

21. *Strel'chenko V. I.* Nauchnaja racional'nost': Pro et Contra // *Filosofija prava*. 2012. № 2.
22. Fejerabend P. *Proshchajb razum*. M., 2010.
23. *Entsioklopetsija*. Epistemologija i filosofija nauki. M., 2009.
24. *Lighthill L.* The Recenty Failure of Predictability in Newtonian Dinamics // *Proceedings of the Royal Society*. L., 1987. V. 407.

*С. Г. Иванов*

## ТОМИЗМ И ДУХОВНОСТЬ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

*Рассматривается влияние философии на смысложизненные ориентиры средневекового сознания. Свообразное решение Фомой Аквинским проблемы универсалий привело к радикальному переосмыслению таких понятий, как тело, душа и дух. Изменения в миропонимании наделили человека верой в собственные силы, оказали огромное влияние на развитие художественных практик; предопределили, в конечном итоге, рождение Ренессанса.*

**Ключевые слова:** бытие, реализм, культура, духовность, красота.

*S. Ivanov*

## Thomas Aquinas's Philosophy and Spirituality of Renaissance

*The influence of philosophy on the semantic and vital reference points of medieval consciousness is considered. A peculiar Thomas Aquinas' solution of the problem of the universals led to a radical reconsideration of such concepts as a the body, the soul and the spirit. The changes in the world outlook gave the human with belief in own forces, had an impact on the development of the art practices and predetermined the Renaissance birth.*

**Keywords:** being, realism, culture, spirituality, beauty.

Истоки возрожденческой духовности, столь ярко запечатлевшей себя в художественной сфере, следует отыскивать не в Ренессансе, а в том, что ему предшествовало, — в средних веках. В свою очередь, все средневековые идеологемы могут быть легко проинтерпретированы в терминах проблемы *общих понятий* или *универсалий*, у истоков которой стояли ещё Платон и Аристотель. Существует ли понятие *вне* человеческого сознания или является его производной — этот вопрос имел (и имеет по сей день) далеко не праздное значение. Достаточно сказать, что из признания объективности понятия (на чём в своё время настаивал Платон) выросла вся христианская онтология: «*Вначале было Слово*». Понятие есть сущность и прообраз! В историю сред-

невекового мировоззрения такая позиция вошла под названием «*реализм*» (*Universalia sunt realia — Всеобщее действительно*). В досхоластический период наиболее видными представителями реалистического воззрения являлись св. Августин Блаженный (354–430) и Ансельм Кентерберийский (1033–1109). Противоположной точки зрения придерживался ориентированный на Аристотеля *номинализм*. Его сторонники утверждали, что сущностью вещи является не понятие (суть *общее*), но сама вещь (*частное* — или «*партикулярия*») в своём непосредственном выражении и функциональном назначении.

В свете нарастающих противоречий официальную позицию Римской церкви по вопросу о понятиях сформулировал в XIII в.

Фома Аквинский (1225–1274). Найденное им решение принято определять как *умеренно-реалистическое*. Согласно Фоме, понятие (форма) *сущностно* предшествует вещи (*ante rem*) как её замысел в Божественном уме *функционально* присутствует в самой вещи (*in rebus*) и, наконец, выражает себя после вещи (*post res*) в обозначающем её *слове*. Подлинный смысл этого, казалось бы, сугубо теологического уточнения станет понятным, как только мы вынесем учение Фомы за религиозные рамки и приложим к сфере не отвлечённо-теоретической, но вполне практической и «земной». Превратившись из философско-теологической доктрины в *способ миропонимания*, томизм уже очень скоро изменил все привычные ориентиры европейского сознания.

