

## ИССЛЕДОВАНИЯ •БОГОСЛОВИЕ

УДК 7.011

DOI: 10.24412/2224-5391-2021-35-11-30

С. А. Колесников

### ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КРАСОТЫ: ОПАСНОСТИ ВОПРОШАНИЯ И ВЕЛИЧИЕ СОЗЕРЦАНИЯ

**Аннотация.** В статье рассматривается вопрос о концептуальных положениях христианского богословия красоты. Актуальность данного исследования состоит в том, что современные эстетические теории требуют переосмысления в духовно-религиозном аспекте. В рамках дискуссий о смысле и предназначении прекрасного вырабатываются инновационные представления о красоте, требующие духовного фундамента и религиозной обоснованности. Определение концептуальных положений религиозно-прекрасного составляет обоснование актуальности данного исследования. Целью исследования становится рассмотрение и обоснование потенциальных ресурсов богословия красоты в осмыслении аспектов прекрасного. Методология решения поставленной проблемы определена научными задачами исследования и включает в себя как анализ современного состояния богословия красоты, так и анализ ретроспективных этапов его развития. В статье также используется индукционный метод, выявляющий общие принципы и закономерности богословия красоты, структурирующие концептуальный каркас религиозно-церковных представлений о прекрасном. Автор создает модель исследования православной эстетики, включая в качестве определяющих концептов такие принципы, как преодоление диа-эстетического понимания красоты, разделяющего прекрасное, а самое главное, отделяющего красоту от Божественного. Красота, вступающая против Божественности, обречена на вечное круговращение вокруг испытующего вопрошания «что есть истина», придумывая все новые и новые

неверные ответы. В качестве практического результата исследования выступает определение модели христианского представления о красоте. В структурно-концептуальную систему христианской эстетики входят такие параметры, как духовно-гносеологический простор, определяющий возможность красоты присутствовать во всех сферах человеческого бытия; признание онтологической основы красоты; духовная потаенность красоты; кафоличность красоты, неразрывно связанная с приоритетами добра и любви; активация духовной красоты по всей шкале эмоционально-эстетических состояний; религиозно-антропологическое обоснование концепции христиански-красивого человека, являющего свою подлинную красоту в славословии Божественного; активность красоты в преобразующем процессе личности; восприятие красоты как проявления духовной интуиции встречи с Божественным.

**Ключевые слова:** богословие красоты, духовные основания прекрасного, красота и Божественность.

**Цитирование.** Колесников С. А. Христианское богословие красоты: опасности вопрошания и величие созерцания // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 11–30. DOI: 10.24412/2224-5391-2021-35-11-30

**Сведения об авторе.** Колесников Сергей Александрович — доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России (Россия, г. Белгород). *E-mail:* skolesnikov2015@yandex.ru

*Поступила в редакцию 01.12.2020*

*Принята к публикации 15.06.2021*

Христианское богословское понимание красоты — в ее многогранных потенциалах, в духовных перспективах, в ее «опасно» (Еф 5. 15) звучащих вопрошаниях и милосердных ответах — еще ожидает своего четкого понимания и концептуального обозначения проблем. Но современные духовно-эстетические реалии требуют хотя бы попытаться сформулировать общее поле богословского целеполагания, дающее возможность обозначить, пусть в самом общем приближении, ключевые направления богословского истолкования красоты.

Красота, представляемая в парадигме христианского мировосприятия, закладывает в богословскую методологию особое понятие духовно-гносеологического простора, напрямую связанного с любовью к красоте, о которой еще прп. Макарий Египетский говорил, что человек любовью к красоте «связан и упоен ею, ... погружен и отведен пленником в иной мир»<sup>1</sup>. Вопрос, который задавал прп. Макарий Египетский в Скитской пустыне (показательно, что его «собеседником» становится череп жреца-язычника — своеобразный парафраз

<sup>1</sup> Макарий Великий, прп. Духовные беседы, послания и слова. М., 2004. С. 190 (Беседа 27, п. 16).

гамлетовского вопрошания во всей его провокативной бездонности и глубинной философичности), продолжает звучать и сегодня: что есть красота для христианина, что определяет, с одной стороны, духовную значимость и, с другой, — опасность и соблазны красоты. Красота, пронизывающая мир в его онтологических основаниях, — А. Эйнштейн чутко обозначил всеприсутствие во вселенной «великой математической красоты» (П. Дирак<sup>2</sup>) — требует христиански-богословского осмысления, придания самой себе духовного смысла, который невозможен без соотнесенности ликов красоты с Ликом Христа, ведь только тогда «небесный и многоценный бисер» мира высветится в «образе неказанного света», тогда станет явной красота «образа небесного в человеке»<sup>3</sup>.

### Вызовы и соблазны красоты

Красота, как и каждое метафизическое явление, в своей онто-универсальной мощи таит и опасности религиозной соблазнительности, проявляющейся в экстремумах духовно напряженных ситуаций восприятия красоты. Красота подводит созерцающего ее к порогу «зон молчания», о которых писал В. Н. Лосский: «В Откровении содержатся некие зоны молчания, не доступные слуху “внешних”»<sup>4</sup>. Соблазн красоты как раз и состоит в том, что воспринимающий красоту способен ощутить себя «высшим» толкователем красоты, забывающим об апофатике красоты подлинно духовной. Великое молчание в ответ на вопрос «что есть истина?» подменяется в устах «интерпретаторов красоты» многословием псевдоответов. И тогда становится возможным «художественный апофатизм» авангардизма, эстетизм безобразного — и даже красота концлагеря как «двора чудес»<sup>5</sup>. Радикальный апофатизм красоты, возведенный в эстетический принцип, порождает уничтожение самого понятия прекрасного в его перформансной опустошенности и обесмысливании. Отказ от прекрасного в его соотнесенности с Божественностью — прямой путь к «обезбоживанию», что и подтверждали искусствоведческие идеологи атеистического мировосприятия: в 1931 г. в журнале «Пролетарская литература» безапелляционно постулировалось, что марксистская этика отрицает любые критерии красоты, что она «против красоты вообще»<sup>6</sup>. Подлинная красота исчезает в безбожии, не востребована безбожием, не нужна безбожию.

<sup>2</sup> Дирак П. А. М. Воспоминания о необычайной эпохе. М., 1990. С. 190.

<sup>3</sup> Макарий Великий, прп. Духовные беседы, послания и слова. М., 2004. С. 161 (Беседа 23, п. 1).

<sup>4</sup> Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 681.

