

Ганс Урс фон Бальтазар

Богословская трилогия

СЛАВА ГОСПОДА: БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА

Том I

СОЗЕРЦАНИЕ ФОРМЫ

Том II

СФЕРЫ СТИЛЕЙ

Часть 1. Клерикальные стили

Часть 2. Мирянские стили

Том III, 1

В ПРОСТРАНСТВЕ МЕТАФИЗИКИ

Часть 1. Древность

Часть 2. Новое время

Том III, 2

БОГОСЛОВИЕ

Часть 1. Ветхий Завет

Часть 2. Новый Завет

ТЕОДРАМА

Том I

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Том II

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Часть 1. Человек в Боге

Часть 2. Личности во Христе

Том III

ДЕЙСТВИЕ

Том IV

ФИНАЛ

ТЕОЛОГИКА

Том I

ИСТИНА МИРА

Том II

ИСТИНА БОГА

Том III

ДУХ ИСТИНЫ

ЭПИЛОГ

HANS URS VON BALTHASAR

HERRLICHKEIT

EINE THEOLOGISCHE ÄSTHETIK

Band III, 1

IM RAUM DER METAPHYSIK

Teil 1

ALTERTUM

JOHANNES VERLAG

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

Ганс Урс фон Бальтазар

Слава Господа

Богословская эстетика

Том III, 1

В пространстве метафизики

Часть 1
Древность



МОСКВА

УДК 27-1
ББК 86.37-4
Б 21

Перевод: Ольга Хмелевская
Редактор: Алексей Бодров

Данный перевод книги Г. У. фон Бальтазара
Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.
Band III, 1: Im Raum der Metaphysik, Teil 1: Altertum
публикуется с согласия издательства *Johannes Verlag Einsiedeln*.

Бальтазар Ганс Урс фон

Слава Господа. Богословская эстетика. Том III, 1: В пространстве метафизики. Часть 1: Древность / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2026. – х + 401 с.

ISBN 978-5-89647-417-3

Главное содержание третьего тома «Славы Господа» – сопоставление философской и богословской эстетики. В первом полутоме, «В пространстве метафизики», состоящем из двух частей, исследуется сущность концепции «славы» (как трансцендентальной красоты) в рамках западной метафизики в ее поэтической, философской и религиозной формах, и она сопоставляется со «славой» в Ветхом и Новом заветах. С этой целью Бальтазар проводит обзорный анализ многовековой истории западной метафизики. Первая часть, «Древность», содержит его размышления над идеями великих авторов античности и средневековья: Гомера, Гесиода, Платона, Вергилия, Плотина, Боэция, Франциска Ассизского, Фомы Аквинского и других.

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, 1965, 32009

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2026
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Выйдем на простор, друг! Пусть мало света доходит сегодня до наших низин, и густые облака покрывают горы и кроны деревьев, и воздух пуст без песен. Тускло сегодня, аллеи дремлют, будто наступили свинцовые времена. И все же удастся желаемое, и вправду верующий не усомнится в Едином Часе, и день по-прежнему полон наслаждений. Ибо немалая отрада в том, что мы приобретаем от неба, когда оно сопротивляется, но потом все же радует детей своими дарами. Только завоеванное прекрасно и стоит всех разговоров, усилий и хлопот. И поэтому я надеюсь, что то, чего мы жаждем, начнет исполняться, и у нас, наконец, развяжется язык. И найдется слово, и воспринет сердце, и из опьяненного сознания проистечет высокое раздумье, и с нашим цветеньем одновременно начнется цветение неба, и открытому взгляду будет явлен свет.

Гёльдерлин

Так что есть Бог? Он неизвестен нам,
Высокий лик его пред нами предстает,
Вместивший Сущность, многоликий небосвод,
Во гневе мечет молнии, невидим он, неведом –
Таящийся везде. Но гром есть Слава Бога.
Любовь к бессмертию – сокровище одно,
Чем обладаем мы, то есть и у Него*.

Повседневное, но чудное: ради людей Бог облекся в одежды,
И лицо его скрыто от познания, и он покрывает ветры искусством.
А воздух и время покрывают Страшного, чтобы не слишком душа
В молитвах его возлюбила.

Гёльдерлин

* Пер. Ю. С. Шугриной – здесь и далее звездочкой помечены примечания переводчика.

Объективного правила вкуса, которое посредством понятий определило бы, что прекрасно, быть не может. Ибо всякое суждение из этого источника есть суждение эстетическое, то есть его определяющим основанием служит чувство субъекта, а не понятие объекта. Искать принцип вкуса, который посредством определенных понятий давал бы общий критерий прекрасного, – бесплодное занятие, ибо то, что ищут, невозможно и само по себе противоречиво.

*Кант**

... В этом, вероятно, состоит вся радость моей жизни и моя жизненная задача: что я, хотя и как новичок, принадлежу к числу тех, кто слышит красоту и распознает ее голос, даже когда она едва различима посреди шума; в сознании того, что Бог поставил нас среди вещей не для того, чтобы мы выбирали, а для того, чтобы мы брали так основательно и так много, чтобы в конце концов наша любовь, наше бдительное внимание и непреодолимое восхищение не могли не увенчаться обретением красоты.

Рильке

Пусть духовная культура шагает вперед, пусть естественные науки растут и углубляются, а дух человеческий охватывает все более и более широкие горизонты, – высот нравственной культуры христианства, озаряющей нас из Евангелия, мы никогда не превзойдем.

Гёте – Эккерману

Кто, осмыслив ход столетий,
Не построил жизнь толково,
Тот живи себе в потемках,
Прожил день – и жди другого.

*Гёте***

* *Критика способности суждения*, М.: Искусство, 1994, с. 100.

** *Западно-восточный диван*, М.: Наука, 1988, с. 55.

Книжники и фарисеи нашего времени, которые превращают святую и дорогую Библию в холодную и пустую болтовню, убивающую сердце и разум, – это не те люди, которых я бы выбрал в свидетели своей внутренней, живой веры. Конечно, я знаю, как они дошли до такого состояния, и поскольку Бог прощает их за то, что они убили Христа более жестоко, чем евреи, за то, что они превратили его Слово в букву, а его, живого, в пустого идола, поскольку, говорю я, Бог простил их, я тоже их прощаю. Только я не люблю открывать себя и свое сердце, когда его не понимают, и поэтому я молчу в присутствии тех, кто по профессии богослов, ... так же отчаянно, как и в присутствии тех, кто не хочет иметь ничего общего со всем этим, поскольку с юности у них всякое представление о религии, первой и последней потребности человечества, было уничтожено мертвой буквой и страшным приказом верить. Конечно, все должно было прийти к тому положению дел, которое мы сегодня имеем в целом и с религией в частности; в таком же состоянии была религия тогда, когда Христос пришел в мир. Но как весна сменяет зиму, так и после духовной смерти человечества всегда приходит новая жизнь, даже если люди пренебрегают ею. И есть немало людей, которые в душе более религиозны, чем они хотели бы или могли бы признать, и, возможно, некоторые из наших проповедников говорят больше, чем могут предположить другие, потому что слова, которые они используют, так привычны и так многообразно искажаются.

Гёльдерлин

Содержание

ВВЕДЕНИЕ.....	1
I. ОСНОВЫ	
A. Миф.....	33
1. Гомер.....	33
a. Бог и человек	35
b. Бог как личность	46
c. Бог и боги.....	52
d. Поэт и формы божества.....	60
2. От Гесиода до Пиндара	67
a. Гесиод.....	67
b. Лирика	72
c. Пиндар	79
3. Трагики.....	90
a. Трагедия и слава	90
b. Эсхил.....	102
c. Софокл.....	111
d. Еврипид.....	121
B. Философия.....	145
1. Переход к философии.....	145
2. Платон	156
a. Свидетель истины.....	156
b. Знание и больше, чем знание.....	165
c. Широка «калона»	190
C. Религия.....	204
1. Мост, который не может быть достроен	204
2. Первый столп – философия	209

a. Проекция на миф.....	209
b. Диалектика.....	216
3. Второй столп – миф.....	220
a. Проекция на философию	220
b. Открытость	229
4. Вергилий.....	237
a. Слава мира.....	237
b. Слава миссии.....	249
5. Плотин.....	267
a. Бог во всем и надо всем	267
b. Формирование европейского сознания	278
c. Красота и более-чем-красота.....	289

II. ДАЛЬНЕЙШИЕ ПОСТРОЕНИЯ

A. Богословское априори философии красоты.....	303
1. Отправная точка христианства (<i>Отцы</i>).....	303
2. Вступление в Средневековье.....	311
a. Гармония между Богом и миром. <i>Бозций</i>	311
b. Божественное величие и религиозный трепет. <i>Кассиодор, Бенедикт, Григорий</i>	319
c. Мир как самораскрытие Бога: <i>Иоанн Эриугена</i>	329
3. Переход к философии.....	342
a. Монистическая сакральность. <i>Викториныцы</i>	342
b. Открытие мира. <i>Шартрская школа</i>	348
c. Трансцендентальная эстетика.....	358
Францисканский импульс. <i>Франциск Ассизский, Александр</i>	364
Дионисиев импульс. <i>Альберт, Ульрих Страсбургский,</i> <i>Мехтильда Магдебургская</i>	373
4. Фома Аквинский	381
a. Постановка проблемы	381
b. Наследие	385
c. Бытие как подобие Бога.....	389
d. Метафизика как эстетика	396

Именной указатель полутома III, 1 расположен в части 2
«Новое время».

