



БОГОСЛОВИЕ КРАСОТЫ

современное
серию БОГОСЛОВИЕ

Под редакцией Алексея Бодрова
и Михаила Толстолуженко

Современное богословие (Издательство ББИ)

Коллектив авторов
Богословие красоты

«Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея»

2013

Коллектив авторов

Богословие красоты / Коллектив авторов — «Библейско-богословский институт святого апостола Андрея»,
2013 — (Современное богословие (Издательство ББИ))

Понятие красоты – одно из центральных для христианского богословия. Оно относится не только к миру природы, но и к области творческой активности человека. Более того, христианская мысль придает красоте трансцендентное измерение: творение прекрасно, потому что прекрасен Творец; прекрасное в мире – это знаки божественного присутствия в нем. Авторы этой книги (в числе которых такие выдающиеся современные богословы, как Карл Барт, Ганс Урс фон Бальтазар и Каллист Уэр) предлагают читателю богословское осмысление красоты с позиций различных христианских конфессий. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

© Коллектив авторов, 2013
© Библейско-богословский институт
святого апостола Андрея, 2013

Содержание

Предисловие	5
Ганс Урс фон Бальтазар	6
Богословие и эстетика[1]	6
Карл Барт	13
Красота Бога[10]	13
Конец ознакомительного фрагмента.	20

Богословие красоты

Под редакцией Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко

Предисловие

Понятие красоты не сводится к суммированию всех известных определений красоты, хотя так или иначе содержит их в себе. Красота все время ускользает от прямого ее захватывания, но в имплицитном виде присутствует и является критерием истинности свершаемого. Не случайно, что понятие красоты используется как один из критериев истинности в науке: красивая теория, красивая формула, красивое решение задачи.

В библейской картине творения понятие красоты фигурирует как сущностная характеристика самого творения. Акты творения Богом мира завершаются оценкой, подразумевающей идею прекрасного: «И увидел Бог, что это хорошо» и даже «хорошо весьма».

Богословие красоты – это вопрос о красоте и ее присутствии в мире, о способах ее обнаружения и смысле. Христианская мысль воспринимает красоту не просто эстетически, но личностно: творение прекрасно, потому что прекрасен сам Творец. Человек есть образ Творца, поэтому вопрос о красоте – это также антропологический вопрос.

Богословие красоты так или иначе соотносится с несколькими основными типами ее присутствия в бытии: (а) пространство телесности (пространственно-временной аспект мира), (б) пространство культуры (человек и его творческая деятельность), (в) пространство трансцендентного (красота как откровение, знак присутствия Божественного). Последний тип предполагает выход за пределы эстетики в область мистического переживания красоты. Это непосредственно и есть область богословского осмысления красоты.

В основу настоящего сборника легли избранные доклады, представленные на международной конференции «Богословие красоты», проведенной 19–22 октября 2011 г. Библийско-богословским институтом св. апостола Андрея и монастырем Бозе (Италия). Помимо этого, в книгу включены статьи известных современных богословов, таких как Ганс Урс фон Бальтазар, Карл Барт и Каллист Уэр.

Александр Закуренько

Ганс Урс фон Бальтазар

Богословие и эстетика¹

Только христиане — это «третий пол», этот по-другому невозможный синтез всякой «религиозной литературы».

Присуждение мне степени почетного доктора гуманитарных наук Католическим университетом Америки — большая честь для меня. Прошу вас принять мою сердечную благодарность за это. Тем не менее, я не удивлюсь, если вы окажетесь незнакомы с моими, увы, обширными по количеству, трудами. Их английские и американские переводы представляют более-менее случайную подборку. А из моей основной работы, в которой я предпринимаю попытку некоего синтеза, еще не переведено ничего.

Поэтому, выбирая тему моего доклада, я взял на себя смелость познакомить вас с причинами, по которым я оставил гуманитарные науки и переключился на богословие. Я не собираюсь предлагать вам автобиографический этюд, но попытаюсь очертить важную проблему, которая представляет собой, по моему мнению, центральный вопрос, если и не для филологии, то уж точно для богословия.

В течение десяти семестров я изучал немецкую филологию и литературу, после чего получил докторскую степень. Я никогда не становился доктором богословия. Пока я работал над диссертацией, основным вопросом, занимавшим меня, был следующий: «Есть множество хороших произведений литературы, музыки, изобразительного искусства и иной духовной деятельности. Каким образом можем мы распознать шедевр, который, хотя и принадлежит к определенной категории, превосходит ее и становится уникальным? Тысячи стихотворений написаны о ночи. Почему *Nachtlied*² Гете превосходит их все? Существуют сотни венских «мюзиклов»; почему «Волшебная флейта» Моцарта настолько выше их? Множество ранних работ Моцарта были сознательно написаны однотипно, в стиле современной им итальянской музыки или музыки сыновей Баха. Как можем мы объяснить тогда качественный скачок в «Идомеене» или «Женитьбе Фигаро»? Откуда разница между «Гамлетом» Кида и Шекспира? Отчего Платон занимает такое высокое место среди философов, так что современный историк философии мог бы сказать, что все последующие философы были лишь комментаторами?»

Я прошу понять, что я не противопоставляю частное общему. Конечно, у каждого частного есть свои особенные характеристики. Я говорю о работах, которые становятся несравненными в своем собственном жанре. Но обычно несравненное происходит из длинной череды трудоемких усилий. Шекспир бы не стал тем, кем он стал, если бы не вся история театра, предшествовавшая ему. Однако можно сделать тысячи сравнений, так и не поняв уникальное с их помощью.

Тем не менее, знаток должен обладать неким аппаратом, некой способностью производить такие различия, как правило, в результате длительной практики. Как правило, человек с улицы не обладает такой способностью; все, что он может сообщить — свое субъективное впечатление, как например: «мне нравится эта музыка» или «это мне не нравится». Способность знатока чувствовать носит объективный характер. Он понимает уникальность произведения.

¹ Доклад был прочитан фон Бальтазаром в Американском католическом университете по случаю получения им степени почетного доктора 5 сентября 1980 г.

