

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ В «НЕООРТОДОКСИИ» КАРЛА БАРТА

М. А. ПЫЛАЕВ

В предложенной статье исследуется концепция Слова Бога в теоцентристской теологии К. Барта, а также теология раннего К. Барта времени второго издания «Послания к Римлянам» в аспекте их фундированности философией. Автор сопоставляет блок философско-теологических тем, таких как теория темпоральности, диалектика, концепция начала (Ursprung) и другие, внутри типов философских дискурсов, использованных К. Бартом (платонизма, неокантианства, экзистенциализма, схоластики, феноменологической философии и других) с его теологией. В статье дается краткая реконструкция теологии Слова Бога у К. Барта в двух ее взаимодополняющих проекциях, как они представлены в «Эскизе христианской догматики» и в «Церковной догматике». В ходе изложения читатель также знакомится и с третьей проекцией концепции Слова Бога у К. Барта в момент ее генезиса в книге «Fides quaerens intellectum». В статье апробируется гипотеза о том, что и второе издание «Послания к Римлянам», и «Fides quaerens intellectum», и «Эскиз христианской догматики» вместе с «Церковной догматикой» эксплицируют ту форму христианской теологии, которая, впитывая в себя прежде всего важнейшие достижения философии XIX–XX вв., тем не менее пытается оставаться свободной от них. Используя различные формы философских дискурсов, К. Барт реализует свою собственную задачу построить христианскую теологию вне метафизики, истории и человеческой экзистенции.

Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим.

В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия.

Тертуллиан

Тема философских рецепций в теологии Карла Барта не определяется для нас формальным перечислением типов философских дискурсов, воспринятых выдающимся швейцарским мыслителем или свидетельствами о соотношении философии и теологии в различных его работах. Сама теология К. Барта на раннем и позднем этапах ее существования в своей красоте и уникальности проливает свет на возможность использования философии и взаимодействие с философи-

ей. Причем на примере К. Барта можно поставить как вопрос о разграничении предметной сферы и понятийности теологии с философией, о рефлексии по поводу самоопределения философии и теологии, так и вопрос об эксплицировании христианской догматики в связи с учетом открытий немецкой классической философии, включая Ф. Шлейермахера. С нашей точки зрения, оба этапа теологического творчества выдающегося швейцарского мыслителя XX в. объединены главной методологической и идейной установкой. И второе издание «Послания к Римлянам», и «Fides quaerens intellectum», и «Эскиз христианской догматики» вместе с «Церковной догматикой» эксплицируют ту форму христианской теологии, которая, впитывая в себя прежде всего важнейшие достижения философии XIX–XX вв., тем не менее пытается оставаться свободной от них. Эта особенность присуща всем великим системам христианского богословия. Такие мыслители, как блж. Августин, Ф. Шлейермахер и К. Барт, каждый по своему и на разном философском материале реализуют эту идею. Блж. Августин использует философию Плотина, Ф. Шлейермахер — Б. Спинозы, Г. Лейбница, И. Канта, Г. Гегеля, К. Барт — И. Фихте, Ф. Шлейермахера, П. Наторпа, Г. Когена, С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, К. Ясперса и других.

Сопоставим блок философско-теологических тем, таких как теория темпоральности, диалектика, концепция начала (Ursprung) и другие, внутри типов философских дискурсов, использованных К. Бартом (платонизма, неокантианства, экзистенциализма, схоластики, феноменологической философии и других) с теологией К. Барта. Но начнем мы с краткой реконструкции теологии Слова Бога у К. Барта в двух ее взаимодополняющих проекциях, как они представлены в «Эскизе христианской догматики» и в «Церковной догматике». (В ходе изложения мы познакомимся и с третьей проекцией концепции Слова Бога у К. Барта в момент ее генезиса в книге «Fides quaerens intellectum».)

Слово Бога в качестве сущности Откровения и фундамента теоцентристской теологии

Принципиальное значение в теологии К. Барта после второго издания «Послания к Римлянам» (1922) приобретает идея христологического теоцентризма. Как возможна христианская теология вне метафизики, истории, человеческой экзистенции? Сам К. Барт подчеркивает: «Она (догматика. — М. П.) не может быть основана не на... ортодоксальной вере в авторитет, или на некритической и неизбежно... нехристианской метафизике, не на субъективно обусловленной иррациональной интуиции»¹. По Барту, смысл и возможность предмета догматики покоится не на христианской вере, но на Слове Бога. Концепция Слова Бога, первичного по отношению к Писанию (Образу Слова Бога как канона), Церкви (образу Слова Бога в качестве проповеди, законной речи о Боге, средстве Слова Бога), Откровению (Иисусу Христу как образу Слова Бога), берет свое начало в тринитарной теологии Барта, понимаемой им в значении неуничтожимости (unaufhebbar) субъективности Бога в его Откровении. Первоначалом теологии позднего Барта становится Слово Бога, которое основывается на себе

¹ Barth K. Die christliche Dogmatik im Entwurf. Zürich, 1982. Bd. 1. S.124.

