



## О. В. БЫЧКОВ

### К проблеме «эстетики Августина»: о пределах интерпретации средневековых текстов \*

Ряд исследований, опубликованных за последнее столетие, посвящен вопросу значительной роли эстетики в мысли Августина: стоит только упомянуть имена Свободы, Чэпмана, Хэррисона, О'Коннэла, Тшолля, В. Бычкова, — далеко не полный список \*\*. Многие исследователи, занимающиеся историей эстетики, открыто используют понятие «эстетика Августина» и часто представляют его идеи в свете «трансцендентальной» эстетики кантовского типа. Например, по словам Коха в его исследовании августиновского неоплатонизма, Августин «теперь

---

\* Настоящая работа основана на материалах, находящихся в следующих публикациях автора, содержащих детальный анализ средневековых текстов: *A Propos of Medieval Aesthetics: A Historical Study of Terminology, Sources, and Textual Traditions of Commenting on Beauty in the Thirteenth Century* (Ph. D. thesis, University of Toronto, 1999); *La Prova Estetica del Trascendente // Nuntium*. 12 (2000). P. 106—111; *Decor ex praesentia mali: Aesthetic Explanation of Evil in the Thirteenth-Century Franciscan Thought // Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* (2001, в печати).

\*\* *Svoboda K.* L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno: Vydava Filosoficka Fakulta, 1933; *Chapman E.* Saint Augustine's Philosophy of Beauty. N. Y.; London: Sheed & Ward, 1939; *Tscholl J.* Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus. Heverlee-Leuven: Augustijns-Historisch Institut, 1967; *O'Connell R. J.* Art and the Christian Intelligence in St. Augustine. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978; *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984; *Он же.* Aesthetica patrum. Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995; *Harrison C.* Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine. Oxford: Clarendon Press, 1992.

пытается показать, что разум посредством рефлексии об априорных условиях эстетического суждения... вплотную подходит к восхождению к Богу» \*. В то же время приверженцы «историцизирующего» (по их словам, «исторического») подхода категорически возражают против интерпретации текстов Августина в свете современной эстетики и эстетики Нового Времени. Адо (цитата, использованная Мак Эвом в его исследовании об Августине) дает ясное представление о типичном историцизирующем взгляде на интерпретацию античных и средневековых текстов: подобные тексты «не были написаны или читаемы таким же образом, как современные работы, но подчиняются своим собственным законам... Их нужно интерпретировать, обращая все внимание на те вопросы, на которые они сами пытаются дать ответ» \*\*. Эстетика как специальная дисциплина заявила о себе только в Новое время (с XVIII в.), поэтому, с «историцизирующей» точки зрения, невозможно говорить об эстетике средневековых мыслителей, не говоря уж о значительной роли эстетики в их мысли.

Похоже, что подобное разногласие невозможно разрешить путем логических доводов. Дело в том, что в отдельных европейских и российских научных кругах давно принято говорить, без особых теоретических обоснований, об «имплицитной» эстетике, существовавшей до «эксплицитной» эстетики XVIII в. Эстетика Августина, таким образом, подпадает под разряд «имплицитной», после чего о ней можно писать на вполне законных основаниях. Однако в Европе, и особенно в Америке, есть еще немало ученых, которые отказываются принимать подобный подход как необоснованный. Действительно, трудно возражать против простого логического аргумента, что говорить об эстетике до XVIII в., — это анахронизм, а то, что была какая-то имплицитная эстетика, которой даже сами средневековые авторы порой не видели, — это еще нужно обосновать. Подобные соображения нельзя попросту отбросить, а необходимо принять во внимание как серьезную конструктивную критику. Понятно, что прямая постановка вопроса — «можно или нет говорить об эстетике Августина?» — некорректна. Проблема не в том, како-

\* *Koch J.* Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter // *Kant-Studien*. 48. 2. 1956—1957. S. 125.

\*\* Цитата из Р. Hadot в работе: *McEvoy J.* Does Augustinian Memoria depend on Plotinus? / Ed. Cleary J. J. // *The Perennial Tradition of Neoplatonism, Ancient and Medieval Philosophy*. 24. Louvain: Leuven University Press, 1997. Ser. 1. P. 393—394.

