

ДИАЛЕКТИКА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО И ИММАНЕНТНОГО: РЕФЛЕКТИРУЮЩАЯ ЛИЧНОСТЬ И УРОКИ КАРЛА БАРТА

Н.П. Бевзюк

Второй том «Церковной догматики» Карла Барта начинается с интересной, с философской и богословской точек зрения, умозрительной сентенции, несущей глубокую смысловую нагрузку, хотя, на первый взгляд, она и не особо выражена. К. Барт пишет:

Мы должны теперь задаться вопросом об определенном соответствии и сходстве. Если бы Бог дал человеку природу, нейтральную или противоположную по отношению к его благодати, то как бы Он тогда мог создать человека в качестве существа, предназначенного для союзничества с Ним? Как могло стать возможным и реальным такое союзничество иначе, нежели при помощи второго творения? И ведь это второе творение должно было бы тогда пониматься как субстанциональное изменение первого, даже как его замену другим, в отличие от «нового творения», о котором свидетельствует Писание. Если же это предположить невозможно, то между предназначением человека для такого союзничества и его тварностью должно быть именно соответствие и сходство [4, с. 34].

Формально-логическое осмысление данного отрывка из «Церковной догматики» приводит к следующему выводу: бытие Бога как трансцендентной сущности непосредственно связано с имманентным. Бог как трансцендентная сущность непосредственно связан со своим творением соответствием и сходством (образ и подобие Божие) и определен как союзник, сосуществующий в единой связке «Я» и «Ты». Внутренний мир «Я» непосредственно связан с внутренним миром «Ты», оба они трансцендентны и имманентны друг другу одновременно. Оба они одновременно есть мышление друг друга, продукт и

деятельность самосознающего сознания «Я» и «Ты». Бог уподобил себя, как понятие, человеку. Человек в своей трансцендентальной рефлексии уподобил себя Богу. Иначе бы «союзничество» не могло бы быть выражено как «соответствие и сходство». Да оно и не могло бы мыслиться без «соответствия и сходства». В христианстве бытие человека есть бытие самоосознающей личности, само существование которой связано с помещенностью, «встроенностью» в Бытие. Это самосознание себя как части Бытия, непосредственно связано с «Ты», что совершенно отчетливо проявляется в учении о предсуществовании «Я». Бытие, пребывающее за пределами «меня» и должно считаться моим в то же самое время не может мыслиться как «мое», как содержание моего опыта и моей ответственности. И это бытие никоим образом не есть историческое. Это бытие есть бытие трансцендентное. Это бытие Бога, в котором Человек существует как имманентность Бога.

То, что я есть и что я утверждаю, отличается и связано с чужим бытием и утверждением, которое не принадлежит к общей массе происходящего во внешнем мире. Я как раз не могу ограничить себя самим собой, чтобы потом снова, заняв некую нейтральную позицию, утверждать и развертывать себя [4, с. 65].

Открытие радикальной инаковости бытия человека и мира, которое совершается в осознании человеком своей подвластности судьбе, вновь исчезает истолкованием инаковости как противоположности субстанций и их атрибутов. В наглядном представлении о духе и сознании благодать Божья освобождает человеческое «Я» путем своеобразности истолкования всемирности «Ты». Это внемирное трансцендентное «Ты» может быть предметом веры, либо мыслиться как некое синтетическое суждение, исходя из которого все, что переживает человек должно подвергаться отрицанию. В теологическом суждении К. Барта, в контексте всего позднего протестантизма, человеческое «Я» обрело некую позитивность. Оно стало не просто предметом необходимости веры, как нечто метафизическое и нравственно отдаленное, находящееся впереди в бытии будущего, и не в состоянии стать настоящим; оно стало актуальной необходимостью человеческой самости, выраженной через и посредством предмета веры. В то же самое время оно всегда присутствует в настоящем, в актуальный момент человеческого действия, поскольку человек, принимая решение в виду будущего, постоянно и всякий раз заново отдается будущему. Бытие, вобравшее в себя человека, есть неотъемлемая часть бытия Бога, сосуществуя в синергической связи обеих субстанций. Барт пишет:

Нет, бытие и утверждение, исходящее от этого «Ты», касается меня, достигает меня, важно для меня именно потому, что без «Ты» я не был бы «Я» [4, с. 65].