самом и в котором Бог доказывает действительность самого себя. Барт писал: «Мы нашли, что под Словом Бога во всех обстоятельствах понимается речь Бога, акт, субъект которого Бог...»². Причем, как констатирует В. Панненберг, «оно (“праисторическое” событие Откровения, не идентичное с текстом. — *М. П.*) не может быть познано на почве истории ни как событие, ни как Слово Бога»³. Мы находим у Барта: «Но Откровение “*revelatio immediate*” — означает (и этим оно отличается как от проповеди, так и от текста) первоначальную, собственную речь Бога без медиума письменного слова, без служения Церкви, речь Бога в себе...»⁴. Словоцентризм теологии швейцарского мыслителя опредмечивается в том, что «в своем Слове Он (Бог. — *М. П.*) дает свою сущность. В своем Слове Он действует. В своем Слове Он “существует” для Церкви. Его Слово она хочет проповедовать»⁵. Необходимо понять, чем мотивирован у Барта переход к христологическому словоцентризму. На наш взгляд, он фундирован глубинной, именно позитивной зависимостью теологии автора «Эскиза христианской догматики» от деструкции патристического богословия, проведенной в либеральной теологии протестантизма. А. Ритчль отделил идею примирения человека и Бога от концепции искупления и освободил для новой функции⁶. Воскресение Христа имеет не большее значение для спасения человека, чем любой другой эпизод Его жизни, по Ритчлю. В «*Dogmengeschichte*» в контексте так называемой концепции «эллинизации христианства» А. Гарнак «очистил» христологию от сотериологии и космологии, то есть освободил христологию от христологии Логоса. Панненберг прав, когда утверждает, что с христологической проблемой, которая включает вопрос о самостоятельности образа Иисуса Христа по отношению к Богу и по отношению к экзистенциальной человеческой проблематике, Барт объединяет фундаментальный вопрос о самостоятельности Бога⁷. Новый взгляд на конституцию человеческой субъективности оформляется у теолога при помощи раскрытия субъективности Бога в качестве границы и начала человека. Можно было бы, на наш взгляд, утверждать, что Бог касается, по К. Барту, границы человеческой экзистенции как касательная круга, то есть не касаясь.

В «Церковной догматике» Слово Бога у К. Барта, так же как и в «Эскизе христианской догматики», выражает сущность Откровения, обладает природой конкретного события, которое, по К. Барту, означает, что «с нами Бог»⁸. Слово Бога выступает в качестве события становления его (Слова) возвещения (*Verkündigung*). Это всегда новое событие, в котором Бог сам говорит о себе самом. Слово Бога — это речь Бога, деятельность Бога и тайна Бога⁹. Слово Бога творит историю, как дело оно знаменует решение Бога. Слово Бога у К. Барта

² *Barth*. Die christliche Dogmatik im Entwurf. S. 126.

³ *Pannenberg W.* Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen, 1997. S. 195.

⁴ *Barth*. Die christliche Dogmatik im Entwurf. S. 67.

⁵ *Ibid.* S. 59.

⁶ См.: *Pannenberg*. *Op. cit.* S. 129–130.

⁷ См.: *Ibid.* S. 192.

⁸ *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. München, 1932. Bd. 1. S. 119.

⁹ *Ibid.* S. 137.

существует в диалектике трех его образов. Возвешение Слова Бога как один из его образов составляет событие Церкви. Возвешенное в нем Слово Бога приобретает черты трансцендирующей речи человека. Слово Бога здесь присутствует в качестве суждения. Писание есть конкретный образ Слова Бога в воспоминании. Оно фиксирует становление Слова Бога. Библия превращается в события становления в Слово Бога. Третий, или первый, образ Слова Бога — Иисус Христос. Его бытие в качестве Слова Бога выражается у К. Барта в слове, деле и страдании. Слово Бога нацелено на обращение (Anrede), оно духовно, то есть коррелирует со слушанием, послушанием и пониманием, оно лично. Слово Бога является единственной предпосылкой его понимания. Оно — критерий Церкви и догматики¹⁰.

В рамках словоцентристского понимания христологии следует констатировать, что извне становление Слова ничем не определяется. Слово абсолютно свободно. Оно невыводимо ни из какой исторической или диалектической логики. Слово не определяется исторической или космической необходимостью. «Нет никакого становления, которое могло бы само по себе стать становлением Слова»,¹¹ — утверждает Барт. Словоцентризм в понимании тринитарного учения у Барта предполагает событийную и деятельностную трактовку бытия (реальности) Бога. Божественное присутствие не обладает внесобытийной сущностью, открывается человеку только в своих делах, хотя ими не ограничено. Бог есть свободное событие, обоснованное самим собой. В данном случае также реальность Бога выводится из плена метафизического мышления, стремится обрести свободу от любой логики становления космоса, истории и вместе с этим от любой антропологии.

Обратимся теперь к анализу типов философских дискурсов, которые сделали возможным создание двух форм теологии К. Барта: ранней (во втором издании «Послания к Римлянам») и поздней (начиная с работы «Fides quaerens intellectum» (1931)).

