

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

В серию входят книги по современному богословию (основное, литургическое, нравственное богословие и другие его разделы), принадлежащие перу выдающихся современных авторов основных христианских конфессий

THE BEAUTY OF THE INFINITE

The Aesthetics of Christian Truth

David Bentley Hart

WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS, MICHIGAN / CAMBRIDGE, U.K.

Серия «Современное богословие»

ДЭВИД БЕНТЛИ ХАРТ

КРАСОТА
БЕСКОНЕЧНОГО



ЭСТЕТИКА
ХРИСТИАНСКОЙ
ИСТИНЫ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

Содержание

Предисловие к русскому изданию	ix
Предисловие переводчика	xii
Слово благодарности	xv
<i>Введение</i>	1
<hr/>	
I. ВОПРОС	1
II. ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ ТЕРМИНЫ	7
III. КРАСОТА	22
IV. ПОСЛЕДНИЕ ЗАМЕЧАНИЯ	43
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. <i>Дионис против Распятого</i>	53
<hr/>	
Насилие метафизики и метафизика насилия	
I. ГОРОД И ПУСТЫНИ	53
II. ЗАВЕСА ВОЗВЫШЕННОГО	66
III. ВОЛЯ К ВЛАСТИ	141
IV. ЗАВЕТ СВЕТА	190
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. <i>Красота бесконечного</i>	232
<hr/>	
Dogmatica minora	
I. ТРОИЦА	234
1. Христианское понимание красоты возникает не только естественно, но и необходимо из христианского понимания Бога как перихорезы любви, динамической неотъемлемости друг от друга трех божественных Лиц, чья жизнь есть вечное единение, в котором друг с другом разделяют внимание, наслаждение, дружбу, празднование и радость	234
i. Божественная апатэйя	235
ii. Божественное содружество	254
iii. Божественная радость	264

2. Христианское понимание различия и дистанции (расстояния) сформировано учением о Троице, в котором богословие обнаруживает, что истинная форма различия есть мир, а расстояния — красота	269
i. Божественное различие	270
ii. Божественное совершенство	277
3. В христианском Боге бесконечность видится как прекрасное, и потому ее можно пройти и понять лишь посредством прекрасного	282
i. Порыв желания	283
ii. Неизменная красота	290
iii. Зеркало бесконечного	304
iv. Бесконечный мир	313
4. Бесконечное — это прекрасное, потому что Бог — это Троица; а поскольку всякое бытие принадлежит к Божьей бесконечности, христианская онтология возникает в рамках богословской эстетики и по сути принадлежит ей	318
i. Бог и бытие	319
ii. Бог за пределами бытия	347
iii. <i>Analogia entis</i>	364
II. ТВОРЕНИЕ	377
1. Благодатное Божье действие в творении изначально принадлежит к радости, наслаждению, заботе, которыми извечно живет Троица, — как направленное вовне и не-необходимое выражение этой любви; и поэтому творение прежде всего другого следует принимать как дар и красоту	377
i. <i>Analogia delectationis</i>	378
ii. Дар	392
iii. Власть желания	406
2. Так как Бог есть Троица, сохраняющая всякое различие как мир (<i>peace</i>) и единство, божественную жизнь можно	

описывать как бесконечную музыку, а творение — как музыку, чьи интервалы, переходы и фразы объемлются вечной и триединой Божьей полифонией	413
i. Божественная тема	414
ii. Божественный контрапункт	426
3. Поскольку Бог вечно выражает себя в своем Слове и обладает всей полнотой обращения и отклика и поскольку творение принадлежит Божьему самовыражению (как, на аналогическом расстоянии, дальнейшая артикуляция изобильного «красноречия» божественной любви), богословие может постигать творение как язык	435
i. Божественная экспрессия	437
ii. Божественная риторика	444
iii. Analogia Verbi	451
III. СПАСЕНИЕ	478
1. Спасение осуществляется как восстановление человеческого образа во Христе, вечного образа Отца, образа, по которому вначале было сотворено человечество; следовательно, спасение состоит в восстановлении конкретной формы и в возвращении ее изначальной красоты	478
i. Форма дистанции	480
ii. Христос-знак	491
iii. «Что есть истина?»	496
iv. Практическое осуществление образа	507
2. Во Христе икономия насилия, присущая тотальности, преодолевается бесконечностью Божьего примирения, в той мере, в какой один порядок жертвоприношения преодолевается другим: приношение в жертву прекрасного заменяется жертвой, предлагающей себя как бесконечная красота	516
i. Икономия насилия	517
ii. Дар, который превосходит всякий долг	539
iii. Утешения трагедии, ужасы Пасхи	559

IV. ЭСХАТОН	593
Христианская эсхатология утверждает благодать сотворенного различия, являет неотделимость божественной истины от красоты и показывает тотальность как нечто ложное и отмеченное достойной осуждения конечностью	593
i. Поверхность времени, свет вечности	595
ii. Последний Адам	603
Часть третья. <i>Риторика без изъятия</i>	617
<hr/>	
Убеждение, тирания сумерек и язык мира	
I. ВОЙНА УБЕЖДЕНИЙ	617
II. НАСИЛИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ	623
III. ОПТИКА РЫНКА	645
IV. ДАР СВИДЕТЕЛЕЙ	659
Указатель	666

Предисловие к русскому изданию

Я не хочу загромождать и без того длинную книгу излишне пространным предисловием. Поэтому ограничусь несколькими краткими наблюдениями и замечаниями (а это немалый труд для того, кто обычно склонен к многословию).

Прежде всего, мне хочется выразить большую благодарность моему переводчику, который (насколько я могу понять) является натурой в известном смысле героической. Не мне, разумеется, оценивать собственную книгу, но, я думаю, можно с уверенностью сказать, что это достаточно сложный текст, временами произвольно эллиптический, так что достойны восхищения терпение и духовная щедрость переводчика, который взялся эту книгу перевести и довел дело до конца. Кроме того, поскольку до самого окончания этого перевода я и не знал о нем, теперь он оказался для меня самым настоящим подарком, которого я, как мне кажется, не заслуживаю.

Я должен также попытаться поместить эту книгу в ее контекст – как относительно своего собственного «проекта», так и относительно той богословской и философской дискуссии, в которой, как предполагается, она принимает участие.

Вначале книга была задумана в качестве первого из четырех томов, в каждом из которых должна идти речь об одной или более так называемых трансценденталий (термин заимствован из западной схоластической традиции, но используется и в философской традиции, общей для всех христианских традиций – древних, средневековых и современных). Первый том – этот – рассматривает наше понимание Бога во Христе преимущественно с точки зрения Красоты, и его стиль отчасти отражает «эстетический» метод. Предполагалось, что за ним последует том об Истине, затем том о Благе и, наконец, том о Бытии и Единстве. Будут ли написаны эти последующие тома – в настоящий момент я сказать не могу, так как непредвиденные жизненные обстоятельства встали между мной и моим первоначальным замыслом. Но, как бы то

ни было, эта книга вполне самостоятельна – во всяком случае, я так думаю, – и ее можно читать саму по себе. Конечно, если бы я писал ее сейчас, многое в ней было бы по-другому. О некоторых вещах я стал думать иначе, а опыт разъяснения своих идей на различных конференциях и в различных изданиях позволил мне глубже проникнуть в определенные сферы, что придало бы большую ясность моей аргументации, начни я все заново. Но, полагаю, так бывает со всяким, кто публикует свои книги. Любая книга – это кристаллизация того, как мыслит ее автор в настоящий момент, однако мышление как таковое не может не продвигаться дальше.

В более широком смысле в этой книге выражена глубокая озабоченность из-за конфронтации между христианской традицией и современным модернизмом (или следовало бы сказать: модернизмом и постмодернизмом). Одна из причин использования трансценденталий в качестве концептуальной основы состоит в том, что они дают возможность обращаться ко всем классическим темам континентальной философской традиции, как они были в известном смысле резюмированы Кантом в его трех Критиках. Мне кажется, необходимо помнить, что современная континентальная мысль – со времени Декарта и далее – все более обретала форму своего рода богословия, абстрагированного от веры. В отличие от основной массы англоязычной традиции (если можно именовать «традицией» стиль мышления одновременно новомодный и воинствующе-узкий), континентальная философия до сих пор озабочена теми вопросами, которые всегда были в компетенции западной метафизики: существование и несуществование, возможность и актуальность, герменевтика, этика, эстетика – даже Бог и человек. Даже атеистические мыслители формируются под воздействием тысячелетнего наследия идей и мотивов, которые непреодолимо возвращают их вновь к тайне отношения между трансцендентным и имманентным. Встреча богословия с современной философией в определенном смысле неизбежна – хотя бы на том основании, что вторая происходит из первого.

Теперь, когда я мысленно возвращаюсь ко времени работы над этой книгой, вспоминается атмосфера 1990-х годов – заключительного, как оказалось, периода особой французской постмодернист-

ской моды во всех гуманитарных науках, – то была атмосфера лютых споров и ненужного антагонизма. На страницах этой книги встречаются иной раз речевые обороты, которые сегодня я был бы склонен смягчить. Безусловно, в любое время и в любом месте нужно стараться сохранять тональность милосердия. Нельзя также допускать, чтобы интересы и аргументы, относящиеся к временному эпизоду, отвлекали от проблем более важных и неотложных. Поэтому я заранее прошу прощения у читателя, если временами ему будет казаться, что он слышит отзвуки старых и теперь позабытых дискуссий.

В заключение я хочу выразить свою благодарность всем тем людям, благодаря которым эта книга увидела свет. Лишь некоторых из них я знаю по именам, однако всем им я глубоко признателен. Я также надеюсь, что, какой бы отклик ни вызвала эта книга среди российских читателей – одобрительный или неодобрительный, – он дойдет до меня и поможет мне в дальнейшем совершенствовании своего мышления.

Дэвид Бентли Харт
15 ноября 2009 г.

Предисловие переводчика

Перед русскоязычным читателем лежит книга Дэвида Бентли Харта *Красота бесконечного: эстетика христианской истины*. Автор – современный американский православный богослов. Он преподавал во многих университетах США, и его перу принадлежат пять книг, из которых *Красота бесконечного* считается его *opus magnum*, главным произведением. Примечательно, что эпиграф написан автором по-русски: «Слава Тебе, Боже» – и складывается впечатление, что книга Д. Б. Харта, несмотря на свою сверхвысокотехнологичную и чрезвычайно сложную форму, какой-то своей тайной – не умственной, а сердечной – стороной обращена именно к России и к русскому богослужению. «Слава Тебе, Боже» означает: «Тебе, Боже, принадлежит сияние истинной красоты, бесконечной и бессмертной»; и это сияние особенным образом ощущается в богослужении Православной церкви.

Прежде всего поражает бесстрашная готовность автора к исследованию нехристианских, а часто и антихристианских мировоззрений, а также «интеллигентная тональность», которой он придерживается на протяжении всей книги. Автор – от лица православной святоотеческой мысли, но на современном академическом уровне – ведет своего рода диалог с постмодернизмом, не уступая последнему ни по глубине мысли, ни по широте эрудиции. Чтение книги Харта можно уподобить некоему «путешествию разума»; это путешествие, однако, требует определенной оснащенности знаниями в самых разных сферах, прежде всего – в сферах истории философии, святоотеческой мысли, в истории литературы и даже в теории музыки (не говоря уже о нескольких древних и новых языках).

Мы живем в эпоху диалога, в эпоху, когда диалог постепенно становится единственным нормальным способом понять – и принять – чужое сознание, чужое мировоззрение, чужую веру. Духовное насилие со стороны той или иной ортодоксии должно уйти в прошлое. С другой стороны, всякая риторика, защищающая свою

систему идеалов, понятий и ценностей, уже сама по себе может восприниматься как насилие (попытка вторгнуться в иную или противоположную систему). Поэтому автор в самом начале книги ставит фундаментальный вопрос: возможно ли доказать, что христианская риторика не является формой насилия? Все дальнейшие рассуждения автора представляют собой его попытку честно ответить на этот вопрос.

Перевод книги Дэвида Харта *Красота бесконечного* был для меня, с одной стороны, захватывающей интеллектуально-филологической головоломкой, а с другой – на всем своем протяжении вселял в меня радость от сознания того, что православно-богословский текст может оказаться не менее увлекательным, чем, например, чтение книг Хайдеггера... Радость от сознания того, что подобные шедевры дают христианскому богословию шанс не только «выжить» в нашу рыночную эпоху, но и – хотя бы интеллектуально – превозмочь силы и умонастроения, эту эпоху породившие и питающие.

Вероятно, это книга «не для всех», так как требует, как уже сказано, немалых специальных познаний; однако мне кажется, что сам факт выхода подобной книги должен творчески повлиять на «церковное сознание» и, быть может, даже сообщить ему некоторые новые ориентиры...

Андрей Лукьянов
31 октября 2009 г.

*Hunc Librum Insolitum atque Inusitatum
Solicandidae et Patricio
Nuncupo**

* «Эту странную и необычную книгу я посвящаю Солвин и Патрику» (лат.). – *Прим. пер.*

Слово благодарности

Эта книга начала свою жизнь более семи лет тому назад, в совершенно иной форме академической диссертации; и, пока она развивалась и значительно отходила от этого незрелого оригинала, между ее детским и зрелым состояниями прошло время самоопределения и целеполагания. Посему вначале я должен поблагодарить тех консультантов и членов комиссии, которые просмотрели книгу и внесли свой вклад в ее появление: это Ларри Боучард, Юджин Роджерс, Роберт Уилкен и Джон Йианниас (являющийся к тому же крестным отцом моего сына). Все они – как своими поощрениями, так и своими отрицательными суждениями, как похвалами, так и критическими предостережениями – помогли мне улучшить аргументацию и дисциплинировать мой метод (в той мере, в какой я способен к дисциплине).

Хочу также поблагодарить тех своих друзей, чьи комментарии к моему тексту на разных стадиях его вынашивания и чьи беседы со мной по поводу многих и многих вещей оказали мне неоценимую помощь в создании этой книги: это Джон Бетц, Джозеф Хардер, Т. Стюарт Хинклифф, Р. Трент Помплан, Брайен Шолл и Альфред Тернипсид. К этому списку я хотел бы добавить Джона Милбэнка, чья помощь по отношению ко мне и к моей работе – даже в те моменты, когда мы спорили о разных вещах, – была неустанно щедрой.