Введение

Новые задачи

Что есть «слава», которую призвана засвидетельствовать настоящая работа? Первый том проложил к ней путь, чтобы увидеть ее: предметом рассмотрения были способы проявления красоты и условия ее восприятия. Следующие два тома показали не только саму сердцевину сияющего светила, но и двенадцать лучей, из него исходящих, которые, разнясь по своей сущности и тем не менее, возможно, находясь в зависимости друг от друга, дают свидетельство о сердцевине. Вопрос о том, чем является сама «слава», еще не был отчетливо поставлен. Двенадцать богословских систем подготовили нас, расширили наши горизонты и тем самым настроили скептически к готовым ответам. Вместе взятые, они не могли создать законченной системы, оставили щели, которые невозможно закрыть наспех сооруженными креплениями; кроме того, есть множество других свидетельств, уже существующих или могущих быть выявленными в будущем...

«Славе» нельзя дать определение. Обоснование этого факта ставит нас перед особо трудной задачей, которую еще предстоит разрешить. В Библии мы находим множество высказываний о Божьей славе, фрагментов и воззрений, о которых даже не подозревает бóльшая часть верующих: слава – ключевое высказывание Писания, насквозь пропитывающее все его строки: славен сам Бог в своих проявлениях, в своем слове и своем законе, в своем благодатном послании и спасительном действии; поэтому он также славен и в том, что сам утвердил – в человеке, его благодатном создании, который по своей сути призван «в похвалу славы», *εἰς ἔπαινον δόξης* (Еф 1:6) в его церкви, во всем пронизанном его славой мироздании. Но как раз эта универсальность библейской славы необходимо сталкивается с другой универсальностью, человеческого духа, который по факту творения открыт бытию всего сущего, пониманию этого бытия. Он созерцает это бытие, ища в нем потусторонние («трансцендентальные») признаки и, возможно, учитывая его запредельную глубину, не может отказать

этому бытию в предикате «царственное» (Ганс Андрэ), «величественное», *hehr-lich* (Генрих Шлир). Если христианское провозвестие и богословие не желает ограничиваться высказываниями о чем-то, что однажды имело место в истории и до сих пор присутствует в своих последствиях как один факт из миллиона ему подобных, но стремится со всей серьезностью выдвинуть претензию на его абсолютное влияние на все сущее, тогда его послание должно звучать одновременно и из пространства истории (только *сущее* бытие *реально*), и из пространства метафизики (сущее *универсально* только как бытие).

Богословская в строгом смысле задача рассматривать славу христианского откровения неразрешима без постоянного обращения к метафизике. Ее здесь следует принимать в ее исконном и предельно широком охвате (ибо сужаясь она сама себя разрушает), как ее понимали греки: неотделимо от «сакрального знания о началах мира» (миф) и от широты аспектов ἀληθές («явленное», «истинное»), ἀγαθόν («доброе») и καλόν («здоровое», «красивое»). Вторичный характер имеет историческая последовательность: за более «мифической» эпохой, встречающей и выражающей бытие сущего преимущественно посредством событийных образов, следует более «философская» эпоха, которая отходит от образов и постигает сущее в понятиях, а затем «религиозная» эпоха, которая вновь релятивизирует понятия, указывая на тайну. Уже миф по сути своей религиозен, а философия не может и не желает отказываться от своего мифического прошлого, в особенности тогда, когда она исследует аспект *kalon*.

Но тот, кто говорит о мифическо-религиозной интерпретации бытия, также говорит об *искусстве* в его наиболее оригинальном акте рождения, о плодных водах его наиболее благоприятного развития. К моменту, когда Платон начал свое философское дело, уже завершилась высокая эпоха греческого искусства во всех ее проявлениях. Все, что позже появилось в Элладе, Риме и Европе, вдохновленной идеалами античной классики, остается отзвуком этого первоначального творения из духа мифа, а тем самым из религии. Всякое высокое искусство религиозно: акт благоговения перед великолепием сущего. Там, где исчезает религиозное измерение, благоговение вырождается

в прелесть и угождение; где исчезает великолепие, мы остаемся с его отходами, обычно именуемыми «красивостью». Гёте с удивительным для его эпохи смирением выразил это в письме к Римеру: «Люди так долго остаются продуктивными в поэзии и искусстве, пока они еще религиозны; затем они становятся подражателями и эпигонами, как мы в отношении античности, все монументы которой были произведениями веры, которые мы... лишь только копируем актами своего воображения» (июль 1810 г.). Очевидно, что эстетика как наука может существовать только в эту вторичную эпоху, даже только в самом ее конце; эту мысль смело выразил Гегель в начале своей Эстетики (или, как он предпочитал называть эту науку, «Каллистики»)¹. Правда, в своей системе Гегель определяет очень высокий ранг (мифически-) красивому², тем самым стремясь отдать должное его трансцендентальному значению; но его идея абсолютного знания необходимо лишает красоту ее ореола славы. Эта подлинная высота также теряется во всех тех случаях, когда лишенной силы красоте пытаются приписать измерение славы, тем самым демонически и меланхолически ее абсолютизируя. В конце этого раздела, в кратком завершающем анализе, мы должны будем обратиться к вопросу, что еще может означать и делать человеческое искусство в свете христианского откровения.

Но сначала необходимо рассмотреть взаимоотношения между богословием и метафизикой (понимаемой в широком смысле). В настоящем полутоме мы попытаемся представить христианство, во-первых, в его солидарности с человеческой мыслью и укорененности в общей религиозной метафизике. После этого (во втором полутоме) мы очертим его обособленное и исключительное положение по отношению ко всем интеллектуальным системам человечества. Предварительное обращение к метафизической тематике имеет тот принципиальный недостаток, что читателю приходится ждать главной богословской дискуссии и проходить длинный исторический путь без удобного определения или хотя бы описания того, что означает «слава» в библейско-христианском смысле. Но преимущества все равно превали-

¹ Werke X 1 (1835) 16.

² Особенно в *Феноменологии духа* и в *Энциклопедии*.

руют. Ведь если бы у фундаментального библейского определения не было бы никакого аналога в общем пространстве мысли, и если бы оно не вызывало отголосок чего-то хорошо знакомого в сердцах людей, оно бы оставалось совершенно недоступным для понимания и потому чем-то неважным. Только там, где между человеческим восприятием и божественным откровением существует аналогия, путь даже весьма далекая, может в божественной благодати быть измерено то, что составляет высоту, отличие и отдаленность того, о чем говорит откровение. Когда человеку предъявляется самые смелые человеческие идеи (которые, возможно, лежат скорее в пространстве мифа и мифологического искусства, нежели в философии), он будет внутренне убежден, что представленный Богом проект исходит от него самого.

Методологическая трудность панорамного рассмотрения западной метафизики через призму концепции «славы» заключается в том, что история начинается с дохристианской античности и заканчивается современностью, которую можно было бы назвать «пост-христианской», но в промежутке между этими эпохами располагается христианская эра, имеющая свою метафизику «славы», глубоко пропитанную системами и категориями античной мысли, но в некоторых аспектах совершенно от них не зависящую. Исследование именно этой христианской эры должно убедить нас в аналогии понятия славы, которое проникает сквозь «философию» (в той мере, в какой она существует в чистой форме) и богословие (поскольку философия античности была тождественна богословию). Эта убедительность должна быть мощной и безусловной, поскольку христиане в такую эпоху, как наша, которая уже не способна верить в метафизическую «славу», не должны предлагать миру библейскую славу резко и прямо, но вместе с ней и из нее вновь открывать метафизическую глубину бытия, которая казалась полностью утраченной.

