

Рівненський державний гуманітарний університет
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ШИМАНОВИЧ АНДРІЙ ОЛЕКСАНДРОВИЧ

УДК 231.01

ДИСЕРТАЦІЯ

БОГОСЛОВСЬКА ЕКЗЕГЕТИКА КАРЛА БАРТА

Спеціальність 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий керівник: Панчук Ірина Іванівна, доктор філософських наук.

Рівне – 2021

АНОТАЦІЯ

Шиманович А.О. Богословська екзегетика Карла Барта. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. Рівненський державний гуманітарний університет, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2021.

Дисертацію присвячено комплексному богословському аналізу неоортодоксальної богословської екзегетики протестантського богослова Карла Барта. На основі огляду домінуючого у протестантському богослов'ї XIX ст. ліберального дискурсу дослідження розкриває методологічні моделі та основні засадничі принципи богослов'я Карла Барта з урахуванням контекстуального аналізу соціально-політичних подій початку XX ст., що мали потужний вплив на його радикальний відхід від лібералізму у бік спочатку діалектичної теології (богослов'я кризи), а потім – формування неоортодоксії як цілісної концептуальної богословської системи.

Об'єктом дисертаційного дослідження є богословська система Карла Барта у контексті домінуючих теологічних парадигм та течій першої половини XX ст., а також ступінь її впливу на подальший вектор розвитку протестантської теології. Предметом дослідження обрано христоцентричну богословську екзегезу Барта як найбільш яскраву особливість, що є характерною для усіх його як догматичних, так і екзегетичних праць.

Вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз ключових праць Карла Барта у контексті усієї сукупності факторів впливу на формування його богословської методології. На підставі детального аналізу англійських джерел, присвячених богословській екзегезі Барта, з'ясовано і уточнено роль Барта як ключової постаті у християнському богослов'ї XX ст., а також розкрито сукупність аргументів на користь сприйняття його фундаментального богословського доробку як одного з найбільш впливових та знакових явищ в

історії християнського богослов'я загалом, наряду із Оригіном, блаж. Августином, Фомою Аквінським, Мартіном Лютером, Фрідріхом Шлейєрмахером та іншими.

Надважливе значення для розуміння богословської системи Барта має його спростування та деконструкція напрацювань ліберальної теології із її спробами адаптувати християнство до раціонального модерного дискурсу, вийнявши з нього догматичне осердя у вигляді ключових христологічних та тріадологічних доктрин, що вкорінені у концепції Божого одкровення, та абсолютизувавши історико-критичний підхід до Біблії як однієї з багатьох інших, рівних за ступенем значущості літературних пам'яток давнини. Будучи вихований такими вчителями як Вільгельм Герман, Адольф Юліхер та Адольф фон Гарнак, Барт присвятив свою подальшу багаторічну богословську працю доведенню непрактичності та непридатності до потреб Церкви антикеригматичної сутності ліберальної теології своїх вчителів.

Антиліберальний аспект богословського світогляду Барта розглянуто у опозиції до набагато більш схвального ставлення до епохи Просвітництва, що є притаманним системі Пауля Тілліха, котрий (зокрема, у своїх лекціях у Чиказькому університеті) випрацьовував цілісну систему філософсько-апологетичного інструментарію на користь теоретичної можливості органічного поєднання християнства та раціонального дискурсу епохи модерну. Також до розгляду цього аспекту богословської екзегези Барта було долучено праці Йозефа Л. Громадки, Джона Вебстера, Джефрі Бромлі, Джорджа Хансінгера, Герберта Хартвелла та ґрунтовну PhD-дисертацію Річарда Бернета. Крім цього, взято до уваги деякі напрацювання філософської герменевтики ХХ ст., зокрема, Поля Рікера, котрий у своїх розвідках поставив під сумнів адекватність і перспективність засадничих принципів модерних біблійних досліджень та саме їхнє зазіхання на нічим не спотворену об'єктивність.

Соціологічну складову у формуванні неоортодоксальної концепції Барта розглянуто у контексті ідей Пітера Бергера, на підставі яких доведено, що розгортання ліберального богословського проекту було зумовлене та

уможливлене безпечним життям буржуазного світу ХІХ ст., і, відповідно, суспільно-політичний крах у вигляді Першої світової війни поклав край оптимістичним сподіванням ліберального богослов'я.

За допомогою ідей та висновків таких православних теологів та біблеїстів як прот. Іоанн Романідіс, прот. Теодор Стіліанопулос, прот. Іоанн Брек, Савва Агурідес, Іоанн Каравідопулос, А. С. Десницький, Д. Б. Харт проведено наочну паралель та аналогію, а також продемонстровано певну ступінь спорідненості між, з одного боку, оновленим сприйняттям Бартом Біблії як цілісного Слова Божого і концептуального свідчення про Боже одкровення (не позбавленого людського фактору), та, з іншого боку, традиційним святоотцівським сприйняттям священних текстів у халкідонському ключі – як органічного поєднання Божої та людської складових, жодна з яких не витісняється іншою і не втрачає повноти своєї присутності.

У дисертації також доведено, що Карл Барт реконструював та інтегрував у протестантське богословське середовище древню ортодоксальну традицію сприйняття біблійних текстів в дусі радикального христоцентризму, яка була притаманна як древнім отцям Церкви перших століть, так і отцям-засновникам протестантської реформації ХVІ ст. На основі праць самого Барта, а також таких дослідників як Бернارد Рамм, Кеннет Кантцер та Дмитро Бінцаровський, у дисертації виявлено, що інтерпретація Бартом біблійних текстів як цілісного христоцентричного метанаративу знайшла відбиток на всіх без виключення окремих царинах його богословської системи – антропології, маріології, амартології, космології та еклезіології.

Враховуючи висновки досліджень Стівена Сайкса, Томаса Горранса, Сідні Альстрома та Адольфа Келлера, у дисертації продемонстровано, що процес подальшої рецепції неоортодоксальної христоцентричної теології Барта у богословських колах Європи та Америки з цілого ряду причин був непростим та неоднозначним, в той час як засадничі ідеї та принципи давнього опонента Барта, Еміля Бруннера, щодо легітимності природного богослов'я у царині

богословської епістемології (гносеології), виявили набагато більшу адаптивність до потреб академічної теології середини ХХ ст. та подальших десятиліть.

Загальні висновки та твердження, обґрунтовані у дисертаційному дослідженні, можуть бути корисними для (1) подолання фрагментації та дезінтеграції, що подекуди мають місце у богословському академічному середовищі у контексті домінуючої постмодерної парадигми, (2) побудови спільного та взаємоприйнятного богословського базису для перспективного міжконфесійного діалогу, а також (3) укріплення концептуальних біблійно- та христоцентричних теорій та практик як у теоретичних богословських розвідках, так і у житті Церкви. Результати даної дисертаційної роботи можуть бути використані у якості засновку для подальших наукових досліджень у царині теології, герменевтики, біблійної екзегези, філософії, релігієзнавства та історії становлення богословської думки у ХІХ-ХХ століттях.

Ключові слова: теологія Барта, ліберальне богослов'я, богословська екзегеза, церковна догматика, герменевтика, неоортодоксія, христоцентризм.

ABSTRACT

Shymanovych A.O. Theological Exegesis of Karl Barth. – The manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialization 09.00.14 – Theology. – Rivne State University of Humanities, National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2021.

The dissertation is devoted to the complex theological analysis of the neo-orthodox hermeneutics provided by protestant theologian Karl Barth. On the basis of thorough analysis of liberal protestant theology's discourse, the research reveals the methodological models and basic principles of Barth's theology which are examined in the context of socio-political events of the beginning of 20th century that had had a powerful impact on Barth's break with theological liberalism and his creation of dialectical theology (theology of crisis) and later his forming the neo-orthodoxy as a holistic conceptual theological system.

The object of the dissertation is the theological system of Karl Barth in the context of dominant theological paradigms and teachings of the first half of the 20th century, as well as its influence on the further development vector of protestant theology. The subject of the research is the Christocentric aspect of Barth's theological exegesis as a main and a most prominent specific feature which characterizes all of his dogmatic and exegetic works.

For the first time in Ukrainian theological studies the holistic analysis of Barth's main works was made in the context of the whole set of factors that had made an impact on formation of his theological methodology. On the basis of a detailed analysis of English sources the role of Karl Barth as a key figure in the christian theology of the 20th century was examined and clarified. The research also reveals the complex of arguments in favor of perception of Barth's fundamental heritage as one of the most influential and iconic phenomena in the whole history of christian theology along with Origen, Augustine, Thomas Aquinas, Martin Luther, Friedrich Schleiermacher and others.

For the proper understanding of his theological system it is necessary to realize the significance of Barth's refutation and deconstruction of the liberal theology's attempts to adapt Christianity to the rational discourse of Enlightenment Era, to take out its dogmatic core (doctrines of Christology and Triadology) based on the concept of God's revelation, as well as to absolutize historical critical exegesis of the Bible on the same level with all other literature from Classical Antiquity. Having been taught by Wilhelm Hermann, Adolf Jülicher and Adolf von Harnack, Barth dedicated the rest of his academic career to prove the total impracticality and unsuitability of liberal theology's anti-kerygmatic essence for the practical needs of the Church.

The anti-liberal aspect of Barth's theological outlook was examined from the perspective of the much more positive attitude towards Enlightenment Era that had been represented by Paul Tillich in his lectures in Chicago university. In particular Tillich worked out the holistic system of philosophical and apologetic arguments in favor of theoretical possibility of organic combination and unity between Christianity and rational discourse of modern era. This issue was examined by means of the works

by Josef Lukl Hromádka, John Webster, Geoffrey W. Bromiley, George Hunsinger, Herbert Hartwell and the PhD thesis of Richard E. Burnett. Besides, there were taken into account some of the conclusions made by the representatives of the 20th century philosophical hermeneutics, in particular, by Paul Ricoeur, who questioned in his researches the adequacy and perspectives of the fundamental principles of modern biblical studies with their ambitious attempts to reach a complete and uncorrupted objectivity.

The sociological component in the structure of neo-orthodox concept is studied on the basis of Peter Berger's ideas which prove the fact that the liberal theology's project was determined and made possible by a safe life of the 19th century bourgeois world. That's why the socio-political disaster caused by the World War I put an end to the liberal theology's optimistic expectations.

By means of the ideas and conclusions made by such theologians and Bible scholars as John Romanides, Theodore Stilianopoulos, John Breck, Savvas Agourides, John Karavidopoulos, Andrey S. Desnitskiy, the analogy is drawn between, on the one hand, Barth's renewed perception of the Bible as a holistic God's Word and a conceptual witness to God's revelation (containing the human factor), and, on the other hand, traditional perception of sacred texts used by Church fathers in a Chalcedonian way – as an organic combination and unity of God's and human components, while each of them is not supplanted by the other and doesn't lose the fullness of its presence.

In the dissertation it is proved that Karl Barth reconstructed, renewed and integrated into protestant theological sphere of the 20th century the ancient orthodox tradition of interpreting the biblical text in the spirit of a radical Christocentric perception which had been characteristic of the ancient Church fathers as well as the founders of 16th century protestant reformation. On the basis of works by Barth and such scholars as Bernard Ramm, Kenneth Kantzer and Dmitry Bintsarovskiy, in the dissertation it is revealed that Barth's interpretation of biblical texts as a holistic Christocentric metanarrative found an imprint on all, without exception, individual fields of his theological system such as anthropology, Mariology, amartology, cosmology and ecclesiology. Given the findings of the researches made by Stephen

Sykes, Thomas Torrance, Sydney Ahlstrom and Adolph Keller, the dissertation's conclusions demonstrate that the process of further reception of Barth's Christocentric theology in Europe and Northern America was rather difficult and ambiguous for a variety of reasons. At the same time the fundamental ideas and principles of Emil Brunner, Barth's opponent in the question of natural theology's legitimacy in the realm of epistemology (gnoseology), found much more adaptability to the needs of academic theology of the 20th century.

The general conclusions and statements substantiated in the dissertation research can be useful (1) to overcome the fragmentation and disintegration which nowadays here and there take place in the theological field in the context of a dominant postmodern paradigm, (2) to facilitate the construction of common and mutually acceptable basis for the further interconfessional dialogue and (3) to help to consolidate and strengthen the conceptual Bibliocentric and Christocentric theories and practices either in academic theological studies, or in the whole life of the Church. The results of this dissertation can be used as a foundation for further scholarly researches in the fields of theology, hermeneutics, biblical exegesis, philosophy, religious studies and the history of christian doctrine in the 19th and 20th centuries.

Key words: Barth's theology, liberal theology, theological exegesis, church dogmatics, hermeneutics, neo-orthodoxy, Christocentric theology.

Список публікацій

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Шиманович А. О. Вплив соціально-політичних факторів на неоортодоксальну теологію Карла Барта / А.О. Шиманович // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : “Видавництво “Гілея”, 2019. – Вип. 147. – С. 177–181.

2. Шиманович А. О. Взаємозв’язок між догматичним богослов’ям та герменевтикою у працях Карла Барта / А.О. Шиманович // Практична філософія. – 2020. – № 1 (75). – С. 210–214.

3. Шиманович А. О. Історико-критична біблійна екзегеза з перспективи богослов’я ХХ та ХХІ століть / А.О. Шиманович // Освітній дискурс: збірник наукових праць / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство «Наука-технології-інформація», 2020. – Випуск 20 (2). – С. 78-90.

4. Шиманович А. О. Роль та значущість праць Карла Барта для протестантського богослов’я ХХ ст. / А.О. Шиманович // Українське релігієзнавство. – Київ, 2020. – № 90. – С. 105-123.

5. Шиманович А. О. Протестантська неоортодоксія: витоки, суть та вплив / А.О. Шиманович // Мультиверсум. – Київ, 2020. – Випуск 1 (171). Том 1. – С. 108-120.

Стаття в іноземному періодичному науковому виданні:

6. Шиманович А. О. Радикальний христоцентризм богословської екзегези Карла Барта / А. О. Шиманович // Evropský filozofický a historický diskurz. – Praha, 2020. – Volume 6, Issue 1. – С. 177–185.

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Шиманович А. О. Біблія для Церкви: еклезійна спрямованість екзегези Карла Барта. / А.О. Шиманович // Тридцята наукова сесія Осередку наукового товариства ім. Шевченка у Черкасах: Матеріали доповідей на засіданнях секцій і комісій / За ред. В.В.Масненка. – Черкаси : Осередок НТШ у Черкасах, 2020. – С. 149-154.

ЗМІСТ

Вступ	12
Розділ 1. Карл Барт і християнська богословська думка	19
1.1. Роль Карла Барта у протестантському богослов'ї XX ст.....	20
1.2. Вплив причин соціально-політичного характеру на теологію Барта	25
1.3. Взаємозв'язок догматики, герменевтики і екзегези у богослов'ї Барта.....	41
Висновки до першого розділу.....	53
Розділ 2. Розрив Карла Барта із ліберальним протестантським богослов'ям	55
2.1. Причини виникнення і загальна характеристика ліберальних тенденцій в протестантській теології XIX ст.....	57
2.2. Основні принципи неоортодоксальної герменевтики	75
2.3. Характерні особливості неоортодоксальної герменевтики Барта	85
Висновки до другого розділу.....	90
Розділ 3. Принциповий пріоритет Святого Письма	92
3.1. Оновлений погляд Барта на Біблію як на Слово Бога.....	92
3.2. Тлумачення Слова Божого в Церкві.....	106
3.3. Концепція богонатхненності Писання в розумінні Барта.....	113
3.4. Співвідношення вчення про богонатхненність і науково-критичного (історико-критичного) методу.....	119
3.5. Зв'язок герменевтики Барта з його ставленням до канону Святого Письма.....	130
Висновки до третього розділу.....	134
Розділ 4. Христоцентричність богословської екзегези Карла Барта	137

4.1. Загальна христоцентричність богослов'я Барта і її співвідношення із поглядами отців Церкви.....	138
4.2. Христоцентричність екзегези К. Барта в деяких розділах його богослов'я.....	141
Висновки до четвертого розділу.....	153
Розділ 5. Рецепція неоортодоксальної богословської екзегези Карла Барта і її значення для сучасного богослов'я.....	156
5.1. Вплив богослов'я К. Барта на англomовний богословський світ.....	156
5.2. Значення теології К. Барта для сучасної Церкви та богословських шкіл....	164
Висновки до п'ятого розділу.....	171
Висновки.....	173
Список використаних джерел.....	187

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Наявність численних інтелектуальних викликів, детермінованих домінуванням постмодерного дискурсу в сучасному богословському середовищі, зумовлюють необхідність наново переосмислити значущість деяких богословських течій ХХ ст., що мали у своєму методологічному засновку повернення до давніх наративів та цілісних концептуальних систем, будучи вмотивовані численними загрозами з боку ліберальної теології із її раціоналізацією християнства та зазіханнями на цілісну християнську самосвідомість Церкви та окремої людини.

Неоортодоксальна герменевтика Барта спричинила чималу дискусію у міжвоєнний період у першій половині ХХ ст., надавши вагомі пояснення та аргументи на користь онтологічного зв'язку між надто оптимістичною антропологією епохи модерну та тими соціально-політичним катастрофами, які поклали край і наочно продемонстрували хибність і згубність попередніх конструкцій у царині філософії, теології, антропології, соціології тощо. У наш час радикальні трансформації у соціально-політичній сфері, криза ліберального проекту як форми суспільного устрою, реанімація авторитаризму, яка нерідко поєднується із псевдорелігійною риторикою, все це, маючи очевидну схожість із подіями першої половини ХХ ст., ставить перед інтелектуальною спільнотою питання про можливість оновлення та реінтеграції неоортодоксального дискурсу у сучасний богословський простір як методологічного засновку для побудови адекватних відповідей на запити сьогодення. У цьому контексті радикальний біблійний христоцентризм Барта може розглядатись як дієвий засіб проти хаотизації суспільного, духовного та інтелектуального життя сучасної людини.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та

«Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

Метою дисертаційної роботи є комплексний богословський аналіз неоортодоксальної екзегези протестантського богослова Карла Барта.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких основних дослідницьких завдань:

- висвітлити внесок К. Барта в сферу осмислення наслідків раціонального богословського дискурсу епохи модерну та ролі історико-критичного методу дослідження Біблії;

- проаналізувати методологічні засновки та богословське значення неоортодоксальної теології К. Барта;

- розкрити роль доктрини К. Барта про Слово Боже та її співвідношення зі святоотцівською традицією сприйняття священних текстів;

- дослідити, яким чином радикальний христоцентризм теології К. Барта був корисним в осмисленні соціально-політичних подій першої половини ХХ ст.;

- продемонструвати вплив христоцентричної герменевтики К. Барта на інші структурні підрозділи його богословської системи;

- репрезентувати дискусії та досвід рецепції неоортодоксальної теології К. Барта у богословському середовищі кінця ХХ – початку ХХІ століть.

Об'єктом дослідження є неоортодоксальна теологія Карла Барта у контексті сучасних йому інтелектуальних та соціально-політичних викликів.

Предметом дисертаційної роботи є теоретична й практична герменевтика Карла Барта.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Радикальні тектонічні зсуви у протестантській теології першої половини ХХ ст. та рішуче перенавернення у протестантську ортодоксальну парадигму багатьох тогочасних

теологів стали предметом осмислення для цілої низки спеціалістів з історії християнської думки. Серед основних дослідників цього феномену, методологію та висновки котрих було залучено під час написання дисертації, варто зазначити Й.Л.Громадку, А.Макграта, Т.Торранса, С.Альстрома, Дж.Хансінгера, Дж.Вебстера, Г.Хартвелла та Б.Рамма. Специфіка зовнішніх умов формування неоортодоксальної герменевтики Барта потребувала долучення історичного матеріалу та урахування соціологічного виміру цього питання, що було зроблено за допомогою праць П.Бергера та Р.Бернетта.

Особливого значення під час дослідження набула богословсько-методологічна концепція парадигмального аналізу Г.Кюнга, згідно якої існує певний загальний вектор розвитку релігії, який має власну динаміку, внутрішню логіку та зумовлюється періодичним виникненням нових «констеляцій», тобто світоглядних уявлень, архетипічних патернів, нових зразків мислення та способів розуміння Бога, що виражаються провідним християнським мислителем тої чи іншої епохи, котрий обдарований профетичною харизмою і пропонує своїм сучасникам радикально нові богословські концепти. Антиліберальний аспект богословського світогляду Барта розглянуто у світлі більш схвального ставлення до раціонального модерного дискурсу, що було притаманне іншому представникові неоортодоксального руху – П.Тіліху, котрий випрацьовував цілісну систему філософсько-апологетичного інструментарію на користь теоретичної можливості органічного поєднання християнства із раціональним дискурсом епохи модерну та екзистенціальною філософією початку ХХ ст. Компаративний аналіз впливу неоортодоксальної теології Барта на подальший розвиток протестантського богослов'я здійснено на основі висновків С.Сайкса, Г.У. фон Бальтазара, Л.Джуссані з урахуванням ступеня впливу Е.Бруннера та його концепції природного богослов'я, яка знайшла широке визнання та застосування у академічних богословських колах другої половини ХХ ст.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено цілісний аналіз основних праць Карла Барта та найбільш ґрунтовних англомовних досліджень його богословської спадщини, а також реконструйовано його теологічну герменевтику з урахуванням історичного контексту її виникнення та із її теоретичними і практичними імплікаціями в богословському дискурсі й духовному житті християнських спільнот ХХ ст.

Істотні наукові результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у таких положеннях:

Вперше:

- доведено, що категоричне несприйняття та заперечення К.Бартом будь-яких форм «природного богослов'я» було вкорінене у його переконанні щодо існування не тільки віддаленої спорідненості, а сутнісного зв'язку між саме цим методологічним та епістемологічним богословським засновком епохи Просвітництва і тими трагічними соціально-політичними наслідками, до яких призвело домінування саме цієї ліберально-богословської парадигми у попередні століття;

- виявлено, що теологічна система К.Барта є прикладом онтологічної та принципово нерозривної єдності догматичної, герменевтичної й екзегетичної складових, в той час як будь-які попередні спроби провести чітку лінію демаркації між цими трьома складовими, виокремити одну з них і розглядати її у ізоляції від інших є штучним та заздалегідь некоректним методологічним підходом, що не витримує наукової апробації. «Церковна догматика» К.Барта не може розглядатись як виключно догматичний твір, а лише як концептуальна медитація над текстами Святого Письма, в той час як богослов'я Втілення і тринітарні інтуїції цілковито визначають герменевтичні підходи й екзегезу К.Барта;

- визначено, що розрив К.Барта із ліберальною богословською традицією XIX ст. був остаточним і наклав відбиток на всі його праці подальших років. В той самий час нерідко приписуване богослову категоричне несприйняття історико-критичної екзегези не відповідає дійсності; його об'єктивно наявні заперечення та застереження стосувалися лише невиправданої гегемонії та абсолютизації цього методу у попередні століття, але він, як й інші представники неоортодоксального руху, до певної міри визнавав за історико-критичною екзегезою легітимність у якості «теоретичної граматики» для подальших богословських досліджень, у якості первинного, підготовчого етапу до основного процесу тлумачення Біблії, безпосередньої екзегези;

- з'ясовано наявність методологічної близькості та спорідненості між радикально-христоцентричною екзегезою К.Барта та типологічною традицією інтерпретації Писання давніми отцями Церкви, зокрема, сщмч. Іренеєм Ліонським як фундатором традиції інтерпретування всіх старозавітних теофаній як містичних явлень Сина Божого.

Уточнено:

- не тільки давно відомий христоцентризм, але й яскраво виражену еклезіоцентричність теології Барта. Наполягання богослова на необхідності тлумачення Слова Божого у Церкві, його наголос на тому, що християнська спільнота є істинним «герменевтичним суб'єктом», котрий володіє надійним «слуховим апаратом», наочно демонструє прагнення К.Барта бути почутим та визнаним не тільки і не стільки в академічних та університетських колах, скільки у всесвітній християнській спільноті дітей Божих, слугування якій було його якщо не єдиною, то первинною і пріоритетною метою. Чітко наголошений Бартом спільнотний вимір біблійної екзегези делегітимізує будь-які зазіхання на неспростовну об'єктивність тієї екзегези, яка здійснюється окремими дослідниками без урахування історичного досвіду Церкви у цій царині.

Набуло подальшого розвитку:

- уявлення про фундаментальні напрацювання неоортодоксального руху та теологічної системи Карла Барта як про надійні, перевірені часом богословські системи, що можуть бути не тільки вдало адаптовані до будь-якого соціокультурного контексту та дати відповіді на вимоги часу із урахуванням Традиції, але також можуть бути покладені в основу розбудови міжконфесійного діалогу на спільних і взаємоприйнятних для всіх учасників засновках.

Теоретичне і практичне значення дослідження. Висновки і теоретичні твердження, обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню неоортодоксальної богословської екзегетики Карла Барта та шляхів її застосування для творення сучасних теологічних теорій і екзегетичних практик. Результати дисертаційної роботи можуть бути використані в теологічних, релігієзнавчих, філософських і культурологічних дослідженнях, а також враховані при подальшому аналізі сучасної теологічної герменевтики.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою автора. Використані в дисертації ідеї, гіпотези чи концепції інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, на засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, на засіданні 30-ї наукової сесії наукового товариства ім. Тараса Шевченка (Черкаси, березень 2019 р.), на низці всеукраїнських конференцій: Міжнародна богословська конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (УКУ, Львів, 2-4 травня 2019 р.); Міжнародна богословська конференція «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 27-28 квітня 2018 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Людина, яка реформує та реформується» (Київ, 10 листопада 2017 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Релігієзнавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий і український контекст» (Київ, 17 листопада 2017 р.); звітна

науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів НПУ імені М.П. Драгоманова (Київ, 10 березня 2016 р.); XV Міжнародна конференція «Успенські читання» (Київ, 2015).