Крайний реализм признавал действительным лишь идеальное, поэтому христианство всемерно пеклось о спасении человеческой души, но мало заботилось о её телесной оболочке. Всё материальное ассоциировалось с обманчивым и греховным. Только благодаря осуществлённой Аквином интерпретации универсалий через «...до», «...в» и «...после», человек (как и ранее, — в языческие времена) начал рассматриваться в единстве материи и формы, стал осмысливаться как бытие *психофизическое*. Он, наконец, обрёл ту внутреннюю *целостность*, которой ему недоставало ранее; добавил к несомненной истинности своего душевного начала несомненность и истинность начала телесного.

Позднее Куно Фишер, рассуждая о философских предпосылках гуманизма, отмечал разительное отличие между мировоззренческими приоритетами средневековья и эпохой Возрождения. В частности, он писал: «Основной темой средних веков было восстановление и возвеличение «*civitas Dei*», того Божественного царства на земле, которое господствует над миром в виде неосязаемых для чувств законов и связует индивидуумов. Основная тема Ренессанса исходит из вполне противоположного направле-

ния: она состоит в прославлении человека, его величия, его славы; она состоит в культе человеческой индивидуальности, его гения, его сил, его неизмеримой естественной свободы» [5, с. 81]. Чтобы понять, чем был обусловлен этот невероятный переход от прежнего, не знавшего пределов самоуничтожения к не менее гипертрофированному самовозвеличиванию, необходимо предварительно уяснить, какие ещё следствия, помимо формально заявленных теологией, вытекали из томистского решения спора об универсалиях.

Дело в том, что эффект, произведённый учением Фомы, был вполне сравним с русской матрёшкой: открывая одну, обнаруживаешь в ней вторую, из которой извлекаешь третью — причём, тоже не пустую... Так вот и оправдание телесности в католическом вероучении было только началом бесконечной цепи «переосмыслений». За телом неминуемо должны были последовать изменения в объяснениях души. Со времён Августина под этим понятием понималась полная и законченная субстанция. Однако уже с XIII в. душа всё чаще начинает дополняться понятием духа.

Само различие в человеке тела, души и духа было обозначено в Новом Завете (1 Фес. 5, 23; Евр. 4, 12), противопоставлявшем «духовного человека», искупленного Христом, человеку «душевному» (Иуд. 19; 1 Кор. 12, 14–15). Тем не менее, чётко выраженного разделения между понятиями души и духа средневековье не проводило. Они вполне могли употребляться как синонимы. Да и само понимание человеческой духовности при этом сильно отличалось от того, к которому привыкли мы. Оно никак не увязывалось с представлениями о свободе личностного бытия, о самосознании, творческой активности и бескорыстной любви к кому-либо ещё, кроме Бога. Именно он являлся как источником, так и средоточием всех духовных помыслов. Иначе говоря, духовность могла принадлежать только Богу, но не человеку. Парадоксально, но, несмотр-

ря на сверхнасыщенную духовную практику, собственно *человеческое* вообще исключалось средними веками из сферы духовной жизни.

На этом фоне духовный пафос Возрождения, в котором поклонение Богу превращается в форму поклонения человеку, кажется почти необъяснимым. Спокойное и не нуждавшееся ни в чём кроме уединённости созерцание Божественного миропорядка вдруг заменяется активным творческим действием по его улучшению, — хотя можно ли улучшить сотворённое Богом?

Но духовность не просто входит — она буквально врывается в жизнь, чтобы сделать её прекраснее. Один за другим рождаются непревзойдённые с тех пор шедевры искусства, поэзии, архитектуры. Их внешнее различие лишь подчёркивает общность идейного содержания, *осознанно* вложить которое в создаваемые артефакты можно лишь после предварительного обнаружения его в себе самом. Это, кстати, проясняет и то, почему произведения, подобные творениям Данте и Рафаэля, не появлялись раньше — средневековое сознание ориентировалось по преимуществу на душу, но не на дух. Отсюда — вывод: понять Ренессанс как целое — значит понять *истоки духовного* в возрожденческом человеке, а также то, какое место оно занимало в его умопостроениях.

