

Простяков Сергей Станиславович

К. БАРТ И Т. АЛЬТИЦЕР О ПОДЛИННОМ БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА

В статье представлен сравнительный анализ проблемы подлинного бытия человека в трудах выдающихся протестантских теологов XX века – К. Барта и Т. Альтицера. Автор показывает, что противоположность подходов обоих мыслителей к указанной проблеме выразилась в принципиально различных способах теолого-философского мышления, что было обусловлено сменой историко-культурных контекстов и трансформацией мировоззренческой парадигмы современного протестантизма.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2013/9-1/34.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2013. № 9 (35): в 2-х ч. Ч. I. С. 131-137. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2013/9-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

того чтобы выразить суть хоолономного подхода, можно использовать метафору в виде описания ожерелья буддийского бога: «В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные отраженными в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто она сама, а заключает в себе все другие вещи и на самом деле есть все остальное («Аватамсака-сутра»)» [Цит. по: Там же]. Другими словами, главная идея не в приоритете целого над его частями, а в том, что каждая часть уже есть это целое. Учитывая вышесказанное, мы считаем, что приведенные нами теории относятся к холизму, однако в связи с их спецификой мы предлагаем объединить их в хоолономное направление в русле холистического подхода. К хоолоному направлению мы отнесли онтологическую модель Д. Бома, под названием «голодинамика» или «голодвижение», психологический метод В. Вульфа «холодинамика», «холотропное дыхание» и их онтологические предпосылки. Приведенные идеи являются самыми разработанными в русле хоолономного направления, однако далеко не единственными. А главный вывод в том, что дальнейшее развитие хоолономных теорий в сочетании с физическими экспериментами (об этом в другой статье) может стать основой для изменения научной картины мира и формирования хоолономной парадигмы, которая концептуально выразит происходящие изменения в мировоззрении ученых.

Список литературы

1. **Вульф В.** Холодинамика: как развивать и управлять своей внутренней личностной силой [Электронный ресурс]. URL: http://lib100.com/book/way/holodinamika_vsya_sila_v_deistvii (дата обращения: 08.07.2013).
2. **Гроф С.** За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии [Электронный ресурс]. Изд. 3-е. М.: Изд-во Ин-та трансперсональной психологии; Изд-во Ин-та психотерапии, 2000. 504 с. URL: http://www.lib.ru/PSHO/GROF/grof1.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 08.07.2013).
3. **Гроф С., Уилбер К., Веховски А., Тарт Ч.** Практика холотропного дыхания: методические рекомендации для слушателей курса «Трансперсональная психотерапия». М., 2001. 212 с.
4. **Bohm D.** Wholeness and the Implicate Order. L.: Routledge, 1980.

ONTOLOGICAL ANALYSIS OF HOLO-TERMS

Pal'gova Aleksandra Olegovna
Bashkir State University
Aleksandra_palgo@mail.ru

The author presents the analysis of notions and terms that originated in the process of forming a holographic (holonomic) paradigm of science, having one semantic root and a lot of different interpretations, pays special attention to the fact that the paradigm that underlies the modern scientific picture of the world needs qualitative reconsideration, as it does not explain many facts of science; and as prerequisites for the formation of a new paradigm suggests holographic (holonomic) approach for the substantiation of modern science and philosophy facts.

Key words and phrases: holographic model of the Universe; holographic (holonomic) paradigm; holographic (holonomic) approach; holomovement model of D. Bohm; scientific picture of the world; holodynamics of V. Woolf; holotropic breathwork of S. Grof.

УДК 130.2; 233; 283/289

Философские науки

В статье представлен сравнительный анализ проблемы подлинного бытия человека в трудах выдающихся протестантских теологов XX века – К. Барта и Т. Альтицера. Автор показывает, что противоположность подходов обоих мыслителей к указанной проблеме выразилась в принципиально различных способах теолого-философского мышления, что было обусловлено сменой историко-культурных контекстов и трансформацией мировоззренческой парадигмы современного протестантизма.

Ключевые слова и фразы: подлинное бытие человека; трансцендентное и имманентное; Бог; протестантская неортодоксия; истинная библейская вера; «теология кризиса»; «теология смерти Бога»; культура; «эсхатологическая вера».