И в не меньшей степени я благодарен множеству ученых, которые своими беседами и обсуждениями в течение самого ответственного года помогли мне в подготовке окончательного плана этой книги: это Мартин Биелер (Bieler), Брайен Дейли (Daley), Пол Гриффитс (Griffiths), Рейнхард Хюттер (Hutter), П. Тревис Крукер (Kroeker), Р. Р. Рено (Reno), Филип Рольник (Rolnick), Джэнет Соскис (Soskice) и Карвер Ю (Yu). Роберт Йенсон (Jenson) был особенно терпелив и сохранял хорошее расположение духа, позволяя мне спорить с ним по поводу наших разных взглядов на то, как следует понимать соотношение между имманентным и икономи-

ческими триадами (*vide infra*^{*}). Несомненно, к этому списку нужно добавить и другие имена, но часто моя память преступно мне изменяет.

Я должен к этому добавить особую благодарность Биллу Эердмансу (Eerdmans) за его великодушное согласие на публикацию этой книги. Его издательство – за эти годы проявившее себя как наиболее разноплановое, преуспевающее и католическое в англоязычном богословском мире – едва ли нуждалось в еще одной длинной и эксцентричной книге малоизвестного ученого, дабы украсить каталог своих изданий; а, учитывая, что экономика богословских публикаций все больше и больше вынуждает издательства настаивать на все более компактных и “ходких” текстах, его благосклонность к моему проекту и готовность напечатать его, а также сделать суперобложку, вызывают во мне самую искреннюю признательность.

Наконец, я выражаю свою благодарность и свою любовь моей жене Солвин за ее долготерпение в жизни с мужем, чьи приступы ученой абстракции слишком часто отрывают его от более насыщенных дел и очень мало дают в смысле материальной пользы; а также – Патрику, чье появление в моей жизни посередине между составлением первой и последней версий этой книги подарило мне исключительную привилегию взглянуть на мир его глазами, тем самым укрепив мою уверенность в том, что интуиция, первоначально вызвавшая этот проект, и впрямь была интуицией истины.

Дэвид Бентли Харт

* «См. ниже» (лат.). – *Прим. пер.*

Слава Тебе, Боже

I. ВОПРОС

Вполне прозаичный вопрос, который вызвал к жизни это длинное, эллиптическое эссе по богословской эстетике, сформулированный наиболее просто, был таким: возможно ли богословски защитить ту красоту, к чьей убедительной силе апеллирует и от которой зависит христианская риторика Евангелия? Предположительно на первый взгляд подобный вопрос может показаться попросту маргинальным, в худшем случае — несколько вычурным; но взгляду более внимательному открывается вся христианская традиция как некий вопрос, который имплицитно сопровождает всякое воззвешение самой этой традиции. С самого своего начала христианство изображало себя как благовестие мира, путь примирения (с Богом, с другими творениями) и как новая модель человеческого сообщества, предлагающая «мир (peace)*, который превыше всякого ума», миру (world), погрязшему в грехе и насилии. У самого раннего исповедания христианской веры — Κύριος Ἰησοῦς** — был именно тот радикальный смысл, что мир (peace) Христа, на кресте выстрадавшего решительное отвержение властей мира сего, был воскрешен Богом как истинная форма человеческого существования: эсхатологически совершенная любовь, ныне ставшая неуязвимой для всякого насилия времени и все-таки теперь неуловимо присутствующая в средоточии истории, так как окончательный Божий

* Поскольку в современном русском написании два совершенно разных по смыслу слова превратились в омонимы, мы приводим в скобках соответствующий английский эквивалент: *peace* — «мир» в значении «состояние покоя, умиротворенность, примирение» и *world* — «мир» в значении «Земля, космос, вселенная». — *Прим. пер.*

** «Господь Иисус» (греч.). — *Прим. пер.*

суд уже свершился над сим миром (world) в пасхальном свидетельстве Иисуса из Назарета. И только в качестве дарования этого мира (rease) внутри времени – дарования как реального и доступного дела – христианское благовестие (и, в частности, утверждение, что Христос распятый был воскрешен из мертвых) имеет вообще какой-то смысл; только если образ Христа может жить дальше в общине церкви, церковное исповедание истинно; Иисус – Господь, только если заданный Им способ существования может быть реальной практикой общины. Неважно, сколь часто более поздняя история церкви искажала это исповедание, именно это присутствие во времени эсхатологического и божественного мира (rease), реально воплощенного в личности Иисуса и навсегда переданного телу Христа силой Святого Духа, и остается самой сутью евангельского зова церкви, обращенного ко всему миру (world), и того спасения, которое она возвещает.

Определенное течение внутри современной философии, однако, утверждает, что насилие – так-таки – просто неизбежно: всюду, где только усваивался нарратив Ницше о воле к власти, становясь основой философской рефлексии и поводом к возникновению особой практики критического подозрения, пускал корни глубокий предрассудок, будто любой дискурс сводим к стратегии власти, а любое риторическое действие – к моменту изначального насилия. С этой точки зрения риторика мира (rease) есть, по определению, двуличность; будучи подвергнута всеохватывающей критике, выяснению генеалогии или деконструкции, евангельская риторика, несомненно, может быть показана как скрывающая в себе самый что ни на есть ненасытный аппетит к контролю; жест, посредством которого церковь предлагает Христа миру (world) и свидетельствует о любви Бога к творению, в действительности есть агрессия, заискивающее посольство из некоей всепожирающей империи. Конечно, если бы пафос власти и впрямь являлся скрытым источником любого акта убеждения, то христианство, как оно само себя понимает, не могло бы присутствовать внутри истории: тогда церковь как залог «мирного царства» никак не могла бы сообщить себя способом, который не противоречил бы ее собственному благовестию, а «град

мира»*, которым церковь пытается быть (или, во всяком случае, на это притязает), не мог бы обрести форму в реальности, кроме как лживым образом, лицемерно скрывая секретные действия власти за фасадом видимого отречения от нее (таково, по крайней мере, обвинение со стороны Ницше в *Генеалогии морали*). В таком случае то, о чем вопрошает эта книга, есть различие между двумя нарративами: тем, который обретает грамматику насилия, начертанную на краеугольном камне любой институции и запрятанную в синтаксисе любой риторики, и другим, который заявляет, что внутри истории был открыт путь мира, ведущий по ту сторону всякого насилия и в конечном итоге преодолевающий его.

Следует добавить, что вопрос о риторическом насилии не может просто игнорироваться богословием, так как вызов, заключенный в ницшевском истолковании христианства, имплицитно спровоцирован самим Евангелием: христианская мысль с самого начала заявила, что в мире (world), поработанном греху, где сердцами и историей управляет насилие, мир (peace) Божий, ставший явным во Христе, исключителен; путь, истина и жизнь, которые только и могут освободить мир (world) от тирании алчности, жестокости, эгоизма и агрессии, — это не что иное, как некий отдельный раввин из Назарета, преданный смерти при Понтии Пилате. Как раз потому, что церковь всегда открыто утверждала, что мир (world) находится под властью престолов, властей, господств, чей закон — насилие, ложь и смерть и над которыми восторжествовал Христос и только Христос, подозрение, которое перешло от Ницше к разным теоретикам «постмодерна», оправданно. И, поскольку в распоряжении церкви не имеется никаких средств, чтобы подтвердить свое безумно неправдоподобное притязание, за исключением демонстративного осуществления мира (peace) Христа, едва ли можно с несомненностью сказать, что ее дело оправданно; в этом отношении христианское свидетельство, мягко говоря, неоднозначно. Как заметил Ориген, чудо Христа заключается в том, что в мире (world), где власть, богатство и насилие со-

* Вероятно, имеется в виду еврейское слово «Йерушалаим» (=Иерусалим) — букв. «город мира (peace)». — *Прим. пер.*

вращают сердца и принуждают к согласию, Христос убеждает и торжествует не как тиран, не как вооруженный агрессор и не как богач, а просто как тот, кто учит о Боге и Его любви (*Contra Celsum* 1.30). Христос — это убежденность, форма, вызывающая желание, и вся сила Евангелия зависит от принятия того, что эта убежденность есть также мир (*peace*): что желание, пробуждаемое образом Христа и Его церкви, есть желание, которое поистине рождается вновь как *αγαπή**, а не просто как способ подчинения меньшей власти большей, эпизод в нескончаемом эпосе власти. В таком случае христианская риторика — это уже вопрос, который она должна задать сама себе; ведь если богословие не желает сдаться насилию, внутренне присущему риторике как таковой, оно не может уклониться от задачи представить отчет — каким конкретно образом его собственная риторика может быть понята как мирное предложение мирного благовестия, а не как — по необходимости — практика убеждения ради самого убеждения, насилие и принуждение во всей их околдовывающей силе. Подобный отчет неизбежно должен апеллировать к красоте.

Красота, стало быть, есть нечто большее, чем просто «истина»; или, скорее, красота неотделима от истины как мера того, что богословие может назвать истинным. Христианская мысль всегда уже стоит в том, что можно рассматривать как позицию «постмодерна»: если сподручное сверхпростое определение (или аспект) постмодерна — это триумф (в классических терминах) риторики над диалектикой или, по крайней мере, признание того, что диалектическое всегда является по существу риторическим, то богословие должно приветствовать это как слово утешения. Великий проект «модернизма» (поиск всеобъемлющих метанарративов и эпистемологических оснований через обращение к нейтральной и не нуждающейся в помощи рациональности, доступной всякому рефлексивирующему уму и независимой от культурных и лингвистических условий), конечно, потерпел неудачу; «разум» не может жить в языке (а другого дома у него, собственно, и нет), не подвергаясь неопределенной отсылке значения, рассеиванию смысла, игре бес-

* «Любовь» (греч.). — *Прим. пер.*

смысленности и отсутствия*, так что он всегда живет за счет своих же собственных апорий, утаиваний смысла, противоречий и ускользаний; и «разум» не может воплотить себя в истории без того, чтобы сразу же безвозвратно затеряться в лабиринте неуловимых и непредвиденных случайностей времени (разумеется, у философии нет никаких средств для защиты подобных сомнений). Но христианское богословие не опирается на миф о беспристрастной рациональности: у церкви нет более убедительных аргументов для своей веры, чем образ Христа; согласно заповеди Христа проповедовать Евангелие, христиане должны возвещать, увещевать, свидетельствовать, убеждать — прежде чем смогут быть организованы иные разумные формы. Лессинг, вне сомнения, был прав в своем *Über der Beweis des Geistes und der Kraft*, поместив Христа на дальний край той широкой пропасти, которая отделяет случайные исторические факты от всеобщих «истин» разума; и, не менее чем просвещенный скептицизм, богословие нуждалось в разделении Лессинга. Христианская мысль должна недвижимо оставаться привязанной к Христу, в Его несводимой уникальной конкретности, и, как раз поскольку сущность «постмодернизма» сталкивается с верой во всеобщие истины разума, постмодернистская теория утверждает богословие в его первоначальности: богословие нарратива, зависящего от последовательности исторических событий, единственный доступ к которой — сообщение и практика верующих, нарратив, в истинности которого можно убедить — и даже узаконить ее, — но никогда нельзя удостоверить с помощью одной лишь скрупулезной диалектики. То, что христианская мысль предлагает миру, не есть лишь набор «рациональных» аргументов, которые (замалчивая некоторые из своих предпосылок) понуждают других к согласию, оставляя их (подобно собеседникам Сократа) в недоумении и неспособности найти что ответить; христианское провозвестие скорее принципиально пред-стоит перед миром вместе со всей своей историей о Боге и о творении, о форме Христа, о том, как прекрасны дела христианского милосердия, — во всем богатстве своего особенного языка.

* В оригинале — непереводаемая игра слов: *nonsense and absence*. — Прим. пер.

Конечно, попытка оправдать евангельскую риторику посредством красоты как таковой, в абстракции, никак не поможет найти ответ на вопрос, поставленный выше. Кто скажет с уверенностью, что прекрасное самоочевидным образом свободно от насилия или каких-либо ухищрений? Как можно убедительно доказать, что «красота» не служит самой стратегии власти, которой она, как предполагается, составляет альтернативу? «Эстетический» ответ на упорство постмодерна в отношении неизбежности насилия адекватен лишь в том случае, если в нем содержится вразумительная оценка красоты внутри самой христианской традиции; только если красота уже принадлежит христианскому нарративу, изложенному основательно и последовательно — и так, чтобы смягчить те подозрения, которые оно вызывает, — прекрасное, вероятно, может стать посредником для христианской истины без малейшей тени насилия. Только если тема красоты как сущностного мира (rease) плотно примыкает к каждому моменту христианской истории, не уклоняясь в неопределенность, христианская красота едина с христианской истиной, а не с обманом, неискренним заманиванием, агрессией. Именно такой длительный богословский отчет о красоте — задача данной книги, и его сопровождает убеждение, что христианская традиция содержит понимание присущей ей красоты: такое, при котором мысль о красоте и мысль о бесконечности однозначно совпадают. Я постараюсь доказать, что можно увидеть обширные области западной философии, от Античности до наших дней, движущимися между двумя онтологиями — двумя нарративами о бытии, — которые в действительности представляют собой лишь два полюса единого онтологического взгляда, тогда как церковная история бытия — происходящая из Писания и из его собственного понимания того, что было явлено во Христе, — просто чужда тому миру (world), который обнаруживается этим взглядом. И нигде это различие не проявляется более четко, нежели в том понимании бесконечного, которое становится возможным (да и прямо необходимым) внутри христианской мысли; христианское бесконечное принадлежит к онтологии первоначального и последнего мира (rease) и, как следствие, признает истолкование красоты и мира (rease) неуловимым в терминах той онто-

логии, с которой христианская мысль сталкивалась сначала в различных школах языческой метафизики и сталкивается вновь в мысли Ницше и его наследников. Отсюда название этого эссе: защита убеждающей привлекательности христианской риторики как непротиворечивого совпадения красоты и мира (peace) может быть предпринята в соответствии с оппозицией между двумя нарративами о бесконечном: тем, который схватывает бесконечное в терминах изначального и неизбежного насилия, и тем, который рассматривает бесконечное как первозданно и вечно прекрасное.

II. ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ ТЕРМИНЫ

Прежде чем продолжить, однако, я должен определить некоторые термины (а также некоторые случающиеся неточности), которые будут встречаться ниже более или менее часто.

