

контексті / С. Л. Йосипенко. – К.: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.

5. Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века / М. А. Корзо. – М.: ИФРАН, 1999. – 190 с.

6. Радивилівський Антоній. «Вінець...» / А. Радивилівський. – К., 1688. – 544 арк.

7. Радивилівський Антоній. «Вінець...». рукопис / А. Радивилівський, І.Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П.Ник.м. П.560 т. 2. – 1615 с.

8. Радивилівський Антоній. «Огородок...» / А. Радивилівський. – К., 1676. – 1128 с.

References

1. Haliatovskiy Ioanykii. Hrikyh rozmaytiy / Haliatovskiy Ioanykii // Ioanykii Haliatovskiy. Kliuch rozuminnia / pidhot. I. P. Chepiha. – K.: Naukova dumka, 1985. – S.372–387.

2. Hizel Inokentii Myr z Bohom choloviku / Hizel Inokentii // Inokentii Hizel Vybrani tvory v 3–kh tomakh / Upor. L. Dovha. – Kyiv – Lviv: Svichado, 2012. – T.1. – S.55–475.

3. Dovga L. M. Systema cinnostej v ukrajinskij kulturi XVII stolittya / L. M. Dovga. – Kyiv – Lviv: Svichado, 2012. – 344 s.

3. Yosypenko S. L. Do vyotokiv ukrajynskoyi modernosti. Ukrayinska rannomoderna duxovna kultura v yevropejskomu konteksti / S. L. Yosypenko. – Kyiv: Ukrayynskij Centr duhovnoyi kultury, 2008. – 392 s.

5. Korzo M. A. Obraz cheloveka v propovedi XVII veka / M. A. Korzo. – Moskva: IFRAN, 1999. – 190 s.

6. Radyvylovskiy Antonii. «Vinets...» / A. Radyvylovskiy. – K., 1688. – 544 arc.

7. Radyvylovskiy Antonii. «Vinets...». rukopys / A. Radyvylovskiy, I.R. TsNBU im. V. I. Vernadskoho. – P.Nyk.m. P.560 t. 2. – 1615 s.

8. Radyvylovskiy Antonii. «Ohorodok...» / A. Radyvylovskiy. – K., 1676. – 1128 s.

Spivak V. V., Ph.D., doctoral candidate at the P. I. Tchaikovsky National music academy of Ukraine (Ukraine, Kyiv), vova3006@ukr.net

Notion of the fortune in the philosophical composition of Anthony Radivilovsky's heritage

The research is devoted to the analysis of the content of the concept of fortune in the philosophical component of the preaching heritage of Anthony Radivilovsky's and other Ukrainian church thinkers of the second half of the XVII century. There are various aspects of the content of this concept and the peculiarities of its interpretation in the texts of the Ukrainian thinkers of the Baroque period. It was found that fortune is perceived by them in two main aspects. First, it is an instrument of God's will, which can be used to reward or punishment of people. Secondly, it is an instrument of the temptation of sinners and then acts only in a negative role. However, fortune can be overcome by human virtue, which neutralizes its harmful influence. Attention is drawn to possible sources of borrowing ideas about fortune by Ukrainian church intellectuals. A conclusion is drawn about the creative nature of the development of the conceptual apparatus of the Ukrainian philosophical language by the church thinkers of the Baroque era.

Keywords: history of philosophy, Ukrainian philosophy, baroque, sermon, fortune.

УДК 215:231.11

Стрелкова Ю. О.,
кандидат філософських наук, доцент,
Інститут Реклами МАУП (Україна, Київ),
yuliya86strielkova@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЇ ДІАЛЕКТИКИ В ТЕОЛОГІЇ К. БАРТА

Здійснена спроба виявлення особливостей діалектики засновника «діалектичної теології» К. Барта. Досліджуються відмінності у її застосуванні в межах класичної, зокрема, фіхтеансько-гегелівської філософської традиції, в екзистенціалізмі С. К'єркегора та в бартівській теології. Автор обстоює думку про існування внутрішнього зв'язку між світоглядними засадами неопротестантизму та філософії спілкування (філософії діалогу).

Ключові слова: діалектика, теологія, неопротестантизм, Бог, негация, протилежність, суперечність, спілкування.