Публікації. Основні результати роботи висвітлені у 6 статтях, 5 з яких розміщені у фахових виданнях з філософських наук, а 1 – в іноземному.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, п'яти розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 200 сторінок (основний зміст роботи викладено на 186 сторінках). Список використаних джерел становить 13 сторінок і налічує 147 найменувань, з них 74 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

КАРЛ БАРТ І ХРИСТИЯНСЬКА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА

В академічних та університетських богословських колах будь-якої християнської конфесії швейцарський теолог Карл Барт (1886-1968) визнається одним з найбільш впливових, сміливих та самобутніх богословів ХХ ст. Барт був як глибоко укоріненим у християнській традиції дослідником догматики, так і найбільш видатним інтерпретатором Святого Письма у протестантському середовищі з часів отців-засновників реформаційного руху початку ХVІ ст. З-поміж багатьох своїх видатних та шанованих сучасників Барт виділявся, з одного боку, неабиякою особистісною цілісністю, а також концептуальністю та монументальністю його творчого доробку, з іншого ж боку, певним ригоризмом та радикалізмом [65, с. 205]. Багато хто з дослідників називає його «найвеличнішим, воістину геніальним богословом з ряду тих, що приходять в світ раз у декілька століть» [114, р. 179], а його богословську спадщину – «коперниковим переворотом в історії людської думки про Бога, всесвіт та людину» [114, р. 179]. Після прочитання основної екзегетичної праці Барта, «Послання до Римлян», видатний літературний критик, філософ та теоретик культури, Джордж Стайнер (1929-2020), зробив у «Літературному додатку до “Таймс”» наступне резюме: «Ця праця, як жодна інша, ставить Барта на один рівень з Августином, Паскалем та К’еркегором» [4, с. ххі]. Дехто з дослідників також приходив до висновку, що політ думки Барта та його глобальний, глибокий та всеохоплюючий підхід до будь-якого богословського питання, дозволяють говорити про певну ступінь спорідненості між його теологічною системою та світоглядними установками деяких представників руської релігійної філософії ХХ ст. У першому томі свого відомого «Бібліологічного словника» один із провідних православних катехизаторів та місіонерів ХХ ст., прот. Олександр Мень (1935-1990) пише: «Думка Барта багато в чому зближувалася з ідеями руських релігійних мислителів (зокрема, Булгакова)» [46,

с. 114], хоча при цьому автор вважає за необхідне підкреслити, що для відомих представників руської релігійної філософії «радикалізм Барта є чужим» [46, с. 114]. І саме завдяки такій багатогранності цієї воістину видатної постаті багато дослідників – історики, богослови, біблеїсти, філософи – без будь-яких вагань та внутрішніх дискусій ставлять Барта в один ряд із найвидатнішими мислителями за всю історію християнської думки.

1.1. Роль К. Барта у протестантському богослов'ї ХХ ст.

Ганс Кюнг (нар. 1928) у своїй праці «Великі християнські мислителі» розглядає особистість і вклад Барта у скарбницю всесвітньої християнської спадщини на рівні з апостолом Павлом, Орігеном, блаж. Августином, Фомою Аквінським, Мартіном Лютером та Фрідріхом Шлейєрмахером. При цьому Кюнг виходить з власної досить цікавої богословсько-історичної концепції, згідно якої існує певний загальний вектор розвитку релігії, який має власну динаміку, внутрішню логіку і зумовлюється періодичним виникненням нових «констеляцій», тобто світоглядних уявлень, архетипічних патернів, нових зразків мислення та способів розуміння Бога, що виражаються провідним християнським мислителем тої чи іншої епохи, котрий обдарований профетичною харизмою та пропонує своїм сучасникам радикально нові богословські концепти [39, с. 19]. Окрім вже згаданих стовпів християнської Церкви, з якими зазвичай порівнюють великого швейцарського богослова, інші дослідники вважають вклад Барта в розвиток християнського віровчення нічим не меншим, аніж той, який був зроблений у свій час Ансельмом Кентерберійським та Жаном Кальвіном [121, р. 327].

Видавець англійського перекладу першого тому «Церковної догматики», цитуючи проф. Дж. Т. Томсона (одного з перших перекладачів праць Барта англійською мовою), в своїй передмові до цієї роботи нагадує, що дане монументальне дослідження великого богослова «без сумніву є найвеличнішим

трактатом про Трійцю з часів Реформації» [78, р. ix]. Однак самому видавцю подібне порівняння проф. Томсона, судячи з усього, здалось занадто скромним, що й змусило його висловити припущення про те, що цей том «Церковної догматики» (за умови його цілісного сприйняття разом із другим томом) цілком може бути названий «найвеличнішим трактатом в своєму роді з часів De Trinitate св. Августина» [78, р. ix]. Викладач Університету Д'юка (США), колишній президент Американської Академії Релігії та Американського Товариства Церковної Історії, проф. Ганс Дж. Хіллербранд, у своїй вичерпній «Енциклопедії протестантизму» йде ще далі і називає «Церковну догматику» Барта одним із шедеврів протестантизму, і більш того, – усього латинського християнства. При цьому він підкреслює велич і грандіозність цього епохального богословського задуму Барта за допомогою порівняння цієї монументальної праці, ні багато ні мало, із «Началами» Евкліда [115, р. 333].

І подібних досить високих епітетів на адресу трудів Барта і ефектних порівнянь їх із найвеличнішими досягненнями людської думки можна знайти чимало. Тому цілком заслуженими можуть вважатись слова Джона Франка, котрий у 2003 р. у своєму огляді декількох праць, присвячених інтерпретації можливого співвідношення між Бартом та постмодерністськими богословськими пошуками сьогодення, писав: «Коли майбутні історики озирнуться на розвиток богослов'я в ХХ столітті, навряд чи можна сумніватись, що перед їхнім уявним поглядом, подібно до гори, що підноситься над низинами, перш за все предстане Карл Барт – найбільш значущий та впливовий богослов епохи» [4, с. xi]. Перебільшити та переоцінити вплив цього гіганта богословської думки ХХ ст. [22, с. 94] на подальший розвиток протестантського богослов'я в цілому, і на наступні розробки в сфері екзегези зокрема, просто неможливо. На думку доктора богослов'я Оксфордського університету Алістера Макграта (нар. 1953), резонанс від появи переламного «Послання до Римлян» Барта був настільки великим, що відгомін цієї події був відчутним для всього європейського протестантизму [132, р. 85]. Саме Барт дав принципово важливий і життєво

необхідний на той історичний момент творчий імпульс для інтенсифікації інтелектуального пошуку в протестантському університетсько-академічному середовищі, радикальним чином перекроївши та змінивши вектор розвитку всього західного богослов'я, при цьому чималим чином вплинувши і на деяких більш ніж впливових католицьких мислителів (Г. У. фон Бальтазар [77], Г. Кюнг [128]).

Вивченню об'ємного творчого доробку Барта і до сьогодні присвячується велика кількість публікацій, богословських досліджень, статей, дисертацій та монографій. Його, без перебільшення, революційне, вибухове і, за деякими оцінками, експресіоністське [115, р. 332] «Послання до Римлян», яке інколи чи то іменують «пристрасним і палким вигуком» [107, р. 24] чи то піднесено оспівують як «найпрекраснішу квітку з екзотичного дерева діалектичної теології 20-х років» [97, р. 19], ознаменувало собою рішучий розрив із усією великою спадщиною ліберального протестантського богослов'я кінця XIX – початку XX століття. І цей розрив Барта із ліберальним богослов'ям є одним з найбільш широковідомих та визначальних аспектів його богословської діяльності. У своїй «Церковній догматиці», розмірковуючи над поглядами представників ліберального богослов'я попередніх двох століть, Барт не вважає для себе занадто різким навіть говорити про «вовків XVIII і XIX століть» [79, р. 525]. При цьому варто також наголосити на тому, що «Послання до Римлян» не є суто екзегетичним дослідженням, побудованим та структурованим у повній відповідності до домінуючих у цій царині стандартів. Як писав про цю працю одразу після смерті Барта професор систематичної теології Фулерівської богословської семінарії Колін Браун (1932-2019), «кожен, хто звертається до неї за детальним роз'ясненням апостольського листа піде розчарованим» [98, р. 251]. Відомий сучасник та (до певної міри) однодумець Барта, представник діалектичної теології Пауль Тілліх (1886-1965) справедливо визначив «Послання до Римлян» як «книгу великих пророчих парадоксів» [140, р. 537], метою якої є глобальна спроба перевідкрити та з усією міцністю й впевненістю переутвердити

парадоксальний характер абсолютної трансцендентності Бога, котрого ми ніколи не досягнемо виключно завдяки нашим зусиллям, котрого ми ніколи не осягнемо і не зрозуміємо виключно шляхом наших інтелектуальних пошуків та раціональних досліджень, котрий або приходить до нас і відкриває нам себе через своє Слово, або ні. Н. Л. Хром'як у своїй кандидатській дисертації влучно характеризує ставлення Барта до будь-яких суто людських способів богопізнання наступними словами: «Барт стверджує, що як богослов'я, так і філософія, якщо вони намагаються пізнати Бога за допомогою метафізики, чи психології, чи історії, є ілюзією та ідолопоклонством. Наше знання про Бога повністю залежить тільки від благодатного дару одкровення, оскільки тільки сам Бог може говорити про себе» [64, с. 151]. Усі наші спроби самотужки досягнути і осягнути Всевишнього були визначені і затавровані Бартом як «релігія». І у якості опозиції до цих суто людських спроб, у якості альтернативного епістемологічного принципу було поставлено акт Божого саморозкриття та самоодкровення людству згори через втілення Сина Божого. І саме починаючи з подібного термінологічного новаторства у «Посланні до Римлян», на думку Тілліха, «почалася війна проти використання слова «релігія» у теології» [140, р. 537], котру, згідно висновків С. Л. Шевченка у його докторській дисертації, сам Тілліх не сприйняв, а спробував поєднати поняття «віри» та «релігії» із таким категоріями як «буття», «тривога», «мужність бути» та «гранична зацікавленість» [67, с. 256].

Важливо одразу ж зауважити, що навіть на думку деяких православних біблеїстів, істориків та богословів, зокрема, заслуженого професора Університету в Салоніках Іоанна Каравідопулоса, «Der Römerbrief» Барта «підняло тлумачення Послання до Римлян на якісно новий рівень» [34, с. 265]. А всесвітньо відомий історик християнства, патролог і богослов, професор церковної історії Єльського університету Ярослав Пелікан (1923-2006), беззастережно визнавав величезні заслуги Барта у сфері теологічних та екзегетичних досліджень і називав його «Послання до Римлян» «найбільш

впливовим, чи, принаймні, найбільш вибуховим у ХХ ст. біблійним коментарем» [49, с. 335; 147, р. 39]. І це не дивно, адже цим богословським шедевром Барт змусив читачів діалектично переосмислити свій попередній релігійний досвід, звичні та комфортні раціональні конструкції, а також наново сприйняти істинний сенс Божої благодаті, який намагався розкрити перед своїми читачами апостол Павло [55, с. 85].

Крім того, багатотомна «Церковна догматика» Барта, на створення якої швейцарський богослов витратив 36 років свого життя (з 1932 по 1968 рр.), на думку деяких дослідників його творчості і навіть папи Римського Пія XII, стала найбільш екстраординарною подією в західному християнському світі з часів «Суми теології» Томи Аквінського [121, р. 327]. За підрахунками дослідників, загальна кількість посилань на тексти Святого Письма у чотирнадцятитомній «Церковній догматиці» Барта сягає 4648 посилань на старозавітні тексти і 12270 – на тексти новозавітні [92, р. 3]. За 7 років до своєї кончини сам Барт без лукавого смирення в одному зі своїх листів (від 30 жовтня 1961 р.) визнавав, що він «безсумнівно написав більше книг, аніж будь-який інший сучасний богослов» [87, р. 23]. У наш час богословські праці Барта перекладені практично всіма європейськими мовами, а також японською, китайською, корейською тощо.

У 1986 р. було проведено особливу масштабну зустріч провідних християнських теологів з усього світу, яку було приурочено до столітньої річниці з дня народження великого швейцарського богослова, а в 1997 р. при Принстонській богословській семінарії було відкрито окремий центр, присвячений детальному дослідженню спадщини Барта (The Center for Barth Studies). І саме завдяки настільки високій та багато в чому переламній ролі Барта в розвитку теології ХХ ст. «практично всі без виключення богослови ХХ століття вважали необхідним так чи інакше відгукнутись на його ідеї» [22, с. 88], а наукові конференції, направлені на дослідження його богословських та екзегетичних праць, а також чисельні статті та книги з аналізом його ідей та концепцій, з

кожним роком поповнюють і без того вражаючу кількість наявного наукового матеріалу.

Сам Барт наполегливо стверджував, що кожен, хто вважає себе добросовісним дослідником та дійсно має намір всерйоз обговорювати його богослов'я, повинен прочитати його, і бажано прочитати його повністю, оскільки, як він любив застерігати, *latet periculum in generabilis* (небезпека криється в твердженнях загального характеру) [121, р. 327]. Хоча, з іншого боку, автор одного з найкращих вступів до Бартового богослов'я, професор Систематичного богослов'я Принстонської богословської семінарії Дж. Хансінгер, в своїй праці під назвою «Як читати Карла Барта?» робить немалозначущу ремарку про те, що Барта і його спадщину традиційно вшановують, урочисто оспівують та піднесено звеличують за допомогою вишуканої богословської риторики, але, нажаль, не так часто читають. І відбувається це саме з причини надзвичайної складності тих синтаксичних конструкцій, які Барт використовує, а також об'ємності та монументальності його богословських праць, ретельне вивчення яких, на думку Хансінгера, може стати «бентежним досвідом» [119, р. 27]. І такий висновок зовсім не є безпідставним перебільшенням, особливо враховуючи той факт, що «Церковна догматика» Барта за своїм об'ємом більш ніж у 7 разів перевищує «Настанови в християнській вірі» Кальвіна, і в 2 рази – «Суму теології» Фоми Аквінського [121, р. 327].

1.2. Вплив причин соціально-політичного характеру на теологію К. Барта.

Вирішальний вплив на зміну богословських парадигм і пріоритетів у світогляді Карла Барта зіграли соціально-політичні події першої половини ХХ ст. В історичному контексті тогочасних глобальних зрушень, «остаточного удару по ліберальній теології завдали Перша світова війна і події, що мали місце після

неї. Розвіявши оптимістично-реформістські ілюзії, ...вони водночас підірвали престиж теоретичних установок ліберальної теології» [73, с. 52]. Як пише відомий сучасний дослідник, Ю. П. Чорноморець, вже у перших десятиліттях ХХ ст. «стало очевидним, що зовсім немає того прогресу, коли кількість накопиченої культури перейде в якість. Виявилось, що європейська людина залишилася язичником» [66]. Але перш ніж перейти до розгляду тих впливів, які мали політичні події першої половини ХХ ст. безпосередньо на богословські погляди та екзегетичні підходи самого Барта, варто коротко оглянути те, яким чином Перша світова війна і все, що було із нею пов'язано, вплинуло на богословське середовище взагалі. Ставлення найпотужніших фігур німецької теології до початку Першої світової війни (а також потім до її наслідків) відображено у дослідженні Карла Хаммера [112], яке було присвячене т. зв. німецькій «теології війни», тобто тим постатям із царини академічного німецького богослов'я, які відкрито підтримали та намагались теоретично обґрунтувати необхідність саме такої агресивної мілітаристської політики Німеччині на початку ХХ ст. Згідно висновків автора цієї праці, наслідки поразки Німеччини у Першій світовій війні для німецького суспільства та християнського середовища (як для протестантів, так і для римо-католиків) були не просто драматичними, а катастрофічними та мали довготривалий ефект на розвиток всієї німецькомовної теології ХХ ст. Ще один дослідник цього важливого для німецького богослов'я періоду, Клаус Шолдер, у своїй праці під назвою «Церкви та Третій Рейх» [137] приходять до висновку, що безпрецедентна трагічність наслідків Першої світової війни для теології була зумовлена не стільки руйнацією традиційної теодицеї перед лицем такої шаленої кількості очевидного зла, скільки безсоромною відданістю обох релігійних груп (протестантів та католиків) тим інтелектуальним течіям та світоглядним установкам, які уможливили появу німецького політичного та культурного імперіалізму.

Також необхідно наголосити на висновках деяких дослідників [129], які стверджують, що Перша світова війна лише прискорила та інтенсифікувала ті

соціальні перетворення та культурні зміни, які вже тривали на момент початку війни. Наслідки ж Першої світової після її завершення були не просто руйнівними, а катастрофічними взагалі для будь-якої інституціалізованої форми християнства у будь-якій країні Європи: віра у Провидіння благого та всемогутнього Творця та довіра до будь-яких церковних авторитетів були значно послаблені війною, а подекуди й взагалі підірвані, а оптимістична «віра у прогрес і у можливості людини була струшена до своїх основ» [37, с. 11]. Віднині жодна сфера людської діяльності та думки, зокрема, теологія, не могла продовжувати жити так, начебто нічого не відбулось, опікуючись довоєнною проблематикою та даючи старі відповіді на деактуалізовані війною питання. Ані ветеранам війни, ані мільйонам родичів загиблих ті церкви, які стикнулись із такою шаленою кількістю смертей та горя, не змогли надати прийняттого та переконливого раціонального пояснення такій ірраціональній концентрації зла.

Карл Барт, без жодних сумнівів, був вихований та отримав освіту в традиціях ліберального протестантського богослов'я XIX ст., але згодом саме він став одним з найяскравіших, найпослідовніших та найрішучіших його критиків, усвідомивши у певний період свого життя, наскільки незадовільними були раціоналістичні відповіді ліберального богослов'я. Барт не приховував і цілком визнавав, наприклад, той факт, що він увібрав у себе богословські погляди та герменевтичні підходи одного зі своїх вчителів, Вільгельма Германа, за зізнанням самого Барта, «через всі мої пори» [100, р. 6]. Згідно Й. Громадкі (1889-1969), видатного чеського теолога XX ст., «Барт знаходився під сильним впливом Германа; саме завдяки йому він усвідомлював плюси й мінуси, переваги й недоліки модерністської теології» [23, с. 21]. Тим не менш, шокуючі події XX ст. не змогли не внести корективів в усі без виключення сфери людського життя, в тому числі і в середовище тогочасної богословської еліти. І в результаті, саме ці події змогли закласти фундамент для різкої зміни теологічних поглядів Барта, спровокувавши радикальне переосмислення ним всього того, чому він був навчений в університетські роки. При цьому варто звернути увагу на те, як Й.

Громадка підкреслює вагомий стилістичний нюанс у Бартовому наративі. Наголошуючи на безумовній радикальності здійсненого ним теологічного повороту, Громадка радив своїм студентам відчутти манеру Барта викладати свої думки: «Перейміться внутрішнім спокоєм Барта, незважаючи на всю напругу його діалектичного мислення. Тут немає жодної істерії; тут є мирна боротьба за роз'яснення того, що, в решті решт, має беззаперечну силу» [23, с. 16]. Проте, заради справедливості варто визнати, що у деяких окремих фрагментах своїх праць та особистих листів Барт таки дозволяв собі досить різкі та емоційно забарвлені випадки проти своїх опонентів.

Згодом, через багато років, сам Барт згадував, що першим важким потрясінням і головним імпульсом, який зіграв чималу роль у зміні його богословських поглядів, став маніфест 93-х німецьких інтелектуалів, які перед лицем всього світу ідентифікували себе з агресивною військовою політикою Кайзера Вільгельма II. Більш того, стало зрозумілим, що звернення, виголошене до народу начебто від імені німецького кайзера, насправді було написане одним з найбільш впливових вчителів Барта – Адольфом фон Гарнаком (1851-1930). Для Барта цей маніфест став воістину переламним моментом, що засвідчив етичне банкрутство ліберальної теології [121, р. 331; 126, р. 70], а також став вичерпним наочним доказом її онтологічної пустоти та беззмістовності [133, р. 118]. Пізніше з цього приводу Барт писав: «На свій жах, серед підписантів я виявив імена майже всіх своїх німецьких вчителів (за шанобливим виключенням Мартіна Раде). Весь світ богословської екзегетики, етики, догматики і проповіді, який я на той момент сприймав як такий, що заслуговує на довіру, через це був струшений до підвалин» [101, р. 4]. Ярослав Пелікан, згадуючи про цей сумнозвісний маніфест німецьких інтелектуалів і його наслідки для авторитету всього університетського середовища, пише наступні слова: «Ця історія безумовно спричинила глибокі сумніви у звичних уявленнях, які були й досі є самоочевидними для деяких представників академічного світу, а саме: що університет і його науковці мають певну особливу причетність до моралі, що на

них можна сміливо покладатися як на майбутніх захисників миру й моральності у міжнародних відносинах» [48, с. 40-41]. Пізніше Барт неодноразово зізнавався, що у той період свого життя він відчув, що більше не може йти по стопах своїх вчителів ані в царині етики, ані в царині їхньої традиції тлумачення Святого Письма, ані в їхній парадигмі мислення і сприйняття християнства загалом. В очах Барта теологія XIX ст. стала такою, яка не має жодного позитивного та конструктивного порядку денного ані для сучасності, ані для майбутнього. Також в цей переламний період свого життя Барт вбачав певну провину теології Фрідріха Шлейєрмахера (1768-1834) у тому, що сталось. Для Барта Шлейєрмахер був однією з найпотужніших інтелектуальних постатей минулого і мав у його очах майже беззаперечний богословський авторитет. Розмірковуючи над його внеском у теологію свого часу, Барт писав, що «він заснував не школу, а цілу еру» [84, с. 379]. Але хоча Барт і був переконаний, що великий фундатор модерної теології ніколи б не підписав особисто подібного документу, менше з тим, він таки зауважив, що «вся теологія, яка розкрила себе у тому маніфесті, і все що слідувало за нею, було засноване, визначене і зазнало впливу саме від нього» [99, р. 40], тобто від Шлейєрмахера.

Як відомо, основними характерними рисами, притаманними ліберальній теології XIX ст. були: батьківство Бога, братерство людей, Царство Боже на землі, життя та служіння Христа як етичний приклад морально бездоганної людини тощо [10, с. 73; 57, с. 100]. В цілому, всі ці підтеми цілком можуть бути охарактеризовані одним ємним поняттям – оптимістичний гуманізм, або ж оптимістична антропологія, яка, тим не менш, була перекреслена та цілковито деконструйована початком Першої світової війни у 1914 році.

Після посвячення у пастора своїм батьком у 1908 р., звершуючи пасторське служіння у невеличкому містечку Зафенвіль (Швейцарія) (яке нараховувало лише 2 тисячі мешканців [126, р. 73]), Барт починає поєднувати активне проповідування зі щоденним спілкуванням із простими робітниками, які зазнавали експлуатації з боку власників підприємств, а також із представниками

християнсько-соціалістичного руху. Через таку відкритість Барта та його щирі небайдужість до потреб простих людей, багато хто з них стали парафіянами його церкви. Барт не тільки до певної міри допомагав їм організувати власну профспілку, але й інкорпорував всі ті проблеми, з якими працівники стикались щодня, у свої проповіді. Цей досвід спілкування вперше наштовхнув Барта на роздуми про тісний зв'язок між Євангелієм, яке він досліджував і проповідував, та соціально-політичними викликами того часу. Хоча варто визнати, що результат цієї активності був не надто задовільним для очолюваної ним церковної громади: майже половина з парафіян полишила спільноту через ту політичну позицію, яку зайняв Барт. Крім того, варто зазначити й те, що революційні події в Росії у 1917 р., так само як і тривалий кривавий терор наступних десятиліть, також не залишили Барта байдужим. Саме вони спонукали його в одній з ранніх праць вказати на Царство Боже як на «революцію перед всіма революціями» [101, р. 5], а також сформулювати діалектичну концепцію ствердження та заперечення життя як тезу і антитезу, в котрих синтез може бути знайдений лише у Всевишньому.

Не менш значущим та переламним для його наступних герменевтичних підходів в богослов'ї стало також усунення Барта нацистами з боннської професорської кафедри, яке відбулось у 1935 р. і спонукало його стати активним і послідовним супротивником незлічених варварств гітлеризму [39, с. 312]. У контексті піднятої теми особливу цікавість має той факт, що перед своїм від'їздом Барт звернувся до своїх студентів із полум'яним закликом, який красномовно свідчить про ту величезну роль, що її мало Святе Письмо як в науковій діяльності, так і в повсякденному житті швейцарського богослова: «Дорогі друзі, які слухали мене. Основна річ, яку ви чули від мене – догматика. Догматика це високе і надзвичайне мистецтво. Я не хочу заперечувати це, так само як і те, що я прагнув до неї із явною любов'ю та бажанням. І я наслідуюсь стверджувати, що багато хто з вас були зацікавлені цим предметом так само. Якщо зараз той момент, коли ми дійшли до завершення, прийміть це як сигнал

для вас тимчасово розпочати ваші дослідження наново в іншій царині. Послухайте мою останню пораду: екзегеза, екзегеза і, ще раз, екзегеза! Якщо я став догматистом, то це лише тому що я задовго до цього прагнув продовжувати займатися екзегезою. Дозвольте мистецтву систематики, яке може звести людину з розуму, трохи почекати, і тримайтеся Слова, Писання, яке дане нам, і ставайте, напевне, менш систематичними, а більше біблійними теологами. Оскільки потім систематичні та догматичні завдання також будуть опрацьовані. Ось що я хотів вам сказати» [99, р. 30; 146, р. viii]. У контексті огляду ситуації із від'їздом Барта із Бонну, не можна оминати увагою й ті досить неприємні слова, з якими Барт звернувся у контексті власного вигнання з Бонну за непохитну політичну позицію до Рудольфа Бультмана (1884-1976), фактично звинувачуючи та викриваючи останнього у слабкодухості та неспроможності бути послідовним у своєму відстоюванні власних принципів та переконань. У своєму листі від 22 грудня 1935 р. Барт пише Бультману: «Ти тихо промовив клятву, через яку я спіткнувся» [99, р. 30], маючи на увазі категоричну неприйнятність для себе будь-якої з форм схвалення та лояльності по відношенню до відверто антихристиянської за своєю суттю державної влади та її політики [12, с. 5].