ва ситуация «на самом деле», а в разных подходах к интерпретации традиционных текстов. По этой причине решение данного вопроса необходимо начинать с обсуждения принципов интерпретации, или герменевтики, средневековых текстов.

Наиболее фундаментальное исследование по истолкованию (герменевтике) традиционных текстов принадлежит Г.-Г. Гадамеру\*. Именно его идеи могут помочь разрешить вопрос о законности подхода к текстам Августина (и иным средневековым текстам) с точки зрения эстетики. По Гадамеру, историцизирующий идеал выявления смысла средневековых текстов «так, как они понимались в свое время», попросту недостижим. Временная дистанция между толкователем и текстом неизбежна и делает подобную задачу невозможной. В то же время ситуация не безнадежна, так как мы все находимся внутри одной европейской исторической традиции и всегда остается некоторая возможность установления контакта с традиционным текстом. У всякой «современной» идеи есть свое «историческое измерение», ее протяженность и углубленность в историю: все современные идеи тянутся назад, в прошлое. «Действительно-историческое сознание» (или «осознание истории действия», *wirklich-geschichtliches Bewusstsein*) признает как связанность с прошлым, так и невозможность извлечения исторически «объективного» смысла, в силу временной удаленности объекта исследования. Для нашего случая важны еще два наблюдения, сделанные Гадамером. Во-первых, только те тексты и идеи, которые все еще значимы для современности, выживают в форме «классических произведений» и являются наиболее «прозрачными» для интерпретации. Во-вторых, интерпретация, — это интуитивный и творческий процесс, а не строгий метод, который в точности предписывает, как выполнить задачу. Она всегда остается живым диалогом с текстом, который выявляет то, что в нем еще значимо.

Для исследователей, занимающихся эстетикой Августина, его работы — это как раз то «историческое измерение» концепции эстетического, которая с XVIII в. остается чрезвычайно актуальной. Прекрасный пример — анализ богословской эстетики Августина Г. У. фон Бальтазаром\*\*. Прежде всего он обрисовыв-

\* *Gadamer H.-G. Truth and Method / Trans. J. Weinsheimer, D. G. Marshall. N. Y.: Continuum, 1999.*

\*\* *Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics / Trans. E. Leiva-Merikakis and A. Louth, J. Fessio, J. Riches ed. Vol. 2. San Francisco: Ignatius Press, 1984.*

вает общую картину христианского эстетического видения: эстетическая «форма» мира является аналогией формы Христа (Бога Сына), которая служит связью с трансцендентным Отцом. Фон Бальтазар далее анализирует ряд традиционных текстов, в том числе августиновских, с тем чтобы проследить появление этого эстетического видения в истории христианства.

Как было отмечено в начале данной работы, в последнее время исследователи, поддерживающие подход к текстам Августина с точки зрения эстетики, сконцентрировали внимание на том, что, по их мнению, у Августина эстетический опыт играет роль посредника, который открывает нам, что источник наших эстетических суждений находится выше нас: почти как в трансцендентальной эстетике Канта. Если подходить с точки зрения герменевтики и смотреть на тексты Августина без историцизирующих шор, как на некоторый классический текст, стимулирующий современную мысль, подобные параллели прямо-таки напрашиваются.

Августин, несомненно, идет далее типичного неоплатонического учения о «восхождении» от эстетического восхищения материальными вещами к нематериальным формам красоты. Подобным Канту образом он часто обращается к феномену непосредственно-внезапного суждения о красоте формы в вещах, которое без какого-либо явного концептуального обоснования указывает на трансцендентный источник этого суждения, или на Бога. Например, в «De ordine» (кн. 2) и «De Trinitate» (кн. 9) он использует конкретные впечатления от созерцания архитектурных форм, которые мы можем мысленно скорректировать или исправить, сделав их эстетически более совершенными, не прибегая к помощи какого-либо концептуального обоснования\*. В «De musica» (кн. 6) он анализирует эстетическое суждение, используя метафору «чисел суждения» (*numeri judiciales*), которые указывают на более высокий источник эстетического

---

\* Например, ср.: De Trin. IX, 6, 11: «Подобным же образом, когда я представляю в уме арку, прекрасно и равномерно изогнутую, которую я видел, скажем, в Карфагене, некая вещь, открытая разуму через посредство глаз и перемещенная в память, создает картинку в воображении. Однако мой разум также видит нечто иное, в согласии с чем это произведение (искусства) доставляет мне удовольствие и в соответствии с чем я бы поправил его, если бы оно мне доставляло неудовольствие. Таким образом, мы судим об этих (земных) вещах в соответствии с истиной (т. е., божественной истиной, находящейся выше разума) и именно ее мы видим взглядом нашего рационального разума».

