

думку Е. Фромма, можлива в новому типі культури, що досягається шляхом трансформації в гуманістичний індустріалізм, при якому соціальний устрій підпорядкований цілям розвитку здатності людини любити, причому любити безкорисливо. Гуманізація сучасного суспільства неможлива без становлення в ньому принципу ненасильства. Е. Фромм справедливо вважав насильство ознакою нездорового суспільства, ототожнюючи насильство з відносинами переваги, ворожості, агресії. Насильство деструктивно, так як передбачає експлуатацію, маніпуляції, воно пов'язане з прагненням володіти. Насильство в розумінні Е. Фромма базується на почутті безсилля по відношенню до Бога, природи і суспільства. Це відношення підпорядкування стає основою для формування садомазохістської особистості. Сучасне суспільство впливає на людину одночасно в двох напрямках: людина стає незалежною, впевненою в собі індивідуальністю, але самотньою і ізольованою. Насильство створює навколо себе безособистісний псевдолодський світ. Якщо ця мета не досягнута, то насильство втрачає свій соціальний зміст. В цілому насильство відчужує людей одне від одного. Справжньому єднанню сприяє ненасильство, тому воно є конструктивним. Тут відкривається абсолютно несподівана можливість протидії деструктивному насильству за допомогою масового здійснення принципу позитивної самореалізації. Цей принцип відкриває перед людиною можливість внести свій внесок у формування цивілізації. За допомогою такого роду самореалізації людина приєднує себе до свого роду вічності.

Таким чином, розглянувши ідею ненасильства, яка розвивається в творчості Е. Фромма і Л. М. Толстого, що належать до різних культур – західної і, відповідно, російської, – можна зробити наступні висновки. У кожного з цих мислителів існує своя точка зору на ненасильство. Так, Л. М. Толстой розглядає ненасильство в контексті соціального життя а Е. Фромм – як основу, що визначає тип культури. Ненасильство протиставляється насильству, яке Л. М. Толстой вважає неприпустимим а Е. Фромм пов'язує його посилення з ринковим типом культури. Обидва мислителі вважають ненасильство способом набуття єдності людей. На думку Л. М. Толстого, ненасильство передбачає співпрацю, з точки зору Е. Фромма – дружелюбність і кооперацію. Передумови вчення про ненасильство ці мислителі знаходять в світоглядних засадах таких східних релігій, як даосизм і буддизм. Для російської культури ідеї ненасильства кореняться в християнстві. Головним проявом ненасильства і його основним принципом мислителі вважають любов. Однак Е. Фромм відрізняє спотворені форми любові від справжньої любові – безкорисливої. Л. М. Толстой і Е. Фромм сходяться в тому, що ненасильство є необхідним в людському житті і сприяє її гуманізації.

Список використаних джерел

1. Булгаков Ф. Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений, русская и иностранная. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 240 с.
2. Всемирная энциклопедия: Философия / под ред. А. А. Грицанова. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
3. Тамке Мартин. Религия Толстого. Духовная биография. – М.: Издательство ББИ, 2015. – 232 с.
4. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм; пер. с англ. А. В. Ярхо. – СПб.: Азбука, 2002. – 224 с.

5. Фромм Э. Гуманистический психоанализ / сост. и общ. редакция В. М. Лейбина. – СПб.: 2002. – 544 с.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия / Сумерки богов.; пер. с англ. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 221 с.
7. Этическая мысль: науч.-публицист. чтения. 1991 / под общ. ред. А. А. Гусейнова. – М.: Республика, 1992. – С.352–371.

References

1. Bulgakov F. Graf L. N. Tolstoj i kritika ego proizvedenij, russkaja i inostrannaja. – M.: LIBROKOM, 2012. – 240 s.
2. Vsemirnaja jenciklopedija: Filosofija / pod red. A. A. Gricanova. – M.: AST, Mn.: Harvest, Sovremennij literator, 2001. – 1312 s.
3. Tamke Martin. Religija Tolstogo. Duhovnaja biografija. – M.: Izdatel'stvo BBI, 2015. – 232 s.
4. Fromm, Je. Iskusstvo ljubit' / Je. Fromm; per. s angl. A. V. Jarho. – SPb.: Azbuka, 2002. – 224 s.
5. Fromm Je. Gumaniticheskijsi psihoanaliz / sost. i obshhaja redakcija V. M. Lejbina. – SPb.: 2002. – 544 s.
6. Fromm Je. Psihoanaliz i religija / Sumerki bogov.; per. s angl. A. A. Jakovleva. – M.: Politizdat, 1990. – 221 s.
7. Jeticeskaja mysl': nauch.–publicist. chtenija. 1991 / pod obshh. red. A. A. Gusejnova. – M.: Respublika, 1992. – S.352–371.