Теологическая разработка понятия «времени» у К. Барта

К. Барт использует в качестве основы теории темпоральности платоническое понимание времени. Речь идет о противопоставлении вневременной вечности и временной длительности. Взаимодействие времени и вечности имеет диалектическую природу. Для К. Барта вечность не обладает характером временной длительности, но «она может встретить время».¹² Этот момент К. Барт назвал мгновением, заимствуя термин Augenblick у С. Кьеркегора. Мгновение в данном случае обретает трансцендентальный смысл¹³. «В воскресении новый мир Святого Духа соприкасается со старым миром плоти. Однако новый мир соприкасается со старым как касательная круга — не соприкасаясь, и именно через это несоприкосновение он прикасается к нему как ограничение, как новый

¹⁰ Barth. Die kirchliche Dogmatik. S. 92, 94, 103, 113, 120, 140, 141, 142.

¹¹ Барт К. Церковная догматика. М., 2011. Т. 1. С. 131.

¹² Beintker M. Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths. München, 1987. S. 53.

¹³ См.: Ibid. S. 54.

мир»,¹⁴ — подчеркивает К. Барт. «“Момент” остается по отношению ко всему предыдущему и последующему чем-то особенным, иным, чужим, он не произрастает в последующее, так же как и его корень, — не в предыдущем, он находится не в какой-либо временной, причинной, логической связанности, он всегда и везде совершенно новое, он всегда — бытие, обладание и действие Бога...»¹⁵. «Момент без времени, включающий в себя новую характеристику всего предшествующего и последующего»¹⁶. Размышления о моменте-мгновении у К. Барта напоминают экзистенциальную диалектику времени и вечности. Так, например, у К. Ясперса в «пограничной ситуации» экзистенция переживает вечное в настоящем и меняется в своей структуре. О. Больнов так описывает восприятие времени подлинной экзистенцией: «Подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс. Она не имеет продолжительности, но должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь ниспадает»¹⁷. Однако у К. Барта воплощение Слова Бога (христоцентризм в качестве Словоцентризма) выступает предпосылкой для любой, в том числе и экзистенциальной, антропологии. К. Барт, на наш взгляд, диалектически отрицает историзм события Слова Бога, утверждая его. Откровение Бога, по К. Барту, невозможно подвергнуть историзации. Это не одно событие наряду с другими. Христологическое мышление К. Барта показывает, что «Его (Иисуса Христа. — *М. П.*) история (*Geschichte*) не стала историческим прошлым (*Histirie*), но как таковая есть вечная история — История (*Geschichte*) отношений Бога с людьми всех времен»¹⁸. Одновременно Христос фундирует экзистенциальное время человека, время между временами, между теперешней и будущей формой жизни с Ним. Христос у Барта это не только вечная история, но и будущее как таковое в его возможности. Боговоплощение — это событие во времени, но оно не обусловлено временем. Оно само обуславливает время. Оно негативно по сравнению с вечностью и позитивно, так как конституирует себя через ограничение вечностью. Керигматическое событие остается тайной, обуславливающей все временное. Швейцарский мыслитель в своей концепции времени достигает изображения суверенности, уникальности события Откровения Бога, его христологической фундированности.

Тем не менее нельзя не сказать об ограниченности, европоцентризме, метафизической природе концепции темпоральности автора «Послания к Римлянам». Тематизация времени у К. Барта тяготеет к дохайдеггеровским моделям времени. Но именно отказ от идеи вневременной вечности в концепции *Da-sein* у Хайдеггера позволяет разработать иные (помимо платонического) варианты соотношения вечного и временного. Дело в том, что для Хайдеггера «первоначальная онтологическая основа существования бытия-тут есть временность»¹⁹. Нам кажется, что именно концепция временности *Da- Sein* позволила, напри-

¹⁴ *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005. С. 4.

¹⁵ Там же. С. 84.

¹⁶ Там же. С. 98.

¹⁷ *Больнов О.* Философия экзистенциализма. М., 1999. С. 10.

¹⁸ *Барт.* Церковная догматика... Т. 2. С. 630.

¹⁹ *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2006. S. 234.

мер, Я. Ассману открыть в древнеегипетском благочестии (время джет) отличную от платонической модель времени, а именно утверждать, что в сознании древних египтян целостное или завершенное не было тождественно конечному и ограниченному. Завершенность процесса может выступать критерием его вечности. Таким образом, вечность у древних египтян приобретает трансцендентность, завершаясь во времени, с точки зрения Я. Ассмана²⁰.

В сфере философии и теологии, например, Р. Бульманн и К. Хеммерле тематизируют керигму вне платонической модели времени. Так, в соответствии с концепцией темпоральности Хайдеггера христианская экзистенция, по Бульманну, пребывая в собственном времени (вневременной вечности), дополняется ее бытием в истории. У К. Хеммерле трансценденталии выполняют функцию движения от бытия к сущему. Они обнаруживают существенность бытия для сущего. Они историчны, их смысл меняется в историчности бытия²¹.

Обесценивание экзистенции человека и ее историчности у К. Барта следует отнести к наиболее уязвимым установкам его теологии.

