

М.А. Пылаев

Откровение как Слово Бога в контексте философских дискурсов у Карла Барта

Максим Александрович Пылаев – доктор философских наук, профессор Учебно-научного центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета; Российская Федерация, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская пл. 6. Профессор кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: maximpylajew@mail.ru

В статье анализируется концепция Слова Бога в теоцентристской теологии К. Барта, а также ряд аспектов теологии раннего К. Барта в рамках их фундированности философией. Автор сопоставляет блок философско-теологических тем: теорию темпоральности, диалектику, концепцию начала (Ursprung) и другие внутри типов философских дискурсов, использованных К. Бартом (платонизма, неокантианства, экзистенциализма, схоластики, феноменологической философии и других), с теологией К. Барта. В докладе дается краткая реконструкция теологии Слова Бога у К. Барта по «Церковной догматике». В статье апробируется гипотеза о том, что на раннем и позднем этапе своего творчества К. Барт пытался эксплицировать ту форму христианской теологии, которая, впитывая в себя прежде всего важнейшие достижения философии XIX–XX веков, тем не менее пытается оставаться свободной от них. Используя различные формы философских дискурсов, К. Барт реализует свою собственную задачу построить христианскую теологию вне метафизики (философии в целом), истории и человеческой экзистенции.

Ключевые слова: Слово Бога, Откровение, теология, экзистенциализм, схоластика, феноменологическая философия

Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия... Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца...

Л. Шестов

В своей работе, посвященной теологии К. Барта, Г. Урс фон Бальтазар писал: «...так как он (К. Барт. – *М.П.*) хотел бы создать (*treiben*) чистую теологию, то ему пришлось внезапно прийти в своей речи к философии» [Balthasar, 1976, S. 92]. (Бальтазар подразумевает здесь использование К. Бартом метода аналогии.) Цель нашей статьи заключается в проверке приведенного суждения Бальтазара о теологии К. Барта.

В нашем исследовании мы вынесем за скобки утверждения самого К. Барта о соотношении философии и теологии. Вопрос о разграничении предметной сферы и понятийности теологии с философией, рефлексия по поводу самоопределения философии и теологии, – будет разрешаться исключительно на примере самой диалектической теологии и теологии Слова Бога К. Барта.

Можно ли согласиться с мнением К. Барта о том, что его теологический проект, сохраняя уникальность керигмы, ассимилируя важнейшие достижения философии XIX–XX вв., тем не менее остается свободным от них? Действительно ли все использованные им философские дискурсы более или менее удачно служат одной цели: построению христианской теологии вне категорий метафизики (философии как таковой), истории и человеческой экзистенции? Для ответа на этот вопрос мы постараемся сопоставить экзистенциально-философский, диалогический и фундаментально-онтологический дискурсы (на примере философии К. Ясперса, Ф. Эбнера, М. Хайдеггера) с теологией Слова Бога у К. Барта, то есть с теологией позднего К. Барта, начиная с его поворотной работы *Fides quaerens intellectum*. Исходной точкой для сравнения станет концепция Слова Бога К. Барта в качестве сущности Откровения и фундамента теоцентристской теологии так, как она представлена в «Церковной догматике». Кроме того, проследим рецепции платонизма, неокантианства, немецкого идеализма в лице Ф. Шлейермахера преимущественно в диалектической теологии К. Барта, то есть во втором издании «Послания к Римлянам».

Слово Бога в качестве сущности Откровения и фундамента теоцентристской теологии

В «Церковной догматике» Слово Бога у К. Барта выражает сущность Откровения, обладает природой конкретного события, которое, по К. Барту, означает, что «с нами Бог» [Barth, 1932, Vd. I, S. 119]. Слово Бога выступает в качестве события становления его возвещения. Это всегда новое событие, в котором Бог сам говорит о себе самом. Бог и его Слово не даны таким же способом, как даны нам явления природы и истории. Слово Бога – это речь Бога, деятельность Бога и тайна Бога [Barth, 1932, Vd. I, S. 137]. Слово Бога образует единство и троичность. В каждом своем образе Слово Бога является

речью, делом и тайной Бога. Слово Бога выступает событием во Христе и до Христа. Слово Бога есть Откровение Бога. Откровение есть божественный акт, событие свободной милости Бога. Откровение и Священное Писание не совпадают, по К. Барту. Однако они едины в событии Слова Бога. Ограниченность (нетождественность Писания Словоу Бога) имеет место постольку, поскольку оно есть только человеческое слово о нем. Единство в том, что Откровение является основным предметом и содержанием этого слова.