Простяков Сергей Станиславович, к. филос. н.
Сахалинский государственный университет
prost.philos@mail.ru

К. БАРТ И Т. АЛЬТИЦЕР О ПОДЛИННОМ БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА[©]

Ставшая вполне привычной оценка современности как катастрофической эпохи, высвечиваемая в русле таких концептов как «крушение проекта модерна» и «кризис человеческой идентичности», остро ставит

проблему философского обоснования подлинности бытия человека. Осмысленная в контексте различных мировоззренческих установок и способов философствования эта проблема стала определяющей для таких влиятельных философских течений и школ постклассической эпохи как экзистенциализм, франкфуртская школа, католический спиритуализм и персонализм. В этой связи вполне справедливым представляется утверждение о том, что постановка вопроса о подлинности человеческого бытия не только органично вписывается в четко обозначившийся «антропологический поворот» в области постклассической философской проблематики, но и коренится в беспрецедентно остром и глубоком переживании драмы бытия человека. При этом наряду с отмеченными философскими учениями видное место в познании драмы существования человека и постижении подлинности его бытия принадлежит также современному протестантизму, представленному спектром во многом несхожих между собой теолого-философских концепций.

И если исходить из представления об отчетливо выраженной идейной неоднородности неопротестантизма и при этом ставить вопрос о выявлении в нем радикально противоположных способов понимания сущности и ценностных оснований подлинного бытия человека, то наиболее интересным был бы сравнительный анализ воззрений выдающегося швейцарского теолога Карла Барта (1886-1968) и видного американского мыслителя Томаса Альтицера (р. 1927). В самом деле, их теолого-философские построения соотносятся с различными вехами эволюции протестантизма в XX веке. Так, если Барт явился основоположником неоортодоксальной «теологии кризиса», возродившей мотивы М. Лютера и С. Кьеркегора в понимании истинной христианской веры, то Альтицер приобрел широкую известность как основатель «теологии смерти Бога» – радикального модернистского течения, отрицающего уместность традиционного христианского теизма в социокультурных условиях «постхристианской» современности.

Столь различные в своих мировоззренческих основаниях течения, несмотря на их принадлежность протестантской традиции, не могли не порождать и соответствующую контрастность в осмыслении проблемы человека. И именно при сопоставлении воззрений Барта и Альтицера эта контрастность предстает как предельно возможная теолого-философская полярность внутри современного протестантизма.

Очевидно, что истоки этих идейных расхождений следует искать в различных историко-культурных контекстах, которые во многом обусловили формирование воззрений обоих мыслителей.

Основополагающие идеи и принципы теологии Барта сложились в период глубокого кризиса ценностных оснований европейской культуры, проникнутых оптимистическим духом эпохи Просвещения с его верой в разумную природу человека и необратимость исторического прогресса. Драматической кульминацией этого кризиса явилась Первая мировая война, которая в сознании интеллектуалов того времени предстала как исторический рубеж, свидетельствующий о конце эпохи просветительски инспирированного рационалистического гуманизма. В качестве примеров можно сослаться на оценки О. Шпенглера – видного представителя «философии жизни», известного, главным образом, своей полемической сенсационной книгой «Закат Европы» (1918 – 1 т., 1922 – 2 т.), и Н. Бердяева – выдающегося философа-персоналиста, который в своей работе «Новое средневековье» (1924) поставил во многом пророческий диагноз в отношении культурно-исторической судьбы западного мира. Для Шпенглера, мировоззрение которого пропитано пессимистическими консервативно-романтическими мотивами, Первая мировая война – это «внешняя форма исторического кризиса» [6, с. 183], понимаемая как предсмертная агония западной культуры, возвещающая о неотвратимом переходе к безжизненной, а потому и творчески бесплодной, прагматически ориентированной стадии цивилизации. Как и Шпенглер, Бердяев исходит из признания ситуации глубокого кризиса рационалистических и либерально-гуманистических основ западной культуры в послевоенный период. Однако у Бердяева этот кризис связывается с подлинной «революцией духа» [2, с. 229] и наступлением сакральной эпохи «нового средневековья» с ее «сверхрационализмом» [Там же, с. 226] и «большой утонченностью души» [Там же, с. 228].

Как видно, несмотря на различия представленных оценок, в них проступает общая фиксация конца западного культурно-исторического мира. Безусловно, что такая оценочная позиция отражала тенденцию формирования постклассической мировоззренческой парадигмы и этим самым задавала принципиально отличное в отношении рационалистической традиции ценностное пространство в осмыслении фундаментальных антропологических вопросов. В новом историко-культурном контексте оказывался полностью дискредитированным оформившийся в новоевропейской парадигме априорно-рационалистический способ осмысления человека, согласно которому разумная человеческая природа рассматривалась как субстанция, гарантирующая неизбежный исторический прогресс и разумное устройство общества. И поскольку становилось ясно, что именно человек является творцом собственной исторической драмы, то из этого проистекало обостренное внимание к вопросу об аутентичности человеческого бытия и моральной ответственности человека за свой выбор в истории.

