

ББК 86.37
УДК 230.111/227.12
Б 215

Перевод: Ольга Хмелевская
Редактор: Алексей Бодров

Данный перевод книги Г. У. фон Бальтазара
Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band I: Schau der Gestalt
публикуется с согласия издательства *Johannes Verlag Einsiedeln*.

Бальтазар Ганс Урс фон

Слава Господа. Богословская эстетика. Том I: Созерцание формы /
Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство
ББИ, 2019. – xiv + 659 с.

ISBN 978-5-89647-380-0

Главная тема этого фундаментального труда Бальтазара – богословская красота («Слава») божественного откровения. Утрата этого ракурса, по мнению крупнейшего мыслителя XX века, нанесла ущерб современной христианской мысли. Автор ставит перед собой задачу – вернуть красоту на ее прежний, магистральный путь, не утверждая при этом преимущества эстетического принципа перед логическим и этическим.

Первый том представляет проблему исторически, поднимая тему богословского познания и, прежде всего, его субъективной структуры.

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Антон Бизяев

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1988

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2019
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие	xi
I. Введение	1
1. Подход и задачи	3
2. Эстетический масштаб	19
3. Деэстетизация богословия. Протестантизм	29
4. Протестантская богословская эстетика	40
5. Деэстетизация богословия. Католичество	53
6. От эстетического богословия к богословской эстетике	61
7. Композиция	99
II. Субъективная очевидность	109
A. Свет веры	111
1. Вера и познание	111
2. Определение образа веры	121
3. Элементы образа веры	135
а. Свидетельство Бога в нас	136
б. Свидетельство Бога в истории	151
с. Свидетельство внешнее и внутреннее	171
д. Форма и знак	178
B. Опыт веры	199
1. Опыт и посредничество	199
а. Богословский анализ бытия	199
б. Опыт Логоса	212
с. Христианское созвучие	220
д. К истории и критике христианского опыта	235
2. Архетипический опыт	280
а. Архетип как образец	280
б. Общие рассуждения об архетипическом опыте	286
с. Опыт Бога у Христа	299
д. Опыт Бога в Ветхом Завете	308
е. Марианский опыт Бога	315

f. Свидетельство апостолов.....	319
g. Церковь и христианин.....	326
1. Традиция Петра.....	328
2. Традиция Павла.....	330
3. Традиция Иоанна.....	333
4. Марианская традиция.....	338
3. Христианские чувства.....	341
a. Апоретика духовных чувств.....	341
b. Дух и чувства.....	357
c. Мистика церкви.....	383
d. Интеграция.....	392
III. Объективная очевидность.....	401
A. Постулат объективного образа откровения.....	403
B. Образ откровения.....	408
1. Как факт.....	408
2. Как раскрывающее сокрытие.....	414
a. В откровении бытия.....	414
b. В откровении слова.....	420
c. В откровении человека.....	424
C. Христос как центр формы откровения.....	436
1. Убедительность.....	436
2. Мера и форма.....	440
3. Качество.....	454
a. Самораскрытие формы.....	455
b. Собственная сила формы.....	463
c. Исключительность формы.....	468
d. Прикровенность формы и ее искажения.....	481
D. Сообщение формы.....	497
1. Сообщение Писания.....	497
a. Вера и становление образа.....	503
b. Образ и канон.....	514
2. Посредничество Церкви.....	527
a. Форма и прозрачность.....	527
b. Евхаристический культ.....	542

с. Сакраментальная форма.....	547
d. Вера и догма.....	555
е. Проповедь и другие церковные формы.....	564
Е. Засвидетельствование формы.....	576
1. Свидетельство Отца.....	576
2. Свидетельство истории.....	590
а. Фигура. Ветхий Завет.....	590
b. Миф и пророчество.....	599
с. Созерцание невидимого.....	614
3. Свидетельство мироздания.....	630
а. Власти и чудо.....	632
b. Форма славы и ангелы.....	640
Ф. Эсхатологическая редукция.....	648
 Именной указатель.....	 653

Предисловие

В данной работе мы попытаемся представить христианское богословие в свете третьей трансценденталии, а именно присовокупить к понятиям *verum* (истинное) и *bonum* (благое) и третье – *pulchrum* (прекрасное). Из предисловия будет видно, какой ущерб нанесла христианской мысли утрата этого ракурса, который когда-то всецело определял богословие. Речь идет не о том, чтобы по прихоти отправить красоту на непроторенный запасный путь, а чтобы вернуть ее на прежний, магистральный, не утверждая при этом преимущества эстетического принципа перед логическим и этическим. Трансценденталии нерасторжимо связаны между собой, и поэтому пренебрежение одной из них разрушительно влияет на остальные. В качестве общего пожелания хотелось бы сказать, что хорошо было бы не сводить заведомо этот опыт – а на большее данная работа и не претендует – к «эстетствованию», а, по крайней мере, попытаться вслушаться в то, о чем здесь пойдет речь.

Первый том будет постепенно прокладывать дорогу этой теме, приближаясь к ней предметно и исторически. В основной части он поднимет тему богословского познания, в первую очередь его субъективной структуры, а затем и условий его приложения к богословию. Тот факт, что при этом всплывет множество вопросов, которые обычно разрабатываются так называемым фундаментальным богословием, не должен создавать обманчивое впечатление, будто мы здесь развиваем фундаментальное богословие, отличное от догматики и противоположное ей; ход рассуждений скорее будет убедительным свидетельством нерасторжимой связи этих двух аспектов богословия.

Но этого еще не достаточно для того, чтобы проторить дорогу к главной проблеме, вопросу о богословской красоте («Слава») самого откровения: второй том, вводящий в суть вопроса, доказывает и демонстрирует главные тезисы, дополняя этим первый. Здесь не будет последовательно излагаться история богословской эстетики, как это

было сделано, например, в средневековом труде Эдгара де Бройна, а будет представлена цепочка монографий о наиболее значимых для формирования богословия *персонах*, от Иринея до наших дней, а тем самым и типология соотношений между красотой и откровением, с формальной точки зрения бесконечно разнообразных, но в своей целостности указывающих на то, что не бывает и не может быть глубокого и исторически плодотворного богословия, которое не было бы зачато и рождено от констелляции *καλός* и *χάρις*.

Главным содержанием третьего тома станет сопоставление философской и богословской эстетики. В нем будет необходимо проработать отдельные темы, не затронутые в первом томе. Речь пойдет о том, чтобы 1) исследовать сущность концепции «Славы» (как трансцендентальной красоты) в рамках западной метафизики (в ее поэтической, философской и религиозной формах); 2) сопоставить результат со «Славой» в Библии Ветхого и Нового заветов и 3) проследить ее проникновение в экуменическое богословие (Византия – Рим – Виттенберг). В качестве дополнения необходимо будет поднять вопрос о христианском искусстве.

Если прекрасное объективно находится в точке пересечения двух факторов, которые Фома называет *species* и *lumen*, формой и сиянием, тогда их встреча отмечена двумя процессами – видения и отрешения. Учение о видении и восприятии красоты («эстетика», как его называет «Критика чистого разума») и учение об отрешающей силе прекрасного подчинены друг другу, поскольку никто не может по-настоящему увидеть, если еще не отрешился от всего, и никто не может отрешиться, если не воспринял. То же относится и к богословской взаимосвязи между верой и благодатью, потому что вера, отдаваясь, постигает форму откровения, в то время как благодать уже ранее вознесла верующего в божественные миры. По этой причине первый и третий тома этой работы постоянно ссылаются друг на друга.