Ще задовго до розриву з Боннським університетом Барт розпізнав глибокі богословські корені в тих соціально-політичних подіях, які розгортались перед його очима. В епоху засилля в Німеччині націонал-соціалістичної ідеології Барт публічно та сміливо сповідував, що Церква в принципі не може визнати над собою авторитету і влади будь-якого іншого лідера і вождя («фюрера»), окрім Господа [41, с. 297-298]. Для Карла Барта слова «Ісус є Господь» одночасно містили в собі і богословські переконання, і політичну позицію [10, с. 75]. В результаті він прийшов до небезінтересного в усіх сенсах висновку: як ліберальний протестантизм, так і римо-католицизм (незважаючи на велику кількість очевидних фундаментальних відмінностей між ними), саме на основі т. зв. «природного богослов'я», яке в багатьох своїх аспектах надто зближувало Бога і людину та нівелювало нездоланну якісну різницю між ними, в рівній мірі

змогли некритично пристосуватись і знайти спільну мову з домінуючою політичною системою – спочатку з кайзерівською імперією з її політикою війни, а потім – з німецьким націонал-соціалізмом. Саме подібні штучно створені і активно популяризовані в той час удавані «однопорядковість» та «рівнозначність» Бога і людини, які були одними з найхарактерніших рис популярного на той час «природного богослов'я», і дозволили протестантським «німецьким християнам» побачити в політичній концепції націонал-соціалізму щось на кшталт нового «божественного одкровення», яке начебто органічно поєднувало в собі християнське та німецьке начала, а в Адольфі Гітлері – нового Лютера і ледь не нового Христа. Більш того, деякі представники руху «німецьких християн» були настільки радикальні у своїй сервільності по відношенню до націонал-соціалістичної ідеології та її режиму, що вони інтерпретували місію Гітлера у набагато більш піднесених формулюваннях, аніж місію самого Спасителя. Так, Артур Кохрейн, професор систематичної теології Піттсбурзької богословської семінарії, у своєму дослідженні на тему взаємин між християнами Німеччини та гітлерівським режимом, розповідає про двох пасторів із Тюрінгії (Julius Leutheuser, Siegfried Leffler), котрі щиро вважали, що вони можуть навернути своїх співгромадян до Христа лише після звільнення їх від кайданів традиційного церковного вчення і виникнення нової церковної спільноти, органічно народженої з лона націонал-соціалістичної партії Німеччини [102, р. 75]. Цікаво, що на користь власних переконань вони та близькі їм по духу пастори та богослови використовували досить гуманістичну (антропоцентричну) аргументацію: «Вони були переконані, що Церква зазнала поразки у політичних та національних потребах народу, оскільки вона вважала, що мертва ортодоксія є важливішою за любов до людей. Вони вбачали у систематичній теології, яка викладалася в університетах, симптом того факту, що офіційне церковне християнство розлучилося із реальним життям нації. Церква перетворилася на бюрократію задля пропаганди сталих доктрин, що не мають відношення до практичних потреб людей» [102, р. 75-76]. Замість того, аби ствердити важливість теології як критерія оцінки будь яких явищ, в тому числі й суспільно-

політичного характеру, тимчасові людські бажання та прагнення почали розглядатися як нормативне мірило того, у що Церква повинна вірити, і як вона повинна діяти.

На підтвердження справедливості спостереження стосовно зв'язку між нацистською диктатурою та ліберальною теологією ХІХ ст., можна навести слова Й. Л. Громадки, котрий наголошував: «Криза німецької церкви у часи Гітлера стала плодом, результатом цієї антропоцентричної теології» [23, с. 19]. Дмитро Бінцаровський, автор фундаментальної праці під назвою «Історія сучасного богослов'я», з приводу колаборації «німецьких християн» із нацистами та реакції Барта на це ганебне явище також справедливо підкреслює, що «коли у фюрері бачили спасителя нації і пророка німецького духу, для Барта це було не що інше, як ще одна спроба підміни Божого людським» [10, с. 75]. Крім того, Барту ясно відкрилась не тільки богословська, але й політична небезпека «природного богослов'я», яке проявило себе у, на перший погляд, зовнішніх та відсторонених, але насправді у глибоко богословсько зумовлених подіях 30-х років ХХ ст. [39, с. 320-321], глобальна проблематика яких була для Барта очевидною: «Карл Барт дуже скоро зрозумів, що мова йде не тільки про існування церкви, про збереження її віросповідання, про коректність позицій та непохитність її членів. Він знав, що мова йде про щось набагато більше – про те, що треба робити, щоб були втихомирені й переможені ці демони і щоб душа й тіло німецького та інших народів були захищені від загибелі» [23, с. 155]. Барт зовсім не вважав випадковістю всі ті політичні процеси та тенденції, які розгортались перед його очима. І саме тому ці події не могли не зіграти важливу роль у процесі переосмислення ним багатьох звичних для нього богословсько-екзегетичних підходів, що до того вважались найбільш прогресивними, перспективними, інтелектуально вивіреними та майже непогрішними. Цікаво додати, що Барт сприймав лояльність та некритичність християн по відношенню до безбожної влади зрадою навіть не тільки по відношенню до Божого одкровення, але й по відношенню до тієї ж таки антихристиянської влади.

Долучаючи своє тлумачення на фрагмент з Євангелія від Луки, він пише: «Ісус був би об'єктивно і фактично ворогом держави, якби Він, наприклад, не наважився час від часу спокійнісінько називати свого государя Ірода «лисицею» (Лк. 13:32)» [11, с. 7]. Саме така парадоксальна критична форма поваги, за Бартом, є єдиною правильною моделлю поведінки у подібних випадках.

Навіть якщо основні тези доктрини Барта щодо одкровення були ясно сформульовані ним ще в період Мюнстера і Геттінгена, форма презентації цього вчення, яка була здійснена під час відомого Барменського синоду (1934) [102, р. 237-247], була очевидним чином пов'язана із соціально-політичною єрессю, в епіцентрі якої Барт вимушений був жити, працювати та поступово відшліфувати свою концептуальну теологічну систему [121, р. 333]. При цьому зовсім не випадковим, але багато в чому саме політично інспірованим видається те, що не тільки на ранньому етапі розвитку свого богослов'я (1915-1922), але із ще більшою інтенсивністю та безкомпромісністю в своїх наступних дослідженнях, Барт робив особливий акцент на абсолютній трансцендентності Всевишнього, котрий відкрив себе тотально пошкодженому та темному людству [103, р. 115], на «онтологічному розриві між людським і божественним» [133, р. 291], на непереборній та «нескінченій якісній відмінності» (термін С. К'єркегора [133, р. 129]) між Богом та світом, між Творцем і Його творінням. Саме Барт «нагадав про інаковість Бога та діастазис між Ним і світом» [65, с. 206], і в результаті саме він не тільки рішуче поставив під сумнів цінність теологічних побудов в руслі «природного богослов'я», але й прийшов до висновку про абсолютну «неможливість природного богослов'я, про граничну недоречність просто людських досягнень, про тотальну залежність від благодаті і радикальну неспроможність людства чи Церкви будь-яким чином співпрацювати з божественною дією без благодаті. Виключне одкровення Бога – в Ісусі Христі, і Слово Боже – Його єдиний і неповторний спосіб комунікації с чоловіками та жінками. Барт, таким чином, заперечує будь-яке посередництво Церкви, за виключенням тих випадків, коли вона відбивається луною Слова Божого» [134,

р. 44]. Подібні погляди Барта на абсолютну нетотожність Бога і світу були інспіровані вченням Жана Кальвіна і традиційним реформатським богослов'ям, про яке сам Барт писав, що воно «не стало жертвою ілюзії, яка охопила все Середньовіччя і яка знову набрала сили в сучасну епоху, ілюзії, що існує безперервна стежка, яка крок за кроком веде від земного міста Божого до царства небесного. Для нього [Кальвіна – А. Ш.] божественне було завжди божественним, а людське – завжди людським» [88, р. 201]. Ідея про абсолютну, радикальну, безумовну та незмінну інаковість Бога лишається притаманною богословсько-екзегетичним дослідженням Барта і протягом наступних періодів еволюції його богословського світогляду. Так, наприклад, ще у «Посланні до Римлян» Барт писав: «Бог – це незнаний Бог. Будучи таким, Він дає всім життя, дихання і все. Тому Його сила – це ані природня, ані душевна сила, ані якась з високих і вищих сил, про які ми знаємо, чи, можливо зможемо дізнатись, ані найвища з них, ані їхня сума, ані їхнє джерело, але криза всіх сил, щось абсолютно інше» [4, с. 10]. Тому варто пам'ятати, що у теологічних розробках Барта слово «криза» означає не що інше, як час, який вступає у конфлікт із власними принципами, час, коли людина приходить до висновку про ненадійність, хиткість та небезпечність попередніх основ і припиняє вірити, сподіватись і любити все те, що ще вчора складало стрижень її світогляду, але що сьогодні вже не може бути виправдане перед винесеним Божим судом.

У цьому контексті також варто зауважити, що при визнанні нетотожності між Богом і світом, Барт не зрікався розуміння Слова Божого як певної точки перетину між Божественним та людським, де міститься вічна Божа звістка людству, проголошена у певному історичному контексті. При цьому Й. Громадка, розмірковуючи над методологією Барта, застосованою ним у другому виданні «Послання до Римлян», досить влучно наполягає на наступному висновку: «Барт постійно прагне до того, щоб зникло те, що ми називаємо історією, щоб зникла часова прірва між Павлом і нами та щоб Павло зі своїм «Посланням до Римлян» став нашим сучасником» [23, с. 135]. Відповідно, згідно

Барта, істинний теолог повинен вбачати свою мету не у розкритті зовнішніх обставин створення тих чи інших біблійних текстів, не у нескінченному копірванні у церковній археології, античній культурі чи у поверхневих відомостях з царини новозавітної біблеїстики, а у зрозумілому та вичерпному розкритті вічного змістовного ядра священних текстів перед вимогами та потребами своїх сучасників.

Помітним чином воєнні події першої половини ХХ ст. вплинули і на антропологічні погляди Барта, на його розуміння онтологічної сутності людини і цінності її особистості. Барт писав: «Остання війна, як і те, що їй передувало і відбувалось після неї, поставила проблему людськості зовсім по-іншому, зв'язавши її з питанням щодо права, достоїнства, святості ближнього» [7, с. 38]. Варто зауважити й те, що у згаданих вище умовах соціально-політична орієнтація і громадянська позиція Барта, яка надзвичайним чином відобразилась в його науково-дослідній богословській і, зокрема, екзегетичній діяльності, багато в чому може бути названа пророчою. Якщо ми приймаємо за істинне те положення, згідно якого «домінуюча культура ...є вкрай некритичною по відношенню до самої себе і нетерпимою до серйозної і фундаментальної критики зі сторони» [16, с. 38-39], а при цьому «задача пророчого служіння полягає в тому, щоб пробудити, зростити і розвинути свідомість і сприйняття, альтернативні свідомості і сприйняттю оточуючої нас домінуючої культури» [16, с. 36], то в світлі цього положення, сформульованого заслуженим професором Старого Завіту Колумбійської богословської семінарії, Уолтером Брюггеманом (нар. 1933), цілком природним і законним став би висновок про те, що принципова та активно-непримирена позиція Барта по відношенню до оточуючої його в той час домінуючої культури (зокрема, до становлення і укріплення німецького націонал-соціалізму) може в повній мірі без будь-яких вагань вважатись саме пророчою і ніякою іншою. За Брюггеманом, Бог «може підіймати пророків і уповноважувати пророчі голоси і діяння як йому завгодно – в будь-якому місці, в будь-який час і за будь-яких обставин» [16, с. 18], і тому глибока,

осмислена та богословськи вивірена діалектика рішучої та нещадної критики і натхнення на протистояння не просто нехристиянській, а, по суті, антихристиянській концепції німецького нацизму, дозволила Барту залишитись по-справжньому вірним Богу і здійснити пророче служіння, підкріплене глибокими богословськими ідеями та духовними інтуїціями.

На думку одного з дослідників, будь-яка спроба визначити ті передумови та імперативи, які привели Барта і його однодумців до жорсткої конфронтації з ліберальним богослов'ям, що здійснювалася б без серйозного урахування тих політичних крайнощів, які рясно випали на долю європейських цивілізацій в ті доленосні роки, стала б невинуватою профанацією і непробачним спрощенням [139, р. 5]. Саме в результаті активного інтелектуального пошуку, який було спровоковано та інтенсифіковано згаданими глобальними соціально-політичними процесами та потрясіннями, протестантська богословська спільнота відгукнулася на зміну духовного настрою епохи появою нового руху в богословській думці, який увійшов в історію під назвою «неоортодоксальна теологія», що проголосила своїм девізом гостру необхідність повернення до ортодоксального богослов'я Реформації і відстоювання традиційних догматичних доктрин християнства. Сам Барт не любив терміну «неоортодоксія», як, власне кажучи, і всі інші представники даної богословської течії, по відношенню до котрих цей термін застосовувався [116, р. 1590]. Однак вже в 30-ті роки ХХ ст. такі поняття як «діалектичне богослов'я» (згідно Барта, ця назва була дана якимось стороннім спостерігачем [20, с. 45]), «богослов'я кризи» і «неоортодоксія» (а згодом навіть «бартіанство»), які з тих пір незмінно асоціюються з богослов'ям Барта, вже перетворились на сталі та загальноживані вирази, які були у всіх на слуху. Вони міцно та впевнено закріпились в університетсько-академічному середовищі і, до певної міри, стали визначальним маркером для зображення даного періоду в історії західного богослов'я. Тим не менш, сам Барт із важко приховуваним скепсисом та невдоволенням відносився до будь-яких подібних ярликів і так само як С.

К'еркегор за сто років до нього рішуче відкидав саму думку про те, що він може мати учнів і послідовників, або, тим більше, стати родоначальником власної богословської школи [139, р. 1].

Але, незважаючи на супротив самого Барта, термін «неоортодоксія» все ж таки прижився, але переважно в англомовних богословських колах, а найяскравішим уособленням, найпершим і найвпливовішим представником нового богословського руху став саме Карл Барт. Окрім нього даний термін також нерідко вживався і застосовувався по відношенню до деяких інших богословів, серед котрих варто особливо відмітити Еміля Бруннера (1889-1966) та Рудольфа Бультмана, а також Рейнольда Нібура (1892-1971) та Пауля Тілліха [73, с. 52], останнього з котрих нерідко характеризують як «антиліберала небартіанського штибу» [111, р. 106] за його незгоду із деякими аспектами Бартової теології. Цікаво, що термін «неоортодоксія» брався на озброєння та використовувався критиками Барта з обох умовних таборів – лібералів та консерваторів. Якщо ліберально налаштований Пауль Тілліх, називаючи Барта «неоортодоксом», висловлював критику на його адресу за те, що той здавався Тілліху надто консервативним у своїх богословських пошуках та висновках, то найбільш запеклий опонент Барта – Корнеліус Ван Тіл – критикував Барта за начебто збережений ним зв'язок із ліберальною теологією та богословським модернізмом XIX ст., при цьому використовуючи той самий термін – «неоортодоксія» [10, с. 78].

Взявши до уваги всі соціально-політичні процеси, події, явища і тенденції, які були супутніми в житті і богословських дослідженнях Карла Барта, ми можемо із впевненістю зробити висновок, що Барт був дитям своєї епохи, і при цьому він не абстрагувався від зовнішніх подій, не перебував у інтелектуальному вакуумі або ж у «внутрішній еміграції». Його екзегетично-богословська праця перетиналась із більш широким контекстом інтелектуального середовища того часу і всього зовнішнього світу, який, з одного боку, стрясався від екстраординарних подій у соціально-політичній площині, і, з іншого боку, був

зайнятий активним пошуком нових богословських парадигм, соціальних концепцій і практичних рішень в ситуації, що склалася. Саме тому, незважаючи на те, що об'єктом богословської уваги Барта переважно були вічні та незмінні теми, пов'язані з догматичним вченням християнської Церкви, а зміна його богословських поглядів була у рівній мірі продиктована новим, більш глибоким екзегетичним прочитанням Біблії саме як «вічного Слова, що адресоване нам і нашому часу» [130, р. 94], тим не менш, герменевтична методологія та богословські пошуки Барта в більшій чи меншій мірі, але все ж таки цілком можуть вважатись такими, що до певної міри несуть на собі помітний відбиток всіх тих епохальних подій, якими жив світ в першій половині ХХ ст. Але при цьому, незважаючи на очевидну соціальну вмотивованість власного виникнення, рух неоортодоксії згодом став одним із найбільш помітних, всеохоплюючих та знакових явищ для західного християнського світу середини ХХ ст. Завідуючий кафедрою богослов'я і філософії Нижегородської духовної семінарії А. В. Ворохобов у своїй статті під назвою «Актуальні методологічні проблеми західної протестантської герменевтики» приходить до небезінтересного і цілком справедливого висновку про те, що, «з'явившись на історичній сцені в якості проблемно-орієнтованого заходу задля боротьби із кризовими явищами в церкві й суспільстві, діалектична теологія стала домінуючим напрямком в церковному і теологічному житті протестантизму західної Європи і Америки» [18]. В результаті, активна життєва позиція і те чимале долучення до соціально-політичного життя своєї епохи, яке вирізняло видатного швейцарського богослова з-поміж багатьох інших його колег і неабияким чином вплинуло на його богословські підходи та висновки, не залишились непоміченими та неоціненими з боку його сучасників. Так, наприклад, король Англії удостоїв Карла Барта Королівської медалі за заслуги у боротьбі за справу свободи [8, с. vii]. Подальші ж події політичного характеру, які мали місце під кінець земного життя Карла Барта і вже після його кончини, укріпили загальне скептичне відношення до антропологічного гуманізму епохи Нового часу. Ідея про унікальність і абсолютну цінність людського розуму в процесі пізнання світу,

яка була утверджена раціоналізмом протягом попередніх століть, а також концепція морального прогресу людства були підтримані багатьма знаними теологами. Професор Нового Завіту з греко-православної школи Святого Хреста в Брукліні (Массачусетс, США), прот. Теодор Стіліанопулос, в своїй праці під назвою «Новий Завіт: православна перспектива. Писання, передання, герменевтика» приходить до наступного висновку щодо піднятої теми: «Події ХХ століття, особливо апокаліптичні можливості ядерної війни і екологічної катастрофи, розвіяли міф щодо прогресу і похитнули безрелігійну віру в автономний, об'єктивний науковий розум. По мірі переходу західної культури від модернізму до того, що інколи називають постмодернізмом, або ультрамодернізмом, міф про автономний універсальний розум скидається з трону і замінюється усвідомленням кінцевої неповноти будь-якого знання» [56, с. 215]. Тому, оглядаючись на бурхливі події ХХ ст., можна зробити справедливий висновок про те, що антропологізація релігії, яка мала місце протягом XVIII-XIX ст. і на помилковості якої рішуче наполягав Барт, була хибним шляхом, що неодноразово підтвердилось протягом ХХ ст. у різних вимірах та царинах людського буття. Оптимістична антропологія ліберального богослов'я, де у фокусі уваги були суто людські питання, людська ситуація, людські передумови, де людина була підметом, а Бог – присудком [99, р. 39], не витримала випробування часом. Але, менше з тим, незважаючи на, здавалося б, остаточне закріплення за собою статусу провідної інтелектуальної богословської течії своєї епохи з боку неоортодоксії, ліберальні тенденції у теології після смерті отців-засновників цього руху знову пустили свої паростки, а згодом зацвіли пишним цвітом. Доктор філософських наук Р. П. Соловій у своїй праці «Виникаюча церква» влучно ідентифікує це явище як «ревізійоністський лібералізм» [54, с. 46], що ставив собі за мету остаточне подолання тієї доби «мороку» та «обскурантизму», які (на думку представників цього руху) були спричинені саме неоортодоксальним рухом. І до певної міри, в наш час оновлене ліберальне богослов'я подекуди є досить успішним у реалізації цієї програми на багатьох факультетах та кафедрах богослов'я в усьому світі.

1.3. Взаємозв'язок догматики, герменевтики і екзегези у богослов'ї К. Барта.

Мартин Брінкман у своїй статті під назвою «Біблія в католицькій і протестантській традиціях» звертає увагу на той факт, що однією зі специфічних характеристик особливостей саме реформатської протестантської традиції є тісний взаємозв'язок між догматикою та біблійною екзегезою як її первинним теоретичним засновком [14, с. 81]. Один з кращих учнів Карла Барта, професор Старого Завіту Єльського університету Бревард Чайлдс (1923-2007) у своїй оцінці спадщини К. Барта звертає увагу на тісний зв'язок між догматикою та екзегезою. Саме на основі цієї виразної відмінності Чайлдс виокремлює ім'я Барта з-поміж інших великих теологів тієї епохи: «Ім'я Карла Барта піднімається над усіма іншими у ХХ ст. як ім'я того, хто здійснив найбільш амбіційну спробу побудувати церковну догматику на основі біблійної екзегези. Варто лише порівняти стійке використання Бартом детальної екзегези протягом його догматичних досліджень із Бруннером, Альтхаусом, Нібуром, Тілліхом та Ебелінгом (згадаємо лише декількох), щоб побачити, до якого дійсно іншого світу він увійшов, на відміну від своїх сучасників» [99, р. 9]. Хоча, з іншого боку, заради справедливості варто відмітити, що на думку того ж Чайлдса, герменевтичний спадок його великого вчителя, незважаючи на потужний первинний імпульс та яскравий вплив на своїх сучасників, в результаті, все ж таки, залишив «короткотривалий вплив як на біблійно-академічне середовище, так і на церкву» [99, р. 9]. У цьому сенсі чіткий контраст із потужним, впливовим та досі відчутним внеском у дослідження Писання, що його у свій час здійснили отці-реформатори ХІV ст. (Лютер, Кальвін, Цвінглі), є, за словами Чайлдса, «болісно очевидним» [99, р. 9].

Видатний лютеранський богослов ХХ ст. і мученик за віру Дитрих Бонгеффер (1906-1944) познайомився із Бартом на початку 30-х років ХХ ст. [13, с. 325]. Бонгеффер був всерйоз зацікавлений богословськими розробками Барта,

котрий в чималій мірі імпував йому і як богослов, і просто як глибока, непересічна та неординарна людина. Зокрема, на думку Бонгеффера, у об'ємному творчому доробку Барта ми знаходимо таку ж веселість та життєрадісність, які притаманні музичним шедеврам найулюбленішого композитора Барта, Вольфганга Амадея Моцарта [86, р. vii]. Дружні та професійні стосунки між Бартом та Бонгеффером були досить непростими та «характеризувались притягненням та відштовхуванням в теологічних питаннях, а також тісним співробітництвом у церковно-політичній практиці» [13, с. 325]. Так, в одному зі своїх листів з в'язниці (від 5 травня 1944 р.) Бонгеффер висловлює не зовсім схвальний відгук і пряму незгоду із цілісним концептуальним підходом Барта до всієї сукупності фундаментальних догматичних положень християнства: «Барт був першим теологом, котрий почав критику релігії (і в цьому його велика заслуга), але на місце релігії він поставив позитивізм одкровення, який допускає дві можливості: «кляу, пташка, або вмирай»; чи то народження від Діви, Трійця чи ще що-небудь, все є рівнозначною та рівнонеобхідною частиною цілого, яке повинно бути проковтнуте цілим або ж відторгнене. Це не в дусі Біблії» [13, с. 206]. Нажаль, необхідно констатувати, що подібна спрямованість на фрагментацію та дезінтеграцію цілісної християнської догматики, подібне прагнення до аналізу кожної окремої доктрини у її відриві та ізольованості від інших складових християнського віровчення, згодом взяли верх над концептуальним холистичним підходом Барта до догматики та екзегетики, а також призвели до помітної корозії догматичної свідомості у чималій кількості більш пізніх представників християнського академічного середовища.

Проте така досить скромна та обережна оцінка заслуг Барта в сфері інтерпретації Слова Божого, котру ми побачили у Чайлдса та Бонгеффера, знаходиться у радикальній меншості, а також цілком може вважатись маргінальною і такою, що не відображає цілісну традицію сприйняття богословської спадщини Барта в протестантському академічному світі. Так,

Крістер Р. Сайрсінгх, професор інтелектуальної історії Європи з НДІ «Вища школа економіки» (Москва), котрий є автором передмови до третього тому російськомовного видання «Церковної догматики», називає Барта просто «неперевершеним богословом-тлумачем біблійних оповідань» [8, с. xviii]. Тому ми можемо з впевненістю говорити про те, що екзегетичні дослідження Барта, не дивлячись на властиві їм чудові прозріння та сильний вплив на сучасників, залишились, по суті, яскравим та вражаючим природнім плодом унікального та неповторного генія та незбагненої працездатності Барта, а також єдиним в своєму роді виступом генія-віртуоза, який навряд чи може бути кимось повторений.