Таким образом, из общих очертаний намеченного нами историко-культурного контекста становится понятным характерный для Барта подход к проблеме человека. Будучи современником Первой мировой войны, Барт, как и большинство интеллектуалов того времени, испытал сильное внутреннее потрясение, которое в его религиозном сознании приняло форму лично пережитой им драмы глубокой разобщенности и бесконечной несоизмеримости человека и Бога. Но из тезиса о бесконечной несоизмеримости человека и Бога – основополагающего принципа «теологии кризиса» Барта – проистекали как откровенно пессимистическая тональность в оценке деятельности человека в качестве субъекта истории и культуры, так и соответствующий способ осмысления проблемы подлинности человеческого бытия. Кроме того, существенное значение для понимания историко-культурного контекста антропологических воззрений Барта имеет то обстоятельство, что сама «теология кризиса» возникла как реакция на либеральную протестантскую теологию

(Ф. Шлейермахер, А. Гарнак, Э. Трельч, А. Ричль) с ее академизмом и оптимистической убежденностью в осуществление Царства Божьего в мирской истории. Как считает Барт, события Первой мировой войны вскрыли полную несостоятельность либеральной теологии, все пороки которой, по мнению мыслителя, коренились в забвении живой библейской веры.

Но если контекстуальное прочтение воззрений Барта отсылает нас, главным образом, к Первой мировой войне, явившейся апофеозом крушения либерально-просветительского проекта, то в случае с Альтицером предполагается рассмотрение совокупности факторов, высвечивающих принципиально иной историко-культурный контекст. В самом деле, в условиях окончания «холодной войны» и некоторой либерализации внутренней политики (конец эпохи маккартизма и «охоты на ведьм») Америка 60-х годов XX века переживает бурный рост социальной активности молодого поколения. В этой связи нельзя не упомянуть о выступлениях студентов, в ходе которых они выступали за университетские свободы и расширение своих прав, высказывали протесты против войны во Вьетнаме и делали бунтарские выпады против пуританской морали. По мнению известного американского историка и социолога Макса Лернера, 60-е годы в США – это время «большого прорыва», который соединил в себе как революции политические, явившиеся результатом массового протестного движения, так и революцию культурную, связанную с общинным, экологическим, сексуальным, антисемейным и женским движениями [4, с. 542]. Следовательно, можно утверждать, что в Америке указанного периода происходит переоценка сложившихся ценностей и активный поиск человеком подлинной формы своего социального бытия. Поэтому вполне объяснимо и то идейное влияние на «новых левых» в США, которое исходило от Герберта Маркузе, в наиболее известных работах которого – «Эрос и цивилизация» и «Одномерный человек» – представлен критический анализ феномена «репрессивной цивилизации» и содержится призыв к достижению некоей утопии освобождения человека от исторически сложившихся форм его порабощения.

Безусловно, что появление такого радикального модернистского течения в протестантизме как «теология смерти Бога», основоположником которого по праву считают Альтицера, вполне соответствовало духу перемен в американском обществе того времени и отражало общую тенденцию кардинального пересмотра сложившейся системы ценностей. Важно учитывать также и то, что взгляды Альтицера, как и других представителей теологического модернизма в США (Г. Ваханян, Х. Кокс, П. Ван-Бурен, У. Гамильтон), сформировались на почве весьма специфичной религиозной культуры. Совершенно справедливой в этой связи представляется мысль о том, что для американских религиозных настроений традиционно свойственно «преимущественное внимание к посюсторонней жизни», к проблемам личности и общества и «отсутствие интереса к понятиям, когда либо игравшим важную роль в религии, – «вечному спасению», «божественному правосудию», «загробному воздаянию», «раю и аду!»» [7, с. 40-41]. Такую обмирщенную форму религиозности можно условно называть не «вертикальной», которая всегда имеет своим основанием представление о трансцендентном божественном бытии, как это предполагалось в классическом теизме, а «горизонтальной» [16, р. 24], с характерной для нее преимущественной фиксацией сознания на посюсторонней реальности.

Однако в такой «горизонтальной» оптике, отчетливо концептуализированной именно в «теологии смерти Бога», содержится предпосылка принципиально отличного способа понимания подлинности бытия человека, в сравнении с бартянской «теологией кризиса». Так, если из контекста возникновения «теологии кризиса» становится во многом понятной свойственная Барту пессимистическая тональность в оценке культурно-исторической деятельности человека, и отсюда, – интуиция онтологической и ценностной несоизмеримости божественного и человеческого, то воззрения Альтицера, обусловленные в своих истоках духом перемен в США 60-х годов XX века и особенностями американской ментальности, напротив, были пронизаны мотивом предельно возможного сближения Бога и человека, что было осмыслено как идея непосредственного присутствия божественного в различных сферах мирской деятельности людей. Конечно, столь отличные друг от друга интуиции порождали соответствующую противоположность в способах понимания аутентичности человеческого бытия.