Масштаб использования диалектики у К. Барта

Диалектика Барта, с одной стороны, воплощает в себе пересечение целого ряда традиций философской диалектики, с другой — на наш взгляд, является специфически теологической диалектикой. Прежде чем рассмотреть ее природу, необходимо отметить, что для К. Барта Бог не является парадоксом и не устроен диалектически.

Мы согласны с Бейнткером, что диалектика у К. Барта реализует три функции: выдерживает дистанцию по отношению к Богу, ограничивает нашу речь о Боге, задает структуру отношения человека к Богу (отношение кризиса)²². Так, Г. Кюнг справедливо находит в мышлении К. Барта элементы гегелевской диалектики. Он пишет: «Откровение является божественным актом, событием свободной милости Бога, в котором возвешение и Библия “сняты” в тройственном гегелевском значении этого слова...»²³. Откровение у Барта становится Словом Бога именно в Библии и в возвешении, в которых оно является в себе самом. Но, тем не менее, Барт сознательно ограничивает масштаб применения диалектического метода Гегеля. Бальтазар, ссылаясь на Барта, справедливо подчеркивает, что теологическое мышление Барта нацелено на конечную цель в высшем недиалектическом «да» и «нет»²⁴. Другими словами, осуществить синтез в гегелевском смысле, по Барту, в состоянии лишь Бог.

Нетождественность экзистенциальной диалектики С. Кьеркегора и христопцентрической диалектики К. Барта продемонстрировал Э. Юнгель. Так, у Кьеркегора, по Юнгелю, разрешение (снятие) парадокса «или — или» происходит в

²⁰ Ассман Я. Египет: теология и благочестие древней цивилизации. М., 1999. С. 118–119.

²¹ Casper B., Hemmerle K., Hünermann P. *Besinnung auf das Heilige*. W., 1966. S. 74–75.

²² Beintker. *Op. cit.* S. 42, 56.

²³ Küng H. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln, 1957. S. 326.

²⁴ Balthasar H. U. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln, 1976. S. 88.

акте веры из самой экзистенции человека. У К. Барта выход из рационально неразрешимого парадокса «или — или» осуществляется исходя из события вочеловечивания Бога²⁵. Экзистенция человека для К. Барта основана на Слове Бога. Как отмечал Юнгель, «для Барта вочеловечивание Бога стоит перед (до) “или — или” веры...»²⁶. Юнгель противопоставляет диалектике К. Барта диалектику Кьеркегора как проект экзистенциального мышления, в котором открывается высший парадокс мышления, а именно то, что оно само уже не может мыслить. Речь здесь идет только о преображении экзистенции. У К. Барта, напротив, диалектика не является лишь проектом мышления. Экзистенциальной озабоченности человека он предпосылает свободное, суверенное, конкретное, говорящее и зовущее событие Откровения Слова Бога.

Интенции диалектики Платона играют существенную роль в диалектическом познании К. Барта. Нельзя не согласиться с Бальтазаром, что во втором издании «Послания к Римлянам» преобладает мышление в противоречии как выражение сущности платонической диалектики. К особенностям диалектики К. Барта Бальтазар относит вопросо-ответную форму, тетически-антитетические отношения, предполагающие своеобразный «синтез», экзистенциальность, функцию средства указания на Откровение. Он выделяет у К. Барта динамическую (Гегеля) и статическую (Кьеркегора) диалектику, каждая из которых не в состоянии прояснить смысл Откровения²⁷. Бальтазар полагает, что во втором издании «Послания к Римлянам» происходит диалектическое снятие диалектики.

В интерпретации диалектики К. Барта у М. Бейнткера мы находим идею эсхатологического снятия противоречия. Божественное «да» и «нет» как утверждение и отрицание, как суд и милость Бога равноценны у Барта, равно необходимы и божественны. Диалектика при таком понимании — это перманентное движение нашего мышления между божественным утверждением и божественным отрицанием. В эсхатологическом снятии одно отрицание представляют через другое²⁸.

Бейнткер, как и Юнгель, акцентирует свое внимание при анализе диалектики К. Барта не на понятии «бесконечного качественного различия», следующего из антитезы времени и вечности у Кьеркегора, но на противоположности греха и милости Бога, тем самым предполагая сотериологическую природу диалектики автора второго издания «Послания к Римлянам»²⁹.

Отличие диалектики К. Барта от диалектики Платона в том числе и в структуре вопроса и ответа. У К. Барта и Бог, и человек являются субъектами вопроса. Более того, Бог выступает в качестве и вопроса, и ответа. Милость Бога, по К. Барту, — это одновременно вопрос и ответ.

Итог рассмотрения диалектического мышления К. Барта у Бейнткера таков: «Мы хотели бы понять диалектику вопроса и ответа как ноэтически-

²⁵ *Jüngel E. Barth-Studien. Zürich, 1982. S. 177.*

²⁶ *Ibid. S. 177.*

²⁷ См.: *Balthasar. Op. cit. S. 84, 86, 88.*

²⁸ *Beintker. Op. cit. S. 72, 75.*

²⁹ *Ibid. S. 33.*

герменевтическое соответствие, которое в мотиве кризиса выражает... реальную диалектику антитезиса и тезиса»³⁰. Хочется согласиться с Э. Пшиварой, что «Барт остается единственным теологом протестантизма, в котором пыталась быть воссоздана наиболее глубокая диалектика Лютера»³¹.