Слово Бога творит историю, как дело оно знаменует решение Бога. Слово Бога у К. Барта существует в диалектике трех его образов. Возвещенное Слова Бога (*das Verkuendigte Wort Gottes*) как один из его образов составляет событие церкви. Возвещение в нем Слова Бога приобретает черты трансцендирующей речи человека. Слово Бога здесь присутствует в качестве суждения. Слово Бога делает Возвещение Возвещением. Писание есть конкретный образ Слова Бога в воспоминании, записанное Слово Бога (*das Geschriebene Wort Gottes*). Оно фиксирует становление Слова Бога. Библия превращается в событии становления в Слово Бога. Это «Бог с нами» является событием.

Третий, или первый, образ Слова Бога – Иисус Христос. Это открытое Слово Бога (*das Offenbarte Wort Gottes*), ничем не обусловленный образ Слова Бога. Его бытие в качестве Слова Бога выражается у К. Барта в Слове, деле и страдании. Бытие этой личности идентично с его речью, делом и страданием. Бальтазар интерпретирует концепцию монизма Слова Бога как заданную в идеалистических категориях: «непосредственного и опосредованного, предметности и непредметности, акта и состояния» [Balthasar, 1976, S. 102]. Г. Кюнг так же, как и Бальтазар, усматривает ядро теологии образов Слова Бога К. Барта в использовании диалектического мышления. Кюнг пишет: «Откровение является божественным актом, событием свободной милости Бога, в котором возвещение и Библия “сняты” в тройственном гегелевском значении этого слова...» [Küng, 1957, S. 326]. Откровение у Барта становится Словом Бога именно в Библии и в возвещении, в которых оно является в себе самом. Или, по-другому, «синтез» Возвещения и Библии дает Откровение Бога у К. Барта, если интерпретировать их взаимоотношение с позиции Г. Кюнга. По всей видимости, именно таким образом немецкий идеализм в лице гегелевской диалектики выступает необходимой предпосылкой для создания новой теологии.

Вместе с этим сущность Бога у К. Барта не понимается в качестве метафизической. Она не является субстанцией, но отождествляется с речью. Слово Бога нацелено на обращение (*Anrede*), оно духовно, то есть коррелирует со слушанием, послушанием и пониманием, оно личностно. Причем личностность также понимается К. Бартом как его словесность в человеческой системе. Бытие Бога является речью. Эта речь интерпретируется не метафизически, не психологически, а, скорее, в контексте диалогической философии. Речь одновременно является конкретной и вневременной. Можно предположить наличие у К. Барта коммуникативной природы личности в рамках первичности языка (пусть особого) в теологии Слова Бога. Слово Бога трактуется К. Бартом как акт, конкретное событие речи Бога, его обращение, экзистенциальный диалог. На наш взгляд, эта попытка К. Барта осовременить теологию невозможна без целого ряда открытий философии диалога, прежде всего у Ф. Эбнера. Для Ф. Эбнера исходной точкой познания становится не Я как в немецком идеализ-

ме, а отношение Я-Ты. Он противопоставляет первичность трансцендирующей речи в диалоге Я-Ты, реально размыкающей Я, монологическому развитию самосознания, например, в антитетике Я и не-Я у Фихте [см.: Резвых, 2016, с. 62–77]. При такой трактовке сознания оно действительно перестает быть объектом, как в немецком идеализме, и превращается в реального субъекта.