Виникнення протестантизму, 500-річний ювілей якого відзначається в 2017 році, є доленосною подією не тільки в історії християнства, а й віхою в соціальному, політичному, економічному, мистецькому житті європейських народів ренесансної доби, яка істотно вплинула на їх подальший розвиток. Кардинально змінивши людський світогляд, Реформація потягнула за собою революцію у способі мислення, внаслідок якої виникла нова наука й нова філософія. Щодо останньої, то найвідчутнішим вплив цього напрямку християнства був, як відомо, на представників німецької філософії Нового часу, і це стосується не лише їх моральної вдачі чи стилю життя з властивим більшості з них суто протестантським пієтизмом, а й теоретичних принципів, особливостей використовуваного ними поняттєво-категоріального апарату і навіть характеру логічної аргументації, практикованої ними. І якщо справедливим є твердження, що найбільший здобуток цієї школи – це розбудова діалектичної логіки (логіки суперечності), то не буде перебільшенням вважати, що своїми коренями вона сягає саме протестантської інтерпретації суперечливого відношення Бог – людина, так педантично продуманого в межах кантівсько-гегелівської традиції. Тому не є дивним звернення до діалектики і протестантських богословів ХХ ст., що можна було б витлумачити як вияв прагнення здійснити революцію в теології, подібну до філософської революції кінця XVII – початку XIX ст., спираючись саме на потенціал діалектичного мислення. Наскільки вдалою була ця спроба і яка вона мала світоглядні наслідки, спробуємо з'ясувати.

Однією із характерних ознак «діалектичної теології» як провідного напрямку в богослів'ї європейського протестантизму, що виник у 20-х роках ХХ ст., було повернення до первісних принципів Реформації, зокрема, до ідеї абсолютної несумірності Бога і людини, принципової відмінності релігії як сукупності предметних дій та уявлень і віри як особистої «зустрічі» людини з Богом, в якій тільки-но і стає можливим для індивіда відкрити Бога у власній душі й доторкнутися до істинного надрозумового сенсу євангельського одкровення. Інструментом філософського осмислення такої зустрічі мала стати вельми специфічно витлумачена діалектика, витоки якої, на думку багатьох дослідників, та й самого засновника «діалектичної теології» К. Барта, сягають екзистенціального вчення С. К'єркегора. Саме у «парадоксальній» діалектиці цього данського мислителя унеможливаються ані естетичний, ані етичний, ані будь-який мисленнєвий синтез протилежностей божественного і людського, а будь-яка спроба «зняття», розв'язання їх суперечності неминуче приводить до втрати людської екзистенції. Лише за умови утримування людиною в собі цієї духовної напруги, цього оголеного, трагічного й травматичного для її свідомості протиріччя виникає справжня релігійність, а людська екзистенція відтак набуває свого довершеного вигляду. Для «схоплення» сутності релігійної екзистенції, як вважав К'єркегор, навряд чи можуть бути дієвими засоби формальної логіки чи поняттєва діалектика, адже тут йдеться не про віддзеркалення мислення в самому собі чи буття, тотожного мисленню в ньому самому, а, скоріше, про можливість виразити принципово немисленнєвий,

позараціональний аспект людського існування, який завжди вислизає з-під лещат людського розсудку й розуму, але є при цьому найістотнішим в житті кожного мислячого індивіда, бо пов'язує його із Абсолютом.

Мова йде про віру як про спосіб повернення мислячим суб'єктом себе до своїх першовитоків, свого першоджерела, цілком незалежного від цього мислення. Звісно, таке повернення у самому мисленні набуває вигляду самозаперечення, руху до божевілля («сумасшествие») і викликає цілком природний опір з його боку. В результаті, свідомість індивіда роздвоюється і набуває характеру парадоксу. Ця парадоксальність віри як способу організації людської свідомості, її внутрішня суперечливість та антиномічність й стали одним із основних питань «діалектичної теології», котрій судилося, з одного боку, модернізувати християнське віровчення за рахунок інтеграції в нього авторитетних навіть для теології здобутків філософської діалектики, а з іншого – певним чином трансформувати й саму діалектику з метою її теологічної адаптації. Щоправда, останнє завдання є не настільки помітним, як перше, тому для фіксації результатів його виконання доведеться здійснити теоретичну реконструкцію хоча б основних положень цієї теологічної доктрини.