Чтобы удерживать равновесие, «Богословская эстетика» должна стать продолжением «Теодраматики» и «Теологики». Если первая исследует главным образом восприятие божественного в его

откровении, то вторая занята по большей части содержанием этого восприятия, божественным *действием* в отношении людей, а третья – характером божественного (точнее богочеловеческого и в этом смысле всегда богословского) *выражения* этого действия. Только тогда *pulchrum* займет соответствующее место в этой структуре: как средство, при помощи которого божественное *bonum* себя дарит, а *verum* высказывается Богом и понимается человеком. Бог дал Аврааму первую заповедь веры не в виде словесных формул: то, что тот воспринял, было истиной божественного действия над ним, которое, возможно, лишь столетия спустя было истолковано человеческими словами. И не в смысле фаустовско-фихтеанского «вначале было дело», поскольку уже сама драма между Богом и человеком являет собой Логос-Смысл-Слово, но слово осуществленное, открывающее новое измерение по сравнению со словом доказательным.

Этот первый том *Эстетики* был написан благодаря поддержке фонда *Pro Helvetia*, которому за это искренняя благодарность.

Предисловие ко второму изданию

Второе издание данного тома полностью повторяет первое, если не считать исправленных опечаток. Но в целом, по мере продвижения работы, она разрослась сверх ожидаемого. Указанные в предисловии три тома выйдут в свет (начиная со второго издания) в восьми частях; с их содержанием можно ознакомиться на титульном листе. Так, непременно следовало провести обзорный анализ истории западной метафизики (том III/1, в двух частях), который позволит проследить внутреннюю связь между славой философско-поэтической и славой библейской. Также и завершающий том (III/2) разросся до трех частей, поскольку, с одной стороны, современное состояние новозаветного богословия насущно требовало более широкого обзора ветхозаветного, а с другой, современное состояние внутрицерковного диалога делало желательным более пространный экскурс в экуменическое богословие.

Безусловно, проект слишком сфокусирован на средиземноморском культурном ареале, и включение в него, в первую очередь, философии Востока могло бы стать важным и плодотворным дополнением. К сожалению, образование автора не позволяет провести такую работу, а рассуждения на дилетантском уровне здесь недопустимы. Пусть же специалисты в данной области восполнят этот пробел.

Ганс Урс фон Бальтазар

I. Введение

1. Подход и задачи

Начало – не только проблема для думающего человека, философа, которая остается с ним и определяет все его последующие шаги, но оно также есть пра-решение для отвечающего, принимающего решение человека, включающее в себя все последующие решения. Божественная истина не только достаточно велика для того, чтобы иметь бесконечные проходы и лазы, но и достаточно свободна для того, чтобы помочь человеку, поставившему слишком низкую планку, впоследствии поднять ее и расправить плечи. Тот же, кто стоит перед истиной в ее цельности – истиной не только о человеке и мире, но и об отдающем себя Боге, не только истиной исторического Евангелия и Церкви, его хранящей, но и истиной растущего Царства Божьего, каким оно видится сейчас и в полноте Божьего творения, и в бессилии умирающего зерна во мне и во всех моих братьях, во тьме нашего настоящего и двусмысленности будущего, – тот хочет сказать первое слово, которое не придется потом задним числом забирать или насильственно поправлять, потому что оно было достаточно емким, чтобы вместить в себя все последующие, и достаточно ярким, чтобы просвечивать через них.

Слово, которым мы в этом первом томе запускаем серию богословских исследований, – то, которое философ поставил бы скорее не в начале, а в конце; которое в симфонии точных наук никогда надолго не было поставлено на достойное ему место и не обладало правом голоса; которое, когда избирается темой для обсуждения, выставляет своего автора бездельником и дилетантом перед лицом обремененных заботами профессионалов; наконец, слово, от которого религия и особенно богословие Нового времени решительно отгородились и дистанцировались, – короче говоря, трижды несвоевременное слово, обремененные которым не имеют шансов возвести ничего путного, да к тому же рискуют сесть сразу между всеми стульями. Но если философ с этого слова не начинает, а (при условии, что он его по дороге не забудет) в лучшем случае заканчивает, то разве именно поэтому не следовало бы Христу сделать его своим первым словом?

И, поскольку точные науки больше не находят для него свободного времени (также и богословие в той мере, в какой оно методически уподобляется точным наукам и облекается в их одежды), может быть, как раз наступил подходящий момент для того, чтобы нарушить точность *такого* рода, способную коснуться лишь отдельных сегментов реальности, и получить возможность рассмотреть истину как целое, истину как трансцендентальное свойство бытия, которое есть не абстракт, а живая нить между Богом и миром.

Это призванное зазвучать первым слово – красота. Оно же и последнее, о чем осмелится помыслить думающий разум, поскольку этот термин выражает ее лишь как непостижимое созвездие истинного и доброго в их нерасторжимом единстве, незаинтересованную красоту, без которой не мыслил себя старый мир и от которой прагматичный новый мир явно или подспудно отрешился, чтобы предаться свойственным ему жадности и печали. Красота, которую уже не любит и не пестует даже религия, но которая, подобно маске, сдернутой с человеческого лица, обнаруживает на нем черты, которые рискуют никогда не быть распознанными. Красота, в которую мы больше не отваживаемся верить и которую превратили в эфемерность, чтобы проще было от нее избавиться, но которая (как сегодня выясняется) требует столько же мужества и решимости, сколько истина и доброта, и которая не дает себя отделить от двух других своих сестер без того, чтобы в таинственном акте мести не увлечь за собой обе другие. Кто при ее упоминании презрительно поджимает губы, как если бы она была декоративной деталью мещанского прошлого, тот наверняка уже не способен молиться и в скором времени лишится способности любить. XIX век в своем страстном дурмане еще цеплялся за края одежды беглянки, но черты растворяющегося старого мира («Елена обнимает Фауста. Телесное исчезает, платье и покрывало остаются у Фауста в руках. ... Одежды Елены превращаются в облака, окутывают Фауста, поднимают его ввысь и уплывают с ним». Гете, «Фауст», II часть, 3 акт*), сам мир, наполненный Божьим светом, становится

* Перевод Б. Пастернака. – *Здесь и далее в сносках под знаком * и в квадратных скобках даются примечания переводчика.*

призраком и сном, романтикой, а вскоре станет только музыкой, но там, где прореживаются облака, проступает невнятная картина страха, нагой материи; и, поскольку ничего больше нет, но все же что-то надо обнимать, человеку нашего века рекомендуют петь эти невозможные гимны, от которых он теряет всякое желание любить. То же, что для человека больше невозможно, к чему он утратил способность, делается для него нестерпимым, и он всеми силами стремится это отрицать или истребить.

В мире без красоты – даже если люди не могут обойтись без этого слова и постоянно всуе его употребляют, – в мире, который, возможно, не лишился красоты, но не видит ее и не считается с ней, слабеет также притягательная сила добра и его императивный характер; человек стоит перед всем этим и задается вопросом, почему он должен творить скорее добро, нежели зло. Это ведь тоже возможность, причем волнующая; почему бы разок не исследовать сатанинские глубины? В мире, который больше не решается принимать красоту, необедительными становятся аргументы в пользу добра, то есть силлогизмы отстукивают своим чередом, уподобляясь ротационным машинам или счетным устройствам, которые ежеминутно и бесперебойно выдают определенное количество заданного материала, но сам вывод больше не выводится. Если же такое происходит с трансценденциями (когда мы выбросили одну из них), то что должно происходить с самим бытием? Если Фома мог определить бытие как «некоторый свет» для существующего, то разве этот свет не должен будет угаснуть там, где разучились говорить на языке света и где человек не может даже самому себе пересказать тайну бытия? То, что остается в сухом остатке, – это порция существования, которая, мысля себя духом и свободой, остается по сути темной и непостижимой. Свидетельство бытия кажется невероятным тому, кто больше не воспринимает красоту.