В досхоластический период католицизм руководствовался учением о полной независимости души от тела. С одной стороны, этот подход отвечал способности человека жить, подчиняя себя не только делам земным, но ещё и сверхчувственным, умопостигаемым ценностям. Он словно напоминал о такой истине христианской веры, как индивидуальное бессмертие. С другой стороны, непризнание подлинности телесного начала не только вело к завуалированному дуализму, но и ставило под вопрос важнейший догмат о телесном воскресении.

Подойдя к проблеме универсалий как к триединству сущностей, Фома Аквинский

не только разрешил эти затруднения, но и положил начало формированию новых подходов к объяснению души. Отныне она начинает мыслиться в аристотелевском духе как обладающая тремя основными способностями: *разумной* или *умопостигающей* (*potentia intellectiva*), *чувственной* (*potentia sensitiva*) и *растительной* (*potentia vegetativa*).

Осуществлённое таким образом разделение позволило конкретизировать духовную составляющую в человеке. Дух начинает рассматриваться поздним средневековьем как высшая часть души, отвечающая за интеллектуальную деятельность. Собственно душой при этом обозначаются её чувственный и растительный уровни, управляющие телесной жизнью человека. Опорой и условием автономности души является воля. Дух же разумен. Поэтому для него тесны пределы индивидуального, которыми довольствуется душа. Дух всегда стремится максимально расширить их, вырваться за существующие границы. Увлекая за собой душу, дух согласовывает её стихийные и неопределённые позывы с *общим*, оформляет их в соответствии с понятиями и законами.

Таким образом, будучи, условно говоря, «материей» по отношению к духу, душа оказывается поставленной перед своеобразным выбором: либо, оставаясь нереализованной «возможностью», потекать слабостям тела; либо всё-таки «актуализировать» себя, руководствуясь требованиями духа. В первом случае присутствие духовного содержания в человеке минимизируется, во втором — возрастает. Заметим ещё, что поскольку «не форма определяется материей, но скорее материя — формой (Сумма теол., I, q. 76, 5 с)» [1, т. 1, ч. 2, с. 851], постоянное и безоговорочное подчинение души телу в действительности означает, что уже не душа является формой тела, а, наоборот, *тело — формой души*.

В практическом измерении культура есть результат продуцирования *материально-*

*выраженных форм.* А, значит, доведение любой из вышеуказанных ситуаций до максимума означает стагнацию и замирание культурной жизни. Понятно, что там, где духовное как таковое отсутствует, отсутствует и потребность в культуре. С другой стороны, превращение духовного в самодостаточный абсолютизм, не нуждающийся ни в чём, кроме себя, лишает культуру стремления к собственному самовоспроизведению, останавливает в ней всякое дальнейшее развитие.

Древние были правы: «Ничего сверх меры». Успех Возрождения, его масштабность и непреходящее культурное значение объясняются очень просто. Эта эпоха сумела на практике реализовать выведенное схоластами XIII века оптимальное соотношение между духом и душой, между духом и телом. Ведь то, что было обозначено Фомой как «*post res*», в смысловом отношении качественно отличалось от номиналистической трактовки этой же формулы. Номинализм наделял значением сущностного только «вещь», оставляя понятию значение «имени». Томизм же тем и велик, что у него понятие как «...до», так «в» и «после» выступает именно сущностью. Поскольку, по Аристотелю, каждой вещи может соответствовать только одна сущность, это означает определённую *диалектику*, иначе говоря, взаимную трансформацию «*ante rem*», «*in rebus*» и «*post res*», при том уточнении, что весь этот процесс совершается не дискурсивно, то есть абстрактно и поэтапно, а интуитивно и непосредственно. Таким образом, «*post res*» уже никак не может полагаться началом абсолютно самостоятельным. Оно зависимо от того, что его обусловило, и является *результатом* органичного соединения «...до» и «...в» — *общего и единичного*, наложение которых друг на друга указывает на *особенное* в вещи или индивидууме.