Перш ніж безпосередньо вдатися до такої реконструкції та аналізу результатів трансформації діалектики в «діалектичній теології», слід вказати бодай на найбільш значущі, дотичні до окресленої вище проблематики релігієзнавчі та філософські дослідження та імена їх авторів. Насамперед, належить визнати, що осмисленню релігійно-теологічних аспектів неопротестантизму, його соціально-історичних коренів та взаємозв'язку із філософськими ідеями присвячено чимало праць, котрі умовно можна було б розділити на дві групи. До першої належать дослідження світоглядно-філософських аспектів неоортодоксії загалом; серед закордонних авторів у цьому зв'язку слід виокремити такі імена, як М. Бейнткер, Х. Бальтазар, У. Басланд, Г. Боркнам, Е. Буш, О. Вебер, Й. Диркен, Г. Фріс, В. Шмітхальс, М. Еванг, Е. Юнгель; вагомим є також внесок відомих російських дослідників: С. Аверинцева, В. Антропова, В. Гараджі, П. Гуревича, Т. Ліфінцевої, М. Пилаєва, вітчизняних – П. Кралюка, Л. Стасюк, М. Черенкова, П. Яроцького та ін. Другу групу становлять праці, в яких осмислюється доробок окремих представників неопротестантської теології – Барта, Бонхоффера, Брунера, Бульмана, Тілліха, Турнейзена, Нібура та ін. Однак, попри наявність вагомих здобутків у вивченні філософії й теології неопротестантизму, характеру її взаємозв'язку із різноманітними світоглядними традиціями, залишається все ще мало дослідженим питання про характер тієї форми діалектики, якою послуговується неоортодоксія та її вплив на самосвідомість європейської культури середини ХХ – початку ХХІ століття. Тому досить самотньо в цій ситуації виглядає праця німецького дослідника ідейної спадщини К. Барта М. Бейнткера «Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths», що була видана в 1987 році в Мюнхені [6], й колективна монографія радянських філософів «Идеалистическая диалектика в ХХ столетии» [3], яка вишла в той самий рік, що й дослідження Бейнткера,

де в одному з її розділів зроблена спроба осмислення «діалектичної теології» ще із засад марксистсько-ленінської філософії.

Однак, останнім часом інтерес до цього аспекту неопротестантизму почав зростати, свідченням чого є поява як за кордоном, так і в Україні низки дисертаційних досліджень, скерованих в цьому напрямку, монографій та статей в періодиці.

То ж, спробуймо й ми долучитися до розв'язання окресленого кола проблем в деяких їх аспектах і з'ясувати, зробивши це *метою* нашої розвідки, по-перше, яких трансформацій зазнає та якого змісту набуває діалектика в теології К. Барта, й, по-друге, якими є її евристичні можливості.

Розпочнемо із реконструкції основних принципів побудови «діалектичної теології» її засновником К. Бартом. Як відомо, бартовий інтерес до діалектики був безпосередньо пов'язаний із його прагненням подолати ліберально-історичну інтерпретацію християнської догматики та «природну теологію» і діалектика бачилася тут як вельми ефективний інструмент досягнення цієї мети. Щоправда, в період виходу з друку його праці «Fides quaerens intellectum» (1931), інтерес Барта до діалектики певною мірою послаблюється, чи й взагалі зникає, поступаючись місцем інтересу до схоластики, зокрема, Ансельмової. Однак таке відсторонення діалектики, а разом з нею і філософії взагалі як форми раціонального мислення у Барта є, на наш погляд, теж діалектичним, внутрішньо суперечливим, адже саме діалектичне мислення забезпечує внутрішню єдність бартового вчення на всіх етапах його еволюції. Як зазначає сучасний російський дослідник-релігієзнавець М. Пилаєв, «...і друге видання «Послання до Римлян», і «Fides quaerens intellectum», і «Нарис християнської догматики» разом із «Церковною догматикою» експлікують ту форму християнської теології, котра, вбираючи в себе насамперед найважливіші здобутки філософії ХІХ–ХХ ст., все ж намагається залишатися вільною від них» [4, с. 27].