Dos moi pou stân

Позиция, которую мы хотим занять, позволяет быть объективными и при этом не допускать интеллектуального компромисса. Она

всерьез воспринимает то, что должно всерьез восприниматься в тех позициях, которые являются односторонними, но похвальными в своем радикализме, при этом не разделяя ограниченности их перспективы. Единство решения верить в божественное откровение во Христе и универсального принятия всей метафизически-религиозной истины, допущенное и даже заповеданное христианством, само по себе уникально, и потому может доказать свою истинность не иначе, как только в рамках собственного самораскрытия.

1. Это позиция, с которой может быть открыта не только истина мифологии и религиозной истории, но и абсолютная уникальность библейского откровения, причем без того, чтобы из них – как у немецких идеалистов, романтиков и подверженных влиянию романтизма богословов – родилась единообразная (возможно, прогрессивная) всеобщая история откровения Бога в мире. Тот факт, что действие Бога выходит за пределы позитивного исторического откровения и свидетельствующей о нем церкви, что Бог суверенно призывает к своему царству и одаривает благодатью тех, кого желает, не отменяет историческую позитивность откровения церкви – напротив, ясно о ней свидетельствует и ее провозглашает; сущностная функция ясно очерченной исторической формы самооткровения Бога – быть знаком спасения для всего мироздания.

2. Эта позиция стремится отдать должное серьезности христианского призыва к покаянию и обращению, непосредственного слышания слова (на котором настаивали, среди прочих, Лютер, Керкегор и Бульгман), при этом не пропуская (также библейского) католического и восточно-христианского требования прославляющего созерцания³. Поразительной протестантской серьезности, которая зачастую позволяет себе уничижительные ремарки по поводу «эстетического» легкомыслия в католическом мире и, несомненно, права в тех случаях, когда библейские размышления неосознанно соскальзывают в

³ Подробнее о возможном и необходимом единении этих полюсов см. в моей книге *Созерцательная молитва*, М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.

«неоплатоническое» эстетическое созерцание⁴, все же постоянно следует напоминать о божественной славе, изобилующей в объективном откровении. Противоположная опасность заключается в ниспадении в ложную «экзистенциальную» (т. е. субъективную) озабоченность собственными грехами вместо того, чтобы осознать себя по-христиански *в том* месте, где сам Христос понимает нас.

3. Это позиция, которая (как будет продемонстрировано в последних двух томах) способна одновременно видеть и «форму» откровения Христа, и радикальное разрушение всякого «вида и величия» (Ис 53:2) в «соделавшемся грехом для нас». Ибо именно в событии ночи распятия, в котором всякая распознаваемая форма расплывается, Священное Писание видит все определяющий расцвет Божьей славы. Но даже эта тайна не лишена аналогии, что доказывает рассмотрение пред-философской греческой культуры, могущей служить для нас примером аналогических связей с другими культурами.

4. Позиция, занятая внутри Католической церкви, обещает беспрепятственную свободу взгляда на Евангелие без того, чтобы при этом отрицать церковную и богословскую традицию вместе с ее дохристианскими античными импликациями. Легкомысленные короткие пути прочерчивают в этом вопросе не только протестанты, но все больше и современные католики. Греческие «мыслительные формы» поверхностно противопоставляются иудейским, до сих пор говорят о тлетворной эллинизации христианства (уже у Павла, хуже в Александрии, фатально в эпоху Константина), уже не говоря о неоплатонизме Августина и аристотелизме Фомы. Говорят, что «мы должны, наконец, освободиться от греков и средиземноморья», чтобы созреть для мировой культуры и глобальной миссии. Насколько оправдано

⁴ Я должен был быть готов к тому, что меня зажмут в тиски старых неоплатоновских категорий прежде, чем я смогу закончить мысль. См. Н.-Е. Vahg: «Вся богословская эстетика [Бальзаара] – грандиозная попытка откатиться назад (!) к Фоме Аквинскому и его аристотелевской онтологии, чтобы в обновленной неоплатоновско-христианской мистике вновь найти образ всего, Откровения и истории» („Monatsschrift für Pastoraltheologie“ 53 (1964) 122).

само требование универсализма, настолько вызывает опасения то обстоятельство, что распространители этих клише скорее всего борются против того, о чем знают только понаслышке, и что подлинному универсализму (великих западных философских систем) они противопоставляют призрачную универсальность симпозиумов и конгрессов: вместо того, чтобы внутренне преодолеть, они его просто нивелируют.

5. Наконец, это позиция, которая не слепа к слепоте современного мира в отношении к Божьей славе, хотя ее не разделяет и не оправдывает псевдо-богословскими объяснениями типа: мы живем в эпоху «обезбоживания (*Entdivinisierung*) мира», и поэтому следует дистанцироваться от наивного античного восхищения устройством космоса и от непосредственного духовного созерцания божества в окружающем мире (Деян 17, Рим 1). Напротив, мы покажем, что посредством переживания славы – которую в наше время нужно будет заново осмысливать и формулировать непосредственно из центра откровения, – переживания, которое определяет христианина как такового, сегодня, как и во все эпохи, он должен в своей жизни реализовывать и на собственном примере демонстрировать непреходящий опыт переживания бытия, становясь ответственным хранителем славы во всей целостности, как некогда иудей, прославлявший своего Бога в псалмах творения, был ответственным хранителем Завета – и славы творения.

Позицию, которую мы избрали, можно считать более классической, чем ставший стерильным классицизм, но одновременно и более современной, чем множество бесхребетных модернизмов в церкви и в богословии, и более экуменической, чем отдельные называющие себя экуменическими суетные попытки перебросить мост между конфессиями. Правда, экуменический плод можно будет сорвать лишь в последнем томе, поскольку эта часть остается в пространстве метафизики и *оставляет за скобками* две великих богословских катастрофы в истории церкви – *восточную и протестантскую схизмы*.

Дабы читатель имел представление о предмете разговора, уточним, что наш метод уже был вкратце описан в маленькой книжечке

*Достойна веры лишь любовь*⁵. Сердцевина откровения Бога в Христе становится видимой только для того, кто не усматривает *конечный* смысл откровения ни в космосе (как это делали классическая философия и зачастую, хотя и не вполне последовательно, христианское богословие вплоть до Ренессанса), ни в человеке (к чему склонно Новое время), которого откровение восполняет, спасает и освящает, но «бескорыстно» предает себя Божьей любви, являющей себя как самоотдача и кенозис, одному Богу «возносит хвалу» за эту любовь и рассматривает себя и мир как функцию этой хвалы. Нетрудно увидеть, что этот отказ от рассмотрения этой любви Бога к человеку и миру исключительно в ключе целеполагания есть высший этически-религиозный и одновременно высший эстетический акт человека – не «похвальный поступок», а послушный ответ на Божью любовь, открывающуюся перед ним и устремленную к нему. Только так вновь оживет и «заговорит» старый (но никогда не устаревающий) принцип, что Бог не мог иметь в сотворении мира иной цели, как только прославление своей собственной «славы». Все остальное, что мы еще можем и должны сказать о мире и человеке, всякая «конечная цель» и «эволюция» индивидуума, сообщества и космоса в целом на всех уровнях – от витального до религиозного – для того, чтобы *в конечном итоге* быть осмысленным, должно стать на второе место и подчиниться этому первому принципу.

Возможно, уже с первого взгляда можно понять, почему мы характеризуем наш метод как *интеграцию*, а не как *эволюцию*. Последняя сегодня в чести: мы пробиваемся к новому, отрекаясь от старого, и для оправдания этого решения мы дискредитируем традицию (если надо, при помощи психоанализа) и убеждаем окружающих, что не имеет смысла усваивать традицию или вообще знакомиться с ней. Но если христианство должно понять самое себя, оно должно быть связано со спасительным путем своего исторического происхождения, который может быть понят в своей глубине не каким-то изобретательным, вневременным образом, не в свете «потребностей современного чело-

⁵ Бальгазар Х. У. фон, *Достойна веры лишь любовь*, М.: Теоэстетика, 2022.

