

*А. М. Гагинский*

## Теоэстетика в контексте православного богословия

УДК 27-1+111.85+7.01

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_2\_182

*Аннотация:* В статье рассматриваются некоторые аспекты теоэстетики — богословского направления, которое в 60-х гг. прошедшего века начал развивать Х. У. фон Бальтазар. Автор показывает, что в этом направлении раскрывается традиционное христианское мировосприятие. Опираясь на С. С. Аверинцева, автор утверждает, что теоэстетику можно считать неотъемлемой частью истории христианства, что особенно ярко проявилось в русской православной традиции, которая начинается с богословия красоты. Отмечается, что осмысление идей Бальтазара можно встретить у таких современных православных авторов, как Д. Б. Харт, Дж. П. Мануссакис, А. С. Филоненко, О. Б. Давыдов. Разнообразие подходов перечисленных авторов связано с тем, что теоэстетика преодолевает не только конфессиональные, но и многие философские преграды. Вместе с тем показывается укорененность теоэстетики в святоотеческой мысли, что связано с многолетней работой Бальтазара, посвященной латинской и греческой патристике. Тем не менее автор отмечает, что метафизика для швейцарского богослова есть прежде всего история западной мысли, которая не учитывает восточную традицию после прп. Максима Исповедника (фигура В. С. Соловьева, которого он рассматривает, не меняет общей концепции). Здесь открывается возможность критического диалога с Бальтазаром, и все же автор полагает, что швейцарский богослов прав в том, что на рубеже XIII–XIV вв. происходит важный поворот в истории европейской интеллектуальной культуры, а потому история метафизики, описанная Бальтазаром, остается актуальной и плодотворной, хотя и нуждается в некоторых уточнениях и дополнениях.

*Ключевые слова:* теоэстетика, богословие, православие, патристика, красота, счастье, существование, форма, искусство, деэстетизация богословия, «расколдовывание мира», Х. У. фон Бальтазар.

*Об авторе:* **Алексей Михайлович Гагинский**

Кандидат философских наук, Институт философии РАН.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

*Для цитирования:* Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 182–197.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

---

*Aleksey M. Gaginsky*

## Theoaesthetics in the Context of Orthodox Theology

UDK 27-1+111.85+7.01

DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_2\_182

*Abstract:* This article examines some aspects of the Theoaesthetics – a theological trend that H. U. von Balthasar began to develop in the 1960s. The author shows that this theological direction reveals the traditional Christian worldview. Relying on S. S. Averintsev, the author argues that theoaesthetics can be considered an integral part of the history of Christianity, which is particularly evident in the Russian Orthodox tradition, which begins with a theology of beauty. It is noted that a reflection of Balthasar's ideas can be found in such contemporary Orthodox authors as D. B. Hart, J. P. Manoussakis, A. S. Filonenko, and O. B. Davydov. The diversity of approaches is due to the fact that theoaesthetics overcomes not only confessional, but also many philosophical barriers. At the same time, it shows the rootedness of theoaesthetics in theological thought. Nevertheless the author notes that for the Swiss theologian metaphysics is primarily the history of Western thought, which does not take into account the Eastern tradition after Saint Maximus the Confessor (the figure of Vladimir Solovyov does not change the general concept). Here the possibility of a critical dialogue with Balthasar opens up, and yet the author believes that the Swiss theologian is right in saying that at the turn of the 13<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> centuries there is an important turn in the history of European intellectual culture, and therefore the history of metaphysics described by Balthasar remains relevant and fruitful, although it needs some refinements and additions.

*Keywords:* Theoaesthetics, Theology, Orthodoxy, Patristics, Beauty, Happiness, Existence, Form, Art, Deestheticization of Theology, Desculpting the World, H. U. von Balthasar.

*About the author:* **Alexey Mikhailovich Gaginsky**

Ph.D. in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

*For citation:* Gaginsky A. M. Theoaesthetics in the Context of Orthodox Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 182–197.

## 1. Контекст теозстетики

Несколько непривычное пока еще слово «теозстетика» (богословская эстетика) — это попытка терминологически зафиксировать крайне важную черту христианского мировосприятия, которая выражается в особом отношении к красоте, понимаемой как нечто принципиальное, столь же необходимое и конститутивное, как добро или истина. Невозможно представить христианство без этического измерения, однако часто упускают из виду, что в действительности оно не в меньшей степени должно быть и эстетичным. Разумеется, красота здесь понимается как нечто большее, чем просто «то, что нам нравится» (Толстой, 1983, 93)<sup>1</sup>. Как заметил однажды С. С. Аверинцев, «красота обряда или иконы — не „просто“ красота, но критерий истины, и притом наиболее важной из истин» [Аверинцев, 2006, 604]<sup>2</sup>. Иначе говоря, теозстетику можно считать неотъемлемой частью истории христианства, что особенно ярко проявилось в русской православной традиции, которая буквально начинается с богословия красоты<sup>3</sup>. В связи с этим можно обратиться внимание на замечание А. Г. Рукавишников: «Складывается парадоксальная ситуация — появившись в лоне греко-византийского богословия и получив свое имплицитное развитие внутри православной традиции, эксплицитный статус теозстетика получает на Западе, преимущественно в рамках католического богословия. (Справедливости ради надо признать, что один из основателей эксплицитной теозстетики Ганс Урс фон Бальтазар отдает должное восточно-христианской традиции и в определенной степени восстанавливает исходный status quo...)» [Рукавишников, 2019, 204]<sup>4</sup>.

С формальной точки зрения теозстетика — это большой проект, который в 60-х гг. прошедшего века начал разрабатывать католический богослов Х. У. фон Бальтазар (1905–1988)<sup>5</sup>. Поскольку его подход по существу не был ориентирован конфессионально, данный проект достаточно быстро перерос такого рода ограничения и стал интересен широкому кругу христианских мыслителей. В частности, осмысление идей Бальтазара можно встретить у столь разных православных авторов, как Д. Б. Харт, Дж. П. Мануссакис, А. С. Филоненко, О. Б. Давыдов, из чего следует, что теозстетика преодолевает (разумеется, не отменяя) не только конфессиональные, но и многие философские преграды<sup>6</sup>. Так, если Харт полемизирует с постмодернизмом и развивает

<sup>1</sup> В противоположность этому ее можно рассматривать с подлинной метафизической глубиной: «В действительности красота есть не что иное, как непосредственное выступание безосновности основания из всего основанного. Она есть прозрачность, видимость таинственного фона бытия сквозь явление» [Бальтазар, 2013б, 240].