Вище ми вже зазначали, що в зарубіжному й вітчизняному бартознавстві превалює думка про те, що К. Барт, тяжіючи до к'єркегорового варіанту діалектики, дистанціюється від раціональної, фіхтеансько-гегелівської її форми. І дійсно, як у К'єркегора, так і у Барта суперечність (Бога і людини) не може бути піддана синтезу, тобто неможливо віднайти того посередника, в якому протилежності, котрі й утворюють дану суперечність, були б присутні в ньому як його необхідні моменти, подібно до того, як, наприклад, присутніми є буття й ніщо в гегелівській категорії становлення. І якщо в ліберальному протестантизмі таким сутнім, при якому можуть співіснувати божественне і людське, визнавалася релігія, мораль, церква, історія тощо, то Барт, услід за К'єркегором, можливість такої сумірності (єдності протилежностей) категорично відкидає. Щоправда, це не стосується Христа, в особі якого божественне та людське немовби утворюють діалектичну єдність. Але й у цьому разі ми маємо справу із вельми специфічною діалектикою протилежностей, в якій Бог як сторона суперечності через особу Христа оприявлює лише своє Слово, звернене до людини, але Сам залишається завжди радикально Іншим.

Своєрідною ілюстрацією бартового підходу до проблеми є відомий фрагмент із «Послання до римлян»,

де він зазначає: «У воскресінні новий світ Святого Духа доторкається до старого світу плоті. Однак новий світ стикається зі старим як дотична із колом – не торкаючись, й саме через недотик він торкається до нього як обмеження, як новий світ» [1, с. 4]. Тут, по-суті, відтворена внутрішня роздвоєність, суперечливість події Воскресіння Христового як «неможливої можливості» зустрічі божественного і людського, в момент котрої якнайповніше проявляється міра їх єдності й, водночас, вся нездоланна глибина прірви між ними. Як дотична ніколи не з'єднається з колом, так і Бог ніколи не прийме у своє Царство людину як хтиву, просторово-часову тілесну істоту, яка прагне бути (щасливою). Але й іншою, безгрішною Він її не полубить: Божа прихильність і любов до людини вимагає від неї постійного зусилля над собою, невпинного самоприборкання й самоприниження, усунення власної волі аж до готовності принести себе в жертву, наслідуючи приклад Христа. «Хай буде не як я хочу, а як хочеш Ти», – виголошує Ісус, звертаючись до свого Отця дорогою на Голгофу. Саме такою, слухняною й приниженою любить Творець і людину. Але як тільки – вона піднімає голову, стає «буттям-для-себе», Божа ласка змінюється на гнів.

Вочевидь, в такій постановці питання дійсно має місце діалектика, хоча й досить специфічна. При її зіставленні з фіхтеансько-гегелівською «кількісною» версією привертає до себе увагу її так званий «якісний» характер. Так, на думку Барта, корінь діалектики – у «критичному запереченні», суть якого, як роз'яснює О. Богомолов, полягає в тому, що «між богом та людиною існує нездоланна дистанція, котра ознаменована смертністю, конечністю людини. Кальвіністська ідея нескінченної величі божества, котру прийняв Барт, змушує його дійти висновку про те, що навіть найглибше спілкування між богом і людиною (здійснюване з боку бога!) залишає бога богом, а людину – прахом і попелом; це спілкування – диво і парадокс, «прорив» божественного в людське. В цьому й полягає місія Христа, який долає цю прірву. Інакше кажучи, «критичне заперечення» є діалектичним: воно передбачає водночас і ствердження – як «небуття всіх речей» бог виявляється їх справжнім буттям» [3, с. 37]. В цілому, погоджуючись із приведеним міркуванням, додамо, що рух бартової думки тут є протилежним до гегелевої: якщо Гегель, йдучи за логікою Фіхте, намагається щораз, синтезуючи протилежності, «зняти» їх у їхній спільній основі, де вони співіснують, обмежуючи одна одну (обмеження створює можливість кількісного поділу), то Барт таку основу вбачає лише в одній із протилежностей – у Богові, а іншій – людині – він відводить допоміжну роль: її доля – бути убогою і саме це є умовою її спасіння. Бог та людина тут є якісними протилежностями, це не моменти однієї сутності, між ними неможливий взмоперехід, тому їх відношення не є власне діалектичною суперечністю, воно має суто зовнішній характер і вже ця обставина змушує говорити про існування певних меж застосування діалектичного методу в теології Барта й, вірогідно, в теології як такої.

