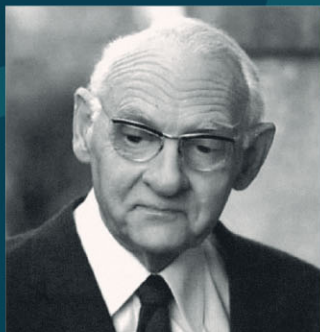




современное
сери́я богословие



Ганс Урс фон **Бальтазар**

СЛАВА ГОСПОДА **БОГОСЛОВСКАЯ** **ЭСТЕТИКА**

ТОМ I: СОЗЕРЦАНИЕ ФОРМЫ

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 курса, 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
Е. 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, представляет 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 все 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, необидительными 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, особенности, 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 воплощем преходящего 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 первозданной 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 попраania 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 глупца, 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 ей 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-плавун 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 преображается 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 вывести 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 лицезрении 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 становился 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 о-суждение, 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.