

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1\(41\).316166](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316166)

УДК 130.3:215

Наталя Бевзюк

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ КАРЛА БАРТА: ТРАНСЦЕНДЕНТНЕ І ІМАНЕНТНЕ

Трансцендентність – це філософська і теологічна концепція кінцевого, яка відділена онтологічним розривом (diastasis) від того, що вона звільнює від себе і приводить у буття. Зазвичай цей термін використовують як різницю між надприродним і особистим буттям. Те, що є трансцендентним, не може бути під чимось контролем, тобто трансцендентність не дозволяє навіть визначити себе. Протилежністю трансцендентності є концепція іманентності. Іманентність описує ситуацію, яка розглядається як та, що знаходиться в межах можливого досвіду і знання. Трансцендентність – це той «потоїбічний» принцип, який, завдяки людині, виходить за межі своєї природи. Це називається трансцендуючим актом. Не існує повністю трансцендентного або іманентного. У статті проводиться аналіз онтологічних засад взаємодії трансцендентного і іманентного в теології Карла Барта як необхідної умови формування віруючої особистості. Людина розглядається як місце зустрічі трансцендентного і іманентного, як система об'єктивного духу, яка безпосередньо пов'язана з актуальною необхідністю людської самості, вираженої в епістемологічній системі рефлексуючої особистості. Трансцендентне розглядається як акт віри, який впливає на духовний світ людини.

Ключові слова: Карл Барт, трансцендентне, іманентне, діалектика божественного і людського, керигма, екзистенція, буття.

Другий том «Церковної догматики» Карла Барта починається з цікавої, з філософської і теологічної точки зору, умоглядної сентенції, яка несе глибинне змістовне навантаження, хоча, на перший погляд, воно не особливо виражене. Карл Барт пише: «Ми повинні тепер задати питання про певні відповідності і подібності. Якби Бог дав людині природу нейтральну або протилежну по відношенню до її благодаті, то як би Він тоді міг створити людину в якості істоти, призначену для співробітництва з Ним? Як міг стати можливим і реальним такий союз інакшим, ніж за допомогою другого творіння? І адже це друге творіння повинно було розумітися як субстанціональне вимірювання першого, навіть як його заміна другим, на відміну від “нового творіння”, про яке свідчить Письмо. Якщо ж це припустити неможливо, то між призначенням людини для такого союзництва і її тварність повинно бути якраз відповідність і подібність» [Barth 2010: 28].

Формально-логічне осмислення цього уривку з «Церковної догматики» приводить до наступного висновку: буття Бога як трансцендентної сутності безпосередньо пов'язане з іманентним. Бог, як трансцендентна сутність, безпосередньо пов'язаний зі своїм творінням відповідністю і подібністю (образ і подоба Божа) і визначений як союзник, існуючий в єдиному зв'язку «Я» і «Ти». Внутрішній світ «Я» безпосередньо пов'язаний з внутрішнім

світом «Ти», обидва вони трансцендентні та іманентні один до одного одночасно. Обидва вони одночасно є мисленням один одного, продукт і діяльність самоусвідомленої свідомості «Я» і «Ти». Бог уподібнив себе, як поняття, людині. Людина, у своїй трансцендентальній рефлексії, уподібнила себе Богу. Інакше б «союзництво» не могло б бути виражено як «відповідність і подібність». Але ж воно і не могло мислитись без «відповідності і подібності». В християнстві буття людини є буття самоусвідомленої особистості, саме існування якої пов'язане з «убудованістю» у Буття. Це самоусвідомлення себе як частини Буття, безпосередньо пов'язано з «Ти», що абсолютно чітко проявляється у вченні про передіснування «Я». Буття, яке перебуває за межами «мене» і повинно вважатися моїм, в той же час не може мислитись як «моє», як зміст мого досвіду і моєї відповідальності. І це буття ніяким чином не є історичне. Це буття є буття трансцендентне. Це буття Бога, в якому людина існує як іманентність Бога. «Те, що я є і що я стверджую, відрізняється і пов'язане з іншим буттям і твердженням, яке не належить до загальної маси того, що відбувається у зовнішньому світі. Якраз не можу обмежити себе самим, щоб потім знову, зайняв якусь нейтральну позицію, стверджувати і розгортати себе» [Barth 2010: 21].