Buriak N., teacher, National Pedagogical Drahomanov University (Ukraine, Kyiv), Spline_www@bigmir.net

Comparative analysis of non-violence ideas of ethics by Leo Tolstoy and Erich Fromm in Christianity

This article is devoted to the comparative analysis of the ethics of non-violence ideas in the works of Leo Tolstoy and Erich Fromm. The ideas of the progressive development of society in understanding the Russian philosopher and representative of neo-Freudianism were analyzed. As a consequence, the social, religious studies, and psychological aspects of human coexistence in society are being examined.

Keywords: Ethics, violence, Christianity, non-resistance, love.

* * *

УДК 261.7

Фадеев М. С.,

старший научный сотрудник, Центр исследования религии Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова (Украина, Киев),
m.s.fadzeyeu@npu.edu.ua

ДРАМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ХАНСА УРСА ФОН БАЛЬТА

Анализируется драматическое богословие в трудах Ханса Урса фон Бальтазара. В частности рассматривается место драматической теории в общей методологической направленности швейцарского богослова. Подчеркивается, что Х. У. фон Бальтазар в своем богословском предложении опирается от общей с Карлом Бартом исходной позиции, что основанием для любого богословия является божественное откровение в Иисусе Христе. В свете этого Откровения рассматриваются три главных измерения драматического богословия с их основными характеристиками: во-первых, анализируется драматический аспект в межличностных отношениях в Святой Троице в связи с творением человека; во-вторых, речь идет о драме спасения человека через воплощение и смерть Иисуса Христа; в третьих, речь идет о человеческой драме свободного решения ответить на призыв Христа и обнаружении своей роли в божественной драме. В статье также анализируется значение драматического богословия в процессе преодоления рационалистических редукций либерального богословия.

Ключевые слова: Х. У. фон Бальтазар, драматическое богословие, свобода, теодрама, теозестика, теологика, перихорезис, чувственное восприятие, рационалистические редукции.

(статья друкється мовою оригіналу)

К середине XX века кино и телевидение стало серьезной альтернативной театру, который, казалось, медленно начал терять сферу своего влияния на арене

мировой культуры. Однако в такой ситуации большой неожиданностью стало христианское обращение целого ряда богословов к театральному языку, в котором они смогли отыскать экзегетические и метафорические ключи, способные открыть двери новых богословских и антропологических вызовов. Одним из таких ключей стала концепция драмы. В богословии появилось новое направление – драматическое богословие. Согласно исследованию О. Шепетьяка, основания драматического богословия были заложены кальвинистским богословом Карлом Бартом (K. Barth) и шведским лютеранским епископом Густафом Эммануэлем Гильдебрандауленом (G. E. G. Aulén) [6], а среди важнейших представителей этого направления стоит назвать швейцарских католических богослов Ханса Урса фон Бальтазара (H. U. von Balthasar) и Раймунда Швагера (R. Schwager).

В данной статье, фокусируясь на методологической направленности богословского предложения Х. У. фон Бальтазара, ставится задача проанализировать место и роль богословской драматической теории в контексте этого предложения.

Ханс Урс фон Бальтазар в своем пятитомнике «Теодрама. Богословская драматическая теория» предложил самую развернутую версию богословской драматической теории в католическом богословии. К этой богословской тематике Х. У. фон Бальтазар обращается уже после своего знакомства с Карлом Бартом, который оказал на него значительное влияние. Так современный немецкий исследователь С. Виллибальд (S. Willibald) считает, что «не только с точки зрения содержания, но и с биографической точки зрения становится ясно, что Бальтазар сильно зависит от К. Барта. (...) Общим для обоих богословов является резкая полемика против любой богословской «точки зрения вне»божественного откровения» [12, с. 42]. При этом, как отмечает сам Бальтазар в его «Теодраме», «речь идет о том, чтобы позволить встреченному (Божественному откровению – М. Ф.) говорить на своем языке или лучше – позволить, чтобы он ввел нас в свою драматику. Божественное откровение – это не предмет для созерцания, но его действие в мире и на мир, на которое мир может ответить только действием, и таким образом «понять»» [9, с. 15]. Полагание Бальтазаром теодрамы в центр своего богословского предложения (теоэстетика – теодрама – теологика), по точному замечанию Александра Филоненко, связано с «необходимостью преодоления статичности эстетических и логических суждений и раскрытия динамики события Откровения. Без динамизма теодрамы с ее действующими откровением и свидетельством теоэстетика со своими формами, символами, образами и метафорами и теологика с понятиями, выражениями и суждениями оказываются жертвами рационализирующего богословия» [5, с. 253]. Важно заметить, что жертвой рационалистических редукиций стало не только богословие, из которого был вырван коммуникативный нерв (в виде взаимодействия двух свобод), но и христианская педагогика.

В контекст дискуссии с рационалистическим богословием Х. У. фон Бальтазар включал не только антропологическую редукицию либерального богословия с ее надежным измеряющим инструментом – самодвижущейся мыслью, но также и космологическую редукицию, пытающуюся отождествить Христа с

логосом древнегреческой философии, который всегда понятийно умаляет воплотившееся Слово Божие [1, с. 7–38]. Божественный предмет, согласно Х. У. фон Бальтазару, очень быстро превышает понимание обеих методологических редукиций, имеющих привычку рассматривать Бога в третьем лице.