<sup>5</sup> Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 225.

<sup>6</sup> Иларион (Алфеев), митр. Богословие красоты: доклад на конференции «Судьбы прекрасного: красота с позиций гуманитарных наук», организованной Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом (Россия, Москва) и Католическим университетом Святого Сердца

Но если для атеистической позиции отрицание красоты становится концептуальной позицией, а потому четко выявляемо и диагностируемо, то в лукавом искажении духовного (псевдодуховного!) восприятия красоты ситуация предстает гораздо более сложной. Известные слова Дмитрия Карамазова об ужасной и опасной красоте напоминают о потаенных ресурсах красоты соблазнительной. Обозначенное «поле битвы» сосредоточено в определении понятия прекрасного: как возможно прекрасное и в чем оно выражено.

Соблазн красоты начинает проявляться в ее подмене, в ее псевдоапофатической потаенности. Эпизоды подобной эстетической псевдоапофатики встречаются задолго до опытов дадаистов и сюрреалистов; одним из первых примеров попыток придать красоте Божественного кощунственный подтекст — буквальный под-текст! — является «адописная икона», впервые в отечественной иконописи встречающаяся в XVI столетии на иконе, посвященной житию русского святого и юродивого Василия Блаженного. Адописная икона представляла собой оборотничество наглядной поверхности, когда под краской, окладом или левкасом прорисовывались кощунственные образы, скрытые от созерцающего икону. Первоначально рисовались «богопротивные» сюжеты — искаженные облики святых, демонические, inferнальные персонажи — а затем сверху накладывался канонический сюжет, призванный скрыть богохульство. Подделка под потаенность, представленная в адописной иконе, как раз и фиксирует искаженно-блзнящее понимание прекрасного, стремящееся паразитировать на подлинном духовном чувстве.

Маскировка под подлинно прекрасное представлена и в современных эстетических направлениях, как, например, в концептуальном отказе дадаизма от красоты в приоритетном изображении несовершенства и безобразности (скорее, безобразности) мира. Если в адописной иконе безобразность мира была хотя бы спрятана от взглядов, то теперь безобразная нагота мира представлена воочию. Концептуальное осмысление подлинной красоты, по высказыванию Д. Харта, как и сама красота, «попали в заслуживающую внимания немилость в современном философском дискурсе»<sup>7</sup>. Философская нерасположенность к красоте — показательный симптом безблагодатности мировосприятия, искаженности видения прекрасного. Осуждение красоты, представленное и в рассуждениях эстетических теорий, и в практике конкретных «произведений искусства», сопоставимо с процессом секуляризации, вырезающим красоту из бытия. Символичной иллюстрацией может служить концепция «эстетической интуиции» А. Бергсона<sup>8</sup>, где

---

(Италия, Милан) 17.04.2012 // Сайт Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2167913.html> (дата обращения: 02.07.2019).

<sup>7</sup> Богословие красоты: сб. ст. / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М., 2013. С. 57.

<sup>8</sup> Подробнее о влиянии бергсонизма на авангардное понимание красоты см.: *Kinmont D. Vitalism and creativity: Bergson, Driesch, Maritain and the visual arts (1900–1914)* // *Common de-*

дефиниция прекрасного «оборвана» на онтологическом его определении, а из оскопленно-секуляризированного прореза выходят химеры абстрактного импрессионизма, конструктивизма, дадаизма, автоматического сюрреализма и прочая...

Конечно, христианская эстетика не пасторальна, она не стремится изображать мир исключительно в «прекраснодушных» тонах. Христиански понимаемая красота может быть явлена и во внешне ужасающем, как в крестной смерти Христа, но такая красота позволяет открыться восприятию Божественного: «Если кто-то ищет красоту Христа в его славе, которая не есть красота распятого, тот ищет ее напрасно»<sup>9</sup>. Красота Распятого и красота распятости — сложный религиозный опыт, не вписывающийся в параметрию эстетичности, оперирующей человеческими представлениями о красивом и безобразном, и тем более сводящей к приоритетности безобразности.

Необходимо отчетливо понимать, что эстетизация безобразного, с богословской точки зрения, основана на неприятии преображающей силы Божественной красоты. Погружение, точнее — утопление, в безобразном ведет к отказу от созерцания красоты Божественности в ее многогранности и величии. О некоторых гранях Божественной красоты писал К. Барт, утверждая, что Бог «красив, как тот, кто вызывает *благоволение*, пробуждает *вождеделение* и вознаграждает *блаженством*»<sup>10</sup>. В обозначенном «перечне» представлены составляющие праксиса Божественно-прекрасного, где красота выступает не столько как эстетическое событие, сколько как духовно-преображающее действие. Благоволение, вождеделение и блаженство — этапы раскрытия красоты Божественного, состоящие в принятии воли Божественного, в раскрытии навстречу Божественному и вхождении в состояние благодатной блаженности. Подлинно прекрасное воспринимается как активность в проявлении Божественности в мире, а не только пассивно-эстетический перформанс, стремящийся в своей этимологической сущности переформатировать Божественную реальность. Подлинная красота ведет к радости встречи с Божественным, прекрасное не вписывается в эстетико-эмоциональную шкалу пессимизма или оптимизма. Результатом прекрасного становится радость в ее Божественной проявленности, в которой преобладает слава Божья, а не «слишком человеческие» определения того, что является худшим (*pessimus* — наихудший) или лучшим (*optimus* — лучший) с эстетической точки зрения. Именно в том пункте, где красота начинает структурироваться в категориях разделенности мира на лучший и худший, на авангардно-продвинутый и обывательский — проявляется лукавство эстетизма, возникает своеобразный диа-эстетизм, стремящийся разорвать, диастазировать реальность.

---

nominators in arts and science. Aberdeen, 1983.

<sup>9</sup> Богословие красоты... С. 45.

<sup>10</sup> Там же. С. 12.