Рецепции немецкого идеализма и неокантианства у К. Барта

Является общим местом тот факт, что философия И. Канта была воспринята К. Бартом в ее интерпретации у П. Наторпа и Г. Когена в связи с платонической онтологизацией этой интерпретации Хенриком Бартом.

Ф. Ломанн выделяет три основные темы неокантианцев, оказавших влияние на теологию К. Барта. Во-первых, это антисубъективизм и антипсихологизм философии Наторпа и Когена. Эти методологические установки проходят через все творчество К. Барта. Во-вторых, критика данного (наличного) у неокантианцев. В-третьих, или во-первых, идея начала (Ursprung)³². Две последние присутствуют исключительно у раннего К. Барта.

К сердцевине второго издания «Послания к Римлянам», взаимодействию «наглядного» (anschaulich) (то есть исторического, временного, понятийного, непосредственно переживаемого) и «ненаглядного» (unanschaulich) (то есть неэмпирического, таинственного, божественного) в познании события Откровения Бога, можно прийти через кантовское противопоставление чувственности и рассудка (так считает Ломанн) в его развитии у Когена, как и через антитезу созерцания и мышления у Фихте (так считает Бейнткер) или диалектически в качестве эсхатологического снятия противоречия. Но ведущим мотивом в диалектике «наглядного» и «ненаглядного» у К. Барта, на наш взгляд, выступает не неокантианская критика «данного» или влияние Платона, или экзистенциальная диалектика Кьеркегора, но евангелическая презумпция греховности человека.

Гораздо большее влияние на раннего К. Барта имела неокантианская идея Ursprung в ее онтологической интерпретации Х. Бартом. У Когена и Наторпа понятие «начало» ассоциируется как гносеологический термин с кризисом человеческого познания не только отрицанием всех позиций, но и отрицанием любого отрицания. Смысл понятия «начало» в критическом отрицании, в трансцендентальном обосновании познания. Х. Барт отождествляет «начало» неокантианцев с платоновской идеей блага. Таким образом, «начало» приобретает онтологическое измерение.

Ломанн полагает, что апории между Богом и миром должны были возникнуть у К. Барта в связи с интерпретацией неокантианской концепции «начала» в качестве основного содержания Послания к Римлянам³³. Критик утверждает, что для К. Барта во втором издании «Послания к Римлянам» «начало» харак-

³⁰ Beintker. Op. cit. S. 81.

³¹ Цит. по: Beintker. S. 207.

³² Lohmann J. F. Karl Barth und der Neukantianismus. В., 1995.

³³ Ibid. S. 301. Ломанн говорит о Евангелии Павла.

теризует единство и инаковость Бога и мира, не данное, небытие (Бога), критическое отрицание мира, отрицание всех отрицаний и, таким образом, новую позицию³⁴.

По Бейнткеру, «начало» у К. Барта — это протологическая категория (изначальное единство Бога и мира) и эсхатологическая категория (конечное единство Бога и мира)³⁵. Для Ломанна бартовское «начало» становится вневременным единством. С одной стороны, «начало» у К. Барта, как указывает В. Панненберг, есть схема, выросшая из платонизма. Она предполагает изначальное единство Бога и мира, уход от него и возвращение к нему через божественное Откровение³⁶; с другой — она опирается на диалектический каркас сверхразумной двойственности единого или единства двойственного. Так, К. Барт утверждает: «Итак... открывается окончательное, изначальное единство видимого и невидимого, земли и неба, человека и Бога, значит, и в двойственности, в которой мы только и знаем все существующее здесь и сейчас до конца дней; необходимо провозглашать его недвойственность...»³⁷. Концепция «начала» К. Барта аналогична диалектической теории антиномистического монодуализма С. Франка, как она представлена в книге «Непостижимое». Отношения Бога и мира осмысляются русским философом в понятиях двойственности единого и единства двойственного, но при этом «ни то и ни другое», а синтез выше рассудка³⁸.

Обсуждая вопрос рецепций немецкого идеализма у К. Барта, нельзя не остановиться на фигуре Ф. Шлейермахера, особенно в свете оценок ее влияния на К. Барта. Так, Бальтазар пишет: «Шлейермахер был для него тем же, чем Платон для мыслителей Ренессанса, чем Спиноза для Гердера и Гете, Шопенгауэр для Ницше». И далее: «И тут история теологии не произвела никакого другого принципа формы, который бы заимствовал Барт помимо рамок, форм мышления Шлейермахера...»³⁹. Это суждение Бальзазара на первый взгляд выглядит парадоксальным, так как диалектическая теология оформилась через критику либеральной теологии. Но возникшая неясность частично устраняется, если иметь в виду трактовку сущности немецкого идеализма у Бальзазара. Для него немецкий идеализм — это диалектическая философия и метод мышления, которые объясняют через противоречия и их динамическое преодоление сущность бытия как природы, так и духа. Бальтазар был уверен, что именно эта философия задает масштаб для образа и содержания библейской вести у К. Барта⁴⁰.

