

Ганс Урс фон Бальтазар КОМПОЗИЦИЯ*

Все вышесказанное уже дает нам возможность примерно очертить задачи и разделы богословской эстетики. Мы знаем, в каком направлении искать свой предмет и осуществлять его исследования, но нам также известно, каких путей следует любой ценой избегать. Мы одновременно получили поощрение и предостережение.

Исходным пунктом был совершенно светский взгляд на то, что такое красота; и пока мы не имеем право выходить за пределы этого нерелексивного понятия, чтобы не предвосхищать ни философских, ни богословских выводов. Это не будет возможно сделать и тогда, когда — совсем мельком — будут выделены и соотнесены друг с другом два аспекта прекрасного, которые испокон века определяли всякую эстетику и которые вслед за Фомой Аквинским можно охарактеризовать как *species* (или *forma*) и *lumen* (или *splendor*): форма и сияние. Как форма, прекрасное обладает материальной доступностью и даже исчислимостью, выступая как соотношение чисел, гармония и закон бытия. Это измерение не признавалось и поносилось протестантской эстетикой, которая полностью переносила сущность прекрасного в пространство света, проникающего извне. Разумеется, форма не была бы прекрасной, если бы не была свидетельством и проявлением той глубины и полноты, которая сама по себе и взятая абстрактно остается непостижимой и невидимой. Так являет себя душа в теле, на разных ступенях их взаимоотношений, ее Кант и Шиллер определяли как прекрасное в узком смысле, описывая возвышенное в категориях привлекательности и достоинства; так являет себя (прикровенно) дух в истории, так еще более прикровенно являет себя Бог в своем творении и порядке спасения, поскольку Он бесконечно свободен и бесконечно превосходит мир. Можно самыми разными способами психологически описать воздействие прекрасных форм на душу, но мы не подступимся к ней, если не прибегнем к терминам логики и этики, истины и ценности — одним словом, совокупного учения

* Фрагмент из книги *Божественная слава. Богословская эстетика*. Т. 1. *Созерцание формы*, готовящейся к выходу в издательстве ББИ.

о бытии. Проявляющаяся форма лишь потому прекрасна, что она вызывает восхищение, которое основано на само-проявлении и само-даровании глубинной истины и благодати самой действительности, которая предстает нам как нечто бесконечно и неисчерпаемо ценное и чудесное. Проявление как явление глубины одновременно и нерасторжимо является и действительным присутствием глубины, цельности, и подлинным указанием на эту глубину вне себя. И хотя в разные периоды духовного развития подчеркивается или одно, или другое, то классическое совершенство (формы, вмещающей глубину), то романтическая безбрежность (формы, трансцендирующей к глубине), оба этих аспекта пребывают в нерасторжимом единстве и совместно образуют базовую форму бытия. Мы «глядим» на форму, но если мы действительно в нее вглядываемся, но не только в ее абстрагированные очертания, но в проскальзывающую из нее глубину, мы видим ее как блеск, как славу бытия. Глядя на нее, мы восхищаемся этой глубиной и пропадаем в ней, но (до тех пор, пока речь идет о прекрасном), никогда настолько, чтобы мы оставили позади себя (горизонтальное) измерение формы, чтобы (вертикально) погрузиться на голую глубину.

И если сопоставить эту структуру, в которой нас объективно и субъективно встречает всякое бытие, с содержанием христианского богословия, тогда заведомо ясно, что здесь не может идти речь об однозначном применении и перенесении; ибо живой Бог не является ни «бытийствующим» (во власти бытия), ни самим «бытием», как это открывается и проявляется в случае со всем обладающим формой в соответствии с сущностью каждого из них. Поэтому совершенно правильно, что протестантское богословие всегда отрицало возможность переложения на почву библейского откровения предхристианской, распространенной особенно в греческой философии, модели, состоящей из основания бытия (*Seinsgrund*) и его проявления (*Seinerscheinung*). Но в другом месте уже было показано¹, что уже в мирском измерении эта схема имеет аналогичные ступени, поскольку проявления свободного Духа (как слово и творческое действие) иначе структурированы, нежели органическая недуховная природа, но при этом не нарушают этой схемы. Но что такое творение, искупление и спасение со стороны триединого Бога, если не — опять же в далеко идущей аналогии — его откровение в мире и миру вместе с человеком, не только действие, которое оставляло бы своего производителя в тени как неизвестного и неприкосновенного, но и подлинное самооткровение и самотолкование в материи этого мира, природе, человеке и истории, и тем самым, в безмерном масштабе, явление,

¹ Wahrheit, T. 1 (Benziger, 1947), kp. 3.