1. Начну с «постмодерна»: это термин, который послужит для приблизительного указания на разнообразие стилей, точек зрения, предрассудков и предпосылок, для которых нет ни одного понастоящему адекватного слова. «Постмодернизм» — для целей данного текста — означает некую территорию в современной интеллектуальной культуре, общую конвергенцию различных идеологий и методов (защитник каждого из которых мог бы по праву возразить против такой однозначной и всеохватывающей абстракции), так как все прочие термины, которые можно было бы применить — «постструктурализм», «поздний модернизм», «деконструкция» и т.д., — страдают чересчур ограниченным диапазоном ассоциаций. В том чрезмерно элементарном и, возможно, дезориентирующем значении, которое дано этому слову выше (преобладание риторики над диалектикой), постмодерн указывает на утреннее изумление, следующее за ночным забвением: Запад наконец-то пробуждается от кошмара философии, изгоняя даже последние призраки просветительского разума, дабы радостно открыть несводимо эстетический характер и окончательную безосновность «истины». В мире неуправляемого плюрализма, составленного из

бесконечной множественности нарративов, не может быть никакого главного метанарратива, который извлекался бы из остальных, чтобы суммировать все конечные и культурно детерминированные нарративы, заполняющие горизонт смысла; никакой дискурс не может торжествовать над отдельными историями, которые проходят друг мимо друга в общем собрании культур; нет никакой всеобъемлющей диалектики, посредством которой отдельная и рационально устанавливаемая истина могла бы быть поставлена превыше всех просто случайных истин. Христианскую мысль эта перспектива отнюдь не приводит в уныние. Ведь если Бог действительно стал *отдельным* человеком, то Истина низошла, чтобы стать *отдельной* истиной, от чьей исторической случайности нельзя просто перейти к категориям всеобщей рациональности; а это означает: что бы ни подразумевали христиане, когда они говорят об истине, последняя не может просто вовлекать в насильно-диалектическое извлечение абстрактных принципов из неподатливых фактов. Можно признать с самого начала, что диалектика (особенно, когда ее понимают как сократическую дисциплину «рационального» обсуждения, в ходе которого прибегают к авторитету разума, чтобы убедить другого и одержать над ним верх) часто оказывается видом насилия, стремясь утаить свое упование на риторику. Искусство диалектики, принимающее вид «нейтральной» рациональности, маскирует свои чисто увещательные интервалы, погружая их внутрь последовательностей своего стиля; оно достигает видимости цельной логики путем риторического эффекта, путем уловки, которая делает все его невысказанные предпосылки и смысловую нестабильность невидимыми для своей аудитории. Риторика *как таковая*, однако, — и это можно было бы доказать — имеет открыто убеждающий характер и, следовательно, не может в самом деле *обманывать*; она стремится лишь ко все более покрывающей и плодотворной полноте стиля; она соразмеряет себя с неким недостижимым совершенством формы; она преодолевает дистанцию, просто заполняя ее приукрашиванием, заманиванием и побуждением. Это, конечно, до нелепости нетонкая характеристика; риторика достаточно очевидным образом и весьма часто прибегает к игре завоевания; ее слава — это слишком часто фаль-

шивая или чудовищная слава власти, рока или империи. И потом, тот факт, что диалектические модели истины никоим образом не могут избавиться от известного насилия, не представляет никакой особенно трудной проблемы для богословия. Однако риторика — другое дело: христианская мысль не делает никакой ставки на «чистую» рациональность, к которой, кажется, апеллирует диалектика, — *ratio* христианства, его Логос, — это распятый на кресте Еврей — и у нее [христианской мысли] нет выбора, кроме как быть по своей форме «риторической»; но она должна в таком случае быть способной постигать риторику как мир (*peace*), а истину — как красоту.

Фактически дискурс фешенебельного постмодернизма делает неприятным и безвкусным для богословской рефлексии не из-за приписываемых ему «релятивизма» или «скептицизма», но из-за его неспособности вполне освободиться от мифов современности. Жан-Франсуа Лиотар лаконично описал условия постмодерна как «недоверие к метанарративам»¹: позиция сама по себе привлекательная, однако ее можно легко перевести в свой собственный догматический метанарратив. В терминах, предполагаемых этой спасительной неоднозначностью, все влиятельные проекты современности — политические, философские, научные, экономические, социальные — опознаются как *современные* постольку, поскольку они стараются основать свой дискурс на некоем стабильном, трансисторическом процессе, методе, совокупности принципов или каноне рациональности; «тотализирующая» тенденция модернизма настолько же очевидна у Декарта и у Канта, насколько и у Руссо и у Маркса и т.д. (и в высшей степени, безусловно, у Гегеля). «Модерн» указывает не на единый всеобъемлющий нарратив, а на единое стремление к метанарративу: на желание преодолеть обусловленную конечность и случайность историй посредством обнаружения смысла, пределов и мотивов *всех* историй через репрезентацию абсолютного, универсального или рационального. Однако условием постмодерна является осведомленность о

¹ Jean-Francois Lyotard, *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiv.

том, что все метанарративные структуры покоятся на перемещающейся поверхности мертвых и живых метафор, тогда как все «истины» бесконечно текучи и нестабильны. Так, Ницше говорит: «Что же такое истина? Подвижное войско метафор, метонимий и антропоморфизмов — короче говоря, сумма человеческих отношений, которые были улучшены, перегруппированы или приукрашены поэтически и риторически и которые после длительного использования кажутся людям чем-то твердым, каноничным и обязательным: истины — это иллюзии, относительно которых давно забыто, что они такие; метафоры, изношенные и лишенные чувственной силы; монеты, потерявшие свои изображения и теперь имеющие значение лишь в качестве металла, а совсем не в качестве монет»². Не то чтобы это наблюдение выходило за рамки обычного; можно найти подобные вещи у мыслителей столь разных, как Гердер, Вико, различные американские прагматисты, даже Анатоль Франс; и никто не высказал этого более запоминающимся образом, чем Витгенштейн³. Действительно, ничто не могло бы более ввести в заблуждение, чем катастрофическая модель постмодерна, которая его описывает просто как спонтанную реакцию на современность; он есть скорее кульминация критической традиции современности и вполне естественно развился из той же (метанарративной) амбиции, как и та, что заставила Канта пересоздать философию в форме эпистемологии и этики, свидетельствующих о крахе метафизики. И, как и следовало ожидать, это суровое подозрение или критическое недоверие (при установлении их родословной) становятся еще одной попыткой извлечь мысль из трясин нарратива; они превращаются в метаметанарратив, в историю дальнейшего отсутствия историй, рассказанную так, чтобы определенно решить, сколь многое может или не может быть вразумительно высказано другими — теми, кому есть что

² Friedrich Nietzsche, «From: 'On Truth and Lie in an Extra-moral Sense'», in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), 46-47.

³ См. особенно примечания, собранные в: Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1969).

рассказать; они завершают не только критические, но и метанарративные проекты современности (которые оказываются неразличимыми). Именно тут в характере постмодерна часто сказывается недостаток смелости и постоянства. Истина отсутствия истин неизбежно сама превращается в истину: в такой способ именовать бытие, язык и культуру, который охраняет пределы мысли от притязаний, ею неустойчивых.

Еще более радикальный постмодернизм, тем не менее, хотел бы освободиться от иллюзии, будто мысль может заступать место простого критического подозрения. Критика никогда не является просто сомнением, но всегда — выгодной позицией; она всегда уже основана на принципах, уже зависит от прочных метафизических посылок, уже является трансцендентальным наблюдением, по ходу дела определяющим пределы правдоподобия любой истории. Ниже я одобряю (явно или косвенно) многие тенденции постмодерна — формы «антифундаментализма» и «антиэссенциализма», нетерпимость по отношению к диалектике субъективности, чувство неуправляемых отсылок языка, — но также выступлю в защиту таких тем, против которых у многих сторонников постмодернизма имеются ярко выраженные предрассудки: это темы аналогии, партиципации (сопричастности), откровения и многие другие. И, в то время как я похваляю с радостью любое желание постмодерна дать выражение подлинному дискурсу различия и дистанции, я также постараюсь доказать, что те формы постмодернистской теории, к которым обращена эта книга, под давлением догматически негибкой метафизики, глубоко в них запрятанной, могут схватить онтическое различие лишь под видом онтологической тавтологии, которая сводит различие к простой дифференциации (безразличному распределению особенностей) и замалчивает единственно реальное различие (аналогическое), утверждение которого может освободить мысль от «тотальности». Это более образное и радикальное мышление о различии принадлежит христианскому логосу.

2. Следующий термин — «метафизика»; с ним я свяжу не менее обширное множество коннотаций — не потому, что он особенно богат значениями, а потому, что «метафизика» — это слово, кото-

рому нельзя приписать ни какого-то устойчивого, ни какого-то достаточно полезного значения. И все же оно в определенной мере необходимо. Применяется ли оно в языке Канта, Хайдеггера или Деррида, критическая деятельность (а постмодерн можно было бы определить как «безоговорочную критику») воспринимает конец метафизики (или «онто-теологии», или «присутствия») как свой импульс и задачу. Но что такое метафизика? Простая вера в сверхъестественное? Непозволительное расширение понятий, присущих эмпирическому восприятию (таких, как причинность), до реальностей, трансцендентных по отношению к условиям восприятия? Дискурс, касающийся «причины бытия», которому никогда не удастся помыслить «бытия причины»? Попытка возвести иерархию внутри тотальности, с тем чтобы уловить, с одной стороны, границы, а с другой — внутренние механизмы бытия? Неверное истолкование бытия как присутствия? «Двойное основывание» — сущего (beings) в Бытии (Being) и Бытия (Being) в первом сущем (being)? Попытка объяснить мир явлений в соответствии с «более истинным» миром субстанций и принципов? Все это, поскольку оно встречается, и — большее. Мысль постмодерна — в особенности поскольку она впитала хайдеггеровскую критику «онто-теологии», стремится упорядочить огромное многообразие нарративов посредством этого термина [т. е. метафизики, — *прим. пер.*]. Но — процитируем упрек Поля Рикера в адрес Хайдеггера:

Это заключение предшествующей истории западной мысли в рамках единого «метафизического» кажется мне выражением своего рода мстительности — от коей это мышление, тем не менее, призывает нас отказаться — вместе с волей к власти, которая кажется от него неотделимой. Единое «метафизическое» — это выстроенная *post factum* конструкция мысли Хайдеггера, направленная на защиту его собственного труда мысли и на то, чтобы оправдать отказ от всякого мышления, которое не является преодолением метафизики. Но отчего эта философия претендует на свою единственность, исключая все ей предшествующие, над которыми она превозносится и которые заменяет? Мне кажется, ей пора отказаться от того удобного, превращающегося в лень мышления,

которое сваливает в одну кучу всю западную мысль под общим ярлыком метафизики⁴.

У меня будет повод обратиться к хайдеггеровскому диагнозу «онто-теологии» ниже, но здесь замечу, что разговоры о смерти метафизики, хотя, конечно, не лишены смысла, не так уж важны для традиции христианской философии, так как они касаются онтологии, с которой, по большей части, богословие не имело ничего общего; и что подобные разговоры, особенно в их хайдеггеровской форме, (как я постараюсь показать) зависят в равной мере от несовершенной истории западной философии и от набора чисто *метафизических* видов фидеизма. Однако положение западной мысли в общем смысле, несомненно, теперь таково, что в ней была вполне успешно проведена определенная критика определенной «метафизики», хотя с весьма ограниченным диапазоном: в рамках нарратива западной философии — с ее мифом о независимом разуме и способности сознания переступать пределы языка и устанавливать пределы возможного знания при посредстве не нуждающегося в помощи разума — метафизическая спекуляция (как чисто дедуктивное начинание рациональной рефлексии) в конечном счете оказывается противоречием в терминах по отношению к этому нарративу. Именно это «нигилистическое призвание» метафизического, следуя за Ницше, с такой остротой определил Хайдеггер. С тем же успехом можно делать выводы относительно кантовского поиска научной достоверности на основе юмовского скептицизма: действительно, если всякий законный язык смысла должен повиноваться логике диалектической коммуникабельности (а допустить диалектику — это не значит произвольно выстраивать метафоры) и если «знание» есть лишь то, что может быть представлено трансцендентальной субъективности через аппарат эмпирической перцепции или путем аппрезентации, то существует много такого, что невозможно высказать интеллигибельным образом. А это, в конце концов, тавтология: если кто-то принимает определен-

⁴ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny et al. (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 311.

ную теоретическую позицию относительно того, как соотносятся бытие, знание и язык, то это — *ego* позиция, — разумеется, потому, что он находит то частное описание мира, которое она вызывает к жизни, убедительным (и даже неизбежным) по причинам, которые, в конечном счете, оказываются эстетическими. И дальше этого постмодернистская подозрительность к метанарративам продвинуть свою мысль не в состоянии. Постмодерн ставит пределы дискурсам истины даже прежде, чем они будут высказаны, но эти пределы суть решения, достигнутые философской рефлексией настолько же в целях контроля, как и ясности.

Если представить дело иначе, единство метафизики — это удобная фикция, способ исключить другие голоса, другие пути обозначения различий между бытием (Being) и сущим (beings) или соотношения единого и многого. Когда, например, Жак Деррида определяет философию (какой она всегда была) как дискурс «управления границами» (*peras, limes, Grenze*)⁵ или когда он утверждает, что «философия — это, в контексте процесса письма, само движение письма — как стирание означающего и желание вернуть присутствие, бытие, означаемое в своем сиянии и славе»⁶, можно временно согласиться с ним; но следует заметить, что подобные наблюдения вскоре могут оказать службу иному дискурсу «управления границами», ревностному хранению *peras** от историй, которые нарушили бы их.

Все дуализмы, все теории бессмертия души или духа, все мизмы — спиритуалистские или материалистические, диалектические или обыденные — образуют единую тему метафизики, вся история которой неизбежно стремилась к редукции следа. Подчинение следа полноте наличия, обобщенной в логосе, принижение письма за счет речи, грезящей о своей полноте, — таковы жесты, требуемые онто-теологией, определяющей археологический и эсхато-

⁵ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), x.

⁶ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1974), 286.

* «Границы, пределы» (греч.). — *Прим. пер.*

логический смысл бытия как наличия, как явленности, как жизни без работы различия: это лишь иное название смерти, метонимия истории, в которой имя Божье держит смерть на расстоянии. Вот почему это движение начинается в форме платонизма, а завершается метафизикой бесконечности. Лишь бесконечное существо может устранить различие в наличии. В этом смысле имя Божье, по крайней мере то, что упоминается в системах классического рационализма, есть имя неразличенности как таковой⁷.

Трудно ускользнуть от столь всеобъемлющего охвата и от этой высокопарной риторики, еще труднее сделать какое-либо заявление, за пределами тривиально фактического, которое не подпало бы под этот обвинительный акт.