Відкриття радикальної інакшості буття людини і світу, яке здійснюється в усвідомленні людиною своєї підкореності долі, знову зникає тлумаченням інакшості як протилежності субстанцій і їх атрибутів. В наглядному уявленні про дух і свідомість благодать Божа звільняє людське «Я» шляхом своєрідного тлумачення весвітності «Ти». Це трансцендентне «Ти» може бути предметом віри, або мислитись як якась синтетичне судження, виходячи з якого усе, що переживає людина повинно зазнавати заперечення. У теологічному судженні К. Барта, у контексті усього пізнього протестантизму, людське «Я» набуло якусь позитивність. Воно стало не просто предметом необхідності віри, як дещо метафізичне і морально віддалене, яке знаходиться попереду у бутті майбутнього, і не в змозі стати сьогоденням; воно стало актуальною необхідністю людської самості, вираженою через і за допомогою віри. В той же час воно завжди присутнє у сьогоденні, в актуальний момент людської дії, оскільки людина, приймаючи рішення з приводу майбутнього, постійно і усякий раз віддається майбутньому. Буття, яке увібрало у себе людину, є невід'ємною частиною буття Бога, існуючи у синергічному зв'язку обох субстанцій. Барт пише: «Ні, буття і твердження, яке виходить з цього “Ти”, стосується мене, досягає мене, важливо для мене якраз тому, що без “Ти” я не був би “Я”» [Barth 2010: 18].

У праці «Рудольф Бультман: спроба його зрозуміти» К. Барт задається наступним питанням: «Але до чого покликана людина у новозавітній звістці?». І відповідає: «до віри як довіри до невидимого, невідомого і недоступного; до відмови у будь-якій впевненості, яку тільки можна знайти у світі або в самій собі; до того, щоб мати щось, начебто не маючи (1 Кор. 7: 29)» [Barth 1962: 14].

Полемізуючи з Бартом, Бультман розмірковує наступним чином: справжня екзегеза, справжня догматична основа християнської церкви повинна бути екзистенційною інтерпретацією Нового Заповіту. Своїм змістом вона направлена на виявлення перебуваючого суб'єкта діяльності Нового Заповіту, оформленого у міфологічному дискурсі християнсько-людського саморозуміння і самоусвідомлення себе у Бутті. Цей процес актуалізації суб'єкта діяльності Нового Заповіту проявляється у двох сферах: (1) у новозавітній звістці як такої і (2) у міфі як логіко-понятійному осмисленні висловлюваного самоусвідомлення і саморозуміння віруючої особистості. Новозавітне розуміння буття людини ґрунтується на міфологізації відношень буття Бога і буття Людини і на трансцендентному відношенні одного до другого. Людина якби усвідомлює своє власне існування. Так що цілком природньо, що особистість, яка знаходиться у системі християнського дискурсу, завжди перебуває у трансцендентально-міфологічній системі самосвідомості як єдино вірної і історично обґрунтованої.

Зміст біблійного авторитету, вважає Барт, полягає в тому, що Священний текст як такий є визначальною і остаточною основою знання. «Істини одкровення» в даному випадку відображені в авторитеті Бога, їх неможливо передати за допомогою інтерпретації. Одкровення не є вербальним реченням, воно є подія. Трансцендентально-міфологічна система тлумачення існування людини, як форма новозавітної керигматичної думки, а також і сама керигма, основана на системі антропологічної екзистенції. В останній погляді і поняття, які відносяться до самотлумачення людського існування і відображають його, належать до структури мови, і в рамках цієї мови систематизується увесь понятійний матеріал цієї трансцендентально-міфологічної системи. Внаслідок цього формується формально-логічна структура понятійних уявлень християнства, якими можна апелювати і будувати логічні конструкції і системи. Людина, яка не орієнтована і не мисляча в структурі трансцендентально-міфологічної системи, яка не будує свій філософський світогляд в контексті системи філософської антропології, може усвідомити, що християнське вчення не ставить уможлидних перешкод і не вимагає жертви інтелекту. В результаті цього бачення вона зрозуміє необхідність для себе вважати істинними ті речі, які вона, із сумніння, не може вважати такими, в силу свого справжнього вибору між вірою і невірою. Християнські теологи розглядають віру як особливу, надприродну пізнавально-світоглядну позицію суб'єкта. Віра має глибинне емоційно-вольове підґрунтя і є психологічно первинною по відношенню до дискурсивного мислення.