Главная особенность человека в сравнении с прочими живыми существами проявляется в его *духовности*. Но к такому же

выводу мы и пришли через синтез понятий в единой сущности. Безграничный дух и ограниченная телом душа, трансцендентное *ante rem* и имманентное *in rebus* в своём единстве выразили не что иное, как *духовность*, отождествлённую поздним средневековьем с напоминанием человеческой душе об её истинном предназначении — быть рядом с Богом!

Такое понимание духовности радикально отличалось от прежнего августиновского. Оно не принимало человека таким, каков он есть, но говорило ему о том, каким он *должен стать*. Фактически понятие о человеке вышло здесь за рамки средневековых представлений и пока ещё очень осторожно очертило гуманистическую и творчески преобразующую направленность наступающего Возрождения.

Очень симптоматичным в этом смысле выглядит появление в конце XII в. учения Иоахима Флорского (1132–1202) о Третьем Завете и грядущем тысячелетнем Царстве Божьем на земле. Иоахим представлял историю как последовательную смену трёх великих исторических эпох, каждая из которых знаменует постепенное одухотворение человеческой жизни в отношении к Богу. Так, на смену ветхозаветной эпохе Бога Отца (от Авраама до Иоанна Крестителя) пришла новозаветная эпоха Бога Сына, которую уже скоро должна сменить эпоха Святого Духа. Она принесёт новую религию, лишённую недостатков прежней, и абсолютную духовную свободу, которая позволит людям проникнуться истинным смыслом Евангелия. Разумеется, столь вольная трактовка христианских догматов была официально осуждена католической церковью. Тем не менее, влияние учения Иоахима на представления о духовной составляющей в человеке оказалось весьма значительным. Его популяризации в массах способствовали францисканские спиритуалы, «апостольские братья» и целый ряд других движений, вполне обоснованно считавшихся еретическими.

Для религиозного выстроенного сознания — и «правильного», и даже до какого-то предела отклоняющегося от «генеральной линии» — духовность одинаково представлялась как *одухотворение*, или преобразование души Божественной благодатью, сошедшей на индивида в таинстве *крещения*. Его посредством индивид приобщался к общему. Он начинал мыслить себя как бесконечную идею в конечной материи, то есть как преобразующее начало, как *личность*. Именно этот пункт являлся ключевым для понимания того *богоуподобления* человека, к которому позднее придёт возрожденческий гуманизм.

Духовность как бы напоминала человеку о его сущностном прообразе и, следовательно, так же *сущностно* способствовала стремлению людей к Богу. Но опять же — не в бескомпромиссном августиновском смысле! Поскольку под духовностью мыслилось синтетическое соединение начал духа и души, притом, что душа «курировала» телесную жизнь, развитие духовных качеств не могло быть оторвано от всестороннего развития человека, обусловленного, в частности, и тем выводом, что правильность и красота души должны подтверждаться правильностью и красотой тела. Эта ранее игнорировавшаяся Церковью мысль радикально изменила как художественный канон, так и само понимание жизни Ренессансом.

Открыв в себе образ Божий, возрожденческий человек открыл и собственную значимость для всего происходящего. Он ощутил себя живым свидетельством о существовании Бога, а не только мира, и захотел быть достойным этого. Неудивительно, что возрожденец смотрит на себя как на *проект*, мыслит художественными терминами. Отныне его цель — соответствовать самому понятию «человечности», чтобы занять *достойное* место в общей структуре бытия. Однако путь к понятию — это путь к идеалу, суть к *Богу*.

В досхоластическую эпоху такой путь казался непреодолимым. Над человеком тяготел первородный грех, и он склонялся перед своей судьбой. Человеку оставалось *лишь надеяться на прощение* и Божью милость к себе. Смирение, и ничего кроме смирения!