суждения \*. Наконец, в более детальной и впечатляющей манере он описывает процесс «трансцендентального» эстетического суждения — т. е. почему мы с уверенностью можем сделать некий эстетический объект более совершенным без помощи какого-либо концептуального обоснования, — в «*De libero arbitrio*» (кн. 2), «*De vera religione*» (гл. 30—31), и «*Confessiones*» (кн. 7)\*\*. Интерес современных исследователей к этому аспекту августиновской мысли вряд ли кого-нибудь удивит. Его можно объяснить актуальностью кантовской эстетики, которая привлекает внимание к похожим идеям в традиционных текстах.

Еще две темы у Августина, которые обычно затрагиваются современными исследователями, это «математическая» эстетика и эстетическое объяснение существования зла. Идея о том, что красота мира основана на числе, порядке и пропорции, является ведущей в 6-й кн. «*De musica*» и во 2-й кн. «*De ordine*». Подобные взгляды были популярны на протяжении длительного времени, начиная с досократовской философии, и в XX в. они подтверждаются гештальт-теорией восприятия, что, возможно, является одной из причин их современной популярности. Наконец, еще одна теория Августина, которая широко освещена в современной научной литературе, — это его уникальная попытка объяснить существование зла с эстетической точки зрения. Контрастируя с добром (или благом), зло представляет его в благоприятном свете и подчеркивает его красоту с особой силой. Эта теория разработана в «*Enchiridion*» (гл. 10—11), «*De libero arbitrio*» (кн. 3), «*De Civitate Dei*» (кн. 11), «*De natura boni contra manichaeos*» (гл. 8), и т. д. Опять-таки трудно не вспомнить слова Достоевского и Ницше, несомненно способствовавшие популярности августиновской теории «оправдания» зла в современной науке: ведь, по Достоевскому, «красота спасет мир», а, по Ницше, мир с его элементами хаоса и иррацио-

\* Более подробно о 6-й кн. «*De musica*» см.: Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. С. 227—241.

\*\* Например, ср. краткое изложение «трансцендентального» движения августиновской мысли под влиянием эстетического суждения в Conf. VII, 17, 23: «Однако, пытаясь найти источник моего одобрения (т. е. эстетического суждения о... — О. Б.) красоты тел, небесных или земных, — а также что это было во мне, правильно судившее о преходящих вещах и говорившее: «это должно быть так, а это не так», — так вот, в поисках того, откуда происходило суждение, когда я таким вот образом судил, я нашел неизменную и истинную вечность истины над моим преходящим разумом».

нальности может быть оправдан только «как эстетический феномен».

Так чей же подход более продуктивен и имеет больше прав на существование? Герменевтический, для которого классический текст служит базой для развития современных идей и который находит в Августине достаточно значимого материала, который можно интерпретировать как эстетический? Или историцизирующий, который утверждает, что тексты Августина поднимают только те вопросы, которые были значимы в его время. Вполне понятно, что ни один из них не являлся эстетическим и их можно интерпретировать только под таким углом зрения? Одним из критериев продуктивности того или иного методологического подхода, также и для Гадамера, является сама история, или традиция. Если избирательный герменевтический подход к текстам Августина — это что-то сугубо новое и необоснованно модернизаторское, то, возможно, будущее покажет, что упреки историцистов имеют под собой основание? Однако уже сегодня мы имеем определенную возможность проверить, является ли герменевтический подход к текстам Августина чем-то принципиально новым, не имеющим аналогов в европейской традиции. Для этого обратимся к средневековой, например схоластической, интерпретации августиновских текстов (XIII в.), которые сегодня входят в поле внимания историков эстетики. Возможно, закономерности, установленные в ходе данного исследования, прольют свет на проблему «августиновской эстетики» в современной науке.