В качестве альтернативы перечисленным выше редукициям Х. У. фон Бальтазар предлагает драматическую теорию, в которой он видит выход для рационалистически редуцированного богословия. В центр своей Теодрамы Х. У. фон Бальтазар полагает свободные взаимоотношения Бога и человека, раскрывающиеся через божественный призыв в Событии Христа и человеческий отклик, выражающийся в желании вступить в отношения с Зовущим или отказаться от них в пользу греха. Чтобы подойти к разговору об отношениях двух разных свобод – конечной человеческой и бесконечной божественной – Х. У. фон Бальтазар обращается к богословской карте, чтобы найти те области богословия, которые могли бы коррелировать с драматическим богословием. Так, в опубликованном в 1973 году первом томе «Теодрамы» среди важнейших характеристик драмы спасения Х. У. фон Бальтазар называет первичность божественного откровения как события вертикального вторжения (К. Барт), рассматривает горизонтальное разворачивание этого откровения в истории (Хайдеггер и Гегель), уделяет внимание практическому и диалогическому измерению события откровения, а также его политической и эсхатологической сторонам. При этом Х. У. фон Бальтазар в контексте «Теодрамы» развивает богословие «роли» с его психологической и социологической сторонами, а в конце касается проблемы свободы воли и зла. Все эти богословские характеристики, не отменяя друг друга, являются действующими мотивами, описывающими границы драматического богословия, на основании которых Х. У. фон Бальтазар выражает свою главную драматическую идею. Она состоит в том, что ни Бог, ни человек не являются безучастными зрителями разворачивающегося на сцене мира представления: «если драма должна свершиться, то свободы должны встретиться друг с другом. Если это должна быть теодрама, то ее первая предпосылка состоит в том, что «кроме»или «внутри»абсолютной божественной свободы существует другая, небожественная, сотворенная свобода, которая своим существованием подлинно участвует в божественной свободе, принимая решение направляться как к Богу, так и, напротив, от Него к миру» [10, с. 156]. При этом Х. У. фон Бальтазар акцентирует внимание на том, человек не может быть просто наблюдателем драмы: «человек в божественной драме изгнан со своего места зрителя и выведен на сцену» [10, с. 9]. Избежать участия в драме – невозможно.

Итак, Бог и человек – главные герои драмы, которая разворачивается в мире, но происходит внутри их межличностных отношений. Для Х. У. фон Бальтазара уникальная драматичность и одновременно парадоксальность христианского Бога в сравнении с богами других религий заключается в Его, с одной стороны, свободе перед миром, исполненным страдания и смерти, а с другой, – его собственным вхождением в этот мир. Но как благой Бог может быть и свободным, и неизменным по отношению к вездесущей несправедливости – и

одновременно испытать ее драму на Себе, что в данном случае подразумевало бы Его зависимость от свободы своих созданий? Для Х. У. фон Бальтазара эта апория имманентности и трансцендентности Бога разрешается только в глубинах Святой Троицы. Согласно Бальтазару, «нельзя ничего понять в христианстве, если не исходить из догмата о Троице и не возвращаться к нему же» [8, с. 16]. Однако чтобы смочь преодолеть антропологическую и космологическую редукции, Бальтазар настаивает на том, что единственным основанием для разговора о божественной Тайне может быть Христос, открывающийся в Событии Своего явления как единственный посредник между Богом и человечеством (1Тм. 2, 5–6). Другими словами, согласно Х. У. фон Бальтазару, адекватность мысли о Боге должна основываться не на концептуальной логике, но на самосознании Христа в Его проявленности в истории. Уходящий в это самосознание догмат о Троице говорит нам, что Бог Сам в Себе есть Абсолют. Триединный Бог, будучи Абсолютом, не нуждается в мире, как, например, Бог философии Гегеля, абсолютность которого исполняется благодаря миру. Но, несмотря на свою свободу по отношению к миру, Бог является этому миру в Своем вечном Сыне, Который, страдая и умирая за нас и с нами, раскрывает Тайну отношений Бога и человека, в первую очередь, как Тайну Божественной любви к человеку. Святой Дух как третье Лицо в Боге, по словам Бальтазара, «составляет связь между Отцом и Сыном, показывая, что нет двух форм богов, одного бесстрастного, а другого способного к страданию, но что есть единственная любовь, проявляющаяся в обоих» [8, с. 16].