Пришедшее с учением Фомы\* понимание духовности как такого Божьего дара, которым нужно пользоваться *практически*, придало человеку уверенность в том, что судьбой можно управлять. Стало быть, и греховность преодолима. Примечательно, что залогом к этому теперь мыслилось не уничтожение тела (как можно уничтожать творение Бога, к тому же являющееся вместилищем души?!), а направление его возможностей на осуществление Божьей Воли. Какова эта воля на деле и чего, собственно, хочет Бог от человека, последний решал (опять-таки влияние томизма!), опираясь уже не только на проповедь священника, но и на собственный разум.

Разум же подсказывал, что путь к Богу может проходить через его непосредственное творение — то есть через мир, в котором человек живёт. Творение как нельзя более ясно выражает *творческую сущность* своего Творца. Однако, с учётом того, что сущностно — то есть духовностью — человек считался подобием сотворившего его Бога, следовало признать *равнозначность понятий творчества и духовности*. Творчество — это актуализация духовности. Духовность — творчество в потенциальной форме. И то, и другое — лишь различные проявления *блага*: творчество — как *деятельность*, духовность — как *замысел*.

«В творческом огне сгорает грех», — заметил в XX в. Н. А. Бердяев [2, с. 255]. Однако схоластика пришла к такому пониманию намного раньше и этим фактически благословила Возрождение. Получается, что, отождествив свою сущность с духовностью, то есть с *субстанцией*, заключающей наряду с религиозным ещё и общекультурный смысл, человек уподобил себя идеальной форме, преобразующей материю. Ду-

ховность оказалась не только результатом оформления духом души, но и активизатором творческой деятельности. Исходя из того, что, с религиозной точки зрения, эта деятельность — лишь *частный случай* деятельности Бога и, в силу этого, не может быть ни греховной, ни выходящей за границы его замысла о творении, всё создаваемое человеком должно нести на себе печать *блага* или, говоря проще, быть *красивым* как внешне, так и внутренне\*\*.

Всеобъемлющее стремление возрожденцев к прекрасному именно отсюда. Красота воспринимается ими совсем не как абстрактная категория. Согласно традиции, заложенной ещё Сократом и Платоном, а позднее реанимированной Альбертом Великим, она наделяется объективным бытием, которое каким-то непостижимым для сознания образом проявляется во множестве единичных материальных предметов как их общее идеальное содержание. «Всё сущее имеет ту или иную форму, а всё, имеющее ту или иную форму, имеет красоту», — разъяснял в «Комментарии к Сентенциям» св. Бонавентура (1221–1271) [3, т. 1, с. 283].

Понятийный источник красоты заключался в Боге. Поэтому красота представлялась несомненным благом. Между тем человека всегда подстерегает опасность, что это благо превратится во зло, если его дух не сможет совладать с навязываемыми телесностью неподобающими и страстными состояниями души. Из этого исходил Платон в своей концепции идеального государства; об этом помнил Плотин, когда отказывался признавать такие виды искусства как скульптура, живопись, танец, ввиду их чрезвычайной зависимости от чувственной сферы. Этим руководствовались и раннее христианство. Сколь показателен в этом смысле страх св. Августина перед пением, чарующая красота которого может соблазнить его во время молитвы!

В этой же плоскости следует рассматривать и своеобразный натурализм средневековой живописи, с её постоянным и созна-

тельным унижением человеческой плоти, которая ни в коем случае не должна была выглядеть привлекательно. Красоте внешней предпочиталось погружение в красоту духовную, открывающуюся через созерцание священных текстов. Это как бы уравнивало между собою прекрасное и добродетельное, эстетическое и нравственное. Различие между красотой и *полезностью*, красотой и *удобством* не признавалось. Лишь Исидор Севильский (ок. 560–636) предпринимает попытку разграничить понятия прекрасного самого по себе (*pulchrum*) и удобного (*aptum*) — то есть прекрасного в качестве *функции чего-либо*. Однако практической потребности в подобных разграничениях до определённой поры не возникало. Даже в XII в. цистерцианские и картезианские монахи выступали против роскоши и употребления изобразительных средств при украшении церквей. Св. Бернард, Александр Некам, Гуго из Флавиньи с гневом обрушивались на любые излишества, отвлекающие верующих от благочестия и молитвенной сосредоточенности. При этом, отказываясь от красоты декора, они никоим образом не сомневались в действенной, почти *физической* силе красоты как таковой. Её несомненности противостояло лишь сомнение в том, как она способна влиять на неокрепшие умы.