<sup>2</sup> Однако проблема в том, что эта сторона христианства настолько ослаблена и обесценена, что требуется специальное усилие для того, чтобы вернуть красоту на ее исходные позиции: «Речь идет не о том, чтобы по прихоти отправить красоту на непроторенный запасной путь, а чтобы вернуть ее на прежний, магистральный, не утверждая при этом преимущества эстетического принципа перед логическим и этическим» [Бальтазар, 2019, IX].

<sup>3</sup> Речь идет, разумеется, об обращении князя Владимира. Подробнее см. в уже упомянутой статье: [Аверинцев, 2006, 603–609]. О том, насколько богословская эстетика естественна для современного православного богословия, можно судить по книгам П. Евдокимова, О. Клемана или митр. Антония Сурожского (см.: [Евдокимов, 2005; Клеман, 2004; Антоний Сурожский, 2020]; см. также: [Филоненко, 2022, 105–118; Богословие красоты, 2013]).

<sup>4</sup> См. также: [Рукавишников, 2018, 109–119; Овчаренко, 2018, 48–64].

<sup>5</sup> См. его пятнадцатитомное произведение «Слава Господа» (Herrlichkeit), которое включает в себя три связанных блока: теозстетика (Eine theologische Ästhetik, 1961–1969), теодраматика (Theodramatik, 1971–1983) и теологика (Theologik, 1985–1987). О самом Бальтазаре см.: [Гуерьеро, 2009].

<sup>6</sup> Впрочем, точнее было бы сказать не «преодолевает», а *предшествует* такого рода преградам, поскольку конфессиональные и философские разделения — это уже более поздний

вариант «сильной теологии», испытав влияние Дж. Милбанка и радикальной ортодоксии, то Мануссакис, будучи учеником Р. Керни и Ж.-Л. Мариона, опирается на пост-модернистские практики и ближе к «слабой теологии» [Харт, 2010; Мануссакис, 2014]. И если первый подход стремится реабилитировать метафизику, то второй пытается ее преодолеть, разрабатывая «постметафизическую теологию». Оба подхода достаточно сильно, как по стилистике, так и по методологии, отличаются от метанарратива Бальтазара, но вместе с тем остаются в широком русле теоэстетики. Интересный синтез обоих подходов представлен в работах А. С. Филоненко, который не только опирается на упомянутых авторов, но и вводит новые фигуры в обсуждение (митр. Антоний Сурожский, С. С. Аверинцев и др.)<sup>7</sup>, снимая противопоставление «слабой» и «сильной» теологии [Филоненко, 2018; Филоненко, 2022]. Еще один подход к теоэстетике, инспирированный Хартон и вслед за ним стремящийся выйти за пределы конфессиональных рамок, представлен в работах О. Б. Давыдова, которые отличаются высокой степенью риторичности [Давыдов, 2020; Давыдов, 2021]. Такое методологическое разнобразие связано с тем, что теоэстетика ориентирована не на полемику или деконструкцию — что стало, к сожалению, едва ли не основным методом современной теологии, — но на восстановление позитивного христианского мировосприятия. Впрочем, было бы ошибкой полагать, что речь идет о построении некоего *внеконфессионального* богословия. С моей точки зрения, такого попросту не существует. Например, Бальтазар всю жизнь оставался вполне традиционным католиком, принимающим специфические черты этого вероучения, которые неприемлемы для православных. Но вместе с тем он стремился найти способы плодотворного диалога с Восточной Церковью [Balthasar, 1988, 95–105]<sup>8</sup>. Поэтому важно подчеркнуть, что теоэстетика не снимает такого рода вопросов, она просто ориентирована на более изначальное, что есть общего у всех христиан, она обращена ко всему миру и говорит, опираясь на святоотеческое наследие. И с этой точки зрения теоэстетика не только ни в чем не расходится с православным вероучением, но является его прямым выражением и продолжением.

Необходимо пояснить, что речь идет не о попытке выстроить некое эстетствующее богословие и таким образом придать ему призрачный ореол актуальности — эта задача была бы сколь простой, столь и бессмысленной. Возвращение красоты — это попытка вернуть ракурс, «который когда-то всецело определял богословие» [Бальтазар, 2019, IX]; можно сказать, что это попытка заново научиться видеть мир по-христиански, или преодоление кризиса христианской культуры. Иначе говоря, задача состоит в том, чтобы выйти навстречу Богу, найти способ встретиться с Ним. Ибо недостаточно «вернуть Бога в мышление» [Ямпольская, 2011, 107] — чем довольно безуспешно занимается постметафизическая теология, — скорее, нужно вернуть мышление к Богу. Но и этого было бы недостаточно: отношению с Богом включают и чувства, то есть всего человека (Мф 22:37). Исходя из этого, «мы могли бы описать *богословскую эстетику* именно как ту сферу, которая... рассматривала бы Бога как возможный „объект“ опыта» [Мануссакис, 2014, 21]<sup>9</sup>. Поэтому не будет преувеличением

культурный слой, тогда как теоэстетика говорит о красоте изначальной — богословии славы Божией.

<sup>7</sup> В настоящее время фигура Аверинцева заново раскрывается именно с этой точки зрения: «Он считает, что порождающим богословское усилие местом является теоэстетика, или богословие славы Божией. <...> Для меня богословие славы Божией у Аверинцева — это одна из парадигм православной теоэстетики» [Филоненко, 2022, 113–114]. А. В. Марков изучает, каким образом в работах С. С. Аверинцева «выстраивалась „теоэстетика“ — богословская аргументация, основанная на понятиях красоты, искусства, премудрости, осуществляющих критику секулярных презумпций познания» [Марков, 2020, 122–136].

<sup>8</sup> См. также: [Гуерьеро, 2009, 180–182; Солонченко, 2021, 74–92].

<sup>9</sup> Хотя точнее было бы сказать «„субъекта“ опыта». Интересно, что схожим образом Э. Лаут описывает значение «Добротолубия»: «Почему же „Добротолубие“ стало столь значимым событием? Если кратко, в нем был предложен подход к богословию как науке, имеющей в своем центре опыт переживания Бога — опыт, выраженный в молитве, в результате которого человек, ищущий Бога, совершенно преобразуется. Такой подход исключает рассмотрение Бога

сказать, что теоэстетика фактически совершает переход по ту сторону секулярности, и в этом, с моей точки зрения, заключается одно из главных достоинств этой богословской оптики<sup>10</sup>. Как заметил Э. Гуеррьеро, «здесь речь идет о взгляде на природу, весьма близком воззрениям древних и признающем достоинство творения, в котором явлен Бог. Таким образом, форма есть божественное, след и отпечаток Бога в творении. Вот почему ни Гёте, ни Бальтазар не были затронуты искушением атеизма» [Гуеррьеро, 2009, 19 (с изм.)]. Мне кажется, это очень важный и тонкий момент: атеизм преодолевается не путем апофатики и обесценивания мира<sup>11</sup>, а путем его оправдания и преображения, благодарения и восхищения (Пс 18:2; Рим 1:20). Ниже я раскрою это утверждение чуть более подробно.