Хотя и в предельно обобщенном виде, но уже на примере сказанного видно, что для Х. У. фон Бальтазара концепция триединного Бога является основанием для перехода к разговору о драматической тайне мира. При этом важно заметить, что тайна драмы Бога присуща еще предвечному измерению, предшествующему появлению творения. Речь идет о том, что еще от вечности Сын свободно предлагает Себя ради спасения творения, которое Бог хочет сотворить. Сын намеревается войти в мир вплоть до смерти, о чем говорится в послании апостола Петра: «драгоценную Кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последнее времена для вас» (1П. 1, 19–20). Это обязательство входящего в мир Сына полностью свободно: «Никто не отнимает жизнь у Меня, но Я Сам отдаю её. Имею власть отдать её» (Ин. 10, 18). То есть мы видим, что прежде чем сотворить человека Бог принимает решение позволить полностью проявиться человеческой свободе. И на этом Его решении, которое является извечным риском, творится свобода человека. Риск Бога и свободное решение Сына предшествуют всему, включая и само творение мира и человека, и его дальнейшее отпадение от Бога. На основании этих двух положений – риск Бога и свободное решение Сына войти в драму мира – Бог открывается нам как Любовь. Для Бальтазара «Отец, рискующий Своим собственным Сыном [...], есть не только основание творения; Он есть также полное откровение Самого Себя, осуществлённое Богом. Он – это целостное самооткровение Бога» [8, с. 18]. Апостол Павел об этом говорит в послании к Римлянам: «Тот,

Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8, 32). Для Бальтазара это и является предельным откровением Бога о Себе – Сын, «отдающий жизнь за мир». Центром же такого откровения является страдание и смерть Христа, а ее предельной точкой – самый трагичный из всех криков: «Или, Или, лама савахвани» (Мф. 27, 46), – выражающий переживание Сыном на кресте оставленности Отцом. В этом опыте Христа – утраты Бога на вечность – согласно Бальтазару, способен вместиться любой возможный ад, каким бы он ни был. Не углубляясь в «Богословие трех дней», которому мыслитель посвятил отдельную книгу, отметим лишь то, что в этой оставленности, испытанной ради нас и ради нашего спасения, и находится центр веры христиан. Это единственное событие в священной истории, имеющее абсолютное значение и выражающее вечную тринитарную логику любви. Отношение любви в Троице заставляет нас, как утверждает Бальтазар, воспринимать Бога как триединную тайну любви, где любовь является одновременно извечным существом и вечным событием абсолютной жертвы. Эту внутреннюю жизнь в Троице – «вечное событие» – богословы обозначали греческим понятием «перихорезис» (греч. *περιχώρησις*). Перихорезис в тринитарной логике означает вечное порождение Сына и изведение Духа Святого. Отметим, что на одном из своих выступлений Бальтазар, говоря о тринитарной логике любви, попробовал поэтически дать событийное определение любви: «Любовь всё больше и больше» [8, с. 21].

Таким образом, в свете троичных отношений, согласно Х. У. фон Бальтазару, мир есть, с одной стороны, результат дарения, а с другой, – результат обмена между божественными личностями, где Отец хочет показать всё величие Сына, Его славу в реальности (Еф. 1, 10), а Сын, в свою очередь, приходит в этот мир ради славы Отца и стремится показать величие благодати Того, Который есть «всё во всём» (Джан. 3, 21). И Дух, будучи взаимной любовью, не желает иного, кроме как проявить в мире вечные любовные отношения Отца и Сына. Выраженность этой тринитарной логики в мире Бальтазар определяет как «Славу Божью», «совершенным образом» которой является Сын Божий – Иисус Христос. Совершенный (или прекрасный – *pulchrum*) образ Бога выражает абсолютное бытие, открывающееся миру как красота. Бальтазар через рассмотрение «Совершенного образа» осмысляет проблему имманентности и трансцендентности Бога. Слава Божья, явленная в Иисусе Христе, одновременно имманентна встречающему ее человеку и трансцендентна, поскольку является присутствием того трансцендентного, которое выражает. В таком виде воспринятое христианское откровение является важной особенностью богословского подхода Бальтазара – его личным богословским поворотом, когда от классического еще со времен средневековья «первого» размышления о Боге в свете трансценденталий *verum* (истинное) и *bonum* (благо) он обращается к категории *pulchrum* (красивое). Для Бальтазара необходимость начинать с Красоты обосновывается тем фактом, что восприятие чего-то как Истины или как Блага всегда обусловлено определенными господствующими представлениями о них, присущими рассматриваемому времени. Красота же, в отличие от этих трансценденталий, в момент

ее встречи человеком всегда усматривается, то есть воспринимается непосредственно: «Красота есть ничто иное, как непосредственное выступание безосновности основания из всего основанного. Она есть прозрачность, видимость таинственного фона бытия сквозь явление. В этом плане красота есть, прежде всего, непосредственная манифестация того неуправляемого избытка открытости, который содержится во всем, что явлено, того вечного «все больше», которое характерно для всякого сущего» [3, с. 240]. Согласно Юрию Черноморцу, в своем подходе Бальтазар пользуется феноменологической методологией, фокусируясь «не на собственных переживаниях, а на самой действительности» [7]. Таким образом, именно при внимательном взгляде на реальность можно увидеть, что Красота как «манифестация неуправляемого избытка открытости [...], разбалтывающая тайну бытия по всем переулкам...» [3, с. 240–242] открывается человеку в момент встречи. Но при этом Красота не позволяет человеку охватить ее целостность своим собственным разумом. Красота всегда превосходит своим присутствием человеческие способности, свидетельствуя о наличии определенного рода реальности, бесконечно отличной от человеческих представлений. Также важно, что человеческая неспособность исчерпывающим образом охватить целостность встреченной Красоты не мешает разуму и восхищаться реальностью, являющуюся в событии Красоты, и признавать ее любовь, истину и благость.