века», а только в смиренном вникании в Святом Духе в первоначальное Слово. Поэтому христианин должен обладать восприимчивостью к человеческой традиции, которая должна быть точно выверена, если мы хотим найти дорогу в будущее: путь от еще имплицитно присутствующей тотальности (с ее равновесием) к тотальности, ставшей эксплицитной (где равновесие выявлено, но не брошено).

Трансцендентальная эстетика

Прежде, чем в позднем рационализме (Баумgarten) и критическом идеализме (Кант) эстетику начали сводить к науке, существующей в рамках определенной области знания, она – если ее рассматривать в оптике полноты традиции – была аспектом метафизики как науки о бытии сущего, и в той мере, в какой под бытием понималось то, что в конечном итоге определяет многообразие мира, метафизика была неотделима от богословия. И как преходящие, фрагментарно воспринимаемые истина и благо мира, чтобы быть постигаемыми, находили свою опору в непреходяще-цельных истине и благе, так и красота, мерцающая в отдельных событийных моментах, укоренена в непреходящей абсолютной красоте, пребывающей в спасительных ἀρχαί бытия – у «богов», у «божества», у «Бога». От Гомера и Пиндара через Платона и Аристотеля, Плотина, раннее и высокое средневековье и вплоть до Ренессанса и барокко сохранялась интуиция, которую мы здесь называем «трансцендентальной эстетикой» в том смысле, что καλόν (спасительное, здоровое, сияющее, прекрасное) есть один из трансцендентальных определителей бытия как такового. Именно с этой трансцендентальной эстетикой может и должно вступить в диалог библейское откровение, в то время как с ограниченной мирским, частной эстетикой у него не может быть ничего общего.

Необходимо осознать, что стоит за интеллектуальным выбором в пользу утверждения, что бытие прекрасно в целом. Разве оно не будет тысячекратно опровергаться каждый день навязчивым уродством, безобразием, безнадежной посредственностью и обыденностью? Разве в этом безусловном утверждении не слышится превышение,

трансценденция, нечто утопическое, героическое, или можно сказать: нечто, относящееся к области веры, – верность бытию в целом, каким бы оно нам ни являлось в своих отдельных проявлениях? Неподражаемым образом это выразил Рильке: «Я знаю, что Бог поставил нас посреди множества вещей не для того, чтобы мы выбирали, а чтобы мы научились основательному и великому принятию, дабы потом, когда нам будет предъявлена красота, мы не могли не принять ее нашей любовью, бдительным вниманием, неутолимым восхищением»⁶. Рильке говорит о «принятии» и «получении», а не о субъективном преображении; речь идет о «бдительном внимании», которое идет нога в ногу с любовью, чтобы «получать» совершенно объективно, и это любящее внимательное открытие может теперь воспринимать все только как «красоту», а потому становится всеохватывающим «восхищением». Несомненно, в этой мысли много от античного взгляда на реальность: взгляда Гомера, с бдительным вниманием и любовью вззирающего сквозь мерзости на поле сражения под Троей и в дворцовом зале на Итаке на лучезарную славу бытия; еще парадоксальней взгляд Софокла на ослепленного царя, на его замурованную в гробу дочь, взгляд Вергилия на животных в период гона и на распространяемую ими чуму, на разрушение человеческой любви ради божественной миссии, упрямый взгляд всех трагиков на жизнь человека, которая, разбиваясь, выходя за пределы самой себя, выдыхает свой смысл.

Трансцендентальные свойства бытия называются так, потому что каждое из них господствует над бытием в целом; поэтому их невозможно четко разграничить, они взаимно проникают и взаимно определяют друг друга; человеку античности ни на секунду не приходило в голову проводить демаркационную линию между трансцендентально-красивым, трансцендентально-истинным и трансцендентально-добрым: между ними царит *circumincessio*, украшающее, благодатно-целительное начало красоты никогда не лишено этической спасительности и света истины, хотя степень их интеграции бывает различной; та степень, которую воплощали поэты от Гомера до тра-

⁶ Brief an E. und K. von der Heydt von 11 Dezember 1906. In: *Briefe aus den Jahren 1904–1907*, Insel 1939, 210.

гиков, казалась Платону еще несовершенной по сравнению с той, к которой он стремился; в этом смысле «эстетический» миф должен уступить место более серьезной, экзистенциальной философии: ведь Сократ умирает за истину. Для Платона космос καλός (прекрасен), поскольку устроитель мира ἀγαθός (благ)⁷. У Вергилия и Плотина взаимная имманация трансценденталий уже приобретает тотальный характер. Средневековье твердо придерживается этого принципа взаимопроникновения трансценденталий и было способно объяснить это методами утонченной метафизики, одновременно принимающей во внимание и пребывание красоты в благе и истине, и ее отличность от двух других как чего-то, имеющего собственное поле рассмотрения; Ренессанс и барокко в лучших своих проявлениях подпитываются этой метафизикой античности и средневековья; важные ее аспекты вновь обнаруживаются у Хайдеггера.

Достаточно напомнить несколько моментов, касающихся греческого *космоса*: 1. Мир следует понимать как *epiphaneia* божества человеку и как прорыв человека к постижению этого явления. Только позднее *космос* («миропорядок», являющий себя в звездном небе) будет подводить взгляд к *эпифании* божественности – в более раннее время это делают явления самих богов. Из *эпифании* человек получает этическую меру, которой ему следует «придерживаться» (σωφροσύνη), предупреждение о грехе как гордыне; из нее исходит достаточно света для того, чтобы можно было выносить и принимать мрачные аспекты бытия-к-смерти. Мир людей расстилается перед взором богов, человек что-то видит и потому «боится» богов, поскольку они видят его насквозь; созерцательное знание (εἰδέναι) ведет его к воспроизведению форм предметов (εἶδος происходит от того же корня), которые уже были увидены и прояснены этим двойным, конечным и бесконечным, взглядом⁸ и уже носят на себе печать истины. И так у Гомера, Сапфо и Пиндара существует объективный свет, который изливается из вещей и событий – свет, светящийся как «честь» из героев именно в тот мо-

⁷ Timaios 29 C.

⁸ Об этом см. Karl Kerényi, *Die Religion der Griechen und Römer* 1963, 145–159.

мент, когда они увековечивают себя в смерти; поэты и жрецы-прорицатели, а позднее философы, по божественной благосклонности участвуют в этом видении истины (знак, приобретенный благодаря страданию и тому, что они были принесены в жертву), и так могут провозглашать красоту как благо и истину для людей. 2. Миропорядок покоится на верном, соразмерном и справедливом (*dike, themis*) как божественное установление; человек реализует свою собственную индивидуальную и политическую природу тем, что признает этот порядок и чтит Бога верностью, даже устремляется к нему в любви (*eros*). Союз верности между Богом и человеком, который является основанием справедливости, в *polis* представлен в лице его руководителей таким образом, что становится видимым и осязаемым, и поэты – интерпретаторы мира преимущественно держатся этого «тайнства»: на трагической сцене могут появляться только цари и герои-предводители. Этико-политический и эстетический образы истины мира, как настойчиво указывал Алоис Демпф («Невидимый мир образов»⁹), во всех высоких культурах формируются во взаимодействии друг с другом. Плодотворные, полные напряжения и зачастую трагические отношения между княжеским двором и поэзией (вплоть до Елизаветы, Версаля и Веймара) обретает в этом свой глубокий смысл. 3. Особенно в поэтическом мире мир часто являет себя как *charis*: сквозь всю «справедливость», встроенную в природу, интуитивно считывается и распознается свободная благодать творца, обращающая жесткий закон в занимательную игру и становящаяся видимой в моменты неожиданного и незаслуженного успеха, когда, казалось бы, правило предписывает неудачу и провал, бессмыслицу и разрушение. Разве юная форма человека с тонкой светящейся кожей, покрывающей некрасивые органы, с блестящими победами в соревнованиях, в которых большинство проигрывает, не достойна того восхваления, какое дарует ей Пиндар: в бесконечной игре χαριζεσθαι победителя и поэта? Когда *charis* сияет как обаяние-благо-

⁹ Alois Dempf, *Die unsichtbare Bilderwelt. Eine Geistesgeschichte der Kunst*, Benziger 1959. Доказательство приводится для «трех высоких политических религий» (Вавилон, Египет, Греция и Рим) и для «культур религий основателей» (Израиль, Византия, Запад).