Умберто Эко совершенно справедливо указывал, что средневековые так и не сумели соединить метафизическую категорию красоты с чисто техническими приёмами, воплощающими её в искусстве. Но понимание красоты как универсалии просто избавило её от каких-либо других источников кроме Божественного ума. Положение «Вначале было Слово» — «...*ante rem*» — выводило красоту из акта творения, подобно тому, как в логике понятие с меньшим объёмом выводится из понятия с большим объёмом, и этого для августиновского мировоззрения было вполне достаточно.

Изменения в таких подходах произошли позднее, когда руководство Церкви осозна-

ло, что вопрос о значении красоты является для христианства отнюдь не праздным. По сути, это вопрос об отношении сотворённого мира к Богу, и даже, в определённом смысле, — о том, что есть сам Бог.

Считать, что красота мира не представляет никакой положительной ценности, значило встать на позицию, сходную с учениями манихеев и гностиков, отрицавших за существованием материального мира какой-либо смысл и объявлявших его плодом зла. Столь же неприемлемым было и отрицание того, что красота имеет основания в Боге, в качестве одного из его имён или свойств, поскольку бы это означало отрицание благодати как самого Творца, так и его творения. В то же время придание высшего и абсолютного значения красоте тварного мира было чревато его обожествлением, стиравшим всякие границы между Богом и тварью, что прямо вело к пантеизму.

Католические богословы достаточно успешно (по крайней мере, так казалось вначале) сумели разрешить весь комплекс этих вопросов и выработать аргументированную позицию к объяснению природы красоты. Как следствие, для св. Фомы Аквинского уже было естественным связывать её проявления со сферой чувственного. «Ангельский доктор» прямо указывал на красоту человеческого тела, созданного согласно закону о пропорциях (при том, что основанием всякой пропорции считается Божественная мудрость, сделавшая мир пропорциональным и гармоничным). Однако не забывал он и про красоту духовную, благодаря которой «поведение человека, или его действие, хорошо соразмерено с духовной ясностью разума (*rationis claritas*)» [3, т. 1, с. 291].

Таким образом, красота стала ближе к человеку и недостижимое прежде Царство Небесное так же делается ему ближе и понятнее. Отныне оно начинается в самом человеке, в его не только духовном, но и физическом бытии. Из внутренне *нерасчлennого* единства красота преобразуется в

сложное интегральное образование, раскрывается в гармонии целостности и совершенства. Напротив, то, что лишено этих качеств, рассматривается как безобразное, выражающее «недостаток должной красоты».

Хотя «красивое», как и прежде, указывает на *общее* в вещах и мире, в самом его восприятии заметную роль начинают играть мотивы *личности* и *интимности*. Чуть ли не впервые со времён античности допускается принцип самостоятельного эстетического наслаждения. И поэтому представляется вполне закономерным, что тот же Фома уже не видит каких-либо затруднений в ситуациях, вызывавших душевное смятение у св. Августина. К примеру, физическое удовольствие, получаемое от музыки, совсем не указывает на то, что музыка плоха сама по себе. Она неуместна лишь в конкретной ситуации церковного богослужения, поскольку действительно способна заставить забыть о его смысле и назначении. Чтобы избежать этого, считал Фома, достаточно заменить церковную музыку песнопением, побуждающим души «ещё более устремляться к молитве». Это вполне деловая позиция, свидетельствующая об огромном психологическом сдвиге, о новых чувствах, о новом понимании действительности. Символическое сознание вступило в полосу кризиса и готовилось уйти с арены истории.