Досить розповсюдженою є думка, згідно якої переважна більшість наукових праць, що існують на даний момент і присвячені вивченню робіт Барта, розглядають саме його догматичні праці, в той час як герменевтика Барта і його екзегетичні підходи й досі лишаються досить широким полем для потенційних наукових досліджень. Насправді ж, як зазначає чимала кількість дослідників, усе Бартове богослов'я найтіснішим чином засноване ні на чому іншому, як саме на його тлумаченні Святого Письма, і спрямоване на адекватне роз'яснення людству Божої звістки. Р. Хейз з цього приводу зазначає: «Барт – блискучий екзегет. Жодний сучасний йому богослов-систематик не витрачав стільки сил на екзегезу» [63, с. 316]. При чому ми можемо говорити про це не тільки стосовно його найбільш ранніх творів, але навіть й про останні томи «Церковної догматики». Випускник Єльського університету і Принстонської богословської семінарії, професор Систематичного богослов'я у богословській семінарії Ерскін (Південна Кароліна, США) Річард Бернетт, у своєму дослідженні, присвяченому богословській екзегезі Барта, зауважує, що «останні томи «Церковної догматики» містять в собі навіть більше екзегези, ніж перші, і, в цілому, у кожному томі, який вийшов після війни, майже удвічі більше екзегези, ніж у кожному томі, написаному перед або під час війни» [99, р. 31]. На момент виходу 9-го тому «Церковної догматики» Й. Громадка ділився наступними

узагальнюючими думками з приводу біблійної вкоріненості розлогих догматичних розвідок Барта: «Догматика повинна займатися усім у чистому, цілісному світлі Слова Божого. Це є її завданням. Вона не сміє носити ліхтар, у якому Слово Боже начебто й світить, але сам він прокопчений людськими оманами, досвідом чи навіть благочестивими прагненнями» [23, с. 158]. Тобто динаміка біблійного світогляду Барта є очевидною: із часом він все більше й більше укріплювався у своєму переконанні щодо первинності екзегези по відношенню до догматики та герменевтики. По мірі написання та видання «Церковної догматики» Барт поступово інтенсифікував практичне втілення в життя свого основного богословського переконання про те, що Біблія – незмінне та вічне Слово Боже, зафіксоване людськими словами свідчення про Боже одкровення, яке є єдиним можливим витокком, методологічним інструментом та кінцевою метою для будь-якого справжнього теолога.

Тому справедливою є думка про те, що монументальна «Церковна догматика» Барта не є виключно догматичним трудом, але «це є ні що інше, аніж тривале богословське розмірковування над текстами Святого Письма» [145, р. 57], в той час як богослов'я Втілення і тринітарні інтуїції «цілковито визначають герменевтику Барта. Вони прослідковуються в кожному його судженні, і цим Карл Барт різко відрізняється від ліберальних протестантських богословів, для котрих вчення про Трійцю начебто не існує» [7, с. viii]. Використовуючи алюзію на відому євангельську подію, Дж. Вебстер з цього приводу зауважує: «Віднести до біблійної інтерпретації просто як до одного з пунктів порядку денного для Барта, означало б дозволити незшитому хітону його богослов'я бути роздертим на шматки» [145, р. 57]. На цей важливий аспект звертає увагу й Річард Хейз у своїй відомій «Етиці Нового Завіту», коли підкреслює, що «Церковна догматика» Барта – це «монументальна систематична спроба переосмислити і презентувати християнську доктрину на експліцитно біблійній основі» [63, с. 299]. Тому зовсім не випадковим є те, що одне з найбільш вичерпних досліджень, присвячених інтерпретативним методам Барта, має назву

«Теологія інтерпретації Барта», за допомогою чого автор, за його ж власними словами [146, р. x], хотів підкреслити, з одного боку, пріоритет теології в науково-дослідній роботі Барта і, з іншого боку, єдність та взаємну нерозривність догматичного та екзегетичного аспектів у богослов'ї великого швейцарця.

Барт підкреслював, що саме завдячуючи його цікавості до біблійної екзегези, яку він продемонстрував у першому виданні «Послання до Римлян», він вперше отримав запрошення зайняти місце викладача університету. У передмові до перевидання цього твору німецькою мовою, яке було здійснене у 1963 р., Барт підкреслював: «Я завдячую своїм запрошенням на кафедру у Геттінген (яке я отримав на початку 1921 р.) і, таким чином, до належної академічної теології, не відомому другому виданню «Послання до Римлян», але першому, яке згодом пішло у забуття. Тим, що спонукало таку людину як професор Карл Мюллер у Ерлангені (котрий був першим, хто рекомендував мене) або пастора на спокої Адама Хайльмана у Геттінгені (котрий був найбільш енергійним у налагодженні усіх процесів) запросити мене туди, була саме форма книги. Вона показувала, що я був пристрасно зацікавлений Святим Письмом» [99, р. 23-24]. Більш того, не буде зайвим зауважити, що «Церковна догматика» Барта (окрім багатьох інших її характерних особливостей, в першу чергу, звичайно, її об'єму) не містить в собі традиційних та звичних для праць такого плану пролегомен, або ж філософського вступу. І основною причиною цього є той факт, що для самого Барта онтологічний та нерозривний зв'язок між догматикою та герменевтикою був самоочевидною істиною, адже він «був переконаний, що істинне богослов'я повинне являти собою тлумачення Слова Божого і нічого більше» [22, с. 93]. На доказ даної тези можна привести слова самого Барта, котрий писав: «Що, в решті решт, має значення, так це те, чи основана догматика на Писанні. Якщо ні, то вона за визначенням буде марною, оскільки ми точно вимушені будемо сказати на рахунок неї, що через неї Церква знаходиться в розладі, тобто вона зайнята іншими питаннями і не віддає належного науковому завданню, яке поставлене перед нею неоднозначною

природою її сповіщення» [78, р. 287]. Саме тому цілком справедливими видаються слова зі збірки статей про різні аспекти Бартового богослов'я, яка побачила світ у 2000 році під загальною редакцією професора Університету Сент-Ендрюса (Шотландія) Джона Вебстера (1955-2016): «Якщо «Церковна догматика» не переконує своїх читачів перечитати Біблію, тоді – згідно своїх власних стандартів – це є вибаглива і самовпевнена невдача. Якщо ж вона досягає своєї мети, яка полягає у спонуканні своїх читачів до читання Біблії у інший спосіб, тоді плоди цього успіху повинні стати очевидними, не в останню чергу у поточній практиці «академічної» біблійної інтерпретації» [145, р. 66]. Тобто основна мета «Церковної догматики» Барта полягала як у викладі цілісної богословської системи, так і у спонуканні її читача та наукового дослідника до більш ретельної інтерпретації Слова Божого.

За багатолітню університетсько-академічну кар'єру Барта нерідко ставалось так, що саме ті його лекції та семінари, які безпосередньо стосувались екзегези Святого Письма, приваблювали набагато більшу кількість студентів, аніж його ж лекції, спрямовані на розгляд чи то догматичних питань, чи то історії розвитку християнської доктрини, чи то протестантських катехізисів XVI ст. Так, в перший рік викладання Барта в Геттінгені курс його лекцій, присвячених Посланню до Ефесян, відвідувало близько 50-60 студентів, в той час як на лекціях з Гейдельберзького катехізису були присутніми всього лише 15 слухачів. Не менш цікавим є й той факт, що якщо протягом зимнього курсу лекцій 1923/24 р., де розглядалась теологія Фрідріха Шлейєрмахера, на заняття збиралось до 30 студентів, то курс лекцій Барта по Першому Посланню апостола Іоанна, який було прочитано ним в той самий період його викладацької діяльності, нараховував вже до 90 відвідувачів [99, р. 25]. Але при такій безумовній популярності екзегетичних лекцій Барта в університетському середовищі, ми все ж таки навряд чи можемо погодитись із тими звинуваченнями у надмірному академізмі та начебто у невиправданій відірваності Бартового богослов'я від реального життя, із якими інколи доводиться стикатись. Згідно Барта,

«інтерпретація передбачає застосування, або викладання передбачає послух, або віра веде до справ. І все це правильно, оскільки святе Письмо це не теоретична книга або книга богословських абстракцій, але книга, яка має за свою мету здійснення потужного впливу на життя її читачів» [135, р. 112-113]. У багатьох своїх наукових розвідках Барт наполегливо зазначав, що теоретичні дослідження тексту Святого Письма повинні бути тісно пов'язані з практичним використанням досягнутих результатів на користь Церкви.

На початках своєї викладацької роботи Барт неприховано віддавав перевагу, виявляв набагато більше зацікавленості та ентузіазму у викладанні курсів, пов'язаних із біблійною екзегезою, аніж у викладанні теології, і він неодноразово жалкував, що не міг приділити більше часу саме курсам з біблійної екзегези. 18 травня 1924 р. Барт ділиться зі своїм другом та колегою Едвардом Тернейzenом наступними своїми досить різкими та емоційними переживаннями: «Що захоплює мене більш за все, так це курс з Послання до Филип'ян щосереди. ...Павло! Ось воно! Порівняно із ним, вся догматика – липкий мул, так само як і етика» [99, р. 24-25]. Саме тому деякі дослідники зв'язку між догматичним та герменевтичним аспектами у богословських працях Барта нерідко звертають увагу на деякі фрагменти його праць, які, як здається на перший поверхневий погляд, свідчать про начебто деяку зневагу з боку швейцарського теолога по відношенню до дисципліни, що вивчає теоретичні методи інтерпретації Святого Письма. Наприклад, в §5 свого першого тому «Церковної догматики» Барт пише: «Коли Боже Слово чується та сповіщається, має місце щось, що, незважаючи на всю нашу герменевтичну майстерність, не може бути здійснено за допомогою герменевтичної майстерності» [78, р. 148]. В другій частині того ж параграфу Барт, розмірковуючи над пошуком надійних способів сприйняття та пізнання Слова Божого, і посилаючись при цьому на декілька проповідей Лютера, приходять до, здавалося б, досить неочікуваного і радикального висновку, згідно якого взагалі варто було б «цілком відкинути пошук методу слухання Слова Божого, недвозначно вірного описання його входження в людину, в сферу його

досвіду, відносин та думок» [78, р. 184]. Цікаво зазначити, що 2 травня 1962 р. студенти Принстонської богословської семінарії запитали Барта про те, що він думає про існуючі на той момент європейські герменевтичні школи та взагалі про герменевтику як дисципліну. Варто зауважити, що в той час вже на повну силу набрав потужності новий рух під назвою «нова герменевтика», започаткований Рудольфом Бультманом у 1950 р. у його нарисі «Проблема герменевтики». Основну мету своїх наукових розвідок Бультман вбачав у дослідженні питання про те, як саме людина приходить до розуміння того чи іншого тексту, і чи зможе герменевтика стати основою для усїєї епістемології. Повільно, із відчутним швейцарським акцентом, сімдесятишестирічний теолог відповів своїм учням наступне: «Зараз існує чимало шкіл Бультмана, і вони змагаються між собою на цій методологічній основі. Мені не може подобатися ця річ. Я не залучений у це. Я дивлюсь, я бачу, я читаю все це, але я б радше віддав перевагу тому, щоб вони писали тлумачення, або виголошували проповіді, або писали, скажімо, гарну теологію Нового Завіту. ...Замість того, про що вони знову й знову думають про те, як ми розуміємо, замість того, аби самим намагатися зрозуміти і потім стрибнути у воду аби побачити, чи вони спроможні плавати!» [99, р. 13]. Барт завжди недвозначно наполягав на пріоритеті екзегези над герменевтикою. І ми навряд чи можемо говорити про те, що це переконання визрівало у нього поступово протягом його багаторічної університетської діяльності. Воно було притаманне йому починаючи з перших його богословських праць. Так, вже у першому виданні «Послання до Римлян» (1918 р.) Барт (із притаманним йому проповідницьким запалом) повертає у богословську дискусію зняту з порядку денного категорію Божого одкровення [37, с. 11] і паралельно із цим проголошує вторинність та нежиттєздатність будь-яких штучних людських конструкцій, які у більшій мірі затемнюють та ускладнюють, аніж прояснюють та полегшують осягання істинного змісту священних текстів, вкладеного в них Богом як первинним автором: «Смерть приховується будь-де, де є життя, а особливо в усіх догмах, статутах, методах, системах, точках зору, програмах і равликових панцирах, у яких люди знову й

знову хочуть замурувати дорогого їм Бога, аби обійтися без Єдиного на потребу» [83, s. 576]. Тому відмінність між герменевтичними розвідками Бультмана і богословською екзегезою Барта можна підсумувати наступним чином: учні Бультмана (як і сам засновник руху «Нової герменевтики») вбачали фундаментальну важливість та відмінність власної методології у тому, що вона мала справу із проблемою людських підходів і людського розуміння Божого Слова. Барт вбачав важливість власного підходу до герменевтичної проблематики у тому, що Бог є, і що Він вже проголосив людству Своє Слово, яке говорить саме за себе набагато більш потужно, змістовно та зрозуміло, ніж будь-які суто людські герменевтичні схеми і методи, техніки і практики, стратегії і тактики. Згідно Барта, Бог не може бути прив'язаний до якихось методів та герменевтичних технік, бо це означало б що Він, тим самим, обмежений, зв'язаний і зумовлений людськими діями (що, зрозуміло, неприпустимо, якщо ми не хочемо завдати непоправної шкоди нашому розумінню Божої величі). Тому можна вважати справедливою думку про те, що Барт запропонував «нормативну теологію, метод та зміст якої є взаємно переплетеними між собою» [107, p. 40]. Оскільки реальність Божого буття передреує усім людським спробам розібратись у всьому, що стосується Божої природи і волі, відповідно, й усі теоретичні герменевтичні методи та конструкції не можуть зазіхати на цілком адекватне розуміння та висловлення незбагненої Божої природи і неосяжної Божественної реальності.

Сам Рудольф Бультман неодноразово та наполегливо намагався залучити Барта до відкритої публічної дискусії щодо герменевтичної проблематики, але той не менш методично відкидав ці пропозиції. Герхард Ебелінг (1912-2011) у 1953 р. також здійснив чергову спробу запросити Барта до обговорення цієї теми на одній з конференцій. Барт і цього разу відмовив, пояснивши свою позицію тим, що «питання щодо правильної герменевтики не може бути вирішене у контексті дискусії про екзегетичний метод, але лише про екзегезу як таку» [99, p. 34]. Зрештою, таке свідоме та підкреслене абстрагування Барта від порядку

денного, запропонованого Бультманом та його учнями, тільки укріпило недоброзичливців швейцарського теолога у тих висновках, до яких вони прийшли вже задовго до цього: Барт є надто поверхневим, некомпетентним та невігадливим у царині герменевтики. Зрозуміло, що ці та багато інших схожих пасажів, які ми знаходимо у працях, промовах чи особистому листуванні Барта, не могли не викликати певного суперечливого сум'яття у роздумах деяких дослідників, котрі приходили до поспішного висновку про загальне, в кращому випадку, байдуже відношення Барта до герменевтичної проблематики в цілому. Саме до таких висновків приходила більшість дослідників, котрі займались вивченням спадку Барта протягом 60-х років ХХ ст. Зокрема, Ернст Фукс звинуватив Барта у тому, що той «дуже несправедливо тривіалізував герменевтичну проблему» [108, s. 29]. Тим не менш, протягом наступних десятиліть представники більш молодого покоління дослідників Барта не були настільки ж однозначними в своїх судженнях, що стосувались його ставлення до герменевтики як теорії інтерпретації Писання.

Джордж Хансінгер наводить з цього приводу наступний досить вдалий та вичерпний наочний приклад: якщо людина розуміє, як функціонує лінза, то це зовсім не означає, що ця людина розуміє сутність того предмету, на котрому ця лінза сфокусована, відповідно «лінза – це просто пристрій для вивчення, а не сам об'єкт вивчення» [119, р. vii-viii]. Дещо переосмисливши цей образ Хансінгера та адаптувавши його до питання про відношення Барта до герменевтичної проблематики, можна сказати, що Барт сприймав будь-які герменевтичні моделі саме як методи, як лінзу, за допомогою якої і через яку необхідно звертати нашу увагу на сам предмет дослідження (у випадку із біблійною герменевтикою – на священні тексти). В протилежному ж випадку, коли об'єктом дослідження стають самі герменевтичні методи, а не те, на що вони мають бути спрямовані та сфокусовані, тобто Слово Боже, то в такій ситуації людина береться до вивчення самої лінзи, ігноруючи її істинне призначення та абстрагуючись при цьому від

предмету, для дослідження якого ця лінза, згідно початкового задуму, повинна бути застосована.

Інші вчені, звертаючи увагу на більш ніж спокійне ставлення Барта до вивчення герменевтичних теорій і на однозначне домінування в його світогляді та працях безпосередньої екзегези над герменевтикою, приходять до висновку, що подібним чином він передбачив і підсвідомо висловив ті філософсько-богословські ідеї та концепції, які стали вкрай популярними вже після його кончини. Так, на думку Річарда Бернета, «акцент Барта на пріоритеті змісту над методом, точніше його акцент на пріоритеті фактичної екзегези над герменевтичною теорією, робить його скоріше зразком або предтечою «постмодерністської» або «посткритичної» думки» [99, р. 5]. Того ж судження тримається й Філіп Кеннеді, викладач сучасної теології в Оксфордському університеті, який теж приходиться до висновку, що Барт «був попередником того, що у 1970-ті роки стало відомо як богословський постмодернізм» [126, р. 84]. І достатніми підставами для подібних поглядів є те, що Барт, задовго до виникнення постмодерної богословської програми, один з перших викрив той факт, що модерний богословський проект епохи Просвітництва зазнав непоправної катастрофи через свій невиправданий антропологічний оптимізм та свою сліпоту по відношенню до очевидної глибинної пошкодженості людського єства.

На додаток до цього можна зазначити, що у науковому середовищі також прийнято вважати, що богослов'я та герменевтика взагалі найтіснішим чином органічно та нерозривно пов'язані одне з одним: з одного боку, «богослов'я має герменевтичний характер, оскільки його мета – тлумачення Писання» [17, с. 675]; з іншого ж боку, «герменевтика має богословський характер, оскільки тлумачення текстів взагалі базується на уявленні про Бога і людину, які до певної міри, нерідко неявно, завжди є присутніми у поглядах тлумачів на автора, текст і читача» [17, с. 675]. Те ж саме у повній мірі може бути сказане і про богословсько-герменевтичне надбання давніх отців Церкви, яке єдиним своїм

джерелом мало саме Святе Письмо. За виразом видатного німецького біблеїста ХХ ст., професора університету в Ерлангені Юргена Ролоффа (1930-2004), «займаючись богослов'ям, отці церкви займались виключно тлумаченням Святого Письма. Їхньою метою було розкриття перед людським пізнанням істини, яка міститься в Писанні, за допомогою інтерпретації та створення можливостей для його свідомого сприйняття» [27, с. 88-89]. Хоча, з іншого боку, приймаючи до уваги важливе спостереження німецького професора, необхідно також додати невелике уточнення і підкреслити онтологічний зв'язок між Писанням та Переданням і штучність будь-яких намагань протиставити їх одне одному, адже «для більшості святих отців авторитет Писання як запису одкровення стоїть вище за все, однак саме Писання, по суті, було створене переданням і потребує інтерпретації в церковному контексті. Як передання не повинне розвиватись у відриві від Писання і, якщо це відбувається, потребує корегування, так і Писання не повинно пригнічувати творчу силу живого передання, яке постійно стикається із новими проблемами у нових обставинах» [56, с. 227]. І в цьому контексті не можна не згадати і слова самого Барта, в яких той підкреслював свою неабияку богословську зацікавленість по відношенню до найкращих, найяскравіших та найвпливовіших явищ в сфері церковного Передання та давньоцерковної богословської традиції. Так, у передмові до першої частини першого тому «Церковної догматики» Барт зазначає: «Я можу цитувати Ансельма і Фому без жодних ознак жаху. Я вочевидь ставлюсь до доктрини ранньої Церкви як, у певному сенсі, до нормативної» [78, р. хііі]. Й. Громадка теж звертає увагу на цей важливий нюанс: «Його уважна цікавість до Ансельма Кентерберійського та Фоми Аквінського, так само як до Августина та Афанасія Великого, є доказом теологічної широти і свободи Барта» [23, с. 152]. У сенсі богословської роботи та використання джерел Барт не визнавав жодних конфесійних заборон та обмежень. Можливо, саме тому й спадщина самого Барта, в результаті, також мала вплив далеко за межами виключно протестантських традицій та церков.

Висновки до першого розділу

Соціально-політичні потрясіння початку ХХ ст. стали основним і вирішальним рушійним чинником у формуванні світоглядних та богословських пріоритетів Карла Барта, які згодом уможливили створення ним спочатку концепції діалектичного богослов'я (богослов'я кризи), а згодом – монументального богословського доробку та цілісної концептуальної теологічної системи, що поставило його на один щабель із найбільш знаковими постатями в історії християнського богослов'я з часів древньої Церкви, середньовічної схоластики, епохи Реформації ХVІ ст. та Нового часу. Радикальна богословська переорієнтація Барта від ліберального богослов'я ХІХ ст. до формування спочатку діалектичного богослов'я, а потім неоортодоксії стали його мужньою відповіддю на весь попередній вектор інтелектуального та духовного розвитку європейської цивілізації, який призвів до трагічних наслідків. Та антропологічна та цивілізаційна катастрофа, яка розгорнулася перед очами Барта та його сучасників із початком Першої світової війни, змусила його протиставити себе наявній на той історичний момент домінуючій культурі та відверто антихристиянському політичному дискурсу, а також здійснити те, що цілком можна вважати біблійно-орієнтованою пророчою критикою помилкового шляху розвитку суспільства.

Стосовно ставлення Барта до герменевтики як дисципліни варто зауважити, що безумовним пріоритетом для нього було не дослідження абстрактних та умоглядних герменевтичних моделей, теорій та початкових принципів підходу до інтерпретації біблійних текстів (що Барт вважав надмірним абстрактним теоретизуванням та зайвим зацикленням на первинному підготовчому етапі), а сама фактична екзегеза Святого Письма, яка, на його думку, повинна бути інтегральною дисципліною та єдиним, виключним, незамінним засновком для будь-яких теологічних досліджень, в тому числі у царині догматики. Чимало дослідників Бартової богословської спадщини та

сучасних теологів, таких як Й. Громадка, В. Панненберг, Дж. Вебстер, Р. Хейз, Р. Бернетт та ін. одногосно визнають безпрецедентний і неповторний талант Барта у його спроможності вибудувувати цілісну догматичну систему на основі ретельної біблійної екзегези. На думку Ю. Ролофа, саме цей аспект зближує та споріднює Барта із отцями древньої Церкви, котрі у такий самий спосіб конструювали власні теологічні доктрини, спираючись на інтерпретацію біблійних текстів. Тому будь-які намагання провести чітку лінію демаркації, будь-які спроби розділити та виокремити догматичний, герменевтичний та екзегетичний аспекти з усього цілісного об'ємного богословського доробку Карла Барта і розглядати їх окремо одне від одного, означало б обрати занадто штучну та заздалегідь хибну методологію. Подібна фрагментація та дезінтеграція, судячи з праць та висловлювань самого Барта, не була притаманна його особистому підходу до богословської роботи. І тому, приймаючи до уваги цей факт, у подальших розділах даної праці в рівній мірі буде приділено увагу і основним екзегетичним працям та підходам Барта, і тим текстам його «Церковної догматики», які мають пряме відношення до піднятої теми.

РОЗДІЛ 2

РОЗРИВ БАРТА ІЗ ЛІБЕРАЛЬНИМ ПРОТЕСТАНТСЬКИМ БОГОСЛОВ'ЯМ

Ліберальна протестантська теологія загалом може бути охарактеризована як спроба адаптувати християнство до вимог освічених людей ХІХ ст. та зробити його прийнятним для їхньої переважно позитивістської парадигми мислення. Саме тому ліберальний протестантизм назвали також культурний протестантизм (*Kulturprotestantismus*), адже він ставив собі за основну мету відповідати усім аспектам інтелектуальної культури ХІХ ст. та тим вимогам, які вона почала озвучувати на адресу християнства. Як пише Крейг Бартолом'ю (нар. 1961): «Такі фігури як Декарт, Кант і Гегель докорінно змінили увесь філософський пейзаж із наслідками для кожної академічної дисципліни» [91, р. 207], в тому числі й для богослов'я. Й. Громадка стверджує, що саме цих мислителів модерністські теологи взяли у якості засновку і прийшли до загального твердження про те, що «розумна людина може здолати будь-яку тайну, що немає життєвих труднощів і зла, які людина не могла б здолати» [23, с. 37-38]. Але одразу необхідно зробити важливу ремарку і наголосити на тому, що Громадка наполягає на неприпустимості будь-яких закидів на адресу ліберальних теологів щодо їхньої удаваної несерйозності та поверховості. На його думку, вони чітко усвідомлювали недостатність подібного підходу, намагалися бути релевантними до вимог свого часу і при цьому не втрачати з фокусу власної уваги засадничі християнські категорії: «Гуманістична теологія брала до уваги те, чим жила сучасна людина, і хотіла для неї зберегти те, що ще можна було зберегти від мислення в рамках як юдейської, так і християнської традиції. ...На ліберальну теологію не можна махнути рукою із теологічною зневагою. Це була серйозна спроба викладу Старого і Нового завітів. ...Ліберальна теологія розроблялася людьми вельми й вельми освіченими, серйозними, котрі із надзвичайною напругою шукали основний пункт стійкості (*centrum securitatis*). Вони не були

байдужими, індіферентними по відношенню до правди. Вони вели за неї свою боротьбу» [23, с. 39, 40, 47]. Але до цього досить виваженого та збалансованого судження Громадка вважає за необхідне додати гіркі слова про те, до яких результатів призвела ліберальна теологія, її засадничі принципи й методи: «Проте, помилкою цієї теології було не те, що вона зглянулася на сучасну людину, а те, що вона на цьому рівні й залишилася» [23, с. 40]. Згодом саме цей обвал та антропологічна редукція християнства стали фатальними для ліберальної теології, яка після своїх первинних благородних та піднесених намірів закінчила тим, що свідомо підкорила себе суто людським категоріям та дозволила їм поневолити себе.