Говоря о способе восприятия божественной проявленности в реальности, нельзя не отметить, что Бальтазар строго верен библейской традиции. Библия рисует нам картину опытного восприятия Бога, совершающегося в рамках чувств. Для Бальтазара вне опыта и чувств нельзя говорить о встрече с Воплощенным Христом, иначе мы рискуем редуцировать смысл этого события на уровень мифических религий. Встреча с Событием Христа происходит не через какие-то уникальные чувства в виде особых духовных переживаний, но через те же чувства, которыми человек воспринимает реальность [11, с. 365]. И именно само Событие Христа преобразует эти чувства (которые испытали на себе последствие первородного греха) своей вечной любовью, настраивая и воспитывая их способность к непосредственному восприятию События. В рамках такого опытного чувственного восприятия «События Христа» можно говорить о том, что акт веры реализуется не как мистическая религиозная предпосылка, но как конкретный метод познания, делающий «всего человека пространством, отвечающим божественному Откровению» [11, с. 220]. О роле чувств в восприятии Бога через веру Бальтазар хорошо сказал следующей фразой: «Восприятие, как полностью человеческий акт столкновения, обязательно должно не только включать чувства, но и подчеркивать их, поскольку только через чувства и в них человек воспринимает и приобретает чувствительность к реальности мира и Бытию. Более того, в христианстве Бог открывается человеку прямо через реальность мира. Таким образом, центр этого акта встречи должен лежать там, где профанные человеческие чувства, делясь возможным актом веры, становятся «духовными», и где вера становится «чувственной», чтобы быть «человеческой» [11, с. 365]. Таким образом, чтобы

оставаться феноменом, присущим человеку, вера «зависит от действий видения, слуха, вкуса, обоняния и особенно касания Слова Жизни, которое заканчивается вложением перстов в ребра» [11, с. 313]. Углубляясь в проблематику чувств, рассматриваемую Бальтазаром, нужно сказать, что она имеет очень разнообразный спектр направлений, среди которых мы хотели отметить только два следующие, наиболее тесно, на наш взгляд, связанные с драматической теорией. Во-первых, это тот факт, что человек может пережить чувствами только то, что ему дается/даруется самой жизнью (бытием), а во-вторых, что все, что человек переживает и чувствует, он переживает и чувствует во времени. Об этих двух вещах Бальтазар следующим образом говорит в своей, пожалуй, самой поэтической книге «Сердце Мира»: «Что мы за странные существа! Мы растем лишь тогда, когда брошены в поток преходящего. Мы можем созреть и обогащаться лишь ценой непрерывного отречения от текущего часа в пользу следующего. Мы должны длиться в длительности. Там, где мы пытаемся остановиться, мы нарушаем жизненно важный закон природы. [...] Время – это и грозное предупреждение, и небывалое обетование: «Дай увести себя, иначе ты не сможешь идти со мной! Дай увести себя, покажи свои пустые ладони, иначе я не смогу их наполнить, иначе я пройду мимо тебя с моими неожиданными дарами и оставлю тебя с твоими ветхими пожитками. [...] Не сдерживай себя, не связывай себя, не скрепляй себя!» [2, с. 13]. Здесь, с богословской точки зрения, драматизм заключается в том, что чувства, с одной стороны, реагируют на Призыв в Событии, а, с другой стороны, они всегда рискуют прилипнуть к привлечшему их фрагменту реальности и увидеть в потоке времени не «длющуюся любовь» как основу нашего существования и нашей человеческой драмы, а трагедию, где у главного героя рок отнимает все. Конечно, здесь открывается большая тема воли, которая, более подробно разработана у последователей богословского предложения Бальтазара.

Таким образом, опираясь на суждения Бальтазара о библейской рецептивности Бога, мы можем видеть, что он предлагает очень конкретное видение человека, в котором, как мы считаем, нуждается современная педагогика. Речь идет о целостном человеке как рационально—аффективном единстве, а не только как о «чистом разуме», к которому редуцировал человека рационализм эпохи Просвещения. Просвещенческое отрицание телесности в процессе познания оказалось разрушительным для христианского богословия, которое начинается с телесности (Воплощение Христа), в истории свидетельствует о спасении и преобразении телесности (Воскресение) и достигает кульминации в апокалипсисе телесного воскресения (всеобщее воскресение). И это же отрицание стало разрушительным для христианской педагогики, на чем мы остановимся ниже.