Но вернемся к Шлейермахеру. Мы рассмотрим лишь четыре из приведенных Бальтазаром аспектов преемственности между теологией Шлейермахера и К. Барта. Во-первых, и у Шлейермахера, и у К. Барта имеет место точка высшей интенсивности, в которой фокусируется вся богословская система. Во-вторых, эта точка двойственна и одновременно свидетельствует о преодолении двойствен-

³⁴ *Lohmann*. Op. cit. S. 288, 292, 308.

³⁵ *Beintker*. Op. cit. S. 67.

³⁶ *Pannenberg*. Op. cit. S. 179.

³⁷ *Барт*. Послание к Римлянам... С. 303.

³⁸ *Франк С. Л.* Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 295.

³⁹ *Balthasar*. Op. cit. S. 210, 211, 212.

⁴⁰ *Ibid.* S. 228, 238.

ности. В-третьих, она выше разума и обосновывает все разумное. В-четвертых, реальность, к которой стремится теологическое мышление, сверхмысленна, и потому мышление с необходимостью становится диалектическим⁴¹. Точка высшей интенсивности, по Бальтазару, у Шлейермахера — это чувство абсолютной зависимости, у К. Барта — становление обращения (*Angesprochenwerden*) через Слово Бога. Однако дело в том, что в описании трансценденции позиции Шлейермахера и К. Барта сильно расходятся. Чувство абсолютной зависимости у Шлейермахера — это интуитивное, непосредственное, целостное, допонятийное познание. У К. Барта точка высшей интенсивности — это конкретное событие Бога к человеку, воспринятое в диалоге экзистенций Бога и человека. Двойственность точки высшей интенсивности и ее преодоление у Шлейермахера, по Бальтазару, связаны с противоположностью созерцания и чувства. У К. Барта — дистанцию по отношению к Богу человек преодолевает в акте веры. Однако мало общего в диалектическом пути преодоления двойственности между Шлейермахером и К. Бартом. Так, в «Вероучении» Шлейермахера двойственность сознания преодолевается диалектическим путем все большего доминирования непосредственного самосознания над предметным самосознанием. В диалектике Барта речь идет об эсхатологическом преодолении двойственного, которое под силу только Богу. Теологическая диалектика Барта существенно отличается от диалектики двух видов сознания (сознания человеком Бога как непосредственного самосознания) и сознания человеком мира (как опосредованного, предметного самосознания).

Нам кажется, что конституирующее влияние Шлейермахера на Барта следует искать не в том, что находит Бальтазар. Оно в общей цели теологических программ Шлейермахера и Барта. Эту задачу открывает сам Барт в суждении о Шлейермахере. «Он решился как современный человек, следовательно как мыслитель, стало быть как этик, стало быть как философ религии, стало быть как философствующий теолог, стало быть как апологет, наконец, как догматик ни в коем случае не интерпретировать христианство таким образом, чтобы его положения могли бы войти в противоречие с принципами и методами философии, исторического исследования и естествознания его времени»⁴². Барт реализует эту теологическую задачу уже на материале иной философии и иной науки.

Схоластические рецензии у К. Барта, analogia fidei u analogia entis

Юнгель пишет, что К. Барт находился исторически, формально и фактически на пути схоластики⁴³. Трудно сказать, прав ли Юнгель в оценке творчества К. Барта, но то, что последний испытал влияние мышления Ансельма, и его книга о нем «*Fides quaerens intellectum*» знаменует переход К. Барта от диалектики к методу аналогии, к созданию теоцентристской теологии Слова Бога, не вызывает сомнений.

⁴¹ *Balthasar*. Op. cit. S. 213.

⁴² *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1994. S. 397.

⁴³ *Jüngel*. Op. cit. S. 137.

Нам представляется, что прочтение двух видов доказательства существования Бога у Ансельма фундировано у К. Барта в первую очередь как рецепциями феноменологической философии, так и влиянием фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

К. Барт отказывается от кантовской интерпретации понятия Бога у Ансельма. Автор «*Fides quaerens intellectum*» уверен, что понятие Бога в доказательстве Ансельма не является всеобщим, но конкретным понятием. В трактовке К. Барта Ансельм описывает конкретное событие Откровения существования Бога в акте веры. Ведь имя Бога и есть Откровение его экзистенции. Ансельм, по К. Барту, не конструирует понятие, но стоит в доказательстве перед Творцом. Имя Бога становится событием иерофании, конкретной встречей с Богом. Очевидно, что в такой встрече невозможно помыслить небытие *Da-sein* Бога⁴⁴. Событийная природа Слова (имени) Бога у К. Барта в интерпретации доказательства Ансельма отсылает нас к хайдеггеровской концепции *Da-sein*, в частности к мысли Хайдеггера, что «в качестве смысла бытия сущего, которое мы называем бытием-тут, окажется временность»⁴⁵. И другое суждение автора «Бытия и времени»: «Сущность бытия-тут в его существовании»⁴⁶.