В работе «Рудольф Бультман: попытка его понять» К. Барт задается следующим вопросом: «Но к чему призван человек в новозаветной вести?». И отвечает: «к вере как доверию к невидимому, неведомому и недоступному; к отказу от любой уверенности, какую только можно найти в мире или в самом себе; к тому, чтобы обладать чем-то, как бы не обладая (1 Кор. 7:29)» [2, с. 671-672].

Полемизируя с Бартом, Р. Бультман рассуждает следующим образом: подлинная экзегеза, подлинная догматическая основа христианской церкви должна быть экзистенциальной интерпретацией Нового Завета. Своим смыслом она направлена на выявление пребывающего субъекта деятельности Нового Завета, оформленного в мифологическом дискурсе христианско-человеческого самопонимания и самоосознания себя в Бытии. Этот процесс актуализации субъекта деятельности Нового Завета проявляется в двух сферах: (1) в новозаветной вести как таковой и (2) в мифе, как логически-понятийном осмыслении выражаемого самосознания и самопонимания верующей личности. Новозаветное понимание бытия человека основано на мифологизации отношений бытия Бога и бытия Человека и на трансцендентном отношении одного к другому. Человек как бы отдает себе отчет в своем собственном существовании. Так что совершенно естественно, что личность, находящаяся в системе христианского дискурса, всегда пребывает в трансцендентно-мифологической системе самосознания как единственно верной и исторически обоснованной.

Смысл библейского авторитета, считает К. Барт, состоит в том, что Священный текст как таковой является определяющей и окончательной основой знания. «Истины откровения» в данном случае отображены в авторитете Бога, которые посредством интерпретации передать невозможно. Откровение не является вербальным предложением, оно есть событие. Трансцендентально-мифологическая система истолкования существования человека, как форма новозаветной керигматической мысли, а также и сама керигма, основана на системе антропологической экзистенции. В последней воззрения и понятия, относящиеся к самоистолкованию человеческого существования и отображающие его, принадлежат к структуре языка, и в рамках этого языка систематизируется весь понятийный материал этой трансцендентально-мифологической системы. Вследствие этого формируется формально-логическая структура понятийных представлений христианства, которыми

можно апеллировать и строить логические конструкции и системы. Человек, не ориентированный и не мыслящий в структуре трансцендентально-мифологической системы, но строящий свое философское мировоззрение в контексте системы философской антропологии, может осознать, что христианское учение не ставит умозрительных преград и не требует жертвы интеллекта. В результате этого видения он поймет необходимость для себя считать истинными те вещи, которые он, по совести, не может считать таковыми, в силу своего подлинного выбора между верой и неверием. Как подчеркивает А.А. Радугин,

христианские теологи рассматривают веру как особую, сверхъестественную, познавательно-мировоззренческую позицию субъекта [...] вера имеет глубинные эмоционально-волевые основания и является психологически первичной по отношению к дискурсивному мышлению [8, с. 81].

Философская антропология, построенная на трансцендентально-мифологической системе, есть определенным образом структурированная антропология. В этой антропологии дуализм «Я» и «Ты» служит основой познаваемости человека как объекта его познания, как необходимое условие метафизики, целью которой является, по мнению И. Канта, «Бог и будущее, и цель этих наших действий не в том, чтобы мы должны были согласовывать это с моралью, а словно она остается без последствий» [6, с. 223].