У Барта человек конституирует подлинность своего бытия исключительно в пространстве веры в трансцендентного и бесконечно удаленного от него Бога. И поскольку для Барта как протестантского неоортодокса были принципиально неприемлемы любые формы антропоцентрической теологии, так как истинная теология для него – это «мышление, исходящее из Бога как центра» [19, р. 27], то вера в его понимании представляла исключительно как «невывразимая реальность Бога», но совсем не как историческое или духовное достижение человека [14, р. 58]. Вера, как считает Барт, совсем не рождается из личностных переживаний человека и не является, как у Шлейермахера, порождением априорного человеческого чувства связи с божественным абсолютном. Напротив, вера – это своего рода дар Бога, и поэтому истоки истинной веры коренятся не в человеке, а восходят к трансцендентной божественной реальности. Поэтому истинная вера, по Барту, не есть «вещь в истории» [Ibidem, р. 126], которая могла бы принимать различные формы в исторически меняющихся социокультурных контекстах, так как сама она вневременна и надисторична.

Но если истинная вера автономна по отношению к истории и культуре, то понимание подлинности человеческого бытия как бытия в вере неизбежно приводит к позиции обесценивания культурно-исторической деятельности человека. Здесь, следовательно, из ценностного пространства подлинного бытия элиминируются культурно-исторические формы творческого самовыражения человека. Отсюда ясно, что в вопросе о подлинности человеческого бытия Барт исходил из антитезы истинной веры и культуры. Кроме того, Барт противопоставлял истинную веру и религию, так как последняя, по мнению швейцарского теолога, всегда представляет собой часть культуры и стремится преодолеть бесконечное различие между Богом и человеком.

В связи с этим важно указать на то, что такое противопоставление проистекало из базовой интуиции дуалистического мышления Барта, содержанием чего являлось переживание неподлинности всего временного и исторического. И так как Барт не видел смысла в исторически проходящем [Ibidem, p. 77, 107], то это побуждало его обращаться к идеям «диастасиса» (отделение теологии от культурно-исторического развития) и «теологической культуры» (надысторическая христианская метакультура), имеющих существенное значение в обосновании подлинности бытия человека.

Вместе с тем, несмотря на дуализм мышления Барта, отчетливо выраженный в его принципе несоизмеримости божественного и мирского, было бы ошибочным считать, что отношения между данными бытийными рядами характеризуются абсолютной отчужденностью. Так, Барт раскрывает человеческое в Боге и рассматривает его как «партнера» в диалоге с человеком [1, с. 3-118; 15, p. 40]. И все же, сам этот диалог, по Барту, возможен лишь в исходящей от Бога вере, благодаря которой человек возвышается над мирским, временным планом своего бытия и соединяется с божественным и вечным. Поэтому вера как «невывразимая реальность Бога» и подлинность человеческого бытия совсем не предполагает обретения человеком какого-либо прочного основания и уверенности в мирских делах. В духе парадоксального мышления С. Кьеркегора Барт понимает веру как «ожидание без надежды на надежду», как «пустоту», в которой человек лишается житейской устойчивости своего существования и оказывается в состоянии неопределенности и высокого духовного напряжения.

Воспринятый от Кьеркегора парадоксальный стиль мышления основывается у Барта на принципе «бессинтезной диалектики», согласно которому Бог (тезис) и человек (антитезис), несмотря на их духовное единство в вере, никогда не достигают слияния в синтезе и остаются несоизмеримыми и бесконечно удаленными друг от друга. Такой способ мышления в полной мере соответствует идейному кредо и базовой интуиции теолого-философских построений Барта. В самом деле, для Барта, стремившегося возродить в кризисных условиях XX века принципы дуалистического мышления, свойственные ортодоксальной протестантской теологии, были принципиально неприемлемы мыслимые посредством диалектического синтеза обожествление человека или очеловечивание Бога, то есть способы понимания связи божественного и человеческого, в той или иной степени предполагающие возможность пантеизма. Совершенно чужд бартианской теологии также и представленный в творческом наследии Бердяева экзистенциально-персоналистический способ понимания связи Бога и человека, суть которого схватывается в следующем высказывании русского философа: «Бог рождается в человеке, и человек этим подымается и обогащается. Такова одна сторона богочеловеческой истины, она раскрывается в опыте человека. Но есть и другая сторона, менее раскрытая и ясная. Человек рождается в Боге и этим обогащается божественная жизнь» [3, с. 297]. Конечно, идея Бердяева о глубоком духовном взаимопроникновении Бога и человека в «экзистенциальных встречах», заданная в явно расходящемся с ортодоксальной христианской традицией ключе, и прежде всего в понимании Бога (первичность безусловной свободы – «Ungrund» по отношению к Богу; Бог как «смысл и истина мира», «Дух и Свобода», но не «причина мира», не «господин и правитель мира»), совершенно противоречит неоортодоксальной теологии Барта, пронизанной ветхозаветными представлениями об извечном, напряженном противостоянии между Богом как всемогущим карающим судьей и греховным человеком.