эпифания? *Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur* (pref. de Nat.)* Заметим, что в этом классическом тексте речь идет не напрямую о «вере», а о двух вещах, которые ее в себе содержат:

1. О «духовном взоре», который, пронизанный «новым светом» Божьим, мог «в зримом образе» (*visibiliter*) постичь свой объект, собственно «Бога», но «опосредованно» через (*per*) сакраментальную тайну формы (*mysterium*) «воплощенного Слова».

2. О вызванном этим «опосредованным» (второе *per*) взглядом возрастании, восхищении (*rapiamur*), возбуждении «эроса-любви» (*amor*) к «незримому» (*invisibilia*), которое является в этом наглядном откровении.

В первом пункте акцентируется акт смотрения, созерцания, а не «слушание» и не «вера». «Слушание» возникает только в заключении, где речь идет о воплощенном «Слове», равно как и «вера», поскольку созерцаемое — тайна, указывающая на невидимого Бога. Но весь этот акт, включающий слушание и веру, — это восприятие (*Wahrnehmung*) в самом радикальном смысле принятия того истинного (*eines Wahren*), которое нам представляется. Разумеется, для этого особого восприятия непременно необходим «новый свет», который, освещая эту особую форму, из нее же и изливается, тем самым становясь одновременно возможностью лицезрения и одним из его предметов. Отсюда следует, что *splendor* этой тайны не может быть сравним ни с каким другим эстетическим блеском, который встречается в этом мире, без того, чтобы первый не превосходил все иные в любом отношении. То, что здесь вообще идет речь об акте смотрения (а не заведомо только о слушании), указывает на факт, что в этом сокрытии всегда остается что-то, что можно увидеть и постичь (*cognoscimus*), и что потому к человеку обращаются не настолько загадочно, чтобы он был вынужден принимать сокрытое перед ним в акте слепой и голой веры, но что Бог что-то ему «предлагает», причем так, чтобы человек смог это увидеть, понять, присвоить и сделать источником в своей жизни.

Только при этом условии он действительно сможет исполнить то, о чем говорит второй пункт, а не только пассивно позволить, чтобы это над ним исполнилось. Мы не встречаем эксплицитных слов о том, что тайна Христова как «*lux tuae claritatis*» есть явление невидимой Божьей любви, это скорее предполагается, и одновременно речь идет о восхищении человека ввысь увиденным

* «Ибо тайною воплощенного Слова новый свет Твоей славы воссиял перед духовным нашим взором, чтобы, в зримом образе постигая Бога, мы возрастили для почитания незримого» (лат., из префации к Рождеству). — Здесь и далее (*) отмечены примечания переводчика.

человеческими глазами *Deus invisibilis*. То, что применяется термин *amor* (ἔρως), а не *caritas*, имеет здесь основание: здесь идет речь о движении, вызванном рассмотрении того, что показал Бог, о движении всего человека от себя через акт лицезрения к невидимому Богу, движении, которое только приблизительно может быть передано словом «вера», хотя вера и имеет здесь свой непосредственный «Sitz im Leben»*. Но это «восхищение» должно здесь браться в строго богословском смысле слова, то есть, не как чисто психологический ответ на зрительный контакт с по-мирски красивым, но как устремление всего человеческого естества (благодаря приводящему в движение божественному благодатному свету Христовой тайны) от себя через Христа к Богу. Это движение, совершаемое Богом (объектом, созерцаемым во Христе и восхищающем человека) в (греховно-безвольном, противящемся) человеке, движимом христианским эросом, совершается добровольно при вдохновляющем содействии божественного Духа.

Здесь можно вспомнить об апологии Ареопагита применительно к термину эрос в христианском богословии, о его настойчивом заверении, что его использование «не противоречит Священному Писанию». Для Дионисия в «эросе» более, чем в «агапэ», выражается момент бытийного экстаза, что для него имеет как эстетический, так и сотериологический смысл. Ибо восхищение человека к Богу не остается в рамках аристотелевско-неоплатонического *κίνησις ὡς ἔρως***¹, но объясняется нисходящим божественным экстазом, в котором Бог, движимый эросом, изливает самого себя в творении, откровении, воплощении. Послушаем весь фрагмент:

«Божественная любовь направлена вовне: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне — связью друг с другом, а низшие — более божественным обращением к первенствующим. Почему и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобшившись Ее устремляющей во-вне силы, сказал божественными устами: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20). Сказал он это как поистине любящий, иступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной. Истины ради осмелимся также сказать и то, что и сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и добру во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью, и из состояния за пределами все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от

* Жизненный контекст (нем.).

** Движение любовного влечения (греч.).

Него выводящей во-вне силой. Почему и называют Его опытные в божественном люди Ревнителем – как испытывающего сильную и добрую любовь к сущему, как побуждаемого своим любовным влечением к ревности, как обнаруживающего себя Ревнивцем, ревнующим Им вожделенное, и как ревностным в заботе о сущем. Одним словом, влечение и любовь принадлежат Прекрасному и Добру, в Прекрасном и Добре имеют основание и благодаря Прекрасному и Добру существуют и возникают» (*Div. Nom.* 4,13)*.