## 2. Теоэстетика и патристика

Теперь следует отметить крайне важную особенность мировоззрения Бальтазара, а именно христоцентричность: о чем бы ни писал швейцарский богослов, в центре всегда находится фигура Христа. Но надо понимать, что христологическая проблематика была в полной мере раскрыта лишь в эпоху патристики, поэтому теоэстетика неразрывно связана со святоотеческим взглядом на мир. Позволю себе назвать этот подход рекапитуляцией, то есть восстановлением во Христе утраченного порядка<sup>12</sup>. В данном случае я использую это понятие в широком смысле: как человечество восстановлено во Христе, так и вся культура должна быть восстановлена через христианство. Как пишет Бальтазар,

Тем самым мы оказываемся перед центральным понятием богословия Иринейя — идеей *рекапитуляции*: она также материально выражает формальную сторону метода, ведь она есть формообразующий момент мира и его истории как таковой. <...> Христос, который в «конце времен» стал человеком, связывает все текучее в сущностное и смысловое целое... само время через рекапитуляцию приобретает доброкачественность перед лицом вечности [Бальтазар, 2020, 48–49].

---

как некой концепции, философской гипотезы или высшего морального гаранта» [Лаут, 2020, 7]. Как известно, *φιλοκαλία* значит «любовь к прекрасному», перевод «прекрасного» как «доброе» стал возможен лишь потому, что эти понятия внутренне связаны, поэтому там, где говорится о добре, предполагается красота, и наоборот.

<sup>10</sup> Отнюдь не случайно, что Бальтазар оказал сильное влияние на одного из главных теоретиков постсекулярности — Дж. Милбанка. См.: [Милбанк, 2022; Узланер, 2020].

<sup>11</sup> Хотя такой путь возможен и даже *необходим*, сам по себе он критически недостаточен: *апофатика преодолевает атеизм, но не богооставленность*, которая при отсутствии положительного опыта возвращает обратно к атеистическому разочарованию, попутно рождая гибридные формы «слабых теологий». Как пишет Х. У. фон Бальтазар: «Увы, мы зрим славу Божью только гадательно, как бы чрез мутное стекло, даже до величайшего парадокса — богооставленности Христа на кресте. Но именно христианская вера уникальна тем, что она в самом деле видит, что Бог, который превосходит всякое понимание, не исчезает в сумерках невыразимого — как это свойственно богам в иной мистике, — где человеку остается лишь лишиться дара речи и в итоге замолчать, но что этот все превосходящий Бог снисходит к нам, приближается ближе и ближе, становясь все более щедрым и все более требовательным одновременно, до тех пор, пока то, что человек может понимать, не станет таким сияющим, таким ослепляющим, что оно переполняет его. *Только таким образом может негативное богословие быть христианским и представлять собой вершину позитивного богословия*» [Бальтазар, 2013а, 7] (курсив мой — А. Г.).

<sup>12</sup> Термин рекапитуляция (лат. *recapitulatio*, греч. ἀνακεφαλαίωσις) принадлежит сщмч. Иринею Лионскому (II в.) и буквально означает «переоглавление, возглавление заново», развивая мысль апостола: «в устроении полноты времен, чтобы все возглавить во Христе (ἀνακεφαλαίωσασθα τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ)» (Еф 1:10); как пишет сщмч. Иринея, «Сын Божий воплотился, воочеловечился и заново возглавил (*recapitulavit*) в Себе длинный ряд людей» (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* III 18. 7).

Иначе говоря, теозстетика — это христоцентричная оптика, в которой отношения людей и вся культура обретают доброкачественность через рекапитуляцию, поскольку этика и эстетика в конечном счете осмысливаются через фигуру Христа, связующего все воедино: «Красота тесно связана с формой (отсюда латинское *formosus*), делающей прекрасное видимым и достойным удивления и любви. В христианстве красота — это Слава Божия, явленная нам в Иисусе Христе» [Гуерьеро, 2009, 207]. В этом смысле красота — это отнюдь не только эстетическое понятие, оно в не меньшей степени этическое и богословское: «„Этическое“ реализуется именно в контурах „эстетического“: за совершенством каждого слова, каждого жеста, каждой встречи Сына Человеческого стоит напряжение всей Божественной и человеческой „экзистенции“, жизни и смерти, неба и ада, которое делает его, совершенство, возможным» [Бальтазар, 2020, 5].

Будучи блестящим специалистом по патрологии, Бальтазар писал о сщмч. Иринеи Лионском, Оригене, свт. Григории Нисском, блж. Августине и авторе Ареопагитского корпуса, которого назвал «самым эстетическим из христианских богословов» [Бальтазар, 2020, 178]. За работу о прп. Максиме Исповеднике в 1965 г. он был награжден Золотым крестом Святой горы Афон<sup>13</sup>, что свидетельствует о высокой оценке его деятельности в православной среде. В связи с этим не будет преувеличением сказать, что важнейший импульс теозстетики следует искать именно в святоотеческом наследии: «Бальтазар стремился... вновь открыть свежесть христианской мысли греческих и латинских отцов» [Гуерьеро, 2009, 39]<sup>14</sup>. Впрочем, он постоянно обращался и к более поздним авторам — средневековым, новоевропейским, современным, что позволило ему создать проект, который опирается на традицию и одновременно смотрит в будущее, не игнорируя ни классические, ни современные формы творчества. Иначе говоря, этот проект актуализирует традицию, делает ее современной, а не пытается вернуть нас в прошлое, развивая специфическую форму культурной амнезии. Поэтому речь идет не столько о «возвращении к отцам», сколько о возвращении отцов к нам.