Слова, которыми пытаются выразить мысль о красоте, возвращаются в первую очередь вокруг тайны формы или образа. *Formosus* [красивый] от *forma*, *speciosus* [миловидный] от *species*. Но сразу живо встает вопрос о «великом свете изнутри», который превращает *species* в

speciosa: в великолепии. Но имеет место и свет, который исходит из образа и делает его ценным и достойным любви. Кроме того, имеет место сведение воедино бесстрастно рассеянных частей на потребу тому единому, которое заявляет о себе и выражает себя, а также струящееся высказывание того, кому удалось создать себе словесное тело: *себе*, скажу я от себя, а значит, высказывание с позиции более высокой, свободной, суверенной, из внутреннего пространства, особенностями, существа. И еще имеет место внутренняя жизнь и ее коммуникация, душа и ее тело, свободное сообщение в согласии с закономерностью и понимание языка.

Это – первофеномен, и тот, кто утверждает, что не может его увидеть или прочесть, кто не хочет его признать и (под предлогом «желания генетически проникнуть за эти пределы») критически растворяет его в так называемом предыдущем, тот скатывается в вакуум и, хуже того, в противостояние истине и добру. Исконное – это ни дух без тела, который ищет пространство самовыражения и, найдя, обустроивает по своему усмотрению (так же как мы ставим пишущую машинку и начинаем бить по клавиатуре), а затем снова его бросает, ни тело без духа, которое по необъяснимому взаимодействию материальных сил (стремление – это громко сказано) так или иначе собирается, чтобы затем вновь разложиться на части. Даже Платон проникал за первофеномен, выдумывая некую душу, которая только во вторую очередь попадает в материю; это объяснимо, ведь он думал, что не сможет спасти идею единства тех, кого разложила смерть, иначе как помещением их в обособленную (аб-страктную, аб-солютную) духовность: ради свободы и достоинства духа он сделал исконное производным и стал отцом всех тех, кто поставил на место «символа» (*Wahr-Zeichen**) «аллегория» (иносказание), и всех тех, кто с совершенно излишней и мнимо-научной позиции задается вопросом, как (психологически) и через какие предполагаемые «затворы» душа может просочиться из своего нутра в так называемый внешний мир. Аристотель остановился на феномене: человек и мир предъявляют свою форму, но видна также и граница, неизъяснимость и неконстру-

* Дословно: «указания на истину» (нем.).

ируемость обетования целостности человека за пределами земной жизни. Греческая трагедия была воплем проходящего существования на ее границах. Только Божий дар новой земли и воскресающей для вечной жизни плоти отвечает на этот вопрос и предотвращает отпадение назад в раздутый платонизм, который так коварно подыгрывал христианскому богословию.

Одновременно свобода существующего в себе духа и приросшая к нему клавиатура возможности самовыражения – по причине своего всегдашнего выхода за собственные пределы – означает быть-из-себя и быть-рядом-с-другим; эта способность может существовать только в силовом поле притяжения между невольным и произвольным, между точно определенным в пространстве выражения существенного и возможностью спонтанного появления из внутренней глубины в виде особенного, индивидуального ответа. Эта внутренняя жизнь углубляется от растения через животное к человеку, а вместе с ней – свобода выражения игрой форм в органической связи с телом. При этом речь идет не только о мимике и физиогномике; вместе с телом человек погружен в мир, действует, выражая себя, ответственно внедряется во всеобщее состояние, поступками вписывает нестираемые строки в историю, которая, хочет он того или нет, унесет с собой его образ. Не позднее чем здесь и сейчас он должен понять, что он не сам себе хозяин, ибо не владеет своим бытием настолько свободно, чтобы задавать ему форму, и не свободен в самовыражении, но как тело есть всегда сообщаемый и только из этого со-общения вновь обретающий самого себя. Поэтому он как целое – не прообраз бытия и духа, а отпечаток, не исходное слово, а ответ, не говорящий, а выражаемое, в этом отношении целиком затребованное законом красоты без того, чтобы он сам мог себя к этому вынудить. Не может быть иначе, как только чтобы он целиком, духом и телом, сделался зеркалом Бога и стремился приобрести те трансцендентность и сияние, которые должны таиться в земном бытии, если он действительно призван быть образом и подобием Бога, его словом и жестом, его поступком и драмой. Таково простое объяснение, почему человеческое бытие изначально есть форма, которая не ограничивает ни дух, ни свободу, поскольку им идентична.

Когда красота становится формой, которая уже не понимается как идентичная бытию, духу или свободе, тогда вновь приходит период эстетства, и реалисты оказываются правы. Они низвергают то, что опустошено, но не могут ничем подменить силу бытия, кроющуюся в создании форм. Пока же форма истинна, т. е. жива и действительна, она есть одухотворенное тело, в котором смысл и закон единства продиктованы и налагаются духом. Область проявления формы внутренне трансцендирует ее саму, вернее сказать, сама она трансцендирует себя не в той мере и не настолько явственно, насколько имманентный ей дух лучезарно проявляется через нее. Шиллер, ссылаясь на Канта, прекрасно описал этот восход духовного сияния в форме двойной диалектики: на рассвете небо и земля практически слиты, земное прояснено небесным, а небесное еще не достигло присущей ему силы света; очарование юности, спонтанность духа, играющего в теле. Когда же солнце восходит и продолжает подниматься до полуденных высот, земля и небо разрываются, но земное входит в световое пространство неба, так что суверенная свобода духа сжигает, проламывает инструмент и средство своего появления, возвещая этим разрушением свою власть над ним: достоинство. В таком же порыве утверждается и другая диалектика: из подчиненного эстетическому закону существования мощнейшего духовного излучения на первый план выдвигается нравственное начало, но не как оспаривание красоты, а как ось координат, ведущая ее полноту и многогранность как трансцендентального свойства бытия к полному развитию: у Шиллера именно эстетическое расчищает дорогу для нравственного. Подобным образом и у Оригена нравственный смысл откровения не находится рядом с мистическим, т. е. со смыслом его глубочайшего духовного излучения, а провозглашает глубину этого излучения, проникающего в самое сердце смотрящего: «Теперь тебя он видит каждой складкой. Сумей себя пересоздать и ты» (Рильке, *Архаический торс Аполлона**). Только форма, находящаяся в этом духовном пространстве – будь она полностью развита или только в начале этого

* Перевод В. Летучего.

пути, – есть истинная форма и имеет право претендовать на полное имя красоты. И, поскольку в этом мире дух постоянно оказывается перед выбором между бездной небесной и бездной ада, всякая красота формы будет озаряться рассветным светом вопроса: славу какого господина излучает эта форма? И, конечно же, дух смотрящего, находящийся в таинственном сопереживании с духом осматриваемого, как отдельно взятый дух и как дух или демон своего времени не сможет не повлиять на воздействие красоты; шедевры могут погибнуть, если на них смотрит слишком много бездуховных глаз, и даже сияние святости может потускнеть, если оно ложится на тупое равнодушие – но это лишь поверхностная рана, которая излечивается очищением сердца и выкапыванием засыпанного:

Зайди же, солнце милое, внемлют ли
Они тебе? Им святость неведома? ...
А для меня ты восходишь дружески,
И твой закат для меня озарение!
Я чту божественное чутко... (Гельдерлин)*

И даже если бы погибли все художественные произведения, если бы умерло даже «святое солнце», как могло бы умереть высочайшее из солнц, если о нем известно, что оно приняло живую и бессмертную форму?

Что есть человек без формы, накладывающей на него отпечаток, непримиримо заковывающей его словно в панцирь и в то же время делающей его податливым, свободным от сомнений и цепящей робости, свободным от самого себя и своей величайшей возможности: что он без всего этого? Что он без формы жизни, без той формы, которую он избрал для своей жизни и в которую ее постепенно вливает, чтобы она стала душой этой формы, а форма – выражением души, чтобы она была не чуждой, но настолько интимной, что стоит себя

* Friedrich Hölderlin, *Geh unter, schöne Sonne...* (перевод В. Куприянова).