Філософська антропологія, яка побудована на трансцендентально-міфологічній системі, є певним чином структурована антропологія. В цієї антропології дуалізм «Я» і «Ти» служить основою пізнавальності людини як об'єкта її пізнання, як необхідна умова метафізики, метою якої є, на думку І. Канта, «Бог і майбутнє, і мета цих наших дій не в тому, що ми повинні були

узгоджувати це з мораллю, а начебто вона залишається без наслідків» [Кант 2000: 314].

Припустимо, що той, хто пізнає і те, що пізнається, розум і Сущє, «Я» і «не-Я», або «Ти», думка і предмет – два незведених один до одного незалежних полюсів. В такому випадку, перебуваючи в такій ситуації, усі зусилля того, хто пізнає марні і він не в змозі оволодіти пізнанням, Сущим, «не-Я». Наслідком цієї системи є множинне розуміння проблеми буття Людини, як цілісного суб'єкта розумової діяльності, здібного пізнавати Сущє. Сущє, за самою своєю суттю, тотожне самому собі. Воно є все і вся, і зосереджено у всьому і скрізь. Сущє як буттєва основа Бога, яка є множинною, також проявляє себе в людині, і людина є частиною цього Сущого, і несе на собі і в собі образ і подобу Божу. Однак не треба змішувати, з'єднувати Сущє і не-Сущє. Трансцендентне і іманентне мають різні сфери, інтереси, цілі (Царство Небесне тільки для Бога, а людина просить матеріальне, Бог пропонує духовне).

Самою радикальною стороною Барта було: «Нехай Бог залишається Богом». Якраз рішенням цього питання займався Барт у своїй «діалектичній теології». «Існує діастема між Богом і людиною. Діастема пов'язана з розривом. Це приводить до протиріччя (кризи) між трансцендентним і іманентним, кінцевим і безкінечним, Богом і людством» [Barth 2006: 4].

Сама постановка питання в такому аспекті приводить до встановлення в Новому Заповіті одночасного існування трансцендентного і іманентного як необхідної основи реального існування Бога і людини. Як пише Дж. Мангіна: «Коли Бог любить нас, він не віддаляє себе від своєї божественності [...]. Божественна любов є до того ж основне здійснення влади. В такому випадку Бог проявляє свою трансцендентну міць і велич» [Mangina 2004: 36].

Із трансценденталізму «Я» і «Ти», як двох гетерогенних сфер трансцендентального, стає можливим їх безпосередній зв'язок встановлення множинності, подвійного протиставлення трансцендентального в Божому і в людському. Сущє трансцендентальне людському, але реально для нього. Із іманентизму одного одному двох гетерогенних сфер іманентизм стає множинністю повсюдного примирення і протиставлення Сущого і не-Сущого. Бо всяке множинне є для себе самого основою для реалізації деякого наявного Всього. Сущє тому і трансцендентне, що воно абсолютно трансцендентне, і тому іманентне, що воно абсолютно трансцендентне. Таким чином, справжній множинний трансценденталізм є завжди встановлення абсолютного іманентизму, а справжній множинний іманентизм є завжди встановлення абсолютного трансценденталізму. Стає можливою діалектика божественного і людського в міфологічній системі. Якщо мова йде про вчення Ісуса або про ідеї Ісуса, то в основі цього закладено уявлення про деяку загальнозначущу ідеальну систему, яку можна пояснити будь-якої людині. Бо ідеї розуміються як те, чим вони є в конкретній ситуації для людини, яка живе у часі: як тлумачення власного існування, яке перебуває у русі, у нестійкості, і яке стоїть перед необхідністю

вибору; як вираз можливості досягнути це існування; як спроба усвідомити можливості і імперативи власного буття.