В качестве речи Бога Слово Бога у К. Барта оно обладает характером намерения (*Absichtlichkeit*). Речь Бога является тайной Бога. Таинственный характер речи Бога у К. Барта означает прежде всего ее мирность (*Weltlichkeit*). Мирность Слова Бога К. Барт интерпретирует как отношение его открытости и сокрытости. Слово Бога является единственной предпосылкой его понимания. Оно критерий церкви и догматики [Barth, 1932, Bd. I, S. 92, 94, 103, 113, 120, 140, 141, 142]. Бог в качестве тайны постижим у К. Барта только в его образах. Образы Слова Бога диалектически взаимодействуют друг с другом. Иначе, Бог превращается у К. Барта в событие его становления в диалектике образов. К. Барт полагал, что Слово Бога и есть Бог в своем Откровении.

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» [Барт, 2007, Т. I, с. 131], – 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. К. Барт пишет: «Мы не знаем ничего другого, кроме обращенного к нам и направленного на нас Слова» [Barth, 1932, Bd. I, S. 144]. Это Слово выступает у К. Барта овнешнением самости личности [см.: Barth, 1932, Bd. I, S. 149]. Э. Юнгель также отмечает, что «Бог (у К. Барта. – *М.П.*) полностью определяется через событие» [Jüngel, 1982, S. 339]. По Бальтазару, деятельность Бога у К. Барта противопоставляется трактовкам Бога в качестве бытия. Потому что, как полагает Бальтазар, бытие является всеобщей категорией, а деятельность в качестве истинно конкретного ускользает от любой понятийности. В данном случае реальность Бога выводится из плена метафизического мышления, стремится обрести свободу от любой логики становления космоса, истории и вместе с этим от любой антропологии. Откровение перестает быть у К. Барта предикатом истории, как было у ряда представителей либеральной теологии, например у Гарнака, но, скорее, история превращается в предикат Откровения [см.: Jüngel, 1982, S. 175]. История у К. Барта и есть решение Бога. Решение же означает выбор, использование свободы. В свою очередь, признание человеком Слова Бога характеризуется К. Бартом в качестве свободного одобрения Слова Бога [Barth, 1932, Bd. I, S. 215].

Схоластические рецепции у К. Барта, *analogia fidei* и *analogia entis*

Юнгель пишет о том, что К. Барт находился исторически, формально и фактически на пути схоластики [Jüngel, 1982, S. 137]. Трудно сказать, прав ли Юнгель в своей оценке творчества К. Барта, но то, что последний испытал влияние мышления Ансельма и его книга о нем «*Fides quaerens intellectum*» (1931) знаменует переход К. Барта от диалектики к методу аналогии, к созданию теоцентристской теологии Слова Бога, – не вызывает сомнений.

Юнгель и М. Бейнткер усматривают в бартовском методе аналогии *analogia fidei* в противоположность доминирующей в католической теологии метафизической *analogia entis*. Как соотносятся у К. Барта *analogia fidei* и *analogia entis*? Какое отношение к его поздней теологии имеет онтологическое доказательство существования Бога Ансельма Кентерберийского?

Хорошо известно, что через концепцию имени Бога Ансельма К. Барт открывает теологию Слова Бога. В центре внимания швейцарского мыслителя связь имени (Слова) Бога и его существования. Ансельм первым в европейской философии раскрывает необходимую взаимосвязь между именем Бога (понятием Бог) и его бытием. В отличие от других объектов Бог не может не существовать. При этом теология Ансельма не исключает другие подступы к существованию Бога помимо онтологического аргумента.

К. Барт идет дальше Ансельма. Он утверждает, что мышление существования Бога осуществляется только в отношении к его Слово. («Он получает существование через Слово. Он не имеет никакого другого существования, как в Слово Бога... и через Слово») [Barth, 1931, S. 100]. Имя Бога у Ансельма из способа доказательства существования Бога превращается у К. Барта в один из крупнейших неметафизических проектов христианской теологии XX века. С нашей точки зрения из онтологического аргумента автора *Proslogion* непосредственно не вытекает отсутствие иных способов богопознания, кроме словоцентричных.