В рамках диа-эстетизма становится возможным девальвация красоты, лишение красоты связи с Божественностью. Конечно, аргументация, сопровождающая эти стратегии, может выглядеть заоблачно-патетичной и соблазнительной, достаточно вспомнить люциферовский пафос Ленина, претендующего на создание строя, способного создать превосходящую абсолютно все красоту<sup>11</sup>. За горделивым пафосом диа-эстетизма скрывается стремление провести своеобразную монетизацию красоты, номинировать параметры красоты в «валютном» курсе эстетического впечатления. Диа-эстетизм старается утилизировать красоту как «возможность удовольствия для наибольшего числа людей» (И. Бенгам)<sup>12</sup>. Ключевым определением красоты становится ее рентабельность, конвертация в валюту эстетического впечатления. В диа-эстетических определениях прекрасное предстает в качестве монетизированного впечатления, которое, в конечном итоге, подвержено законам девальвации и ведет к опустошению красоты. Пустота красоты, оборачивающаяся красотостью, и определяет разочарование в прекрасном: «Современное разочарование в прекрасном как понятии отчасти отражает то чувство, что ... само слово «красота» ни на что *не указывает*» (Д. Харт)<sup>13</sup>. Красота низводится диа-эстетизмом к маргинальности, к степени прибыльности красоты, несущей тот или иной объем исключительно эстетических впечатлений.

Для диа-эстетизма приоритетным становится наслаждение красотой, даже в ее обезображенных формах, «эвдемоничность»<sup>14</sup> красоты неминуемо сопоставляет прекрасное с удовольствием, что и постулировалось теоретиками постмодернистской эстетики: «Эстетическая окраска, которую человек придает своему миру в целом, означает... возвращение к наслаждению»<sup>15</sup>. Красота как наслаждение, и только наслаждение, — переводится на уровень невербальный, на уровень рефлексии, где красота лишается права на вопрошание, где прекрасное теряет свою осмысленность и готовность к ответу: «Прекрасное является своего рода самоопределением»<sup>16</sup>. Прекрасное выводится из спектра вопрошания: у такого прекрасного незачем и не о чем спрашивать — и потому прекрасное закономерно отбрасывается. С препарировано-секуляризированным диа-эстетикой прекрасным все ясно, все понятно, а потому — «достаточно о прекрасном» (Г.-Г. Гадамер), прекрасное может замолчать и отдать слово безобразному.

Красота в диа-эстетической интерпретации объявляется молчащей, замолкающей, диа-эстетика таким образом выстраивает эстетику, что «проблема

<sup>11</sup> Орлов В. Н. Гамаюн: Жизнь А. Блока. М., 1981. С. 176.

<sup>12</sup> Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М., 2001. С. 507.

<sup>13</sup> Богословие красоты: сб. ст. ... С. 41.

<sup>14</sup> Платон. Государство. Тимей // Его же. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1994. Т. 3. С. 497–498.

<sup>15</sup> Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 158.

<sup>16</sup> Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 278.

красоты в принципе является не артикулируемой»<sup>17</sup> — замолчавшая, лишенная возможности преображения, красота умирает, как умирает и автор в концепциях Р. Барта и Ю. Кристевой<sup>18</sup>. Отсюда один шаг до концепции смерти Бога, что и эвфемизируется, например, в работе М.-Ж. Мондзэн «Образ, икона, экономия: византийские истоки современного представления» под термином «отсутствие Бога»: «Отсутствие Бога внутри иконы понимается как двойное миметическое выражение Христа: пустота кеносиса становится пустотой воспринимаемой формы... Икона Христа — это пустота и физического, и действительного присутствия»<sup>19</sup>. Секуляризированная красота оборачивается пустотой, а точнее — богооставленностью, но диа-эстетизм стремится обозначить такую духовную опустошенность как заслугу, тем самым стремясь оставить поле битвы (Дмитрий Карамазов восклицал именно об этом!) за собой.

Опустошенность бездуховной красоты требует, естественно, своего замещения, а потому становятся возможными перформанс-кощунства, как это происходило, например, с известным символом опустошенной тьмы «Черным квадратом» К. Малевича, который по требованию автора был помещен на выставке там, где обычно висели иконы<sup>20</sup>. Вытеснение препарированным, искаженным псевдопрекрасным подлинно прекрасного и есть та самая битва за красоту, где бездуховная красота превращается в антиикону, являющую свое чрево, ранее скрытое в адописной иконе и теперь вышедшее вовне в виде претендующей на всеохватность квадратуры тьмы.

«Онемение картины» (Г.-Г. Гадамер<sup>21</sup>) и есть следствие антикрасоты, лишенной права на открытость Божественному, лишенной возможности рассказать об опыте прикосновения к Божественному. Утилитарность и стремление видеть в красоте исключительно удовольствие становятся причиной девальвации красоты, подобная красота предстает красотой без Бога, не нуждающейся в вопрошании Божественного. Красота, восстающая против Божественности, обречена на вечное круговращение вокруг испытующего вопрошания «что есть истина», придумывая все новые и новые ответы, или, как характеризовал подобную ситуацию Г.-Г. Гадамер, «при этом вскрываются новые вопросы и становятся возможными новые ответы»<sup>22</sup>. Но ответом на один из главных богословских во-

<sup>17</sup> Красота // Новейший философский словарь. URL: <https://gufo.me/dict/philosophy/КРАСОТА> (дата обращения: 20.11.2020).

<sup>18</sup> Колесников С. А. Так похоронен ли автор? // Человек. 2016. № 4. С. 132–146; *Его же*. Взгляни на дом свой, автор!... // Человек. 2017. № 4. С. 159–173.

<sup>19</sup> Mondzain M.-J. Image, Icon, Economy. The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary. Stanford, 2004. P. 94.

<sup>20</sup> Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999. С. 400.

<sup>21</sup> Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного... С. 174.

<sup>22</sup> Гадамер Г. Г. Что есть истина // Логос: философско-литературный журнал. М., 1991, Вып. 1.

просов «что есть истина» было молчание Христа. Секуляризированная красота оказывается в ситуации Пилата и в своем «онемении» (духовная немота — это не столько молчание, сколько пустота многословия) не способна задавать правильные вопросы. В вопрошании Пилата явлена духовная опустошенность, утратившая право на вопрос, ведь это не вопрос, а форма анти-Божественного ответа, отвергающего Божественность как истину. В молчании Христа — открытость вопрошания, возвращающего миру, и красоте в том числе, право услышать ответ, ведь «всякий, кто от истины, слушает гласа Моего» (Ин 18. 37).