Вместе с тем в интерпретации онтологического доказательства бытия Бога Ансельма у К. Барта прослеживаются элементы феноменологического дискурса. Акт веры в доказательстве непосредственно удостоверяет событие Откровения Слова Бога. В нем познается в качестве конкретной сущности Бога, а именно невозможность несуществования Бога. Этот акт аналогичен событию иерофании в трактовке феноменологии религии, в котором здесь и сейчас удостоверяется реальность священного.

С темой Ансельмова доказательства связан кажущийся многим очевидным переход К. Барта к схоластической концепции *analogia entis*. Ее влияние на К. Барта проанализировал Бейнткер. Так, в трактовке Э. Пшивары метод аналогии выступает посредником между логикой и диалектикой. Логика руководствуется принципом идентичности (указанием на то, что есть), диалектика — принципом противоречия (не-идентичности, указанием на то, что не есть). Аналогия же у Пшивары опосредует идентичность и противоречие, образуя отношения взаимно инакового бытия⁴⁷. Аналогия предполагает отношение не идентичности и не неидентичности между Богом и человеком. Сходство в несходстве и несходство в сходстве. Принцип аналогии: «не не есть». Бейнткер полагает, что для Пшивары *analogia entis* выступает основным метафизическим законом бытия⁴⁸. Позиция К. Барта по отношению к методу аналогии не тождественна как концепции *analogia entis* Пшивары, так и рассмотренной нами и близкой концепции Пшивары диалектике единства двойственного и двойственности единого, но «ни-того-ни-другого» Франка. Аналогия у К. Барта — это поиск сходства между миром и Богом, но не идентичности и не различия, не равенства и не неравен-

⁴⁴ *Barth K. Fides quaerens intellectum. Zürich, 1931. S. 114, 122, 137, 155.*

⁴⁵ *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2006. S. 17.*

⁴⁶ *Ibid. S. 42.*

⁴⁷ *См.: Beintker. Op. cit. S. 247, 249.*

⁴⁸ *См.: Ibid. S. 250, 252.*

ства. Но, в отличие от Пшивары, и мы согласны в этом с Бейнткером, у К. Барта мы не находим *analogia entis*, но *analogia fidei*, так как основанием и масштабом аналогии является воплотившийся Бог⁴⁹.

*Рецепции экзистенциально-философского
и феноменологического дискурсов*

Обстоятельное исследование акта веры у К. Барта на предмет его интенциональной природы осуществил Х. Адриаансе в книге «К самим вещам»⁵⁰. Критик приходит к выводу, что во втором издании «Послания к Римлянам» вера может быть понята в качестве интенционального переживания. Адриаансе отождествляет веру в трактовке К. Барта с интенциональным переживанием в форме сигнификативного акта, если использовать терминологию Э. Гуссерля. Адриаансе выделяет следующие феноменологические черты акта веры у К. Барта. Содержание и предмет веры не совпадают в событии веры. Содержание веры не созерцается и оно не дано непосредственно. К сигнификативной природе интенциональности веры у К. Барта Адриаансе относит тот факт, что предмет дан в акте не через репрезентацию, но с помощью чистого указания (знака). Причем сам знак в качестве указания совершенно отличается от обозначаемого предмета⁵¹.

Действительно, в акте веры у К. Барта схватывается эйдос (ноэма) религиозного сознания, а именно указывается на *Da-sein* Бога, на невозможность Его несуществования. Вместе с тем вера обладает у К. Барта отчетливым экзистенциальным характером. Она ассоциируется с признанием Откровения Бога, риском, послушанием, смирением, на что обращает внимание Адриаансе⁵². Кроме того, как справедливо считает Адриаансе, религиозное сознание, направленное на свой предмет, снимает себя, схема интенциональности преодолевается, и мы оказываемся в области метафизики⁵³. Вера как орган абсолютной истины у К. Барта исходит из трансцендентальной предпосылки любого опыта (из Откровения в качестве Слова Бога), что не соответствует феноменологической установке на беспредпосылочное познание.

В «Церковной догматике» К. Барта без труда угадываются элементы экзистенциалистского философского дискурса. Анализируя основную форму человечности человека, теолог утверждает: «Человечность каждого человека состоит в определенности его бытия как совместного с другим человеком»⁵⁴. На наш взгляд, это прямая параллель к мысли К. Ясперса, что «в коммуникации я раскрываю себя вместе с другим. Это раскрытие есть, однако, в то же время реализация (*Wirklichwerden*) Я как самости»⁵⁵. Благодаря экзистенциальной философии К. Барту удается по-новому понять христианскую идею жертвенной любви. Она обретает пространство в человеческой экзистенции, ядро которой

⁴⁹ *Beintker*. Op. cit. S. 253.

⁵⁰ *Adriaanse H. J.* Zu den Sachen selbst. Gravenhage, 1974.

⁵¹ *Ibid.* S. 143, 144, 146,

⁵² *Ibid.* S. 147.

⁵³ *Ibid.* S. 149.

⁵⁴ *Барт*. Церковная догматика... Т. 2. С. 61.

⁵⁵ *Ясперс К.* Философия. М., 2012. Т. 2. С. 67.