В ходе одной из своих ранних критик структурализма Деррида замечает, весьма к месту, что «если *Le Cid*^{*} прекрасен, то в силу того, что в нем превосходит схемы и понимание»⁸; под этим он подразумевает отказ от метафизического отделения силы от структуры в пользу экономии, которая не противостояла бы ни тому, ни другому, но и не подчиняла бы единственную инстанцию нарратива критерию синхронического порядка⁹. По иронии судьбы, когда дело доходит до определения метафизического, Деррида (особенно в ранних работах) истолковывает его как радикальный структуралист: он располагает каждый вид дискурса внутри синхронической модели простых бинарных оппозиций; в глубинах историй, которые разительно отличаются друг от друга на поверхности, он видит одно и то же напряжение между имманентным и трансцендентным, одни и те же знаки стремления к непосредственному присутствию, страстную жажду услышать звук истинного голоса или тишину Тожественного (the Same); он учреждает свою науку внутри текучей диахронии неисчислимых вер, философий и мифов. Но здесь необходимо подать голос протеста: в

⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, 71. (См.: Деррида, *О грамматологии*. М., 2000. Пер. Н. Автономовой. – Прим. пер.)

^{*} «Сид» (фр.). – Прим. пер.

⁸ Jacques Derrida, «Force and Signification», in Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (University of Chicago Press, 1978), 18.

⁹ Derrida, «Force and Signification», 19-20.

любом богословии или системе, в любой традиции или дискурсивной практике излагается история, чья специфическая сила должна быть допущена как приоритет над абстрактными категориями, посредством которых критика могла бы свести всякий нарратив к одной и той же голой структуре элементарных функций. Не менее коварен, чем «метафизика», стремящаяся преодолеть различие, конечно, структурализм, который пытается преодолеть различия в подобных историях. Где-то в другом месте Деррида пишет: «Не существует такой вещи, как “метафизическое понятие”. Нет такой вещи, как “метафизическое имя”. Метафизическое – это некое решение или направление, встроенное в общую цепь. Нельзя противопоставить его понятию, но лишь процессу выстраивания нарратива или иному связыванию»¹⁰. Такой подход, однако, слишком быстро освобождает от утомительного труда заботиться о частных именах или понятиях; гораздо проще говорить абстрактно об «определении или направлении» с целью рассмотреть (или охарактеризовать) *метафизическое* как целое, сведя все изменчивые детали символов веры и традиций к строго структурному динамизму их внутренних оппозиций. Та идея, что за всякой спекулятивной, конфессиональной или мифической историей прячется единый управляющий пафос, что онто-теология поднимает голову всюду, где бы ни вопрошалось о первоначалах или где бы ни возвещалось присутствие, и что все западные (и, косвенно, незападные) дискурсы истины выражают одну и ту же тоску по присутствию, истинному голосу, происхождению, отцу (или какой-то иной связке определенного артикля и абстрактного существительного)*, повторяет подлинный жест метафизики: эта идея вводит отступление от сбивающего с толку мира различия к надежной простоте оснований. Пока Деррида упорно настаивает на прочтении всех более или менее «амбициозных» сказок как воплощений одного и того же подспудного и единообразного движения, ему нет

¹⁰ Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 6.

* Речь идет об английском языке, на котором пишет автор. Например: *the presence* (некое конкретное и абсолютное Присутствие, скажем, «Бог»). – *Прим. пер.*

нужды рассматривать реальные различия, которые отличают каждую сказку от всех других: отличие отцов от отцов, начал от начал, голосов от голосов. Но, как и в случае с «Сидом», то, что делает (например) христианское богословие прекрасным, — это сила, неподотчетная структуралистским таксономиям. Конечно, каждая эпоха христианской мысли свободно заимствовала из бытовавшего метафизического языка, но любое присвоение влекло за собой ниспровержение: христианство, в силу его абсолютно неподатливой исторической специфики, всегда (пускай с запаздыванием) приходило к тому, чтобы управлять всякой спекулятивной рефлексией по его поводу, и, как следствие, никакая «метафизическая» схема никогда, в конечном счете, не определяла его смысла. Конечно, метафизика, предлагаемая в вакууме, как результат безосновательных спекулятивных начинаний, вполне могла бы заслужить многообразную критику Деррида, одновременно структуралистскую и деконструктивистскую; но если внутри нарратива, такого как христианская традиция, где сама энергия рассказываемой истории (story) должна разворачиваться во все большем диапазоне истолкования, даже выходя за пределы того, что может быть подтверждено просто имманентным исследованием, — если в рамках такого нарратива прибегают к абстрактным характеристикам метафизического самого по себе вместо того, чтобы внимать целостному нарративу, выясняя, способен ли он расширяться, не оказываясь при этом противоречивым или вздорным, — то это вид интеллектуальной лени. Как только извлечешь свое мышление из этой туманной атмосферы синхронических оппозиций и абстракций и обратишь свое внимание на специфические последовательности, присущие частным нарративам, всякий устойчивый образ должен будет исчезнуть. Лишь в этот момент критика преодолела бы себя. Это было бы истинной «деконструкцией» без каких-либо собственных потаенных архитектурных устремлений критики.

Конечно, если желательна именно эта позиция. Когда, к примеру, Лиотар предпочитает взять непредставимое возвышенное — возвышенное третьей кантовской критики* — как отправной пункт

* Имеется в виду «Критика способности суждения». — *Прим. пер.*

своей эстетики, восставая против «тотализирующей» власти представления, и объявляет войну против тотальности (против стремления стать всем для всех и каждого, которое предположительно стало причиной стольких ужасов в нашем столетии*), с тем чтобы развить это возвышенное, вызывая «differends»**¹¹, ему не только не удастся в достаточной мере подтвердить некое преимущество над всеми дискурсами, которого он таким образом старается достигнуть (в конце концов, более несомненно бескомпромиссное настаивание на том, что никогда не может быть сказано, нежели метафизическая оценка того, что следует сказать), но он также оставляет без ответа важнейший вопрос: действительно ли возможно, находясь, так сказать, по эту сторону возвышенного, отличить метанарративы от нарративов, метафизическое от эмпирического, сверхъестественное от естественного? Разве не пребывают все эти критические разграничения непременно за пределами непроницаемой завесы «непредставимого»? Разве истинный смысл возвышенного, который делает всякое представление условным и безосновательным, все попытки создания общего синтеза нелепыми, не лишает столь же непременно возможности установить, где расположена граница (line) возвышенного? Обо всем этом следует спросить, так как Лиотар, вопреки своей заботе о том, чтобы высвободить дискурс во всех его непримиримых различиях, все же допускает знание того момента в любой истории (story), где последняя становится метафизической, тотализирующей и незаконной — где она перестает быть самостирающей и приспособляющейся историей, но начинает выказывать стремление стать историей для всех и каждого. Сходным образом Жиль Делез (Deleuze) может показаться довольно скромным, когда советует философам впредь отбрасывать прочь желание уловить целостность вещей взглядом сверху, а взамен этого сделаться поверхностным суще-

* То есть в XX веке. — *Прим. пер.*

** «Разногласия; споры» (фр.). — *Прим. пер.*

¹¹ Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Explained: Correspondance, 1982–1985*, trans. Don Berry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate and Morgan Thomas (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 10–11, 16.

ством*, «клещом или вошью», никогда не позволяя своей мысли удалиться от равнин имманентности¹²; но у Делеза достаточно строгие понятия о том, где имманентное вообще доходит до своего предела. Впрочем, на самом деле мысль, которая ограничивает себя исключительно «горизонтальной» осью умопостигаемости, никогда не сможет располагать средствами, чтобы определить, где кончается имманентное и начинается трансцендентное. Можно правдоподобно доказать, что богословие, зависящее, как это всегда с ним было, от истории Иисуса из Назарета, всегда было дискурсом поверхности, рассказом (narrative) без вертикальной перспективы, лишенным философской энергетике; движение богословской мысли от сферы «естественного» к «сверхъестественному», от имманентного к трансцендентному преодолевает единообразную, цельную нарративную поверхность, и только с внешней стороны этого рассказа кажется, будто границы имманентного были преодолены. Богословие — это не искусство абстрагирования из истории в вечность, из фактов — в принципы, но искусство, которое — под давлением истории, которую оно призвано истолковывать, — обретает сферу своего повествования (narrative), распространяясь во все более обширные измерения явленного, пересекая грань между тварным и божественным (и, стало быть, между онтическим и онтологическим), так как эта грань уже перейдена — не символически, но фактически — в конкретной личности и истории Иисуса. В христианских терминах сферу имманентного возможно установить лишь потому, что она возникает как особый режим в рамках дискурса божественной трансцендентности, как сфера бытия, провозглашающая славу Бога, в то время как сама она явным образом не есть Бог. Богословские разговоры о трансцендентном и имманентном имеют смысл, поскольку они ведутся *внутри* последовательного отчета о том, что явилось в истории, а не на внешней окружности «реальности». Делезовское отделение трансцендентного от имманентного, однако, никогда не может

* Букв. «тварью поверхности». — Прим. пер.

¹² Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester et al. (New York: Columbia University Press, 1990), 133.

быть чем-то иным, кроме как произвольным взятием под залог (foreclosure) мышления и языка, выражая метафизическую уверенность относительно формы имманентного и реального. Но если ниспровергнуть кантовскую аксиому, то никогда не удастся в действительности имманентно определить, где должны быть положены дальнейшие возможные пределы имманентного, так как аппарат знания будет тогда ограничен не просто классификацией аналитических и синтетических априори или аномалиями рассудка, которые их сковывают, но и неизбежной нарративностью, открытостью перед взятым из залога (unforeclosed) «более», о которой он [аппарат знания] все же окажется способным рассказать. Можно было бы доказать, что слишком абсолютное отделение метанарративов от нарративов, трансцендентного — от имманентного, нарративной закрытости — от приключений следа (trace) слишком явно вносит свой вклад в миф о началах, в идею некоего места, где язык познает себя вне своих тропов и может определить, что такое дискурс реального и какова практика невозможной спекуляции. Поэтому я буду рассуждать далее так, как если бы критика метафизики часто оказывалась бы лишь иной метафизикой. И я постараюсь доказать, что в рамках истории метафизики случались богословские «перерывы» — новые мнения о бытии и о бесконечном, — результатов которых профанная философия все еще не усвоила. Подробней об этом впереди. Пока достаточно сказать, что ниже я буду прибегать к слову «метафизика», имея в виду его неоднозначность, и надеюсь, что в каждом случае контекст этого слова будет соответствовать подразумеваемому смыслу. В то время как я не намерен уступать ни насилию метафизического, якобы внутренне ему присущему, ни даже окончательной логичности понятия, я постараюсь использовать слово «метафизика» в весьма узком критическом смысле, как термин, описывающий различные попытки философии собрать в своих размышлениях всю реальность в форме ограниченной тотальности, панорамы, упорядоченной под пристальным взглядом теории; в иных случаях я буду его применять как термин, свободный от всяких дурных коннотаций, просто указывающий на сферу гипотетического, превосходящего то, что очевидно в эмпирическом порядке дискретных причин,

causae in fieri^{*}, с тем чтобы говорить об онтологической возможности — *causae in esse*^{**} — мира (world), который неспособен дать отчет о своем собственном бытии.

3. Далее, чтобы избежать некоторой двусмысленности термина «метафизика», я позаимствую у Эмманюэля Левинаса его разграничение между «тотальностью» и «бесконечностью»; однако, как вскоре станет ясно, у меня нет никакой симпатии к идеям Левинаса, и поэтому мое применение этой терминологической пары окажется опровергающим ее применение Левинасом. Под «тотальностью» я подразумеваю попытку охватить бытие сущего (Being of beings) как целое, само себе имманентное и самодостаточное, и ухватить все вещи и ценности — научные, моральные, эстетические — в рамках этого имманентизма; а под «бесконечностью» я подразумеваю то, чего хотят, когда стремятся увидеть тотальность (или всеобщность) как дар истинного трансцендентного, предоставляющий тотальности ее сущность, ее существование, ее ценности и ее трансцендентные свойства, беря их из ее собственной запредельности, благодаря сопричастности и по «правилу» аналогии. Тогда «тотальность» означает некую патологию, желание схватить все бытие в единой мысли как единый «смысл»; однако она не означает (как это, кажется, часто бывает у Левинаса) самого бытия или «охвата» Бытия-сущего (Being-beings)¹³. Она возникает повсюду, где различие между трансцендентным и имманентным выводится догматически-безапелляционно или где могут с уверенностью сказать, чем является метафизическое; тотальность — это познание границы, как она определяется согласно повелительным репрезентациям (даже подчас репрезентациям непредставимого возвышенного). Бог христианской мысли, однако, бесконечен и не признает никаких границ, но является — как трансцендентно, так и имманентно — Богом. «Бесконечность», как применяет это сло-

* «Причин в становлении» (лат.). — Прим. пер.

** «Причин в бытии» (лат.). — Прим. пер.

¹³ См.: Emmanuel Levinas, «God and Philosophy», in *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

во Левинас, указывает на вид чисто этического возвышенного, узнаваемо кантианского в своей угрюмой суровости и столь ревностно охраняемого от идолопоклоннических склонностей человеческого духа, что оно приобретает черты гностического мифа; Левинас озабочен не тем, чтобы переистолковать бытие в свете бесконечности, а тем, чтобы всецело избежать онтологии и феноменологии (которые суть «безысходные дискурсы», присущие сфере запечатленных образов) и следовать не зову этического, а тьме бесконечного обязывания, чей единственный видимый аспект — это выхваченное из контекста, нелокализуемое, неизбежное лицо другого (я буду обсуждать это ниже). Христианское бесконечное, однако, является «этическим» лишь потому, что оно сначала является «эстетическим»; оно раскрывает бытие и сущее (being and beings) — знанию или любви — только в контексте свободных порядков своей красоты, склоняя к желанию, которое морально лишь потому, что *не* безучастно. Для христианской мысли между идолопоклонством и этическим аннулированием *всяких* образов находится икона, которая искупает и освобождает видимое и образец которой — воплощенное Слово: бесконечное, которое показывает себя в конечной форме, не переставая быть бесконечным — и тем самым наиболее совершенно являя свою бесконечность.

III. КРАСОТА

Еще больше ускользает от определения термин, который, как легко понять, является центральным для данной книги: «красота». Случилось так, что красота попала в заслуживающую внимания немилость в современном философском дискурсе, едва не исчезнув как термин в философской эстетике¹⁴. Отчасти это можно припи-

¹⁴ См., например: Mikel Dufrenne, *Phenomenologie de l'expérience esthétique*, 2nd ed., 2 vols. (Paris: Presses Universitaires de France, 1967); в этом, возможно, самом влиятельном и систематическом тексте о теории эстетики со времен труда Бенедетто Кроче *Estetica* (а то и превосходящем его) красота — традиционный эстетический критерий, в отношении которого автор не проявляет никакого постоянства.