### Красота: право на ответ

Разговор о духовно-богословских аспектах красоты наталкивается на определенные трудности, связанные с уже ставшим стереотипным соблазном «вкусовой» дискретности. Преодоление индивидуалистических представлений о красоте как раз и способно помочь уловить богословский масштаб рассмотрения сущности красоты, рассмотреть процесс выведения красоты на духовно-онтологический простор. Результатом богословского осмысления красоты становится формирование религиозно-прекрасного, которое вступает в многогранный гносеологический диалог и обретает гораздо более широкий спектр вопрошаний, о чем, например, говорил в своей работе «Логика и неопределенность в науке и религии» Ч. Таунс: «Наши эстетические чувства пробуждаются вследствие нашего опыта восприятия красоты природы и обретают звучание в языке науки и религии»<sup>23</sup>. Красота, презентованная в богословском осмыслении, обретает способность результативно гармонизировать духовно-гносеологический опыт человечества в осмыслении метафизических универсалий, определяя контуры «сверх-иконической» («hyper-icone» Дионисия Ареопагита<sup>24</sup>) явленности бытия, и открывает возможность осознать главное призвание эстетического мировосприятия — восхищение Божественным.

Однако христианское восхищение Божественным существенно отличается от гедонистической эстетизации действительности в секуляризированном понимании. Когда Бонавентура восклицал о связи обезображенности Христа и внутренней преображенности<sup>25</sup>; когда блж. Августин настаивал, что даже «языки адского пламени будут казаться прекрасными для того, кто поймет их назначение, поймет, с какой целью их создал Бог» («О граде Божиим» 12. 4.), — то здесь речь идет о преображенном духовным пониманием красоты зрении,

---

С. 30–37.

<sup>23</sup> Townes C. Logic and Uncertainties in Science and Religion // Science and Theology: The New Consonance. Boulder, 1998. P. 45.

<sup>24</sup> Евдокимов П. Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005. С. 246.

<sup>25</sup> Богословие красоты: сб. ст. ... С. 78.



о новом видении мира через призму религиозно-прекрасного. Обезображенность Христа предстает особой формой красоты, рассмотреть которую способно именно религиозное видение, в котором практически ничего не остается от светско-эстетического «удовольствия» или «наслаждения». Страдание как преобразующая сила начинает присутствовать в религиозно понимаемой красоте, религиозная красота перерастает рамки эстетизированного искусства и активизирует духовно-преобразующий ресурс, что настоятельно подчеркивал Р. Бультман<sup>26</sup>. Религиозная красота демонстрирует уникальное свойство: через нее обнаруживается зазор, «простор» между религиозно-прекрасным и «искусством для искусства», ограниченность «чистого» искусства в передаче полноты Божественной реальности. Искусство, призванное нести наслаждение, еще не есть вся полнота креативных возможностей человека, вся мощь его духовной «эстетизации» действительности проявляется в соприкосновении со страданием, с религиозной скорбностью, через призму которых мир и становится по-настоящему Божественно прекрасным.

Красота для религиозного сознания открывается не столько во внешних проявлениях, артефактах, инсталляциях и перформансах, но предстает в красоте человека, явленной в собранности и устремленности к Божественному. Открывающееся прекрасное единство — единственно по-настоящему прекрасное (!) — преобразуется в славословие Бога: подлинно красивый человек — это человек, славящий Бога (а потому богословие, перетекающее в Бого-славие, — красиво, а богословы — красивы...). Человек становится красивым в отражении красоты Божественного, в открытости Божественной красоте — пусть даже через страдание, открывающее человеческую настроенность на Божественное, дающее ощущение сопричастия Бога. Религиозное понимание прекрасного предоставляет право красоте получить Божественный ответ через восприятие красоты Бога, открывающегося как Еммануил («с нами Бог»). Божественное сопричастие, ощущаемое в красоте, позволяет одновременно и уйти от индивидуалистическо-гедонических претензий к красоте в получении удовольствия и от анонимизации личностного восприятия красоты. Принятие Божественной красоты возвращает личность, персонализирует восприятие прекрасного, ведь Божественная красота начинает просвечиваться в конкретном, моем, сознании, преобразуя его и делая его более прекрасным. В таком понимании можно говорить о религиозной антропологии красоты, преобразующей, даже через страдание, духовное состояние человека.

Понимание сложности вопроса о праве красоты получить Божественный ответ сформулировано у Ф. Шеллинга<sup>27</sup>. Способность увидеть в прекрасном

<sup>26</sup> Bultmann R. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, 4 vols. Tübingen, 1975.

<sup>27</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Его же. Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. / сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. М., 1987. Т. 1. С. 584.

Божественное подводит к проблеме готовности сознания к восприятию Божественного, к теме блокирования светом Божественной красоты самой способности видения. И такое понимание красоты уходит еще глубже — в библейские эпизоды «вступления во мрак» (Исх 20. 21), говорящие о степени подготовленности к восприятию красоты. Духовная красота становится требованием и условием преображения, о чем писал свт. Василий Великий<sup>28</sup>. Вещественность красоты преходяща и тленна, то, что представлено диа-эстетикой как красота, скрываема в свете Божественного. Подлинная красота, явленная в произведении искусства, обязательно преодолевает вещественную материальность, как настаивал М. И. Каган: «Произведение искусства — не вещь»<sup>29</sup>. Ответ, получаемый через красоту, обнажает сущность красоты, и если красота не содержит в себе духовной глубины, то становится явной — библейски обнаженной — ее поверхностность и недолговечность.

Красота тогда обретает свою подлинность, когда способствует активации самого широкого спектра духовного зрения, что подчеркивал Н. О. Лосский в трактате со знаковым названием «Мир как осуществление красоты»: «Одним рассудком красота не постижима»<sup>30</sup>. Лосский предлагает реактивировать духовную терапию святоотеческой эстетики: для восприятия подлинной красоты необходима серьезная работа по преображению личности, формулируемая как духовно-гносеологическая задача. Навык в восприятии красоты формируется в т. ч. и богословским усилием, позволяющим максимально задействовать в эстетическом восприятии накопленный церковный опыт понимания прекрасного.

Подлинно прекрасное раскрывается в своей духовной полноте в соотносительности красоты и такой мощной церковной характеристики, как кафоличность, о чем напоминает иером. Мефодий (Зинковский)<sup>31</sup>. Духовная красота не определяема пассивным восприятием, подлинно прекрасное в религиозном восприятии всегда активно и преображающе, соотносено с духовно-нравственным устремлением к изменению в сторону нравственности, ведь неслучайно сщмч. Дионисий Ареопагит настаивал, что «единое Добро и Прекрасное единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и доброго»<sup>32</sup>. Соположенность добра и красоты и определяет всеобъемлющую кафоличность прекрасного: как принятие добра становится нравственно-эти-

<sup>28</sup> *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2008. Т. 1. С. 486.

<sup>29</sup> *Бахтин М. М.* Pro et contra. СПб., 2001. Т. 1. С. 100.

<sup>30</sup> *Лосский Н. О.* Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998. С. 108.