составляет взаимоотношение Я–Ты. Жертвенное служение выступает онтологической основой человечности Иисуса. Оно реализуется в со-бытии с другим, во взаимном призыве, в свободной встрече, в слушании друг друга, в признании уникальности другого, в свободном даре Я–Ты, в устремленности к Ты. Здесь присутствуют такие экзистенциалистские философские мотивы, как диалогизм, экзистенции человека, ее событийная природа, уникальность и рациональная непостижимость человеческого существования. Так, у Хайдеггера совесть человека обладает зовущим характером, в котором самость призывает к себе самой. Зов для К. Барта определяет экзистенцию в значении взаимной потребности человека в человеке — я нуждаюсь в нем, а он во мне⁵⁶.

Экзистенциалистские и неоплатонические мотивы переплетаются у К. Барта в его концепции *Nichtige* (ничтожного), создающей современную форму христианской теодицеи. По всей видимости, термин «ничтожное» появляется в теологии К. Барта в связи с понятием «ничто» (*Nichts*) экзистенциализма. Хайдеггер употребляет понятие «ничто» в статье «Что такое метафизика?» в следующих значениях. Ничто прежде бытия. Оно открывает в страхе существование *Da-sein*. Ничто выступает в качестве сущности бытия и свободы бытия⁵⁷. Однако *Nichtige* не совпадает с *Nichts*. Ничтожное у К. Барта — это подлинное лишение бытия (он использует мотив неоплатонизма). Ничтожное противоположно Богу, но не творению. Это иное Бога. То, что он не желал⁵⁸. Ничтожное становится у К. Барта третьей онтологической реальностью наряду с Богом и творением. Оно не существует изначально ни в Боге, ни в творении.

Какой из разобранных философских дискурсов оказал наибольшее влияние на теологию К. Барта, на наш взгляд, не имеет значения. Все они более или менее удачно служат одной цели: построению христианской теологии вне метафизики, истории и человеческой экзистенции. Теология у К. Барта пытается обрести независимость от философии при помощи самой философии. Вопрос, может ли эта установка не привести к созданию еще одной философии, мы пока оставляем без ответа.

Ключевые слова: К. Барт, Слово Бога, Откровение, теология, диалектика, время, экзистенциализм, схоластика, феноменология, философия.

⁵⁶ *Барт*. Церковная догматика... Т. 2. С. 84.

⁵⁷ См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 18–27.

⁵⁸ *Барт*. Церковная догматика... Т. 2. С. 278, 279, 282.

PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN KARL BARTH'S NEO-ORTHODOXY

M. PYLAEV

In the proposed article the author explores the concept of God's Word in theocentric theology of K. Barth and theology of early K. Barth in times of the second edition of 'Romans', in terms of their philosophy founding. The author compares the block of philosophical and theological topics such as the theory of temporality, dialectic concept of the beginning (Ursprung) and other types in philosophical discourses used by K. Barth (platonism, neo-Kantianism, existentialism, scholasticism, phenomenological philosophy and others) with theology of K. Barth. The article gives a brief reconstruction of the theology of God's Word by K. Barth in its two complementary projections as presented in the 'Sketch of Christian Doctrine' and 'Dogma of the Church'. During the presentation the reader is well acquainted with the third projection of the concept of God's Word by K. Barth at the time of the genesis of the book 'Fides quaerens intellectum'. The article tests the hypothesis that the second edition of the 'Romans', 'Fides quaerens intellectum' and 'Sketch of the Christian Dogma' with 'Church Dogma' explicate the form of Christian theology, which, absorbing primarily the important philosophic achievements of 19–20th centuries, yet tries to stay free of them. Using various forms of philosophical discourses Karl Barth implements his own task of building a Christian theology beyond metaphysics, history and human existence.

Keywords: K. Barth, God's Word, revelation, theology, dialectics, time, phenomenology, existentialism, scholasticism, phenomenology, philosophy.

Список литературы

1. *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие древней цивилизации. М., 1999.
2. *Барт К.* Послание к Римлянам. М., 2005.
3. *Барт К.* Церковная догматика. М., 2011. Т. 1, 2.
4. *Большов О.* Философия экзистенциализма. М., 1999.
5. *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990.
6. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
7. *Ясперс К.* Философия. М., 2012. Т. 2.
8. *Adriaanse H. J.* Zu den Sachen selbst. Gravenhage, 1974.
9. *Balthasar H. U.* Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln, 1976.
10. *Barth K.* Die christliche Dogmatik im Entwurf. Zürich, 1982. Bd. 1.
11. *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. München, 1932. Bd. 1.
12. *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1994.
13. *Barth K.* Fides quaerens intellectum. Zürich, 1931.
14. *Beintker M.* Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths. München, 1987.
15. *Casper B., Hemmerle K., Hünermann P.* Besinnung auf das Heilige. W., 1966.
16. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2006.
17. *Jüngel E.* Barth-Studien. Zürich, 1982.

18. *Küng H.* Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln, 1957.
19. *Lohmann J. F.* Karl Barth und der Neukantianismus. B., 1995.
20. *Pannenberg W.* Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen, 1997.