дать в прекрасной форме, видящий ее может восхититься так же, как от вида стрелы молнии, и вознестись из сферы будней, где вещи тусклы и функциональны, к источникам бытия, дарующим себя благодатно и свободно. Итак, здесь в третий раз *kalon* предстает как единое целое на метафизической глубине с благом и истиной; для истории идей имеет принципиальное значение, что эта метафизика никоим образом не оспаривалась и не объявлялась бесполезной со стороны библейского *откровения* Бога, его спасительного *установления закона* и его свободной *благодати*. Напротив, она была подтверждена таким образом, что человек видит, как его предварительные эскизы не только не опережают, но далеко отстают от тех окончательных картин, которые рисует Бог.

Как Платон критикует поэтов за то, что они не продвигаются в то пространство, где обязывает истина, но остаются плавать на поверхности несвязанных и необязательных образов, так библейское откровение снова будет критиковать всякую (мифическо-философско-религиозную) метафизику: истина между миром и Богом намного всеохватнее, чем думает человек, правосудие Бога намного святее, а преступление закона намного ужаснее, чем это видится с позиции мира. Поэтому и *charis* Бога намного более благодатна, бескорыстна и преображающа, чем может предположить какой-то политически-эстетический, сотворенный человеком, мир образов. Философская критика красоты у Платона вливается в эстетическое учение о *трансценденталиях*, которое стало определяющим для метафизики Запада; христианско-богословская критика этой западной метафизики вливается в богословскую трансцендентальную эстетику, которая и станет предметом этого третьего тома, но получит положительное изложение только во втором полутоме. В первом полутоме мы увидим лишь отблеск положительного события: критическое погружение метафизики в богословие или, можно сказать, критическое укоренение богословия в метафизике. Такое действие безусловно необходимо повсюду там, где союз между творением и спасением, доводится до полноты, а не разрывается, где действие Бога-Творца не идет вразрез с действием Бога-Спасителя.

Однако в библейском откровении объектом созерцания является не промежуточный порядок между Богом и человеком, а живой Бог, ставший *единственным субъектом* открывающего, правоустанавливающего и благодатного действия (а только потом человек, в котором действует Бог, может снова стать ответно-действующим субъектом), и потому богословская эстетика требует *учения о смотрении* («как мы можем воспринять свободное спасительное действие Бога в мире?») за пределами всякой метафизики, какое было представлено в первом томе, и *учения о трансцендировании*: «как человек может перейти от собственных метафизических систем к свободной системе Бога?», что было обещано в первом томе и должно быть раскрыто в последнем полутоме. Но уже настоящий полутом пролагает путь к этому учению о трансцендировании: метафизика в объеме мифа-философии-религии уже радикально направляет человека в область «божественного» (θεϊον: Павел действительно нуждается в этой средней форме: Деян 17:29); также и *искусство* при своем рождении и на протяжении столетий является актом, трансцендирующим к божественному, почитающим его – только так оно становится *конкретным*, сознательным искусством; когда оно отпадает от этого «восхищения», оно лишается собственного бытия и делает себя – явно или тайно – «абстрактным» искусством, отчужденным от бытия и от самое себя.

Соотношение между двумя трансцендированиями, трансцендентальной философии к «красоте бытия» и верующего – к красоте спасительного действия Бога во Христе, сам человек не способен свести к общему знаменателю; по крайней мере, это может четко продемонстрировать богословие; ибо если действие Бога в творении не может пренебречь его трансцендентальными бытийными законами, то, с другой стороны, и свободное открытие внутренней тайны Бога не может этими трансцендентальными законами ни предугадываться, ни, когда такое открытие произошло, быть систематически встроенным в их категории (как, например, у Гегеля как венчающий все высший элемент метафизики, который на всех ступенях уже предощущался и формально предугадывался). Таким образом, отношение библейского богословия веры к внебиблейской метафизике

остаётся неопределённым: совершенно очевидно, что существует универсальная человеческая трансценденция к Богу (напр. в *эросе* Платона и Плотина), включающая в себя аскетическое отречение от любой абсолютизации временных форм, и нет такой причины, по которой христиане не могли бы принять и преобразовать в *caritas* этот эрос – который в своем совершенном виде *должен* быть «беспристрастным». Так поступали великие новообращенные античности, от Иустина до Августина: для того, чтобы прояснить неясное в свете Христа, но также и для того, чтобы оправдать то, что кажется частным в библейском откровении перед лишенной истории универсальностью метафизики, даже рискуя тем, что, сохранив все же метафизический эрос в качестве универсальной формы, тем самым могли лишиться отличительное – *caritas Christi* – его силы и соли. Христианская история идей есть история этой постоянной угрозы, которая не может быть раз и навсегда преодолена ни интеллектуальным актом, ни принципиальным отказом от этого акта как такового (что сделала Реформация). И разумеется, попытки примирить метафизику и богословие непременно вдохновляются верой в возможности человеческого разума, согласно которой интеллектуальное и религиозное мышление могут гармонически дополнять друг друга, и тем самым с самого начала невольно расширялись границы метафизики, покрывая обе области мысли, как показывают системы Дунса Скота Эриугены, Николая Кузанского, Лейбница и вплоть до Гегеля. В других случаях, когда опасность вовремя видели, эти попытки примирения метафизики и богословия, по крайней мере, пытались представить Христа преимущественно как «путь» к его собственной истине, имеющей божественную форму, и одновременно как незаменимого проводника к совершенной метафизике, как было в случае Оригена и молодого Августина, Алана Лилльского и Иоанна Солсберийского, а также некоторых христианских мыслителей эпохи Возрождения. То, что пренебрежительно называют классической (особенно неоплатонической) «эстетикой», кажется, перевесило эстетику библейскую.

Но даже если (помимо Лютера) интеллектуальная история Запада может быть изложена в том ключе, что сам ход истории продемон-

стрировал хрупкость христианской попытки синтеза метафизики и богословия и что (предположительная) автономия античной метафизики в Новое время превратилась в жесткую антихристианскую автономию, то этот горький исторический урок все равно не следует воспринимать как интеллектуальное фиаско. Причем по двум причинам: во-первых, потому что модерная автономия разума не смогла обновить *один* элемент античной – славу, угасающую всюду там, где человек может обходиться без Бога или отождествляет себя с ним; во-вторых, потому что утрата синтеза между патристическим, средневековым и барочным периодами вынуждает христиан наших дней полностью сосредоточиться на отличительных моментах библейской славы – разумеется, как мы уже сказали, для того, чтобы затем с этой позиции стать ответственными хранителями также и славы творения.

Поэтому второй том приведет нас к интенсивной дискуссии с *Лютером*, поставившим за скобки все, что не является библейским, отрицая в том числе и метафизику, которая немедленно – в пиетизме, рационализме, идеализме – в отместку обратилась в противоположную крайность. Отправной точкой этого почти непостижимого с исторической точки зрения пути стало изначальное отрицание аналогии бытия, которое – если говорить только об эстетике – вынуждало игнорировать непреходящую славу творения (многократно засвидетельствованную в Библии) из-за «серьезности греха»; далее проникло глубже и сделало совершенно невозможным изливание благодатной славы на тварный мир или постоянно пресекало такую возможность своей разрушительной диалектикой. Всякий, кто принимает эту диалектику, делается неспособным к плодотворному экуменическому диалогу, и устаревшая историческая диалектика будет толкать его на бесплодные, поскольку исторически уже оставшиеся в прошлом, позиции. Это остается верным даже сегодня, когда протестантизм усердно делает капитал на кризисе современного искусства¹⁰, на за-

¹⁰ В первую очередь см. Hans-Eckehard Bahr, *Poesis, Theologische Untersuchung zur Kunst*, Evang. Verlagswerk Stuttgart 1961, с расширенной католической и протестантской библиографией. См. также Kurt Marti, Kurt Lüthi, Kurt von

тушевывании всего пространства *kalós* в современном мире¹¹. Хотя христианство может использовать катастрофы и банкротства для визуализации своих отличительных свойств, но оно никогда не радуется тому, что может беспрепятственно занять брошенную крепость. Это остается верным и тогда, когда даже самим католикам кажется, что период гуманизма (понимаемого в античном смысле), а потому также период метафизики в том смысле, в каком она была им передана, завершен; когда кажется, что «прекрасное» принадлежит только сфере мещанского комфорта, так что продолжать его культивировать считается почти непристойным занятием; когда фигуры, оставившие заметный след в церкви наших дней – Тереза из Лизьё, Шарль де Фуко, священники-рабочие, многочисленные общины, живущие в миру, – являют собой живой пример христианства бедного, обдуваемого ледяным ветром бездушного мира технологий, мира, который подразумевает под «красотой» в лучшем случае мастерски выполненные инструменты и машины, но все остальные контексты использования этого слова списывают со счетов как комичные или порочно-гламурные. Но тема нашего разговора – не красота, а слава. Перед ней благоговеино опускалась на колени маленькая Тереза, ей всю свою жизнь поклонялся отшельник Фуко: и именно из этого

Fischer, *Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst*, Flamberg Zürich-Stuttgart 1963.