Допустим, что познающий и познаваемое, разум и Сущее, «Я» и «не-Я», или «Ты», мысль и предмет — два несводимых друг к другу независимых полюса. В таком случае, пребывая в этой ситуации, все усилия познающего тщетны и он не в состоянии овладеть познанием, Сущим, «не-Я». Следствие этой системы есть множественное понимание проблемы бытия Человека, как целостного субъекта мыслительной деятельности, способного познавать Сущее. Сущее, по самой своей сути, тождественно самому себе. Оно есть все и вся, и сосредоточено во всем и везде. Сущее как бытийная основа Бога, будучи множественной, также проявляет себя в человеке, и человек есть часть этого Сущего, неся на себе и в себе образ и подобие Божие. Однако нельзя смешивать, соединять Сущее и не-Сущее. Трансцендентное и имманентное имеют разные сферы, интересы, цели (Царство Небесное только для Бога, а человек просит материальное, Бог предлагает духовное).

Самой радикальной стороной теологии Барта было: «Пусть Бог остается Богом». Именно решением этого вопроса занимался Барт в своей «диалектической теологии». Существует диастема между Богом и

человеком. Диастема связана с разрывом. Это приводит к противоречию (кризису) между трансцендентным и имманентным, конечным и бесконечным, Богом и человечеством [11, с. 2].

Сама постановка вопроса в таком аспекте приводит к установлению в Новом Завете одновременного сосуществования трансцендентного и имманентного как необходимой основы реального сосуществования Бога и Человека. Как пишет Дж. Мангина:

Когда Бог любит нас, он не отделяет себя от своей божественности [...] Божественная любовь есть к тому же основное осуществление власти. В этом случае Бог проявляет свою трансцендентную мощь и величие [14, с. 66].

Из трансцендентализма «Я» и «Ты», как двух гетерогенных сфер трансцендентального, становится возможным их непосредственная связь установления множественности, двойного противопоставления трансцендентального в Божьем и в человеческом. Сущее трансцендентно человеческому, но реально для него. Из имманентизма друг другу двух гетерогенных сфер имманентизм становится множественностью повсеместного примирения и противопоставления Сущего и не-Сущего. Ибо всякое множественное есть для себя самого основа для реализации некоторого наличного Всего. Сущее потому и трансцендентно, что оно абсолютно трансцендентно, и потому имманентно, что оно абсолютно трансцендентно. Таким образом, подлинный множественный трансцендентализм есть всегда установление абсолютного имманентизма, а подлинный множественный имманентизм есть всегда установление абсолютного трансцендентализма. Становится возможна сама диалектика божественного и человеческого в мифологической системе:

Если речь идет об учении Иисуса или об идеях Иисуса, то в основе этого заложено представление о некоей общезначимой идеальной системе, которую можно объяснить любому человеку. Ибо идеи понимаются как то, чем они являются в конкретной ситуации для человека, живущего во времени: как истолкование собственного существования, пребывающего в движении, в неустойчивости, стоящего перед необходимостью выбора; как выражение возможности постичь это существование; как попытка уяснить возможности и императивы собственного бытия [5, с. 231].

В контексте этого мифологического дискурса идеи Иисуса Христа и его учение есть выражение трансцендентального понимания Божьего и человеческого как Лица, сумевшего соединить в себе эти сущности

в онтологическом аспекте. Исходя из контекста рассуждений Барта, можно прийти к следующему: Богу совсем не обязательно быть смертным, чтобы быть Богом. Иначе это была бы ложная божественность, с которой мы не сразу встретились бы в его человеческой природе. Господь однажды решил раз и навсегда, что Бог не существует без человечества. Не то, чтобы Богу нужны были люди, а для того, чтобы на самом деле быть Богом в качестве их партнера.

[Поэтому] надо принять во внимание, что трансцендентное и имманентное — это не типы сущего, а онтологические уровни. Обычно онтология берет эти уровни как уже данные, требуя лишь прояснения их взаимосвязи. А поскольку эта взаимосвязь являет себя прежде всего в человеческом существовании, то разговор о трансцендентном и имманентном оказывается довольно жестко привязан к проблематике, которая традиционно относится к антропологии [1, с. 11].

Диалектика позитивна и негативна. Переживание Бога как «Другого» и ближнего как «другого» — мыслятся как данность сознания.