с ней идентифицировать, не навязанной, а дарованной и свободно избранной нутром, не какой-нибудь, а единственной и личной, индивидуальным законом человека? Разбивающий эту форму, не ценящий ее недостойн красоты бытия, и он будет изгнан из этой жесткой и славной действительности за свое непостоянство. Он заживо разложится на бессвязные и бесплодные куски, превратится в сухие ветки, которые в Евангелии собирают и сжигают. Но чтобы жить в первозаданной форме, ее нужно увидеть. Необходимо иметь духовные глаза, которые способны благоговейно воспринимать формы бытия. (Какое прекрасное слово: *Wahr-Nehmung!** И что же сделала с ним философия: превратила в свою противоположность!) Речь не идет об изолированных пунктирных актах, в которых человек как иглой прокалывает нестойкую ткань своей обыденной и иллюзорной жизни, пробиваясь к Абсолюту; не этим он спасает свое утраченное достоинство, а той формой жизни, которая стремится облагородить его повседневность и потому достигает своей цели. Еще раз: глаза нужны для того, чтобы лицезреть духовную форму. Бывают эпохи, которые влюбляются в бесформенность бытия и всячески это выражают и изображают, например, в формах семейного и общественного статуса, которые на продолжительном историческом отрезке свидетельствовали о самом высоком, а затем были сужены и выхолощены. Но что они действительно подразумевали – это то, от чего никогда не следует отрекаться, если человек не хочет впасть в равнодушие, которому свойственно такое безразличие, когда вдруг оказывается, что совсем нет разницы, определяет ли себя человек как дух или как материю.

Бывали времена репрезентации, в которые предлагалось множество разнообразных форм, и потому было естественно переживать прекрасное и благое – *kalonkagathon* так сильно, что напрашивалось искушение скатиться из первоформы в ее производные. Там же, где эти вторичные формы разбивались или подпадали под идеологические подозрения, было одновременно легче и труднее вернуться

* Воспринимать, различать, ощущать; досл.: «принимать как правду» (нем.).

к первозданным формам; труднее, поскольку взгляд на форму не был тренирован, поскольку человек привык смотреть на вещи снизу вверх, а не от общего к частному. Наш сегментированный взгляд подходит для расколотого, для количественного; мы аналитики мира и души, и уже не способны видеть целое. Поэтому психология (то, что сегодня понимается под этим словом) заняла место философии. Поэтому мы больше не доверяем человеку форму – ни метафизически, ни этически. Но в этой ничего не стоящей открытости, возможно, сокрыт – по крайней мере, для некоторых – свободный путь назад к первоформе, которая есть не форма среди форм, а форма, идентичная существованию, внеположная открытости и закрытости, внеположная Я и Ты (поскольку она и только она, охватывает и то, и другое), даже внеположная автономии и гетерономии, поскольку она объединяет Бога и человека в непредставимой интимности.

И бывают времена, когда из-за пресыщения произведенными формами красота видится повсюду; она со всех сторон окружает и обыгрывает существование, превознося свое самоощущение, она даже предъявляет требования к добру, принуждая человека быть на высоте своего жизненного содержания, внешние формы которого он представляет. Но бывают и такие времена, в которые человек из-за попраiania и отрицания форм чувствует себя настолько униженным, настолько пристыженным, что его ежедневно может посещать искушение разувериться в достоинстве существования и отречься от мира, который отрекся от собственного образа и разрушил его. Быть вынужденным искать в этой безответной пустоте путь к образу, приуготовленному нам первообразом, – это требование может показаться почти бесчеловечным. И возможно, что оно действительно только в христианском контексте, а образ, который подразумевается и несмотря ни на что может быть восстановлен, но для мира пока недоступный, может быть только евангельским образом униженного глушца, никому не интересного, и только во вторую очередь – образом, формирующимся из своей глубины и сияющим в мир – как это часто уже происходило. Если это верно для нашего времени, тогда самое главное, «первое слово» состоит в том, чтобы у тех немногих, на чьих

плечах (как часто бывает) лежит ярмо целого, открылись глаза для первоформы человека существующего, и чтобы они с мужеством к такой форме вновь вывели на свет все вместе: истинное, благое и прекрасное.

Нерасторжимость формы – всегда первое, ее обусловленность многими обстоятельствами – второе. Если же мы ее разлагаем для ясности на подуровни и вспомогательные части, то это, к сожалению, признак того, что мы ее никогда не видели. Что есть человек в своей целости, невозможно «объяснить» его происхождением, ни его эволюционной предысторией в царстве растительного и животного мира, ни историей его человеческих предков, сопутствующим влиянием космических сил, ни, наконец, его личной историей или элементами его бессознательного, разнообразием инстинктивных мотивов, шоков и травм. Во всех этих измерениях находится материал, который следует вывести за скобки формы, и, поскольку он сам по себе множественен и относительно необязателен, он может быть как-то аналитически разобран. Но воистину не стоило бы становиться человеком, если бы все этим заканчивалось. Разве не здесь кроется то единое на потребу, та незаменимая жемчужина, ради которой мы все продаем, и любой, кто видел ее хоть одним глазом, знает её цену, восхищен прелестью ее исключительной формы и почитает все остальное за «сор», чтобы только обрести ее (ср. Мф 13; Флп 3:8), единственное, что стоит жизни и что всему другому, нам в том числе, дает возможность приобщиться к этой ценности. Заведомо понятно, что Евангелие и форма в этой небольшой притче породнились, ибо где в этом мире отыщется нечто столь ценное, чтобы мы без раздумий оставили все остальное, и это нечто не оказалось бы бесформенным, абсолютным, тем, что в конце концов растворяет изнутри форму духовного Я? В этом смысле ответственность за форму там, где под вопросом истинная форма мира, действительно лежит на христианах.

Что может быть сильнее, созидательнее такой жизненной формы, как брачный союз, который является таковым лишь тогда, когда обузываются и преодолеваются все спонтанные влечения индивидуума и сковывающие зажимы, когда то нерасторжимое, что твердо

противостоит тенденции растворения существующего, принуждает колеблющегося дорастать до формы, перерастать самое себя в действенной любви? В присяге супруги полагаются не на самих себя, не на болотистую почву своей свободы, а на форму, которая, будучи избранной, избрала их, и на которую они решились в акте личности, которая вверяет себя не только возлюбленному Ты, не только биологическому закону плодородия и семьи, а той форме, с которой они могут соразмерять себя в глубоко личном акте, потому что она поднимается от биологических корней через все пласты до высот благодати и Святого Духа. И здесь неожиданно оказывается, что плодородие и всякая свобода внутри формы, и жизнь новобрачного могут (как убедительно сказал об этом Клодель в своей пятой Оде) быть объяснены только изнутри этой тайны, недоступной для профанной всеобщности. Но что же являет собой тот индивидуум, который, презирая эту форму и нарушая ее, вступает в связи, подчиненные «постольку-поскольку» его психологии? Песок-пльвун и пустышка. И эта форма, от которой происходит красота человеческого существования, сегодня как никогда доверена заботе христиан.