Первое интересное наблюдение состоит в том, что те тексты Августина, которые можно интерпретировать в свете кантовской трансцендентальной эстетики, мыслителями XIII в. оставлены совершенно без внимания. Это достаточно примечательно, поскольку, как было показано выше, идея о том, что парадокс эстетического суждения неким образом указывает на существование трансцендентного принципа, встречается настолько часто, что трудно пропустить соответствующие тексты, если к ним подходить «с точки зрения того, какие проблемы они сами ставят». Более того, даже традиционная неоплатоническая теория «восхождения» посредством красоты упоминается очень редко, в частности во францисканских текстах. Например, Бонавентура в «Itinerarium» (гл. 2) по большей части опирается на идеи Августина. Распознавание красоты формы тварного мира, по Бонавентуре, является одной из важнейших ступеней на пути к Богу, следующая ступень — это форма, или красота, Христа. И все же Бонавентура далек от того, чтобы заметить августи-

новский «трансцендентальный скачок» от эстетического суждения к трансцендентному принципу, который отмечен современными исследователями.

Удивление вызывает также и то, что большинство августиновских текстов, имеющих отношение к красоте и эстетическому опыту, которые служили предметом обсуждения в XIII в., — возможно, за исключением теории зла, — не привлекают внимания современных исследователей\*. В любом случае обсуждение этих текстов в современной научной литературе занимает гораздо меньшее место, чем дискуссия о «восхождении» и трансцендентальной природе эстетического суждения.

Западные мыслители XIII в. интересуются тремя основными направлениями в мысли Августина, которые имеют отношение к красоте и эстетическому опыту: рассмотрением *honestum* как «духовной красоты» по отношению к материальной красоте, объяснением существования зла в мире с эстетической точки зрения и отдельными идеями по поводу Троичного догмата, которые связывают Христа как вторую ипостась Троицы с понятиями «формы» и «красоты». Все три темы навеяны более ранней традицией комментариев на собрания «Сентенций» — от Исидора Севильского до Петра Ломбардского, — которые содержат эти темы\*\*. Остановимся на них подробнее.

\* Есть некоторые исключения. Так, теория красоты как числа и пропорции, безусловно, широко известна. Фон Бальтазар также использует теорию «формы» или «красоты Христа» (см. ниже).

\*\* «Сентенции» — своеобразный средневековый жанр. Тексты классических и патристических авторов редко читались в их полном варианте и в большинстве случаев распространялись как сборники цитат, или сентенций, организованных по темам, начиная с Бога и заканчивая моральными и сакраментальными темами. Наиболее известное собрание принадлежит Петру Ломбардскому (XII в.). Написание комментариев на это собрание было стандартным способом обучения в средневековых университетах. Подобные комментарии также являлись одним из основных литературных жанров в богословии. Наиболее полный и независимый вариант такого комментария породил жанр «Суммы богословия». Собрание Исидора включает следующие темы: восхождение к Богу посредством красоты (Sent. I, 4, 2—3; ср.: De lib. arb. 2 Августина); терминологическую дискуссию о терминах *pulchrum* и *aptum* (Sent. I, 8, 18); проблему зла (Sent. I, 9, 5, где отражены различные работы Августина). Коллекция Петра Ломбардского включает следующие темы: проблему зла (Sent. I, dist. 46, 3—6; ср.: Ench. 10—1 Августина и т. д.); красоту Христа (Sent. I, dist. 31; ср.: De Trin. VI, 10, 11 Августина).