Характерні особливості ліберального протестантського богослов'я XIX ст. вкорінені у епосі Просвітництва XVII-XVIII ст. ст. В свою чергу, настання цієї епохи було можливим лише завдяки потужним інтелектуальним, духовним та культурним імпульсам, які були зроблені епохами Відродження (Ренесансу) та Реформації. І найбільш важливими загальними чинниками, які згодом стали базисом для подальшої лібералізації протестантської теології, стали:

1) потужний гуманістичний акцент епохи Відродження, коли не бачений до того людиноцентризм зайняв місце теоцентризму попередніх періодів;

2) ослаблення всеохоплюючого впливу Церкви, поступова секуляризація суспільства, що стало природнім та неминучим наслідком європейської Реформації XVI ст., а також те, що Ю. Чорноморець, називає заміною радикалізму Євангелія гуманістичними та культурницькими ідеями [66].

Саме ці два чинники мали надважливе значення для розвитку західного богослов'я в епоху Просвітництва, яка традиційно характеризується «емансипацією розуму, який усвідомив власну своєрідність і незалежність від будь-якого авторитету» [61, с. 195]. Якщо ж ми поставимо собі за мету дати загальну характеристику цьому періоду в інтелектуальній історії людства за допомогою декількох ключових понять, то ними можуть бути такі базові

засадничі принципи як «автономність», «природа», «гармонія» і «прогрес», які необхідно розглянути детальніше.

2.1. Причини виникнення і загальна характеристика ліберальних тенденцій в протестантській теології XIX ст.

Принцип автономності був вкорінений у переконаності Канта щодо остаточного виходу людини з періоду незрілості та неповноліття. Він інтерпретував епоху Просвітництва як болісний вихід людини з часів залежності від метафізики, як епоху остаточного набуття нею повноцінної суб'єктності та самодостатності, автономності, а також спроможності керуватись виключно власним розумом без будь-якого зовнішнього скеровування (релігійного, політичного, філософського тощо). Основний свій намір Кант вбачав у тому, щоб «вивести людей із їхньої зони безпеки, де вони знаходились під керівництвом інших людей. Для нього така безпека протирічила істинній природі людини» [140, р. 321]. Тобто, за Кантом, такий стан речей, який домінував протягом століть, був наслідком прикрого нерозуміння представниками попередніх поколінь онтологічної сутності людини та її покликання в цьому світі, а також зрадою людини по відношенню до власної природи.

З іншого боку, деякі дослідники, такі як Тілліх, ставали в опозицію до надмірних, на їхню думку, нападів на концепцію автономності людини та спростовували ті звинувачення на адресу епохи модерну, які у XX ст. лунали з боку представників неоортодоксального табору. На думку Тілліха, «багато філософів Просвітництва ідентифікували автономність із божественною волею і у жодному разі не були критичними по відношенню до цієї ідентифікації» [140, р. 321], тому атаки на концепцію автономності людини як на бунт проти Бога він вважає некоректними. Тілліх інтерпретує автономність людини як усвідомлення нею своєї благості як Божого творіння на противагу гетерономності, яку він розуміє як скерованість іншими, суто зовнішніми авторитетами, що є

супротивними створеній Богом людській благості. Тілліх пише, що «автономія, яка усвідомлює своє божественне походження це теонومія; але автономія без теономії дегенерує до простого гуманізму» [140, р. 323]. Таким чином, гетерономна скерованість, за Тілліхом, позбавляє людину сміливості керуватись власною раціональністю як частиною благої людської природи, створеної Богом.

На противагу популярній до цього у філософському середовищі емпіричній традиції, на початок ХІХ ст. в окремий і самостійний напрямок думки виділяється раціоналізм, що традиційно визначається як «напрямок у філософії та методології науки, який визнає основою та джерелом достовірного знання розум, мислення» [38, с. 467]. З одного боку, раціоналізм мав у своїй основі небачену до цього довіру до розуму людини, вставши в радикальну опозицію до будь-яких проявів обскурантизму та марновірства [36, с. 484]. З іншого ж боку, негативний аспект даної тенденції в історії філософської думки полягає в тому, що раціоналізм нівелював та практично звів нанівець будь-яку роль у епістемології таких категорій як досвід, інтуїція та одкровення. Звісно, це не означає, що протягом попередніх епох людський розум був тотально принижений та зневажений. Людство з давніх часів мало чітке уявлення про те, що світ був створений розумно вселенським Розумом (λόγος). Відповідно, і розумне пізнання світу не підпадало під підозру, якщо воно не зазнавало абсолютизації та автономізації. Але, тим не менш, провідна роль дійсно відводилась таким категоріям як віра, Боже одкровення та авторитет Церкви, в той час як їхнє раціональне осмислення вважалось законним, але вторинним та допоміжним етапом. Саме через таку категоріальну ієрархію протягом багатьох століть «використання розуму у богослов'ї не призводило до богословського раціоналізму, тобто розум не затьмарював інші джерела та методи богослов'я» [10, с. 10]. Надалі ж, із настанням епохи Просвітництва, відбувається те, що ми можемо назвати автономізацією людського розуму, коли людина і її ratio стають самостійними, самодостатніми суб'єктами, позбавленими необхідності спиратись на будь-що окрім самих себе. Але заради справедливості варто

значити, що для того, аби запобігти виникненню крайнього суб'єктивізму та індивідуалізму у побудові герменевтичних теорій, у здійсненні практичних екзегетичних досліджень та у формулюванні загальних теологічних висновків, представники ліберального християнства нерідко наголошували таки на певній ролі Церкви як спільноти, де люди діляться одне з одним своїми напрацюваннями, висновками й досвідом та верифікують їхню істинність.

Оскільки принцип домінування розуму проголосив здібність людини до пізнання основоположного стану речей, тому й особливого значення набуває процес пізнання людиною оточуючого світу і робить закони природи доступними для раціонального осмислення. Таким чином, у світоглядних уявленнях просвітителів раціональний порядок у всесвіті підтримується за рахунок дії законів природи, тому й поняття «природного закону» стало одним із лейтмотивів наукових досліджень як у царині природничих наук, так і в інших галузях людського знання (що згодом призвело до появи «природного богослов'я», проти легітимності якого так полум'яно виступав Карл Барт).

Християнство в усі часи визнавало за природою статус відкритої книги, яка є очевидним відбитком Божої краси, величі та мудрості. Християнська традиція частіше наголошувала на естетичній, доксологічній, але інколи й на епістемологічній значущості природи. Інколи навіть ті мислителі, яких важко запідозрити у симпатіях до християнства, будучи приголомшені естетичною величчю природної краси (нехай навіть під час миттєвої емоційної слабкості), визнавали можливість Божого буття. Так, Роміло Кнежевич, автор статті зі збірки під назвою «Богослов'я краси», наводить цікавий епізод з життя Фрідріха Ніцше, який трапився під час його візиту до Італії: «У 1888 році Ніцше був у Неаполі. Він щойно закінчив роботу над «Антихристом». Однак небо над південним містом було настільки дивовижним, що він написав Меті фон Саліс: «Старий Бог все ще живий». Дивлячись на небо, філософ, котрий раніше сказав, що «Бог помер», вигукнув, що «Бог все ще живий!»» [11, с. 104]. Більш того, один із сучасних спеціалістів у царині теоестетики, професор Московської духовної

академії, доктор філософських наук, О. Б. Давидов, у своїй праці «Одкровення любові. Тринітарна істина буття» вбачає у спогляданні природи можливість не тільки інтелектуального сходження до визнання Божого буття, але й до усвідомлення тринітарної природи Творця. Зокрема, автор поетично наголошує на цьому умовиводі наступними словами: «Сотворена реальність створена для того, щоб сповістити про Творця, творіння – це книга, у якій можна прочитати про Трійцю, побачити її присутність і прославити її» [24, с. xii]. Але в епоху Просвітництва природа набула ледь не самодостатньої цінності у якості безмовного законодавця та арбітра для будь-яких форм людської активності, а «метою розумової діяльності людини стало приведення життя у відповідність до законів природи, відкритих за допомогою розуму» [22, с. 21]. І саме подібна абсолютизація природи викликала супротив у представників неоортодоксальної теології і, зокрема, Карла Барта.

Третім згаданим вище принципом епохи Просвітництва була гармонія, під якою розуміли довершеність, впорядкованість всесвіту та досконале взаємне співвідношення між усіма його складовими. За свідченням Тілліха, «усі філософи Просвітництва використовували цей концепт прямо чи опосередковано, експліцитно чи імпліцитно. Усі вони ретельно розробили свої системи під проводом саме цього принципу» [140, р. 333]. Цю ідею важко назвати нововведенням, адже вже давні греки (зокрема, піфагорійці) говорили про гармонійність всесвіту, довершеність космосу. За Тілліхом, давньогрецьке слово *κόσμος*, яке у біблійному вокабулярі традиційно сприймається як «світ», початково мало значення «краса» або «гармонія». Саме ця етимологічна знахідка дала підстави Тілліху говорити про «екстатичну інтерпретацію реальності» [140, р. 333] з боку давніх греків.

В результаті просвітителі прийшли до висновку, що надавши принципу гармонійності творіння статусу аксіоми та застосувавши подібну методологію до різноманітних сфер людського знання та діяльності, вони зможуть очистити їх від будь-яких зайвих та ірраціональних нашарувань та інтегрувати у єдину

цілісну та внутрішньо несуперечливу істинну філософію життя. В результаті, «люди були покликані вчиняти у відповідності до загальної гармонії буття» [22, с. 22], що, за висновками просвітителів, повинно було гарантувати їм гармонійне життя та стати універсальним рецептом людського щастя. За влучним висловом Оксфордського філософа Ісаї Берліна (1909-1997), епоха Просвітництва «була останнім періодом в історії Західної Європи, коли людське всезнання вважалось досяжною метою» [94, р. 14]. Зрозуміло, що і подібний невинуватий та парадоксальний оптимізм щодо людської природи, і переконаність просвітителів у тому, що людина може досягти суцільної гармонії з універсальним природним світоустроєм через раціональне етичне поведіння, і ідеї про близькість остаточних соціальних трансформацій, які уможливають досягнення омріяного щастя для всіх людей, – все це було перекреслене жахами Першої світової війни та багатьма наступними трагічними подіями першої половини ХХ ст.

Четвертою характерною ознакою Просвітництва була віра у прогрес, у те, що хід історії спрямований до кращого майбутнього. Попередні епохи, зокрема, Середньовіччя (сама назва якого натякає на його сприйняття як прикрого історичного непорозуміння між епохами Античності та Просвітництва), були затавровані як такі, під час яких над людьми начебто панував суцільний інтелектуальний морок, релігійні упередження та забобони, з яких людство нарешті було звільнене. Проте, як пише Ф. Кеннеді, після жахів Першої світової війни «ідея про те, що людська винахідливість неминуче веде до прогресу пішла у забуття» [126, р. 70]. В результаті, ХХ століття не залишило каменя на камені від цієї захопливої оптимістичної концепції щодо поступового і невпинного просування людства з тернів мракобісся до світла істини.

На думку історика філософії, мистецтвознавця, доктора філософських наук, професора МДУ, В. Ф. Асмуса (1894-1975), з усіх характерних особливостей епохи Просвітництва саме яскраво виражений раціоналізм, який став імпульсом до виникнення ери Просвітництва, мав потужний вплив та найбільш багатосторонні прояви в різних галузях людського знання. Наприклад,

у психології раціоналізм висунув на перший план інтелектуальні та психічні функції людини; в етиці – раціональні мотиви та принципи моральної діяльності; в богослов'ї ж раціоналізм став тим напрямком, згідно якого прийнятними могли вважатися тільки ті положення християнського віровчення, які узгоджуються з законами логіки та доводами розуму [59, с. 485], інші ж доктрини, за висловом Алістера Макграта, вважались «зайвим надприродним багажем християнської віри» [131, р. 218]. І саме ця визначальна роль, що її отримав раціоналізм в європейській філософії в епоху Просвітництва та на початку ХІХ ст., стала одним із вирішальних факторів, які вплинули на поступове укріплення позицій раціонально орієнтованого лібералізму в царині протестантської теології. Якщо протягом попередніх століть одкровення Боже вважалось первинним фактором і саме воно визначало те, як саме повинен мислити людський розум, то на кінець ХІХ ст. вже розум намагався виносити остаточний вердикт про те, які елементи того, що традиційно вважалось Божественним одкровенням, є істинними та достовірними, а які – плодом чи то пізнішої «міфологізації» (Бультман), чи то плодом творчої активності членів першохристиянської громади.

Дмитро Бінцаровський виділяє [10, с. 11-14] сім найважливіших маркерів та яскравих характерних ознак, які детально розкривають та ґрунтовно розтлумачують сутність епохи Просвітництва як предтечі і природного джерела для подальшої появи та укріплення протестантської ліберальної теології.

1) Розум замість одкровення.

Одкровення втрачає свою провідну роль та визначальне значення, в той час як кожна людина може задовольнятися тим, до чого вона доходить власним розумом. Кожен отримує право самотужки визначати, що у Біблії є правильним, необхідним, корисним та прийнятним, а що хибним, шкідливим та зайвим. Тому ті богословські доктрини, які не вміщувались в межі законів формальної логіки (наприклад, догмат про Трійцю), або ігнорувались, або ж таврувались як неприйнятні, непотрібні та такі, що не відповідають раціональним критеріям.

2) Мораль замість догматів.

Утверджується та широко розповсюджується думка про те, що догмати та доктринальні положення Церкви, сформовані у перші століття християнства, начебто втратили свою актуальність та свою консолідуючу, об'єднуючу функцію. Таким чином, ми бачимо певний зсув у розумінні того, якою є мета християнської теології. Віднині основне стратегічне завдання богослов'я вбачається не у тлумаченні та розкритті Божого одкровення мовою тієї чи іншої епохи, а у вихованні моральної людини на основі раціональних умовиводів про те, що є корисним, а що згубним. Говорячи іншими словами, етика починає превалювати над догматикою, а теологія починає займатись вихованням благонадійного громадянина, добропорядного німецького бюргера, а не відданого та посвяченого послідовника Христа.

3) Свобода замість авторитету.

На відміну від подій Реформації, Просвітництво поставило під сумнів авторитетність і Писання, і древніх символів віри, і всієї церковної традиції. Тобто будь-які авторитети, які до цього мали статус абсолютних, непохитних та беззаперечних критеріїв для визначення істини, в епоху Просвітництва полишають свій престол та уступають місце абсолютній свободі людини у визначенні того, яку цінність, розумність та користь має та чи інша концепція на тогочасному ринку ідей.

4) Оптимістичний погляд на людину замість усвідомлення гріховності.

Відбувається деконструкція концепції первородного гріха, який починають вважати лише середньовічним забобою, а також спростовується погляд на людину, як на істоту із тотально пошкодженою природою. Людина починає розглядатись як самодостатнє джерело власного морального вдосконалення, яке не має жодної потреби у Божій благодаті та допомозі.

5) Антропоцентричність замість богоцентричності.

Людина автономізується та починає розглядатись як самостійна та самодостатня істота, без її співвідношення із Творцем. Можна виділити три основні напрямки розвитку ліберального богослов'я XIX ст., які базувались на працях трьох видатних мислителів – Гегеля, Шлейєрмахера та Річля. Гегель

пов'язував самосвідомість людини із її розумом. Для Шлейєрмахера основною точкою відліку були почуття та внутрішні переживання людини. Натомість, Альбрехт Річль продовжував лінію морального богослов'я Канта і акцентував увагу на автономності людської волі. Але, незважаючи на певні відмінності у їхніх підходах, усіх цих мислителів об'єднував один чинник: точкою відліку і основним базисом для їхніх богословських розвідок було вже не Боже одкровення у Христі, а людина або та чи інша складова людського єства: відповідно, розум (знання), серце (почуття) або воля (моральність). Проте, заради певного балансу варто зауважити, що сучасник Барта, Й. Л. Громадка, визнаючи велич Бартового задуму, віддає належне та підкреслює певну ступінь значущості також і антропоцентричної теології Шлейєрмахера, зауважуючи, що незважаючи на помилковість її первинних чинників та передумов, у цій теології все ж таки «мова йшла про щось велике» [23, с. 19].

б) Бог як засіб, а не як мета.

Якщо протягом попередніх епох філософія традиційно вважалась служанкою богослов'я, то в епоху Просвітництва богослов'я та її основний Об'єкт визнаються лише корисними для філософії у якості гіпотетичного пояснення виникнення всесвіту, органічного життя та людини, а також у якості дієвої основи для морального виховання людей та підтримки суспільного ладу.

7) Проблема у Бозі, а не в людині.

Починаючи з епохи Просвітництва, основною проблемою християнських мислителів стає не слабкість, гріховність та онтологічне пошкодження людського єства, сліпота та невігластво людини, а проблемою стає сама теоретична можливість одкровення та навіть саме існування Бога.

Варто навести ще одну загальну класифікацію. Вже згадуваний вище проф. Г. Дж. Хіллербранд у своїй «Енциклопедії протестантизму» виділяє 5 основних характерних особливостей ліберального протестантського богослов'я, породженого Просвітництвом:

- 1) відкритість та повага по відношенню до нових моделей мислення в гуманітарних, природничих науках і в інших сферах людського знання;
- 2) впевненість у силі людського розуму, що керується досвідом;
- 3) радикальний наголос як на свободі від традиційних догм та віросповідних формул, так і на толерантності по відношенню до доктринальних відмінностей;
- 4) етичний оптимізм і соціальний ідеалізм, вкорінений у прихильності Бога і соціальній природі людського існування;
- 5) пошук вічної й незмінної сутності християнства, основаної на житті, вченні та особистості Ісуса Христа, посеред мінливого культурного та історичного контексту [116, р. 1112].

Що стосується останнього пункту, то тут цікаво зазначити, що кожен із представників ліберальної теології на свій особистий розсуд виокремлював (як йому здавалось) найважливішу, засадничу основу християнства і при цьому із легкістю нехтував іншими аспектами християнського вчення, які приймалися у якості першочергових вже іншими представниками тої ж таки ліберальної теології. Так, наприклад, для Адольфа фон Гарнака таким стрижнем християнства було Царство Боже як братерство вірних та батьківство Бога над спільнотою любові. Для Річля невід'ємним, первинним і принципово важливим теж було Царство Бога у поєднанні із традиційними для протестантизму сотеріологічними конструкціями. Шлейєрмахер, якого називають «істинним батьком богословського лібералізму» [93, р. 68], у якості першооснови та незмінної сутності християнства виокремлював людське відчуття суцільної та безумовної залежності від Бога. Для Шлейєрмахера це було не просто будь-яке відчуття, яке переживає людина у той чи інший критичний момент. Мова йшла про щось на кшталт глибинного екзистенційного досвіду, який цілковито пронизує людину до найглибших рівнів її єства, глибше ніж будь які структурні рівні раціонального пізнання. І подібний спектр інколи діаметрально

протилежних думок щодо сутності християнства серед представників богослов'я епохи Просвітництва можна вважати однією з найбільш красномовних ілюстрацій множинності, неоднорідності та інколи досить відчутної внутрішньої суперечливості усього ліберального богословського руху ХІХ ст.

Якщо протягом попередніх періодів, починаючи із протестантської ортодоксії ХVІ ст., особливим чином підкреслювалось Божественне авторство Святого Письма, то починаючи з періоду укріплення ліберальних тенденцій в протестантській герменевтиці та теології, фокус уваги дослідників Біблії був радикальним чином зміщений на вивчення всіх тих аспектів, які пов'язані саме з людським фактором у процесі створення священних текстів. Загалом, цілком справедливим виглядає висновок, згідно якого однією з характерних особливостей ліберального напрямку в протестантському богослов'ї ХІХ ст., що проявились саме в царині герменевтики та екзегези, було те, що «основні теми Нового Завіту – божественність Ісуса як Сина Божого і зображені в Біблії чудеса, в тому числі і чудо воскресіння Ісуса, – розглядались із помітним скептицизмом» [56, с. 71]. Крім того, із очевидною недовірою ліберальні теологи ставились до ідеї про втілення Логоса, вважаючи цю концепцію лише прикритим плодом «елінізації» та нашарування грецьких філософем на раннє християнство, яке начебто було затемнене й спотворене в результаті цього впливу. Саме у цьому полягає причина того, що в епоху Просвітництва «багатьох цікавив історичний Ісус, в той час як Його діяння як Спасителя не брались до уваги» [10, с. 98], в той час як для Барта особистість Христа є невіддільною від його діянь. Подібний підхід цілком і повністю знаходиться в руслі древньоцерковної христології, апологетом якої Барт безумовно був, рішуче відкидаючи всі звинувачення у надмірному інтелектуалізмі та «елінізації» раннього християнства наступними словами: «Немає жодного приводу погоджуватися із докорами у інтелектуалізмі на адресу древньоцерковної христології. Як у формальному, так і у матеріальному вигляді цей докір має одні й ті самі корені, один й той самий наслідок: наполовину зухвале, наполовину зняковіле ігнорування того, що було

сказане у Новому Завіті і що доводиться чути у Церкві і від Церкви. Що б не казали проти древньоцерковної христології, такого ігнорування вона собі не дозволяла, а тому, незважаючи на відомий докір, ми маємо підстави ставати на її бік, а не на бік її обвинувачів» [6, с. 80]. В результаті цього наукового пошуку історичного Ісуса, який було розпочато у XVIII ст. і який тривав протягом усього XX ст. аж до наших днів, Спаситель позбавлявся усього надприродного, його особистість редукувалась до образу чергового морального вчителя, а його вчення зводилось до статусу простих етичних постулатів, що не могло не вплинути згубно на сотеріологію і не децентралізувати все догматичне вчення. У «Церковній догматиці» Барт ремствує на руйнівні наслідки для християнської доктрини, до яких призвели ці інтелектуальні пошуки епохи Нового часу. Проте справжній початок цього процесу він вбачає навіть у набагато більш ранніх періодах життя Церкви: «Розпад церковної догматики, який відбувся у Новітній час під спустошуючим впливом природного богослов'я, був би неможливим, якби ще у часи ортодоксії, а почасти вже у середньовічній схоластиці та у отців церкви, не були б закладені підвалини для цього розпаду. ...Надто часто христологія вже у давні і древні часи мала характер особливої комбінації висловлювань, поряд із якими, як вважалося, мають силу й різного роду інші комбінації висловлювань. Неминуче із часом виникала підозра, що сама христологія є чимось непотрібним, інші складові догматики підпадали під загрозу забуття, а щодо догматики як такої виникав сумнів, чи може вона взагалі сказати ще щось своє, християнськи та церковно орієнтоване» [6, с. 66-67]. Далі у своїх роздумах Барт навіть визнає певну благість (але при цьому й наївність) намірів Шлейєрмахера та Річля зреагувати на ці історичні відхилення, але було вже надто пізно і процес деструкції християнської догматики на той момент зайшов надто далеко. Потребувалась вже не гомеопатія і не легкі терапевтичні процедури, а складна й болісна операція. І у цьому контексті безумовну заслугу Карла Барта можна вбачати у тому, що через його пресловутий радикальний революційний поворот у теологічних пошуках, йому вдалося зібрати докупи,

структурувати й з'єднати у єдину цілісну концептуальну систему всі ці складові, які з різних причин було розрізнено та дезінтегровано у попередній час.

Варто лише додати, що у своєму радикальному протистоянні начебто древньому та неактуальному церковному догматизму, у своїх намаганнях спростувати необхідність дотримуватись багатовікових доктринальних постулатів у царині тріадології та христології, ліберальне богослов'я XIX ст. в результаті викликало несприйняття та супротив з боку чималої кількості молодих теологів початку XX ст. (в тому числі, й Карла Барта), які усвідомили інтелектуальну недосконалість та практичну непридатність висновків цього богословського напрямку для свого пасторського служіння, а також його моральне банкрутство, що виявило себе у неспроможності протистояти бурхливим та руйнівним суспільно-політичним подіям першої половини XX ст. Будучи вихованим своїми вчителями (Вільгельм Герман (1846-1922), Адольф Юліхер (1857-1938) і Адольф фон Гарнак (1851-1930)) в традиціях ліберального богослов'я кін. XIX – поч. XX ст., а згодом будучи пастором і намагаючись «завоювати довіру парафіян в Зафенвілі проповіддю в дусі ліберального богослов'я, засвоєного ним від колишніх наставників» [58, с. 202], вже у 1922 р. у другому, повністю переробленому виданні «Послання до Римлян» Барт висловлює різку та неочікувану для багатьох критику на адресу ліберального богослов'я, і тим самим рішуче та безапеляційно розтотожнює себе із цим надзвичайно популярним на той час богословським рухом, який протягом декількох століть переможно крокував Європою. За висловом Й. Громадки, навіть перше видання «Послання до Римлян» 1918 р. – це книга, у якій автор «вже неначе прощається зі своїми вчителями» [23, с. 105]. Проте далі, торкаючись у своїй роботі також і постдіалектичного, неоортодоксального періоду Бартового богослов'я, Громадка вважає за необхідне підкреслити наступне: «Коли він відмовився від своїх старих вчителів, то не грюкнув дверима. Він продовжував уважно прислуховуватися до того, чим вони жили, а також слідкував за їхніми теологічними поглядами та формулами» [23, с. 147-

148]. Цей факт доводить неабияку інтелектуальну чесність та академічну добросовісність Барта: навіть вже будучи категорично незгодним зі своїми вчителями і пішовши іншим шляхом, він не випускає з фокусу власної уваги те, чим вони зайняті, з яких богословських передумов вони виходять у своїх дослідженнях і до яких висновків приходять.