<sup>31</sup> *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие красоты в контексте богословия личности // Церковь. Богословие. История: материалы II Всеросс. научн.-богосл. конф. (Екатеринбург, 12 февраля 2014 г.). Екатеринбург, 2014. С. 114.

<sup>32</sup> *Дионисий Ареопагит, сщмч.* Сочинения. СПб., 2002. С. 62.

ческой максимой, так и принятие красоты должно становиться всеобщим духовно-преображающим импульсом.

Результативность духовного преображения красотой открывает тему ответственности человека за соответствие своего сознания Божественной красоте. Христианская антропологичность красоты сориентирована на постоянное и напряженное соотнесение своего личного восприятия прекрасного с грядущей Встречей с подлинно Прекрасным — с Божественным. Проекция будущего созерцания абсолютной красоты оказывает свое влияние и на формирование духовно-эстетических представлений о мире в его связи с Божественным. Через красоту мир обретает единство, преодолевает диастаз, но только в том случае, если красота раскрывает единство, кафоличность, бытие в Божественном. При этом необходимо помнить о принципиальной незавершенности, неполноте земной красоты, только еще ожидающей своего идеального воплощения, своего подлинного выражения в момент встречи с Божественным.

Красота напоминает о грядущей встрече, и это становится еще одним шагом в преодолении разорванности диа-эстетики: взаимная открытость каждого грядущей Красоте объединяет в созерцании духовно значимой земной красоты, явленной в произведении искусства. «Мы получаем подлинное произведение искусства, — писал М. Рупник в предисловии к книге О. Клемана «Отблески Света. Православное богословие красоты», — только тогда, когда другие обнаруживают в нем свои ожидания, свои надежды, свои страдания»<sup>33</sup>. Кафоличность в прикосновении к духовной красоте проявляется во всеобщности ожидания встречи, напоминание о которой высвечивается в подлинно прекрасном.

Красота как напоминание о Боге позволяет вывести из восприятия красоты индивидуалистическую оценочность, вавилонское столпотворение осуждающе-восхваляющих языков экспертного истеблишмента и перевести язык красоты на язык любви — Божественной любви. В утверждении К. Барта, взятом из его статьи «Красота Бога», «Бог любит нас как тех, кто *достойны любви* как сам Бог»<sup>34</sup>, представлен путь преодоления индивидуализации красоты через понимание полноты достоинства, которое в своем эстетическом восприятии необходимо развивать и совершенствовать. Через красоту явлена открытость человеческого Божественному в свете прекрасной любви, созидающей и дарящей подлинное достоинство мира Божьего. Духовная красота, соединенная с любовью, одновременно задает и способ своего обнаружения тому, кто стремится ее увидеть, и сама высвечивает того, кто становится достойным любви, кто открываем любви и любовью. Красота в ее христианском религиозно-богословском осмыслении способна сформировать

<sup>33</sup> Клеман О. Отблески Света. Православное богословие красоты. М., 2004. С. 11.

<sup>34</sup> Богословие красоты: сборник статей... С. 30.

«нового» (Ин 21. 1) «субъекта эстетики», оперирующего в своем восприятии не только вкусовыми предпочтениями, но и интуициями любви, ожиданием и открытостью любви.

Тем самым, теоретически определяя концептуальную парадигму христианского богословия красоты, необходимо выделять такие параметры, как духовно-гносеологический простор, определяющий возможность красоты присутствовать во всех сферах человеческого бытия; признание онтологической пронизанности религиозно-прекрасным всего спектра духовного мировидения; вне- и сверх-вещественность красоты, позволяющую придать духовную визуальность потаенно-апофатическим граням прекрасного; кафоличность красоты, неразрывно связанную с кинетикой принятия добра и любви; активацию духовной красоты по всей шкале эмоционально-эстетических состояний — от ликования до страдания — с приоритетностью очищающей аскетики скорби, преобразующе-действующей на «ветхого» человека на пути к обретению духовного видения красоты; религиозно-антропологическое обоснование концепции христиански-красивого человека, являющего свою подлинную красоту в славословии Божественного; активность красоты в преобразующем процессе личности, активность, результативность которой повышается богословской выверенностью и церковно-канонической верностью; восприятие красоты, как проявления духовной интуиции, встречи с Божественным, как формы реализации личностно-эстетического потенциала прекрасного.

Вместе с тем наукообразное теоретизирование в области религиозно-прекрасного зачастую выступает причиной непопулярности христианского богословия красоты, его абстрактно-методологическая концептуализация теории прекрасного не всегда способна привести к желаемому духовно-эстетическому результату. Поэтому необходимо привести хотя бы краткую иллюстрацию продуктивности богословского понимания прекрасного, и такой иллюстрацией может стать восприятие иконописного искусства.

Икона как воплощение духовно-прекрасного демонстрирует практически весь спектр христианского понимания красоты. Икона предлагает иное видение красоты, чем диа-эстетизм, духовная красота иконы пронизывает глубинные основания бытия, о чем писал свящ. Павел Флоренский: красота «не один из многих продольных слоев, а сила, пронизывающая все слои поперек... Бог и есть высшая Красота, чрез причастие к Которой всё делается прекрасным»<sup>35</sup>. Преодоление материального вещизма красоты позволяет иконе предстать «как орудие сверхчувственного познания»<sup>36</sup>, сформировать метафизическое понимание красоты.

<sup>35</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 449–450.

<sup>36</sup> Флоренский П. А. Иконостас. М., 1995. С. 65.

Икона позволяет соотносить красоту со сверхматериальным миром. Однако иконопись, активизирующая вневещественность красоты, накладывает на презентацию прекрасного еще и апофатическую тональность. Божественная красота, явленная в иконе, невыразима количественно, непередаваема в материально-исчисляемой вещественности и неразрывно соединяет эстетический опыт с апофатическим религиозным отношением к миру. Особенностью иконописной эстетики становится соединение красоты и тайны, бесконечной невысказанности Божественной красоты. В соположенности красоты и тайны открывается прикосновение иконы к истине через эстетический образ, истинность иконы как выхода к Божественному соединяется с эстетическим воздействием. Иконические образы от материально-реалистичной внешности и вещественности переходят к символической глубине красоты, позволяют увидеть не столько красоту вещей, сколько красоту Божественности.