*Honestum*, или τὸ καλόν, является важной темой в этике уже у Платона и стоиков. Цицерон популяризирует это понятие в латинской традиции. Согласно Цицерону, один из его аспектов, *decorum*, является непосредственно очевидным и таким образом напоминает эстетическую красоту вещей. Это позволяет Августину определять *honestum* как «духовную красоту» в «83 вопросах» (*De div. quaest.* 30). Стоики и Цицерон сравнивают эту нравственную красоту с красотой вещей, и стоическое определение красоты вещей отражено у Августина в «*De Civitate Dei*», XXII, 19, где он применяет его к красоте воскресших тел. В XIII в. тема «нравственной красоты» весьма актуальна в связи с дискуссией о благе (добре)\*. Однако дискуссия осложняется терминологической амбивалентностью таких терминов, как *honestum* и *decorum*, и многие мыслители занимаются разработкой этой проблемы. Августинское высказывание из «83 вопросов» обсуждается в так называемой «Сумме Александра Гэльского» (или «*Summa Halensis*»), в «Вопросах для дискуссии» самого Александра; у Альберта Великого в трактате «О благе», в его «Сумме богословия», ч. 1, и его комментарии на «Божественные имена» Псевдо-Дионисия; у Ульриха Страсбургского в работе «О высшем благе»; наконец, у Фомы Аквинского в «Сумме теологии», ч. 2, 2. Текст из *De Civ. Dei*, XXII, 19 используется в «*Summa Halensis*», в «Вопросах для дискуссии» Александра Гэльского, в «Сумме богословия» Альберта Великого и в его же комментарии на «Божественные имена», у Ульриха, Бонавентуры и Аквината в «Сумме теологии», ч. 2, 2 (хотя у Фомы только один раз). Важно отметить, что источник этих цитат из Августина для всей последующей традиции — это скорее всего Александр Гэльский, который пытается отграничить *honestum* от материальной красоты, используя Цицерона\*\* и Августина.

Хотя дискуссия о *honestum* встречается в XIII в. довольно часто, она все же не настолько заметна, как тема «оправдания» зла в универсуме. Известно, что эта тема была разработана уже стоиками, которые пытались доказать, что зло или необходимо, или даже играет положительную роль. Августин внес в нее интересный момент, который сводится к следующему. Суще-

\* Дискуссия о *honestum* как «нравственной красоте» сравнительно с красотой вещей восходит к трактатам «О благе» (*De bono*) Филиппа Канцлера, Альберта Великого, и др., где *honestum* рассматривается как тип блага.

\*\* *Cicero. De off.* 1 и *Tusc. disp.* 4.



ствование зла в мире обосновывается тем, что оно занимает свое законное место в упорядоченной и прекрасной организации универсума: посредством создания контраста зло позволяет благу выделиться более рельефно и, таким образом, вносит вклад в общую красоту вселенной.

Интерес к проблеме «оправдания» зла в XIII в. связан с традицией комментирования «Сентенций», где эта тема занимает видное место, в том числе и благодаря большому количеству соответствующих текстов Августина. Они и стали одним из главных источников для авторов XIII в. Августиновские тексты можно разделить на несколько групп, в соответствии с конкретными аспектами рассмотрения затронутой темы. В *De Civ. Dei*, XI, 18 и 23 Августин сравнивает мировой порядок, содержащий зло, с прекрасной поэмой, использующей литературный прием антитезы, или с красочной картиной, к которой художник добавляет черной краски для контраста. Эти тексты используются в «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «*Summa Halensis*», в «Комментарии на Сентенции» Бонавентуры, у Ульриха и во 2-й части «Суммы теологии» Альберта Великого\*. Относительно последней есть серьезные доказатель-

\* Следующие цитаты дают более или менее ясное представление о том, насколько важной являлась в XIII в. дискуссия о роли зла в выявлении красоты: «...но, если бы зла не было, благо обладало бы только абсолютной красотой, а именно [красотой] самого добра; а при существовании зла возрастает сравнительная красота добра, так что оно высвечивается более прекрасным образом по сравнению со злом как своей противоположностью. <...> Если предположить, что зла бы не было, в мире не было бы [сравнительно] *более* красивых вещей. <...> Итак, можно привести две причины, по которым Бог позволяет возникновение зла: а именно большую красоту блага... и т. д.» (*Summa Halensis*, I, pars I, inq. 1, tr. 3, qu. 3, membr. 3, с. 5, а. 1); «...необходимо заметить, что, когда говорится: “Красота мира слагается из сопоставления противоположностей”» (*Августин. De Civ. Dei*, 11.18), «нужно сделать ударение на понятии “красота” по той причине что благие вещи выглядят более прекрасными в присутствии зла, — однако не потому, что зло само по себе привносит что-то от красоты: поскольку зло как таковое безобразно и бесформенно» (*Ibid.* II, pars I, inq. 1, tr. 2, qu. 5, с. 2); «...и тем не менее в той степени, в которой зло способствует рождению добра, говорится, что оно способствует добру: и таким образом, его называют прекрасным относительно. Итак, [зло] называют прекрасным не в абсолютном смысле, а относительно» (*Ibid.* II, pars I, inq. 1, tr. 2, qu. 3, с. 3, а. 1); «...есть некоторая существенная красота вселенной, имеющая отношение к бытию, а есть некая привходящая [акцидентальная], имеющая отношение к благо-бы-