Барт усвідомив, що напрацювання ліберальної теології та його особистий академічний досвід не можуть стати при нагоді у його проповідницькій та пасторській діяльності на парафії. І ця проблема була не його особистою трагедією, а мала системний та всеохоплюючий характер. Громадка зображує це явище наступними словами: «Подібного роду теологія відсилала до спільноти проповідника, хоча й освіченого у науковому плані, проте такого, котрий виглядав неначе іноземцем перед своїми парафіянами. Церкву, і без того вже достатньо секуляризовану, вони секуляризували ще більше. Псевдонаукова теологія набувала все більшої й більшої ваги, але й всупереч цьому посилювалася реакція так званої парафіяльної ортодоксії» [23, с. 45]. Надалі у своїх богословських працях та лекціях Барт, як пише Р. Соловій, методично та планомірно «характеризував ліберальну традицію як шлях знищення протестантського богослов'я і протестантської церкви» [54, с. 46]. І саме досвід пасторського служіння в Зафенвілі став, по суті, важливою «вправою у вивченні внутрішньої єдності догматики і етики, богослов'я і соціальної практики» [121, р. 330], і тому він має чимале значення при дослідженні еволюції богословських та соціально-політичних поглядів Барта.

Що стосується одного з основних вчителів Барта, Адольфа фон Гарнака, то із ним Барт вступив у публічну полеміку. Цьому на той момент найбільш впливовому німецькому досліднику давньоцерковної історії, особистість котрого при цьому втілювала в собі весь ліберальний напрямок протестантизму [21, с. 150], і котрий в 1923 р. склав свої 15 питань до богословів, що зневажали наукову теологію, Барт дав розгорнуту публічну відповідь у вигляді 15-ти відповідей, чим ініціював відкрите листування, яке в результаті вилилось у

публічну полеміку, що викрила всю глибину протиріч між ними і згодом стала однією з класичних дискусій в історії сучасного богослов'я [133, р. 122]. У заголовку до своїх 15-ти відповідей проф. Гарнаку Барт вносить ясність у питання щодо свого ставлення до наукової теології та історико-критичного методу наступними словами: «Той, хто висловлює невдоволення науковою протестантською теологією в тій формі, яку вона прийняла в значній мірі з днів пієтизму та Просвітництва, а особливо в останні п'ятдесят років німецького минулого, не обов'язково повинен вже «зневажати» «наукову теологію» взагалі. Це невдоволення в дійсності зводиться до того, що ця теологія занадто віддалилась від своєї (останнього разу чітко поставленої в епоху Реформації) теми» [21, с. 156]. Варто зазначити, що сам Барт робив особливий акцент на тому, що його богословську дискусію з Гарнаком необхідно сприймати і оцінювати виключно в контексті всього того, що відбувалось в тогочасній соціально-політичній сфері, а у особистому листі Мартіну Румшайдту Барт зізнавався, що сама дискусія може бути адекватно сприйнята і правильно пояснена тільки за умови прийняття до уваги всіх тих численних і багатопланових проблем, які, як він висловився, були характерними для «бентежних двадцятих» [139, р. 5]. Але, нажаль, переписка з Гарнаком не принесла жодних реальних та відчутних плодів, а також не призвела полемістів до якогось видимого консенсусу, але лише «знову показала те провалля, яке розділяє два напрямки богословської думки» [21, с. 153]. Це розділення було помітним в багатьох герменевтичних і теологічних аспектах подальшої науково-дослідної роботи Барта. Зокрема, на думку архімандрита Кирила (Говоруна), в процесі розвитку та обґрунтування (переважно в різних місцях своєї «Церковної догматики») своєї еклезіології і свого бачення місії Церкви, Барт рухався не у відповідності з історичною еклезіологією Гарнака, а у прямо протилежному напрямку [117, р. 105]. Так, у останньому листі Гарнаку, перераховуючи таких ключових особистостей з історії Реформації як Лютер, Кальвін, Цвінглі і Меланхтон, Барт недвозначно висловлює свою прив'язаність до ортодоксальної реформатської традиції наступними словами: «Об'єктивна перевага цих та інших древніх богословів,

незважаючи на те, як мало вони вписуються в сучасну цехову схему, видається нам настільки безумовною, що всупереч духу Нового часу..., ми не можемо почувати себе вільними від зобов'язання відноситись до їхньої принципової позиції в силу її можливої правомірності більш серйозно, аніж це відбувалось, особливо в нещодавню епоху богослов'я» [21, с. 167]. Важливо також підкреслити той факт, що згадане «Послання до Римлян» (1922) Барта в академічному середовищі нерідко помилково сприймають виключно як джерело знань про діалектичні погляди автора того періоду, або ж як «герменевтичний маніфест, який протестує проти гегемонії історико-критичного методу» [132, р. 87]. Але при цьому жодна з цих двох розповсюджених моделей сприйняття «Послання до Римлян» не бере до уваги той очевидний факт, що ця праця – коментар, тлумачення на священний текст, «намагання надати послідовне викладення того, що Павло сказав в Посланні до Римлян як передавач того, що Бог зараз говорить церквам» [132, р. 87-88], а не наукова праця про богослов'я апостола Павла чи самого Барта. За вдалим висловом Алістера Макграта, «Послання до Римлян» Барта – це концептуальний парафраз Послання до Римлян Павла, мета якого – переформулювати думку Павла, а не відноситись до неї як до сирого матеріалу для власних теологічних конструкцій [132, р. 88].

Барт критикував ліберальне протестантське богослов'я і його методи за надмірний та невиправданий антропоцентризм, роблячи при цьому особливий акцент на тому, що великі істини християнської віри не можуть бути виведені з людського досвіду, так само як не можуть стати результатом інтелектуальних зусиль людини (хай навіть генія), але можуть бути лише даровані згори як частина Божого одкровення і, відповідно, сприйняті реципієнтом саме в такому статусі – статусі вільного, нічим не заслуженого і не зумовленого Божого дару. Під критику Барта, котрий переосмислив своє ставлення до ліберальної теології, підпали і Ф. Гогартен (1887-1967), і особливо Е. Бруннер, до котрого Барт адресував своє рішуче «Ні!». Обидва з названих сучасників Барта переважно викривались ним за надмірну прив'язаність до згаданого вище природного

богослов'я. Крім того, як було зазначено, не обійшлося і без причин суто суспільно-політичного характеру, актуальних для Німеччини 30-х років ХХ ст. [21, с. 149]. При цьому Й. Громадка, як це часто буває на сторінках його відомої праці, пропонує не квапитись із зухвалим засудженням Бруннера і з винесенням вердикту щодо начебто надмірної поверховості його богослов'я. Громадка звертає увагу на досить тонкі теологічні акценти: згідно Бруннера, відмова визнати наявність будь-якої точки дотику між Богом і людиною, властиве діалектичній теології Барта, рівнозначне твердженню про повну втрату людиною образу Божого, що, по суті, є оновленням старого флаціанізму, адже Матіас Флаціус Іллірійський (1520-1575) стверджував, буцімто образ Божий у людині тотально знищений. Протестантська ортодоксія не прийняла такого дуалістичного маніхейського концепту і, на думку Бруннера, надмірне підкреслення Бартом радикальної якісної відмінності між Богом і людиною відновлювало та реанімувало одну зі старих протестантських ересей. Крім того, серед критиків надмірного діалектизму «Послання до Римлян» варто виокремити того ж таки Гарнака. На його схожу думку, ця праця Барта містила в собі очевидні маркіонітські мотиви [23, с. 141], виражені у надто потужному наголосі на нездоланному дуалізмі між Богом та людиною. Згодом, вже у «Церковній догматиці», Барт дещо пом'якшив своє ставлення до концепції щодо радикальної відмінності між Творцем і творінням, проте, на початку 20-х років він був неухильним: він вважав і теологічні засновки Бруннера, і відгуки Гарнака першим кроком на шляху до повернення до старої гуманістично-антропологічної теології, банкрутство та остаточне фіаско якої вже не було потреби комусь доводити [23, с. 122-123].

На думку одного з провідних сучасних православних біблеїстів, проф. прот. Теодора Стіліанопулоса, вдаючись до надмірного критицизму або ж становлячись жертвою філософських упереджень, біблійна критика та ліберальна теологія загалом нерідко починали підривати і руйнувати власний предмет – суть і цінність Святого Письма, – не залишаючи від нього практично

нічого [56, с. 77]. Підводячи підсумок у дослідженні подібного гіперраціонального підходу до Слова Божого, прот. Стіліанопулос робить наступний висновок: «Неспроможність раціоналізму судити про граничну реальність, перш за все, про тайну Бога, помилково сприймається як неадекватність християнських істин. В цьому випадку, за свт. Григорієм Богословом, обмеження розуму невірно розуміють як слабкість християнської істини. Ось що він пише про це: «Коли ми залишаємо віру, озброївшись, як щитом, силою нашого розуму, коли філософським запитом руйнуємо вірність Духу, розум наш губиться перед величчю реальності... [оскільки] він – лише слабкий орган людського розуміння. Що ж далі? Слабкість нашого розуму здається нам слабкістю нашого віросповідання. Як сказано у Павла, хитросплетені аргументи принижують Хрест»» [56, с. 98]. Варто також зазначити, що перегляд Бартом свого ставлення до ліберальної богословської традиції попередніх двохсот років вплинув не тільки на зміст його богословських ідей, але й на форму та стиль їхнього викладення. Тогочасні наукові праці, як правило, звертались до потенційного читача як до безпристрасного судді, котрий вислуховує справу, що розглядається у праці, зважує переконливість наведених автором доводів та аргументів, після чого виносить свій остаточний вердикт. Але коли Барт розтотожнив себе із богословським лібералізмом своїх попередніх наукових наставників, «однією з тих речей, які були рішуче полишені за бортом, став саме цей ідеал наукової роботи як максимально абстрагованого, безпристрасного дослідження, огорнутого у літературну форму суто вченого трактату» [144, р. 50]. Натомість, Барт почав використовувати нову форму викладу своїх ідей, яку умовно можна назвати науковою проповіддю, привабливість та переконливість якої були зумовлені саме цією потужною та емоційно забарвленою керигматичною складовою.

Важливо також додати, що керигматичний стиль Барта у великій мірі спирався на нерідко підкреслюваний ним пневматологічний аспект біблійної екзегези. 22 червня 1925 р. Барт приймає запрошення і стає професором

Догматики і Екзегетики Нового Завіту в Мюнстері. Протягом першого семестру, на додаток до семінару, присвяченому розбору основної роботи Кальвіна «Настанови в християнській вірі», а також до одногодинного курсу лекцій з Есхатології, Барту був добавлений також чотиригодинний курс лекцій з Євангелія від Іоанна. І саме в цей час в Німеччині розгорілась запекла дискусія, основним предметом якої став духовний аспект в екзегезі біблійних текстів. Учасниками розпочатої дискусії, що в результаті тривала до кінця 20-х років, стали представники різних дисциплін – не тільки біблеїсти й догматисти, але також представники церковно-практичних дисциплін і спеціалісти в сфері психології релігії [99, р. 26]. І під впливом цієї раптово актуалізованої богословської дискусії Карл Барт, як один із найпомітніших представників богословської еліти свого часу, також опинився втягнутим у розгляд даного питання щодо «духовної екзегези». Багато хто з його сучасників навіть вважав, що сама ця дискусія була багато в чому спровокована та ініційована «Посланням до Римлян» Барта, яке змусило якщо не повністю переглянути, то наново публічно обговорити надійність та наукову обґрунтованість найбільш широко вживаних тогочасних герменевтичних методів.

З одного боку, несправедливим було б однозначно стверджувати, що Барт начебто абсолютно не вважав важливою і можливою активну участь людини в осягненні Слова Божого і якусь, умовно кажучи, аскетичну самопідготовку до сприйняття священного тексту, адже він писав: «Бажаючи осягнути Біблію, ми повинні подолати самого себе. Ця Книга не визнає іншого шляху» [89, р. 33]. З іншого ж боку, Барт абсолютно недвозначно стверджував унікальність і незамінність ролі Духа Святого в процесі сприйняття Слова Божого. У другому пункті своїх відповідей Гарнаку Барт робить вкрай важливий акцент на пневматологічному аспекті екзегетичного процесу, принципово важливого як з точки зору 2 Пет. 1:20-21 і 2 Тим. 3:16, так і з точки зору цілісної святоотцівської традиції сприйняття Слова Божого: ««Розуміння» Біблії досягається не за допомогою тих чи інших «душевних і духовних функцій», але силою Духу,

котрий є тотожним її змісту, і досягнення це здійснюється у вірі» [21, с. 157]. Жоден з елементів цілісного релігійного світосприйняття і повсякденного християнського життя не може бути проігнорований у процесі дослідження Святого Письма: «Віра, молитва, увага до біблійного слова, яке читають, чуять і проповідують, спільна молитва і християнське життя – все це разом створює поле духовної сприйнятливості, у якому Дух Святий преображає біблійне слово в живе слово для всіх християн» [56, с. 181]. Як писав у своєму 89-му трактаті Джон Кебл, котрого цитує архімандрит Єфрем (Леш) в одній зі своїх доповідей, «той, хто дивиться тільки на букву, може просто порекомендувати безпристрасне і терпляче дослідження; але той, хто знає заздалегідь, що Особистісне СЛОВО усюди в слові записаному, аби нам тільки розгледіти його, відчує, як страшно відкрити Біблію; піст і молитва, смирення, здаватимуться йому більш ніж природніми способами підкорення плоті духу, коли необхідне здобуття святості, щоб разом з Мойсеєм підійти до мороку, у якому є Бог» [52, с. 157]. Тому можна зробити висновок, що Бартовий піднесений пневматологічний підхід до сприйняття Слова Божого, що спирається не тільки на раціональні сили людського інтелекту і навіть на духовні зусилля дослідника, а й на Божественну допомогу та натхнення від Духа Святого, є вкоріненим як у древній святоотцівській традиції, так і в ортодоксальному протестантському богослов'ї.

2.2. Основні принципи неоортодоксальної герменевтики.

Неоортодоксія, яка прийшла на зміну діалектичному періоду і запропонувала принципово новий погляд на Писання і на найважливіші концептуальні богословські питання, з'явилась на інтелектуальному обрії ХХ ст. у якості цілісної теологічної програми та радикальної відповіді на виклики богословського лібералізму ХІХ ст. і тих наслідків, до яких він призвів. Як пише відомий лютеранський богослов і соціолог Пітер Бергер (1929-2017), ХІХ ст. завершилось не у 1900, а у 1918 р. [93, р. 70], маючи на увазі завершення Першої світової війни, яка поклала край не тільки прогресивно-оптимістичним

сподіванням епохи Просвітництва, але й багатьом іншим явищам європейської культури. Всім стало очевидно, що модерний проект не виконав своїх обіцянок і у свідомості багатьох він перетворився на утопічну ілюзію, яка зіграла злий жарт зі своїми послідовниками. ХІХ століття було кульмінаційною епохою тріумфу для західної буржуазної цивілізації, що здавалася сама собі захищеною, самодостатньою та приреченою на безупинний прогрес, розквіт і успіх. Звичайно, були деякі яскраві виключення, інакодумці, які залишались на маргінесах сучасного їм культурного життя (К'єркегор, Достоевський, Ніцше), але до них переважно дослухались лише тоді, коли їхні інтуїції та пророцтва вже сповнилися. Бергер наступним чином характеризує взаємний зв'язок між сміливими пошуками ліберальної теології та тим соціально-культурним контекстом, у якому вони здійснювалися: «Ліберальний богословський проект отримав свою переконливість у великій мірі від захищеного буржуазного світу, який був його соціальним контекстом. Тільки тому що останній був настільки безпечним, індивіди на кшталт вищезгаданих вчених-біблеїстів могли (як це й відбулось) дозволити собі їхні зухвалі інтелектуальні пригоди. Цей безпечний світ обвалився раз і назавжди у тій війні, яка може бути вдало описана як колективний суїцид європейської цивілізації» [93, р. 71]. В результаті цього цивілізаційного обвалу, на тлі тих розчарувань, які принесло із собою зникнення з мапи світу чотирьох імперій, не могли не з'явитись паростки нових інтелектуальних пошуків та спроби побудови радикально нових богословських програм, метою яких стало б радикальне переосмислення того тривалого шляху, який завів людство у глухий кут. Однією з форм такого радикального переосмислення у царині теології став напрямок, який увійшов у історію під назвою неоортодоксія.

Загалом неоортодоксія може бути визначена як «підтвердження об'єктивного авторитету релігійної традиції після періоду, під час якого цей авторитет був релятивізований і послаблений» [93, р. 79]. Роман Соловій дає наступну характеристику руху неоортодоксії: «Неоортодокси здійснили

переорієнтацію сучасного західного богослов'я – вони висунули на перший план об'єднуючі теми Писання, підкреслюючи дії Бога по відкриттю себе в історії, як це описано в Біблії. Завдяки їм на чільне місце в богословському дискурсі повернулася біблійна мова гріха, трансцендентності і Слова Божого» [54, с. 46]. Саме тому, що на момент виникнення цього руху об'єктивний та до цього беззаперечний статус Божого одкровення був у значній мірі поставлений під сумнів, цей авторитет потрібно було наново підтвердити, абсолютизувати та богословськи обґрунтувати. Ліберальні теологічні пошуки у період між утвердженням традиції (протестантська ортодоксія) та переутвердженням цієї традиції (неоортодоксія) мали бути визнані хибними і забуті. Когнітивний зиск від подібного підходу був очевидним: впевненість у цілісності та надійності Божого одкровення, засвідченого у Писанні, повинна була знову остаточно витіснити будь-які сумніви та компроміси.

Незважаючи на свої європейські витоки, неоортодоксальний богословський рух не став виключно європейським явищем, але також мав чималий вплив на інтелектуальні кола Америки у період з кінця 30-х до кінця 50-х років. Праця американського методистського теолога Едвіна Льюїса (1881-1959), що мала назву «Віра, яку ми проголошуємо» (1939), стала першою спробою застосування європейського терміну «неоортодоксія» для ідентифікації нового богословського напрямку на північноамериканському континенті. Деякі дослідники говорять про те, що, починаючи з кінця 30-х років, на теологічних кафедрах американських університетів неоортодоксальна екзегеза була «домінуючою силою» [139, р. 140]. І надзвичайна сила та потужність впливу цього нового для Америки руху переважно полягала у поверненні до глобального бачення християнства та у його очевидній співвіднесеності із древньоцерковною богословською традицією, яка для американських теологів на той момент була чималою екзотикою та відкриттям.

Наново акцентований беззаперечний пріоритет Біблії, унікальність Божого одкровення в Ісусі Христі, Божественність Спасителя, гріховність людства та

безумовна сила Божої благодаті, – всі ці базові християнські доктрини стали справжнім подихом свіжого повітря для ліберальних богословських кіл Америки. В результаті, саме неоортодоксальний рух став прикладом найбільш вдалої місцевої асиміляції європейських богословських прозрінь початку ХХ ст. [106, р. 13-20]. Але тут ми не можемо не побачити, що Еміль Бруннер був більш результативним у досягненні свого визнання у США з огляду на те, що (на відміну від Барта) він визнавав наявність певної «точки дотику» (*Anknüpfungspunkt*) [111, р. 107] між часом та вічністю, між одкровенням та досвідом, між вірою та *ratio*. Тим не менш, і європейські, і американські теологи-неоортодокси мали у якості засадничого принципу свого світогляду саме істотно діалектичну напругу між трансцендентною та іманентною реальністю та інші базові категорії неоортодоксального руху, навіть якщо деякі тлумачення цих категорій мали певну варіативну плюральність, хрестоматійним прикладом чого є запекла полеміка між Бартом та Бруннером.

Бернард Рамм, професор Бейлорського університету, котрий слухав лекції Карла Барта в Базельському університеті у 1957-1958 навчальному році, і котрий після періоду певних сумнівів все ж таки «поступово прийшов до високої оцінки вчення швейцарського богослова як моделі євангельського богослов'я» [22, с. 452], у своїй основній праці під назвою «Протестантська інтерпретація Біблії» приходить до висновку про те, що основне істотне ядро неоортодоксальної догматики та екзегези в цілому може бути викладене в наступній короткій, але місткій тезі: тільки Бог може говорити від імені Бога [135, р. 71]. Справжнє одкровення має місце тоді й виключно тоді, коли говорить сам Бог. Але мова Бога – це не наші приземлені та недосконалі людські слова, але це є його особиста присутність. В першочерговому і найголовнішому сенсі Слово Бога – це є сам Бог, явлений світу в особі Ісуса Христа. Акт, у якому Бог звертається до людини через Ісуса Христа, а адресат відповідає на це звернення, і є, по суті, актом одкровення. Таким чином, згідно неоортодоксальної концепції, Боже одкровення – це: 1) Бог, котрий звертається до людини і говорить про благодать

і прощення, даровані в Ісусі Христі; 2) людська відповідь віри на це особисте звернення [135, р. 72]. Відповідно, і Святе Письмо, згідно неоортодоксального підходу, може вважатись Словом Божим і одкровенням лише в непрямому сенсі: воно містить в собі свідчення про істинне одкровення [136, р. 391], що мало місце в певний історичний момент у минулому, і обіцяння про одкровення у майбутньому.

У зв'язку із цим необхідно окремо наголосити, що практично ідентичний, але при цьому дещо розширений погляд на священні (а також святоотцівські) тексти ми знаходимо у відомого православного богослова ХХ ст., проф. прот. Іоанна Романідіса (1928-2001), слова котрого приводить у своїй праці проф. прот. Теодор Стіліанопулос: «Біблія, писання отців Церкви і рішення соборів – не одкровення, але тексти, які говорять про одкровення. Саме одкровення переважає усі слова і поняття, хоча і надихає причетників божественної слави висловлювати точно і безпомилково те, що в словах і поняттях є невимовним» [56, с. 189]. Неоортодоксальна герменевтика виходить з початкової передумови, згідно якої Біблія – це унікальне, неповторне, безкінечно цінне, варте довіри, але, в той самий час, в певній мірі доступне для помилок свідчення про одкровення. Причина цього полягає у тому, що хоча людина й може безпомилково пережити досвід одкровення згори, тим не менш, вона ніколи не може передати цей досвід в чистій і неспотвореній формі, адже цей досвід сприймається через призму людської недосконалості, і тому при передачі він – в тій чи іншій мірі – неминуче піддається певній трансформації. Відповідно, найважливіша настанова неоортодоксальної герменевтики полягає в тому, що Біблія, свідчення про одкровення, ніколи не повинна сприйматись ані як пряме і безпосереднє одкровення від Бога, ані як кришталево чиста і незаплямована передача цього одкровення.

Якщо представник ліберальної герменевтичної школи бачив за словами Писання не Слово Боже, але більш-менш яскраві свідчення про релігійний досвід авторів священних текстів, а ортодоксальний дослідник урівнював та

ототожнював людські слова Біблії з Божим Словом, то умовний екзегет-неоортодокс у своїх герменевтичних пошуках ставить собі за мету «прориватись через людські слова Біблії, доступні для помилок, щоб знайти оригінальне свідчення Слова Божого» [135, р. 72]. Таким чином, свою основну герменевтичну методичку і практичну екзегетичну мету представники протестантської неоортодоксії вбачали у пошуку Божого Слова посеред людських слів. З точки зору неоортодоксальної герменевтики, неможливо довести істинність тої чи іншої доктрини, просто процитувавши один чи навіть кілька біблійних текстів. Згідно холістичної та концептуальної рецепції Святого Письма з боку теологів-неоортодоксів, фрагментарне сприйняття цілісного і неділимого біблійного послання неминуче веде до хибних доктринальних висновків, в той час як сприймати Біблію всерйоз для них означало оцінювати кожне віронавчальне положення з перспективи цілісного сприйняття всієї Біблії, керуючись при цьому принципом христоцентризму [135, р. 73-74].

Загалом, згідно висновків Б. Рамма, уся сукупність характерних герменевтичних принципів і підходів, які використовувалися представниками неоортодоксальної теології, цілком може бути названа екзистенціальним поглядом на Святе Письмо: «Найбільш глибока інтерпретація Писання – та, яка пов'язана з «екзистенціальними» ситуаціями: добро і зло, Бог і світ. Це не питання звичайного знання, як таблиця множення і дата Нікейського собору. Не існує спеціального методу для досягнення цих більш глибоких інтуїцій; історичний метод є не зміщеним, але поглибленим» [135, р. 77]. Тим самим Рамм наголошує, що закиди на адресу неоортодоксальної екзегези щодо її ненауковості, антиісторичності, обскурантизму, щодо її начебто зневаги по відношенню до висновків ліберальної екзегези ХІХ ст., навряд чи можна вважати справедливими. Розмірковуючи про неприпустимість покладення будь-яких відкриттів історико-критичної традиції в основу власних богословських досліджень, Барт підкреслює: «Ці результати змінюються кожні тридцять років, вони різні у різних екзегетів, і тому їх не можна розцінювати у якості надійного

засновку» [55, с. 107]. Тому і Барт, і інші неоортодоксальні екзегети обережно сприймали історико-критичну методологію, але виключно у якості первинного, підготовчого етапу до основного процесу тлумачення Біблії, безпосередньої екзегези, а не як самодостатню, самоцінну та абсолютно об'єктивну методу.