Заканчивая наши попытки очертить некоторые практические контуры условий, при которых человеческому опыту открывается «событие Христа», мы подошли к самому важному. Встречаясь в своем опыте с «Событием», мы оказываемся не просто призванными своим ответом вступить в диалог, но к гораздо большему. В этом призыве Бога, явленном через Красоту, человек приглашается к соучастию в жизни Христа. Это соучастие всегда сказывается на

практической жизни христианина, которая стремится войти в вечную божественную драму. О понимании Бальтазаром роли человека в божественной драме хорошо сказал украинский богослов Денис Кондюк: «Тот, кто пережил встречу с Богом, не может оставаться безучастным и встаёт перед необходимостью принятия своей роли и идентификации в мировом драматическом акте. Человек либо влетает ее в повествование Христа, раскрывает в себе свой потенциал, заложенный Богом Отцом от сотворения мира (Еф. 1. 4), и готов раскрыться, когда Бог будет всё во всё (1 Кор. 15. 28; Еф. 4.13), либо создаёт свой замкнутый «мини-эпос», который, тем не менее, Бог влетает в Свою космическую драму (Рим. 9. 22–23). Бог делает великое дело совмещения свободы человека и Своей трансцендентности, влетая наши реакции в Свой «рассказ» [4]. В качестве идеального примера такого вписывания своей жизни в драму Христа, Бальтазар вслед за Церковью называет Деву Марию. Если мы обратим свое внимание на рассказ о Евангельском Благовещении (Лк. 1. 26–38; Мф. 1. 18–25), то с ясностью увидим, что в драматическом «Да» Марии, сказанном в ответ на всеспасительный Божественный призыв, речь идет не просто о молитвенном диалоге. Речь идет о таком «Да», которое стало любовным дарением всей жизни Марии явленному Событию Откровения. Это «Да» стало не только определяющим для дальнейшей судьбы Марии, но и для всей истории мира. Бальтазар и святых называет «настоящими толкователями теодрамы» [6, с. 27]¹, а вместе с тем и каждого человека, говорящего свое «Да» Церкви, которая, являясь «Телом Христа», собирает в себе всех, вовлекая каждого в Божественную драму и на земле, и на небе.

Таким образом, бальтазаровская смена методологической направленности, отдающая приоритет первого слова не разуму, а происходящему Событию, с одной стороны, позволила сохранить верность богословию «сверху», преодолевающему космологическую и антропологическую редукции, а с другой, – вернуть человеку роль действующего героя, свобода которого покоится на свободе тринитарной божественной любви. Указанная методологическая переориентация, позволила Х. У. фон Бальтазару увидеть в драматической теории необходимые методологические ключи, которые позволяют не только преодолеть рационалистические редукции в богословии, но, сохраняя адекватность по отношению к Божественной Тайне, описать событие божественного откровения как приглашение к отношениям, требующее вовлечения всей свободы человека.

Список использованных источников

1. Бальтазар Х. У. фон. Достоина веры лишь любовь: пер. с нем. – Москва: Истина и жизнь, 1997.
2. Бальтазар Х. У. фон. Сердце мира: пер. с нем. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
3. Бальтазар Х. У. фон. Теология. I. Истина мира: пер. с нем. – Москва: Издательство ББИ, 2013.
4. Кондюк Д. Формирование самоидентификации в контексте миссии // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2012. № спецвыпуск. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie>—

—v—kontekste—missii (дата обращения: 16.07.2018).

5. Филоненко А. Присутствие другого и благодарность.
6. Шепетяк О. Школы и направления современной религиозной мысли в немецкоязычном пространстве // Власть и Общество (История, Теория, Практика) №4 (32) 2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://elibrary.kubg.edu.ua/10827/7/Shepetiak_O_M_VO_4_2014_IS_.pdf (дата обращения: 11.07.2018).
7. Черноморец Ю. П., Эвристический потенциал теологического проекта Г. У. фон Бальтазара [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/21522—evristichnij—potencial—teologichnogo—proektu—gu—fon—baltazara.html> (дата обращения: 18.07.2018).
8. Balthazar H. U. von. Dio e il drama del mondo // Dove la domanda si accede. A cura Camillo Rornasieri, Tommaso Lanosa, Ravenna. 2012.
9. Balthasar H. U. von. Theo–Drama: Theological Dramatic Theory. vol.I. Prolegomena: transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988.
10. Balthasar H. U. von. Theo–Drama: Theological Dramatic Theory. vol.II. The Dramatis Personae: Man in God: transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988.
11. Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol.I. Seeng the form: transl. from the German. San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1982.
12. Sandler W. Was ist dramatische Theologie? // Religion – Literatur–Künste. Aspekte eines Vergleichs. Hg. Peter Tschuggnall, Anif/ Salzburg: Müller–Speiser 1998.