² Имеется в виду *Wandrer's Nachtlied* II (“Über allen Gipfeln...”), известное у нас более всего в переводе Лермонтова («Горные вершины...»). — Здесь и далее примечания переводчика.

Мне достаточно повезло, что у меня были учителя, которые развивали это чувство в своих учениках, подводя нас к радостным открытиям в литературе, искусстве, истории и музыке.

Именно в это время я обнаружил ключевую идею, которая стала затем центральной темой всего моего богословия как *Gestalt* – сложное для перевода выражение, которое можно передать как форма, фигура, вид. Хопкинс (Hopkins) в свое время ввел понятие *inscape*³.

Наш разум постигает организованное целое со всей детализацией, необходимой для понимания основной идеи, проявленной в своей полноте. Великое произведение искусства строится не из уже готовых слов, но создает из запечатляемого в момент рождения языка совершенно новый лексикон, неслыханные слова, которые, будучи произнесены, самопонятны тем, у кого есть глаза и уши для этого. Каждый ребенок радуется арии Папагено, тогда как ария отчаяния Памины или прощальный терцет⁴ потрясают даже искушенного знатока. Невозможно наслушаться такими музыкальными произведениями, как фуги Баха. Каждый раз они сообщают, даже «умелым сердцам» одаренных слушателей, бульшую глубину, более глубокое удовлетворение.

Философы искусства, как Шеллинг или Гегель, попытаются объяснить, почему тот или иной период истории оказался готов к восприятию Софокла, Данте или Шопена, но все равно необъяснимо, почему произведение искусства именно тогда обретает свою форму. Его необходимость обусловлена не внешними, но внутренними причинами.

Этому есть параллель в открытии, сделанном персоналистической философией, с которым я познакомился сначала благодаря Р. Аллерсу, а затем благодаря Ясперсу и Буберу. Эта параллель заключается в любви, которая возвышается над Эросом. Истинная любовь может различить и удержать уникальность любимого среди подобных ему в своем роде, даже когда эротическое влечение угасло. Объекты этого мира участвуют в уникальности Бога не только в качестве представителей своего рода, но, в особенной мере, и индивидуально. Чем они духовнее, тем они уникальнее. Святые, например, образуют семью – *communio sanctorum*, общение святых, но каждый из них несравненен. В них выражается тем самым, снова и снова, уникальность Бога.

Теперь вы видите, как происходит переход от искусства к богословию. Это увлечение не происходит из религиозного чувства, которое существует субъективно в каждом человеке. Поскольку мы все – творение божье, мы обладаем *desiderium visionis bonae absolutis* (желанием видеть абсолютное благо). Это может привести человека к изучению философии религии или истории религии; но ни то, ни другое меня никогда сильно не интересовало.

Нас влечет именно Иисус Христос – если видеть Христа так, как он говорит о себе – с той его уникальностью, которая не может быть сравнима ни с чем в человеческой истории. Отцы церкви называли такую способность видеть – «взгляд веры». Если мы видим Христа, то мы видим Слово Божье в его существенной органичной целостности. Для этого видения, в первую очередь, нам необходим Ветхий Завет, заранее создавший тот лексикон, с помощью которого мог выражаться Христос: завет, великие пророчества об избавлении и разрушении; мессианское и священническое; этика, подчиненная власти Бога через повиновение заповедям; освобождение человечества; свидетельство, которое будет возведено народам; страдание праведных; жестоковыйность народа, противящегося слову Божьему, – все это (иногда несовместимые) элементы, которые объединены в лице Христа. К ним же относится идея плодовитости бесплодной женщины: ряд таких событий тянется напрямую из Ветхого Завета, от Сары через Анну к Елизавете, к непорочному зачатию Христа Марией.

³ Ср. англ. *landscape* – «ландшафт», «вид местности».

⁴ Терцет Памины, Тамино и Зарастро в «Волшебной флейте».

Но вернемся к более важному – к фигуре Иисуса, ибо он есть единственный образ Бога (Ин 1:8), который бесконечно богат и при этом обладает парадоксальной простотой, вбирающей в себя все элементы. Он есть абсолютная власть и абсолютное смирение; он бесконечно досягаем, к нему может приступить каждый, и он же бесконечно недоступен, за пределами достижимого.

Всякий может понять слова Иисуса, но только в свете его свидетельства о своем Богосыновстве эти слова становятся вполне ясными. Более того, только в связи с его смертью и воскресением его слова обретают полноту своего смысла: все существо Иисуса есть одно-единственное Слово. Это совершенное существо становится явным только по свидетельствам веры: свидетельства Павла здесь столь же важны как свидетельства Деяний Апостольских; Иоанн столь же авторитетен, как и синоптики. Все они вместе образуют мощную полифонию – но не «плюрализм» в современном смысле слова. Их можно сравнить с видами на статую, поставленную на открытой местности, которую нужно обозреть со всех направлений, чтобы полностью оценить ее выразительность. Чем больше граней мы видим, тем лучше понимаем мы церковь, чьим изначальным призванием было составить Новый Завет и утвердить его канон. Только ее взгляд веры, водимый Духом Святым, мог увидеть феномен Иисуса Христа.

Отсюда проистекает фундаментальный принцип, что экзегеза – действительно весьма ценная богословская наука – может практиковаться только в пределах, охватываемых взглядом церкви. Тот, кто находится вне этого круга, неизбежно начнет разрушать неделимое единство образа Христа, заменяя правильные слова на более модные, которые, скорее всего, означают что-то другое, или на слова, которые можно найти и в других религиях, так что хотя и слышатся знакомые выражения, они общи для разных религий и не являются чем-то уникально-индивидуальными для христианства. Такие манипуляции столь же разрушительны, как если бы кто изъяснял каждый пятый или десятый такт из музыкальной фразы в какой-нибудь симфонии Моцарта.