Даже если вычеркнуть из этого текста все то, что может показаться излишне неоплатоновским, все равно останется его квинтэссенция, которую нельзя не признать подлинно библейской, истинно ветхо- и новозаветным богословием завета, в котором ревностная и пламенная любовь божественного Жениха совершает свое дело с невестой, чтобы поднять ее на высоту ответной любви, пригласить и побудить к ней. Все божественное откровение пронизано некоторым «энтузиазмом» в богословском смысле этого слова; кто не чувствует этого у пророков и учителей мудрости, у Павла и Иоанна (ограничимся этими именами), тому помочь нельзя. Равно как и тому, кто упрямо отрицает, что все это утоляет сверх всякой меры стремление человека к любви и красоте, которое до и за пределами откровения проявлялось в беспомощных и извращенных попытках получить требуемое самыми немислимыми способами. Ибо как в противном случае мы могли бы понимать религиозный и эстетический энтузиазм небиблейских религий и пустую схематичность откровений языческих богов и их инкарнаций? Если вынести за скобки присущие им ошибки и заблуждения, они должны были находиться на ступени бесплодного пустословия, на которой необходимо оказывается религиозный эрос человека, если исключить действие божественной благодати. Только таинства и тайнодействия в откровении Христа производят то действие, которое означают (*Trid. Can. de sacr.* 6–8, Dz. 849–851)**.

Поскольку Бог эффективно совершает то, что являет в знаках, и в его спасительном порядке действительно встречаются на более высоком уровне платоновская идеалистическая метафизика образа и аристотелевская реалистическая метафизика причины и цели, то и христианский эрос, и христианскую красоту никогда не следует рассматривать и интерпретировать исключительно с позиций платонизма. Присущий христианской вере энтузиазм не является чистым идеализмом, он проистекает из действительного, реалистического бытия и соответствует ему. Поэтому слово

* “О Божественных именах”, 4,13; цит. по: *Мистическое богословие Восточной Церкви*, М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2001.

** Постановление Тридентского Собора о таинствах: Г. Денцингер (Denzinger), *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum*.

Божье неустанно возвращает к трезвости и правдивости ложный энтузиазм, склонный к порханию в эстетически-идеалистических высотах пролептических иллюзий (1 Фес 5:6-8; 1 Петр 1:13, 4:7; 2 Тим 4:5; Мф 24:42, 25:13, 26:41; Откр 3:2 сл., 16:15 и т.д.) Но не менее силен профанный голос мирской жизни, неустанно призывающий к духовному существованию с «псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу» (Кол 3:16), к тому молитвенному миру, в котором Колоссяне должны «бодрствовать с благодарением» (4:2). «Слава» христианского преображения не менее значительна, чем преображающая величественность по-мирски прекрасного, но только она объединяет видимость и сияние с надежной реальностью: с воскресением и его предвосхищением в вере в христианской жизни.

Этот закон, как верно подметил Карл Барт, распространяется вплоть до крестного решения и всего того, что в мирской (даже реалистической) эстетике отсекается как невыносимое, не только по мысли платоновского учения о красоте, которое умеет использовать тени и противоположности как стилистические элементы в искусстве, но и вплоть до самых низов уродства греха и ада, которые в результате схождения божественной любви привлекаются к участию в том божественном искусстве, для которого не существует человеческого аналога.

Из всего этого следует, что, как мы никогда не приходим к живому Богу, каков он есть, иначе, как только через его воплощенного Сына — но через него совершенно реально, — так и о красоте Бога никогда нельзя говорить в отрыве от его образа, явленного в истории спасения. Из явления Бога, его непостижимой и приличествующей Богу славы, можно сделать вывод о присущих самому Богу красоте и славе, при том что мы ни в коей мере не *приравниваем* саму красоту и славу Бога к их проявлениям — ведь мы же должны *per hunc (Deum visibilem)* быть восхищены *in invisibilium amorem** — ни пытаться вывести ее из причинных заключений, исходя исключительно из его явленной красоты, более того, нам следует выйти к самому Богу посредством *theologia negativa*, которая никогда не отрывается от корней *theologia positiva: dum visibiliter cognoscimus***. При анализе Ареопажита и Иоанна Креста, богослова, наиболее настойчиво придерживавшегося апофатического метода, выясняется, что они его никогда не изолировали от катафатического, и им потому удавалось так высоко протянуть вертикаль, что они никогда не бросали горизонталь, — вот почему оба они могут считаться наиболее значительными эстетическими богословами в истории христианства.

* Туда (к видимому Богу) в невидимой любви (лат.).