Ведь как раз быть христианином – это форма. Разве могло бы быть иначе, коль скоро она есть благодать и нам открытая оправдывающим Богом через спасающего Богочеловека возможность существования не в бесформенной свободе, мнящей для себя море возможностей, а в точной определенности члена Тела Христова, получившего задание, послание, харизму, которому вменяется христианское служение Церкви и миру? Если рассмотреть все ее измерения, то что может быть полнее, цельнее и прочнее такой христианской формы? Она превосходит сомнительное само-выдвиженство и само-оценивание человека, глубоко присущие большинству форм жизни неуверенность и уныние (поскольку могло быть возможным что-то совсем другое, и то, к чему стремились и о чем мечтали, никогда не было достигнуто); здесь же форма встроена в чудо прощения грехов, оправдания, святости, просветления и облагораживания всего жизненного пространства, которые сами по себе гарантируют процветание и красивейшее выражение духовной формы. Образ существования освещается

прообразом Христа и преобразуется свободной мощью творческого Духа, которому не нужно разрушать ничего естественного, чтобы достигать своих сверхъестественных целей. Это понятно еще и потому, что христианин только тогда реализует свое послание – это относится ко всем временам и особенно к нашему, – когда он действительно станет этой формой, которую возжелал и создал для него Христос, в которой внешнее верно и убедительно отражает для мира внутреннее, а внутреннее подтверждается и оправдывается правдивостью того, что представлено вовне, и обретает привлекательность благодаря его сияющей красоте. Удавшаяся форма христианина – самое прекрасное, что может быть свойственно людям; об этом знает обычный христианин, который как раз потому любит своих святых, что их жизненный облик так мил и притягателен. Но духовная сила, позволяющая увидеть святость, не разумеется сама собой, и наш сегодняшний глаз кажется таким измученным «проходящими людьми, как деревьями», что даже величайшие фигуры рода человеческого вряд ли способны вырвать нас из летаргического сна.

С этой позиции необходимо обозреть то, что наверху: форму божественного откровения в истории спасения, ведущую к Христу и от Христа. Конечно, здесь потребуются еще более острое зрение, и малоутешительно, что нам даются новые глаза и что они открываются, если мы не научились более или менее отчетливо видеть форму сущности старыми. Сверхъестественное дается не для того, чтобы компенсировать то, что мы упустили, не воспользовавшись своими природными способностями. “*Gratia perficit naturam, non supplet*” [благодать совершенствует, а не восполняет природу]. Те века христианства, которые так мастерски умели считывать язык формы природного мира, подготовили зрение к тому, чтобы при содействии благодати и в ее свете воспринять форму откровения и – только затем – интерпретировать его. В действительности воплощение Бога доводит до полноты всю онтологию и эстетику тварного мира, которым пользуется затем на новой глубине как языком и выражением божественных бытия и сущности. Первоначальный язык Бога и его высказывание о себе – не то, что мы со времен Лютера привыкли считать Словом Божьим, не

Священное Писание, а Иисус Христос – единое и единственное, и в то же время, в связи со всей историей человечества и со всем тварным космосом толкуемое Слово, образ, выражение и божественная экзегеза. Он, как человек, использовавший весь человеческий выразительный аппарат исторического существования между рождением и смертью со всеми его возрастами, положениями, в одиночестве и социальном взаимодействии, дает свидетельство. Он есть то, что выражает, – Бог, но не тот, кого Он выражает, – не Отец. Источник христианской и вообще всякой эстетики – парадокс, не знающий себе равных! Насколько же этот источник требует умения видеть и предвидеть! Разумеется, в решающий момент евреи проявили слепоту, хотя в остальном они смогли увидеть в Христе верное и важное. И в этом же решающем пункте верующий, следующий за Христом христианин оказывается видящим, но самого этого пункта недостаточно; хотя снова и снова наступает ответственный «момент», когда человек простирается и преклоняется перед тем, кто сказал: «это Я, Который говорю с тобою», Благая весть не сводится к таким моментам (которые растворяют в себе все остальные); существует поверхность, время и пространство, и все человеческое, что в них обнаруживается и относится к тому, что Иоанн называет «пребыванием», обхождение с привычками и взглядами, вплоть до самого неуловимого. Форма жизни. Пока Он не умер и не воскрес, духовные глаза учеников остаются закрытыми и нуждаются в дистанции, чтобы не просто как-то «верить» в божественное, а «увидеть» его очевидность. Но это божественное содержание было выражено в человеке Иисусе, и при всей его абстрактности и созерцательности возвращение памятью к увиденному, анамнез (*ana-mnesis*), *conversio ad phantasma* (как верно!) создает основу для любого понимания. Он это им так и предсказывал, и дистанция, которую они должны были установить, была не просто естественным отходом наблюдателя от картины, но тем, без чего не придет Святой Дух, который, в первую очередь, должен был им дать созерцательный взгляд веры. Образ возникает перед ними вместе с Духом. И вот, они уже видят пропорции не только в самом Христе – ведь божественное в нем они никогда не рассматривают отдельно,

а всегда в созерцании единства видимо-человеческого и невидимо-божественного, – но и в том, как Он поднимался из-за кулис истории спасения и тварного космоса в целом: они видят форму, созданную совместно Ветхим и Новым заветами, видят единственную в своем роде пропорцию между обетованием и исполнением и то, как эта пропорция, в свою очередь, ступенчато формируется, обнаруживая особую многомерность и открывая свою глубину. Или мы думаем, что нет связи между естественными и христианскими пропорциями и, тем самым, между умением видеть одно и другое?

Только увидев глазами веры, с присущей ей пронизательностью этот образ, очевидцы оставили устное, а затем и письменное свидетельство, а поскольку Святой Дух дал их глазам увидеть сияние этого образа, Он был в их устах и двигал их пером, чтобы оттиск, создаваемый ими на основании первообраза, соответствовал тому представлению, которое имеет сам Святой Божий Дух об изображении Бога во плоти. Это подразумевает, что Писание – не слово, а свидетельство Духа о Слове в неразрывном союзе с первоначально приглашенными и допущенными к созерцанию очевидцами, и у этого свидетельства есть внутренняя форма, которая как таковая канонична и за которую нельзя ступить, не рискуя утратить одновременно и образ, и Дух. Боговдохновенен результат истории создания текста, которую невозможно передать с абсолютной точностью, однако это не лоскуты, которые философский анализ считает себя вправе произвольно вырывать из готового целого, чтобы сзади подкрасться к форме и задним числом попытаться выведать ее тайну. Разве может вызывать доверие такая библейская филология, которая пытается «понять» свой предмет, разделяя его форму на источники, психологические цели и социологические влияния среды еще прежде, чем эта форма может быть по-настоящему рассмотрена, а стоящий за ней смысл достоверно считан? Определенно, однажды разложенные и распиленные куски – какими бы важными анатомическими открытиями ни была чревата такая процедура – уже не собрать вновь в единую целую форму. Анатомию можно изучать только на мертвой плоти, поскольку она противостоит живому движению и стремится от целого к частно-

му, к элементам. Можно предположить, что некоторые взаимосвязи внутри канонической формы когда-нибудь оправдают такой метод, но сперва вновь необходимо проверить, не окажутся ли эти «научные» обратные ходы к реальным или мнимым источникам более полезными там, где они обнаруживают неделимость окончательно оформленного слова. Почему бы нам не предположить, что у Святого Духа есть чувство юмора и что к этим ученым мужам Он проявляет немного божественного юмора, божественной иронии? И разве так уж мы ошибемся, если отнесем сюда четырехчастную структуру Евангелий? Как если бы уникальная божественная пластичность живого воплощенного Слова не могла найти себе другие способы засвидетельствования, чем эту не поддающуюся дальнейшему синтезу стереоскопическую систему, скомпонованную из суммы разных точек зрения? И как если бы из этих «ученых» попыток – из их бесплодности и провала – вновь звучал призыв вернуться к «единому на потребу». К сосредоточенному взгляду на то, что *действительно* было сказано, действительно предложено, действительно имелось в виду, что в пространстве христианского – как бы это ни было неприятно слышать некоторым – в точности соответствует эстетическому созерцанию, покоящемуся на лицемерии той формы, которую предлагают природа или искусство. Только из формы можно в полной мере постичь вдохновение, а не из психологии и не из биографии. И поэтому текстология, если хочет быть полезной, должна исходить из формы и к ней возвращаться. Только «Писание» обладает силой и авторитетом достоверно указывать на высочайшую форму, которая когда-либо ступала по земле и суверенность которой позволяет ей самостоятельно создавать тело для своего выражения. Но тело есть пространство и нуждается в пространстве, где бы оно могло раскинуться, в которое оно первоначально встраивается, чтобы только затем от него отделиться. Жизнь и учение Христа не были бы умопостигаемой формой, если бы не связь с тянущейся к нему нитью истории спасения: вместе с ней и выходя из нее, Он становится для нас образом, являющим невидимое. Также и Писание не есть изолированная книга, оно находится в связке с тем, что было сотворено, создано, произведено Христом –

со всей реальностью, которая составляет его дело и действие в мире, и только в этой связке оно обретает форму.