Пожалуйста поймите, что, утверждая это, я защищаю не некий фундаментализм или библейский буквализм, но боговдохновенный духовный феномен – активную и единую полноту, которую можно обрести из Нового Завета. Дело не в литературной форме, а в содержании. Например, уже в допавловой традиции, и затем еще сильнее, у самого Павла, у Иоанна и в некоторых словах синоптиков, значение Страстей понимается как заместительное страдание Христа за нас (*qui propter nos homines et propter nostram salutem...*)⁵. Если эти утверждения релятивизировать и сделать плоскими, вся католическая вера рухнет; Евхаристия потеряет свое значение; плоть, отданная за нас, и кровь, пролитая за нас, не имеют смысла. Также божественность Христа тогда не необходима, ведь только через нее он мог понести грехи мира в своем воплощении. Соответственно, Троица также отменяется – так же, как и центральный постулат Нового Завета – что Бог есть Любовь, – ибо доказательство этого, согласно Иоанну, в том, что Отец отдал Сына в преизобиловавшей любви к нашему миру.

Если мы отрицаем крестное *pro nobis*, мы скатываемся к превращению в одну из исторических религий, в которых спасительная роль Бога в мировой истории либо ограничивается мифологией (например, как в богословии процесса), либо парит как платоновское солнце блага над всем страданием мира.

Более того, если упустить из виду целостность образа Христа, невозможно потребовать, чтобы верные отождествляли свою жизнь с ним, а при некоторых обстоятельствах – и претерпевали мученичество. Все, что заслуживает имя церковной святости, происходит из этой целостной картины. Независимо от того, какая индивидуальная грань образа Христа отразилась в данном конкретном святом, он или она всегда указывает на целое. Тереза Авильская

⁵ «Который нас ради человек и нашего ради спасения» (лат.).

показывает нам не только любовь к Богу, но и любовь к ближнему. Тереза Калькуттская производит всю свою любовь к ближнему из любви к Богу.

Моим намерением в первой части моей трилогии «Эстетика» было не только научить наши глаза видеть Христа так, как он сам видит себя, но и, более того, доказать, что всякое выдающееся и эпохальное богословие всегда следовало этому методу. Естественно, очевидно, что Бог не может быть ограничен никакой системой, что к одной и той же центральной тайне существуют многообразные подходы.

Поэтому, я решил представить во втором томе «Эстетики» двенадцать подходов, которые казались мне первичными и боговдохновенными. Все они ведут к поражающему весу, силе и свету, *kavod, doxa-gloria* Бога, открывающего себя во Христе, и в конце концов, в его Кресте и Воскресении.

И сколь же отличен логический путь Иринейя – который следует гностической философии истории *ad absurdum* и тем самым показывает, как *logos* приспосабливается к человеческой истории и постепенно обращает ее к Богу изнутри: «*Gloria Dei vivens homo*»⁶ – от пути Ансельма, который видит некий род необходимости даже в свободных решениях Бога – Воплощении, Кресте, девственном Рождестве, – свободную необходимость, такую, как в совершенном произведении искусства. Этот путь отличается в свою очередь от паломничества Данте, который, будучи гоним Эросом через Ад и Чистилище, очищается через покаяние и исповедь и достигает божественной *agape*; или от пути Паскаля, который, столкнувшись с законами физики и всех современных ему естественных наук, признает парадокс человечества, который не может быть сведен ни к одной из этих наук, но может быть разрешен лишь с помощью еще большего парадокса распятой любви.

Я не хочу перечислять остальные подходы. Названного достаточно для вас, чтобы признать вместе со мной, что все эти пути сходятся концентрически к одной и той же тайне, которую Гете назвал «священная общая тайна», но что они, несмотря на все различия, никогда не противоречат друг другу.

Близорукостью части современного богословия является уверенность его сторонников в том, что они говорят что-то новое своим лозунгом о богословском плюрализме, или что они начали новую эпоху в богословской мысли. Эта уверенность является всего лишь следствием богословского рационализма, предполагающего, что тайны христианства можно ужать до маленького учебника, который можно изучить мигом. Такие фантазии лопаются как воздушные шары перед бесконечностью Бога и его само-откровением. Пока и поскольку все многообразные подходы ведут к неизмеримой тайне Бога, который открыл себя во Христе, все они открыты и позволительны для меня. Ведут ли они к центру или нет – зависит от выполнения условия, что они пребывают в пределах *Sancta Catholica*, ибо все дороги за пределами ее теряют тот или иной аспект совершенного целого.

Увы, мы зрим славу Божью только гадательно, как бы чрез мутное стекло, даже до величайшего парадокса – богооставленности Христа на кресте. Но именно христианская вера уникальна тем, что она в самом деле видит, что Бог, который превосходит всякое понимание, не исчезает в сумерках невыразимого – как это свойственно богам в иной мистике, – где человеку остается лишь лишиться дара речи и в итоге замолчать, но что этот все превосходящий Бог снисходит к нам, приближается ближе и ближе, становясь все более щедрым и все более требовательным одновременно, до тех пор, пока то, что человек может понимать, не станет таким сияющим, таким ослепляющим, что оно переполняет его. Только таким образом может негативное богословие быть христианским, и представлять собой вершину позитивного богословия.

⁶ «Живущий человек – Слава Божья» (лат.).

Именно это хотел я показать в первой части моей трилогии, которую я назвал «*Gloria: богословская эстетика*»⁷.

Но Бог являет себя не только для того, чтобы им восхищались. Поэтому вторая часть моей трилогии показывает драматическую борьбу Бога за любовь грешного человека – пафос неразрушимого завета, заключенного Богом с человеком – через учащающееся отвержение человеком призыва Бога. Чем больше Бог предлагает себя, тем больше человек отворачивается от него. (Атеизм есть постхристианское явление.) Какой будет конец у этой трагедии? До чего может дойти действие? Я еще не написал последнего акта этой драмы.

Только в конце, когда мы уже увидели *pulchrum*, и испытали *bonum*, может завершиться трилогия таким образом, который мы все примем за *verum*. Это и есть «теологическая» проблема – вопрос о возможности выразить тайну человеческим и ответственным языком. Завершить этой, третьей, части, видимо мне не будет дано⁸. Если это не будет слишком дерзко, я хотел бы процитировать стихотворение Рильке из начала его «Часослова»

Круги моей жизни все шире и шире —
надвещные – вещи суть.
Сомкну ли последний? Но, видя в мире
суть, я хочу рискнуть.⁹

В заключении я хотел бы затронуть два связанных вопроса, которые имеют важные последствия: христианство и мировые религии и христианство и апологетика.