Еще одной методологической особенностью этого подхода является то, что эстетика рассматривается не исторически, как развитие от примитивных форм к более сложным (что само по себе крайне сомнительно), но как единое целое, которому причастны творцы разных времен:

...последовательная история богословской эстетики не может быть написана, поскольку ее просто не существует. В новых композициях интеллектуальной истории из метаисторического центра всякий раз пробиваются лучи оригинальных воззрений, которые, хотя и могут быть соотнесены друг с другом в исторической перспективе, зачастую эксплицитно соизмеряют себя друг с другом, черпают из великой традиции и отталкиваются от нее, но делают это не вплетением нитей в уже существующую ткань, а силой тотального видения. <...> На этом поле наблюдается столь же ничтожное развитие, что и в области мистики — а иначе и не бывает: *les philosophes n'ont pas d'élèves* (Пегги). Это наблюдение может несколько приглушить энтузиазм по поводу догматического развития богословия [Бальтазар, 2020, 12]<sup>15</sup>.

Такая установка позволяет включить в поле богословской рефлексии различные формы творчества, в том числе современные, что обогащает первое и наделяет

<sup>13</sup> Ehrung eines Schweizer Theologen // Basler Volksblatt. Basel, 1965. März, 29. Сама работа о прп. Максиме теперь имеется на русском: [Бальтазар, 2021б].

<sup>14</sup> Подробнее см. раздел «Отцы Церкви» в книге: [Гуерьеро, 2009, 33–68]. Это вполне закономерно в контексте *nouvelle théologie* — направления, которое в середине прошлого столетия стало достаточно популярным в католической среде. Как заметил А. Филоненко, «В то время в католическом богословии происходит поворот к отцам Церкви, и Бальтазар начинает писать свои знаменитые биографические и богословские работы. Фактически это католическая неопатристика» [Филоненко, 2022, 69].

<sup>15</sup> Фраза Ш. Пегги: «У философов нет учеников».

смыслом второе<sup>16</sup>. Однако истоки этой методологии связаны не только с рекапитуляцией культуры, но и с определенной интерпретацией истории метафизики. В частности, Бальтазар полагал, что после Фомы Аквинского институциональные богословы, которые могли бы «без всякого эпигонства представить лучезарную силу откровения Христа», стали крайне редкими, вследствие чего

...сегодня это в большинстве своем светские авторы, обладающие достаточным богословским образованием, которые с более ясным видением и большей формообразующей силой, чем школьные богословы, могут нести дальше эту идею, придавая ей ту ширину и глубину, которая профессиональным богословам сегодня уже не представляется возможной. Линия разрыва, которая... была проложена где-то на переломе XIII и XIV веков, никоим образом не трактуется в полемическом смысле; она только отражает прискорбный, но неопровержимый факт. <...> После Фомы школьное богословие по большей части вплоть до XVIII века и вновь со второй половины XIX века было комментарием к нему [Бальтазар, 2020, 7–8].

С этой точки зрения теозетика наследует классическим богословским работам в плане методологии, с той лишь разницей, что уделяет больше внимания позитивному опыту мирских авторов<sup>17</sup>. В той части работы, которая посвящена «мирянским стилям» богословия, Бальтазар продолжает эту мысль:

Данте пишет свои основные произведения на просторечии примерно в 1300 году, и сознательно совершает важный шаг в истории человечества. Он наследует латинской схоластике, но она остается позади него. После Фомы Аквинского — сам скорее философ, нежели богослов, — ни один богослов, писавший на латыни, если исключить эксперименты Кузанца, не стал событием в интеллектуальной истории; даже Суарес оказал влияние главным образом как философ, тогда как комментаторы Фомы, сменявшие друг друга вплоть до эпохи Просвещения, явным образом идентифицируются как эпигоны [Balthasar, 1984, 365].

Впрочем, здесь следует отметить, что во второй половине XX в. значение поздней схоластической мысли было несколько пересмотрено, в результате чего Фома уже не представляется вершиной средневековой мысли, после которого она пошла на спад, постепенно погружаясь в полное забвение [Вдовина, 2019, 7–9]. Картина истории метафизики оказалась чуть более сложной<sup>18</sup>. Это справедливо и еще в одном отношении: метафизика для швейцарского богослова есть история *западной* мысли, которая не учитывает восточную традицию после прп. Максима Исповедника (фигура В. Соловьева, которого рассматривает Бальтазар, не меняет общей концепции). Здесь открывается возможность диалога с Бальтазаром для православных авторов. И все же нельзя не признать, что около XIV в. происходит важный поворот в истории европейской интеллектуальной культуры, а потому история метафизики, описанная Бальтазаром, остается актуальной и плодотворной, хотя и нуждается в некоторых уточнениях.

Итак, оправдание творчества обосновывается богословски и метафизически, причем достигается это с помощью переоценки роли мирян в жизни Церкви и вообще в истории христианства, когда их творчество не отторгается, но наоборот — принимается

<sup>16</sup> Впрочем, лишь в соответствии с древним принципом, сформулированным для христиан свт. Василием Великим: «Полезное приобретаем, вредного избегаем (χρήσιμον καρλωσάμενον, βλαβερὸν φυλαξόμεθα)» (*Basilii Caesariensis. De legendis gentilibus* 4.50–51).

<sup>17</sup> Ибо «все, что кем-либо сказано прекрасно, принадлежит нам — христианам (ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ)» (*Justinus Martyr. Apologia secunda* 13.4); ср.: [Бальтазар, 2022, 17]. В настоящее время в издательстве ББИ готовится к публикации том, посвященный мирянским стилям: [Balthasar, 1984].

<sup>18</sup> Поэтому Дж. Милбанк, который в значительной степени опирается на швейцарского мыслителя, под влиянием критики постарался занять некоторую дистанцию по отношению к истории метафизики, представленной Бальтазаром [Милбанк, 2022, 46].

Церковью. Стало быть, теозстетика — это не противоестественное включение истории эстетики в богословие, но умение увидеть в разнообразных формах творчества сияние красоты, добра и истины, через которые проявляется слава Божия.

### 3. Достоинство творения и теозстетика

С древних времен в христианском богословии бытует представление о том, что Бог сотворил мир in ornamentum majestatis suae — «для украшения Своего величия», то есть тварное сущее есть как бы орнамент, украшение бытия (от ornare — «украшать»), поэтому греки и называли его κόσμος — «стройный порядок, украшение» (*Tertullianus. Apologeticus* 17 // PL. T. 1. Col. 375B). Однако такая эстетическая космология, или *космоэстетика*, свойственная античному и средневековому мировосприятию, в эпоху модерна постепенно стала терять позиции и в конечном итоге была утрачена. Это отчасти связано с «расколдовыванием мира» (*Entzauberung der Welt*)<sup>19</sup> — процессом, первоначально направленным против магических представлений, но после Реформации обращенном на религию в целом. Как писал М. Вебер,

Это абсолютное устранение веры в спасение души с помощью церкви и *таинств* (с последовательностью, еще неведомой лютеранству) было той решающей идеей, которая отличала кальвинизм от католичества. В этом находит свое завершение тот великий историко-религиозный процесс *расколдовывания мира*, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все *магические* средства спасения, объявив их неверием и кощунством [Вебер, 1990в, 143].