Вместе с тем книга К. Барта об Ансельме поднимает вопрос о неоднородности онтологических доказательств в истории философии. Так, Бейнткер противопоставляет позицию теоцентризма в онтологическом аргументе Ансельма точке зрения антропоцентризма в аналогичном доказательстве Р. Декарта. Истоки подобного противопоставления в свидетельствах самого К. Барта. Очевидность субъекта для самого себя приводит Декарта к удостоверению бытия Бога. Речь идет о зависимости в доказательстве Бога от человека. По Бейнткеру, в аргументе Ансельма Бог не ставит себя в зависимость от человека. В центре доказательства Ансельма не субъект, а субъект-объектное отношение. «Бог идентифицирует себя для нас в нашем мышлении» [см.: Beintker, 2013, S. 74, 75].

К. Барт трактует онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма неметафизически. Возможно, это связано с рецепциями фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Событийная природа Слова (имени) Бога у К. Барта в интерпретации доказательства Ансельма так или иначе отсылает нас к хайдеггеровской концепции *Da-sein*. В частности, к мысли Хайдеггера о том, что «... в качестве смысла бытия сущего, которое мы называем бытием-тут, окажется временность» [Heidegger, 2006, S. 17]. И другое суждение автора «Бытия и времени»: «Сущность бытия-тут в его существовании» [Heidegger, 2006, S. 42].

К. Барт отталкивается не от абстрактного понятия Бога, но от конкретного Слова-события. Речь может идти, так сказать, о феноменологическом прояснения смысла Слова Бог. А именно, того, что Слово Бог и есть событие, в котором открывается невозможность несуществования субъекта этого события. Слово Бог указывает на уникальность события Бога. Бытие-тут Бога у К. Барта является масштабом для бытия-тут вообще.

Мы подошли вплотную к прояснению смысла понятия аналогия у К. Барта. Юнгель справедливо указывает, что «*Analogia relationis* (аналогия отношений, в основе которой *analogia fidei*. – *М.П.*), таким образом, отличается от *analogia entis* тем, что не сравнивает сущее в своем бытии с другим сущим в своем бытии...» [Jüngel, 1982, S. 221]. Так Бейнкер противопоставляет метод аналогии К. Барта концепции *analogia entis*, обстоятельно изложенной католическим теологом Э. Пшиварой. 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 бытия [см.: Veintker, 1987, S. 247, 249]. 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 бытия [см.: Veintker, 1987, S. 250, 252]. Позиция К. Барта по отношению к методу аналогии не тождественна как концепции *analogia entis* Пшивары, так и близкой концепции Пшивары диалектике единства двойственного и двойственности единого, но «ни-того-ни-другого» С. Франка. Бейнткер полагает, что К. Барт руководствуется методом *analogia fidei*, а не *analogia entis*, так как основанием и масштабом аналогии является воплотившийся Бог [Veintker, 1987, S. 253].

Для нас также очевидно, что аналогия у К. Барта не обладает метафизической природой. Но стоит ли соглашаться с мнением Юнгеля в его оценке метода аналогии у К. Барта? Действительно ли феномен аналогии для К. Барта остается «онтологически релевантным»? Входит ли здесь «онтологическая проблема в теологическую проблему»? [Jüngel, 1982, S. 217–218].