Во всём быть конкретным — благодаря этой возрожденческой установке даже Бог уже мыслился не столько высшим из понятий, сколько величайшим художником, сотворившим мир и наполнившим его красотой. Человеку как земному подобию Бога (или даже его прямому продолжению, о чём открыто заявлял Николай Кузанский) посредством духовности приоткрылась возможность умножить эту изначальную красоту, освободить её из плена аморфной материи\*\*\* и тем самым практически выразить свою творческую сущность — суть единство с Богом! Именно в творчестве, облагораживающем жизнь и придающем ей надвременный смысл, раскрывается смысл человека как духовного существа.

Эта невероятно простая, почти самоочевидная и, к сожалению, напрочь забытая в наши дни установка стала идейной основой всей возрожденческой эстетики. Более того, она буквально впиталась в мировоззрение Ренессанса, превратилась в его ценностную доминанту, направившую всё многообразие жизнедеятельных проявлений человека в единое русло. Ведь для того, чтобы творить красоту, совсем не обязательно быть художником. Красота — везде, где есть добро и где есть любовь. Прекрасно всё существующее, то есть всё, что приведено Богом к *бытию* и следует своему естественному предназначению, — суть выражаемому в понятийной форме замыслу Божьему. Отсюда — вывод: человек должен соответствовать *форме*, не пытаться изменять своему сущностному *понятию*, отказ от которого равнозначен отказу от красоты и знаменует движение к небытию.

Культ мадонны, столь одухотворёнными образами запечатлённый в живописи, — лишь частный пример, иллюстрирующий подобное понимание. Сущность женщины — в материнстве! Только женщина-мать в полной мере демонстрирует то синтетическое единство сущностных начал, о котором и говорил св. Фома: «*post res*» — «*in rebus*» — «*ante rem*». Дети — это наивысший дар, которым женщина способна выразить свою любовь к Богу. Через творение новой жизни — прекраснейшего из всех возможных соединения формы и материи — женщине дано возвыситься до соответствия со своим понятийным прообразом. Отсюда, с одной стороны, поэтизация женщины Возрождением, превращение её из «сосуда дьявольского» в загадку и объект возвышенного любования и поклонения; с другой же, — привнесение (особенно в литературу) игривого, эротического элемента, признающего, наряду с идеалом, существование живой, конкретной женщины из плоти и крови, со всеми её слабостями и грехами. Несмотря на значительное различие между этими подходами, оба они одинаково далеко от-

стояли от выпестованного нашей эпохой и поддерживаемого бесноватыми феминистками понимания женщины как похотливой самки, все цели которой не идут дальше желания «быть сексуальной» и жить исключительно для себя.

Всепоглощающее стремление к красоте дополнялось у возрожденцев осознанием того, что мир, подаренный человеку Богом, не просто красив, — он *полезен*. В нём всё гармонично, всё так или иначе соответствует друг другу. Бог создал мир согласно «мере, числу и весу». И возрожденцы очень строго держались за эти принципы. Сочетание в их собственных творениях красоты и полезности менее всего следует понимать утилитарно. «Вещь» должна была делаться всесторонне *добротной*, чтобы подтвердить правильность самой *идеи* этой вещи.

Везде, где это представлялось возможным, художественное мировоззрение Ренессанса прямо воспроизводило в себе основные положения доктрины Фомы Аквинского. В силу этого создаваемые произведения («...*in rebus*») полагались лишь гранями Божественного творения («...*ante rem*») и должны были оставлять определённый «след» («...*post res*» — фактически, *катапсис*) в сердцах созерцающих. Резцом или кистью эпоха воплощала *не свой*, а Высший замысел продолжающегося преобразования мира. С одной стороны, это придавало искусству критерии объективности; с другой же, — ставило искусство *выше* непосредственно воспроизводимого объекта, *выше природы*, из которой, казалось бы, и черпались сюжеты.