Важно то, что расколдовывание мира постепенно приводит к его обезбоживанию: поскольку «все делается с помощью технических средств и расчета», начинает преобладать механистическая картина мира, в которой уже нет места не только магии, но и Богу. Область религиозного начинает сужаться, место космоэстетики занимает антропоэстетика, когда основания для веры в Бога усматриваются исключительно в человеке, что приводит к росту индивидуализма, сентиментализма, психологизма и мистицизма: «С ростом расколдования мира религиозность неизбежно вынуждена (субъективно) все более прибегать к иррациональным по цели смысловым связям (например, основанным на определенной „настроенности“ или мистическим)» [Вебер, 1990б, 501]. Вселенная как бы опустошается метафизически, она больше не представляет собой прекрасный орнамент, который свидетельствует о славе Господа, но становится враждебной и пустой. Соответственно, человек замыкается в себе и стремится изолироваться от нее, насколько это вообще возможно<sup>20</sup>. Как отмечает Ч. Тейлор, важнейшим условием расколдовывания мира «стало новое чувство „я“ и его места

<sup>19</sup> М. Вебер поясняет: «Дикарь знает, каким образом он обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услугу. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать, что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация» [Вебер, 1990а, 713–714]].

<sup>20</sup> И. Бродский как-то заметил: «Помню, например, что в возрасте лет десяти или одиннадцати мне пришло в голову, что изречение Маркса „Бытие определяет сознание“ верно лишь до тех пор, пока сознание не овладело искусством отчуждения; далее сознание живет самостоятельно и может как регулировать, так и игнорировать существование» (Бродский, 1992, 234).



в космосе — не открытого, пористого и уязвимого для мира духов и сил, но такого, которое я бы назвал „изолированным“. Но для становления такого изолированного „я“ одного лишь расколдования было недостаточно — человеку требовалась также уверенность в своей способности самому быть творцом морального порядка» [Тейлор, 2017, 35–36]<sup>21</sup>. И в этом отношении уже было на что опереться.

Как гласит широко известное высказывание И. Канта, «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — *это звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» (Кант, 1994, 562). Казалось бы, вот гармоничное единство космического и антропологического, однако вслед за этим философ добавляет:

Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира... (Кант, 1994, 563).

Сколько бы ни наполняло звездное небо удивлением и благоговением душу человека, оно уничтожает его значение, поскольку он чувствует себя лишь точкой во вселенной, неизвестно каким образом получившей жизнь. Вселенная перестает быть домом для человека, в котором уютно и хорошо, она видится чем-то враждебным, а потому хочется стать независимым «от всего чувственно воспринимаемого мира». Человек может надеяться лишь на себя, следовательно, лишь в себе можно искать и следы Божественного. Поэтому Кант отвергает все доказательства бытия Бога, кроме морального — вселенная утратила свою Славу, ничто более не свидетельствует о Боге, кроме нравственного закона в душе<sup>22</sup>, религия ограничивается долгом и чистым разумом. Таким образом, космоэстетика сменяется антропоэстикой, представленной в разных формах: от религиозного пиезизма до философского идеализма.

Однако, как бы человек ни хотел изолироваться от мира, он является его частью, поэтому процесс расколдовывания естественным образом распространился и на него, то есть после «космологической редукции» последовала антропологическая, как говорит Бальтазар<sup>23</sup>. Человек утратил ресурсы независимости, в нем не осталось ничего, что могло бы выделить его из животного мира, даже его прекрасная душа была поставлена под сомнение. И теперь мы не нуждаемся в гипотезе Бога не только для объяснения вселенной, согласно Лапласу, но и для объяснения человека, согласно Дарвину, Марксу и Фрейдю. Теперь человек без остатка раскладывается на животные инстинкты, совокупность общественных отношений и подсознательные желания. Как следствие, «моральный закон» теряет характер императивности...

Все это фактически положило конец христианскому истолкованию мира и человека, забота о которых легла на плечи титанов науки. Объяснительные возможности и стратегии теологии стали сокращаться и практически обнулились к началу прошлого века, она стала как бы вещью в себе, культивирующей свою историю, но почти не имеющей связи с внешним миром и естественными науками. Так,

<sup>21</sup> Подробнее Тейлор исследует этот процесс в другой работе: [Taylor, 1989].

<sup>22</sup> Интенции Канта развивает Гегель: «Звезды могут вызывать в нас удивление своей вечной неподвижностью, но их нельзя признать равными по достоинству конкретным, индивидуальным существам. Материя, наполняющая пространство, рассыпается на бесконечно многие материи, но это первое рассеяние материи может лишь усладить взор. Эта световая сыпь так же мало достойна удивления, как сыпь на теле человека или как многочисленный рой мух» (Гегель, 1975, 87).

<sup>23</sup> См. первые две главы книги: [Бальтазар, 2022, 13–51].

если для традиционного христианского мировоззрения «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его возвещает твердь» (Пс 18:2), «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20), то теперь многие люди не видят ничего, кроме безликих законов природы и камней, валяющихся вокруг<sup>24</sup>. Проблема в том, что в сложившихся условиях христианство не смогло предложить убедительную стратегию для объяснения мира, вынужденно оставив его «точным наукам» и удовольствовавшись лишь душепопечением, которое не продлилось долго: на смену исповеди пришла психотерапия — и стало «всё окей».

Итак, утрачивая эстетическое измерение, то есть отказываясь от святоотеческого мировосприятия, христианство довольно быстро превращается в «этическую религию»<sup>25</sup>, которая сама по себе бессильна что-либо сохранить или изменить. При этом и сама эстетика, оставленная без внимания и потерявшая философскую глубину, естественным образом трансформируется<sup>26</sup>, в результате чего христианская культура становится крайне настроенной, а порой и просто враждебной по отношению к искусству и красоте — и это уже совершенно критическое, почти что катакомбное мировосприятие. Достаточно открыть позднего Л. Толстого, чтобы увидеть эту странную «этическую религию», имитирующую христианство:

Добро, красота и истина ставятся на одну высоту, и все эти три понятия признаются основными и метафизическими. Между тем в действительности нет ничего подобного. Добро есть вечная высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, то есть к Богу. <...> Красота же, если мы не довольствуемся словами, а говорим о том, что понимаем, — красота есть не что иное, как то, что нам нравится. Понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему, так как добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий. Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше удаляемся от добра (Толстой, 1983, 93).