Только нечто оформленное может восхищать и поражать воображение; только из формы выстреливает молния вечной красоты. Бывают моменты, когда внезапно появившийся свет, проявившийся дух затмевает внешнюю форму – и от того, каким образом и в какой мере он это делает, зависит, «чувственная» это красота или «духовная», прелесть или великолепии; но без формы человек никогда не испытает восхищения и восторга. Но ведь восторг – это корень христианства. Апостолы восхищены тем, что видят, слышат и трогают, что открывается им в форме; Иоанн (прежде всего, но и другие тоже) снова и снова пишет о том, как во время бесед фигура Иисуса возносится, как в его облике проступает уникальность, как неожиданно и неопишимо пробивается луч абсолютного и бросает человека ниц, делая его верующим и следующим за учителем. Разве не было бы трусливым бегством от мира это «все оставить и следовать», если бы оно не было безумием восторга, которое по-своему было знакомо Платону и каждому, кто ради красоты охотно и безотчетно становится безумцем? Как можно понять хоть что-то у Павла, если не признать, что в Дамаске он пережил высочайший опыт встречи с красотой, подобно пророкам в откровении их призвания, чтобы затем быть готовым ради этой одной жемчужины продать все, всю мирскую и божественную премудрость, все привилегии в избранном народе, чтобы как «нищий Господа» радостно нести свое служение? И тот, кто был пленен естественной красотой, и тот, кого пленила красота христианская, должны казаться миру безумцами, и мир будет пытаться объяснить их состояние психологическими, если не физиологическими (см. Деян 2:13) законами. Но они знают, что видели, и ни на йоту не заботятся о людской молве. Они страдают ради любви, и только их горение к высочайшей, увенчанной терновым венцом и распятой красоте оправдывает их сострадание. Легко найти между ними и различия; труднее увидеть общее без того, чтобы не погрязнуть в психологическом. Ведь там, где мы должны были бы увидеть то же самое, начинается эзотерика, и доказательства ее подлинности – об этом

знает уже «Пир» – имеют черты посвящения. Истинный эзотеризм любящих не отменяла ни какая-либо поместная, ни вселенская Церковь; кто действительно этого хочет, тому не запретят становиться на сокровенный путь святости, но кому из толпы до этого есть дело?

2. Эстетический масштаб

При наших первых попытках установить пространственные ориентиры мы двигались снизу вверх, не замечая предостережения о том, что была нарушена граница между сферами природы и благодати, между философией и богословием: казалось, что форма красоты изнутри настолько всепроникающа, что она без потерь перетекает из пространства мирского в сверхприродное. *Charis* означает привлекательность красивого и одновременно благодать. «Благодать излилась из уст твоих», – поется в брачном псалме (44:3). Если правда, что мирская красота – как откровение духа – обладает также и общим измерением, пробуждающим к нравственному выбору, то разве в нее не было бы включено и религиозное измерение и тем самым последний ответ человека на вопрос о Боге, даже вопрос самого Бога? Можно возразить, что слово, исходящее от Бога, подвергает суду все человеческое, ибо внутренне его превосходит. Такой суд не должен непременно означать осуждение, он скорее есть спасительный акт возвышения и преображения человеческого. Но в любом случае суд – это свободное суждение, исходящее от Бога, перед которым земное не вправе укрываться, ибо высока опасность забыть о суверенности и свободе Божьего суда. Но это забывчивое ускользание – почти что необходимый компонент красоты и эстетики, ведь она больше, нежели метафизика и этика, склонна к имманентному самопросветлению мира, пусть даже на один прекрасный миг; и как раз там, где метафизика и этика пытаются провести последние округляющие и примиряющие линии, не обойтись без участия эстетического чувствования и суждения. Откровение должно обличать злоупотребления, отвергать и осуждать их, а богословие – послушно переносить на бумагу эту сентенцию.

Но разве этот суд не будет означать для эстетики всего лишь ограничения, даже разрушения моста между природной и сверхприродной красотой? Если предположить, что проведенная нами выше линия охватывает целое, тогда верно и то, что наступает момент, когда дух, светящийся изнутри и сам себя создающий, желая найти свой внутренний закон, должен предать себя в руки высшей формообразующей «духовной материи» (ὕλη νοητή), не теряя ничего из своей духовной автономии, более того, действуя ради нее и для ее приобретения. Таким образом, если предположить, что в феномене вдохновения присутствует момент, о котором язычник всегда подозревал и который христианин точно понимает: когда самовнушение таинственно перетекает во внушение гения, даймона, Бога, живущего внутри, когда скрывающий Бога дух (*en-thousiasmos*^{*}) слушается высших указаний, которые может давать и предполагать форма, тогда нельзя отрицать некоторую внутреннюю аналогию между обеими формами или ступенями красоты. Существенно, что от восхищения собственным формообразующим принципом до принятия высшего духа один шаг, и он, говоря христианским языком, ведет в пространство веры, а именно веры в личного и суверенного божественного Духа. Это вопрос веры – мистически отдаться абсолюту не просто как первопричине, превосходящей все мирские формы и ставящей их под вопрос, даже разрушающей их, но в вере-доверии принять Духа-Творца, изначального Создателя, который, хотя многое в форме человека и мира нуждается в отмене, все же нацелен не на нивелирование мирского, а на его созидательное формирование. Эта форма, разумеется, есть дело его рук, которое принадлежит человеку лишь настолько, насколько он без сопротивления, охотно и решительно отдал себя в распоряжение божественному действию.

Такое «искусство» становится видимым в христианском пространстве в различных формах жизни избранных: пророческое бытие в точном смысле слова есть бытие человека, в вере лишенного возможности самообразовываться, дающего из себя сделать материал

* Быть одержимым божеством (греч.).

для божественного действия. Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей, харизматические судьи, пророки и мученики веры, вплоть до Предтечи и «рабы Господней», в которой воплотилась женская пластичность невесты, дочери Сиона, и на чем высочайшем примере можно понять, что есть божественное искусство или оформленная святость: это жизнь в Святом Духе, сокрытая, незаметная и все же столь откровенная, что ситуации, сцены, встречи из этой жизни обрели неповторимый облик и архетипическую силу над всей историей веры. Это противоположно тому, что можно ожидать от ограниченного человека, отдающего себя в акте личного самопожертвования чему-то бескрайнему и бесформенному: а именно, это новая духовная форма, высеченная на камне самого существования, форма, несомненно, выводящаяся из формы божественного воплощения. Как бы этот закон формы ни расходился с внутримирным каноном красоты – а это может и должно так или иначе происходить, – когда цель божественного формообразующего движения действительно обращена к человеку, каким Бог поистине хочет его видеть, к завершению той работы, которая была начата Божьей «рукой» в Эдемском саду, тогда не представляется возможным отрицать аналогию между формирующим действием Бога и тем, которое совершают силы зачинающей и рождающей природы, а также человеческая энергия.