Можно смело сказать вместе с Карлом Ранером, что все религии «ищут христологии», что человеческая религиозная предрасположенность и желание заставляют его стремиться к конечному союзу с Богом, который есть дар Бога нам, именуемый Иисусом Христом. Далее, можно утверждать о благой вести о Христе, что Бог не отнимет свой превышающий всякое естество христоцентричный дар ни от кого, даже от нехристиан. Человек создан Богом, чтобы быть богоискателем. Павел сказал это в Афинах, но не сказал, может ли человек найти Бога совсем сам по себе. Бог создал человека богоискателем, чтобы Он мог свободно проявить себя как нашедший человека.

Вплоть до этого момента я не против того, чтобы следовать современному направлению мысли и видеть во всех религиях отблески христианства, *logoi spermatikoi*, как говорили отцы. Но существует неодолимое препятствие, которое, пожалуй, лучше всего можно отождествить с ветхозаветным запретом: «Не делай себе никакого резного изображения Бога». Следует оставить это место свободным и пустым, чтобы Бог мог наполнить его, как он того желает. Идолы, однако, бывают не только резными. Идолами, которые заслоняют Бога, могут быть практики вроде буддийской медитации, теории о том, как испытать божественное присутствие, спекуляции об абсолюте на манер Гегеля – все, что заполняет собой то пространство, которое Бог намеревается занять, чтобы воздвигнуть образ, вид которого нельзя предугадать.

Здесь предел трансцендентального христианского богословия. Тот, кто этого не понимает, не сможет оценить уникальность места христианства в истории: он не захочет этого видеть ради достижения некоей гармонии между выражениями общерелигиозных чувств.

Я хотел бы разъяснить немного больше по моему второму тезису, о христианстве и апологетике. Если мы рассмотрим сделанные в человеческой истории попытки подойти поближе к абсолюту из относительности мира и «укоренить» бытие человека в абсолюте, то, как кажется, найдется только два способа. Первый можно определить как религиозное язычество: сердце и

⁷ Готовится к изданию в ББИ.

⁸ Также готовится к изданию в ББИ.

⁹ Перевод А. Прокопьева.

ум пытаются превзойти временное и тленное, чтобы взойти к абсолюту, который есть не «становление», но «бытие» – бесконечное, неделимое, за пределами всякой видимости и иллюзии. Таков путь *desiderium naturale*, поднимающийся вертикально вверх или падающий прямо вниз, в то время как история бежит горизонтально во времени. Таков путь всех азиатских религий, и он же – путь досократиков, платоников, стоиков, неоплатоников, а также исламских суфиев, хотя ислам и представляет из себя смесь языческих и библейских элементов. Все они стремятся укорениться в абсолюте, в его *physis*, идее или логосе и преодолеть оттуда судьбу мира. Следует еще сильнее подчеркнуть сходство всех естественных религий в их конечной релевантной форме. Все они ищут свой источник, первоначало, Альфу.

Динамика, которую вводит Ветхий Завет, полностью отлична: в начале есть завет, инициированный Богом, который, однако, существенно указывает на историческое будущее, удаленную точку, Омегу, в которой этот вечносовершенный, вечноразрушаемый союз становится исполненным, в которой наступает мессианское время, в которой пересекаются траектории Бога и человека в финальном событии.

Огромна пафос иудейства; он пронизывает собой всю мировую историю. Иудейские ожидания приняли секуляризованную форму – не только в марксизме, который забывает про исходный завет и признает лишь пророческие революции, но также и в идеологии технического прогресса, которая захватила все – и первый, и второй, и третий миры.

Мое мнение относительно этих двух религиозных идеологий, языческой и иудейской, состоит в том, что они полностью непримиримы, как вертикаль и горизонталь. Невозможно быть дзен-буддистом и коммунистом одновременно. Невозможно посвятить жизнь продвижению мирового прогресса и одновременно удалиться от мира. Но непримиримое в мире – вертикаль и горизонталь – образуют крест, пустой крест, который предназначен не для всякого. Только Иисус Христос может заполнить собой это пустое пространство, ибо он есть исполнение как человеческих языческих устремлений, так и надеющейся иудейской веры. Поэтому только христиане суть – это «третий пол», этот по-другому невозможный синтез «религиозной литературы». Показать это с той степенью ясности, какая приличествует этому сюжету, было бы слишком большой новой темой, которую я не смею начать здесь. Придется ограничиться несколькими замечаниями.

В языческом благочестии глубоко заложено сознание того, что человек – это образ, а не первообраз, и поэтому человек чувствует, что первообраз должен своей собственной силой проявить себя, чтобы сердце человека могло упокоиться в Боге. Этот первообраз есть Иисус Христос, только он один, ибо он есть полностью Бог и полностью Человек. Человек не желает быть поглощенным божеством, но желает и обрести Бога, и сохранить свою собственную личность. Воскресение Иисуса есть спасение, сбережение всего человеческого в Боге.

В иудейской вере и надежде присутствует неудовлетворенное желание, беспокойство, которое преследуемо сознанием собственного изгнания и отверженности Богом до тех пор, пока не придет Мессия. Язычество начинает с радикальной критики человеческой ограниченности и пытается подняться к божественному, тогда как иудейство начинает с критики всех существующих взаимоотношений и требует срочного изменения во всех общественных и культурных структурах, чтобы привести к наступлению Царства Божия. И только одно христианство не начинается с критики.

Иисус Христос принес благословение покоя иудейской критике и беспокойству: мир примирен с Богом в нем, нет более болезненного изгнания детей Божьих. Последнее пришествие Мессии еще в будущем; в «уже сейчас» все еще пребывает «еще нет»; с нами все еще томление и вера, но также и все преодолевающая уверенность в Божьей победе над безбожным миром и грехом.