Нет никаких сомнений, что христианство предполагает стремление к добру, однако противопоставлять это красоте есть какая-то чудовищная девиация<sup>27</sup>,

---

<sup>24</sup> Как пишет С. Вайнберг, лауреат Нобелевской премии по физике, «Со времен Давида утекло много воды. Солнце и другие звезды давно уже потеряли особый статус. Мы понимаем теперь, что это шарообразные тела из раскаленного газа, сжимаемые силами тяготения, которым противодействуют силы теплового давления, возникающие за счет термоядерных реакций в сердцевине звезд. О славе Божией эти звезды говорят нам не больше и не меньше, чем камни, валяющиеся вокруг нас» [Вайнберг, 2008, 188].

<sup>25</sup> «Межконфессиональные раздоры и „расколдованная“ картина мира подготовили легкий переход к чисто гуманистической религии и религии преимущественно этической; христианская парадигма тем легче на них раскладывается, что обе они выдвигают универсально-гуманистические притязания, на которых зиждется их внутренний универсальный образ» [Бальтазар, 2022, 34].

<sup>26</sup> Эта трансформация видна, например, у Гегеля: «В отличие от эстетики Просвещения и эстетики романтиков, Гегель отводит центральное место в своей теории не прекрасному в природе, а прекрасному в искусстве» [Татаренко, 2017, 33], поскольку «внешняя явленность искусства намного выше и истиннее реальной формы, чем то, что мы обычно называем реальностью» (Hegel, 2004, 64). Это обстоятельство, судя по всему, является одним из следствий антропологического поворота, но вместе с тем и шагом в сторону «современного искусства», поскольку довольно скоро, как известно, Гегель будет поставлен Марксом «с головы на ноги» — и все метафизические предпосылки искусства будут утрачены.

<sup>27</sup> Вероятно, такое понимание есть как раз следствие антропологического поворота: только долг, только добро — то, что Бальтазар называет гуманистической религией. Впрочем, не следует забывать, что красота имеет «подрывную природу», она может быть опасной, роковой, соблазнительной (см.: [Скрутон, 2021, 40–44]), но это не повод ее бояться и проклинать.

которая не имеет ничего общего со святоотеческим мировосприятием, для которого добро и красота нераздельны: «Благо (τὰγαθὸν) воспевается... и как прекрасное, и как красота... (καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος) <...> Сверхсущностное прекрасное (Τὸ δὲ ὑπεροβίον καλὸν) называется красотой (κάλλος) потому, что от Него всему сущему сообщается свойственная каждому красота (καλλονὴν)» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus IV.7*). Какие бы возвышенные моральные намерения ни были у Канта, Гегеля или Толстого, если Красота есть имя Бога, то отвержение красоты есть отвержение Бога, отвержение красоты есть кратчайший способ обесценивания добра...

#### 4. Почему именно красота?

Казалось бы, как вообще можно придавать *такое* значение красоте, которую едва ли кто-то будет считать важной для богословия? Как отмечает Бальтазар,

Из-под католического и протестантского пера как само собой разумеющееся выходит слово «эстетически», когда речь должна идти о подходе в конечном счете несерьезном, исключительно умозрительном и потребительском. И напротив, для приверженцев эстетического мировоззрения этически-религиозное, позитивно-христианское является тем, что непременно искажает или даже делает невозможным верный подход [Бальтазар, 2019, 35].

Ведь сказал же великий писатель, что красота — это лишь «то, что нам нравится», а всякий знает, что каждому нравится свое, поэтому совершенно непонятно, как можно всерьез говорить о теоэстетике как о «первом богословии»<sup>28</sup>. Более того, не только религия, но и само искусство в XX в. отреклось от красоты. Как заметила Г. Стайн, «назвать произведение искусства красивым — все равно что объявить его мертвым»<sup>29</sup>. Не выглядит ли богословская эстетика на этом фоне чем-то непростительно легкомысленным, неким курьезом, который не следует принимать во внимание? Как следует из сказанного выше, дело обстоит противоположным образом: «Камень, который отвергли строители, сделался главою угла» (Мф 21:42).

Согласно Х. У. фон Бальтазару, в мире без красоты слабеет «притягательная сила добра» [Бальтазар, 2019, 5], добро становится неубедительным и неинтересным: без красоты оно становится пустым морализаторством. И именно такая ориентированность только на добро приводит к резкому отторжению от христианства, что блестяще продемонстрировал Ф. Ницше:

Трудно найти чисто эстетическому истолкованию и оправданию мира... более разительную антитезу, чем христианское учение, которое и есть, и хочет быть *лишь* моральным, и своими абсолютными мерками, хотя бы, например, уже своей правдивостью Бога, изгоняет искусство, *всякое* искусство в область лжи, — то есть отрицает, проклиная, осуждает его... <...> Ненависть к «миру», проклятие аффектам, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к «субботе суббот» — все это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать *лишь* моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм «воли к гибели» или по крайней мере признаком глубочайшей болезни... (Ницше: *Рождение трагедии*, 2012, 15–16).

<sup>28</sup> См.: [Филоненко, 2018, 211 и далее].

<sup>29</sup> Эти слова приводит С. Зонтаг и поясняет: «Красивое стало значить „всего лишь“ красивое: нет похвалы более плоской и мещанской». И чуть далее: «Самое мощное и успешное противодействие красоте сложилось в искусстве: красота и забота о красоте получили статус запретов или, как сейчас выражаются, были объявлены элитистскими» [Зонтаг, 2011, 193, 195].

Это звучит как приговор. И самое главное — это должно быть карикатурой, полной противоположностью христианскому отношению к миру и к творчеству, однако никакого противоречия в этих словах почему-то не чувствуется... Как следствие, христианство остается вне искусства, а значит, и вне творчества, вне культуры, то есть оно оказывается где-то на периферии, где только долг и долг. Как будто подлинный образ христианства — аскетическая пустыня, и ничего более: всякий, кто засмеялся, уже согрешил в сердце своем... Поэтому вполне естественно, что искусство в XX в. потеряло христианские ориентиры. И потому удивительно, что до сих пор встречаются случаи, когда религиозные деятели выступают против современного искусства, пытаясь навязать ему моральные нормы. Только откуда этим нормам там взяться, если христиане сами оставили искусство без попечения? Если «христианское учение, которое и есть, и хочет быть *лишь* моральным, и своими абсолютными мерками... изгоняет искусство, *всякое* искусство в область лжи, — то есть отрицает, прокликает, осуждает его...» Как известно, свято место пусто не бывает, в храм искусств пришли иные творцы, навязывать которым христианские ценности просто бессмысленно. Как бы банально это ни звучало, но если христиане хотят видеть высокие произведения искусства, то они должны начать их создавать<sup>30</sup>. А для этого необходимо создавать условия, при которых появятся соответствующие предпосылки для христианского творчества, то есть прежде всего нужно показать *богословскую необходимость эстетики*, ибо она есть творческое преображение мира. Нужно открыть богословие для эстетики и эстетику для богословия. Поэтому теозстетика представляется совершенно необходимой сегодня.