Прежняя установка на то, что сотворённое человеком принципиально не может превосходить сотворённое Богом, ещё оставалась на слуху. Но, соизмеряя её со своим эстетическим чувством, художник уже исходил из того, что истина не только на небе, но и в нём самом. Сам выбор объекта воспроизведения всецело определялся *его* личностным предпочтением, был подчинён *его* эстетическому чувству. Формально худож-



нику всё ещё отводилась роль «смирненного орудия Божественной воли», но, пишет А. Ф. Лосев, «...средневековая маска вдруг спадает и перед нами оголяется творческий индивидуум Нового времени, который *творит по своим собственным законам*» [4, с. 58]. Остаётся заметить, что хотя в таком

подходе и содержались зёрна будущей теории «чистого искусства», на фоне общего духовного подъёма и стремления эпохи к всестороннему совершенству, их влияние пока было не способно исказить создаваемые образы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Следует уточнить, что понятия духа и духовности в человеке лишь *опираются* на учение св. Фомы, находят в нём своё подтверждение. Самому Фоме для рассуждений о человеке вполне хватало понятий души и тела: «*Очевидно, что человек есть не одна только душа, но нечто составленное из души и тела.* (Сумма теол., I, q. 75, 4 с)» [1, т. 1, ч. 2, с. 845].

\*\* Св. Фома Аквинский: «Красота и благо — предметно одно и то же, ибо основаны на одном и том же, а именно на форме, и потому благо хвалят как нечто прекрасное» (Opera omnia, t. IV, Romae, 1891, p. 192) [3, т. 1, с. 290].

\*\*\* В сонете LXXXIII Микеланджело (1475–1564) выражал эту мысль следующим образом: «Наилучший из художников не может создать такого образа, которого единый кусок мрамора не заключал бы уже в себе под своей оболочкой. И лишь в этом (в освобождении образа из-под скрывающей его оболочки) — достижение руки художника, послушной его творческому гению» [3, т. 1, с. 560].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1 и 2. Философия древности и средневековья / Ред. кол.: В. В. Соколов (ред.-сост. 1-го т. и авт. вступит. ст.) и др. М.: Мысль, 1969. 936 с.
2. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1995. 383 с.
3. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 6 книгах. Т. 1: Античность. Средние века. Возрождение. М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1962. 682 с.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 623 с.
5. Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб.: Мифрил, 1994. 560 с.
6. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. М.: Азбука-классика, 2004. 288 с.

#### REFERENCES

1. Antologija mirovoj filosofii: V 4 t. T. 1. Ch. 1 i 2. Filosofija drevnosti i srednevekov'ja / Red. kol.: V. V. Sokolov (red.-sost. 1-go t. i avt. vstupid. st.) i dr. M.: Mysl', 1969. 936 s.
2. Berdjaev N. A. Tsarstvo Duha i tsarstvo Kesarja / Sost. i poslesl. P. V. Alekseeva; podgot. teksta i prim. R. K. Medvedevoj. M.: Respublika, 1995. 383 s.
3. Istorija estetiki. Pamjatniki mirovoj jesteticheskoj mysli: V 6 knigah. T. 1: Antichnost'. Srednie veka. Vozrozhdenie. M.: Izd-vo Akad. hudozhestv SSSR, 1962. 682 s.
4. Losev A. F. Estetika Vozrozhdenija. M.: Mysl', 1982. 623 s.
5. Fisher K. Istorija Novoj filosofii. Dekart: Ego zhizn', sochinenija i uchenie. SPb.: Mifril, 1994. 560 s.
6. Eko U. Evoljutsija srednevekovoj estetiki. M.: Azbuka-klassika, 2004. 288 s.