сать слепому увлечению восемнадцатого века различием Псевдо-Лонгина между прекрасным и возвышенным — одним из злосчастных последствий этого явилось сведение сферы прекрасного к привлекательному, просто декоративному или безобидно приятному; в климате постмодернистской мысли, чей дух приближается к возвышенному, но большей частью разлагающе действует на прекрасное, статус красоты понизился до чего-то попросту фиктивного, до спазма иллюзорного покоя среди величественности бытия, его «бесконечной скорости». Кроме того, в красоте есть несомненный этический вред: не только в своей истории, как некое привилегированное занятие, особый интерес экономически и социально свободной элиты, но в самой безвозмездности, с какой она предлагает себя. Есть в красоте выбивающая из колеи расточительность, есть что-то распутное в том, как она раздает себя даже в самой гнусной среде, ее успокаивающая сладость, кажется, часто превращает самые невыносимые обстоятельства во вполне сносные: деревня, опустошенная чумой, может лежать в тени великолепного горного хребта; мраморная неподвижность ребенка, только что умершего от менингита, может выглядеть как потрясающе обворожительная картина; камбоджийские поля, на которых убивали людей, часто покрывались сочными цветами; нацистские начальники, бывало, засыпали под музыку Баха, исполняемую ансамблем евреев-заключенных; и, вне сомнения, лагеря смерти каждый день окрашивались в тончайшие тона закатного неба. По-видимому, красота обещает примирение за пределами противоречий момента, как бы помещая трагедии времени в более широкую перспективу гармонии и смысла, в равновесие между светом и тьмой; красота кажется оправданием своего же насилия. Но в эпоху, когда в общем и целом было достигнуто — и по справедливости — решение, что насилие опыта нельзя помещать в контекст трансцендентного примирения, а следует просто принимать с серьезной и

Хотя он хочет в каком-то смысле признать существование красоты, он не может найти для нее места в схеме эстетики; для него она остается, должно быть, почти совсем не разработанной темой, которая неотступно преследует, хотя не может направить, его феноменологию.

осторожной этической бдительностью со стороны рефлектирующего ума, красота — постигаемая как благодатный покой, искусственно помещенный на поверхность изначального онтологического хаоса, — смеется над стремлением к справедливости; если красота в действительности была бы всего лишь уклонением от зрелища мировых страданий, то философия оказалась бы невыносимо беспомощной в своих усилиях не стать похожей на что-то типа брехтовского театра, нетерпимого к чарам бытия и к мистифицирующей силе красоты. И, по правде говоря, в языке красоты, со строго теоретической точки зрения, есть некая выводящая нас из себя неопределенность (хотя можно было бы предпочесть слово «богатство»); современное разочарование в прекрасном как понятии отчасти отражает то чувство, что, хотя красота есть нечто, о чем можно сделать высказывание — и так, что оно покажется имеющим смысл, — само слово «красота» ни на что *не указывает*: ни на конкретное качество, ни на свойство, ни на функцию, ни даже на субъективную реакцию на объект или событие; оно не предлагает никакого феноменологического приобретения у эстетического опыта. И все-таки ничто другое не влияет на наше внимание одновременно с такой силой и с такой вызывающей непосредственностью. Красота пребывает повсюду, в самом порядке вещей, вновь и вновь являя себя так, словно бросает с одинаковой дерзостью вызов и описанию, и отрицанию.

Еще более важно то, что красота — это категория, необходимая христианскому мышлению; все, что богословие говорит о трединой жизни Бога, даровании творения, воплощении Слова и спасении мира, дает место мышлению — да и поистине от него зависит — и повествованию (*narrative*) о прекрасном. Ганс Урс фон Бальтазар заявляет, что существует «христианский принцип», явленный во Христе — неотделимый от божественного «содержания» Его личности, — который уникальным образом не противопоставляет форму бесконечному; «это, — пишет он, — делает христианский принцип преизобилующим и непревосходимым принципом всякой эстетики; христианство становится *эстетической* религией *par excellence**.

* «По преимуществу» (фр.). — *Прим. пер.*

Можно было бы добавить, что эстетический характер христианской мысли заставляет также осмыслить несводимую историчность содержания христианской веры: *керигма*, возвещение того, что Христос заповедал своим ученикам проповедь, — это не какая-то вневременная мудрость, этическое или духовное кредо, подкрепляемое назидательным примером своего провозвестника, *Wesen des Christentums*^{*}, но конкретная история, конкретный иудей, конкретная форма. Однако невозможно предложить дефиницию красоты — ни в абстрактном, ни в христианском мышлении; то, что здесь можно предпринять, — дать описание общей «тематике» прекрасного, пространное резюме тем, управляющих значением «красоты» в том, что последует ниже. Как станет ясно, расположение этих тем отчасти произвольно; они неразрывно влетены одна в другую, и можно было бы расположить их в совершенно ином порядке и с иными акцентами. И, так как есть нечто экспериментальное и хрупкое в этом наборе тем, каждую из них можно представить лишь как обобщение, которое конкретизируется ниже. Определенная степень (будем надеяться, плодотворной) неточности неизбежна, так как эти дефиниции — отправные пункты, нечто, скорее зачаточное, кумулятивное, нежели дедуктивное, предлагаемое *ex convenientia*^{**}, скорее ради первоначальной ясности, чем ради конечного синтеза.

1. Красота объективна. Это утверждается не с точки зрения какой-либо догмы или «науки» о прекрасном; в многообразии опыта нет такой объективной *вещи*, которая была бы выделена из общего ряда, описана и охарактеризована и чье название — «красота». Тем не менее красота обладает феноменальным преимуществом, безупречным первенством по отношению к какой бы то ни было реакции, которую она вызывает; она обнаруживается в рамках широчайшей и в то же время подробнейшей шкалы градаций, одновременно знакомая и чуждая, близкая и далекая; попытки сделать ее послушной отдельной семантике неизбежно терпят крах и неу-

* «Сущность христианства» (нем.). — Прим. пер.

** «Для удобства» (лат.). — Прим. пер.

равляемо уводят во все более неточное многословие. Прекрасное не есть вымысел желания, его собственная природа не исчерпывается феноменологией удовольствия; его (прекрасное) можно признавать вопреки желанию или как то, желанию чего следует способствовать. В прекрасном есть некая переполняющая данность, и обнаруживается оно в изумлении, во встрече с чем-то неожиданным, случайным, по сути неопишущим; оно опознается лишь в момент отклика на него, с позиции человека, к которому оно уже обращено и который может теперь лишь откликнуться. Это преимущество и эта случайность позволяют богословию услышать, в миг пришествия красоты, возвешение благодати и славы Бога и увидеть, в притягательности прекрасного, что творение приглашено разделить эти благодать и славу. Так говорится в Псалмах: «Вкусите и увидите, как благ Господь» (33:8)*. Таким образом, красота определяет богословское понимание божественной славы: красота показывает, что эта слава не только святая, властная, грандиозная и праведная, но и благая и желанная, благодатный дар Бога; может быть, она также показывает, что творение привлекательно — и притягательно — для Бога. В прекрасном слава Божья проявляется как нечто воспринимаемое, что может передано другому, и по самой своей сути восхитительное, как то, что включает творение в разных его аспектах и вполне заслуживает любви; красота показывает как благодатное и приглашающее то, что Божья слава являет как необходимое и принуждающее; слава вызывает не только к трепету и покаянию, но и к радости; сияние Господне, так сказать, явлено в деянии. В признании Божьей славы под видом красоты есть и моральный элемент: прекрасное стимулирует привязанность, которая оказывается также и отчужденностью, обладанием в необладании, так как его (прекрасное) можно принять лишь на расстоянии, лишь в позволении ему просто быть — в качестве дара; там, где красота дарит себя как красота, она освящает инаковость (otherness) как благо — и благо Божье. Но, при всем сказанном, объективность красоты все же не делает красоту отдельным объектом. Христианское понимание красоты — аналоги-

* В переводе дается синодальная нумерация Псалмов. — *Прим. пер.*

ческое, в двух смыслах: в простом аналитическом смысле — что бы красота ни означала, это улавливается только по аналогии, через постоянную открытость неисчислимым мгновениям пришествия красоты и через постоянную и последовательную «проверку» (поскольку в богословских терминах Бог есть тот «изначальный источник аналогии (analogate)», которому и приписывается красота); а в более радикальном онтологическом смысле — красота не есть некое свойство, присущее разным отдельным объектам, но она пребывает в аналогической взаимосвязанности всех вещей в их отношении одна к другой как мера динамизма их сопричастности друг другу. Христианское применение слова «красота» наиболее сущностным образом отсылает к взаимосвязи дарения и преображения, передачи и возврата богатств бытия.

2. Красота есть истинная форма расстояния. Красота обитает в расстоянии, принадлежит ему и обладает им, но вдобавок ко всему этому она *дает* расстояние. Если сфера сотворенных различий существует для Божьей радости (Откр 4:11), то удаленность творения от Бога и всякая отдаленность внутри творения изначально принадлежат интервалу между оценкой и одобрением, дистанции обаяния и восхищения. Наслаждение Бога — та красота, которой обладает в его глазах творение, — лежит в основе отдельного бытия творения, и потому красота — это первое и самое истинное слово, касающееся всего того, что возникает в рамках бытия; красота — это показ того, что *есть*; Бог посмотрел на то, что Он создал, и увидел, что это хорошо. В мире красота не просто украшает внешнее пространство или пересекает протяженные дистанции как некий странник, но она сама есть истинная форма этих протяженностей-дистанций, образующая их как грамматика различия. Это присутствие дистанции внутри прекрасного, как изначальный *эффект* красоты, обеспечивает сущностную логику богословской эстетики: ту, которая не истолковывает всякую дистанцию как первоначальное отсутствие или как дистанцию гетерогенных и принуждающих сил дифференциации, но видит в дистанции — и во всех интервалах, ее составляющих, — возможность мирных аналогий и репрезентаций, которые никогда не искажают и не

принуждают объект рассмотрения. Если «метафизикой» и впрямь именуется тот вид дискурса, который стремится к отрицанию различия и преодолению дистанции, то надлежащее понимание места красоты в богословии может показать, как христианская мысль избегает метафизических амбиций, не жертвуя (вопреки распространенному философскому предрассудку) языком аналогии, примирением или истиной. Ибо первая мысль – более изначальная, нежели различие между тем же и другим, трансцендентным и имманентным или даже Бытием и сущим (Being and beings) – это мысль о том расстоянии, которое открывает все различия, о промежутке между их границами, о событии их возникновения; и, утверждая, что расстояние есть изначальный дар прекрасного – а не безликая величественность воли или силы, или *différance*^{*}, или онтологическое Ничто, – богословие интерпретирует природу и возможность всякого интервала в бытии. На уровне обычного опыта дистанция внутри прекрасного обретается в пространстве между Я и объектом, который Я держит в поле своего зрения, также и дистанция между этим объектом и бесконечным горизонтом; под этим последним я не подразумеваю вид ноэтического «предсхватывания», направленность к бесформенному «бесконечному абсолютному», которое превосходит эстетическое, при том что оно и открывает его, а лишь имею в виду, что объект внимания, любви или трепетного преклонения никогда не помещен окончательно, определено, но всегда – рядоположенно и последовательно и открыто для бесконечности перспектив. Таким образом, бесконечное, к которому красота ведет рефлексия и которое открывает то пространство, где в каждом отдельном примере сияет красота, и есть сама красота. А так как избыток «смысла» в прекрасном состоит во внимании и побуждает внимание к этому бесконечному содержанию расстояния-дистанции, он делает возможным непрестанное пополнение: он всегда готов пуститься в путь, всегда может нарушать стабильные иерархии интерпретации, вдохновлять бесконечные уходы и возвращения и призывать к

* «Различие», в пер. Н. Автономовой – «различАние» (фр., графически измененное у Деррида). – *Прим. пер.*

повторению и варьированию; он высвобождает непрерывное распределение смысла сквозь расстояния. Ни один пример прекрасного (скажем, форма Христа) не может быть удержан в рамках диалектической структуры истины или узан вне своего эстетического ряда; он всегда *расположен* в точках зрения, позициях, отправных пунктах, но никогда не фиксирован, не замкнут, не исчерпан, не управляем. Притягательность — риторика — прекрасного, его превосходство над любой формой единичности или изолированности всегда, таким образом, создает и воссоздает дистанцию. Ибо эта дистанция, которая предусматривает бесконечный исход из и возвращение к объекту внимания, принадлежит красоте, вопросы, которые должна обдумывать богословская эстетика, суть вопросы о том, какова форма этой дистанции, каково ее подлинное содержание, как в ней истинно пребывать и как ее обнаружить; для христианского мышления в любом случае ответом должен быть *миф* (rease).

3. Красота вызывает желание. Это следует подчеркнуть по двум причинам. Во-первых, красота — это не просто вымысел плодovitого, беспредпосылочного, спонтанного избытка воли, желание, которое предсуществует по отношению к объекту своего притязания и аппетита и предрасполагает его (как считают некоторые современные школы мысли), но она предваряет и выявляет желание, просит о нем и требует его (часто впустую) и формирует ту волю, которая его принимает. Во-вторых, красота нуждается именно в искреннем желании (которому и отвечает), а не в каком-то идеально бескорыстном и унылом состоянии созерцания: хотя ей нужно не грубое, обедненное желание поглощать и располагать, а желание, достигающее своей полноты в дистанции, пребывающее рядом с тем, что оно любит и чем обладает в интимности необладания. В то время как, например, Кант считал «корыстное» желание отрицанием как эстетического, так и этического — как несовместимое с созерцательной бесстрастностью в случае эстетики и с категорическим императивом в случае этики, для христианской мысли желание — которое включает интерес — должно быть неотъемлемым в обоих случаях. Именно приятность инаковости

другого (other's otherness), благодать, которую Бог видит в творении, пробуждают желание того, что оно (желание) должно утверждать и по отношению к чему оно не должно быть насилием, и являют любовь как меру снисходительной отстраненности, которая должна умерять восторги желания; только в желании познается прекрасное и слышится его приглашающий зов. Тут христианская мысль, быть может, познает что-то из того, каким образом тринитарная любовь Бога — и любовь, в которой Бог нуждается со стороны творений, — есть эрос и агапэ одновременно: желание, обращенное к другому (other), наслаждающееся им «на расстоянии» его инаковости (otherness). Но желанию нужно и содействовать; прекрасное не всегда непосредственно предоставляет себя любому вкусу; красота Христа, подобно красоте страдающего раба, о котором говорит пророк Исайя, не выражается в праздной милостивости или в чарующем блеске, лишенном всякой тени, но требует любви, которая милосердна, которую не ужасает расстояние тайны и которая не сожалеет о том, что ей не удастся увидеть красоты; это значит — достигать того, что Августин называет склонностью к красоте Бога (*Soliloquia* 1.3-14). Как только научишься этой склонности, божественная красота, как говорит Григорий Нисский, воспламеняет желание, вовлекая тебя в бесконечный *epektasis*, простираение ко все большему охвату божественной славы. И, как еще отмечает Августин, то, что любишь — чего желаешь, — как раз и определяет, к какому граду ты принадлежишь (*Enarrationes in Psalmos* 2.64.2).