ства, что эта часть «Суммы» Альберта неподлинна, поскольку как цитаты из Августина, так и основные аргументы в ней, похоже, заимствованы из «Summa Halensis» практически дословно. Далее, текст из De Civ. Dei, 16.8 о прирожденном уродстве обсуждается в «Summa Halensis» и в той части «Суммы» Альберта, которая зависит от «Summa Halensis». Эти же две работы цитируют De natura boni c. man. 8, где рождающиеся и умирающие вещи во вселенной сравниваются с рождающимися и умирающими слогами речи, что вовсе не вредит красоте всей речи как целого.

Пожалуй, наиболее знаменитая и непосредственная формулировка эстетического объяснения роли зла дана Августином в «Enchiridion» (гл. 10—11)\*. Этот текст был особенно популярен среди мыслителей XIII в. и обсуждается в «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «Summa Halensis» и зависящей от нее «Сумме» Альберта, в «Комментариях на Сентенции» Альберта, Фомы Аквинского и Бонавентуры, у Ульриха Страсбургского, а также у Фомы в «Сумме теологии», ч. 1 и в «Вопросах для дискуссии о зле».

Чаще же всего в рассуждениях схоластов об «оправдании» зла в универсуме используется фрагмент из «De libero arbitrio» III, 9, 24—27, где Августин пытается доказать, что грешники, если они занимают отведенное им место в порядке вещей (т. е. в мире), тоже вносят вклад в красоту целого. Длинные выдержки из этой работы цитируются в «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «Summa Halensis» и в той части «Суммы» Альберта, которая зависит от «Summa Halensis». Интересно, что, несмотря на повышенное внимание к «De libero arbitrio» со стороны схоластов и, казалось бы, детальное прочтение ими этой работы, они полностью игнорируют все соображения

---

тию (*bene esse*, εὖ εἶναι). Что касается первого типа красоты, то зло не имеет отношения к ее созданию ни само по себе, ни приводящим образом; однако, что касается какой-либо приводящей красоты, зло, упорядоченное должным образом, способствует [ее созданию], хотя и приводящим образом: не потому, что оно зло, а потому, что упорядочено...» (Бонавентура. Sent. I, dist. 46, a. un., qu. 6).

\* «Однако все вещи вместе необыкновенно хороши, так как восхитительная красота целого состоит из всех вещей. И даже то в ней, что называется злом, когда оно нужным образом упорядочено и поставлено на свое место, более явно выделяет добро, вследствие чего добро доставляет больше удовольствия и вызывает большую похвалу при сравнении со злом».

Августина по поводу «трансцендентального» восхождения к Богу посредством эстетического опыта, содержащиеся там!

Еще одно наблюдение подтверждает тот факт, что вопрос эстетического объяснения зла чрезвычайно важен для схоластов. Альберт Великий ввязывается в горячий спор по поводу этой теории Августина в своем «Комментарии на Сентенции» и при этом нарушает обычную практику схоластов, критикуя самого Августина за подобную позицию! Надо сказать, что Бонавентура впоследствии попытается отстоять позицию своего авторитета в «Комментарии на Сентенции». Из его контраргументов становится ясно, что непосредственным противником доминиканца Альберта в этом вопросе скорее всего являлся францисканец Александр Гэльский, а также францисканская «Summa Halensis». Таким образом, дебаты вокруг «эстетической роли» зла в XIII в. начинают носить и «политический» характер.

Последняя значительная эстетическая тема, которую Августин обсуждает в «De Trinitate», VI, 10, 11—12, — это «форма», или «красота», Христа как второй ипостаси Троицы. Этот текст Августина содержится в собрании «Сентенций» Петра Ломбардского\* и используется в ряде работ XIII в.: в «Вопросах для дискуссии» и «Комментарии на Сентенции» Александра Гэльского, в «Summa Halensis», в «Комментарии на Сентенции» Альберта Великого\*\*, в его же Комментарий на «Божественные имена», несколько раз у Ульриха и в «Комментарии на Сентенции» и в «Сумме теологии» Фомы Аквинского.