У К. Барта бытие человека Иисуса становится основанием для бытия и познания всех аналогий. Другими словами, речь идет о божественно-сущностном соответствии и родстве между бытием человека Иисуса для Бога и его бытием для других людей. Аналогия для К. Барта отталкивается от событийной природы Слова-Речи Бога, призывающего в своем «да» творение. В свою очередь, творение отвечает «да» на призыв Бога [см.: Jüngel, 1982, S. 213]. Дело в том, что в «Церковной догматике» К. Барта без труда угадываются элементы экзистенциально философского дискурса. Анализируя основную форму человечности человека, теолог утверждает: «... Человечность каждого человека состоит в определенности его бытия как совместного с другим человеком» [Барт, 2011, Т. 2, с. 61]. На наш взгляд, это прямая параллель к мысли К. Ясперса о том, что «... в коммуникации я раскрываю себя вместе с другим. Это раскрытие есть, однако, в то же время реализация (*Wirklichwerden*) Я как самости» [Ясперс, 2012, Т. 2, с. 67]. Благодаря экзистенциальной философии К. Барту удается по-новому понять христианскую идею жертвенной любви. Она обре-

тает пространство в человеческой экзистенции, ядро которой составляет взаимоотношение Я-Ты. Жертвенное служение выступает онтологической основой человека 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 экзистенциально-философские понятия, 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 мне [Барт, 2011, Т. 2, с. 84]. На наш взгляд, в данном случае следует констатировать прямую зависимость христологии К. Барта от экзистенциально-философского дискурса. Не абсолютизирует ли он здесь вопреки собственному желанию одну из форм философии? Человечность Христа для него есть масштаб человечности обычного человека. Но в самой человечности Иисуса у К. Барта нет моментов, несводимых к построениям философского экзистенциализма и философии диалога. Нам представляется, что в данном случае экзистенциально-философская антропология является предпосылкой христологии, а не наоборот.

В своей экспликации *analogia fidei* у К. Барта не выглядит, вопреки мнению Юнгеля, «онтологически релевантной». Призывающее «да» Бога в качестве масштаба аналогии предполагает вполне определенную, а именно неметафизическую, онтологию. Бытие Бога есть событие становления его речи. Другими словами, аналогия между Словом Бога и его делом во Христе, как масштаб любой аналогии, фундирована двумя типами философских дискурсов: фундаментально-онтологическим и экзистенциально-диалогическим (о чем мы уже говорили). Решающий аргумент Юнгеля в пользу отказа К. Барта от принципа *analogia entis* состоит в том, что «только на основании аналогии можно делать онтологическое высказывание о сотворенном сущем» [Jüngel, 1982, S. 219]. Творение не обуславливает Завет с Богом, но, наоборот, Завет выступает возможностью творения. Это правильно только в случае, если теология действительно суверенна по отношению к любой форме философии. Именно на примере соотношения концепций *analogia fidei* и *analogia entis* у К. Барта находит свое подтверждение высказывание Бальтазара о том, что попытка создания чистой теологии неизбежно рождает новую форму философии.

Теологическая разработка понятия “времени” у К. Барта

Следующий блок философских рецепций, а именно платонизма, неокантианства и немецкого идеализма, мы сопоставим преимущественно с диалектической теологией К. Барта, предшествовавшей его переходу к методу аналогии в книге *Fides quaerens intellectum*.

В качестве основы теории темпоральности К. Барт использует 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 вре-

менной длительности, но «она может встретить время» [Beintker, 1987, S. 53]. Время Бога не должно зависеть от исторического времени. Этот момент К. Барт назвал мгновением, заимствуя термин *Augenblick* у С. Кьеркегора. Мгновение в данном случае обретает трансцендентальный смысл [Beintker, 1987, S. 54]. «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 мир» [Барт, 2005, с. 4], – 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...» [Барт, 2005, с. 84]. «...Момент без времени, включающий в себя новую характеристику всего предшествующего и последующего» [Барт, 2005, с. 98]. Момент, не соприкасаясь со временем, творит время, дает новую характеристику прошедшего и будущего. Сам он, в свою очередь, не обусловлен временем: ни прошедшим, ни настоящим, ни будущим. Размышления о моменте-мгновении у К. Барта напоминают экзистенциальную диалектику времени и вечности. Так, например, у К. Ясперса в «пограничной ситуации» экзистенция переживает вечность в настоящем и меняется в своей структуре. О. Больнов так описывает восприятие времени подлинной экзистенцией: «...Подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс. Последняя не имеет продолжительности, но должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь ниспадает» [Больнов, 1999, с. 10].