4. Красота пересекает границы. Среди трансценденциалей красота всегда была самой беспокойной на своем возвышенном месте; идея прекрасного — которая так или иначе требует осуществить его «идеальную» природу — никогда не была реально отделена от красоты, которая имеется вблизи, «под рукой». (В мысли Плотина, например, нет простого разграничения между красотой как идеей и красотой как эстетическим опытом.)¹⁶ Красота движется,

¹⁶ См.: *Enneads* 5.8.9, а также: E. Krakowski, *L'Estetique de Plotin et son influence* (Paris, 1929), 159.

забывая о границах, отделяющих идеальное от реального, трансцендентное от имманентного, сверхъестественное от естественного, внешне привлекательное от глубинного — даже, быть может, природы от благодати; «столь забывчивое пересечение этих границ, — замечает Бальтазар, — принадлежит сущности прекрасного и эстетики почти как необходимость»¹⁷. Красота манкирует нашими разграничениями, ставит их под вопрос и демонстрирует то, что само себя являет вопреки им: Божью славу. Для христианской мысли безразличие красоты к должному порядку дальнего и близкого, великого и малого, отсутствующего и присутствующего, духовного и материального должно указывать на преемственность между славой божественной и славой сотворенной, на то, как слава неба и земли действительно провозглашает себя и как она принадлежит славе бесконечного Бога. Как особое выражение грамматики славы, препоручающее ее восторгу творения, красота являет природу как музыку благодати, а творение — как исполненное божественного великолепия. Есть, кроме того, чудесная наивность в том отклике, который непосредственно вызывает прекрасное: ни в Библии, ни в патристическом богословии благодать, истинность или господство Бога не отделяются от Его славы, Его притягательности или Его внушающей трепет святости; то, что Бог благ, можно увидеть и вкусить; а это означает, что богословие красоты должно, не колеблясь, выражать себя временами как онтология, эпистемология или этика. Что касается последней, богословию следует продумать то, как красота может морально принуждать силой своей избыточности: именно восхищенное узрение того, что является иным, чем ты сам, — различие (*difference*), создаваемое Богом, Который различает (*differentiates*), то, что в глазах Бога приносит наслаждение и чем Он наслаждается, — именно это побуждает нас утверждать инаковость иного, лелеять ее и откликаться на нее; в этическом есть начальный эстетический момент пробуждения желания, который христианская мысль может уловить в свете того, что она говорит о троичности Бога и о Его действии в творении. Богословию, в конечном счете, следует не только не

¹⁷ Balthasar, *Glory of the Lord*, 1:34.

тревожиться из-за расточительности красоты, из-за ее пренебрежения столь многими установленными границами, но вдохновляться всем этим: прекрасное исключительным образом отображает динамическое вовлечение бесконечного в конечное, неуправляемый избыток, заключенный в объекте красоты, радушие бесконечного по отношению к конечному; и уникальным образом христианская мысль должна думать о прекрасном и о бесконечном одновременно. Красота пересекает любые границы и тем самым являет Бога, превосходящего всякое разделение, включая опять же разделение между трансцендентным и имманентным.

5. Власть красоты предохраняет богословие от всякой тенденции к гностицизму — и по двум причинам: с одной стороны, красота мира (world) представляет творение как настоящий театр божественной славы — как благое, благодатное, привлекательное и желанное, причастное к Божьему величию, — а с другой, она показывает, что мир (world) не является необходимым, что он — выражение божественной славы, свободное, созданное для Божьего наслаждения, и потому мир — это не какой-то ограничивающий момент в сознании Бога и не следствие какого-то изъяна или падения внутри божественного. Частной озаренности «духовного человека» (*πνευματικος*) и унылой отдаленности зова, исходящего от чуждого бога, противостоит творение как открытое и ошеломляющее возвешение Божьей славы, красота, которая наполняет и поддерживает небеса и землю, божественная доброта, которая выражает себя в свете, плоти и форме. В то время как «знание», предлагаемое любым гностицизмом, диалектично без остатка (то есть его содержание фактически исчерпано отрицанием мира, оставляя место лишь для фантастических мифологий самости), обращенность красоты безудержно риторична, она ничего не отрицает, а просто развертывает себя во все большем разнообразии и сложности, охватывая всю целостность явленного творения и сопротивляясь всякой редукции. Божья слава и благодать творения возвешаются с одинаковым красноречием и с одинаковой истинностью каждый миг, в каждом промежутке бытия, в бесконечной череде *избыточных* утверждений этих славы и благодати.

Гностический дуализм мог бы показаться до некоторой степени анахроническим интересом, но гностический импульс принадлежит не только Античности: как тайный соблазн, он веками настойчиво преследовал богословие. Где бы ни пыталось богословие утешить тех, кто оскорблен реальной конкретностью Христа, или где бы оно ни прилагало усилий, чтобы извлечь универсально значимую мудрость из локальной ограниченности Евангелий, там гносис начинает обретать форму за счет христианской *керигмы*.

Богословие Рудольфа Бульмана есть, возможно, наиболее поразительный пример в последнем богословском поколении, показывающий, как все еще глубока эта склонность и как она всецело связана с недостаточной эстетикой творения. Вообще говоря, бульмановская мысль, конечно, запаздывает по отношению к «либерально-протестантскому» проекту, который в течение двух веков стремился извлечь из упрямой историчности *керигмы* некое более универсально значимое содержание — религиозное, этическое, социальное, — с тем чтобы «переправить» Христа через лессинговский поток к его более приемлемому берегу; цели этого проекта были, возможно с самого начала, и недостижимы, и нежелательны. А особенно бульмановская попытка — в тех случаях, когда она вписывается в указанную традицию, — раскрыть более глубокий «смысл» или «сущность» внутри христианского «мифа» рискованно уводит далеко в те миазматические сферы «экзистенциального», где с неодолимостью сорной травы разрастаются бессмысленные слова — такие как «смысл» — и слова с сомнительной родословной — такие как «аутентичность». Но настоящая *опасность*, которую несет бульмановская мысль, — это гностическое обеднение и затемнение Евангелия, его превращение в сказку души, истинный смысл которой — мудрость и мир (*rease*), удостаивающие душу своим нисхождением в нее, в неосязаемые глубины самости. Его богословие демонстрирует с необычайной ясностью, что демифологизировать — не значит демистифицировать; конечное действие этого богословия — не обоснование веры в истории или мирском бытии творения, а деисторизация, отнятие у души этого мирского бытия, превращение веры в опыт мистического эсхатона в его бесконечном пришествии, в сокровенной сердце-

вине настоящего, опыт, сообщаемый самости в ее неприкосновенно-нерушимой субъективности. Церковь как общество во времени (и общество, стало быть, как потенциальная церковь) вытесняется из центра веры повестью о самости как о бездомном страннике, стремящемся убежать от истории. Нигде это не обретает более четкого выражения, чем в работе Бульмана *Иисус Христос и мифология*, кратком бульмановском размышлении о природе истории, мифа и веры, на протяжении которого он трактует историю как закрытый каузальный континуум (выказывая весьма малую осведомленность о том, насколько зыбка и метафорична такая концепция), континуум, вторжение в который «сверхъестественного» может быть только «помехой» или «вторжением»¹⁸; и, отправляясь из столь прямолинейно не критической позиции, он неизбежно определяет как «миф» все, что только может быть узнаваемо имманентного в рамках этой подробно представленной цепи следствий. Подобная схема не способна допустить никаких настоящих различий; все, что не подходит — будь то нечто столь сказочное, как рассказ об Эдеме, или столь сложное, как рассказ о воплощении¹⁹, — игнорируется с одинаковой нетерпимостью, так что позади не остается ничего конкретного, кроме этого замкнутого континуума причинности — а причинность явно не спасает. Но Бульман, и это очевидно, не может просто «натурализовать» спасительное Божье действие, да и природа и история для него одинаково закрыты для всякой трансценденции. А поэтому для него христианский рассказ о спасении реально больше не взаимодействует с миром (world), но отгораживается от него в заповедных глубинах самости. В данном случае оказывается, что безапелляционное принижение мифа пе-

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner, 1958), 15. (Рус. пер.: Р. Бульман, *Избранное: Вера и понимание*. М., 2004. С.211-249. — Прим. ред.)

¹⁹ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 17. Здесь, между прочим, Бульман воспроизводит заблуждение Гарнака и других, предлагавших считать, что рассказ о воплощении подчиняется драматической морфологии определенных существовавших до него гностических мифов о Спасителе; это, однако, носит крайне спекулятивный характер: не только не существует никакого свидетельства о существовании подобных мифов до христианства, но единственные гностические системы, в которых появляются такие мифы (а этих систем меньше, чем можно себе вообразить), — это системы, на которые очевидным образом повлияла христианская мысль.

ред историей лишает саму историю со всеми ее подробностями какой-либо ценности; изучение истории должно теперь стать метафизическим дискурсом о сущностях, копающим в прошлом ради «истины относительно человеческой жизни»²⁰.

Разумеется, это хорошо — признавать, что геоцентрический взгляд на вселенную неправилен или что небесные сферы не отделяют физически царство Всевышнего от мира внизу, но Бульман идет дальше; его богословие переносит центр тяжести веры на трансцендентальную глубину внутреннего мира, уничтожая всякую эстетическую преемственность между Богом и творением, и поэтому необходимым образом замыкается в гностицизме, который извлекает из болота сотворенной случайности чисто духовную, бесформенную, сокровенную и невыразимую мудрость, освобожденную от иллюзий. С точки зрения этого внутреннего «просветления» красота мира (world) — ничто. Прочитаем самого Бульмана:

Понятие прекрасного не имеет никакого значения для формирования жизни христианской веры, которая видит в прекрасном искушение ложного преобразования мира, отвлекающее взор от «потустороннего». (...) Если прекрасное — это образ, в котором запутывающее и запутанное движение жизни в известном смысле останавливается и становится доступным взгляду, находящемуся на расстоянии от него, таким образом раскрывая ему (то есть человеку) более глубокое значение, то для христианской веры истинно, что она не является искусством, раскрывающим глубины реальности, и что она постигается не в дистанцированном акте видения, но, скорее, в *страдании*. Ответ на вопрос, поставленный в человеческой судьбе, никогда не может воплотиться в деянии искусства, но его всегда следует обретать в самом претерпевании страдания. Прекрасное (...), следовательно, насколько оно касается христианской веры, всегда есть нечто, что находится за пределами этой жизни²¹.

²⁰ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 51.

²¹ Взято из: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 4 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975), 2:137; цитируется в: Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 4, *The Realm of Metaphysics in Antiquity*, trans. Brian

Трудно не увидеть здесь своего рода варварства — не только в восприятии, но и в смысле богословской проницательности. Если на миг проигнорировать представляющие трудность допущения, что красота всего лишь утихомиривает суматоху существования и что божественная истина есть нечто находящееся в «потустороннем», от которого материальная красота может отвлечь душу, то окажется весьма непонятным тот факт, что Бульман-богослов так озабочен скорее измерением «глубин реальности», нежели стремлением собственно постигнуть ее поверхность как ту ткань, которая придает Божьей славе чудесное, разнообразное и подвижное выражение; и удивляет то, как явно мистицизм *личного* страдания затмевает здесь реальность расстояния, потребность созерцания, дистанцию между откровением и инаковостью. А что касается истины искусства (красоту которого не следует отличать от красоты творения), нужно задаться вопросом: может ли не «воплощенное» в человеческом искусстве — будь то фантазии, повествования, картины, изделия ремесла — знание вообще быть знанием чего-то. По правде говоря, для Бульмана все, что обладает значением, погружено в сумрак зарождения, помещено внутри лишенной мира (*worldless*) субъективности, во внутреннем откровении и божественном призвании — возвышенных и в то же время сообразующихся с измерениями самости. Эту акосмическую и непосредственную границу (или ее пересечение) между божественной обращенностью вовне и экзистенциальной обращенностью вовнутрь можно сравнить с тем знанием рациональной и моральной свободы, которое предоставляет опыт третьей кантовской критики, или даже с теми двумя моментами возвышенного, которые вызывают у Канта благоговейный трепет: звездным небом над головой и нравственным законом внутри, хотя для Бульмана это небо едва ли не сделалось немым. Как только богословие отказывается от библейского понятия славы, оно немедленно поддается той освященной веками гностической меланхолии, для которой сфера неподвижных звезд, *stellatum*, — уже не сияющий покров

McNeil, Andrew Louth, John Saward, Rowan Williams and Oliver Davies (San Francisco: Ignatius, 1989), 27, n. 11.

Бога, облачающий небеса, а просто последний барьер, через который должна пройти изгнанная πνέυμα* или *Fünklein*** , чтобы вернуться к πλήρωμα*** или *Abgrund Gottes***** . Это и есть гносис — с его болезненно-легким прыжком через пропасть Лессинга, а следовательно, и через мир (world), — сопротивлением которому в основном и занимается богословская эстетика; богословие должно начинать свой путь от «неаутентичности» красоты и ее «поверхности», ее исключительного пребывания в напряженности поверхностей, конкретности формы и великолепия сотворенных вещей.