¹¹ Характерно высказывание Рудольфа Бульгмана: «Идея прекрасного не имеет никакого значения для формирования жизни христианской веры, которая видит в прекрасном соблазн ложного преобразования мира, отвлекающего взгляд от «потустороннего»... Если прекрасное – это образ, в котором, в определенном смысле, головоломное, запутанное движение жизни останавливается и становится доступным для отстраненного взгляда, раскрывая тем самым ее глубинный смысл для него (т. е. для человека), то для христианской веры верно то, что не искусство раскрывает глубины реальности, и что они постигаются не в дистанцированном акте видения, а в страдании. Ответ на вопрос, заданный человеческой судьбой, никогда не может быть объективирован в произведении искусства, но всегда должен быть найден в самом переживании страдания. Поэтому прекрасное... с точки зрения христианской веры всегда является чем-то, что лежит за пределами этой жизни». *Glauben und Verstehen* II (1958²) 137.

сокрытого перед другими, загадочного места выходили они к своему окружению – как христианскому, так и нехристианскому – как те, кто принял свет и теперь его излучает. Это сияние, непостижимое и одновременно неоспоримое, имел в виду св. Павел, когда описывал христианскую жизнь под знаком $\delta\beta\acute{\alpha}$, которую и диалектика 2 Кор 6:4-10 не затемняет, не отрицает, а только подтверждает. Не имеет значения, порождает ли эту славу какая-то красота этого мира или форма «христианского искусства»; рождение художественно-прекрасного зависит от внутримирных условий и благоприятных обстоятельств, христианское же над ними возвышается.

Трансцендентальность и форма

Никакая метафизика бытия как такового и его трансцендентальных определенностей не может быть отделена от конкретного опыта, всегда носящего чувственный характер. Истину как таковую и открытость бытия в его целостности можно увидеть лишь там, где выносятся суждение об определенной истине, благодать бытия – лишь там, где мы встречаем добро, которое одновременно и приближает нам благо как таковое, и – своей конечностью, хрупкостью, уязвимостью – нас его лишает. И то, что существует красота, мы знаем из чувственного опыта, который ее дает и вновь отнимает, неуловимо и непостижимо являя и скрывая ее на разных глубинных пластах: преимущественно как индивидуальную привлекательную форму, или как впечатляющее освещение пейзажа, или как особое настроение и восприимчивость; далее более скрытым образом, когда что-то непримечательное – например, лицо старика или безмолвная смиренная скорбь матери – неожиданно открывает сокровенную красоту; самым интимным образом, когда что-то жестокое, явно отвратительное, до бессмысленности болезненное, попадание в тиски подлости и унижения может предстать как имеющее отношение к некому целому, которое может и должно быть позитивно принято – без приукрашивания, таким, какое оно есть.

Было бы недостойно оспаривать относительные достоинства классических и современных форм такого рода принятия мира, когда

они стремятся увидеть крайние полюса напряженности бытия в мире, между которыми зияют пропасти смерти и вины, примиренными в финальной гармонии: в трагедии или у Гераклита и Эмпедокла. Великая трагедия – вроде «Короля Лиры» – вынуждает зрителя включить в этот акт принятия самое ужасное и душераздирающее. Великое «классическое» искусство не лишено зияющей раны в сердце бытия и человека, пронизывающей светом это бытие. Пауль Геберлин в своей «Общей эстетике» (1929) в наши дни достиг этой позиции, когда философский акт становится единым целым с эстетическим (и потому религиозным) актом принятия.

Здесь, где с различной степенью ясности в индивидуальных бытующих вещах всегда являет себя целостность бытия, уместной будет концепция *формы*. Она подразумевает под ней понятую как таковую, самостоятельную ограниченную целостность частей и элементов, которая для своего существования нуждается не только в «окружающем мире», но, в конечном итоге, в целостном бытии, и в этой нужде она (как говорит Николай Кузанский) есть «компактная» репрезентация «абсолютного» в той мере, в какой она на своей ограниченной территории трансцендирует свои части как члены и господствует над ними. Это понятие, заимствованное у Платона и Аристотеля (как εἶδος и μορφή), стояло в центре средневековой онтологии (как *species* и *forma*), а затем снова в учении о природе у Гердера (против Канта!) и Гёте; Кристиан фон Эренфельс осторожно, но достаточно успешно достал ее из-под обломков атомистической психологии ассоциаций (*Über Gestaltqualitäten* 1890, *Kosmogonie* 1916¹², *Das Primzahlengesetz* 1922) и поставил на почетное место; затем, разумеется, берлинская

¹² Hans Driesch в своей работе *Philosophie des Organischen* (1909) придал новое значение понятию энтелихии, о котором Эренфельс (несмотря на протест Дриша) говорит, что оно означает то же самое, что и его понятие формы («эти элементы мысли так же похожи друг на друга, как одно яйцо похоже на другое – или, скорее, это даже не два яйца, а одно, рассмотренное и названное с разных сторон, яйцо»). *Weiterführende Bemerkungen* (1922), перепечатано вместе с другими статьями в: *Gestalthaftes Sehen. Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie, zum hundertjährigen Geburtstag von Christian von Ehrenfels*, hrsg. von Ferdinand Weinhandl (1960), 53.

гештальт-психология (М. Вертхаймер, В. Кёлер, К. Левин, В. Мецгер) вновь подвергла ее опасности изнутри, поскольку ради измеримости «точных наук» рассматривала форму как «единицу корреляции» «элементарных функций» души, которые согласно «теории изоморфизма» должны обрести одну форму с физиологическими и физическими субстратами души. Таким образом снова теряется трансцендирующий центр объекта, составляющий смысловой центр концепции формы.

«Каждая существующая вещь имеет... свое бытие в самой себе, равным образом и соответствие, в силу которого она существует», – говорит Гёте. И продолжает: «Измерение какой-либо вещи есть грубое действие, которое к живым телам может быть применено только весьма несовершенно. Живая вещь не может быть измерена ничем вне ее находящимся. И если уж необходимо измерение, то масштаб должна дать сама эта вещь; масштаб же этот чрезвычайно идеален и не может быть обнаружен чувствами»¹³. Если Гёте (вместе с великой традицией) может мыслить отдельную форму только как «участие в бесконечном» или в «полноте бытия» (в *actus essendi illimitatus* схоластики), то и мы «не можем вполне постичь концепцию существования и совершенства самого ограниченного живого существа»; тем самым Гёте приходит к своему онтологическому толкованию понятия возвышенного: «Когда душа воспринимает какое-либо отношение как бы в зародыше, а гармонию этого отношения в ее вполне развернутом виде не в силах сразу вполне обозреть или почувствовать, то мы называем такое впечатление возвышенным. Из всех впечатлений, какие могут выпасть на долю человеческой души, это самое дивное»¹⁴.

Этот текст позволяет нам увидеть, почему концепция формы могла и должна была быть представлена в первом томе данной рабо-

¹³ «Философский этюд», в: Гёте И. В., *Избранные философские произведения*, М., 1964, с. 46 сл.

¹⁴ Очевидно, решающий импульс этой формулировке дали беседы с Карлом Филиппом Морицем, слова которого Гёте развернуто цитирует в своем «Итальянском дневнике» (Март 1788). *Философский этюд, ор. cit.*, с. 47.