Не было ничего более сложного для юной церкви, как воспринять одновременно язычников и иудеев. Тем не менее, она есть именно такой синтез, основанный на существовании

Иисуса Христа. И с этим она стала фигурой мировой истории, формой, живым свидетельством единства и единственности фигуры Христа. В ее единстве покоится ее достоверность. Ее внутреннее и внешнее единство, к которому также относится и единство церковного служения, есть единственная апологетика, которую имел в виду Иисус Христос, когда оставлял нам слова: «Поэтому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13:35). В сегодняшнем богослужении мы произносили молитву, которая в точности суммирует все мои соображения: *«Deus cuius ineffabilis sapientia in scandalo crucis mirabiliter declaratur, concede nobis, ita passionis filii tui gloriam contineri, ut in cruce ipsius numquam cessemus fiducialiter gloriam.»*

Перевод с немецкого Андрея Заякина

Карл Барт

Красота Бога¹⁰

Понятие, которое находится тут в непосредственной близости, и которое может быть легитимным и полезным для обозначения недостающего нам аспекта понятия величия (*Herrlichkeit*) – это понятие *красоты*. Мы можем и должны сказать, что Бог красив, и этим самым мы говорим как раз то, *как* он просвещает, преобразует, убеждает. Мы отмечаем тогда не просто голый факт его откровения и не просто его могущество как таковое, но форму и вид, в которых проявляются факт и могущество. Мы говорим тогда: Бог обладает таким говорящим самим за себя, таким побеждающим и преодолевающим превосходством и силой притяжения именно благодаря тому, что он красив – божественен, красив ему и только ему одному присущим образом, красив как недостижимая изначальная красота, но действительно красив и именно поэтому красив не просто как данность и не просто как сила. Или вернее: он красив как данность и сила в том смысле, что он осуществляет себя как тот, кто вызывает *благоволение*, пробуждает *вожделение* и вознаграждает *блаженством*, и это при том, что он благосклонен, достоин вожделения и блаженен: благосклонный, достойный вожделения и блаженный, первый и, в конечном счете, единственный благосклонный, достойный вожделения и блаженный. Бог любит нас как тех, кто *достойны любви* как сам Бог. Вот, что мы имеем в виду, когда говорим, что Бог красив.

<...>

Прежде всего, с чисто лингвистической точки зрения нужно указать на то, что смысловое содержание как немецкого слова *Herrlichkeit* так и его еврейского, греческого и латинского эквивалентов, непременно включает в себя и выражает то, что мы называем красотой. Везде, где встречается понятие величия Бога, можно указать и на то, что оно ни в коем случае не может быть понято в качестве нейтрального или даже исключающего понятия благоволения, достоинства вожделения и блаженности и, таким образом, красоты. Мы сказали, что величие Бога есть преисполняющая и сообщающая себя Божья радость. Величие по самому своему существу порождает радость. И то, что оно может вызывать также трепет и ужас, вовсе не противоречит этому. Так, на лишнего этого величия человека оно оказывает контрастное влияние, подобно яркому свету, который поначалу может лишь ослепить непривыкший к нему глаз. Это, таким образом, субъективно обусловлено. Объективный же смысл величия Бога заключается в его действенной благодати, милосердии и терпении, его любви. Оно в себе и как таковое *достойно любви*. В *этом* качестве оно говорит и побеждает, преобразует и убеждает. И оно не просто перенимает это качество, но обладает им. И там, где его узнают, там оно в *этом* качестве, в его особенной силе и своеобразии вызывает благоволение, пробуждает вожделение и дарует блаженство.

Средневековое богословие знало и употребляло понятие *frui*, или *fruitio Dei*¹¹. Под этим оно понимало лишь одному из всех сотворенных существ, человеку, возможное и подобающее вожделение, которое, осуществленное или же еще не осуществленное, нацелено на то, что ко всем другим желаемым вещам относится как цель к средству, чьим истинным объектом как *finis ultimus hominis*¹² может быть только сам Бог. Пришлось бы вычеркнуть слишком многое

¹⁰ Сокращенная версия § 31.3 (“Gottes Ewigkeit und Herrlichkeit”) из *Церковной догматики* (Kirchliche Dogmatik II/1, S. 733–751).

¹¹ Наслаждаться, наслаждение Богом (лат.).

¹² Конечная цель человека (лат.).

из того, что в Библии сказано совершенно определенно, если бы из-за какого-то сверхпуританского отношения к греху кому-то захотелось бы опровергнуть легитимность этого понятия. Это правда, что помышление сердца человеческого зло от юности его (Быт 8:21), что существует греховное и смертельное желание, и что именно оно является естественным желанием человека, но эта правда занимает свое место и ничего не меняет в том, что именно Бог, который в своем правосудии и милости убийственно и живительно склоняется к людям и особым непосредственным образом является объектом *удовольствия, радости, благоволения, вожделения и блаженства* их сердец. Если бы кто-то захотел опровергнуть это, то ему пришлось бы отвергнуть радикальный евангельский характер библейской вести, поскольку это содержится в ней: «Величит душа Моя Господа, и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем» (Лк 1:46–47), и «Радуйтесь всегда в Господе!» (Флп 4:4), и то, что верный и добрый раб войдет в радость своего господина (Мф 25:21), и то, что Павел желает выйти из тела и водвориться у Господа (2 Кор 5:8). Согласно Пс 1:2; 111:1; Рим 7:22, существует необходимое и легитимное удовольствие от Закона Божия, а согласно Пс 118:4 (и дальше) – утешение, веселие и улада о его заповедях и законоположениях. Это не то, что строки Иоахима Неандера (*Neander*): «Не чувствовал ли ты, что он заботится о тебе так, как это тебе самому нравится?», составляют *pudendum*¹³ нашей книги богослужбных песней, как полагают некоторые чересчур рьяные, но напротив нас призывает Пс 36:4: «Утешайся Господом, и Он исполнит желания сердца твоего» и Притч 23:26: «Сын мой! отдай сердце твое мне, и глаза твои да наблюдают пути мои» и Пс 5:12: «И возрадуются все уповающие на Тебя, вечно будут ликовать» и Пс 144:16: «Открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению». «Ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс 16:11). «Ты умножишь народ, увеличишь радость его. Он будет веселиться пред Тобою, как веселятся во время жатвы, как радуются при разделе добычи» (Ис 9:3). Мы приглашены вкусить и увидеть, как благ Господь (Пс 33:9). И все это не имеет ничего общего с тем, чтобы оптимистически упускать из виду нужду и порочность человеческого бытия. Напротив, они не могут ничего изменить в том, что Бог есть предмет необходимой радости, и именно ей эта нужда и порочность низлагаются и превосходятся. «Ты обратил сетование мое в ликование, снял с меня вретиче и препоясал меня веселием» (Пс 29:12). «И на пути судов Твоих, Господи, мы уповали на Тебя; к имени Твоему и к воспоминанию о Тебе стремилась душа наша. Душею моею я стремился к Тебе ночью, и духом моим я буду искать Тебя во внутренности моей с раннего утра: ибо когда суды Твои совершаются на земле, тогда живущие в мире научаются правде» (Ис 26:8–9). Радость согласно Ис и Сир 1:11 есть также *страх* Господень. Именно страждущие будут согласно Ис 29:19 «радоваться о Господе, и бедные люди будут торжествовать о Святом Израиля» и поэтому при любых обстоятельствах «благо приближаться к Богу» (Пс 72:28). Поэтому нужно служить Господу с радостью и ходить перед лицом Его с восклицанием (Пс 99:2). Если Бог, о котором свидетельствует Священное Писание, на самом деле (как можно было бы доказать как прямым, так и косвенным образом на основании еще сотен других мест) есть излучающий радость о себе самом Бог, если он без этого не может быть понят в своей божественности, если без этого он не был бы тем, кто он есть, тогда у нас нет причины избегать этого средневекового понятия (например, из-за злоупотреблений, которые с ним совершала мистика). Встает лишь вопрос, *в какой степени* можно сказать по отношению к Богу то, что он может быть объектом такого *frui*, такого осуществленного или же еще не осуществленного благоволения, вожделения и блаженства?

