источник прекрасного в материальных вещах к чувственно воспринимаемым формам. Но впечатление производят не формы, полученные, например, через зрение, а материальный образ в душе как отражение внешнего тела, и этот образ бестелесен. Сущность физической красоты вещей сводится к сиянию божественного лика, что демонстрирует еще сильную привязанность эстетической мысли к классическим топосам метафизики Средневековья [5, с. 176–182].

Категория прекрасного в метафизике определенным образом конституирует понимание сущего и его бытия. Она позволяет, как и подобает трансценденталии, занять соответствующую позицию рефлексии в отношении *ens*, которую не позволяют занять остальные трансцендентные термины. Как связаны, например, в онтологии Николая Кузанского не-сущее как неинное и прекрасное? Прекрасное является действующим онтологическим началом в универсуме. Именно с метафизической позиции, а не с эстетической, красота им понимается. Но в то же время, сохраняя верность господствующей традиции, он видоизменяет средневековый смысл красоты как восприятие формы разумом в ее чистоте.

Из прорабатываемой идеи единства противоположностей Кузанец формирует и другое, по сравнению со схоластикой, понимание единства души и тела. Тело есть инаковость души, но при этом душа предстает как центр их единства: она в свернутом виде содержит все, что в теле присутствует эксплицированно, просто модусы существования одного и того же разные. Выходит, что имеет место единство тела и души, при котором невозможно отделить их друг от друга: человек есть соединение и взаимопроникновение этих двух начал. В этом заключается гармония, ее требуется понять интеллекту, сводящему противоположности вместе и созерцающему их в гармонии и красоте. Душа проникает в телесность, облагораживая ее, она преобразует свою инаковость — тело — в слаженное, гармоническое, цельное и прекрасное единство [1, с. 250]. Душе требуется тело, чтобы осуществить принадлежащую ей от природы способность понимания. Тело предстает источником возбуждения ума. (Поэтому художники Возрождения, например Леонардо, настаивают на внимании к мельчайшим деталям изображаемого предмета. В последнем нет ничего лишнего, чем можно было бы пренебречь в работе. Красота — именно в деталях.)

В эпоху Возрождения, дабы разработать идею эстетического, философы переносят фокус внимания на самого человека как гармоническое единство формы и материи, души и тела, при котором тело одухотворяется за счет божественности самой души. В человеке их интересует способность не только чувственного и рационального знания, но и смежные с ними потенции мышления — конечно, в равной мере понятийного, однако оперирующего не строгими концептами рассудочной науки. *Causa finalis* такого познания — проявления прекрасного в различных формах чувственного и духовного мира.

Таким образом, можно прийти к следующим выводам. С Античности до Средневековья красоту пытались философски объяснить с помощью понятий платоновской и аристотелевской метафизики. Мы видим, как Дионисий Ареопагит и схоластика толкуют прекрасное, опираясь на категории формы, материи, идеи, света и т. п. Удовольствие от красивой вещи сводят к наслаждению от созерцания совершенства формы, но это созерцание интеллектуально. Сознание должно освободиться от чувственных элементов в познании сущности вещи, дабы схватить ее красоту адекватным образом. Чувственность исключается из мышления красоты, которая поднимается до уровня чистого духа и интеллектуального усмотрения. Николай Кузанский в целом остается на этих позициях, но некоторое смещение к усилению роли чувственного начала уже присутствует. Великие художники всех эпох создавали выдающиеся произведения искусства. Это значит, что они понимали, а точнее — переживали, опыт восприятия красоты, опыт эстетического точно так же, как его будут переживать позже, когда эстетика станет специальным разделом философии и роль чувственности будет изначальной и основополагающей. Выразить эстетический опыт сознания удастся только в XVIII веке, но этот факт никак не означает, что до того человек не испытывал «правильных» переживаний прекрасного. Испытывал и понимал на уровне его художественного воплощения, но еще не мог выразить пережитое и сущность красоты в ее отношении к познанию в точных философских терминах и концепциях. Мы в данном случае имеем дело с отставанием философской рефлексии от развития соответствующего бытийного феномена — искусства. Искусство существует давно, и люди понимали отличия между красивым и безобразным, эстетическим и безвкусным, но развернуть свое понимание до конца на языке философии, научно, еще не были способны. Философы удерживаются в контексте традиционной метафизики, ибо она в средние века была первой наукой. Они еще не осознали, что сущность красоты — это природа *sui generis*, требующая отдельного рассмотрения вне связи с классическими понятиями и идеями, такими как абсолютная зависимость вещей от Бога, понимание идеи, пребывающей в разуме Творца, как образца для субстанциальной формы или же негативная роль материи, не позволяющей красоте явить себя адекватно собственной божественной природе, в существовании прекрасного. Одним словом, препятствием для философской мысли Средневековья — Возрождения были аристотелевский гилеморфизм и неоплатоническое мышление причинности в конечном сущем, возводящее все тварное к Первой Причине, в которой совершенства, включая красоту, пребывают в их высшей форме. Когда от этих установок постепенно начинают отказываться, открывается путь к появлению эстетики. Николай Кузанский начал движение по этому пути, но сделал всего несколько шагов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. — М.: Наука, 2010. — 438 с.
2. Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. — Т. 1. — М.: Мысль, 1979. — 487 с.

3. Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. — Т. 2. — М.: Мысль, 1980. — 470 с.
4. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с ит. А. Шурбелева. — М.: АСТ: CORPUS, 2015. — 352 с.
5. Эстетика Ренессанса: Антология: В 2 т. — Т. 1 / Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. — М.: Искусство, 1981. — 495 с.
6. Aertsen J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas.* — Leiden — New York — Köln: E. J. Brill, 1996.
7. Aertsen J. A. *Medieval Philosophy as transcendental thought: from Phillip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez.* — Leiden; Boston: Brill, 2012.
8. Nicolaus Cusanus. *Opera omnia* // Cusanus-Portal. — URL: <http://www.cusanus-portal.de/> (дата обращения: 04.11.2022).