Диалектика в нашем опыте (переживании) и мыслях. Но в самом Боге нет никакого противоречия. Его действия во вселенной не имеют диалектического противоречия, так как в этом встречаются две радикально противоположные реальности, как проясняет ссылка на жизнь Иисуса Христа и крест. Деяния Бога совершенно отличны от того, что мир знает и переживает [13, с. 80].

Диалектика божественного и человеческого в мифологической системе Нового Завета пребывает как встроенность мира в мое собственное «Я», предлагая себя для истолкования мне, существу, наивно в нем живущему. С этой точки зрения, все соотносится с моей актуальной исторической ситуацией, с моими прагматическими интересами, принадлежащими ситуации, в которой я оказываюсь сейчас и таким образом. Место, в котором я живу, значимо для меня не как географическое понятие, а как мой дом. Предметы моего повседневного пользования значимы для меня как мои орудия и инструменты, а люди, с которыми я состою в тех или иных отношениях, являются для меня родными, друзьями или чужими. Наличие диалектической негативности, которая в наиболее конкретной форме выражена в философии М. Хайдеггера, как и «диалектика негативного» (Г. Гегель), тотальна и тиранична, так как она сводит всех «Других» к «Одному» и путем такого уподобления некоторым образом устраняет их множественность. М. Хайдеггером утверждается первичность Бытия по отношению ко всему Сущему и всем его импликациям. Он открывает онтологию Сущего, ставя на первый план отношение к Другому, как некоему «Ты».

Онтологическое присутствие личности в Сущем и есть экзистенциал. «Сущее, — говорит М. Хайдеггер, — которому присуще бытие-в . . . мы характеризуем как сущее, которое всегда есмь я» [10, с. 54]. Утверждаемая им философская первичность Сущего, есть примат этики над онтологией, знаменуя собой освобождение Сущего. Иными словами, необходимо понять следующее: защищает ли первичность Сущего по отношению к Бытию, в том особом смысле, любое человеческое существо от любой формы рабства? Устраняет ли примат этики недостатки и опасности, которые заключает в себя примат Бытия с точки зрения Хайдеггера? Примат этического, как составляющее Сущее, наделяет его тем огромным понятийным аппаратом, который отделяет Одного от Другого и мешает свести Одного к Другому, еще двумя качествами. Это расстояние, ставя перед собой цель обеспечения несводимости и неслияемости, должно быть не только горизонтальным, но и вертикальным. Оно идет от «Я» к «Ты», и от «Ты» к «Я». «Быть, понятое как инфинитив от “я есмь”, — пишет Хайдеггер, — т. е. как экзистенциал, значит обитать при . . . , быть доверительно близким с . . . » [10, с. 54]. «Индивидуальность нечеловеческого существа, — пишет Пауль Тиллих, — приобретает значение только в том случае, если она вводится в процессе человеческой жизни» [9, с. 189].

Барт явно занимает иную позицию:

Критически-рефлексивное мышление, поскольку оно есть мышление человеческого разума, какую-бы философскую окраску оно не имело, необходимо ставить в связь с предметом церковного воззрения и определять его осуществление не его человеческим происхождением и сущностью, но его божественным предметом [3, с. 59].

В связи с этим Дж. Маккенни отмечает:

Поверхностное чтение Барта могло бы оставить впечатление о противопоставлении воли Божьей законам, которые мы создаем для себя [. . .] Но вся доктрина Барта о Боге является отрицанием тех видов теологии, которые признают Бога в качестве человечества [12, с. 75].

Трансценденция, которая перекрывает расстояние между ними, не устраняет радикальное инобытие Другого. Оно делится на восходящую и нисходящую линии. К различию по расстоянию и по высоте добавляется еще различие по достоинству.

Но это сотворенное бытие всегда обладает по отношению к Богу самостоятельным существованием. Пусть это бытие имеет место только в силу творения и сохранения его с Богом и в этом отношении оно реально только в единстве с Богом, но в этом единстве дело обстоит не так, что это существование самого Бога, но так, что оно, пребывая

в Боге, в то же время отлично от Бога, что через Бога оно имеет свое собственное существование, отличное от бытия Бога [3, с. 134-135].