В контексті цього міфологічного дискурсу ідеї Ісуса Христа і Його вчення є вираз трансцендентального розуміння Божого і людського як Лиця, що змогло з'єднати в собі ці сутності в онтологічному аспекті. Виходячи з контексту міркувань Барта, можна прийти до наступного: Богу зовсім не обов'язково бути смертним, щоб бути Богом. Інакше це була б хибна божественність, з якою ми не зразу зустрілись би в його людській природі. Господь одного разу вирішив раз і назавжди, що Бог не існує без людства. Не те, щоб Богу потрібні були люди, а для того, щоб насправді бути Богом в якості їх партнера. Тому треба прийняти до уваги, що трансцендентне і іманентне – це не типи сушого, а онтологічні рівні. Зазвичай онтологія бере ці рівні як вже дані і потребує лише прояснення їх взаємозв'язку. А оскільки цей взаємозв'язок виявляє себе перш за все у людському існування, то мова про трансцендентне і іманентне доволі жорстко прив'язана до антропології.

Діалектика позитивна і негативна. Переживання Бога як «Іншого» і ближнього як «другого» – мисляться як даність свідомості. «Діалектика в нашому досвіді (переживанні) і думках. Але в самому Богові немає ніякого протиріччя. Його дії у всесвіті не мають діалектичного протиріччя, бо в цьому зустрічаються дві радикально протилежні реальності, як проясняє послання на життя Ісуса Христа і хрест. Дії Бога зовсім відрізняються від того, що світ знає і переживає» [Chalamet 2004: 211].

Діалектика божественного і людського в міфологічній системі Нового Заповіту знаходиться як убудованість світу в мове власне «Я», пропонуючи себе для тлумачення мене, істоті, яка наївно в ньому живе. З цієї точки зору, усе співвідноситься з моєю актуальною історичною ситуацією, з моїми прагматичними інтересами, які належать ситуації, в якій я опиняюсь зараз і таким чином. Місце, в якому я живу, значуще для мене не як географічне поняття, а як мій дім. Предмети мого повсякденного користування значущі для мене як моє знаряддя і інструменти, а люди, з якими я перебуваю у відносинах, є для мене рідними, друзями або чужими. Наявність діалектичної негативності, яка в найбільш конкретній формі виражена у філософії М. Гайдеггера, як і «діалектика негативного» (Гегель), тотальна і тиранічна, бо вона зводить усіх «Інших» до «Одного» і шляхом такого уподібнення деяким чином усуває їх множинність. М. Гайдеггером затверджується первинність Буття по відношенню до усього Сушого і усім його імплікаціям. Він відкриває онтологію Сушого, коли ставить на перший план відношення до Іншого, як до деякого «Ти». Онтологічна присутність особистості в Сушому і є екзистенціаль. «Суцце, – говорить Гайдеггер, – якому притаманне буття-в... ми характеризуємо як суцце, яке завжди є я» [Heidegger 2002: 52]. Затверджувана ним філософська первинність Сушого, є примат етики над онтологією, який знаменує собою звільнення Сушого. Іншими словами, необхідно зрозуміти наступне: чи захищає первинність Сушого по відношенню до Буття, в тому особливому сенсі, будь-яку людську істоту від

будь-якої форми рабства? Чи усуває примат етики недоліки і небезпеку, які містять у собі примат Буття з точки зору Гайдеггера? Примат етичного, як складового Суцього, наділяє його тим величезним понятійним апаратом, який віддаляє Одного від Іншого і заважає звести Одного до Іншого, ще двома якостями. Ця відстань, ставлячи перед собою мету забезпечення не зводиться і не зливається, повинна бути не тільки горизонтальною, але й вертикальною. Вона йде від «Я» до «Ти», і від «Ти» до «Я». «Бути, зрозуміле як інфінітив від “я є”, – пише Гайдеггер, – тобто як екзистенціал, значить мешкати (жити) при..., бути довірливо близьким з...» [Heidegger 2002: 52]. «Індивідуальність нелюдської істоти, – пише Пауль Тілліх, – набуває значення тільки в тому разі, коли вона вводиться в процес людського життя» [Tillich 1967:176].