Х. У. фон Бальтазар называет сложившуюся ситуацию «деэстетизацией богословия» (*Entästhetisierung der Theologie*)<sup>31</sup>. Отказ от красоты приводит к тому, что мир предстает лишь «голой материей», которая «как бы уничтожает мое значение как животной твари», человек лишается способности любить, у него остается лишь моральный долг, который он со временем начинает ненавидеть:

Красота, которую уже не любит и не пестует даже религия, но которая, подобно маске, сдернутой с человеческого лица, обнаруживает на нем черты, которые рискуют никогда не быть распознанными. Красота, в которую мы больше не отваживаемся верить и которую превратили в эфемерность, чтобы проще было от нее избавиться, но которая (как сегодня выясняется) требует столько же мужества и решимости, сколько истина и доброта, и которая не дает себя отделить от двух других своих сестер без того, чтобы в таинственном акте мести не увлечь за собой обе другие. Кто при ее упоминании презрительно поджимает губы, как если бы она была декоративной деталью мещанского прошлого, тот наверняка уже не способен молиться и в скором времени лишится способности любить. XIX век в своем страстном дурмане еще цеплялся за края одежды беглянки, но черты разрушающегося старого мира... сам мир, наполненный Божьим светом, становится

<sup>30</sup> Я приведу лишь одно, но таких свидетельств довольно много, к сожалению. Как вспоминала Л. Ратнер, член Союза художников, «Кстати, до сих пор в православии есть такое мнение, что искусство — это жизнь душевного человека, не просвещенного духовно; что искусство заражено грехом, и за счет своего очарования оно может заражать грехом других. И когда я пришла в Церковь, вдруг оказалось, что я занимаюсь чем-то недозволенным. <...> Однако невозможно заниматься искусством, чувствуя, что оно тебе запрещено, что это что-то греховное. Постепенно я перестала выставляться, перестала общаться со своими друзьями, которые меня ценили как художника. Потом почти перестала рисовать. В конце концов я стала погружаться в глубокую депрессию... В какой-то момент я дошла до того, что стала думать: зачем я крестилась, зачем я в эту Церковь вообще пришла, загубила свою жизнь. <...> Собственно, эту историю я рассказала, чтобы было понятно, как я пришла к идее, что любое искусство — от Бога, если оно — настоящее искусство» [Ратнер, 2020, 14–15, 17]. Действительно, искусство *может* за счет своего очарования «заражать грехом других», но лишь потому, что это не христианское искусство...

<sup>31</sup> См.: [Бальтазар, 2019, 29–61].

призраком и сном, романтикой, а вскоре станет только музыкой, но там, где про-  
реживаются облака, проступает невнятная картина страха, нагой материи; и, по-  
скольку ничего больше нет, но все же что-то надо обнимать, человеку нашего века  
рекомендуют петь эти невозможные гимны, от которых он теряет всякое желание  
любить. То же, что для человека больше невозможно, к чему он утратил способ-  
ность, делается для него нестерпимым, и он всеми силами стремится это отрицать  
или истребить [Бальтазар, 2019, 4-5].

Иначе говоря, утрата красоты имеет не только эстетическое (в узком смысле)  
значение, она оказывается фундаментальной величиной, без которой христианство  
теряет что-то настолько существенное, что это просто меняет ход истории. Если кра-  
сота, истина и добро связаны между собой — а это именно так, — то вполне естествен-  
но, что пренебрежение чем-то одним приводит к утрате и других аспектов бытия.  
Ибо кто при упоминании красоты презрительно поджимает губы, «тот наверняка уже  
не способен молиться и в скором времени лишится способности любить»...

#### 4. Вместо заключения

Все любимое прекрасно. Как же можно любить добро, если оно не прекрасно?  
Зачем нужна истина, если она уродлива? Конечно, и добро, и истина будут призна-  
ваться, но лишь из вежливости, как бы по инерции. И вот мы имеем современную  
ситуацию, с ее постправдой, новой этикой и всем прочим. Вместе с тем это по-  
рождает и достаточно популярные сегодня богословские программы, нацеленные  
на то, чтобы избавиться от предрассудков прошлого, сделать богословие более со-  
временным, то есть признать, что мир «„течет“, как нечто становящееся, как посто-  
янно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине, *ибо никакой  
„истины“ нет*» (Ницше: *Воля к власти*, 2005, 342). Пустота в сердце, которая приво-  
дит к помутнению разума. Как следствие, неспособность любить. Но как говорит  
апостол, «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:8).  
Бальтазар добавляет: «Любящие больше других знают о Боге, им и должна принад-  
лежать теология» [Бальтазар, 2022, 12].

Из сказанного следует, что деэстетизация богословия — это одна из причин  
кризиса христианства, которая приводит к отчуждению от культуры, к разделению  
религиозного и секулярного. Теоэстетика есть настоящий призыв исправить эту  
ситуацию. Причем важно отметить, что в этом призыве нет ничего нового ни для хри-  
стианства, ни для искусства, поскольку первое всегда выражало себя в искусстве,  
а второе обесмысливается без религиозной составляющей. Мне кажется, весьма удач-  
ную и емкую формулировку теоэстетического видения искусства дает Б. Пастернак:  
«...искусство всегда служит красоте, а красота есть счастье обладания формой, форма  
же есть органический ключ существования, формой должно владеть все живущее,  
чтобы существовать и, таким образом, искусство, в том числе и трагическое, есть рас-  
сказ о счастье существования» (Пастернак, 2005, 748). В этой краткой фразе в сжатом  
виде представлен комплекс понятий, с которыми работает теоэстетика: счастье, суще-  
ствование, форма, красота, искусство. Пожалуй, трудно найти более точное и краткое  
объяснение того, что такое теоэстетика. Ведь и богословие, в меньшей степени, чем  
искусство, есть рассказ о счастье существования.