Проф. А. С. Десницький, виявляючи чималу історичну спостережливість і богословську чутливість, проводить небезінтересну паралель і звертає увагу на схожість між діаметрально протилежними відношеннями до сутності Святого Письма, які ми знаходимо, з одного боку, у представників протестантської ліберальної школи, ортодоксії, неоортодоксії, та, з іншого боку, у представників різних екзегетичних шкіл епохи великих христологічних спорів та Вселенських соборів: «Для одних Біблія здавалась занадто священною, щоб підходити до неї із земними мірками, для інших Біблія в її нинішньому вигляді була занадто недостовірним джерелом і потребувала перш за все анатомічного розчленування. Одні, називаючи її словом Божим, відмовлялись бачити в ній людське слово; інші, навпаки, вважали, що вона є лише недосконалою людською оболонкою, що вмістила в себе слово Боже у спотвореному вигляді – стара одежа, яку можна і потрібно відкинути в пошуках справжнього слова. Хто спокушений в святоотцівському богослов'ї, без труднощів побачить тут певну аналогію з монофізитством і несторіанством, двома ученнями, котрі були відкинуті Церквою як єресі» [29, с. 88]. Що ж стосується православного погляду на співвідношення людського і Божественного складових елементів в Біблії, то найбільш адекватною, доречною і богословськи обґрунтованою аналогією тут видається знаменитий орос IV Вселенського собору, за допомогою якого вдалось успішно подолати тривалу богословську дискусію про співвідношення Божественної і людської складових в особі Ісуса Христа, і винести збалансоване, ретельно богословськи вивірене і філігранно сформульоване судження.

Якщо у 30-ті роки рух протестантської неоортодоксії стрімко набрав обертів, набув популярності та переконливості в очах інтелектуальної еліти, то це у великій мірі відбулось саме завдяки його рішучій та героїчній опозиції по

відношенню до німецького націонал-соціалізму, а також тому ореолу безстрашності та героїзму, який органічно та заслужено огорнув представників цього руху. Але вже у післявоєнні роки популярність цієї богословської течії та її засадничих принципів поступово зменшується. Багато в чому спеціалісти пояснюють [93, р. 73] подібний феномен саме тим, що цей героїчний ореол став поступово згасати. Бергер інтерпретує це явище також у тому ключі, що екзистенційний неоортодоксальний «стрибок віри» у великій мірі був зумовлений зовнішніми соціальними чинниками. Людина у стані кризи, пригнічена соціально-політичними умовами та обставинами, має більше підстав для такого стрибка у стані розпачу та зневіри, аніж той, хто знаходиться у зоні комфорту, безпеки та захищеності. Саме тому, на думку Бергера, «здійснити стрибок у неоортодоксію у Німеччині 30-х років було набагато більш переконливим, аніж у 50-ті роки» [93, р. 82]. Що ж стосується американського контексту, то й тут неоортодоксальний рух після неабиякого успіху наприкінці 30-х і протягом 40-х–50-х років згодом став поступово втрачати свою популярність у академічних та церковних колах.

Якщо ми поставимо собі за мету з'ясувати причини поступової здачі своїх позицій та втрати популярності з боку неоортодоксальної теології у 60-х роках, то можна виокремити та сформулювати три типові чинники, які призвели до того, що цілком може бути назване історичною поразкою неоортодоксії у її протистоянні з іншими богословськими течіями.

По-перше, основною проблемою виявилось те, що догматичні пріоритети неоортодоксії багатьма теологами вважались нерелевантними по відношенню до нагальних приземлених вимог американського богослов'я, яке завжди вирізнялось більшою суспільно-політичною та соціально-етичною спрямованістю. Дехто з дослідників наголошує на певному парадоксі: якщо виникнення європейської протестантської неоортодоксії багато у чому було зумовлене саме тотальним приголомшенням та всеохоплюючим жахом від політичних катастроф початку ХХ ст., то згодом ця ж неоортодоксія, на їхню

думку, виявилася безпорадною у своїх спробах дати чітку богословську рефлексію на не менш драматичні світові події вже середини ХХ ст. Відхід неоортодоксії від оптимістичної антропології лібералізму та її наголос на глибокій пошкодженості людської природи не змогли упередити потворні вияви цієї гріховної природи у житті людства: «Витоки неоортодоксії частково знаходяться у злomu вимірі людської природи, який був зневажений ліберальною теологією. Людські істоти повинні були бути врятовані від усього найгіршого у собі. Оскільки вони виявилися неспроможними врятувати самих себе, вони звернулись до трансцендентного Бога по допомогу. Але тепер неоортодоксія померла частково з причини того, що той самий злий вимір уможливив для людських істот віру у люблячого Бога-Отця, котрий знову дозволив трапитися такому злу як Голокост та Хіросіма. І тепер люди почали шукати спасіння у самих собі» [106, р. 20]. Домінування неоортодоксії у царині теології у 30-х–40-х роках не стало інтелектуальним запобіжником від чергового трагічного зриву людства у хаос та терор, і тому сама ця ситуація до певної міри скомпрометувала неоортодоксальний рух як такий, що виявився безсилим на черговому трагічному етапі людської історії.

По-друге, деякі дослідники проводять аналогію та фактично ставлять на один щабель такі явища як неоортодоксія та християнський фундаменталізм ХХ ст., вбачаючи їхню подібність у радикальних спробах кожної з цих течій протиставити себе домінуючій культурі. Так, наприклад, Грем Уорд (нар. 1955), професор богослов'я Оксфордського університету, в своєму короткому нарисі про сучасний стан протестантської теології, з цього приводу приходить до наступного висновку: «Я готовий посперечатися, що християнський фундаменталізм (чия історія насправді сягає лише початку ХХ ст.) та неоортодоксія (для протестантів – натхнена Бартом неоортодоксія) є антикультурними явищами, які виникли під впливом ментальності обложеної фортеці. Вони є захисними формами християнського життя у складному світі; спробами залишитися вільними або виокремити себе з різних форм культурного

тиску, що мають на меті скомпрометувати їхнє засноване на Біблії розуміння християнського праксису» [132, р. 463]. Проте подекуди Уорд все ж таки схильний розглядати неоортодоксію та фундаменталізм як окремі специфічні явища і взагалі вивести їх за межі протестантизму за їхню надмірну опозиційність сучасній культурі, за їхній радикальний антимодернізм та бажання стати такими собі «спільнотами спротиву» [132, 463]. Хоча, подібне категоричне судження навряд чи можна вважати збалансованим, адекватним та таким, що віддає належне тому гігантському внеску у скарбницю протестантської інтелектуальної традиції, який було здійснено найвидатнішими представниками неоортодоксального руху – Бартом, Бультманом та Тілліхом. Цікаво те, що С. Л. Шевченко у своїй дисертації розділяє цих мислителів на традиціоналістське (Барт) та критичне (Бультман та Тілліх) крила в межах єдиного неоортодоксального руху [67, с. 244], в той час як О. В. Ворохобов у своїй докторській дисертації наполягає на тому, що творчість Барта, будучи джерелом натхнення для усіх інших неоортодоксальних ідеологів, є абсолютно унікальною, неповторною та самобутньою і не піддається жодній класифікації [20, с. 53].

По-третє, неоортодоксія багатьма вважалася тим богословським напрямком, який просто відмахується від науково-критичного дискурсу епохи модерну і не бажає давати змістовні відповіді на його питання. Так, автор класичної праці з історії розвитку релігійних течій Америки, Сідні Альстром, приходять до наступного умовиводу щодо причин досить скромного впливу неоортодоксії на американське богослов'я у глобальному вимірі: «Зацікавленість у традиційній доктрині, яку стимулював цей рух, особливо коли Карл Барт був у фокусі уваги, безумовно призвело до відродження надприродних типів мислення. І саме тому, що вони ігнорували велику кількість інтелектуальних складнощів, неоортодоксальних богословів справедливо звинувачували у тому, що вони поклали лише дуже тонкий шар догматичного асфальту поверх тієї проблематики, яка була піднята сучасною критичною думкою» [76, р. 947]. 3

огляду на всі вищенаведені факти можна сказати, що досить показовим (і у певному сенсі передбачуваним) є те, що у 1958 р. впливове американське видання «Християнство сьогодні» провело опитування під назвою «У що вірять протестантські служителі?», у результаті якого було з'ясовано, що 39% опитаних служителів назвали себе консерваторами, 35% віднесли себе до фундаменталістів, 14% – до представників ліберальної традиції, і лише 12% – до представників неоортодоксальної школи [103, р. 200].

2.3. Характерні особливості неоортодоксальної герменевтики К. Барта.

Однією з важливих настанов неоортодоксального богословського дискурсу було розкриття питання про те, як людина стає віруючою. У цьому пункті Барт слідує за С. К'єркегором і адаптує для богослов'я ХХ ст. його концепцію, що стосується необхідності для людини здійснити «стрибок віри». Основна суть цієї ідеї полягає в тому, що немає жодної теологічної чи герменевтичної методології, застосовуючи яку можна було б отримати віру в Бога. Й. Громадка наступним чином характеризує цю відому ідею К'єркегора: «Кожний крок віри – якщо виходити з масштабів лише людини – є стрибком у невідомість. Однак, він пов'язаний із впевненістю, що його підхоплять руки, які перенесуть його через безодню. Це не авантюризм, а ризик віднайти віру» [23, с. 85]. Очевидно, що на подібному засновку важко побудувати злагоджену богословську систему. Але подібної мети й не було як такої. К'єркегорів «стрибок віри» – це яскраве богослов'я дії, динамічна теологія рішення та вчинку, яка вбачала свою місію у активній протидії монолітній, застиглій та штучно сконструйованій на ефемерних умоглядних поняттях філософській системі Гегеля [23, с. 78-87]. У своєму дисертаційному дослідженні на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук Г. Д. Ємельяненко стверджує, що Барт, сприйнявши концепцію «стрибка віри» К'єркегора, мав на меті «повернутися до реальності існування, яка, безумовно, у кожному конкретному

випадку людської екзистенції перевершує усі існуючі межі можливого застосування логічних законів і категорій з метою отримання достеменних істин такого існування» [30, с. 150]. У модерному інтелектуальному просторі, з усім його зверхнім скептицизмом та сумнівами по відношенню до настанов протестантської ортодоксії, у людини не залишалось інших опцій окрім радикальної екзистенційної дії – стрибка віри, коли людина виходить за межі раціонального і попри всі сумніви проголошує: «Я вірю», приймаючи всі богословські положення ортодоксальної традиції та перевідкриваючи для себе Біблію як цілісне Слово Боже та свідчення про Боже одкровення (К'єркегор називає таку людину «лицарем віри», виходячи з власної парадоксальної максими про те, що «істина є суб'єктивною» [127, р. 169]). Говорячи іншими словами, основний первинний епістемологічний метод неоортодоксії може бути визначений як прийняте індивідом рішення повірити, повірити знову (за Бергером, «досвід перенавернення» [93, р. 92]). Проте варто зауважити, що згідно думки С. Л. Шевченка [67, с. 52], згодом Барт до певної міри переглянув своє ставлення до екзистенційних концептів К'єркегора і почав вбачати у його «Вправах у християнстві» певну загрозу у вигляді надмірного фокусування на людині та її внутрішніх переживаннях всупереч іншим важливим аспектам церковного життя – проповіді, місії, соціально-політичним завданням тощо.

Неоортодоксальність богословсько-екзегетичних підходів Барта полягала у поверненні до древніх віронавчальних формул і христоцентричних герменевтичних методів інтерпретації Слова Божого як періоду давньої Церкви, так і епохи Реформації. Не намагаючись проводити порівняльний аналіз між герменевтичними підходами великих отців Церкви і отців-реформаторів, і, тим більше, не намагаючись будь-яким чином урівнювати їхній вклад в екзегезу Святого Письма, тим не менш варто зазначити, що певна схожість у їхніх герменевтичних підходах є цілком очевидною і в наші дні визнається багатьма видатними протестантськими вченими, котрі займаються дослідженнями саме в сфері герменевтики. Так, почесний доктор багатьох університетів, член

Реформатської Церкви (що особливо важливо відмітити в контексті дослідження герменевтики Карла Барта), професор Ульріх Луц, у своїй доповіді під назвою «Значення отців Церкви для тлумачення Біблії. Західно-протестантська точка зору», який було прочитано ним на першому богословському симпозиумі «Схід-Захід» (1998 р.), відкрито визнає: «Я вбачаю глибокий зв'язок між христологічною концепцією розуміння Древньої церкви і у Лютера. Між христологічною герменевтикою отців, що засвоїли Орігена, і основним лютерівським принципом матеріального канону «те, що гонить Христа» має явну схожість» [27, с. 56]. Таким чином, прийнявши до уваги подібну точку зору, ми цілком маємо право зробити висновок про те, що неоортодоксальність герменевтики Барта варто розуміти у двоякому сенсі: як повернення і до герменевтичних традицій засновників Реформації, і до традиційних святоотцівських принципів тлумачення Писання, які незмінно вважаються нормативними для Православної Церкви.

Вже у 1922 р. Барт, критикуючи досить слабкі, на його думку, екзегетичні праці деяких своїх сучасників, висловлює свою прив'язаність до герменевтики отців Реформації наступними словами: «Власне розумінням і тлумаченням я називаю ту діяльність, яку із інтуїтивною впевненістю здійснював Лютер у своїх коментарях, яку Кальвін явно і систематично розглядав як мету своєї екзегези, до якої по меншій мірі чітко прагнули нові дослідники, особливо Хофман (Hofmann), І. Т. Бек (J. T. Beck), Года (Godet) и Шлаттер (Schlatter)» [4, с. xxxiv]. Крім того, Жан Кальвін удостоївся схвалення з боку Барта за те, що у своїх герменевтичних працях він досліджує той чи інший біблійний текст до тих пір, доки стіна між I і XVI століттями не стає ледь помітною, «допоки Павло не починає говорити там, а людина XVI століття чути тут, допоки діалог між документом і читачем повністю не сконцентрується на предметі» [4, с. xxxiv]. У передмові до четвертого видання свого «Послання до Римлян» Барт з неприхованим та щирим подивом зазначає, що деякі католицькі дослідники з більшою глибиною та проникливістю віднесли до його праці, аніж його ж

колеги-протестанти, що знаходяться по цю сторону «великого рову» [4, с. xlvii]. Так, католицький богослов Еріх Пшивара (Erich Przywara) влучно, цілком справедливо і з очевидною симпатією до об'єкту дослідження назвав Бартову риторичку у «Посланні до Римлян» «справжнім відродженням протестантизму» і «гарячим подихом древньої реформаторської пристрасті» [4, с. xlvii]. Проте, згадавши про Пшивару, варто зауважити, що він і Барт мали цілком відмінні погляди на концепцію *analogia entis* (аналогія суцього або аналогія буття). Бартове засудження та категоричне несприйняття цієї ідеї один із провідників православних богословів сучасності, Девід Харт (нар. 1965), оцінює як «сумновідоме» та навіть «варварське» [62, с. 365] (у передмові до першого тому «Церковної догматики» Барт називає ідею про *analogia entis* «винаходом антихриста» [35, с. 81]). Але при цьому навіть пом'якшена із часом позиція Барта і впровадження ним поняття *analogia relationis* (аналогія взаємин) та *analogia fidei* (аналогія віри) не переконує Харта, адже «ця більш «екзистенційна» пропорція між дією Бога і нашим відгуком, не спираючись на коректну онтологічну граматику, веде саме до того, що так жахало Барта: зводить Бога до статусу всього лише якоїсь істоти, у якомусь сенсі на один рівень із нами» [62, с. 365-366]. Деякі католицькі мислителі також не вбачали якоїсь принципової різниці між *analogia entis* та *analogia relationis* у богослов'ї Барта (це, зокрема, Г. У. фон Бальтазар та В. Каспер, згідно котрого «*analogia relationis* ... хоча й відрізняється від *analogia entis*, однак, по суті, дуже подібна до того, що мається на увазі у католицькому богослов'ї» [35, с. 82]). На думку Н. Л. Хром'як, звинувачуючи Барта у дуалізмі діалектичної опозиційності, Д. Харт відстоює легітимність концепції аналогії буття через утвердження ідеї про те, що ця аналогія не є онтологічним зрівнянням та подоланням прірви між Богом та людиною, але вона може бути сприйнята як ідея про Бога як того, хто є єдиним істинно існуючим, в той час як весь матеріальний світ має своє буття у Ньому, хоч між ними й присутня нездоланна дистанція. Тим самим Харт захищає концепцію *analogia entis* як єдиний спосіб підтримати істинну Божу трансцендентність [64, с. 170-171].

Менше з тим, Барт, котрий переважно апелював в своїх працях до класичних категорій богослов'я [15, с. 393], із властивим йому натхненням, на найвищому богословському рівні повернув, оживив і знов актуалізував в полі богословського життя свого часу вчення про Трійцю, Божественність Христа, гріх, оправдання, спасіння та про принциповий і ні з чим не порівнюваний пріоритет Слова Божого. І при цьому Барт не просто повторив давні святоотцівські формулювання або ж тексти отців-засновників Реформації; він творчо переосмислив і, приклавши титанічні інтелектуальні зусилля і працелюбність, аргументовано виклав усі принципово важливі віронавчальні положення християнської віри по-новому, високоінтелектуальною богословською мовою своєї епохи, за що деякі опоненти Барта (зокрема, Леонард Рагац (Leonhard Ragaz) (1868-1945) і представники його оточення) навіть звинувачували його у «богословській зверхності» [4, с. viii] (щодо самого Рагаца варто зауважити, що згідно думки Й. Громадки, він є яскравим прикладом того, що найперші проблески боротьби із ліберальною теологією розпочалися ще до Барта [23, с. 25]). І в цьому контексті зовсім не випадковим є те, що перекладач «Послання до Римлян» російською мовою, проректор по навчальній роботі СПбДА, проф. прот. Володимир Хулап, в своїй передмові до цієї роботи Барта погоджується із тією думкою деяких дослідників, згідно якої Барт є «найбільш глибоким, але в той самий час найменш зрозумілим богословом минулого століття» [4, с. ix]. Однак при цьому не варто забувати, що і сам Барт чудово усвідомлював, що його праці передбачають серйозну богословську підготовку з боку того, хто приступає до їхнього вивчення. Він писав: «Я вважаю абсолютно істеричною і безрозсудною ту точку зору, згідно якої сьогодні необхідно перш за все позбутися богослов'я, а розмірковувати і перш за все говорити і писати про щось загальнодоступне» [4, с. xxxi]. Хоча при цьому Барт зауважував, що якщо його головна екзегетична робота стане об'єктом уваги людей, не спокушених в тонкощах богослов'я, то це стане для нього джерелом невимовної радості [4, с. xxxi-xxxii].

Висновки до другого розділу

Вже у своїх працях раннього періоду Карл Барт здійснив різкий розрив із домінуючими принципами ліберального богослов'я та притаманними йому характерними особливостями: надмірно раціоналістичним сприйняттям біблійних текстів, яке межувало із їхньою десакралізацією, а також із оптимістичним антропоцентризмом та підкресленою секуляризацією теології. Крім того, для Барта були категорично неприйнятними намагання найяскравіших представників ліберального богословського руху дезінтегрувати догматику, фрагментувати цілісне християнське вчення та виокремити з нього якусь одну найважливішу складову, яку кожен із них розумів у власний спосіб (Гарнак, Річль, Шлейермахер). В результаті, відхід Барта від ліберальної традиції наклав відбиток не тільки на зміст, але й на форму викладу ним своїх ідей, яка характеризувалася не тільки високим академізмом та зверненням до читача як до безпристрасного реципієнта або арбітра по відношенню до запропонованих ідей, а як до того, хто в результаті повинен бути зрушений, зацікавлений, вмотивований, хто має пережити не тільки інтелектуальні, але й екзистенційні зміни у власному світогляді, відчувши потужний керигматичний посил автора.

У своїй полеміці з Емілем Бруннером Барт рішуче спростовував прийнятність та легітимність т. зв. «природного богослов'я» як можливого епістемологічного засновку для пізнання Бога та потенційної точки відліку для будь-яких богословських розвідок. У період розвитку своєї діалектичної теології (богослов'я кризи), що передував формуванню неоортодоксальної концепції, Барт наполягав на докорінній якісній відмінності, інаковості та онтологічній прірві між Богом та людиною. У цей період Барту було властиво підкреслювати безумовний пріоритет Божого одкровення людству згори, яке відбулося через унікальні дії Бога в історії, на противагу усім людським намаганням пізнати Творця знизу, які відбувались за допомогою обмежених раціональних методів, стратегій та концепцій, що помилково вважались ліберальною теологією

досконалыми та самодостатніми. В сучасному богослов'ї категоричне неприйняття Бартом ідеї *analogia entis* та запропоновані ним натомість концепції *analogia relationis* та *analogia fidei* активно ставляться під сумнів та зазнають критики з боку Д. Б. Харта як такі, що за своєю суттю є сумнівним богословським компромісом без надійної онтологічної граматики та теоретичного підґрунтя.

Рух неоортодоксії виник як опозиція до ліберальної теології та як спосіб переутвердження об'єктивного авторитету традиції після періоду, під час якого він був поставлений під сумнів, релятивізований та відсунутий на узбіччя християнського богослов'я як ненадійний засновок для досліджень. Найбільш видатними представниками неоортодоксального богослов'я були К. Барт, П. Тілліх та Р. Бультман, хоча богословські погляди кожного з них характеризуються специфічними індивідуальними особливостями. В результаті, неоортодоксія здійснила великий вплив на сучасну її теологію, але із плином часу (починаючи з 60-х років ХХ ст.) вона поступово почала або витіснятися на маргінеси академічного життя, або зазнавала трансформації у більш іманентні, раціональні та прийнятні форми. Саме тому у наш час ми є свідками того, як історико-критичні підходи до досліджень у сфері біблеїстики знову займають домінуючу позицію на багатьох провідних факультетах та кафедрах теології по всьому світу.

РОЗДІЛ 3

ПРИНЦИПОВИЙ ПРІОРИТЕТ СВЯТОГО ПИСЬМА

В своїх богословських працях Карл Барт неодноразово підкреслює єдність Біблії як Слова Божого, концептуальна цілісність якого складається як з Євангелія, так і з закону Мойсея. Барт зауважував, що Святе Письмо, багатогранне і різнопланове за способами свого впливу на людину, воно «може не тільки втішати, зцілювати, животворити нас, воно може не тільки наставляти та просвіщати нас, воно також може судити, карати, умирати нас; і воно дійсно робить все це» [3, с. 117]. Після розчарування у ліберальному протестантизмі Барт з новими силами і властивою йому скрупульозністю береться за глибинне герменевтичне дослідження Святого Письма. Сам він згадував один з важливих етапів цього процесу такими словами: «Я сів під яблунею і приступив до занять над Посланням до Римлян з усіма джерелами, які були доступними для мене на той час» [101, р. 5]. Першим результатом нового етапу герменевтичних занять Барта стала публікація у лютому 1917 р. (за даними Й. Громадки, це осінь 1916 р.) праці під назвою «Дивовижний новий світ Біблії», де автор із особливою виразністю та рельєфністю проводить, здавалося б, очевидну, але на той історичний момент майже маргіналізовану думку про те, що сукупність біблійних текстів – це не просто джерело, з якого ми можемо черпати інформацію про людську історію, мораль, релігію чи про ще щось суто з людської точки зору, а Біблія – це вічне Слово Боже, яке розкриває перед нашим поглядом Божу велич, Божий суверенітет, Божу славу і Божу любов [101, р. 5].

3.1. Оновлений погляд К. Барта на Біблію як на Слово Боже.

С. Таранов, розмірковуючи про історичні витоки діалектичного, а потім неоортодоксального богослов'я, ділиться наступним своїм спостереженням: «Складно однозначно історично виокремити момент появи цієї течії. Ідеї, що вплинули на рух діалектичної теології, розсипано по всій інтелектуальній історії людства. Філософія, теологія, сам вільний дух християнства надихнув її творців» [57, с. 100]. Діалектична теологія (або ж богослов'я кризи) Барта стала першою помітною та змістовною відповіддю на ті виклики та відверто тупикові інтелектуальні шляхи, перед якими опинилася ліберальна теологія на початку ХХ ст., а також першим можливим способом виходу із очевидної всім кризи. Й. Громадка (він називає богослов'я кризи Барта «новою теологією», яку не варто плутати із католицькою *nouvelle théologie* ХХ ст.) зображує появу Барта на богословській арені Європи 20-х років ХХ ст. наступними досить поетичними словами: «Теологи стояли на руїнах – і ось пролунав голос, який сповіщав про марність усього створеного і про славу Господню як єдину мету. ...Коли Бог говорить, уся земля стрясається. Людина падає ниць перед Божим судом. Коли говорить Бог, людині не лишається нічого іншого, аніж тремтіти, трястися і боятися. Щоб вона створювала в жодному випадку не сама на собі, а виключно на тому, що їй запропоновано від Бога. Ця криза нової теології не дорівнює секулярній кризі, вона, перш за все, є судом Божим, КІНЦЕМ ВІД БОГА, перед чим усе людське втрачає ціну і людина усвідомлює, що не має нічого» [23, с. 62, 121]. У цьому контексті теологія кризи Барта була тією єдиною рятівною соломиною, за яку представники антропоцентричного богослов'я XVIII-XIX століть хапалися із відчутною долею розпачу, зневіри, а інколи й відвертого нігілізму. С. Таранов висловлює позитивний вплив богослов'я кризи наступними словами: «Одна з правд діалектичної теології полягає в тому, що, покладаючи безконечну «відстань» між людиною та Богом, вона тим самим пропонує безмежний шлях удосконалення людини, невичерпне прагнення, нескінченну інтенцію» [57, с. 103]. Тому навіть якщо визнати, що богослов'я кризи дійсно містило в собі потужний викривальний меседж та грізний вирок попередній тривалій духовно-інтелектуальній традиції, то ми паралельно із цим повинні

визнати й те, що в цій же теології не можна не помітити й позитивний порядок денний, відчутний творчий імпульс та потужні ноти нової надії.