<...>

Если мы будем должны тут на самом деле продолжить это наше размышление, то необходимо поставить вопрос: что же есть та красота Бога, которая делает его тем, кто он есть, и в

¹³ Непристойный (лат.).

его величии, в полноте и в самодостаточности его сущности, в силе его самооткровения делает его предметом именно радости?

<...>

Мы должны задаться вопросом о самом Боге, о содержании и природе его откровения, а также и о его откровенной божественной сущности. Именно она как таковая красива. Именно на основании ее как таковой можно распознать, что есть красота. Именно в ней могут отразиться или же не отразиться, наши тварные и ориентированные на творение понятия красоты: если они отразятся, то наверняка лишь в единичном употреблении, поскольку они, так сказать, опосредованно указывают и на его сущность.

<...>

Мы позволим себе указать на факт, что *богословие* как целое, в своих частях и в их взаимосвязи, в своем содержании и методе, не принимая во внимание все другое, – если только его задача будет правильно понята и осуществлена, – есть исконно *красивая* наука, можно даже с уверенностью сказать: прекраснейшая среди всех наук. Это всегда варварство, когда наука кому-то кажется или становится безразличной. Каким же сверхварварством было бы, если бы богословие могло показаться или стать кому-то безразличным? Богословом можно быть лишь охотно, с радостью, в противоположном же случае, им, по существу, стать вообще невозможно. Мрачные лица, угрюмые мысли, скучные и пустые фразы не могут быть терпимы именно в этой науке. Да сохранил нас Бог от того, что в Католической церкви причисляют к одному из семи монашеских грехов: от *taedium*¹⁴ от великих духовных истин, с которыми связано богословие! Но нам следует помнить, что лишь Бог может сохранить нас от этого!

<...>

Совершенно естественно, что непосредственное обоснование нашего утверждения, что Бог красив, не может быть выражено ни в малом, ни в большом количестве слов *об* этой красоте, оно может быть дано только через саму эту красоту. Сама божественная сущность говорит в своем откровении о своей красоте. С нашей же стороны остается возможным при помощи некоторых *примеров* лишь указать на то, что так оно и есть, и, более того, на основании некоторых важнейших черт христианского богопознания задать вопрос: является ли познаваемое здесь, не упуская из внимания и все другие его качества, просто красивым? Это познаваемое само дает позитивный ответ. И единственное, что мы можем тут сказать с недвусмысленной определенностью – это то, что оно дает этот ответ. Но только оно само может его дать. И то, что мы можем говорить обо всем лишь с этой оговоркой, имеет решающий характер для всего нашего размышления.

Прежде всего, мы назовем тот аспект Бога, отталкиваясь от которого, мы и пришли сюда: *Божья* во всех своих свойствах раскрывающаяся и в них всех единая *сущность*. Все эти свойства есть совершенства, поскольку и благодаря тому, что они свойства Бога, поскольку и благодаря тому, что все они вместе и каждое из них по отдельности есть не что иное, как сам Бог, совершенство его сущности и сама эта совершенная сущность. Совершенство божественной сущности состоит в том, что Бог есть все, что он есть как Бог, и, таким образом, он изначальный и поэтому неповторимый и непревзойденный в подлинности, полноте и реальности. В этом совершенстве в самом себе и в своих действиях Бог есть тот, кто он есть. В любом взаимоотношении со своим творением он совершенен, он говорит и действует в своем совершенстве и он, этот неисчерпаемо, непостижимо, непреступно совершенный Бог есть источник и смысл всех этих взаимоотношений. Но не правда ли, что более того, в последующем (но в последствии не подавляющем) восхищении мы должны заметить, что и *форма*, манера, в которой Бог совершенен, сама совершенна, что она есть совершенная форма? Форма совершенной сущности Бога, как мы могли в этом убедиться, есть чудесное, всегда загадочное и всегда в себе

¹⁴ Пресыщенность (*лат.*).