Откровение Бога, по К. Барту, невозможно подвергнуть историзации. Это, на наш взгляд, и доказывает К. Барт своей концепцией времени, в которой переплетаются платонические и экзистенциально философские интуиции времени. 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» [Барт, 2011, Т. 2, с. 630]. Христос у Барта – это не только вечная история, но и будущее как таковое в его возможности. Керигматическое событие остается тайной, обуславливающей все временное. Швейцарский мыслитель в своей концепции времени пытается сохранить суверенность, уникальность события Откровения Бога.

Тем не менее нельзя не сказать об определенной ограниченности 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.

В сфере философии и теологии, например, Р. Бультманн и К. Хеммерле тематизируют керигму вне платонической модели времени. Так, в соответствии с концепцией темпоральности Хайдеггера, христианская экзистенция, по Бультманну, 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 бытия [Casper, Hemmerle, Hünermann, 1966, S. 74–75].

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

Масштаб использования диалектики у К. Барта

Нетождественность экзистенциальной диалектики С. Кьеркегора и христоцентрической диалектики К. Барта продемонстрировал Э. Юнгель. Так у Кьеркегора по Юнгелю разрешение (снятие) парадокса «или-или» происходит в акте веры из самой экзистенции человека. У К. Барта выход из рационально неразрешимого парадокса «или-или» осуществляется исходя из события во-человечивания Бога [Jüngel, 1982, S. 177]. Экзистенция человека для К. Барта основана на Слове Бога. Как отмечал Юнгель: «Для Барта во-человечивание Бога стоит перед (до) “или-или” веры...» [Jüngel, 1982, S. 177]. Юнгель противопоставляет 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 преобразении экзистенции. У К. Барта, напротив, диалектика не является лишь проектом мышления. Экзистенциальной озабоченности человека он предпосылает событие Откровения Бога. Вывод Э. Юнгеля о сущности диалектики К. Барта чрезвычайно важен. Автор «Послания к Римлянам» использует философскую экзистенциальную диалектику и превращает ее в христоцентрическую теологическую диалектику. Диалектика в качестве метода философии не подчиняет себе керигму у К. Барта, но служит ее экспликации.

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 другое [Beintker, 1987, S. 72, 75].

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 апостола Павла к Римлянам» [Beintker, 1987, S. 33].

Итог рассмотрения диалектического мышления К. Барта у Бейнткера таков: «Мы хотели бы понять диалектику вопроса и ответа как ноэтически-герменевтическое соответствие, которое в мотиве кризиса выражает... реальную диалектику антитезиса и тезиса» [Beintker, 1987, S. 81]. Хочется согласиться с Э. Пшиварой в том, что «...Барт есть и остается единственным теологом протестантизма, в котором пыталась быть снова воссоздана наиболее глубокая диалектика Лютера» [см.: Beintker, 1987, S. 207].

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.

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 кантианское 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. Можно использовать здесь также инверсию. Евангелическая семантика греховности человека передается на языке философии Когена, Фихте и Кьеркегора, каждый из которых позволяет К. Барту, с одной стороны, осовременить Лютера, заставить его заговорить на языке XIX–XX веков, а с другой или тем самым – сохранить его теологию сегодня.

Гораздо большее влияние на раннего К. Барта имела неокантианская идея *Ursprung* в ее онтологической интерпретации К. 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 «начала» в критическом отрицании, в трансцендентальном обосновании познания. К. Барт отождествляет «начало» неокантианцев с платоновской идеей блага. Таким образом «начало» приобретает онтологическое измерение.

Ломанн утверждает, что для К. Барта во втором издании «Послания к Римлянам» «начало» характеризует единство и инаковость Бога и мира, не-данное, не-бытие (Бога), критическое отрицание мира, отрицание всех отрицаний и, таким образом, новую позицию [Lohmann, 1995, S. 288, 292, 308].