По поводу этой аналогии можно поставить сколь угодно много вопросительных знаков и предупреждающих щитов: они будут относиться лишь к возможным злоупотреблениям, но не к самому употреблению. Злоупотребление состояло бы в том, чтобы подчинить целостное божественное откровение таким законам, как метафизика и этика (частная или социальная, социологическая), а также внутримирной эстетике, вместо того, чтобы чтить его превосходство, достаточно отчетливо просматривающееся в божественном действии. В эстетике это происходит тем чаще и беспардонней, чем принудительней и неприкосновенней предстает мирская эстетика в сравнении с метафизикой и этикой, которые всегда остаются под вопросом: если большинство не смеет представить каких-либо четких утверждений о последних основаниях мироустройства или об

окончательной справедливости в отношении человеческих поступков, то те, кто однажды был глубоко тронут красотой мира в природе, человеческой жизни и искусстве, не станут утверждать, что у них нет ни малейшего понятия о красоте как таковой! Красота влечет за собой очевидность, которая непосредственно про-ясняет (*ein-leuchtet*). Поэтому мы, подступая к божественному откровению, вооружившись категорией красоты, берем ее как само собой разумеющееся в ее внутримирном обличье, и только в случае, если она не подходит к трансцендирующей форме откровения, ошарашенно останавливаемся и совестливо воздерживаемся от дальнейших шагов. Приложение к сфере откровения того, что мы принимаем за красивое и считаем таковым, может представляться нам либо «расточительством», выдающим в лучшем случае наивно-набожную мечтательность, недоразумением, которое можно терпеть из-за его назидательного воздействия, либо (что по сути то же самое) из благоговения перед Божьим Словом, его серьезностью и ни с чем не сравнимым величием мы запрещаем себе любое искажающее, умаляющее применение эстетических категорий.

Допустим, однажды, как полагал возможным Герхард Небель, наступил исторический *кайрос* для встречи между человеческим искусством и христианским откровением, когда возникли иконы, базилики и римские кафедральные соборы, скульптуры и живопись – а с того времени произошло слишком много недоразумений и ужасов, чтобы мы еще имели право настаивать скорее на сходстве, а не на различии этих двух сфер. Привычка человека считать красивым лишь то, что *ему* видится ясным, неискоренима – по крайней мере здесь, на земле, – и потому кажется, хотя бы с практической точки зрения, правильным и необходимым воздерживаться от богословского употребления эстетических понятий. Богословие, использующее эти термины, рано или поздно превратится из богословской эстетики – т. е. из попытки разрабатывать эстетику на объектном уровне при помощи методов богословия – в эстетическое богословие, т. е. отдаст богословское содержание на откуп общепринятым воззрениям внутримирного учения о красоте.

Как ни велика эта опасность – а ее в этой области трудно переоценить, – сам момент угрозы теоретически не является определяющим. Опасный путь – тоже путь. Путь, требующий, возможно, специальной экипировки и подготовленности, но от этого не становящийся непроходимым. Теоретическое пред-решение (*Vor-entscheidung*), которое необходимо принять, таково: следует ли нам сводить прекрасное к области внутримирных взаимоотношений между «материей и формой», между «являющимся и являемым», а также к душевным состояниям воображения и настроения, в любом случае необходимым для восприятия и воссоздания таких выразительных проявлений, или же мы вправе относиться к прекрасному как к одному из трансцендентальных свойств бытия и приписывать ему ту же широту и ту же внутренне аналогичную форму, как единому, истинному и благому? Старое святоотеческое богословие, а за ним высокая схоластика делали это не задумываясь, исходя из приложения двух богословий – творения, которое сводит ценности красоты творения к самому принципу творения, и искупления, приписывающего высочайшему Божьему свершению также значительную сумму сотворенных ценностей, в особенности в том, что касается его эсхатологической формы. Но эта форма появилась уже вместе с воскресением Господа и изливает свое величественное сияние (*kabôd, doxa, gloria*)* на церковный мир и на всякое сообщение благодати. Сможем ли мы тогда без издержек принять сокрытую форму крестного освобождения, явленную на всем протяжении истории спасения? Некоторые отцы, прежде всего Августин, серьезно подходили к этому вопросу. Речь сейчас идет не о том, удалось ли им найти правильный ответ на этот вопрос. Мы ставим своей задачей не выяснение частных их методологического подхода, а определение проблемы. По указанным выше причинам отцы видели в красоте трансценденталию и развивали богословие в соответствии с этим. Эта предпосылка наложила глубочайший отпечаток на стиль и содержание их богословствования, ибо богословие красоты не может не быть красивым. Через особенности метода должна про-

* Слава (др.-евр., греч., лат.).

сиять особенность самого предмета. Это относится к комментариям на рассказы о творении и рае Феофила, Иринея, Василия, Григория Нисского, Амвросия, Афанасия Синаита, к описаниям *conservatio* как постоянного присутствия и последующего воплощения божественного Слова в творении у Климента, Оригена, Мефодия, Афанасия, Иеронима, Викторина, Августина, а также к рассуждениям о домостроительстве тела и креста, которым предавались Игнатий, Ерма, Тертуллиан, Григорий Назианзин, Антоний, Кассиан и Бенедикт. Это особым образом применимо к святоотеческому учению о созерцании, от Оригена через Евагрия, Макария, Августина и вплоть до Григория Великого и Максима Исповедника, которое говорит о погружении вглубь и восхождении туда, где проявляется окончательный свет еще сокрытых земных форм спасения: созерцание видится здесь как предвосхищающий короткий проблеск эсхатологической ясности, предугадывание прозрачной славы за завесой зрака раба. Но есть и такие, которые видят проблески спасительной красоты под ее прикровенной формой: так, Ориген видит сияние духа сквозь буквы, а Иринея – высочайшее божественное искусство в домостроительстве спасения, во внутренней последовательности чередования времен в истории спасения; так Киприан и Иларий прозревают величие любви в нравственном и одновременно сакраментально-институциональном единстве Церкви, Лев Великий – тончайшую гармонию в хороводе церковных праздников, а Евагрий – вечный свет в очищенной и познающей душе. Какой бы из аспектов каждый ни выбрал, к какому методу бы ни прибегнул – всех их объединяет отчетливое признание и выявление эстетического компонента в акте созерцания, придающем этому вопросу особое внимание.

Легко привести возражение¹, мол, это созерцание, необходимо включающее в себя элемент «энтузиазма», подвержено неподобающему влиянию эллинистического духа, и, вероятно, порадоваться тому, что новейшее богословие освободилось от чуждой примеси. С еще большей убедительностью можно указать на враждебные искусству течения, имевшие место на протяжении всего святоотеческо-

¹ Ronald Knox, *Enthousiasm*.

го периода и открыто проявившиеся в византийском иконоборчестве, начиная с эдикта Льва III (730) и вплоть до установления «торжества православия» при царствовании Феодоры II (843). Нельзя сказать, что приведенный в пользу икон богословский аргумент полностью убедителен – ни там, где он опирается на тринитарное учение Василия Великого об иконичности Сына и необходимой связи и различении между образом и прообразом², ни там, где он вместе с Дионисием подчеркивает необходимость религиозных символов для человека, обладающего чувствами (Дионисий, кроме прочего, является отцом строго апофатического богословия), ни там, где апеллирует к тезису о том, что пренебрегающий образом тем самым выказывает пренебрежение тому, кто на нем изображен, ни там, где почитание икон обосновывается воплощением Христа, исключающим любой докетизм, ни в особенности там, где в качестве аргумента приводится мистическое «присутствие» прообраза в образе, чудеса, происходящие с образами и посредством их, небесное их происхождение и нерукотворность (*acheiropoïe*). Все эти обоснования с трудом выдерживают критику, основанную на ветхозаветном запрете изображений, который никогда не был эксплицитно отменен, и подчеркнута сдержанное отношение раннего христианства к подобной образности. К тому же, заставляет задуматься аргумент иконоборца Константина V о том, что чисто человеческое изображение Христа – ведь божественную сторону его существа изобразить невозможно – противоречит христологии и открывает двери несторианству. По крайней мере, в смысле постоянного предупреждения против непосредственного перенесения того образа Бога, который Он явил в мире и который есть его едиnorodный Сын, на другие образные представления, которые при всем своем религиозном характере принадлежат все же к сфере эстетического. Иконоборчество выступает коррективом к святоотеческому богословию, который всегда следует учитывать не просто как тезис, но именно как предупредительный корректив, тем более что он выражался на протяжении церковной истории не только в этой

² F.X. Funk, *Ein angebliches Wort Basilius des Grossen über die Bilderverehrung*. TQ 70 (1888), 297f.