Водночас, варто зазначити, що попри усю близькість позицій Барта і К'єркегора, неодноразово засвідчену й самим засновником «діалектичної теології», слід мати на

увазі, що в данського філософа, який, за його ж власним висловлюванням, бути філософом аж ніяк не прагнув, мова йде насамперед про цілісне людське ставлення до Бога, про переживання людиною усієї повноти своєї причетності до Нього і Його присутності в ній, досягнення нею релігійної екзистенції й встановлення свого «абсолютного відношення» з Абсолютом. Умовою виходу на такий рівень переживання є занурення у власну одиничність й унікальність, яке реалізується шляхом дистанціювання від інших, тобто через негачію свого соціального Я, «скидання з себе» усіх, нав'язаних суспільством ролей і масок. К'єркегоровий лицар Віри, виконуючи наказ Бога, зрікається себе як Самості, як носія всезагального (морального закону), а отже й власної суб'єктності, якої він набув у спілкуванні з іншими. І все це задля того, щоб стати одиничним індивідом і в цій одиничності постати «другом Господа», вступити з Ним у спілкування.

Не важко помітити, що, на відміну від К'єркегора, Барт піддає негачії й к'єркегорову релігійну екзистенцію як спосіб почути Одкровення Боже: зустріння Бога і людини нездійсненна навіть у мить екзистенційної деструкції людиною свого соціального «тіла». Лише цілковите заперечення усього людського, включаючи й саму потребу людини у вибудовуванні свого відношення з Абсолютом, розкриває людині перспективу «зустрічі» з Ним. То ж, чи дійсно людина бажає такої зустрічі? І так, і ні. Ні, бо ця зустріч можлива лише в потойбіччі. Й так, оскільки як раціонально мисляча істота, усі дії якої інспіровані її духом, вона не може не прагнути цей дух (душу) поширити в просторі й подовжити в часі до нескінченності, тобто зустрітися з Вічністю. Але ця зустріч тотожна смерті, вона, як безодня, водночас і лякає, і вабить своєю незвіданістю й невичерпністю, тому людина прямує до неї, попри те, що відбутися вона може тільки поза будь-яким часом та простором і лише за умови Божого благовоління до людини, стверджує Барт. Екзистенційній справі людини передую подія абсолютно від неї незалежного, вільного заклик, що лунає як Слово Бога, як Його Одкровення.

Перехід Барта до теології Слова Божого розпочався у 1925 році, коли вийшла з друку його праця «Слово Бога і теологія» («Das Wort Gottes und die Theologie»), і тривав аж до смерті мислителя (1968). Найбільш повно ідеї його «словоцентричної» теології представлені у тринадцятитомній «Церковній догматиці» («Die kirchliche Dogmatik»), праця над якою тривала понад 30 років. Навряд чи є сенс стверджувати, що бартова позиція зазнала кардинальних змін, порівняно із попередньою, радше говорити про її розвиток, поглиблення. Як і в «Посланні до римлян» основним методом тут залишається та ж сама специфічна діалектика, але застосовується вона з метою уточнення, конкретизації низки християнських догматів. Подібно до того, як у «раннього» Барта інтерпретація відношення Бог – людина є асиметричною і позбавляє останню будь-якої можливості Його до себе наблизити, «унаочнити», так і відношення між Словом і його людським оприявленням – Писанням виказує неможливість їх отожднення: «Слово Бога міститься у Святому Письмі, але саме Писання не є власне Словом Божим, воно лише свідчить про нього і спрямовує до нього. Аналогічним чином і історичний Христос

не є Сином Божим чи Сином Людським в прямому сенсі слова. Він «ілюструє», представляє за аналогією дії вічного Сина Божого і подає людині приклад дій стосовно Бога» [5, с. 347], – наголошує шведський історик теології Б. Хегглунд, осмислюючи позицію швейцарського теолога. Як Бог, так і Слово Бога винесені в трансцендент, а Писання є лише їх знаком, способом повідомити про себе, і не більше.

У тлумаченні діалектики Бартом, як у цьому можна пересвідчитися, звернувшись до його праці «Das Wort Gottes und die Theologie», має місце одна дуже показова деталь, на якій вперше загострив увагу вже згадуваний Б. Хегглунд, щоправда, особливої ваги він їй не надав. Йдеться про ідею Барта стосовно необхідності пояснювати або виражати сенс Одкровення не в прямих висловлюваннях, що, на думку швейцарця, було б ознакою догматизму, а «через постійне зіткнення протилежних висловлювань, яке приводить до балансування між стверджувальними та заперечувальними висловлюваннями; запитання перетворюється на відповідь, а відповідь на запитання». Далі цитується сам автор «Слова...»: «Залишається лише зіставити позитивне й негативне одне з одним. Пояснити «ні» через «так», а так – через «ні», не затримуючись більш ніж на мить на певному «так» або «ні»; таким чином, наприклад, говорити про славу Богу в творінні лише для того, щоби негайно підкреслити, що Бог є цілком прихований від наших очей в природі, говорити про смерть і плінність життя, щоб пам'ятати про велич зовсім іншого життя, котре зустрічає нас в самій смерті» [5, с. 344].