Барт явно займає іншу позицію: «Критично-рефлексивне мислення, оскільки воно є мислення людського роду, яке б філософське забарвлення воно не мало, необхідно ставити у зв'язок з предметом церковного сповіщення і визначати його здійснення не його людським походженням і сутністю, а його божественним предметом» [Barth 2004: 54]. У зв'язку з цим Дж. Маккені підкреслює: «Поверхнєве читання Барта могло б залишити враження про протиставлення волі Божої законам, які ми створюємо для себе [...]. Але вся доктрина Барта про Бога є запереченням тих видів теології, які визнають Бога в якості людства [McKenney 2010: 75]. Трансценденція, яка перекидає відстань між ними, не усуває радикальне інобуття Іншого. Вона ділиться на висхідну і низхідну лінії. До різниці по відстані і по висоті додається ще різниця по гідності. «Але це створене буття завжди має по відношенню до Бога самостійне існування. Нехай це буття має місце тільки в силу творіння і збереження його з Богом і в цьому відношенні воно реально тільки в єдності з Богом, але в цій єдності справа йде не так, що це існування самого Бога, але так, що воно, перебуваючи в Богові, в той же час відмінно від Бога, що через Бога воно має своє власне існування, відмінне від буття Бога [Barth 2004: 55].

Ідея необ'єктивуємої Особистості божества і вільного суб'єкта етичних актів була поставлена на службу напівфеноменологічній теорії пізнання і з'єднана з поняттям трансцендентальної суб'єктивності. Іншою проблемою стало штучне розрізнення простих «функцій», які належать «Я», і розумових рефлексивних «актів», направлених на трансцендентне і належних особистості. В цьому процесі проявлена необхідність збереження поняття надіндивідуальної свідомості для побудови деяких теорій в галузі соціології і філософії історії. Це дає змогу людині, як суб'єкту пізнання в процесі рефлексії пристосуватися в першу чергу до діалектичного процесу «втягування», «вглядання» в трансцендентальний предмет необ'єктивуємої особистості. Мета всякої рефлексії – не мати безпосереднього зв'язку з предметом і не отримувати поняття предмету безпосередньо від нього. З цього приводу Кант пише: «Мета рефлексії є таке становище душі, в якому вона пристосовується до того, щоб знайти суб'єктивні умови, за яких ми можемо утворювати поняття; рефлексія [...] є усвідомлення даних уявлень

до різних наших здібностей пізнання. (Мета пізнання є) розсуд необхідного положення нашого існування із чисто теоретичного знання про нас самих» [Кант 2000: 319].

Акт, завдяки якому співвідносяться порівняння уявлень взагалі з пізнавальною здібністю, і завдяки якому розрізняються або порівнюються уявлення одне з одним, як належні чистому розуму або до чуттєво наглядного уявлення, необхідно визначити як трансцендентальну рефлексію. Рефлектуючий суб'єкт, виражаючи свої власні оцінки, здібний ігнорувати обставини об'єктивного значення в тому разі, якщо йому неодмінно хочеться затвердити якусь смислову конструкцію як факт. Але таким чином ігнорується природа ціннісних суджень, кожне з яких має одну й ту ж форму логічної дії: «речі» надається ціннісний «атрибут». У рефлектуючого суб'єкта предмет менш за все може походити на «річ», але у своїй перетвореній формі він обов'язково буде виступати «річною», а всякий предикат, представлений ціннісним словом, буде виражати позицію цього суб'єкта через особистісне значення. Якщо порядок вираження цієї позиції не змінить сам суб'єкт, то, щоб би він не заявляв, суб'єкт залишиться буденним. Особистість, як рефлектуючий суб'єкт пізнання трансцендентного, пов'язана безпосередньо з предметом свого пізнання – Абсолютним Духом, в чому і проявляється їх діалектична єдність.