Причем, представление о бесконечном качестве различии Бога и человека определяло стремление Барта освободить христианскую веру и Священное писание от каких-либо исторических интерпретаций. Действительно, историческое мышление в отношении веры и Священного писания, по Барту, обусловлено мирским контекстом человеческого существования, который сам по себе всегда относителен и указывает на бесконечную удаленность человека от Бога. Историческое мышление, как считает Барт, не дает возможности постичь вневременное содержание библейских истин и не оставляет место подлинной вере. Поэтому действительность подлинной веры соотносится у Барта лишь с аисторическим смыслом идеи совпадения прошлого и настоящего, одновременность которых «излечивает прошлое от его безмолвия и настоящее от его глухоты» [14, p. 145], что означает понимание библейских пророков, Христа и апостолов как наших современников, а не исторических персонажей.

Итак, проблема аутентичности человеческого бытия была осмыслена Бартом в русле возрожденных им мировоззренческих ориентаций ортодоксального протестантизма, quintэссенцию чего можно представить известным афоризмом: «Бог – это все, человек – ничто». Хотя категоричность этого утверждения и вызывала у Барта некоторое неприятие, свидетельством чего являлась его идея «человечности Бога» и понимание человека как «партнера» Бога, решающим в разработанной им теологии оставался все тот же принцип несоизмеримости божественного и человеческого. Не вызывает сомнения, что в дуалистическом мышлении Барта отразилась лично пережитая им драма отпадения человека от Бога. Но понимаемая в контексте такого дуализма подлинность человеческого бытия как бытия в вере, с одной стороны, означала преодоление отчуждения между человеком и Богом, но с другой, предполагала явную недооценку мирской деятельности человека и порождала известную тенденцию его отчуждения от культурно-исторического творчества.

Вместе с тем, развитая Бартом протестантская неоортодоксия с ее жесткой мировоззренческой «вертикальностью» не могла утвердиться в качестве главенствующего способа теолого-философского мышления в протестантизме XX века. Здесь следует учесть то обстоятельство, что сама протестантская традиция представляет собой достаточно гибкую конфессиональную форму, отличающуюся острой избирательной восприимчивостью к различным философским учениям (от Канта в либеральной теологии до Деррида в теологии постмодернизма) и обнаруживающую эволюцию своих основополагающих идейных принципов в условиях исторической смены социокультурных контекстов. Поэтому вполне объяснимыми представляются как утрата

доминирующего влияния бартианской «теологии кризиса» к 60-м годам XX века, так и возникновение в это время такого радикального модернистского течения в протестантизме как теология «смерти Бога». Будучи реакцией на протестантскую неоортодоксию, теология «смерти Бога» означала отказ от бартианской «вертикали» и в своих построениях исходила из совершенно противоположной, «горизонтальной» оптики, определяемой стремлением найти Бога внутри культурно-исторического мира человека. Безусловно, что такая мировоззренческая установка предполагала принципиально отличный от бартианского подхода способ осмысления проблемы подлинности человеческого бытия.

Эта проблема рассматривалась Альтицером в русле развитого им радикального «христианского атеизма», содержание которого определялось таким смыслообразующим концептом как «смерть Бога». «Мы должны признать, – пишет Альтицер, – что смерть Бога – это историческое событие, что Бог умер в нашем космосе, в нашей истории, в нашем существовании» [8, р. 26]. При этом Альтицер подчеркивает, что речь идет о Боге классического христианского теизма и «исторической христианской церкви» [Ibidem]. И именно такой Бог, понимаемый в соответствии с христианской традицией как «трансцендентный», «вечный», «абсолютный», предстает в оценке Альтицера как «безразличный» и «неподвижный», проявляющий себя как «враг развития и жизни». С классическим христианским теизмом Альтицер также связывает и то, что «подавляет и угнетает человеческую личность» [10, р. 82]. Поэтому смерть трансцендентного христианского Бога рассматривается американским мыслителем как необходимое условие духовного освобождения человека, его нравственной зрелости и творческой активности. В связи с этим можно утверждать, что антропологическое измерение смерти Бога в теологии Альтицера – это исходная составляющая подлинного бытия человека. Не трудно заметить, что такой способ понимания аутентичности человеческого бытия, восходящий к Ницше («смерть Бога» и «переоценка ценностей») и развивающий идеи Д. Бонхеффера («безрелигиозное христианство» и «совершеннолетие человека»), является радикальной антитезой по отношению к бартианской антропологии, концептуализированной в ценностно-смысловом поле протестантской неоортодоксии.