Иконопись дает возможность активировать особый опыт преображения континуальных параметров бытия, что, например, представлено в иконах прп. Андрея Рублева<sup>37</sup>. Мир Божий в своей освещенности и освященности в рамках иконописи не становится призрачным, но являет глубинные светоносные основания красоты, выходящей за пределы «только» человеческого мировосприятия и возвышающей это восприятие к Откровению: «Искусство — не психологично, но онтологично, воистину есть откровение Первообраза»<sup>38</sup>. Икона, представляя наглядно сверхвещественность и сакральную онтологичность красоты, визуализирует те аспекты прекрасного, которые не могут быть выявлены в иных эстетических форматах. Духовная красота, открывающаяся в иконе, определяет духовно-эстетический праксис иконописи. Красота — принципиально миссиологична, что активизируется именно в иконописи, и это одно из важнейших отличительных качеств подлинно духовной красоты.

В иконе раскрывается вселенская кафоличность красоты, объединяющая и гармонизирующая весь духовно-культурный потенциал человечества. Кафоличность иконы позволяет утверждать связь иконы с разными историческими эпохами и культурами<sup>39</sup>. Причем данная кафоличность, способная объединять времена и пространства, сливается с преображающим аскетизмом<sup>40</sup>, столь важным для человеческого восприятия красоты. Л. А. Успенский настаивал, что «икона не *трогательна*, не чувствительна... икона не упраздняет ничего истинно человеческого: ни психологического элемента, ни различных особенностей

<sup>37</sup> Осташенко Е. Я. Андрей Рублев. Палеологовские традиции в московской живописи конца XIV — первой трети XV века. М., 2005. С. 204.

<sup>38</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 382.

<sup>39</sup> Флоренский П., *свящ.* Сочинения... С. 407.

<sup>40</sup> Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 278.

человека»<sup>41</sup>. Человек не утрачивает себя перед иконой, он открывает себя в свете иконической красоты как «нового» человека, прекрасного человека.

Красота иконы активизирует и страдание, а не только эстетическое наслаждение, причем такое страдание обретает глубоко религиозный и вероучительный характер. За личным страданием, изображенным на иконе, встает страдание на Голгофе, и красота оказывается неразрывно соединенной с крестными муками Спасителя.

Страдание и аскетический праксис иконы позволяют придать прекрасному качества подвижничества, иконописное искусство придает эстетизму характер духовного подвига. Красота иконы обретает и опыт любви, любви внутренне-эстетической и внешне-метафизической, ведь «икона есть произведение искусства, которое знает и любит свои формы и краски»<sup>42</sup>...

Все качества иконописной красоты — сверхматериальность, онтологичность, кафоличность, духовно-преображающий праксис страдания и аскетики, христианская любовь, опыт эстетической апофатики, синтез искусства и религиозного подвижничества — становятся условиями подготовки к главному, в данном случае духовно-эстетическому событию в религиозной жизни: к встрече с Божественным. Духовная красота призвана к подготовке встречи, и, следовательно, если признать тезис О. Клемана, что одна из главных задач богословия — объяснить, каким образом «человек оказывается способен к такому отражению Божьего действия»<sup>43</sup>, то богословие красоты должно подготавливать человеческое мировосприятие к Божественному Откровению. Главной задачей богословия красоты должно стать эстетическое обоснование принятия Божественной красоты в ее полноте и величии, при этом сохраняя верность канонической церковности и охраняя церковное представление о красоте от соблазнов диа-эстетики. В своих приоритетах богословие красоты призвано выходить на высоту Божественного живописания прекрасного. Красота, прописанная в человеке, и красота, пишущая человека в его устремленности к обоженности, — ключевой принцип христианского богословия красоты. Проникновение Божественного через взирание на религиозно-прекрасное, усиленное церковно-богословским осмыслением, вносит в реалии земного мира глубину иконичности, когда иконой — в ее сверхматериальности, кафоличности, преображенности, апофатичности, подвижничестве — становится весь мир, когда через прекрасное открывается Божественность мира.

В таком преображенном мире становится возможным понимание личностной красоты Бога, преображающей само понимание красоты<sup>44</sup>. Через предугото-

<sup>41</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997. С. 212.

<sup>42</sup> Булгаков С. Икона, ее содержание и границы // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология / под ред. и с предисл. Н. К. Гаврюшина. М., 1993. С. 286.

<sup>43</sup> Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009. С. 102.

<sup>44</sup> Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты... С. 36.

товление к восприятию красоты Бога, через обретение опыта невыразимости абсолютной красоты и вместе с тем опыта осознания прикосновенности абсолютной Красоты позволяет богословию красоты ожидать ответ на вопрос, что представляет собой красота Бога...

Богословие красоты, вышедшее и выводящее к духовной радости соприкосновения с Божественным, обретает возможность стать не только богословской дисциплиной, научающей церковно-выверенному восприятию прекрасного, но и тем духовным состоянием, не только повествующим о красоте, но само представляющим красотой, принимая в себя Божественно-прекрасное. Подобное положение богословия красоты, соположенной с красотой Бога, позволяет осознать себя, в отличие от иных способов миропознания. Богословие красоты предстает как христианское свидетельство актуальности религиозно-прекрасного, представляющего формой современной апологетики и животворения веры. Прекрасное, преображенное богословием красоты, напоминает о неизменности парусии (παρουσία), неразрывной связи Христа и бытия человека — и в своей восхищенности и ликовании прекрасным свидетельствует о грядущей славе Христа!

Богословие красоты призвано стать богословием Славы, Бого-славием, ведь прекрасное в своей духовно-практической направленности воплощается в формате служения и превозношения Господа: «...нужно служить Господу с радостью и ходить перед лицом Его с восклицанием» (Пс 99. 2). То, что прекрасное как отражение Божественного носит в себе кинетические характеристики (восхваление как служение и движение), придает богословию красоты возможность преодоления разорванности диа-эстетизма. Принятие религиозно-прекрасного определяет духовно-гносеологический «простор», порождает новое восприятие граней Божественного. В выходе на такой простор, на свет Божественного блистания, и состоит главное призвание христианина: свидетельствовать о величии Бога. Несомненно, Бого-славие воплощается в многогранные разные эстетические варианты: живописные, словесно-грамматические, мелодично-звуковые, — но все эти формы объединяются в величественное воспевание Божественного. Грандиозность и величие церковно-богословской эстетики порождает благоговение. В благоговейности и воплощается миссиологическая задача богословия красоты: провозглашение Божественной славы в категориях прекрасного.