Список використаної літератури

- Кант, І. (2000) *Критика чистого розуму*. Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського, Київ, Юніверс, 504 с.
- Barth, K. (2004) *Church Dogmatics*, vol. I/1. *The Doctrine of the Word of God*, p. I. 2d ed., ed. by Thomas F. Torrance and G. W. Bromiley, transl. by G. W. Bromiley, Edinburgh, T&T Clark, 323 p.
- Barth, K. (2010) *Church Dogmatics*, vol. 2, part 2. *The Doctrine of God*, Edinburgh, T&T Clark International, 806 p.
- Barth, K. (1962) *Rudolf Bultmann – an attempt to understand him. Kerygma and myth. A Theological Debate*, vol. II, London, 27 p. URL: <https://postbarthian.com/wp-content/uploads/2015/12/Karl-Barth-Rudolf-Bultmann-An-Attempt-to-Understand-Him-fr-Kerygma-And-Myth-II.pdf>
- Chalamet, C. (2004) *Dialectical Theologians: Wilhelm Hermann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 327 p.
- Heidegger, M. (2002) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 450 p.
- Karl Barth's Dialectical Theology: A Justified Attack on Liberal Protestantism* (2006). URL: <http://meaningless-meaningless.blogspot.com/2006/03/karl-barths-dialectical-theology.htm>.
- Mangina, J. L. (2004) *Karl Barth: Theologian of Christian Witness*, Westminster, John Knox Press, 224 p.
- McKenny, G. (2010) *The Analogy of Grace: Karl Barth's Moral Theology*, New York, Oxford University Press, 310 p.

Tillich, P. (1967) *Systematic theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 475 p.

Natalia Bevzyuk

DIALECTIC THEOLOGY OF KARL BARTH ABOUT THE TRANSCENDENT AND THE IMMANENT

Transcendence is a philosophical and theological concept of the finite, which is separated by an ontological gap (diastasis) from what it frees from itself and brings into existence. Usually, this term is used as a distinction between supernatural and personal existence. That which is transcendent cannot be under the control of anything, that is, transcendence does not even allow itself to be defined. The opposite of transcendence is the concept of immanence. Immanence describes a situation that is seen as being within the bounds of possible experience and knowledge. Transcendence is that "otherworldly" principle that, thanks to man, goes beyond the limits of his nature. This is called a transcendent act. There is no such thing as completely transcendent or immanent. The article analyzes the ontological principles of the interaction of the transcendent and the immanent as a necessary condition for the formation of a believing personality. Man is considered as a meeting place of the transcendental and immanent, as a system of objective spirit, which is directly related to the actual necessity of the human self, expressed in the epistemological system of the reflective personality. The transcendent is seen as an act of faith that affects the spiritual world of a person.

Keywords: Karl Barth, transcendental, immanent, dialectic of divine and human, kerygma, existence, being.

References

- Kant, I. (2000) *Kritika chystogo rozuma* [Critic of Pure Reason], per. s nem. i prim. I. Burkovskogo, Kyiv, Yunivers, 504 p.
- Barth, K. (2004) *Church Dogmatics*, vol. I/1. *The Doctrine of the Word of God*, p. I. 2d ed., ed. by Thomas F. Torrance and G. W. Bromiley, transl. by G. W. Bromiley, Edinburgh, T&T Clark, 323 p.
- Barth, K. (2010) *Church Dogmatics*, vol. 2, part 2. *The Doctrine of God*, Edinburgh, T&T Clark International, 806 p.
- Barth, K. (1962) *Rudolf Bultmann – an attempt to understand him. Kerygma and myth. A Theological Debate*, vol. II, London, 27 p. URL: <https://postbarthian.com/wp-content/uploads/2015/12/Karl-Barth-Rudolf-Bultmann-An-Attempt-to-Understand-Him-fr-Kerygma-And-Myth-II.pdf>
- Chalamet, C. (2004) *Dialectical Theologians: Wilhelm Hermann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 327 p.
- Heidegger, M. (2002) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 450 p.
- Karl Barth's *Dialectical Theology: A Justified Attack on Liberal Protestantism* (2006). URL: <http://meaningless-meaningless.blogspot.com/2006/03/karl-barths-dialectical-theology.htm>.

- Mangina, J. L. (2004) *Karl Barth: Theologian of Christian Witness*, Westminster, John Knox Press, 224 p.
- McKenny, G. (2010) *The Analogy of Grace: Karl Barth's Moral Theology*, New York, Oxford University Press, 310 p.
- Tillich, P. (1967) *Systematic theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 475 p.

Стаття надійшла до редакції 01.04.2024

Стаття прийнята 01.05.2024