## Источники и литература

### Источники

1. Basilii Caesariensis — *S. Basilii Caesariensis. De legendis gentilium* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 31. Col. 564C–589A.
2. Irenaeus Lugdunensis — *S. Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 7. Col. 433–1224.
3. Justinus Martyr — *S. Justinus Martyr. Apologia secunda* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 6. Col. 441–470.
4. Pseudo-Dionysius Areopagita — *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 3. Col. 586–996.
5. Tertullianus — *Tertullianus. Apologeticus* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina)* / Ed. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 1. Col. 257–536.
6. Бродский (1992) — *Бродский И.* Меньше единицы // *Иностранная литература*. М., 1992. № 10. С. 234.
7. Гегель (1975) — *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2. 695 с.
8. Кант (1994) — *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. 630 с.
9. Ницше: *Воля к власти* (2005) — *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
10. Ницше: *Рождение трагедии* (2012) — *Ницше Ф.* Рождение трагедии // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 1. Ч. 1. С. 7–144.
11. Пастернак (2005) — *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. Избранное. М.: Эксмо, 2005. 624 с.
12. Толстой (1983) — *Толстой Л. Н.* Что такое искусство? // *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: в 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 41–221.
13. Hegel (2004) — *Hegel G. W. F.* Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826 / Hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004. 297 S.

### Литература

14. Аверинцев (2006) — *Аверинцев С. С.* Красота изначальная // *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев: Дух і літера, 2006. С. 603–609.
15. Антоний Сурожский (2020) — *Антоний Сурожский, митр.* Красота и уродство: Беседы об искусстве и реальности. М.: Никея, 2020. 192 с.
16. Бальтазар (2013а) — *Бальтазар Г. У. фон.* Богословие и эстетика // *Богословие красоты* / Под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2013. С. 1–11.
17. Бальтазар (2013б) — *Бальтазар Г. У. фон.* Теология. Т. 1: Истина мира. М.: ББИ, 2013. XXIV + 301 с.
18. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. 1: Созерцание формы. М.: ББИ, 2019. XIV + 659 с.
19. Бальтазар (2020) — *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. 2: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили. М.: ББИ, 2020. VIII + 380 с.
20. Бальтазар (2021а) — *Бальтазар Х. У. фон.* Достояна веры лишь любовь. М.: Теоэстетика, 2022. 192 с.
21. Бальтазар (2021б) — *Бальтазар Г. У. фон.* Космическая литургия: Миросозерцание Максима Исповедника. М.: Познание, 2021. 320 с.
22. Богословие красоты (2013) — *Богословие красоты* / Под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2013. 220 с.
23. Вайнберг (2008) — *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. М.: ЛКИ, 2008. 253 с.

24. Вдовина (2019) — *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 592 с.
25. Вебер (1990а) — *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.
26. Вебер (1990б) — *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
27. Вебер (1990в) — *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
28. Гуерьеро (2009) — *Гуерьеро Э.* Ханс Урс фон Бальтазар. М.: Духовная библиотека, 2009. 328 с.
29. Давыдов (2020) — *Давыдов О. Б.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: ББИ, 2020. 658 с.
30. Давыдов (2021) — *Давыдов О. Б.* Сияние формы. Этюды о красоте, благе и истине. М.: ББИ, 2021. 279 с.
31. Евдокимов (2005) — *Евдокимов П.* Искусство иконы: Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2005. 384 с.
32. Зонтаг (2011) — *Зонтаг С.* Тезис о красоте // *Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре.* М., 2011. № 2. С. 191–199.
33. Клеман (2004) — *Клеман О.* Отблески света: Православное богословие красоты. М.: ББИ, 2004. 100 с.
34. Лаут (2020) — *Лаут Э. прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. М.: Паломник, 2020. 620 с.
35. Мануссакис (2014) — *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики: Богословская эстетика. Киев: Дух і Літера, 2014. 416 с.
36. Марков (2020) — *Марков А. В.* Софийность иконописи в искусствоведении и теории культуры С. С. Аверинцева // *Сборник трудов Якутской духовной семинарии.* Якутск, 2020. Т. 8. С. 122–136.
37. Милбанк (2022) — *Милбанк Дж.* Теология и социальная теория: По ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022. 736 с.
38. Овчаренко (2018) — *Овчаренко А. В.* Красота после эстетики: Становление новой богословской категории // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение.* М., 2018. Вып. 75. С. 48–64.
39. Ратнер (2020) — *Ратнер Л. Н.* Искусство: язык Бога. От античности до авангарда. М.: Никея, 2020. 304 с.
40. Рукавишников (2018) — *Рукавишников А. Г.* Богословие красоты П. Н. Евдокимова: опыт эстетической экзегетики // *Соловьевские исследования.* 2018. № 4 (60). С. 109–119.
41. Рукавишников (2019) — *Рукавишников А. Г.* К вопросу об имплицитном и эксплицитном модусах функционирования теологической эстетики // *Вестник РХГА.* СПб., 2019. Т. 20. Вып. 2. С. 199–208.
42. Скрутон (2021) — *Скрутон Р.* Красота. М.: Теоэстетика, 2021. 376 с.
43. Солонченко (2021) — *Солонченко А. А.* Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // *Богословский вестник. Сергиев Посад,* 2021. № 1 (40). С. 74–92.
44. Татаренко (2017) — *Татаренко Н. А.* Понятия искусства и идеала в гегелевской эстетике в свете новых источников // *История философии.* 2017. Т. 22. № 1. С. 27–37.
45. Тейлор (2017) — *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. XIV, 967 с.
46. Узланер (2020) — *Узланер Д.* Постсекулярный поворот: Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 416 с.
47. Филоненко (2018) — *Филоненко А. С.* Присутствие Другого и благодарность: Контуры евхаристической антропологии. Харьков: Александр Савчук, 2018. 392 с.
48. Филоненко (2022) — *Филоненко А. С.* Теоэстетика. 7 лекций о красоте. М.: Никея, 2022. 272 с.

49. Харт (2010) — *Харт Д. Б.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010. 673 с.
50. Ямпольская (2011) — *Ямпольская А.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 107–123.
51. Balthasar (1984) — *Balthasar H. U. von.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984. Bd. II: Fächer der Stile. 2. Teil: Laikale Stile. 527 S.
52. Balthasar (1988) — *Balthasar H. U. von.* Der Unbekannte jenseits des Wortes // Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Ein-siedeln: Johannes Verlag, 1988. S. 95–105.
53. Ehrung eines Schweizer Theologen // Basler Volksblatt. Basel, 1965. März, 29.
54. Taylor (2006) — *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 624 p.