По Бейнткеру, «начало» у К. Барта – это протологическая категория (изначальное единство Бога и мира) и эсхатологическая категория (конечное единство Бога и мира) [Beintker, 1987, S. 67]. 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 Откровение [Pannenberg, 1997, S. 179]. С другой – она опирается на диалектический каркас сверхразумной двойственности единого или единства двойственного.

С нашей точки зрения, К. Барт ассимилирует концепцию *Ursprung* Когена в ее онтологическом преломлении К. Бартом с целью ее использования в качестве методологического принципа, подчеркивающего непостижимость Откровения Бога. Идея кризиса у К. Барта выступает еще одним способом передачи лютеровской несоизмеримости мышления и веры.

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...» [Balthasar, 1976, S. 210, 211, 212].

Мы рассмотрим лишь четыре из приведенных Бальтазаром аспекта преемственности между теологией Шлейермахера и К. Барта. Речь в сравнении пойдет о теологии позднего 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 двойственности. В-третьих, она выше разума и обосновывает все разумное. В-четвертых, реальность, к которой стремится теологическое мышление, сверхмысленна, и потому мышление с необходимостью становится диалектическим [Balthasar, 1976, S. 213]. (Совсем не с необходимостью. Мышление в таком случае может быть и апофатическим, и использовать, например, метод «ученого незнания» Николая Кузанского.)

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, на наш взгляд, 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 обращения Бога, 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 диалектически 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 Бога как непосредственного самосознания и сознания мира как опосредованного, предметного самосознания).

Нам кажется, что конституирующее влияние Шлейермахера на Барта следует искать не в том, что находит Бальтазар. Оно в 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» [Barth, 1994, S. 397]. Барт реализует эту теологическую задачу на материале иной философии и иной науки.

Важно отметить, что трудности в реализации любого проекта построения свободной от метафизики (философии как таковой) теологии имеют объективную природу. Нам кажется, что несмотря на эти трудности К. Барту часто, но далеко не всегда удавалось подчинить философскую логику логике теологической, если подобное вообще возможно.

Список литературы

- Барт, 2007 – *Барт К.* Церковная догматика. Т. 1 / Пер. с нем. В. Витковского. М.: ББИ, 2007. 542 с.
- Барт, 2011 – *Барт К.* Церковная догматика. Т. 2 / Пер. с нем. В. Витковского. М.: ББИ, 2011. 712 с.
- Барт, 2005 – *Барт К.* Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: ББИ, 2005, 580 с.
- Большов, 1999 – *Большов О.* Философия экзистенциализма / Пер. с нем. С.Э. Никулина. СПб.: Лань, 1999. 222 с.
- Резвых, 2016 – *Резвых Т.Н.* Работа Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестн. ПСТГУ. 2016. Т. 1. № 6. С. 62–77.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Соч. М.: Правда, 1990. 608 с.
- Ясперс, 2012 – *Ясперс К.* Философия Т. 2 / Пер. с нем. А. Судакова. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012. 448 с.
- Adriaanse, 1974 – *Adriaanse H.J.* Zu den Sachen selbst. Mouton: Gravenhage, 1974. 262 S.
- Barth, 1931 – *Barth K.* Fides quaerens intellectum. Zürich: Theologischer Verlag, 1931. 220 S.
- Barth, 1932 – *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. I. München: Chr. Kaiser Verlag, 1932. 773 S.
- Barth, 1994 – *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich: Theologischer Verlag, 1994. 611 S.
- Balthasar, 1976 – *Balthasar H.U.* Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. 420 S.
- Beintker, 1987 – *Beintker M.* Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths. München: Chr. Kaiser Verlag, 1987. 307 S.
- Beintker, 2013 – *Beintker M.* Krisis und Gnade. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. 275 S.
- Casper, Hemmerle, Hünermann, 1966 – *Casper B., Hemmerle K., Hünermann P.* Besinnung auf das Heilige. Freiburg. Basel. Wien.: Herder, 1966. 155 S.
- Heidegger, 2006 – *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 445 S.
- Jüngel, 1982 – *Jüngel E.* Barth-Studien. Zürich. Köln: Benziger Verlag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982. 347 S.
- Küng, 1957 – *Küng H.* Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957. 367 S.
- Lohmann, 1995 – *Lohmann J.F.* Karl Barth und der Neukantianismus. Berlin. N. Y.: Walter de Gruyter, 1995. 403 S.
- Pannenberg, 1997 – *Pannenberg W.* Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997. 358 S.