ясное единство идентичности и неидентичности, простоты и множественности, внутреннего и внешнего, самого Бога и полноты того, чем он является как Бог. Как бы мы могли упустить из виду то или иное, как могли бы мы преуменьшить то или иное, как могли бы мы отречься от одного в пользу другого? Мы всегда должны помнить о том, что мы имеем дело не с каким-то постижимым и имеющимся в нашем распоряжении объектом, но с самим Богом, однако при этом мы должны всегда помнить также о том, что именно сам Бог в полноте откровения своей сущности вступил в поле нашего зрения и разума. Нам всегда следует в замешательстве, ничего не зная о Боге и не будучи в состоянии что-либо сказать о нем, некоторым образом прибегать к нему самому, чтобы тогда каждый раз возвращаться от него, как те, кому позволено знать нечто о нем и кто имеет, что сказать. И снова дело обстоит так, что то, что нам позволено знать о нем, и то, о чем мы можем сказать, всегда одновременно одно и многое, одновременно наивное предположение и новое представление безграничного богатства, в котором мы никогда не сможем так потеряться, чтобы то единство, в котором существует Бог, которое он есть, не было бы зримо нами. Так мы смогли обозреть свободу и любовь Бога как основные определения его сущности во всей их необозримости: их идентичность и неидентичность, движение и покой, в которых они вместе так составляют жизнь Бога, что в каждый момент его бытия и жизни он не лишен ни одной из них: так что оба его собственных определения, которыми он является сам, и, тем не менее, в обоих он есть и остается одним. Это единство движения и покоя сопровождало нас на протяжении рассмотрения целого ряда божественных совершенств. Мы с неизбежностью вынуждены снова и снова обращать внимание на то, что каждое из них как Божье совершенство именно им и является и действительно отличается от всех других совершенств, мы вынуждены указать и на то, как все они не просто связаны друг с другом, но, взрывая любую систему, с самого начала релятивируя также и этот предложенный нами обзор, каждое с каждым по отдельности и с суммой всех других являются одним. Но при этом, это не значит, что нам было бы не разрешено, осозная и относительность, и необходимость, предпринять попытку пойти определенным путем от одной к другой, а также и в частном предпринять определенные шаги, без высокомерия, как если бы это были абсолютные пути, как если бы наши пути, были путями Бога, но и без всякого страха, что мы, на наших путях в их относительности лишены абсолютного, должны были бы быть покинутыми Богом.

Именно в форме совершенная сущность Бога *раскрывает* себя в откровении. Очевидно, что если Бог нас не обманывает, но действительно есть тот, кто он есть, то это есть его *собственная* форма. Тогда, – учитывая то, что эта форма как таковая стала нам зрима и выразительна, – мы не можем избежать следующего вопроса: не совершенна ли в себе и эта *форма* совершенной сущности Бога? *Красива* ли эта совершенная сущность Бога сама по себе и как таковая или нет? При этом мы должны быть правильно поняты. Не может идти и речи о том, чтобы проводить различие между содержанием и формой божественной сущности и, таким образом, абстрактно искать красоту Бога в форме его бытия для нас и в самом себе. Красота Бога заключается не в единстве идентичности и неидентичности, движения и покоя как таковых. Мы не можем тут не прибегнуть к самому Богу. Он есть совершенное содержание божественной сущности, которое делает совершенной и его форму. Или: совершенство его формы есть лишь отблеск совершенства ее содержания и, таким образом, самого Бога. Но именно содержание *делает* эту форму – по всей видимости потому, что она ему необходима, потому, что она его собственная – действительно совершенной. И именно в этой форме *сияет* это совершенное содержание, сияет сам Бог. Эта слава, самооткровение Бога, по существу, заключается в том, что в ней он сам осуществляет свою жизнь как вовне, так и внутри. Возникает вопрос, а нет ли других примеров такого единства и разности, разности и единства? Как может этого не быть? Но где же эта форма того одеяния, в котором укрывается сам Бог? Где она, потому такая совершенная и потому такая действительно несравненно красивая, что она есть форма этого содержания? Где она является формой сущности того, чьи совершенства были бы совершенствами Господа,

Творца, Миротворца и Спасителя? Где излучает она всяческое совершенство? Там, где больше одного несовершенного? Где, поэтому, не окажется ли и она сама при ближайшем рассмотрении в высшей степени несовершенной? Божественная красота имеет лишь форму божественной сущности. Но как форма божественной сущности она является божественной красотой. И там, где она будет узнана в качестве формы божественной сущности, разве не должна быть она воспринята и как красота? Как же может быть иначе, как же может совершенная божественная сущность, сама сообщая о себе, в достоинстве и силе своей божественности не излучать также и радость, всяческое благоволение, всяческое вожелание, не вызывать всяческое блаженство и, таким образом, через посредство этой формы, не быть преобразующей и убеждающей? И как же тогда может эта преобразующая и движущая форма не быть названа красотой Бога?