Августиновские соображения по поводу красоты Христа в «De Trinitate» навеяны св. Иларием. Представления Христа как «формы» и «красоты» (*species*) объясняется тем, что между Отцом и Сыном существует некое совершенное гармоническое соотношение, которое можно представить в эстетическом свете\*\*\*. Все мыслители, комментировавшие этот текст, включая

\* Sent. I, dist. 31.

\*\* Например, ср.: Альберт. Sent. I, dist. 31, а. 6: «...*species* (форма), приписываемая Сыну (по словам Августина), это то же самое, что красота; и, в согласии с принципом гармонии, она присуща только Сыну... который сам перенимает *species* или форму Отца...»

\*\*\* Ср.: De Trin. VI, 10, 11: «Поскольку образ, если он в совершенстве выражает то, чьим образом он является, сам становится адекватным прототипу, а не прототип своему образу. Так вот, в [этом своем высказывании об] образе он (Иларий. — О. Б.) использовал термин *species*, мне кажется, из-за красоты, поскольку там (т. е. в Христе как образе. — О. Б.) уже есть такая гармония, и адекватность высшей степени, и подобие высшего разряда, ни в чем не

авторов «Summa Halensis», Альберта, Фому и Бонавентуру, были вовлечены в продолжительные дискуссии по этому вопросу. Даже Фома Аквинский, который обычно игнорировал все остальные эстетические темы, делает исключение в случае Христа как «красоты». В частности, знаменитый текст Фомы о красоте, который является основой всех работ по томистской эстетике, происходит из контекста данной дискуссии о Христе\*.

Однако наиболее продолжительная дискуссия по поводу этой темы принадлежит Бонавентуре, который обсуждает ее в своем «Комментарии на Сентенции»\*\*. Более того, он продолжает развивать свои соображения по этому поводу в «Itinerarium», 2. У Бонавентуры «форма» или «красота», Христа — это принцип, который соединяет его не только с Отцом посредством совершенной гармонии, но и с тварным миром, поскольку следы той же *species* содержатся в мире как знак божественного творения.

---

имеющие несогласия, [и не несущие] никакой неадекватности, никакой неподобности, но постоянно соответствующие тому, чьим образом они являются (т. е. Отца. — О. Б.).»

\* Речь идет о трех известных томистских компонентах красоты — совершенстве, пропорции, и светоносности, — описанных в *Summa theologica*, I, qu. 39, a. 8: «Однако форма (*species*), или красота, напоминает качества Сына. Поскольку три вещи требуются для того, чтобы создать красоту. Прежде всего целостность, или совершенство... А также нужная пропорция, или гармония. И далее, светоносность... Что касается первого, то (красота) имеет сходство с качествами Сына в силу того, что он — Сын, истинно и в совершенстве заключающий в себе природу Отца... Что касается второго, она подходит на качество Сына в силу того, что он является (адекватно) выраженным образом Отца. <...> А что касается третьего, она подходит на качество Сына в силу того, что он является Словом, которое есть свет и сияние разума».

\*\* См. у Бонавентуры в *Sent. I, dist. 31, pars 2, a. 1, qu. 3*: «Итак, поскольку (Сын) по отношению к Отцу обладает красотой адекватности, поскольку он выражает (Отца) в совершенстве, как прекрасный образ, а в отношении вещей содержит все (их) принципы... поэтому ясно, что в Сыне воистину заключается принцип всей красоты. Так, в силу того что Сын по своей природе проистекает, он заключает в себе принцип совершенного и (адекватно) выраженного подобия; а в силу того, что он имеет в себе принцип совершенного подобия, он содержит и принцип познания; а благодаря обоим принципам обладает и принципом красоты. Итак, поскольку понятие *species* привносит понятие подобия, а также и принцип познания, оно также привносит и понятие красоты...»

Наряду с проблемой зла, понятие о Христе как «красоте» вызывает одну из наиболее оживленных дискуссий о красоте в XIII в. Опять-таки довольно примечательно, что очень немногие из современных исследователей замечают важность этой дискуссии, за исключением фон Бальтазара, у которого она становится центральной, и одного-двух менее значительных авторов\*.