Як бачимо, рух думки тут нагадує рух човника: тільки–но ми зупиняємося в одній крайній точці, в ту ж саму мить розпочинається зворотній рух; виходить, що крайнощі, протилежності існують лише як функція цього руху (гойдалки, маятника), а не навпаки. Життя та смерть є не просто моментами, віддзеркаленням одне одного, вони утворені вічністю–плінністю, «схопити» яку можна лише в один спосіб – віддавшись їй. Якщо пильніше придивитися до логіки такого мислення, то виявиться, що вона є спробою своєрідно (діалектично) відтворити абсолютно «алогічний» (в сенсі цілковитої неспроможності нашого мислення внаслідок його вкоріненості в монолоґіці предметно–практичної діяльності), але при цьому й абсолютно необхідний для людського буття й конститутивний щодо кожної людини процес – спілкування. Попри його ілюзорну «очевидність» та буденність, слід наголосити, що спілкування не має жодних аналогів у природному бутті, ба навіть людське життя, якщо його розглядати як діяльність взагалі чи нескінченну низку людських взаємодій, ще не є спілкуванням. Однак воно невлвовимо присутнє в кожній дії, тим паче, у взаємодії людей як невидимий, трансцендентний «початок» кожного з нас. І навіть страх смерті людина здебільшого переживає саме як неможливість бути у спілкуванні (померти означає бути забутою).

Спілкування – це насамперед відношення між суб'єктами, котрі звертаються один до одного, щоб бути почутими, і тут важливим є не стільки вербальний аспект звернення, не лише слово, хоча саме воно, очевидно, в міжсуб'єктному відношенні–зверненні є первинним. Як підкреслює Барт у своїй «Церковній

догматиці», Слово (Біблія) лише вказує на явлене Слово, тобто на приховане з'явлення Бога у Христі. Біблія лише «свідчить» про Одкровення, що відбулося у Христі. «Свідчити» («bezeugen») в даному разі означає «вказувати у певному напрямку за межі самого себе на щось інше» [2, с. 114]. За аналогією з бартовою думкою, можна припустити, що і в міжлюдському спілкуванні слово «вказує» існування чогось відмінного від того, хто говорить, але й невіддільного від нього. У зверненні словом до когось (а цей хтось, за Бубером, має постати перед нами як Ти, в іншому випадку це не буде зверненням), ми розкриваємо себе не просто як щось протилежне йому, тобто як самодостатнє Я або ж ще одне Ти, а відразу як «віддане тобі» (самовіддане) Я. Я – Ти – зв'язок (якщо продовжувати користуватися буберовою термінологією), що тут виникає, є первинним щодо Я – Воно – зв'язку (оскільки Воно – це знеособлене Ти), й постає як продукт самоофірування, як вияв певної жертвовності з боку того, хто звертається. Але без неї немає й події спілкування. Я як суб'єкт є таким лише тому, що готовий визнати (визнання, як сказав би Фіхте, вимагає зусилля волі, спрямованого на приборкання себе) існування іншого Я. Коли ж я до цього не готовий, то я ще не набув суб'єктності й відтак знаходжусь поза подією (російською – «со–бытием») спілкування. Християнством така причетність до цієї події зазвичай потрактовується як «святість», «таїнство» і вимагає від вірянина безпосередньої участі у ній. Особливо помітним цей зв'язок релігійності та спілкування є саме в протестантизмі, де спілкування, витлумачене як дієва, щира участь члена общини у житті кожного іншого «общинника» є своєрідним мірилом його відданості Богу.