Однако смерть Бога, согласно Альтицеру, совсем не означает утверждение автономного субъекта, разорвавшего связь с божественным. Реинтерпретируя христианскую доктрину Воплощения, Альтицер видит присутствие Бога в тех формах социальной деятельности и культурного творчества, «где есть человеческая энергия и жизнь» [Ibidem, р. 76]. Таким образом, присутствие божественного в человеческом выражает у Альтицера суть боговоплощения, осмысленного как диалектическое самоотрицание трансцендентного Бога и его слияние с исторически развивающейся реальностью, направленной к имманентному эсхатологическому концу. Такая интерпретация воплощения Бога рассматривается Альтицером как выражение подлинной уникальности христианства. И здесь наиболее заметно влияние Гегеля, от которого Альтицер воспринял диалектический способ в понимании связи божественного и мирского. В оценке Альтицера, Гегель – это первый философ, который стал понимать Воплощение как «смерть чисто трансцендентного Бога», и, таким образом, осмысливший христианского Бога в его уникальности [9, р. 71, 78]. Как видно, Альтицер «прочитывает» Гегеля, исходя из задач своей теологии, главную из которых он усматривает в обосновании идеи имманентного присутствия божественного в мирском как динамично развивающегося процесса вхождения духа в плоть.

В качестве мировоззренческого основания подлинного человеческого бытия Альтицер видит «эсхатологическую веру», которая есть вера в воплощенного безличного Бога, обнаруживающего свое имманентное присутствие в мирской истории. Альтицер убежден в том, что таким образом понимаемая вера соответствует современной культуре и побуждает человека активно включаться в социальную деятельность. При этом Бог присутствует во всем ценностно значимом социокультурном опыте человека. В этом исторически развивающемся опыте Альтицер видит приобщение человека к Богу. Следовательно, смерть Бога, понимаемая Альтицером в контексте эсхатологической веры как диалектическое самоотрицание трансцендентного божественного бытия, его переход в свое иное – в имманентную форму – означает также динамичную устремленность истории к посюсторонней цели. И лишь являясь участником этого динамичного процесса, человек соединяется с Богом и конституирует подлинность своего бытия.

В этой связи важно указать на существенное отличие в понимании смерти Бога у Альтицера и в теолого-философских построениях постмодернистских мыслителей. В противоположность воззрениям Альтицера, смерть Бога в постмодернистской парадигме концептуализируется не как его воплощение в своем ином, а лишь как его отсутствие, несуществование, и это означает, что смерть Бога «утрачивает всю свою мощь» [18, р. IX]. Но именно в единстве с этой «мощью» диалектического процесса самоотрицания Бога, но совсем не в пустоте его отсутствия, американский теолог видит подлинность человеческого бытия. Однако, несмотря на указанное нами расхождение, Альтицер оказал столь существенное влияние на современную парадигму религиозного мышления, что его справедливо называют «пророком постмодернистской теологии» [17, р. 1].

Отметим также, что было бы ошибочным безоговорочно причислять Альтицера к представителям пантеизма Спинозовского типа. Конечно, Альтицер по достоинству оценивает «истинный теологический атеизм» Спинозы, видя в нем близкую своим воззрениям «инверсию западного понимания Бытия» [12, р. 436]. Но, в то же время, американский теолог дистанцировался от классического пантеизма Спинозовского типа, так как в философии Спинозы нет и не могло быть такой проблемы как осмысление места Христа в мировой истории. У Альтицера же история понимается как процесс тотального воплощения Христа. Кроме того, Спинозовский пантеизм, отождествляющий Бога с универсальной логической детерминацией всего сущего и отрицающий свободу воли человека, неизбежно приводит к фатальному оправданию зла в истории. Но Альтицер отделяет реальность Бога от реальности зла. Поэтому вполне понятен его тезис о том, что, например,

Холокост как воплощение «ужаса» истории ниспровергает христианскую доктрину провиденциализма [11, р. 19-21]. Отсюда ясно, что «мрак и ужас» истории, о которых говорит Альтицер, в равной степени делали для него неприемлемой и концепцию классического пантеизма. Хотя при этом нельзя не признать очевидную пантеистическую тенденцию теолого-философских построений самого мыслителя.