Таким образом, очевидна разница в интересах между современными исследователями и схоластами XIII в. в их отношении к текстам Августина, которые в настоящее время часто обсуждаются как эстетические. Более того, разницу в интересах нельзя объяснить недоступностью некоторых текстов, что очень часто имеет место в средневековой традиции: все тексты Августина были так же легко доступны в XIII в., как и в настоящее время. Авторы XIII в. совершенно явно оставляют без внимания некоторые темы, которые активно обсуждаются современными эстетиками, и наоборот.

Важно отметить, что подобная же разница в интерпретации августиновских текстов встречается и среди различных традиций того же XIII в. Невозможно не заметить, что в большинстве случаев августиновские тексты, имеющие отношение к эстетическому опыту, цитируются и обсуждаются францисканскими авторами: у Александра Гэльского в «*Summa Halensis*», в той части «Суммы богословия» Альберта, которая зависит от «*Summa Halensis*», и у Бонавентуры. Более того, отдельные францисканские авторы, например Бонавентура, даже приближаются к обсуждению тех идей и текстов Августина, которые интерпретируются современными исследователями в свете трансцендентальной эстетики. В то же время эти тексты почти никогда не используются их современниками-доминиканцами, за исключением Ульриха, который, однако, зависит от «*Summa Halensis*», и в редких случаях Фомы Аквинского, когда эстетические темы имеют отношение к важнейшим богословским проблемам, например к догмату о Троице. Таким образом, францисканцы используют достаточное количество текстов Августина, которые современные авторы относят к эстетическим, в то время как доминиканские авторы совершенно очевидно игнорируют этот аспект его мысли. Похожим образом одни современные ис-

---

\* Например, см.: *Spargo E. J. M. The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure. St. Bonaventure. N. Y.: Franciscan Institute, 1953.*

следователи могут отрицать значение эстетических аргументов у Августина, в то время как другие создают целые монографии по эстетике Августина.

Даже краткий анализ средневековой интерпретации текстов Августина ставит под сомнение критику историцистов, утверждающих, что порой достаточно вольная интерпретация Августина современными эстетиками — это анахронизм, недопустимая модернизация. «Проверка традицией» показывает, что, как и в XX в., схоласты XIII в. часто совершенно не пытались выявить только те проблемы, «которые были поставлены текстом в свое время». И в Средние века подход к текстам Августина был, оказывается, *выборочно-герменевтическим*, хотя темы, понятно, выбирались иные, чем сегодня.

Проблема «правильной интерпретации» может быть разрешена, если принять во внимание, что тексты Августина — это типичный пример «классики», существующей внутри живой традиции. Хотя они всегда остаются значимыми, то, что в них является актуально значимым, зависит от каждой конкретной исторической эпохи. Каждый исторический период вызывает интерес к определенному ряду вопросов и оставляет без внимания остальные проблемы. Авторы, проявляющие интерес к эстетическим идеям, также действуют избирательно и выявляют различные аспекты августиновской эстетики. Например, современные исследователи фокусируют внимание на текстах, которые напоминают трансцендентальную эстетику. Совершают ли они явную ошибку, модернизируя идеи Августина? В то же время схоласты XIII в. концентрируются на совершенно иных вопросах, таких как красота Христа или вклад зла в общую красоту мира. Правы ли они, оставляя без внимания ключевые тексты о «трансцендентальном» восхождении от красоты к Богу? Проблема на самом деле заключается в корректной постановке вопроса. Вопрос совершенно не в том, «правильно» или «неправильно» «с исторической точки зрения» интерпретированы тексты Августина, имеющие отношение к тому, что мы называем эстетическим опытом. Вопрос в том, какова роль текста в процессе интерпретации. Гадамер показывает сущностную ошибку в «романтической» герменевтике XIX в. (все еще практикуемой историцистами), для которой процесс интерпретации — это инструмент, помогающий выявить «исторически правильный» смысл текста. С точки зрения герменевтики вопрос на самом деле ставится так: есть ли в текстах Августина достаточная герменевтическая база для тех или иных интерпре-

таций? Различная активная реакция на тексты Августина, которая с постоянством прослеживается на протяжении многих веков, несомненно, является позитивным ответом на этот вопрос. А работы последнего столетия также показывают, что его тексты представляют широкую герменевтическую базу для дальнейших исследований в историко-эстетической сфере.