Revelation as the Word of God in the Context of Philosophical Discourses by Karl Barth

Maxim A. Pylaev

Russian State University for the Humanities. Miusskaya sq. 6, GSP – 3, Russia, Moscow, 125993, Russian Federation; St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: maximpylajew@mail.ru

The article analyzes the concept of the Word of God in theocentric theology of K. Barth, as well as a number of aspects of the theology of the early Karl Barth in terms of their philosophy founding. The author compares the block of philosophical-theological themes: the theory of temporality, dialectic, the concept of the beginning (Ursprung) and other types in philosophical discourses, used by K. Barth (Platonism, neo-kantianism, existentialism, scholasticism, phenomenological philosophy and other) with theology of K. Barth. The article provides a brief reconstruction of the theology of the Word of God by Karl Barth, as it is presented in the “Dogma of the Church”. The article is being tested the hypothesis that the early and late stage of his work K. Barth tried to explicate the form of Christian theology, which, absorbing primarily the most important achievements of philosophy XIX–XX centuries, yet trying to stay free of them. Using various forms of philosophical discourses Karl Barth implements its own task to build a Christian theology beyond metaphysics (philosophy in General), history, and human existence.

Keywords: the Word of God, the Revelation, theology, existential philosophy, scholasticism, phenomenological philosophy

References

- Adriaanse, H. J. *Zu den Sachen selbst*. Mouton: Gravenhage, 1974. 262 S.
- Balthasar, H. U. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. 420 S.
- Barth, K. *Die kirchliche Dogmatik*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1932. Bd. I. 773 S.
- Barth, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag, 1994. 611 S.
- Barth, K. *Fides quaerens intellectum*. Zürich: Theologischer Verlag, 1931. 220 S.
- Barth, K. *Poslanie k Rimlyanam* [The Epistle to the Romans]. Moscow: BBI, 2005, 580 pp. (In Russian)
- Barth, K. *Tserkovnaia dogmatika* [Church Dogmatics]. Moscow: BBI, 2007. Vol. I. 542 pp. (In Russian)
- Barth, K. *Tserkovnaia dogmatika* [Church Dogmatics]. Moscow: BBI, 2011. Vol. II. 712 pp. (In Russian)
- Beintker M. *Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1987. 307 S.
- Beintker, M. *Krisis und Gnade*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. 275 S.
- Bollnov, O. *Filosofia ekzistencializma*. [The philosophy of existentialism]. St. Petesburg: Lan., 1999. 222 pp. (In Russian)
- Casper, B., Hemmerle, K., Hünermann, P. *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg. Basel. Wien.: Herder, 1966. 155 S.
- Frank, S. L. *Nepostizhimoe* [Inconceivable] // Frank, S. L. *Sochineniia*. [Works]. Moscow: Pravda, 1990. 608 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 445 S.

Jaspers, K. *Filosofia*. [Philosophy]. Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitatsija, 2012. Vol. 2. 448 pp. (In Russian)

Jüngel, E. *Barth-Studien*. Zürich. Köln: Benziger Verlag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982. 347 S.

Küng, H. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957. 367 S.

Lohmann, J.F. *Karl Barth und der Neukantianismus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995. 403 S.

Pannenberg, W. *Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997. 358 S.

Rezvykh, T. N., “Rabota F.Ebnera “Slovo i dukhovnye realnosti” v kontekste filosofii dialoga XX veka”, [“Word and spiritual realities” in the context of the philosophy of dialogue of the 20 th century], *Vestnik PSTGU*, 2016, T. I, No. 6, pp. 62–77. (In Russian)