ты. Всякая встречающаяся нам реальность в аналогичной градации обладает формой, при этом «возвышенность формы» оценивается с точки зрения высшей способности единения, способности собирать воедино равные разнообразные части (Эренфельс), а все духовно постижимые формы перенаправлять от себя на полное и совершенное бытие, которое, согласно Гёте, «мы не можем помыслить». Свет, выбивающийся из-под формы и открывающий ее для понимания, тем самым нераздельно является светом самой формы (поэтому схоластика говорит о *splendor formae*) и светом бытия в целом, в которое форма погружается для того, чтобы в принципе иметь унитарную форму. Трансцендентность возрастает вместе с имманентностью. Говоря языком эстетики, чем выше и чище форма, тем сильнее из ее глубин пробивается свет и тем яснее она указывает на светоносную тайну бытия в целом. Говоря языком религии, чем более существо духовно и самостоятельно, тем более оно сознает себя в Боге и тем отчетливее указывает на Бога. Библейское откровение не может освободить себя от этого фундаментального закона метафизики, ибо Бог действует в человеческой истории, принимает форму человека и через свою человеческую форму в церкви встраивает в себя человечество. Так абсолютное бытие пользуется формой мира с его двояким языком (непреодолимой конечности индивидуальной формы и безусловной трансцендирующей соотнесенности отдельной формы с бытием в целом) для того, чтобы дать себя познать в своей непостижимой личной глубине¹⁵.

¹⁵ Как человек с его свободой и интеллектом укоренен в космосе и абсолютно неотделим от него, так и свобода интеллектуального выражения прочно укоренена в законах органической формы. Понятие интеллектуального выражения (*expressio*), которое Бонавентура использовал для своего учения об откровении (не без внимания к стигматизации святого Франциска на горе Альверна: см. т. II этой работы), предполагает в качестве своей фундаментальной основы органическую связь с этим выражением, хотя она необходимо выходит за его пределы, как показывает Гегель (*Phänomenologie des Geistes*, 1832, 209f., 235f.). Тем не менее, то, что имеет форму, всегда раскрывается из непроявленной глубины и превосходит форму, тем самым являя собой подлинное средство выражения для интеллекта, который суверенен, но не произволен в своих высказываниях.

Если бы неизбежный характер этой истины принимался во внимание, то бесконечный спор между библейской ортодоксией (выступающей сегодня в форме иудаизирующей экзегезы) и либеральной эллинистикой (в которой сегодня определяющую роль играет общеисторическая или систематическая религиозная социология) поднялся бы на более высокий уровень. Ведь в таком случае было бы возможно признание того факта, что указание отдельной формы на обосновывающую ее совершенную форму имеет метафизическое и религиозное значение, и одновременно признание уникальности библейской формы перед всеми другими, даже, по мысли Гёте, «*восприятие в зародыше*»*, позволяющее потом из этого места подняться к (эсхатологической) *вере* в «гармонию в ее вполне развернутом виде», тем более что предлагающее себя в зародыше есть слово свободного, благодатно открывающего себя Бога. Соответственно, борьба вокруг демифологизации библейского откровения также не была бы такой тенденциозной, а скорее велась бы в возвышенном стиле позднего Шеллинга, когда разбросанные по мифам *logoi spermatikoi* окончательных форм судьбы человека и мира могут быть собраны воедино в итоговой форме откровения Иисуса Христа. Тогда и отношения между настоящим искусством (укорененным в мифе) и христианством не были бы напряженными, ведь ничто не мешает проясняющему и направляющему свету, исходящему из формы откровения, падать на значимые формы искусства, которые указывают на целое.

И напротив, сомнительной представляется попытка отказаться от метафизики формы и непосредственно сравнивать современный критический дух и функционализм естественных наук с библейским откровением; кажущееся сродство двух тотальных «неочевидностей» (там чистого расчета, здесь чистой веры) на проверку оказывается обманчивым, поскольку исключительно негативным; ведь христианству пришлось бы тогда отказаться от всякой наглядности, от мировой формы и человеческой убедительности, тем самым делая невозможной всякую миссию.

* См. Гёте И. В., *Избранные философские произведения*, М., 1964, с. 74.

Эренфельс заново открыл «качества формы» в первую очередь в мелодиях: формы пространства явились ему сначала по аналогии с *формами времени*. Это отсылает нас к эстетике Августина (и стоящей за ней эстетике античной драмы), доказывая, что понятие формы никоим образом не закрыто для понятий истории и события. Если такой характер искусства связан с его мифическим происхождением (Г. Небель)¹⁶, тогда ничто не мешает нам – как это делает Ириной¹⁷ – рассматривать откровение, раз и навсегда вписанное Богом в историю, как духовное произведение искусства, которое именно в своей главной артикуляции, в переходе от Ветхого Завета к Новому, от обетования к исполнению, от закона к Евангелию, уникально и неповторимо является историей и событием. Способность ограниченной формы, не только указующей на абсолютное, но центрально и полноценно его выражающей, быть одновременно в движении и в окончательной зафиксированности делает из библейского откровения по-человечески недостижимый Божий шедевр¹⁸. И, к слову, *событийный характер* присущ не только временному искусству, но и великому пространственному искусству: образ богов напоминает об эпифании Бога и позволяет каким-то образом по-новому на нее посмотреть: он актуализирует вечное, оживляя в памяти случившееся (ἀνάμνησις) и открывая грядущее (ἐλπίς). Колонны и триумфальные арки напоминают о победе императора и позволяют надеяться, что ее последствия остаются актуальными; они, подобно временным искусствам – музыке, танцу, театру – имеют характер собирания времени

¹⁶ Т. I, с. 41 сл.

¹⁷ Т. II, с. 29 сл., в особенности фрагмент «Искусство Бога во времени» 69-90.

¹⁸ В своей статье «Der Philologe, das Absolute und die Form» (Trivium IV (1946), 73-80) Теофил Шперри выделяет три аспекта произведения искусства: целостная структура в пространстве (= форма), во времени (= ритм) и в интеллектуально-личностной встрече (= любовь); они связаны друг с другом, как тело, душа и дух; поэтому форма никогда не может рассматриваться как нечто замкнутое в себе, но только как нечто открытое и направленное за пределы себя, нечто, что приводит к событию. В этой точке свет, исходящий из откровения, рефлекторно падает на красоту этого мира: ср. Ladislaus Boros, *Kunstbe-trachtung als Erziehung zum Absoluten*, «Orientierung» (1959), Nr. 21/22.

и далеки от того, чтобы выдавать абстрактное мгновение за вневременную вечность. «Вечное» содержание актуализируется только таким образом, что замкнутое мгновение «пропускается» (*fahren lassen*), дабы сделать отсутствующее (прошлое и будущее) частью опыта (*Er-fahrung*). Таким образом, можно говорить о протологически (райско)-эсхатологическом характере красоты, окружающем ее и (если она хочет быть открытой) дающем ей новую открытость библейскому откровению, но всегда при условии, что эта открытость не рассматривается как предугадывание слова Божьего. Главный труд Вергилия – особенно убедительный пример такого собирания времени – не ради отмены временного измерения, а напротив, для доказательства его существования в памяти и надежде; так, Эней стал прототипом для великого христианского эпоса¹⁹. Хотя то, что в этом труде допускает подобную открытость, представляет историческую форму величайшего стиля (империя Августа), оно же превращает его в своего рода художественную притчу для ветхозаветной – назад к Завету и вперед к Мессии – веры. Открытость всякой прекрасной формы, которая в самой совершенной и детерминированной экспрессии всегда выражает больше, чем входит в самую сформированную вещь (а именно, бесконечное измерение славы), делает доступным для откровения красоту как таковую.

Насколько всеобъемлющей может быть эта доступность, в данный момент не нуждается в демонстрации. Это должно стать более или менее понятным к концу данного тома: а именно, когда западная интеллектуальная история переходит от практики искусства к ретроспективной теории красоты, рождая из себя «эстетику как науку». Эта наука будет двусмысленной: она будет иметь тенденцию редуцировать трансцендентально славное к внутримирно и даже категориально красивому, но даже в этой ограниченной форме она будет более ясно раскрывать определенные фундаментальные модусы красоты, которые в этой форме будут служить лучшему пониманию фундаментальных модусов божественного откровения. Чем точнее ана-

¹⁹ Ср. Т. П («Данте»). О Вергилии как модели: Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, 1931. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948².