References

1. Bal'tazar H. U. fon. Dostojna very lish' ljubov': per. s nem. – Moskva: Istina i zhizn', 1997.
2. Bal'tazar H. U. fon. Serdce mira: per. s nem. – Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006.
3. Bal'tazar H. U. fon. Teologika. I. Istina mira: per. s nem. – Moskva: Izdatel'stvo BBI, 2013.
4. Kondjuk D. Formirovanie samoidentifikacii v kontekste missii // Bogoslovskie razmyshlenija: Evro–Aziatskij zhurnal bogoslovija. 2012. № specvypusk. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie—samoidentifikatsii—v—kontekste—missii> (data obrashhenija: 16.07.2018).
5. Filonenko A. Pristutvie drugogo i blagodarnost'.
6. Shepetjak O. Shkoly i napravlenija sovremennoj religioznoj mysli v nemeckojazychnom prostranstve // Vlast' i Obshhestvo (Istorija, Teorija, Praktika) №4 (32) 2014. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://elibrary.kubg.edu.ua/10827/7/Shepetiak_O_M_VO_4_2014_IS_.pdf (data obrashhenija: 11.07.2018).
7. Chernomorec Ju. P., Jevristicheskij potencial teologicheskogo proekta G. U. fon Bal'tazara [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/21522—evristichnij—potencial—teologichnogo—proektu—gu—fon—baltazara.html> (data obrashhenija: 18.07.2018).
8. Balthazar H. U. von. Dio e il drama del mondo // Dove la domanda si accede. A cura Camillo Rornasieri, Tommaso Lanosa, Ravenna. 2012.
9. Balthasar H. U. von. Theo–Drama: Theological Dramatic Theory. vol.I. Prolegomena: transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988.
10. Balthasar H. U. von. Theo–Drama: Theological Dramatic Theory. vol.II. The Dramatis Personae: Man in God: transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 1988.
11. Balthasar H. U. von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol.I. Seeng the form: transl. from the German. San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1982.
12. Sandler W. Was ist dramatische Theologie? // Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs. Hg. Peter Tschuggnall, Anif / Salzburg: Müller–Speiser 1998.

Fadzeyeu M. S., senior researcher, Centre for the study of religion National pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), m.s.fadzeyeu@npu.edu.ua

Hans Urs von Balthasar's dramatic theology

This article analyzes Hans Urs von Balthasar's dramatic theology, the place of dramatic theology in the general von Balthasar's methodological focus particularly. It's emphasized that his theory is built on the same as Karl Barth's starting position,

which is that the basis of every theological theory is the divine revelation in Jesus Christ. In the light of this Revelation three main dimensions of dramatic theology alongside of their basic characteristics are considered: first, the dramatic aspect of interpersonal relations in the Holy Trinity in connection with the creation of man; secondly, the drama of man's salvation through the incarnation and death of Jesus Christ; thirdly, man's drama of free decision-making on responding to Christ's call and discovering his role in the divine drama. The article also analyzes the significance of dramatic theology in the process of overcoming the rationalistic reductions of liberal theology.

Keywords: Hans Urs von Balthasar, dramatic theology, freedom, theo-drama, the esthetics, theo-logic, perichoresis, sensory perception, rationalistic reduction.

Фадеев М. С., старший науковий співробітник, Центр дослідження релігії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ), *m.s.fadzev@npu.edu.ua*

Драматичне богослов'я Ганса Урса фон Бальтазара

Аналізується драматичне богослов'я в працях Ганса Урса фон Бальтазара. Зокрема розглядається місце драматичної теорії в загальній методологічній спрямованості швейцарського богослова. Підкреслюється, що Х. У. фон Бальтазар в своїй богословській пропозиції відштовхується від загальної з Карлом Бартом початкової позиції, що основою для будь-якого богослов'я є божественне одкровення в Ісусі Христі. У світлі цього Одкровення розглядається три головних виміри драматичного богослов'я враховуючи їх основні характеристики: по-перше, аналізується драматичний аспект в міжособистісних відношеннях у Святої Трійці через зв'язок з творінням людини; по-друге, мова йдеться про драму спасіння людини через втілення та смерть Ісуса Христа; по-третє, мова йдеться про людську драму вільного рішення відповідати на заклик Христа та виявлення своєї ролі в божественній драмі. У статті також аналізується значення драматичного богослов'я в процесі подолання раціоналістичних редукцій ліберального богослов'я.

Ключові слова: Х. У. фон Бальтазар, драматичне богослов'я, свобода, теодрама, теоестетика, теологія, перихорезіє, чуттєве сприйняття, раціоналістичні редукції.