Идея необъективируемой Личности божества и свободного субъекта этических актов была поставлена на службу полуфеноменологической теории познания и соединена с понятием трансцендентальной субъективности. Другой проблемой стало искусственное различие простых «функций», принадлежащих «Я», и мыслительных рефлексивных «актов», направленных на трансцендентное и принадлежащих личности. В этом процессе проявлена необходимость сохранения понятия сверхиндивидуального сознания для построения некоторых теорий в области социологии и философии истории. Это дает возможность человеку, как субъекту познания в процессе рефлексии, приспосабливаться в первую очередь к диалектическому процессу «втягивания», «всматривания» в трансцендентальный предмет необъективируемой Личности. Цель всякой рефлексии — не иметь непосредственной связи с предметом и не получать понятие предмета непосредственно от него. По этому поводу Кант пишет:

Цель рефлексии есть такое состояние души, в котором она приспосабливается к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем образовывать понятия, рефлексия [...] есть сознание отношения данных представлений к различным нашим способностям познания. (Цель познания есть) усматривание необходимого продолжения нашего существования из чисто теоретического знания о нас самих [7, с. 319].

Акт, посредством которого сопоставляется сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и посредством которого различаются или сравниваются представления друг с другом, как принадлежащие чистому рассудку или к чувственно-му наглядному представлению, необходимо определять как трансцендентальную рефлексию. Рефлектирующий субъект, выражая свои собственные оценки, способен игнорировать обстоятельство объективного значения в случае, если ему непременно хочется утвердить некую смысловую конструкцию как факт. Но таким образом игнорируется природа ценностных суждений, каждое из которых имеет одну и ту же форму логического действия: «вещи» присваивается ценностный «атрибут». У рефлектирующего субъекта предмет менее всего может походить на «вещь», но в своей превращенной форме он непременно будет выступать «вещью», а всякий предикат, представленный ценностным словом, будет выражать позицию этого субъекта через личностное значение. Если порядок выражения этой позиции не изменит сам

субъект, то, какими бы заявлениями он его ни предвозвещал, субъект останется обыденным. Личность, как рефлектирующий субъект познания трансцендентного, связана непосредственно с предметом своего познания — Абсолютным Духом, в чем и проявляется их диалектическое единство.

Литература

- [1] *Багаутдинов А.М.* Роль трансцендентного начала в духовности и духовной культуре // Вопросы культурологии. — 2010. — № 4. — С. 1-12.
- [2] *Барт К.* Рудольф Бультман: попытка его понять // Бультман Р. Избранное: вера и понимание. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 663-703.
- [3] *Барт К.* Церковная догматика. — М.: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея, 2007. — Т. 1.
- [4] *Барт К.* Церковная догматика. — М.: Библейско-Богословский Институт св. ап. Андрея. 2011. — Т. 2.
- [5] *Бультман Р.* Иисус // Флуссер Д., Бультман Р. Загадка Христа. — М.: Эксмо, 2009.
- [6] *Кант И.* Из рукописного наследия. — М.: Прогресс-традиция, 2000.
- [7] *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. — М.: Чоро, 1994. — Т. 3.
- [8] *Радугин А.А.* Теолого-богословская рефлексия как специфическая форма рациональности и возможности сотрудничества науки и религии // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2009. — № 8. — С. 79-88.
- [9] *Тиллих П.* Систематическое богословие. — СПб.: Алетейя, 1998.
- [10] *Хайдеггер М.* Бытие и время. — СПб.: Наука, 2006.

- [11] *Karl Barth's Dialectical Theology: A Justified Attack on Liberal Protestantism* [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://meaningless-meaningless.blogspot.com/2006/03/karl-barths-dialectical-theology.html>
- [12] *McKenny G.* The Analogy of Grace: Karl Barth's Moral Theology. — New York: Oxford University Press, 2010.
- [13] *Chalamet C.* Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann. — Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004.
- [14] *Mangina J.L.* Karl Barth: Theologian of Christian Witness. — Westminster John Knox Press, 2004.

Надійшла до редакції 22 січня 2014 р.