логии, тем явственнее пропасть. Это верно не только для объективных структур красоты, управляемых понятиями «форма» (фигура), «гармония» (пропорция) и «сияние» (*claritas*: три элемента красоты у Фомы Аквинского), но в равной степени – и даже еще более – для структур субъективных, которые вышли на первый план с момента кантианского преобразования понятия трансцендентальности, или, как подчеркивал Бонавентура, для определяющего именно для красоты соотношения между субъектом и объектом. Поздний Шеллинг видел и анализировал эти аналогии; другой вопрос, насколько они верны с христианской точки зрения.

Но даже это «онаучнивание» уже за нами; в том, что касается эстетики, XX век также все менее считается с традицией и уверенно ходит собственными непроторенными путями. Шатающееся легко и безболезненно разрушается. В ничто проступают абстрактные фигурации. Фигуры традиции утратили фон, на котором они могли быть поняты, и теперь производят впечатление музейных экспонатов, хранимых антикварами и равнодушно фотографируемых туристами. Где по этим слепым тропам ходит христианин? Когда союз метафизической и богословской эстетик, державшийся на протяжении двух тысячелетий, признается расторгнутым, должен ли христианин на полном серьезе отказаться от традиции и стать на голом камне Библии, из которого он был вытесан? Или же ему следует все же брать на себя труд смотрения с позиции чистой славы на омраченную и утраченную красоту, пытаться ее распознать и распоряжаться ею как уполномоченный? Как такое возможно?

Не предвосхищая итоговых выводов нашего исследования, мы можем сказать, что подобное возможно лишь при условии отказа от всякого идейно-политического компромисса. Компромиссы достигаются на фоне ложных уравнений: мнимых однозначностей там, где фактически существуют лишь несводимые к тождеству аналогии. Приведем лишь несколько исторически значимых примеров:

1. Повсеместно принято считать, что богословие и философия берут свое начало в мифе и вырастают из поэзии, что Орфей, Мусей и Лин были первыми поэтами-пророками. Но делать из этого вывод

(как это делалось в Новое время – от Боккаччо через барокко до Гердера и Крейцера, Генона и Леопольда Циглера), что богословие и поэзия в своей основе идентичны, есть монизм, ведущий к ложной сакрализации искусства и ложной эстетизации религии²⁰.

2. Тот факт, что католичество отстаивает видимый аспект церкви и богословскую непреложность традиции, не дает права абсолютизировать их исторические и культурные формы, тем самым приписывая им обязательность и безусловную значимость, в некоторых случаях даже превосходящую значимость библейского откровения (Ш. Моррас) или равную ей (католические романтики и некоторые современные интеграллисты). О соотношенности всех церковных форм с Христом уже шла речь в первом томе, то же в еще большей степени относится ко всем художественным и культурным формам осмысления откровения.

3. Поэтому необходимо остерегаться открытого или скрытого отождествления «мифической формы мышления» с «сакраментальным мышлением» (Г. ван дер Лёв) или мышления в глобальной категории мистерии (О. Казель). Здесь трудно критически сохранить необходимую аналогию, поскольку необходимо осознавать существующую связь (в противовес богословскому рационализму), но при этом настаивать на еще больших различиях (против опасной эстетизации христианской тайны).

4. Современная тенденция направлена на разрушение формы: последователи Бульмана, антропоцентрические трансценденталисты, философские функционалисты, чистые ритмики (Э. Пшивара), последователи эволюционизма Тейяра де Шардена – все они, непримиримые между собой, следуют за трендом бесформенности. Вопреки

²⁰ Об историческом аспекте этого вопроса см. важную работу Rolf Bachem, *Dichtung als verborgene Theologie*, in: *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Bd. 5, Bouvier, Bonn 1956. – Критический анализ см. в: «Unterscheidung der Geister», в особенности Eudo C. Mason, *Exzentrische Bahnen, Studien zum Dichterbewußtsein der Neuzeit* (1963), *Der Zopf des Münchhausen* (1949). В качестве примера монистического направления сегодня: E. I. Watkin, *The Bow in the Clouds. An Essay towards the Integration of Experience*, New York, Macmillan Comp. 1952.

этому странному единодушию современности необходимо – анти-модернистски – настаивать на существовании формы откровения, ибо только при условии уникальности воплощения Логоса бесконечные измерения Духа могут быть поняты как прославление Логоса (Ин 16:14), а не как его «растворение». От этого нельзя отступаться и в диалоге с азиатскими метафизиками, бегущими от формы. История западной мысли, которую мы далее очертим в оптике интересующего нас вопроса, никоим образом не лишена моментов внутреннего диалога с Востоком; здесь нам следовало бы думать не столько о патристическо-византийской мистике восхождения вслед за Жаком-Альбером Кютта, сколько (вслед за Р. Отто) о последовательно разрабатываемой начиная с Майстера Экхарта духовности индифферентности: эта позиция, на первый взгляд выходящая за пределы всякой формы, в христианской совершенной любви достигает того, что восточные богословы пытались получить преимущественно посредством гнозиса. Другие элементы для диалога между Западом и Востоком уже содержатся у Плотина и Дионисия, и вновь возникают в зрелой позиции великих основателей духовных традиций, таких как Бенедикт и Франциск.

5. Богословие кенозиса ведет нас в пространство последних вещей, касаться которых эстетическими средствами представляется безвкусицей; ведь их путь ведет к недостижимой глубине внутренней жизни Бога – не только как сокровенности Бога, который всегда больше наших представлений (того, что Дионисий описывал как κρυφότης), не только как сокрытия духовного Логоса в косной и тленной плоти (как это видели Александрийцы), но как сокрытия за противоположностью, за тем, что противоречит самому Богу, – грехом (как это трактовал Лютер). Форма теперь существует лишь для того, чтобы быть перечеркнутой, изуродованной и обесформленной. И все же, как бы ни было верно все это, разве именно это сокрытие не является решающим откровением сокровенного Бога в гневе и любви? А что означает *откровение*, если не раскрытие, визуализация (как бы она ни совершалась)? И разве эта интеграция предельной бесформенности не есть победа Божьей власти давать форму над хаосом греха?

Разве здесь не достигается то, к чему человеческими недостаточными средствами стремилась каждая трагедия, – примирение в разрушении? И разве не может быть (как пытается продемонстрировать Фердинанд Ульрих²¹), что окончательная тайна кенозиса Бога во Христе имеет аналогичную структуру в метафизической тайне бытия: светит лишь тогда, когда разрушает, передает сияние божественности лишь тогда, когда указывает на предельное унижение Креста?

Если это верно, то в таком случае метафизическая история эстетики должна быть местом неустанных и весьма плодотворных богословских решений, поскольку бытие в целом в своей незафиксированной прозрачности может указывать либо на Бога, либо на ничто – в зависимости от того, под каким светом его рассматривает человек. На ничто бытие всегда указывает в том случае, когда человек думает, что может постичь его своим трансцендентальным умом: тогда небеса поют ему хвалу, а слава, которую они должны воспевать, рассеивается. В этом смысле никакая *трансценденталия* не является более демонической, нежели καλόν. Как последняя (после Единого, Истины и Блага), Красота – лишь мерцающий свет, парящий над брэнностью: кто знает, Бог ли это сияет или обманчивый свет *ничто*? Но там, где бытие постигается научно-нейтрально (как общеизвестное тривиальное понятие), в глубине решение уже принято: решение в пользу ничто. Как последняя *трансценденталия* Красота оберегает и запечатлевает все остальные: в долгосрочной перспективе не может быть никакой Истины и никакого Блага без благодатного сияния свободно дарованного. Также и христианство, в русле модерности подписавшееся только под голой истиной (вера как система верных высказываний) или под голым благом (вера как то, что наиболее полезно и спасительно для субъекта), лишилось бы своего величия. Но когда святые истолковывали свое бытие в свете вящей славы, они всегда были хранителями красоты.

Поэтому история, разворачивающаяся здесь перед нами, представляется как история постоянного подспудного выбора, который в некоторых местах неизбежно становится явным: так было с первым

²¹ *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (Einsiedeln 1961; ²1998).

выбором в пользу философии, в вопросе об окончательном значении античности – у Вергилия и еще сильнее у Плотина; так было в кругу Фомы Аквинского и в последующем за ним упадком метафизики, и так же снова – как будто символически – продемонстрировано у Николая Кузанского, тем более что там принимались фундаментальные решения, касающиеся Нового времени. Свободно мыслящий ум созидает историю, и его важные решения звучат и откликаются в веках. Так история становится апокалипсисом (то есть откровением) – разумным выбором за или против Бога.