Висновки. Таким чином, повертаючись до питання про трансформації діалектики в неопротестантизмі, як вони виражені насамперед в теології К. Барта, її відмінність від «класичної», філософської, слід підкреслити, що, по–перше, філософська діалектика як така, попри всю її історичну й світоглядну варіативність, завжди постає як форма інтелектуальної діяльності, мета якої – приведення до єдності, «спільного знаменника» того, що є розрізненим, протилежним; в цьому сенсі діалектичне мислення завше є лише інструментом теоретичної чи предметно–перетворювальної активності людини, тоді як теологічна діалектика має за мету запобігання такому редуціонізму, покладання відмінностей, уникнення їх редуції одна до одної. По–друге, результатом застосування філософської діалектики є поява нового знання (якщо мати на увазі теоретичну сферу), яке «знімає» в себе, тобто перетворює на момент самого себе, на «шлях» до себе усю попередню історію пізнання і в цій своїй якості така діалектика виступає як невід'ємний елемент концептуального, й відтак, тоталітарного мислення взагалі; на противагу останньому в теологічній діалектиці мисленева активність спрямовується «від себе», її суб'єкт є «розімкненим» і не прагне навернення до свого всього того, що знаходиться зовні, зрікається позиції панування як форми хибної присутності у бутті. І насамкінець, якщо філософська діалектика при її послідовному проведенні неминує перетворює і саму людину у свого знеособленого «агента», як це можна бачити на прикладі будь–якого субстанціалізму, то теологічна,

специфічно віддзеркалюючи позицію людини у спілкуванні, покладає перспективу її руху до абсолютної особистості.

Отже, здійснивши найзагальніший аналіз основних характеристик діалектики К. Барта, ми виявили її внутрішній зв'язок із засадничими ідеями філософії діалогу, представленими у працях М. Бубера, М. Бахтіна, Ф. Ебнера, О. Розенштока–Хюсі, Ф. Розенцвайга та ін. Тому перспективним, на наш погляд, є подальше дослідження характеру цього взаємозв'язку на матеріалі теологічних програм послідовників Барта, передусім, Ф. Гогаргена та Е. Бруннера, що передбачається зробити в наших наступних розвідках.

Список використаних джерел

1. Барт К. Послание к римлянам / К. Барт; Предисловие к русскому изданию Кристер Р. Саирсингх; Пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2016. – 521 с.
2. Барт К. Церковная догматика. Т.1. / К. Барт; Пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 576 с.
3. Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики) / А. С. Богомолов, П. П. Гайденок, Ю. Н. Давыдов и др. – М.: Политиздат, 1987. – 333 с.
4. Пылаев М. А. Философия и теология в «неоортодоксии» Карла Барта / М. А. Пылаев // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – Вып.6 (68). – С.26–40.
5. Хегглюнд Б. История теологии. Учебное пособие / Бенгт Хегглюнд; Пер. со швед. В. Володина. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
6. Beintker M. Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths: Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der «kirchlichen Dogmatik». Beiträge zur evangelischen Theologie. – München: Kaiser, 1987. – 307 s.

References

1. Bart K. Poslaniye k rimlyanam / K. Bart; Predisloviye k russkomu izdaniyu Krister R. Sairsingy; Per. s nem. – 2-ye izd. – M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. Apostola Andrey, 2016. – 521 s.
2. Bart K. Tserkovnaya dogmatika. T.1. / K. Bart; Per. s nem. – M.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2007. – 576 s.
3. Idealisticheskaya dialektika v XX stoletii (Kritika mirovozzrencheskikh osnov nemarksistskoy dialektiki) / A. S. Bogomolov, P. P. Gaydenko, Yu. N. Davydov i dr. – M.: Politizdat, 1987. – 333 s.
4. Pylayev M. A. Filosofiya i teologiya v «neoortodoksii» Karla Barta / M. A. Pylayev // Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye. – 2016. – Вып.6 (68). – С.26–40.
5. Khegglyund B. Istoriya teologii. Uchebnoye posobiye / Bengt Khegglyund; Per. so shved. V. Volodina. – SPb.: Svetoch, 2001. – 370 s.
6. Beintker M. Die Dialektik in der «dialektischen Theologie» Karl Barths: Studien zur Entwicklung der Barthschen Theologie und zur Vorgeschichte der «kirchlichen Dogmatik». Beiträge zur evangelischen Theologie. – München: Kaiser, 1987. – 307 s.