Понимая подлинность бытия человека как определяемую истинной верой, Альтицер также указывает и на такой важный ее аспект, как устремленность сознания верующего в будущее, к эсхатологическому имманентному концу, который есть завершение процесса смерти трансцендентного Бога, что означает окончательное слияние духа и плоти, божественного и человеческого. Устремленность веры к эсхатологическому будущему означает у Альтицера также утверждение настоящего в единстве с диалектическим отрицанием ценности исторического прошлого [13, р. 116]. Следуя Ницше, американский теолог также рассматривает форму исторического сознания, акцентированную на ценности прошлого как «знак заката Запада» [8, р. 30].

Такая позиция становится понятной, если учесть убежденность Альтицера в конце «старого зона» западной истории, отождествляемого с господством классического христианского теизма и церковной традиции. Поэтому аутентичность бытия человека в современных социокультурных условиях Альтицер связывает с освобождением человеческого сознания от изжившего себя исторического прошлого. Отрицание же ценностного значения прошлого вытекает у Альтицера из смерти Бога и означает утверждение человека в каждом сейчас настоящего. Это говорит о том, что Альтицер рассматривает традиционное теистическое сознание с его обращенностью к миру трансцендентного и историческому прошлому христианской традиции как не соответствующее постхристианскому контексту современности.

Как видно, подлинность человеческого бытия концептуализируется Альтицером в русле инверсии традиционного христианского теизма, в основе чего лежит идея диалектического самоотрицания трансцендентного в имманентное. Для обоснования антропологического смысла этой инверсии Альтицер обращается к ницшеанской идее Вечного Возвращения, проникнутой мотивом бесконечного самовозобновления жизни в каждом ее настоящем моменте. Поскольку же эта идея была осмыслена Ницше в контексте инспирированной им программы «переоценки ценностей» и ниспровержения классической метафизики, то этим самым задавался и соответствующий способ понимания проблемы человека, согласно которому трансцендентное объявлялось фикцией и поэтому навсегда утрачивало роль ценностного основания человеческого бытия. Мир лишается у Ницше своей «вертикальной» метафизической центрированности, и, таким образом, сам центр становится присутствующим повсюду, в каждом настоящем мгновении имманентной реальности, а человек освобождается от идеи трансцендентного Бога и утверждается в каждом моменте возвращающегося настоящего.

Таким образом, воспринятый Альтицером полисемантический символ Вечного Возвращения Ницше давал возможность концептуализировать онтологическую ценность временного модуса настоящего как важного аспекта подлинного человеческого бытия. Но при этом следует подчеркнуть, что в отличие от Ницше Альтицер видит в каждом настоящем сейчас тотально воплощающегося в посюсторонней реальности Бога, то есть «эсхатологическое явление Христа» [10, р. 117]. Это означает, что в каждом мгновении ценностно значимого настоящего культуры и истории происходит соединение божественного с человеческим.

Завершить рассмотрение воззрений Альтицера можно следующим обобщением: конституирование подлинности человеческого бытия, определяемое историческим событием смерти Бога и соответственно эсхатологической верой, означает активную включенность человека в социально значимые формы деятельности, посредством чего в каждый момент настоящего происходит приобщение человека к Богу, который есть воплощающийся в истории и направленный к имманентной эсхатологической цели динамический процесс вхождения духа в плоть.

Итак, сопоставление подходов Барта и Альтицера обнаруживает их предельную мировоззренческую поллярность в ключевых аспектах рассматриваемой проблемы. Так, убежденность Барта в надъсторичности веры и ее автономии по отношению к культуре контрастирует с идеей Альтицера о культурно-исторической обусловленности веры. Метод бессинтезной диалектики, который Барт применяет для обоснования бесконечного качественного различия между Богом и человеком, противоположен используемому Альтицером принципу диалектического совпадения противоположностей, – божественного и мирского. Смещение Бартом ценностного акцента в сторону трансцендентного – это антитеза утверждению ценности имманентного у Альтицера. И как следствие указанных расхождений – принципиальные различия рассмотренных нами подходов к проблеме подлинности бытия человека. В связи с этим можно утверждать, что трансформация теолого-антропологических воззрений в современном протестантизме от Барта к Альтицеру является отражением судьбы западной интеллектуальной традиции, что, по справедливой оценке Хайдеггера, есть «крушение мира, запечатленного метафизикой» [5, с. 178].