резкой форме, важную роль он сыграл частично в эпоху Каролингов, частично в период цистерцианского обновления монашеской жизни с его бурной реакцией против перегибов романского стиля (вне всякой связи с Реформацией) и до сегодняшнего дня имеет право голоса как в церковной архитектуре, так и в церковном искусстве.

Однако это напоминание может указывать единственно лишь на необходимость постоянной бдительности в теории и на практике, чтобы трансцендентальное прекрасное откровение не было сведено к внутримирно и природно красивому.

Прежде чем задаться вопросом о том, насколько адекватно отцы судили о красоте откровения и каким должно было бы быть высказывание на эту тему, следует, в качестве предуведомления, направить внимание на сам источник богословия, на Священное Писание, которое если не полностью, то по большей части является книгой поэтической. При этом не следовало бы настаивать на внешней поэтической форме, поскольку против ее богословского значения могут быть приведены серьезные исторические аргументы, прежде всего тот, что большая часть библейских писаний есть детище своего времени и своей культурной среды, что прозы в позднейшем значении (например, в трудах греческих историографов) еще не существовало, и поэтому не только песнь, молитвенный гимн, притча, слово премудрости или культовая сентенция, пророческая речь, но и законодательные установления и поэтически возвышенные исторические саги, легенды и новеллы и т.д. – в древнейшие времена определяемые нуждами мнемотехники – относятся к жанру предания. Из этого следовало бы, что поэтическое в Писании надлежит интерпретировать исторически, что, конечно же, не удивило бы Гамана, Гердера и их последователей, ведь, по их мнению, поэтическое есть самый первый и древнейший язык и форма выражения человечества, и именно поэтому Библия считается надежным «древнейшим документом рода человеческого». Более весомо рассуждение о том, что, отражая в общих чертах историческую последовательность событий и следуя еврейскому делению Библии, за «Законом» и «Пророками» в качестве третьей части

следуют «писания», в корпус которых входят Псалмы, Иов, Притчи, Песнь Песней и Екклесиаст, а в каноне Католической церкви присутствуют также Иисус Сирах и Премудрость Соломона. В этой третьей группе писаний отчетливо отражается эстетический штрих, который в первых двух группах не осознается; но он выступает как созерцательная и медитативная отстраненность «мудреца» перед лицом драматической религиозно-политической истории, предстающей перед читателем в Пятикнижии и присовокупленных к нему исторических книгах, а также во всей сопряженной с ними пророческой части. Бесспорно, созерцательность литературы Премудрости относится к более позднему периоду, когда бурные драматические события героического прошлого и трагические перипетии высоких и зрелых эпох уже стали историей, а под влиянием эллинизма проснулась созерцательность и вместе с ней – чуткость к эстетическим ценностям. Можно посмотреть на документы этого периода по-протестантски – свысока и обесценивающе (хотя и протестантизм принял важнейшие из них в свой канон), можно рассматривать эти писания, составленные по-гречески, с точки зрения иудаизма (Мартин Бубер) – всего лишь как малоценное дополнение к целому, но они включены в канон Католической церкви и почитаются в ней не в меньшей степени как боговдохновенные книги. Более того, для Церкви они предстают благодаря своей созерцательной дистанции, установленной между великими деяниями Ветхого Завета и грядущими Нового, как незаменимый компонент в домостроительстве откровения.

В книгах Премудрости Святой Дух направляет свет на самое себя. Он делает предметом восхваления не только дела минувших дней (Прем 10–19; Сир 44–50), но и славу природной твари (Прем 13; Сир 42:15-43; Пс 8:2-10 и т.д.; Иов 38сл.), положение и состояние смертного человека (Еккл; Иов), а прежде всего – саму премудрость, себя осознающую и прославляющую (Притч 8:12сл.; Сир 24:1сл.). Самосозерцание Софии – «прославление», столь же по-своему пророческое и поэтическое, как и воспетое ею откровение Бога в истории, природе и человеческой жизни. Здесь возражение, что поэтическая форма обеих первых частей может быть истолкована лишь историко-куль-

турно, теряет основательность и ставится под вопрос. Специфически-библейская форма вдохновенного созерцания бросает эстетический свет назад (и вперед) на историю спасения, который наряду с природно-поэтической формой «Закона» и «Пророков» выявляет их уникальное сверхъестественное измерение. Речь идет не о тщедушном и романтическом превознесении задним числом былого героического и великого исторического периода, а об осознании того эстетического измерения, которое интегрально присуще этому единственному в своем роде драматическому действию и является предметом богословской эстетики.

«Бог нуждается в пророках, чтобы объявить себя, и все пророки по необходимости художники: то, что имеет сказать пророк, невозможно выразить прозой»³. Если все пророки художники, то наверняка не все художники пророки, пусть они таковы в каком-то другом, более широком смысле: и так вновь возникает аналогия между природным и сверхъестественным в эстетике, оставляющей пространство свободе божественного Духа, чтобы она *по-своему* распорядилась поэтикой человеческих выразительных форм. Исследователи правы, когда заботятся об определении литературных жанров – *genera litteraria* Писания и учитывают их общие принципы при интерпретации; но вопрос об особенностях поэтики Писания тем самым не исчерпывается: он поднимается именно там, где заканчиваются общепринятые методы рассмотрения и где условием интерпретации этого особого (пусть даже помещенного в общепринятые формы) вдохновения является соответствующее ему вдохновение толкователя, что аналогично тому, как в книгах Премудрости божественная София сама себя истолковывает и прославляет. Поэтому надо себе уяснить, как далеко могут распространяться филологические и археологические методы и где их дополняет и даже превосходит другой, особый метод, соответствующий особенностям предмета изучения. Отцы довольно часто останавливались на втором, будучи болезненно лишены первого, а среди современных

³ F. Medicus, *Grundfragen der Ästhetik*, Jena 1907, S. 14.

исследователей распространен первый метод вместе со вторым или же без него.

Эту проблему можно еще более радикализовать с исторических позиций, релятивизировав взаимную приверженность библейской и патристическо-схоластической софиологии и приписав их общей позднеантичной культурной атмосфере, конец которой был положен не позднее заката Средневековья и которую нам следует решительно демифологизировать и преодолеть с позиций Библии и истории богословия. Но ради чего? – может спросить кто-то. Ради гарнаковской «сущности христианства» или бульмановского понимания экзистенции? Отметим здесь, что из поздне-ветхозаветной софиологии тянутся линии к Павлу, составителю Послания к Евреям и Иоанну, которых объединяло созерцательно-просветляющее отношение к жизни и страстям Иисуса, свойственное «мудрецам» в Законе и Пророках: обе группы в обоих заветах многообразно и глубоко связаны потоком библейского «гнозиса», купающегося в той же диффузной позднеантичной атмосфере, что Филон, ранняя гностическая мистериальная и герметическая литература и то, что позднее принес христианский александризм. Вытянуть все это из письменного откровения означало, по существу, поступиться историческим контекстом библейского откровения ради сохранения неисторического и потому недейственного, хотя и весьма экзистенциального, морализма.

3. Деэстетизация богословия. Протестантизм

Тем не менее, протестантская реформа с самого начала снова и снова пыталась повернуть подобную операцию. Лютер начал с того, что занес над библейским откровением топор учения об оправдании, представленного в посланиях к Галатам и к Римлянам, чтобы затем замахнуться и на Ветхий Завет, каким он видится в свете этих двух посланий – в том взгляде, который из всего написанного Павлом наиболее обусловлен своим временем, наиболее привязан к позднему иудаизму.