Богословие прекрасного дает право радостного соработничества в расширении и углублении прославления Божественного. Радость становится результатом богословия красоты, в нем актуализируется ответ на вопрос о подлинной красоте Бога, ведь в обретении такого ответа единосушно соединяются радость о причастии к благодати, христианская радость «о Господе» (Флп 4. 4) и благодарение за право воспринять благодать Божью. В открытости Божест-

венной благодати, в расширении этой открытости и определяются перспективы миссионерских задач богословия красоты. В реализации этих заветно-сотруднических перспектив, в сохранении подлинно прекрасного, в раскрытии новых горизонтов и формируются целеполагающие установки и концептуально-приоритетный каркас богословия красоты.

#### Источники

1. *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2008. Т. 1.
2. *Дионисий Ареопагит, сщмч.* Сочинения. СПб., 2002.
3. *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. М., 2004.
4. *Платон.* Собрание сочинений в четырех томах. М., 1994. Т. 3.

#### Литература

1. *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
2. *Бахтин М. М.* Pro et contra. СПб., 2001. Т. 1.
3. *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999.
4. Богословие красоты: сборник статей / под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М., 2013.
5. *Булгаков С.* Икона, ее содержание и границы // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.* Антология / под ред. и с предисл. Н. К. Гаврюшина. М., 1993.
6. *Гадамер Г. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
7. *Гадамер Г. Г.* Что есть истина // *Логос: философско-литературный журнал.* М., 1991, Вып. 1. С. 30–37.
8. *Дирак П. А. М.* Воспоминания о необычайной эпохе. М., 1990.
9. *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005.
10. *Иларион (Алфеев), митр.* Богословие красоты: доклад на конференции «Судьбы прекрасного: красота с позиций гуманитарных наук», организованной Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом (Россия, Москва) и Католическим университетом Святого Сердца (Италия, Милан) 17.04.2012 // Сайт Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2167913.html> (дата обращения: 02.07.2009).
11. *Клеман О.* Отблески Света. Православное богословие красоты. М., 2004.
12. *Колесников С. А.* Взгляни на дом свой, автор!... // *Человек.* 2017. № 4. С. 159–173.
13. *Колесников С. А.* Так похоронен ли автор? // *Человек.* 2016. № 4. С. 132–146.
14. Красота // *Новейший философский словарь.* URL: <https://gufo.me/dict/philosophy/КРАСОТА> (дата обращения: 20.11.2020).
15. *Левинас Э.* Избранное. Трудная свобода. М., 2004.
16. *Лосский Н. О.* Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998.
17. *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2006.



18. *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие красоты в контексте богословия личности // Церковь. Богословие. История: материалы II Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2014 г.). Екатеринбург, 2014.
19. *Орлов В. Н.* Гамаюн: Жизнь А. Блока. М., 1981.
20. *Осташенко Е. Я.* Андрей Рублев. Палеологовские традиции в московской живописи конца XIV — первой трети XV века. М., 2005.
21. *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009.
22. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997.
23. *Флоренский П. А.* Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. М., 1993.
24. *Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1995.
25. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М., 2003.
26. *Флоренский П., свящ.* Сочинения. М., 1996. Т. 2.
27. *Шеллинг Ф. В. Й.* Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. / сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга. М., 1987. Т. 1.
28. Энциклопедический словарь / *под ред. П. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова.* М., 2001.
29. *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze, 4 vols. Tubingen, 1975.
30. *Kinmont D.* Vitalism and creativity: Bergson, Driesch, Maritain and the visual arts (1900–1914) // *Common denominators in arts and science.* Aberdeen, 1983.
31. *Mondzain M.-J.* Image, Icon, Economy. The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary. Stanford, 2004.
32. *Townes C.* Logic and Uncertainties in Science and Religion // *Science and Theology: The New Consonance.* Boulder, 1998.

Sergey A. Kolesnikov

## CHRISTIAN THEOLOGY OF BEAUTY: THE DANGERS OF QUESTIONING AND GREATNESS OF CONTEMPLATION

**Abstract.** The article deals with the issue of conceptual provisions of the Christian theology of beauty. The relevance of this research lies in the fact that modern aesthetic theories require rethinking in the spiritual and religious aspect. As part of discussions about the meaning and purpose of beauty, innovative ideas about beauty are being developed requiring some spiritual grounds and religious validity. The definition of the conceptual provisions of the religious-beautiful is the rationale for the relevance of this study. The aim of the research is to examine and justify the potential resources of the theology of beauty in comprehending the aspects of beauty. The methodology for solving this problem is determined by the scientific objectives of

the research and includes both the analysis of the current state of the theology of beauty and analysis of retrospective stages of its development. The induction method, which is also used in the article, reveals the general principles and laws of the theology of beauty, structuring the conceptual framework of religious and ecclesiastical ideas about beauty. The author creates a model for the study of Orthodox aesthetics, including as defining concepts such principles like overcoming the dia-aesthetic understanding of beauty which separates the beautiful, and most importantly, separates beauty from the Divine. Beauty, rebelling against Divinity, is doomed to perpetually revolve around the probing question “what is truth”, coming up with more and more incorrect answers. The practical result of the research is the definition of a model of the Christian idea of beauty. The structural and conceptual system of Christian aesthetics includes such parameters as spiritual and epistemological space, which determines the possibility of beauty to be present in all spheres of human existence; recognition of the ontological basis of beauty; spiritual secrecy of beauty; the catholicity of beauty, inextricably linked with the priorities of good and love; activation of spiritual beauty on the entire scale of emotional and aesthetic states; religious and anthropological justification of the concept of a Christian-beautiful person who shows one’s true beauty praising the Divine; the activity of beauty in the transforming process of personality; and the perception of beauty as a manifestation of spiritual intuition of meeting with the Divine.

**Keywords:** *theology of beauty, spiritual foundations of beauty, beauty and Divinity.*

**Citation.** Kolesnikov S. A. Khristianskoe bogoslovie krasoty: opasnosti voprosaniia i velichie sozertsaniia [Christian Theology of Beauty: the Dangers of Questioning and Greatness of Contemplation]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2021, no. 35, pp. 11–30. DOI: 10.24412/2224-5391-2021-35-11-30

**About the author.** Kolesnikov Sergey Aleksandrovich — Dr. hab. (Philology), Vice-rector for scientific work at the Belgorod Orthodox Theological Seminary, Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia (Russia, Belgorod).