Strielkova Yu. A., candidate of philosophical sciences, associate professor, Institute of Advertising, Interregional Academy of Personnel Management (Ukraine, Kiev), yulyia86strielkova@gmail.com

The transformation of dialectics in Karl Barths theology

In the article the attempt to reduce the features of dialectics of the founder of «dialectical theology» K. Bart is realized. The differences of its application within the limits of classic philosophical tradition, in existentialism of S. Kierkegaard and in Bart's theology are investigated. The author of the article defends an idea about the existence of intracommunication between the world view principles of neoprotestantism and the philosophy of communication (philosophy of dialogue).

Keywords: dialectics, theology, neoprotestantism, God, negation, opposition, conflict, communication.

* * *

УДК 101.1

Узунова Н. Д.,
магістрант, Київський національний університет
ім. Т. Шевченка (Україна, Київ),
natalya.uzunova@outlook.com

Від ІНТЕР– до КОНТР–ТЕКСТУ: КРИТИКА ПОГЛЯДІВ Ю. КРИСТЕВОЇ КАНАДСЬКИМИ ДОСЛІДНИЦЯМИ (І. БУАСКЛЕР, Д. БУРК)

Автор аналізує критичні аргументи канадських дослідниць (Ізабелла Буасклер, Домініка Бурк) праць Юлії Кристєвої, що мають відношення до її проєктів «руйнування граматики» та «революції поетичної мови». Метою є детальний розгляд дослідницької специфіки вказаних авторок щодо, зокрема, концепту інтертексту, який у науковий обіг вперше вводить Кристєва, поперше. По-друге, – розкриття природи поняття контр–тексту, що його пропонує використовувати Бурк у якості доповнення (доповнення, що здатне до руйнування доповнюваного) концепту інтертексту. У зв'язку з цим, дана стаття має не тільки виключно дослідницьке значення, але і широкий культурно–просвітницький сенс, оскільки знайомить вітчизняного читача з розробками вказаних канадських дослідниць (в області філософії мови та теорії поезії), які є абсолютно невідомими за відсутністю перекладів. Тим не менш, автор не просто викладає аргументи канадських дослідниць, але в першу чергу, вказує на здійснену зміну розробленої ними проблематики у відношенні до праць Кристєвої. Це свідчить про те, що використовується не тільки описовий метод, але і методи історико–філософської реконструкції та порівняння. В решті решт, автор даної статті доходить висновку про неоднозначність природи поняття контр–тексту, що перешикоджає ясному винесенню оцінок щодо трансформаційної значимості пропонованого проєкту у відношенні до поетичної мови.

Ключові слова: інтертекст, контр–текст, діалог, поліфонія, чуже слово.

Філософський доробок французької мислительки Ю. Кристєвої є визнаним та досліджуваним у багатьох країнах (Міглена Ніколчина (Болгарія), Гаятрі Співак (Америка), Ірина Жеребкіна (Україна) тощо) проте одну із найоригінальніших версій інтерпретації її поглядів і навіть критики пропонують канадські дослідниці Домініка Бурк (Університет Оттави) та Ізабелла Буасклер (Шербрукський університет), зокрема, праці яких є невідомими на вітчизняних теренах. У даній статті ми маємо за мету розглянути дослідницьку специфіку вказаних авторок щодо концепту інтертексту, який належить Кристєвій, а також розкрити поняття контр–тексту, яке є пропонованим Бурк у якості доповнення (доповнення, що здатне до заперечення доповнюваного) концепту інтертексту та інтертекстуальності.

Але перш ніж перейти до розгляду, слід зазначити концептуальні витоки поглядів Кристєвої у відношенні до розуміння тексту. Отже, будь–який текст (в першу чергу, текст художнього твору) – унікальна подія, що компілює зміст історичний (ідеологічний) та особистісно–авторське, які ще не протистоять одне одному. Саме ця теза соціологічного літературознавства стала інтерпретованою спільнотою *Tel Quel* (що сформувалася на базі однойменного періодичного видання) в цілому та Кристєвою, як провідним дослідником цього кола, зокрема. Інтерпретація з самого початку містила суперечність: з одного боку, інтертекст покладав можливість полілогу як засадничої текстово–комунікативної властивості, з іншого, – наявний грамаічний та семіотичний рівень виголошувався не просто вторинним, але таким, що неминуче повинен підлягати руйнуванню, оскільки репродукує обмеженість чинної ідеології.

Цей парадокс не міг бути не поміченим, а помічений він був саме канадськими дослідницями Кристєвої, які вперше висувають критичні ремарки стосовно ідей як М. Бахтіна (власне, його і відносять до соціологічного