6. Красота сопротивляется сведению к «символическому». Существуют, конечно, символические практики, присущие искусствам, и некоторые богословски допустимые значения слова «символ» необходимы и прекрасны; но красота (чисто эстетически) обретается в непосредственности определенного блеска, сияния, таинственности или обаяния; она играет на постоянной притягательности пластической, лирической, органической или метафорической поверхности. «Символ», который действительно составляет единое и «вдохновенное» схватывание этой красоты и подлинно являет ее в ее конкретности и в ее способности отражать большее, нежели эту конкретность, есть нечто желанное и даже вызывающее благоговение. Но, теоретически, символ, который я здесь имею в виду, — нечто иное: скорее он всегда есть некое последующее раздумье, спекулятивное усвоение эстетического момента, служащее предположительно более жизненному и сущностному значению; символ есть то, что задерживает силу эстетического, непрерывность поверхности, чтобы раскрыть «глубины»; он временно отстраняет эстетическое ради гносеологического, чтобы обнаружить что-то более фундаментальное, чем все то, что могла бы явить какая бы то ни было просто «случайная» форма. Символический порядок — это неизбежно таксономическая иерархия,

* «Дыхание, дух» (греч.). — *Прим. пер.*

** «Искорка» (нем.). — *Прим. пер.*

*** «Полнота» (греч.). — *Прим. пер.*

**** «Бездна Божья» (нем.). — *Прим. пер.*

метафизика знака и дискурс, касающийся внутренних истин; в центре того динамизма, которым является красота в своей взаимосвязанности, многообразии, различии и дистанцированности, символическое возникает как то, что стабилизирует индивидуальный эстетический момент как фиксированное свойство, значение и как своего рода обменный капитал или валюту, которая заступает место материального богатства. Слишком свободный разговор о символах – это разговор гностический и филистерский, отчуждение эстетического момента от его контекста дополнительности, метафорической отсылки, ритма и переключки²²; это имитация того высокомернейшего жеста, которым идеализм переводит частное в сферу несущественного, обращая взгляд вверх, чтобы найти там ту яркую молниенную вспышку, которая сделает *семейя** мира (world) одновременно прозрачными и неразличимыми. Но прекрасное существует прежде всякой схематизации изолируемых значений: оно всегда избыток, но никогда не бесформенность, всегда расплескивание, ликующее, возвещающее славу, не объясняя ее. Как раз по этой причине оно фиксирует рефлексия о несводимом конкретном, мгновенном, преходяще-хрупком и случайном. В прекрасном, когда оно освобождено от «символического», предполагается исключительно периодическая бесконечность, подобная той, что наводила ужас на Гегеля, и она противостоит круговой бесконечности синтеза и трансцендентального примире-

²² Здесь, по странности, весьма кстати несколько замечаний Владимира Набокова, который никогда не устал заявлять о своей неприязни к «символической» теории: «Понятие символа (...) всегда было для меня отвратительно (...) Символизм устраивает шумиху в школах (...) разрушает как чистый интеллект, так и поэтическое чувство. Он обесцвечивает душу. Он парализует всякую способность наслаждаться смешным и очаровываться искусством (...) С определенным типом писателя часто бывает так, что целый абзац или запутанная фраза существует как состоящий из частей организм со своей собственной образностью, собственными обращениями и призывами, собственным цветением, и тогда это особенно драгоценно, но и уязвимо, так что если посторонний, невосприимчивый к поэзии (...), насильственно вносит в нее поддельные символы (...), ее магия замещается пустыми причудами» (Nabokov, *Strong Opinions* [*Твердые суждения*] (New York: Random House, 1973), 304-305). Отвлекаясь от суровой риторики, я бы хотел предположить, что, в известном смысле, Бог – это «определенный тип писателя».

* «Знаки» (греч.). – *Прим. пер.*

ния, наподобие той, какую возвещал Гегель. Красота выстраивает мир не в соответствии с логическим синтаксисом или гипотаксисом, подчиняясь жесткой иерархии акцидентального и сущностного, формы и значения, но в соответствии с безграничным и «поверхностным» паратаксисом, смысл которого — в его безостановочных следованиях дополнения, присоединения, вариации, отбывтия и возвращения: эллиптические дивергенции, непредвиденные конвергенции, имеющие музыкальный, а не диалектический эффект. В миг прекрасного нужно внимать лишь той славе, которую оно открыто провозглашает, и сопротивляться искушению выискивать какой-либо тайно сообщаемый им гносис.

Язык символа, к несчастью, причинил большой ущерб современному богословию, особенно (все еще маргинально влиятельной) мысли Пауля Тиллиха; процитирую его памятную — несколько загадочную — формулу: «В то время как знак не соотносится необходимым образом с тем, на что он указывает, символ участвует в той реальности, которая стоит за ним»²³. Эта цитата могла бы показаться вполне здравой, но собственная практика Тиллиха слишком явно показывает, что ему совершенно не удалось понять, в каком смысле его слова были истинны. Конечно, преимущество нечеткого языка в применении к «символу» позволяет богословию отвлекаться от трудных деталей отдельных нарративов и переходить в сферу более управляемых абстракций, но часто цена этого — вера, лишенная естественности, своего рода докетизм, облаченный в видимость теоретической категории: это уже не конкретные детали евангельских нарративов, а простые категории универсального или «духовного» смысла, которые извлекаются из них, образуя керигматическую сущность веры. Неизбежным образом всякая попытка замысловато-изошренного «символического» переопределения «сущности» веры не может не затемнять многих по необходимости тонких (и решающих) различий; такая попытка слишком механистична для того, чтобы приспособить многообразие и сложность множества нарративных потоков, протекающих через дискурс веры. Рассмотрим защиту Тиллихом проекта демифологизации:

²³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

Примитивное мифологическое сознание сопротивляется попыткам истолковать мифичность мифа. Оно страшится любого акта демифологизации. Оно думает, что разрушаемый миф лишается своей истины и своей убеждающей силы. Те, кто живет в нерушимом интеллектуальном мире (world), чувствуют себя надежно и уверенно. Они сопротивляются, часто фанатично, любой попытке внести элемент «неопределенности» через «разрушение мифа», то есть через осознание его символического характера. Подобное сопротивление поддерживается авторитарными системами, религиозными либо политическими, с тем чтобы дать чувство надежности людям, которыми они управляют, и неоспоримую власть тем, кто осуществляет это управление. Сопротивление демифологизации выражается в «буквализме». Символы и мифы понимают в своем непосредственном значении. Материал, взятый из природы и истории, используется в своем узко-буквальном смысле. Функция символа — указывать за пределы себя на что-то еще — игнорируется. Творение понимается как магический акт, случившийся когда-то во времени. Падение Адама локализуется в особой географической точке и приписывается человеческому индивиду. Девственное рождение Мессии истолковывается в биологических терминах, воскресение и вознесение — как физические события, второе пришествие Христа — как земная или космическая катастрофа. Предпосылка такого буквализма состоит в том, что Бог есть существо, действующее во времени и пространстве, пребывающее в определенном месте, воздействующее на ход событий и затрагиваемое ими, подобно всякому другому существу во вселенной. Буквализм лишает Бога Его предельной ультимативности и, говоря религиозно, Его величия. Это низводит Его на уровень того, что неокончательно, что конечно и обусловлено. В последнем анализе решающим оказывается не рациональный критицизм по отношению к мифу, а внутренне-религиозный критицизм. Вера, если она принимает свои символы буквально, становится идолопоклонством! Она зывает к какому-то такому окончательному, которое меньше, чем окончательное. Но вера, сознающая символичность своих символов, воздает Богу ту честь, которая Ему по добавляет²⁴.

²⁴ Paul Tillich, *The Dynamics of Faith*. (New York: Harper, 1957), 51-52.

Если оставить за скобками печальный (хотя и характерный) намек на нетерпимость в этом пассаже (озабоченность Тиллиха такими абстракциями, как «окончательное», конечно, не менее «идолопоклонническая», чем вера в то, что благодатные акты Бога в истории суть действительно случающиеся время от времени *акты*) и если оставить за скобками чудовищные свехупрощения, проблема с подходом Тиллиха та, что он фактически не проясняет дела, а попросту редуцирует. Эта жестко поставленная альтернатива между бескомпромиссной демифологизацией и бескомпромиссным буквализмом слишком походит на простую критическую вялость; нужно хоть немного чувствовать разницу между таким откровенно легендарным — помещенным *in illo tempore** — рассказом, как рассказ об Эдеме, и таким конкретным рассказом, как рассказ о Христовом воскресении, заявляющем дезориентирующее (и скандальное) притязание на историческую реальность со всеми ее реверберациями, которые могут быть описаны в терминах времен и мест. Методу Тиллиха недостает интерпретаторской остроты, которая позволяла бы делать это абсолютно необходимое разграничение. Сведение столь многих отличных друг от друга контуров христианской веры к одной и той же плоскости и к лишенной характера ткани символического (служащее, конечно, скорее сохранению «нерушимого интеллектуального мира», чем его разрушению) требует подчинения каждой конкретной формы «системе», которая сопротивляется эстетическому как раз потому, что покоится на предположении, будто была уловлена какая-то истина, более глубокая, нежели форма; но содержание христианской веры богато особенностями, конкретными фигурами, моментами — такими, как распятие на кресте, которые невозможно просто растворить в универсальных истинах человеческого опыта и которые стоят особняком по отношению к своей исторической и эстетической специфичности. Говорить о кресте Христа или даже о пустой гробнице как о символе означает просто задерживать силу выражения — эстетический прорыв, лингвистическое излучение, — которые «высвобождают» эти явления, чтобы сделать их

* «В то время» (лат.). — *Прим. пер.*

применимыми к контексту нейтральной рациональности; это опресняет то невыразимое богатство, одновременно историческое и эстетическое, которое принадлежит обоим явлениям. Но распятие и воскресение Иисуса не сообщают нам ничего абстрактного о человеческой заброшенности или о человеческом уповании — они не являются ни лейтмотивами трагической мудрости, ни стимулами к экзистенциальной решимости, но прежде всего касаются того, что произошло с Иисусом из Назарета, к отдельной и особенной истине и сиянию Которого должны отсылать общие «истины» человеческого опыта. «Символ», извлеченный из запутанности множества своих контекстов, — это чистая прозрачность, полное бессилие красоты, пасующей перед безликим блеском абстракции. Все то несводимое, что остается в символе, так же совершенно беспомощно, заморожено в великом море «беззначности», в своем бесконечном дрейфе по направлению к идеальности. Однако «эстетическое» богословие действительно помогает сохранять целостность исторической специфики христианства. И хотя богословие красоты может дать место разговору о «символе» во многих отношениях — в терминах таинства, иконы или реально-го присутствия, — оно должно любой ценой противостоять странному слиянию возвышенного и мимолетного, образуемому «символическое». А если так, то с самого своего начала данная книга будет уходить прочь от «символического» и идти против него, против его минорного *Aufhebung** и против его раскрытия глубин внутри глубин. Богословие всегда должно оставаться на поверхности (эстетической, риторической, метафорической), где, в конце концов, все и происходит.

Если же богословие красоты согласуется с конкретным и особенным, пренебрегая всяким мышлением, которое полагало бы свою веру в абстракциях и обобщениях, то оно по необходимости противоборствует практикам, которые просто распределяют нарративы по раздельным категориям повествования и метафизики, мифа и значения, символа и реальности — и на этом успокаиваются; более трудная практика подхода к нарративам, заранее

* «Снятие» (нем.); термин Гегеля. — *Прим. пер.*

готовая оказаться в проигрыше по отношению к уникальному, не вмещающемуся в категории и не сводимому, куда более плодотворна (и терпима). Красота, когда она не подчинена символической структуре, обращает внимание на те детали поверхности, те нюансы и упрямые особенности, которые отличают одну историю от другой, один нарративный *момент* от другого, а потому препятствует пустой болтовне о «природе» религиозного языка или религиозной истины. Если христианство и впрямь содержит в себе «эстетический принцип *par excellence*»*, то абстракция — это вещь наиболее противоположная той истине, которую оно предлагает, и смертельная для нее. Этим, возможно, обеспечивается наилучшее определение метафизики, в оскорбительном для нее смысле: непреклонная воля к абстрактному. Так понятая «метафизика» не располагает настоящим именем для красоты и если вообще может считаться с ней, то лишь в терминах бесформенной идеальности, которая, говоря эстетически, есть единственно истинное безобразие: лишенность формы. Тем не менее слава Божья не эфирна и не отдаленна, но она есть красота, величина, изобилие, *кавод*** : она имеет вес, плотность и присутствие. Кроме того, она была увидена в форме раба, явлена в особенной форме, чье место во времени и пространстве определяет всякую истинность, всякую иную красоту. Наконец, то в христианстве, что привлекает к нему людей, — есть конкретная и особенная красота, потому что конкретная и особенная красота *есть* его глубочайшая истина.

IV. ПОСЛЕДНИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Было бы невозможно перечислить все источники, которые привлекаются в этой книге. Больше всего повлиял на мое мышление Григорий Нисский. Хотя его оригинальность как первого систематика, попытавшегося осмыслить божественную бесконечность, теперь широко признана, многим аспектам его понимания беско-

* «По преимуществу» (фр.). — *Прим. пер.*

** «Слава», букв. «тяжесть, весомость» (евр.). — *Прим. пер.*

нечного еще предстоит, я полагаю, получить адекватную трактовку. Кроме того — хотя иногда его неверно представляли как своего рода христианина, оставшегося платоником, — в его мышлении присутствует определенный пересмотр платонизма, для того времени чрезвычайно смелый и такого свойства, что его уместность не убывает в течение столетий. Если сказать просто, богословие Григория находится в самом сердце данного исследования. Если Ницше представляется прототипом определенного вида «постмодерниста», то Григорий представляется его антитезисом: его суждения по поводу желаяния и *эпектасиса* предлагают как бы ответ на суждения Ницше о воле к власти и конечном становлении, а его понимание бесконечного — это как бы ответ известному постмодернистскому пониманию возвышенного. Августин, написавший о красоте, возможно, больше всех остальных западных отцов, и Максим Исповедник, написавший прекраснее всех об отношении творения к Логосу, также повлияли на мои размышления. Вся богословская эстетика в общих чертах набросана Иринеем; Бонавентура наилучшим образом понял искусство — риторику — творения; и неожиданным образом Афанасий и Ансельм уловили красоту, отраженную в языке спасения. Наконец, метафизическую рациональность богословской эстетики никто не выразил более совершенно, нежели Дионисий Ареопагит.

В современном богословии сферу богословской эстетики, конечно, затмевает своим блеском высокое свершение Ганса Урса фон Бальтазара, чья огромная богословская трилогия — в ее следующих друг за другом фазах эстетики, драматике и логики — поистине вводит новый тип богословского дискурса и дает почти неисчерпаемый материал для богословской рефлексии; мой особый интерес к этому проекту несколько отличается от интереса Бальтазара, но было бы вполне уместно рассматривать данное эссе как своего рода расширенную *маргиналию* на полях одной из страниц его трилогии. Джон Милбэнк предоставил тот вопрос, из которого исходит первая часть моего эссе, а его особый подход к христианской «онтологии мира (rease)» придал сущность всей моей аргументации. Я должен также упомянуть тех современных восточно-православных богословов и философов, глубину влияния

которых на стиль мышления в этом эссе трудно измерить; в частности, следует назвать имена Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского, Владимира Лосского, Думитру Станилоэ, Павла Евдокимова и Александра Шмемана. Хотя это эссе, возможно, имеет мало сходства с большинством текстов православного богословия (не в последнюю очередь из-за свободного использования западных источников), я все же принадлежу к православной церкви и в основном именно из ее традиции моя аргументация — каковы бы ни были ее достоинства или недостатки — выводит свою логику; из византийского богопочитания и молитвы, из наследия патристической мысли и из работ только что названных богословов (не считая многих других) — как ниоткуда более — я усвоил, что богословие начинается только в *филокалии*: в «любви к красоте»*.