** Пока познаем воочию (лат.).

Безусловно, особенности божественной красоты можно исследовать и в учении о божественных свойствах, делать о них заключения на основании не только действия Бога в творении, но и гармонии сущностных свойств, в особенности троичных. Но такое учение о Боге и Троице будет нас убеждать только в том случае и до тех пор, пока на место θεολογία не придет οἰχονομία, точнее — пока каждый из ее тезисов и мысленных ходов не будет подтвержден с очевидностью последней.

Исходя из вышесказанного, богословская эстетика должна по логике вещей развиваться в двух направлениях. Она охватывает:

1. Учение о созерцании — фундаментальное богословие; эстетику (в кантианском смысле) как учение о восприятии формы являющего себя Бога.

2. Учение об экстазе — или догматическое богословие; эстетику как учение о воплощении божественной славы и вознесении человека до высот участия в ней.

Использование термина эстетика в этих двух значениях может показаться несерьезным. Но некоторое возможное затруднение преодолевается рассуждением, что ведь не существует никакого богословского восприятия кроме как в *lux tuae claritatis*^{*}, в благодатной возможности увидеть, которая сама уже объективно принадлежит к экстатической сфере, а субъективно по меньшей мере руководит этим восхождением человека к Богу. В богословии не существует никаких «голых фактов», которые можно бы было сухо констатировать без малейшего (объективного и субъективного) чувства и участия (*participatio divinae naturae*^{**}) — как это можно сделать с фактами этого мира — с мнимой объективности безучастного, безразличного, делового. Ведь объективный факт, о котором здесь идет речь, — это участие человека в Боге, которое осуществляется со стороны Бога как «откровение» (вплоть до богочеловечества Христа), а со стороны человека как «вера» (вплоть участия в богочеловечестве Христа). Этот двойной взаимный экстаз — Бога к человеку и человека к Богу — и есть содержание догматики, которая потому по праву может быть представлена как учение об экстазе, об *admirabile commercium et conubium*^{***} между Богом и человеком во Христе как Главе и Теле.

Если это верно, тогда методически напрашивается исключительный вывод о нераздельности между фундаментальным и догматическим богословием, между учением о созерцании и учением об экстазе. Конечно, есть путь человеческого духа в поисках христианской

* В свете твоей ясности (лат.).

** Участие в божественной природе (лат.).

*** Восхитительная деловая и любовная связь (лат.).

истины (*intellectus quaerens fidem*^{*}), которому могут помочь указания и образы той формы откровения Бога, которая всегда выражает себя всегда в миру и в истории, скрывая себя, как говорил Лютер, *sub contrario*^{**}. Но даже этот путь, как уже было сказано, находится в луче божественного света, который объективно делает видимым и субъективно проясняет и просвещает ищущий дух, и потому прививает ему акт и *habitus*^{***}, который при полном свете станет совершенной верой. Но эта развивающаяся и взрослеющая вера растет далее в «догматике» (как *fides quaerens intellectum*^{****}); никоим образом не так, что она отталкивается от *praeambula fidei* фундаментального богословия и приобретенной вместе с ней очевидности как от трамплина, и прыгает, оставляя его за собой и переносясь в область слепого доверия; а напротив, обретенная в первоначальном свете благодати очевидность прозрения продолжает расти и развиваться в факты откровения — в очевидность, которая уже сама по себе экстаична, согласно собственной логике и последовательности. И так первый открывшийся мне образ Бога углубляется благодаря приросту в таинствах веры, ясность в которых не может быть моей собственной, новых и все более глубоки черт истинности: то, чего я не могу проверить сам (*in propriis causis*), то можно опосредованно проверить на отблеске и отражении фигуры откровения на вере. Павел, который обычно различает между «верой» и «смотрением», говорит в *locus classicus*^{*****} своей богословской эстетики говорит, что, «открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню», мы «преображаемся в тот же образ» (2 Кор 3:18) и тем самым объединяет в один процесс смотрение и экстаз.

Это единство должно быть у нас перед глазами и в дальнейшем, когда фундаментально-богословский и догматический аспекты будут разделены. Ведь тайно (для нее самой, разумеется, вполне осознанно) апологетика уже обременена всей совокупной догматикой, когда предпринимает попытку представить еще не верующему в приемлемых формах образ божественного откровения. Наиболее приемлемо это будет тому, чей дух начинает прозревать правильные очертания его цельной формы. И в процессе догматической работы ему еще много раз предстоит уточнять, разъяснять и делать более резкими эти очертания, ни в коем случае ни на минуту не упуская их из виду.

Перевела с немецкого Ольга Хмелевская

* Разум в поисках веры (лат.).

** Под противоположностью (лат.).

*** Привычку (лат.).

**** Вера в поисках разума (лат.).

***** Классическом месте (лат.).