В качестве второго примера мы приведем *Триединство Бога*. Совершенная сущность Бога есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Только в этом качестве она имеет совершенство. И она имеет его как таковая. Само по себе оно не существует. Свобода Бога есть не какое-то абстрактное состояние независимости носителя верховной власти, а любовь Бога есть не абстрактный поиск и обнаружение общности. И, таким образом, все совершенства божественной свободы и любви не есть сущие в себе истины, действительности и силы, бытие Бога не есть сущее в себе и находящееся в своей чистоте божественное бытие. Но то, что оно есть бытие Отца, Сына и Святого Духа, делает его божественным, действительным бытием, оно существует в этой триединной, в своей единой и различной сущности, в которой заключается его свобода и его любовь, и все его божественные совершенства. Таким образом, и форма его сущности, о которой мы тут размышляем, не является формой в себе, но конкретной формой триединной сущности Бога: сущности, которая есть Бог Отец, Сын и Святой Дух. По сути, все, что можно сказать о ее бытии (*Sein*), вот-бытии (*Dasein*) и так-бытии (*Sosein*), в буквальном смысле не может быть понято и описано иначе, как ни на один момент не отличное от бытия, вот-бытия и так-бытия именно Отца, Сына и Святого Духа. Как раз в триединстве Бога своеобразная форма божественной сущности имеет свою необходимость и смысл. Прежде всего здесь и самым подлинным образом здесь мы имеем дело с единством идентичности и неидентичности. Здесь Бог осуществляет свою божественную жизнь, которая не может быть сведена ни к знаменателю единственности, ни к знаменателю множественности, но, скорее, к обоим одновременно: единственность и множественность замыкаются друг в друге. Здесь действительно трое в Боге, в определенных неповторимых и незаменимых отношениях друг к другу, определяются как множество божественных образов бытия. Здесь Бог реально различается в себе: Бог, и еще раз по-другому Бог, и он же в третий раз. Здесь нет простой точности. Не подходят сюда и аналогии круга или треугольника. Здесь существует божественное пространство и божественное время, а поэтому протяжение, и в этом протяжении – последовательность и порядок. Но здесь нет и никакого несоответствия и распада, нет никакого противоречия. Здесь есть *одна* для них всех общая божественная сущность в трех образах бытия. Также эти образы бытия в себе – так близки и сильны их взаимоотношения – не существуют друг без друга; в ничем неограниченном и несдерживаемом перихорезисе один образ бытия существует как через другой, так и в другом, и поэтому он никогда не действует и не распознается без другого. Следует заметить, что божественная сущность обладает не только своим *внутренним* совершенством: его великая истина и сила, а также его действия в качестве истины и силы Отца, Сына и Святого Духа, с самого начала есть также и внешнее совершенство его *формы*, сплошной определенности единства идентичности и неидентичности, движения и покоя, простоты и множественности. Если Бог есть Троица, то разве могло бы это быть иначе? Из триединства Бога следует не то, что его сущность была бы тройственной в том смысле, что его совершенства состояли бы из трех частей и были бы, как будто, видны и познаваемы в трех частях. Его сущность цельна и неделима и, таким образом, все его совершенства есть в равной мере сущность всех трех образов бытия Бога. Но из триединства Бога следует то, что именно сама эта цельная сущность

Бога как Отца, Сына и Святого Духа, чьей сущностью она и является, одновременно идентична и неидентична себе самой, одновременно проста и множественна, должна быть одновременно жизнью в движении и покое. Что повторяется и раскрывается во всей божественной сущности как таковой в ее *отношении* и в ее *форме* и в каждом божественном совершенстве в отдельности, так это отношение и форма бытия Отца и Сына в единстве Духа, поскольку эти три различаются в Боге и поскольку они едины в Боге: без первенства и без субординации, но и не без последовательности и порядка, без угрозы и распада реальной жизни Божества. Мы можем сказать еще более определенно о том, что здесь играет решающую роль: именно *содержание* божественной сущности создает ему присущую форму. Она ему действительно присуща. Она основана не на какой-то всеобщей необходимости, но на необходимости триединого бытия и жизни Бога. *Это* триединое бытие и жизнь – и при этом мы говорим в строжайшем и точнейшем смысле: *сам Бог* – учреждает силу и достоинство божественной сущности как таковой и при этом силу и достоинство его самооткровения, его величия, иначе говоря, это триединое бытие и жизнь (и в этом строгом и точном смысле: *сам Бог*) есть то, что делает эти силу и достоинство *побеждающими, преобразующими и убеждающими*. Это и есть непосредственная функция этой формы. Она *сияет* и то, что она излучает, есть *радость*. Она восхищает и тем самым она побеждает. Она, стало быть, красива. Но как мы должны будем сейчас указать, она такова потому, что она отражает триединую сущность Бога: не материально, то есть не так, чтобы в ней можно было бы обнаружить какую-то троичность, но – как это может быть принято в соображение только в нашем контексте – формально: поскольку в ней повторяется и открывается единство и разность божественной сущности, которая присуща ему как сущность Триединого. Поэтому триединство Бога есть тайна его красоты. Если отвергнуть это, то тотчас получится какой-то тусклый и безрадостный (и лишенный чувства юмора!), какой-то некрасивый Бог. На фоне достоинства и силы истинного Божества затерялось то, что он красив. Все христианское богопознание и все христианское богословие происходило в осознании предпосылки, что единый Бог есть Отец, Сын и Святой Дух, – и как в таком случае мы можем, как в общем, так и в частном, упустить из вида утверждение, что Бог, помимо всего прочего, еще и красив?

В качестве третьего примера мы приведем *воплощение*. Мы полагаем, что мы имеем тут дело с центром и с целью и, таким образом, и с сокровенным началом всех дел Божьих. Более того, мы полагаем, что указанное событие этого божественного действия имеет соответствие в самой сущности Бога, что Сын составляет центр Троицы и что в его деле как таковом, в имени и личности Иисуса Христа находится и раскрывается, так сказать, сущность божественной сущности. Именно это дело Сына как таковое особенным, в некотором смысле, потенциальным образом раскрывает красоту Бога.

Что бы мы знали о красоте и троичности сущности Бога, которая обращается к нам, откуда бы мы взяли видение и понятие единства идентичности и неидентичности, простоты и множественности, движения и покоя в Боге, как бы мы могли прийти в восторг при виде внутренней жизни Бога, если бы эта жизнь не была бы нам современна в ее исконной, вызывающей радость форме, в самооткровении Бога, которое состоит в том, что он в своем вечном Слове стал плотью, что он в Иисусе Христе стал единым с нами, людьми, и принял нас в единство с собой, будучи истинным Богом, он стал и продолжает быть истинным человеком в Иисусе Христе? Он стал и продолжает им быть без того, чтобы лишиться хоть в малой степени своей божественности. Его божественность преизобилует в своем величии именно в том, чудо всех чудес его божества заключается именно в том, что истинный Бог в Иисусе Христе стал истинным человеком. В чем могла бы любовь и свобода Бога проявиться больше, чем в воплощении? Как могут эти любовь и свобода не быть узнаны и признаны во всей их божественности именно в этом событии? Однако, известно единство с самим собой: недостаточно явно отмечено высочайшее осуществление и подтверждение единства, в котором Бог действует в Иисусе

Христе, также недостаточно, как и глубина, в которой он отличается сам от себя, как он сам себя открывает, делает себя доступным и отдает себя совсем другому, дарует другому высочайшую степень общности с самим собой, в определенной степени расширяет свою экзистенцию до коэкзистенции с этим другим, оставаясь истинным Богом, живя именно как истинный Бог, становится истинным человеком. Только задумаемся: *становится*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.