Эти признания необходимо было сделать — тем самым я заявил о своей богословской ответственности за нижеследующие эстетические размышления, и разумно было бы спросить, почему я решил писать свое эссе в каком-то смысле *contra gentiles*** : почему так уж необходимо первую часть этой книги целиком адресовать современной континентальной*** философии в ее наиболее «безбожных» формах? Отчасти я исхожу из убеждения, что центральность красоты по отношению к богословию не есть что-то, что нужно обретать заново, и что она предполагает обязательное противостояние условиям современного философствования — раскрывая его скрытые предрассудки, подвергая критике его обиходный язык, порицая его капризные решения, — коль скоро богословие должно выйти из своего безмолвия по поводу того, что современная мысль считает тривиальным. Такова, по крайней мере полемическая, подоплека моего метода; но есть и другое, возможно более снисходительное объяснение. Современная континентальная фи-

* Традиционный славянский перевод этого греческого слова — «добротолубие». — *Прим. пер.*

** «Против язычников» (лат.). — *Прим. пер.*

*** Здесь и далее имеется в виду континентальная, прежде всего немецкая и французская философия, в отличие от англо-американской, по преимуществу аналитической традиции. — *Прим. ред.*

лософия — это в немалой степени внебрачное дитя богословия, воистину некий вид секуляризованного богословия; еще и теперь ее направляющие темы повсюду заявляют о своем родстве с богословием — онтология озабочена бытием сущего, герменевтика — интерпретацией и передачей текстов; проблемы трансцендентного и имманентного, морального закона, трансценденталий, смысла бытия, субстанции и акциденции, времени и вечности, свободы и судьбы, а также логика истории остаются сущностным предметом европейской мысли. Некоторые богословы считают, что богословию есть чему поучиться у аналитической философской традиции и чем обогатить ее (здесь я воздержусь от суждения), но даже если это так, встреча богословия с философией была бы чисто апологетической затеей; между ними нет естественного родства. Но богословие всегда уже вовлечено в европейскую традицию — в ее страстные стремления и в ее ностальгии, в ее мятэжи и не дающие покоя воспоминания, в ее бесконечное бегство от христианской рациональности, давшей ей жизнь, — а посему оно в ответе за нее и перед ней; современная философия родилась из некоего краха языка веры и вызванного этим страдания, и поэтому даже самые резкие из ее отрицаний веры определены христианской традицией и внутренней борьбой христианского Запада с самим собой. Таково время единокровного родства: богословие не может отречься от своей истории — или от своих детей.

Сказав это, отмечу, что моя аргументация, в конечном счете, не столько апологетическая, сколько догматическая; хотя мне не по душе слишком безусловно отделять друг от друга эти моменты. Я предполагаю, что заслуживающая доверия защита христианской риторики может быть предпринята лишь в контексте христианской доктрины: так как церковь апеллирует к миру, неотступно следуя собственной догматике, рассказывая о себе (и пересказывая) со все большей полнотой, всегда надеясь, что очарование (и, конечно, истинность) этой практики будут вовлекать других в круг ее дискурса. Я меньше хочу опровергнуть ту позицию, против которой направлены мои аргументы (так как опровержение в строго логических рамках есть бесконечная задача), чем указать на иную грамматику, на альтернативную риторику, на более полное

видение, чья внутренняя рациональность может служить доказательством сама по себе. Большая часть «постмодернистской» критики, в конце концов, достигает своего ироническими атаками на следы западной метафизики, конструируя альтернативный язык; идиосинкратический избыток, делающий многие постмодернистские тексты настолько отпугивающими и вводящими в заблуждение, выражает желание ниспровергнуть и ослабить всю ту непоколебимую уверенность западной мысли, что пропитывает и определяет язык философии. Все это приглашает богословие ответить тем же и, таким образом, пройти путь, уже усвоенный его собственной традицией керигматического воззрения. В этом эссе делается попытка, каковы бы ни были ее очевидные недостатки, разработать особый риторический язык и альтернативный способ адресации, никоим образом не идеальные и, конечно, не адекватные, но послушные евангельской сути христианской догмы (когда, например, творение рассматривается как музыка или язык, невозможно достигнуть точной аргументации, но лишь иной риторикой, иного описания бытия). Это не означает, что я хотел бы создать «нарративное богословие» такого типа, который ассоциировался бы с известной Йельской школой²⁵. Мне неприятна тенденция некоторых приверженцев этого стиля богословия использовать «нарратив» как таковой в качестве «антифундаменталистской» защиты от критики и от тех онтологических и эпистемологических проблем, которые должно решать богословие (поскольку оно есть дискурс, касающийся Логоса); я верю, что христианское повествование есть истинное повествование о бытии, а потому оно говорит о той цели, к которой направлены всякая человеческая мысль и всякий естественный человеческий акт, и потому оно может и должно *излагаться* таким образом, чтобы не

²⁵ См. в частности: Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), а также: Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, ed. George Hunsinger and William C. Placher (Oxford: Oxford University Press, 1993). О трактовке бартовской позиции см.: David Ford, *Barth and God's Story* (New York: Peter Lang, 1981). См. также: Karl Barth, *Church Dogmatics II, The Doctrine of God I*, trans. T. H. L. Parker, W. B. Johnston, Harold Knight and J. L. M. Haire (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), 250.

быть только «нарративом» в простом смысле, но чтобы суметь найти отклики и соответствия в языке и «опыте» людей, не являющихся христианами. И, должен признаться, я верю, что действительно существует возможность завершения всякой рассудочности в видении и мудрости, которого не достигнуть без посредства языка, но которое есть постольку же *теория*^{*}, поскольку и дискурс; как таковое, это завершение действительно «эстетическое» в самом высоком смысле, оно есть знание, которое слишком интимно связано с тем, что оно знает, чтобы его когда-либо можно было свести к простому объяснению, но оно также и «рационально» в самом высоком смысле, то есть оно может «видеть» и понимать — где и как другим нарративам не удастся великая тема бытия, в чем они слишком бедны для того, чтобы высказывать истину о благодати реальности, и в чем им просто недостает полноты и логичности, являющих себя в том, что истинно. В этом пункте различия между соперничающими нарративами об истине уже не просто «не подлежат суду» и «нарратив» — слово неадекватное (но также в этом пункте оказываешь далеко за пределами какой-либо истины, которую может показать данная книга). Тогда, возможно, лучше было бы просто сказать, что я предполагаю, что богословие, даже в его чисто евангельских моментах, есть по существу практика внутреннего свидетельства и *анамнесиса*^{**}, подчинение языка форме Христа, явленной в тексте Писания и в развертывающемся Предании, но также и то, что стремится найти во всем этом истинную родину «естественного света». Тот факт, что образцовая форма богословия и призыва церкви к миру (world) должна быть этим обращением догматического дискурса внутрь, диркурса, который есть обнаружение и того, что находится по ту сторону, подчиняется своего рода тринитарной логике: как вечный «дискурс» Бога и круговое выступание Лиц в бесконечном произнесении божественной речи (Логоса) открываются «вовне» — к творению — лишь в согласии со своим собственным вечным движением, выраженным домостроительно, точно так же эти догматичес-

^{*} Имеется в виду изначальный смысл греческого слова: «богоузрение». — *Прим. пер.*

^{**} «Припоминания» (греч.). — *Прим. пер.*

кие *систола* и *диастола* вокруг рассказа о Христе обладают силой включать внутрь себя *иное* — через опосредование Святого Духа, открывающего все слова тому Слову, которое объемлет всякое сотворенное различие.

Поэтому в том, что последует дальше, я никоим образом не собираюсь избегать «спекулятивного» богословия, хотя и намерен подчинять спекуляцию нарративу веры и уставу (*regula*) общего исповедания. Богословие не является в первую очередь спекулятивной наукой, но оно есть герменевтический труд, который в своей полноте положительно требует спекулятивной рефлексии как необходимого сопровождения. Я не доверяю слишком абсолютному различению между нарративом и метафизикой в богословии; «нарратив», как мне хотелось бы применять этот термин, в каком-то смысле должен обходить молчанием различие между метафизикой и повествованием, мифом и *керигмой*, Евангелием и Символом веры; это достаточно широкая категория, чтобы согласовать и приспособить всю амальгаму христианской истории — от легендарного до самого теоретического. Кроме того, слишком часто современные богословы возводят злосчастную преграду между «библейской» верой и хроническим «эллинизмом» богословия, как будто Библия никогда не была спекулятивной или как будто эллинизированный иудаизм не снабдил Новый Завет в немалой мере своим языком; эллинизм есть часть библейской ткани откровения, и богословие невозможно без его особенной метафизики. «Метафизическое» — в доктринах, в теологуменах — возникает не просто как некий рефлексивный избыток, в отдалении от фигуры Христа, но оно есть неизбежное расширение силы, высвобождаемой Его личностью. Столкнувшись с риторикой Его формы, можно ответить лишь взаимной риторикой, которая необходимо включает в себя огромный диапазон критической рефлексии и никогда не может быть адекватна своему объекту. Всегда нужно сказать больше. Сила подобной риторики не просто ограничивается рубежами спекулятивного (хотя и определяет их). В таком случае Евангелия и выкристаллизовавшиеся из Евангелий метафизические построения гармонируют друг с другом в условиях несхематизируемой текстуальности, и порядок нарративного

первенства может быть определен (конечно, никогда не окончательно) только динамизмом, присущим традиции как целому. В фигуре Иисуса, в Его историческом и текстуальном своеобразии есть уже преизобилующая полнота, которая превосходит и вымысел, и случайность, которая уже присутствует вне всяких усилий интерпретации; форма Христа сама по себе более чем адекватна и всегда отвечает богословским достижениям; ее эстетическая власть полностью охватывает ее истинность и всегда может ошеломить своей абсолютной красотой. И если Христос был воскрешен из мертвых, то свет, проливаемый Его образом на язык и мышление, с тех пор всегда простирается дальше, чем они сумели бы постигнуть.

Последующее разделено на три части. Первая касается вопроса о насилии, особенно того, как он поставлен в некоторых вариантах «постмодернистской» мысли, и вызова христианской риторики, предполагаемого этим вопросом. Многое в этой части посвящено ницшевской трактовке христианства и фигуры Христа, так как именно ницшеанское напряжение в постмодерне имеет здесь первостепенное значение и так как Ницше остается самым ярким и критичным представителем той онтологии, что противостоит христианскому мышлению о прекрасном. Вторая часть, сердце этого исследования, есть прочтение «христианской истории» (story) в четырех моментах: Троица, творение, спасение и эсхатон. Моя цель здесь — богословски описать красоту, доказать и то, что красота *постоянно* присуща христианской истории (как воистину главный элемент ее непрерывности), и то, что она возникает в ней как мир (rease): показать, иными словами, что красота для богословия есть мера и пропорция мира (rease), а мир — истина красоты. Тут аргументация направлена на совпадение — опять же, исключительно присущее христианской мысли — красоты и бесконечного: мир (rease) и радость задают «ритм» их единства. Третья и самая короткая часть просто переворачивает изначальный вопрос о риторическом насилии и вопрошает, не может ли свойственная постмодерну оценка истины и истинности фактически служить увековечиванию определенных стилей гражданского и политического насилия, тогда как христианско-евангельскую ри-

торику можно было бы еще понимать (а возможно, и практиковать) как жест мира (peace).

К характеру данного проекта — одновременно нарративного и избыливающего аргументацией и посвященного многообразным проблемам — относится и то, что его нельзя развивать в строго дедуктивной последовательности; он не пытается сконструировать систематическую эстетику с целью показать, как две грамматики расходятся по разным путям, на которых красота и бесконечное обретаются в радикально разных формах. Две истории (stories) — два града — пребывают в споре, и каждый стремится определить позицию другого; эта книга занимает позицию внутри одной из этих двух историй и старается дать отчет о той перспективе, которую она видит в другой истории и в дистанции, разделяющей их обе. Стало быть, по форме моя аргументация такова, что должна привести к выводу, переворачивающему ту перспективу, в рамках которой поставлен изначальный вопрос; она движется от тезиса к антитезису через основной *диэгетис*^{*}, не предлагая (и не желая) синтеза (в конце концов, синтез, восстанавливающий лишь то, что он вначале разрушает, — это особая сфера «тотальности», и, как правило, он унизителен для всех сторон). Диэгетический интервал, следовательно, описывает направление бегства, исхода из одного града в другой, и то, сочтем ли мы разделяющее их расстояние (то есть фактически мир (world) огромной пустыней или же зоной наслаждений, пустошью или садом, изгнанием или раем, зависит от того, из какого града мы смотрим. Всею книгой движет убеждение, что, хотя история насилия попросту исключает христианскую историю мира (peace), христианская история способна объять и поистине исцелить тот град, который ее отвергает: ведь этот град тоже принадлежит миру (peace) творения и красоте бесконечного, и лишь его нарратив и его желания делают его незрячим по отношению к сиянию славы, которое повсюду изливается на него. Но если христианская история должна быть предложена миру (world) как дар мира (peace), то она должна быть рассказана во всей своей полноте, не уступая ни клочка земли

* «Изложение; повествование» (греч.). — *Прим. пер.*

другому нарративу. Красота может быть найдена лишь во всей целостности повествования церкви, а иначе она всего лишь приспособление – временное, обманчивое и столь насильственное – для того, чтобы вводить души в рамки объединения, истинный характер которого оно скрывает. Красота должна действовать во всей целостности догматического богатства, как оно выражает себя само по себе, а не просто в евангельских призывах к внешнему миру; обаяние этой красоты, конечно, должно быть видимым для тех, кто находится за пределами круга веры, раскрываясь во все более полном своем выражении, но христианское видение красоты можно было бы истиннее опознать, глубже осмыслить, плодотворнее исследовать лишь как видение, присущее тому языку, в котором оно себя раскрывает. А так как эта красота соразмерна бесконечному и потому неисчерпаема, эти опознание, осмысление и исследование никогда не прекратятся, но всегда будут обнаруживать новые интонации, новые формы ликования, новые меры восхищения.