Список литературы

1. **Барт К.** Церковная догматика. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. Т. 2. 712 с.
2. **Бердяев Н. А.** Новое средневековье // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2002. С. 221-310.
3. **Бердяев Н. А.** Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
4. **Лернер М.** Развитие цивилизации в Америке. М.: Радуга, 1992. Т. 2. 576 с.
5. **Хайдеггер М.** Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 177-192.
6. **Шпенглер О.** Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. 672 с.
7. **Юлина Н. С.** Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М.: Наука, 1986. 160 с.

8. **Altizer Th. J.** America and the Future of Theology // Altizer Th., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. L., 1968. P. 24-36.
9. **Altizer Th. J.** Hegel and the Christian God // Journal of the American Academy of Religion. 1991. Vol. 59. № 1. P. 71-91.
10. **Altizer Th. J.** The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia, 1966. 157 p.
11. **Altizer Th. J.** The Holocaust and the Theology of the Death of God // The Death of God Movement and the Holocaust. Westport, CT: Greenwood, 1999. P. 17-22.
12. **Altizer Th. J.** The Self-Saving God // The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Blackwell Publishing; University of Manchester, 2005. P. 427-443.
13. **Altizer Th. J.** Theology and the Death of God // Altizer Th., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. L., 1968. P. 102-117.
14. **Barth K.** The Epistle to the Romans. N. Y., 1980. 462 p.
15. **Barth K.** The Humanity of God. Richmond, 1960. 102 p.
16. **Cooper J. Ch.** Radical Christianity and its Sources. Philadelphia: Westminster Press, 1968. 172 p.
17. **Raschke C.** Rending the Veil of the Temple // Thinking through the Death of God. N. Y.: State University of New York, 2004. P. 1-10.
18. **Shroeder B.** Forward to a Future Thinking // Thinking through the Death of God. N. Y.: State University of New York, 2004. P. VII-XI.
19. **Torrance T. F.** Introduction // Barth K. Theology and Church. L., 1962. P. 6-59.

K. BARTH AND TH. ALTIZER ON GENUINE HUMAN BEING

Prostyakov Sergei Stanislavovich, Ph. D. in Philosophy
Sakhalin State University
prost.philos@mail.ru

The author presents the comparative analysis of the problem of genuine human being in the writings of prominent Protestant theologians of the XXth century – K. Barth and Th. Altizer, and shows that both thinkers' opposed approaches to this problem were expressed in fundamentally different ways of theological and philosophical thought, which was conditioned by the change of historical-cultural contexts and the transformation of the world outlook paradigm of contemporary Protestantism.

Key words and phrases: genuine human being; transcendent and immanent; God; Protestant neo-orthodoxy; true biblical faith; –theology of crisis”; –death of God theology”; culture; –eschatological faith”.

УДК 784.3

Искусствоведение

В статье рассматривается камерно-вокальное творчество Хуго Вольфа с точки зрения особенностей композиторского стиля и основных принципов исполнительской интерпретации. Особое внимание уделяется принципам взаимодействия поэтического и музыкального текстов в камерно-вокальных сочинениях композитора, роли речевой интонации и жестко-пространственных характеристик как определяющих его творческую манеру. Затрагиваются проблемы эквиритмического перевода и исполнительской трактовки с точки зрения единства вокальной и фортепианной партий.

Ключевые слова и фразы: исполнительская интерпретация; композиторский метод; поэтический первоисточник; интонационная наглядность; речевая интонация; эквиритмический перевод; вокализация; интонационная характеристика.

Резницкая Татьяна Борисовна

*Оренбургский государственный институт искусств им. Л. и М. Ростроповичей
ogii@inbox.ru*

ПЕСНИ ХУГО ВОЛЬФА: К ПРОБЛЕМЕ КОМПОЗИТОРСКОГО СТИЛЯ И ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ[©]

Исполнительская интерпретация музыкального произведения неизменно является важнейшим фактором «на пути» сочинения от композитора к слушателю, тем главным связующим звеном, благодаря которому зафиксированный в нотных символах и авторских ремарках замысел композитора обретает слышимую, а порой и зримую форму. Вопросы исполнительской трактовки музыкального произведения и связанные с ними задачи и способы раскрытия заложенного в сочинении музыкального образа постоянно привлекают к себе внимание исследователей: музыковедов, критиков, педагогов, исполнителей.

В немалой степени проблемы интерпретации соотносятся с особенностями композиторского мышления, характерными чертами стиля художника – представителя определённой эпохи, направления, национальной