*E-mail:* skolesnikov2015@yandex.ru

*Submitted on 01 December, 2020*

*Accepted on 15 June, 2021*

### References

1. Agamben G. *Homo sacer. Suverennaia vlast' i golaia zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life]. Moscow, 2011.
2. Bakhtin M. M. *Pro et contra*. Saint Petersburg, 2001, vol. 1.
3. Basilius Caesariensis Cappadociae. *Tvoreniia* [Works]. Moscow, 2008, vol. 1.
4. Bezanson A. *Zapretnyi obraz. Intellektual'naia istoriia ikonoborchestva* [Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm]. Moscow, 1999.
5. *Bogoslovie krasoty: sbornik statei* [Theology of Beauty: Collection of Articles]. Ed. A. Boddrov, M. Tolstoluzhenko. Moscow, 2013.

6. Bulgakov S. Ikona, ee sodержanie i granitsy [Icon, Its content and Boundaries]. *Filosofia russkogo religioznogo iskusstva XVI–XX vv. Antologiya* [Philosophy of Russian Religious Art of the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries. Anthology]. Ed. N. K. Gavryushin. Moscow, 1993.
7. Bultmann R. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze, 4 vols.* Tübingen, 1975.
8. Clément O. *Otbleski Sveta. Pravoslavnoe bogoslovie krasoty* [Glimpses of Light. Orthodox Theology of Beauty]. Moscow, 2004.
9. Dionysius Areopagita. *Sochineniia* [Works]. Saint Petersburg, 2002.
10. Dirac P. A. M. *Vospominaniia o neobychnoi epokhe* [Memories of an Extraordinary Epoch]. Moscow, 1990.
11. *Entsiklopedicheskii slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. Eds. R. G. Apresyan and A. A. Guseinov. Moscow, 2001.
12. Evdokimov P. *Iskusstvo ikony. Bogoslovie krasoty* [The Art of the Icon. Theology of Beauty]. Klin, 2005.
13. Florensky P. A. *Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno izobrazitel'nykh proizvedeniakh* [Analysis of Spatiality and Time in Artistic and Visual Works]. Moscow, 1993.
14. Florensky P. A. *Ikonostas* [Iconostasis]. Moscow, 1995.
15. Florensky P. A. *Stolp i utverzhenie istiny. Opyt pravoslavnoi teoditse* [The Pillar and Statement of Truth. The Experience of Orthodox Theodicy]. Moscow, 2003.
16. Florensky P., sviashch. *Sochineniia* [Works]. Moscow, 1996, vol. 2.
17. Gadamer G. G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [Relevance of the Beautiful]. Moscow, 1991.
18. Gadamer G. G. Chto est' istina [What is Truth]. *Logos: filosofsko-literaturnyi zhurnal — Logos. Philosophical and Literary Journal*, Moscow, 1991, no. 1, pp. 30–37.
19. Ilarion (Alfeev), mitr. Bogoslovie krasoty: doklad na konferentsii «Sud'by prekrasnogo: krasota s pozitsii gumanitarnykh nauk», organizovannoi Pravoslavnym Sviato-Tikhonovskim gumanitarnym universitetom (Rossiia, Moskva) i Katolicheskim universitetom Sviatogo Serdtsa (Italiia, Milan) 17.04.2012 [The Theology of Beauty: A report at the conference “The Fate of Beauty: beauty from the standpoint of the humanities”, organized by the St. Tikhon Orthodox University (Russia, Moscow) and the Catholic University of the Sacred Heart (Italy, Milan) 17.04.2012]. Available at: [www.patriarchia.ru/db/text/2167913.html](http://www.patriarchia.ru/db/text/2167913.html) (accessed: 02.07.2009).
20. Kinmont D. Vitalism and Creativity: Bergson, Driesch, Maritain and the Visual Arts (1900–1914). *Common Denominators in Arts and Science*. Aberdeen, 1983.
21. Kolesnikov S. A. Tak pokhoronen li avtor? [So Is the Author Buried?]. *Chelovek — Human*, 2016, no. 4, pp. 132–146.
22. Kolesnikov S. A. Vzgliani na dom svoi, avtor!.. [Look at Your House, Author!..]. *Chelovek — Human*, 2017, no. 4, pp. 159–173.
23. Krasota [Beauty]. Noveishii filosofskii slovar' [The Newest Philosophical Dictionary]. Available at: <https://gufo.me/dict/philosophy/KPACOTA> (accessed: 20.11.2020).
24. Levinas E. *Izbrannoe. Trudnaia svoboda* [Selected Works. Hard Freedom]. Moscow, 2004.

25. Losskii H. O. *Mir kak osushchestvlenie krasoty. Osnovy estetiki* [The World as the Realization of Beauty. Fundamentals of Aesthetics]. Moscow, 1998.
26. Losskii V. N. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow, 2006.
27. Mefodii (Zinkovskii), ierom. Bogoslovie krasoty v kontekste bogosloviia lichnosti [Theology of Beauty in the Context of Theology of Personality]. *Tserkov'. Bogoslovie. Istorii: materialy II Vserossiiskoi nauchno-bogoslovskoi konferentsii (Ekaterinburg, 12 fevralia 2014 g.)* [Church. Theology. History: materials of the 2-nd All-Russian Scientific and Theological Conference (Ekaterinburg, February 12, 2014)]. Ekaterinburg, 2014.
28. Mondzain M.-J. *Image, Icon, Economy. The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*. Stanford, 2004.
29. Orlov V. N. *Gamaiun: Zhizn' A. Bloka* [Gamayun: The Life of Alexander Blok]. Moscow, 1981.
30. Ostashenko E. Ia. *Andrei Rublev. Paleologovskie traditsii v moskovskoi zhivopisi kontsa XIV — pervoi treti XV veka* [Andrey Rublev. Palaeologian Traditions in Moscow Painting of the Late 14<sup>th</sup> — First Third of the 15<sup>th</sup> Century]. Moscow, 2005.
31. Platon. *Gosudarstvo. Timei. Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh* [State. Timaeus. Collected Works]. Moscow, 1994, vol. 3.
32. Schelling F. V. I. Bruno, ili O bozhestvennom i prirodnom nachale veshchei. *Beseda* [Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things. Conversation]. Shelling F. V. I. *Sochineniia v 2 t.* [Compositions: in 2 vols]. Transl. from German, comp., ed., intr. article by A. V. Gulyga. Moscow, 1987, vol. 1.
33. Townes C. Logic and Uncertainties in Science and Religion. *Science and Theology: The New Consonance*. Boulder, 1998.
34. Uspenskii L. A. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoi Tserkvi* [The Theology of Icon of the Orthodox Church]. Moscow, 1997.
35. Williams R. *Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika* [The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique]. Kiev, 2009.