* * *

УДК 215

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

ХРИСТІАНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ТА ДІАЛЕКТИКА С. К'ЕРКЕГОРА ЯК ІДЕЙНЕ ДЖЕРЕЛО ДІАЛЕКТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Розглянуто визначальні мотиви християнського екзистенціалізму С. К'еркегора, а також парадоксальний характер його діалектики. З'ясовано специфіку впливу творчості данського філософа на традицію діалектичної теології ХХ ст. Розглянуто інтерпретацію філософом суб'єкта та суб'єктивності принагідно до теологічної проблематики. Обґрунтовано тезу про віру як підставу форм вияву універсальної суб'єктивності та екзистування людини. Також позначено напрями впливу корпусу ідей С. К'еркегора на становлення традиції діалектичної теології ХХ ст. у межах компаративного розгляду з поглядами П. Тілліха та К. Барта.

Ключові слова: християнський екзистенціалізм, універсальна суб'єктивність, діалектика С. К'еркегора, діалектична теологія, екзистенція.

Питання про зв'язок корпусу ідей, історії життя та загалом постаті данського філософа С. К'еркегора з теологічною традицією ХХ ст., попри свою позірну очевидність з огляду на велику кількість представників цієї традиції, що відзначали у своїх працях і виступах генетичну та головне – інтенціонально-сміслову спорідненість з творчістю великого данця, не є простим. І К. Барт, і Р. Бульгман, і П. Тілліх неодноразово наголошували на неможливості перебільшення ролі ідей С. К'еркегора для становлення філософської теології ХХ ст. і насамперед, за знаменитим висловом з передмови К. Барта до другого видання «Послання

до римлян», «безкінечної якісної різниці» між часом і вічністю, Богом і людиною, переживання і розуміння якої стало наріжним каменем фундаментальної для діалектичної теології, переосмисленої К. Бартом у відштовхуванні від титанів Реформації та С. К'еркегора, концепції трансцендентності Бога світові.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед зарубіжних і вітчизняних дослідників творчості С. К'еркегора загалом і в контексті розгляду традиції діалектичної теології ХХ ст. зокрема слід згадати А. Бергесса, Ж. Деррідю, Дж. Паттісона, Дж. Капуто, Л. Макі, У. Басланда, Г. Боркмана, Є. Буша, О. Вебера, Й. Диркена, Г. Фріса, В. Шмітхальса, М. Еванга, Б. Биховського, П. Гайденко, С. Ісаєва, Т. Ліфінцеву, С. Коначеву, К. Райду, П. Сауха, Л. Стасюк, С. Шевченка, О. Суховія, Р. Соловія, П. Кралюка, В. Докаша, П. Яроцького, В. Любашенко, О. Бродецького, С. Голотіна, Г. Ємельяненко, С. Таранова, І. Пасічника, Л. Мандришук, І. Карівця та ін.

Метою статті є з'ясування основних інтенцій впливу корпусу ідей С. К'еркегора на діалектичну теологію ХХ ст., а також окреслення філософсько-теологічної традиції, в межах якої формувався проект діалектичної теології.

Здавалося б, доволі очевидна теза для ортодоксальної християнської теології, але саме парадоксальне розуміння-переживання С. К'еркегором концепції трансцендентності Бога надихнуло К. Барта й інших учасників плеяди діалектичних теологів на реформування підходів класичної та ліберальної теології у ХХ ст. Можна сказати, що головна філософсько-методологічна настанова, яку К. Барт і меншою мірою його послідовники й опоненти вивели з парадоксальних натхненно-художніх і водночас логічно-послідовних текстів С. К'еркегора, – це відмова від історико-критичного методу розгляду Святого Письма, біблійної та церковної історії, відмова від панантропологічного підходу у вирішенні питання співвідношення Бога, світу й людини. Але складність рецепції ідей С. К'еркегора у діалектичній теології ХХ ст. пов'язана насамперед з парадоксальністю як вихідним принципом філософської і теологічної позиції філософа. Доволі розлога вітчизняна та надзвичайно велика зарубіжна к'еркегоріана розглядає і деталізує визначальні аспекти творчості філософа, і насамперед її екзистенціалістський характер, кореляцію між етичним, естетичним і релігійним, фідеїзм та апологію сумніву філософа тощо, зокрема й зв'язок між ідейним спадком мислителя і традицією діалектичної теології ХХ ст. Проблема лише в тому, що творчість С. К'еркегора не стільки надається до інтерпретації, скільки є її інструментом. Маємо на увазі насамперед діалектичний характер філософії С. К'еркегора в контексті її гуманістичної спрямованості, що в сучасних умовах стається надзвичайно важливим й актуальним, оскільки структуралізм останньої третини ХХ ст., постмодерна парадигма філософії, що постала на його основі, експлікації аналітичної традиції ХХ ст., різноманітні версії етичних учень з трансгуманізмом включно – все це засвідчує тотальну кризу гуманізму, а отже, й етики як світоглядного базису людської картини світу, що змушує нас повернутися до філософських загальників на кшталт «смерті Бога» (Ф. Ніцше), «кризи філософії» (П. Слотердайк), «смерті суб'єкта» (Ж. Ліотар) та ін.