Деякі дослідники [99, р. 35] датують революцію у світогляді Барта та його повернення до сприйняття Біблії як цілісного Слова Божого другою половиною 1915 р., коли він та його друг Едвард Тернейзен почали наново досліджувати Старий і Новий Завіти. За зізнанням самого Барта, біблійні тексти почали промовляти до них у зовсім інший спосіб, аніж вони очікували це після того, як були виховані у традиціях ліберальної теології ХІХ ст. Але що змінилось? Сам Бог, як вони це усвідомили, почав промовляти до них через біблійні тексти. Це стало радикальною точкою неповернення та назавжди змінило Бартове ставлення до Біблії. Він відкрив для себе, що це не правильні людські думки про Бога, що вони формують зміст Біблії, але правильні божественні думки про людей. Біблія говорить нам не про те, як ми повинні говорити із Богом, а про те, що Він говорить нам; не про те, як ми знаходимо шлях до Нього, але про те, як Він шукав і знайшов шлях до нас. Таким чином радикальне відкриття Барта полягало у тому, що реальність Всевишнього передреує усім інтелектуальним спробам виправдати та довести його існування, що відповіді Бога, які ми знаходимо у його Слові, випереджують будь-які людські запитання та інтелектуальні пошуки.

Згідно Барта, Писання повинно вивчатись історично. Однак тут необхідно внести термінологічну ясність: істинно історичним вивченням Біблії для нього є пильна увага до того, що Писання говорить саме про себе. Читати Біблію історично і читати Біблію «біблійно» для Барта – одне й те саме. Саме в даному аспекті Барт є надзвичайно близьким до Кальвіна (на котрого він і посилається), і саме в даному підході до Слова Божого досить рельєфно проявляється його зосередженість на ортодоксальних герменевтичних принципах. За внутрішнім свідченням самого Святого Письма, воно є Слово Боже до людей. Тому, осягнувши цей беззаперечний для нього факт, Барт приходиться до висновку про те, що «хороша герменевтика не може прийняти комічне положення, яке

претендує на те, що нейтральна неупередженість лежить в основі правильної екзегези, але необхідно прийняти той факт, подобається це комусь чи ні, що матеріально людське слово Писання прагне до того, щоб бути почутим саме у якості Слова Божого» [95, р. 35]. Однак при цьому також важливо наголосити на тому, що, згідно з баченням Барта, «відношення Христа, Живого Слова, до Писання, записаного Слова, є таким, яким є відношення одкровення до запису або свідчення одкровення. Первинним Словом Божим є тільки Христос» [123, р. 27]. І тут необхідно внести ясність у питання про те, що саме значило для Барта словосполучення «Слово Боже», і як саме він інтерпретував це поняття.

Для Барта Слово Боже не є чимось, що є завжди і у повній мірі доступним для кожного бажуючого, а також тим, чим людина або Церква може володіти. І тут доречно провести певну паралель, яка є надважливою для правильного розуміння і концепції одкровення, і концепції Божого буття, і вчення Барта про Слово Боже: наскільки концепція Божого одкровення та навіть Божого буття-удії (за Юнгелем) [122, р. 75-123] має у Барта не статичний, а динамічний характер, настільки ж і вчення про Слово Боже характеризується активною участю Ісуса Христа як первинного Слова Божого та діючого суб'єкта у процесі пізнання людиною записаного Слова Божого. Бартова концепція одкровення містить у собі базову ідею, згідно якої Бог сам вирішує кому і у якій мірі відкрити істину про себе і свою волю [105, р. 14]. Бог не є пасивним об'єктом людської інтелектуальної активності та процесу пізнання. Щодо одкровення думка Барта полягає у тому, що воно – не щось, що було записане у минулому і нині є у рівній мірі доступним абсолютно для кожного, хто береться за вивчення Біблії. Якби все було саме так, то живий Бог був би неначе усунутий та відсторонений від процесу власного пізнання з боку людини.

Відповідним чином і Слово Боже, згідно Барта, – це акт, дія, яку здійснює Бог у кожному окремому випадку, коли людина контактує із його вічним Словом. Для Барта «Боже Слово – це складна, але унітарна подія, у якій Бог говорив, говорить і буде говорити, подія, яка торкається нас за допомогою

людських засобів Писання і його проголошення у церкві» [144, р. 55]. Словом Божим, записаним у священних текстах, не можна оволодіти і зробити його своїм. Людина може лише просити Бога відкрити себе і молитовно дякувати йому за надане одкровення. Тому людина може очікувати, що вона обов'язково пізнає, відкриє для себе Творця і почує Слово Боже, як тільки зануриться у біблійні тексти. Але остаточний результат завжди укорінений не у людських очікуваннях та застосованих герменевтичних методах, а у волі та рішенні суверенного Бога. Барт наполягає на тому, що живий Бог сам вирішує, чи відкрити себе людині, і чи зробити з наявних біблійних слів своє живе Слово: «Бог завжди є активним у одкровенні і зберігає владу над ним. Його не можна пізнавати, просто читаючи книгу або милуючись творінням. На думку Барта, це означало б, що Бог є лише об'єктом нашого дослідження і не є суб'єктом власного одкровення. Говорячи іншими словами, це означало б, що ми пізнаємо Бога без участі й контролю самого Бога» [10, с. 82]. Викладаючи свої думки щодо процесу сприйняття та тлумачення Писання, Барт вносить невеличку, але принципово важливу ремарку: «Біблія, таким чином, стає Божим Словом у цій події, і у твердженні про те, що Біблія є Божим Словом, маленьке слово «є» відноситься до її буття у цьому становленні» [78, р. 110]. У обох частинах першого тому «Церковної догматики» Барт багаторазово і наполегливо наголошує на тому, що Біблія – це Слово Боже і це цілком зрозуміло. Але, як видно з останнього фрагменту, нерідко він віддає перевагу іншому словосполученню – Біблія не «є», а «стає» словом Божим, Бог актуалізує біблійне послання в житті окремої людини. І тут ми знову стикаємось із тим, як Барт оживлює та наповнює звичну концепцію потужним динамізмом.

Таким чином єдиний цілісний феномен Слова Божого, за Бартом, має три форми, у яких являє себе людству:

- 1) одкровення Бога в Ісусі Христі;
- 2) свідчення про це одкровення, зафіксоване на сторінках Святого Письма;

3) проповідь про це одкровення у спільноті вірних [107, р. 29].

Дмитро Бінцаровський у своїй «Історії сучасного богослов'я» лаконічно формулює цю ідею наступним чином: «Барт визначає ці три форми як Слово Боже явлене (Ісус Христос), Слово Боже записане (Святе Письмо) і Слово Боже проголошене (церковне сповіщення)» [10, с. 83]. При цьому варто наголосити, що під проголошеним Словом Божим швейцарський теолог «має на увазі не просто формальну недільну проповідь з кафедри, але всі види християнського свідчення» [97, р. 34]. В результаті, «у всіх трьох формах це є Бог у Христі, котрий люб'язно бере на себе ініціативу і йде назустріч людині» [97, р. 35]. Барт також неодноразово підкреслює, що це не три окремі Слова, відмінні одне від одного, а три форми єдиного Божого Слова: «У цій потрібній формі і не інакше – але також як єдине Слово виключно у цій потрібній формі – Слово Боже дане нам і ми повинні намагатись зрозуміти його концептуально. Воно одне й те саме, незалежно від того, чи ми розуміємо його як одкровення, Біблію чи сповіщення. Не існує відмінності за ступенем або цінністю між цими трьома формами» [78, р. 120]. Але, тим не менш, Бінцаровський зауважує, що «навіть коли Барт говорив про єдність трьох форм одкровення та їхню рівнозначність, все одно у його богослов'ї одкровення явлене (Ісус Христос) має очевидний пріоритет» [10, с. 84]. Для унаочнення наведеної теорії Барта про три форми Слова Божого, яка вочевидь пронизана помітним впливом тріадологічних інтуїцій, Джон Вебстер наводить цікавий приклад у вигляді трьох концентричних кіл. Центральне коло це чисте Слово Боже у вигляді безпосереднього комунікативного акту, здійсненого Богом по відношенню до людства; другим, ширшим колом, через яке тільки й можливий будь-який контакт із внутрішнім, є комунікативний акт авторів біблійних текстів, які покликані Богом бути носіями та фіксаторами його вічного Слова у формі людських слів; третє коло формується з тих, хто є ретрансляторами пророчих та апостольських біблійних свідчень у християнській спільноті під час проповіді Слова Божого [144, р. 55].

Згідно Барта, читати Писання як суто людські слова простих авторів у їхніх суто повсякденних людських ситуаціях це, насправді, не історично і є, по суті, досить убогою герменевтичною методикою, застосовуючи яку ми більше говоримо, замість того, щоб по-справжньому слухати. Порівнюючи біблійну герменевтику із герменевтикою взагалі, Барт робить акцент на унікальності об'єкту дослідження біблійної герменевтики – Слова Божого, на відміну від ліберальної традиції, яка урівнювала Писання з іншими літературними текстами і позбавляла Святе Письмо будь-якого привілейованого статусу. Барт неодноразово наголошує на тому, що є величезна різниця між тим, що говорять люди у своїх творах, і що говорить Бог у своєму одкровенні. Таким чином, для Барта було очевидним, що «біблійна герменевтика повинна бути на сторожі проти «тоталітарних претензій загальної герменевтики». Вона повинна відважитись на те, щоб бути особливою герменевтикою, «заради покращення загальної герменевтики»» [95, р. 35]. Один із найвдячніших учнів Барта та перекладач його «Церковної догматики» англійською мовою, професор церковної історії та догматики Единбурзького університету, Томас Форсайт Торранс (1913-2007), слушно зауважує, що згідно Барта, «у біблійній герменевтиці ми маємо справу із чимось базовим, що є вагомим для вислову будь-якого людського слова і саме тому претендує на універсальне визнання» [141, р. 12]. Говорячи іншими словами, у випадку із біблійними текстами ми маємо справу із людськими словами, які використовуються для здійснення Богом спасительного комунікативного акту по відношенню до людства. Відповідно, теорія та практика інтерпретації саме цих текстів має цілюще, спокутне, а тому першочергове значення.

З одного боку, на думку Барта, Писання не може ототожнюватись з Божественним одкровенням або прирівнюватись до нього. Біблія є лише свідченням одкровення [135, р. 72], але єдиним і унікальним у своєму роді. У другій частині першого тому «Церковної догматики» Барт пише з цього приводу: «Ми розрізняємо Біблію як таку та одкровення. Свідок не є абсолютно

ідентичний тому, про що він свідчить. ...У Біблії ми стикаємось із людськими словами, написаними людською мовою й такими ж словами, і, відповідно, за їхньою допомогою ми чуємо про владу триєдиного Бога. Тому коли ми маємо справу із Біблією, ми, перш за все, маємо справу із цими засобами, із цими словами, зі свідком, котрий сам по собі не є самим одкровенням, але лише – і це є обмеженням – його свідком» [79, р. 463]. З іншого ж боку, є й позитивний момент, який полягає у тому, що Писання, на думку Барта, знаходиться у органічній єдності з одкровенням, оскільки воно приходить до нас через написані слова його безпосередніх реципієнтів, апостолів та пророків [95, р. 35]. З цього приводу Барт пише: «Біблія не відокремлена від одкровення. Це просто одкровення у тому вигляді, у якому воно приходить до нас, роблячи себе посередником і пристосовуючи себе до нас. ...Реальний свідок не ідентичний тому, про що він свідчить, але він розміщає це перед нашими очима» [79, р. 463]. При цьому свідчення біблійних авторів має як пасивну форму (вони сприйняли те, що відбувалось, будучи безпосередніми свідками), так і активну форму (вони дієво засвідчили про це у написаних ними священних текстах).

Незважаючи на принципову якісну відмінність між нествореною реальністю Предвічного Логоса і створеною сутністю біблійного тексту, ми цілком можемо провести аналогію і говорити про деяку подобу у даному питанні по відношенню до Втілення. Писання – не лише Божественне, і не лише людське явище, і навіть не результат змішування цих двох категорій. У непрямому сенсі, воно є істинний Бог і істинна людина [95, р. 36-37]. Практично ідентичну оцінку онтологічної сутності біблійних текстів ми знаходимо і в словах знаного грецького богослова ХХ ст. Іоанна Панагопулоса, котрий писав: «Святе Письмо повністю відповідає особистості й історії Ісуса Христа» [27, с. 53]. Відповідає, але, безумовно, не є повністю тотожним та суцільно ідентичним. Схожі думки щодо наявності певної аналогії між Святим Письмом і Тим, Хто є його безпосереднім Натхненником, ми знаходимо і у «Питаннях-відповідях до Фаласія» прп. Максима Сповідника, де у своїй відповіді на 50-те питання прп.

Максим наводить наступні свої роздуми про подібність та схожість біблійних текстів з їхнім Автором: «Бог, Котрий говорить [у Писанні], за єством – невимовний. Тому тим, хто щиро бажає зрозуміти значення Писання, варто вірити, що Слово, вимовлене Богом, вельми подібне Йому Самому. Адже зрозуміло, що якщо Бог, Котрий говорить, – невимовний, то невимовним є і вимовлене Ним Слово» [45, с. 161]. Барт, котрий часто підкреслював абсолютну інаковість Бога по відношенню до світу, чудово розумів, що неприпустимим було б говорити про повне злиття і абсолютну єдність осіб, з одного боку, між Богом та біблійними авторами, і, з другого боку, між Предвічним Логосом і біблійними словами. Подібний підхід неминуче призвів би до обоження біблійного тексту на теоретичному рівні, а на практичному рівні це, як наслідок, вилилось би в те, що умовно можна було б назвати «бібліопоклонством». Саме тому Барт однозначно робить акцент на тому, що «це абсолютно неможливо, щоб була пряма ідентичність між людським словом Писання і Словом Божим, і, відповідно, між створеною реальністю в собі як такою і реальністю Бога-Творця» [79, р. 499]. Саме тому «Біблія не є Словом Божим на землі таким же чином, яким Ісус Христос, істинний Бог і істинна людина, є цим Словом на небесах» [79, р. 513]. Барт був далеким від думки про те, що сприйняття Біблії як Слова Божого неодмінно наділяє її безпомилковістю [97, р. 59]. Але при цьому він обережно застерігає від ідеї, згідно якої ми начебто маємо якусь іншу, вищу по відношенню до Писання вихідну позицію, з якої ми, немовби дивлячись згори, могли б із впевненістю виносити вердикт про якість біблійних текстів та судити про наявність у них якихось помилок. У своїй найголовнішій екзегетичній праці, у «Посланні до Римлян», Барт не раз робить особливий акцент на перевазі Біблії над усіма людськими ідеями, вченнями і концепціями, в той самий час застерігаючи, що і Слово Боже може набути статусу ідола в житті людини: «Ледь позбувшись ілюзій по відношенню до історичного психологізму, ми знову піддаємось загрозі виникнення нового ідола в «Біблії», «живому Бозі» і «мудрості смерті»» [4, с. 424]. Цей текст, окрім усього іншого, є ще одним

яскравим свідченням відкритого абстрагування Барта від ціннісно-нейтрального підходу до Святого Письма, що практикувався його згаданими вище вчителями.

В одному з досліджень, присвячених інтерпретаційним методам і підходам Барта, автор приводить цікаве судження ще одного професора Базельського університету, сучасника і друга Барта Едварда Тернейзена, котрий писав, що Барт – не абстрактний мислитель, що є абсолютно очевидним вже з його перших праць, він не породжує вільні богословські спекуляції зі свого розуму чи фантазії, абстраговано від біблійних текстів. Тернейзен наголошує, що Барт «є і лишається учнем і вчителем Святого Письма. Хто б не почав сприймати його інакше – не зрозуміє його» [146, р. ix; 99, р. 23]. У 2-й частини 1-го тому своєї «Церковної догматики» Барт робить абсолютно безапеляційний і недвозначний акцент на тому, що «християнство завжди було і тільки тоді й було живою релігією, коли воно не стидалось насправді і всерйоз бути релігією Книги» [79, р. 495]. Ці слова можна вважати одними з головних і визначальних тез, що характеризують відношення Барта до ролі Святого Письма в житті всесвітньої християнської спільноти.

Згідно висновків О. В. Ворохобова, оновлене сприйняття Біблії як Слова живого Бога і якісно новий підхід до мистецтва тлумачення сакральних текстів, який було принесено в університетсько-академічне богословське середовище саме Карлом Бартом, дали чималий імпульс для подальшого активного розвитку і поступового домінування саме герменевтично- і екзегетично-орієнтованих дисциплін, чия вага повільно зростала пропорційно зменшенню значення систематичної теології [18]. Виходячи зі своїх христологічних роздумів щодо взаємодії між вічним Богом і людськими особистостями, долученими до історії спасіння, Барт розробив власну концепцію сприйняття Старого і Нового Завітів, яка в наші дні подекуди лишається актуальною і затребуваною, на противагу досить широко розповсюдженому скептичному підходу до біблійних текстів, що є потужною луною ліберального богослов'я попередніх століть у контексті постмодерного релятивізму. Згідно Барта, Втілення Сина Божого є істинною

причиною створення всесвіту і його метою, досягнення та реалізацію якої Бог передбачав одвіку, незалежно від гріхопадіння перших людей. Передвічний Божий задум полягав у тому, щоб дарувати людству єдність із ним. І падіння перших людей не стало для Всевишнього несподіванкою й чимось таким, що могло б порушити початкову волю Божу і не дозволити Творцю дарувати своєму творінню єдність із собою. Вся людська історія має лише урізаний сенс і неповне значення, якщо вона розглядається у відриві від священної історії. Саме тому, згідно Барта, «і Старий Завіт, і Новий Завіт розкривають своє істинне глибинне значення тільки тоді, коли вони розглядаються у світлі Божественної історії, яка знаходить свій початок і завершення в Ісусі Христі» [125, р. 167]. Враховуючи те, що старозавітний період рухався назустріч події Ісуса Христа, це був час очікування [136, р. 392]. І в цьому очікуванні Старий Завіт містить в собі і свідчить про Ісуса Христа. Таким же чином, оскільки Новий Завіт дивиться назад на вже звершену подію Ісуса Христа, він є згадкою про Втілення, і в цій згадці Новий Завіт також містить в собі свідчення про Ісуса Христа [125, р. 167]. При цьому важливо відмітити і той нюанс, що згідно Барта, автори новозавітних книг створили свої тексти не в богословському вакуумі, але в світлі закону та пророків, які знайшли своє сповнення та актуалізацію в Ісусі Христі [110, р. 55].

Так, наприклад, апостол Павло бачив Христа очікуваним у Старому Завіті, як нам красномовно свідчить про це 1 Кор. 10:1–4. Апостол Петро у 1 Пет. 1:10–12 також пише про те, що християни є свідками того, чого чекали пророки і про що вони сповіщали. Професор Нового Завіту й Етики у Свято-Володимирській Православній богословській семінарії в Крествуді (Нью-Йорк), прот. Іоанн Брек (нар. 1939), підкреслює це безсумнівне положення, яке навряд чи спроможне спровокувати будь-які наукові дискусії, і яке полягає у тому, що «направленість Старого Завіту по відношенню до Нового є направленість від обіцянки до здійснення, від пророчих образів до їхнього втілення і Особі Ісуса Христа» [52, с. 162]. Таким чином, ідея про те, що Христос був очікуваним у Старому Завіті як для Барта, так і для традиційної християнської богословської думки, є

очевидною і аксіоматичною. Саме тому одкровення у Старому Завіті – це, по суті, очікування одкровення або ж, говорячи більш точно, це є очікуване одкровення. Тобто представники народу Божого можуть бути названі учасниками та реципієнтами Божественного одкровення в тій мірі, у якій вони очікували цього самоодкровення Бога, яке відбулось в Ісусі Христі.

Сам Барт в своїй «Церковній догматиці» зображує ці ідеї, які стосуються старозавітної епохи в цілому, і старозавітних текстів зокрема, наступними словами: «Ми не можемо говорити про час одкровення, не згадуючи при цьому також і про час, що передує йому. Це також час одкровення, хоча і в сенсі очікування одкровення. Істинне очікування одкровення не існує без останнього; як очікуване, одкровення також є присутнім у ньому. Де очікування є істинним, «попередньо» не означає «ще не»; точно так само, як і де згадка є істинною, «згодом» не означає «вже не»» [79, р. 72]. Христоцентричність, яка була властива усім аспектам богослов'я Барта, дозволила йому зробити висновок про те, що «якщо сучасна йому церква ігнорує майже універсальне припущення древніх християн і реформатів, що Старий Завіт – свідок Христа, тоді цілком може виявитись, що сучасна церква відсікає себе від Христа і вірить в іншого Христа, аніж Той, Котрого шанували християни до цього» [125, р. 169]. Також відомо, що у старозавітних писаннях міститься декілька епізодів, які зображують укладення завіту між Богом і людьми – Синайський завіт, завіт із Авраамом, Ноем, Давидом, а також ті завіти, про котрі говорять Єремія, Єзекіїль та Ісая. Жоден з них, згідно концепції Барта, не може бути названий унікальним, неповторним і єдиним у своєму роді Завітом. Кожен із них є чимось, що містить в собі лише обіцяння про пришествя чогось більш ґрунтового, значущого і незмінного. І таким вічним Завітом між Богом і людьми, звичайно ж, може бути назване лише онтологічне єднання Бога з родом людським, звершене Втіленим Єдинородним Сином Божим [79, р. 82].

У другій частині першого тому оригінального видання «Церковної догматики» Барт наводить думку про те, що декілька основних тем, лейтмотивів

Старого Завіту, окрім свого безпосереднього буквально-історичного значення можуть також бути інтерпретовані як типологічні образи, що вказують на Ісуса Христа. Свята земля, Єрусалимський храм, встановлення царства – всі ці старозавітні образи для Барта є лише тінями того істинного немеркнучого Божественного світла, явленого у Христі, у напрямку до якого вся людська історія рухається від створення світу, і всі ці образи свідчать про той крок назустріч людству, який Бог зробив в Ісусі Христі. Подібне розуміння Бартом Старого Завіту цілком органічно співвідноситься з тим, як сприймали старозавітні тексти отці та вчителі Церкви золотого періоду церковної писемності. Сщмч. Ігнатій Антіохійський вірив у те, що сповіщення старозавітних пророків, яких він називає учнями Христа, було націлене на Євангеліє, і що вони вірили і очікували пришествя в світ Сина Божого. Так, у 5-му розділі свого послання до християн у Філадельфії Азійській сщмч. Ігнатій закликає їх «любити також і пророків, адже і вони сповіщали те, що відноситься до Євангелія, – на Христа сподівались і Його очікували, і були врятовані вірою в Нього, за допомогою єднання з Ісусом Христом зробившись достовозлюбленими та досточудними святыми, Ісусом Христом засвідченими та зарахованими до Євангелія спільного уповання» [51, с. 360]. Крім того, у 9-му розділі свого послання до Магнезійської церкви сщмч. Ігнатій, розмірковуючи над роллю і значимістю Особистості Ісуса Христа в житті його послідовників, задає риторичне питання: «Як можемо ми жити без Нього, коли і пророки, будучи Його учнями по духу, очікували Його як вчителя свого? Саме тому Він, Котрого праведно вони очікували, коли прийшов на землю, воскресив їх із мертвих» [51, с. 344]. В свою чергу сщмч. Ірней Ліонський також притримувався ідеї про те, що Старий і Новий Завіти – це цілісне свідчення про одкровення Боже в особистості втіленого Сина Божого, і Старий Завіт, на думку сщмч. Ірнея, не є виключенням, незважаючи на його хронологічне передування тому історичному моменту, коли відбулось Втілення: «Саме Син Божий є повсюди розсіяним у його Писаннях: то як Той, Хто веде бесіду з Авраамом, коли мав споживати в нього їжу, то з Ноем, даючи йому розміри (ковчегу), то як Той, Хто шукає Адама,

то як Той, Хто наводить суд на содомлян, то як Той, Хто являється і вказує Якову шлях, то говорить з Мойсеєм з купини. Навіть неможливо перерахувати випадки, у яких Мойсей зображає Сина Божого. Він знав і день страждань Його і образно прорік Його під іменем Пасхи, і в це саме свято, за стільки часу передречений Мойсеєм, Господь постраждав, звершуючи Пасху» [32, с. 345]. В другому розділі тієї ж книги сщмч. Іреней тлумачить відоме місце з Мв. 13:17, де Христос говорить своїм учням: «Багато хто з пророків і праведників бажали бачити те, що ви бачите, і не бачили, і чути те, що ви чуєте, і не чули». І, звертаючи увагу свого читача на цей вислів Спасителя, сщмч. Іреней робить висновок про те, що «не тільки пророки, але й багато хто з праведних людей, Духом Святим передбачаючи Його пришествя, молились дожити до того часу, коли побачать лицем до лица Господа Свого і почують слова Його» [32, с. 346]. Враховуючи ці свідчення, ми цілком можемо зробити висновок, що Барт у відповідності до древньоцерковної традиції з усією серйозністю сприймає людську історію старозавітної епохи як послідовність певних подій, істинний глибинний сенс яких розкривається лише перед тими, для кого є очевидними діяння всемогутнього Бога, які Він являв світові протягом тієї історичної епохи. Як висловився автор дослідження про Бартову інтерпретацію Книги пророка Ісаї, для Барта «Старий Завіт – це більше, аніж просто червона ковдра, розгорнута для того, аби репрезентувати Новий Завіт» [110, р. 25]. У своїх дослідженнях Старого Завіту Барт прийшов до висновку, що наше сприйняття старозавітних текстів повинне бути настільки ж серйозним, глибоким і благоговійним, як і наше сприйняття Нового Завіту, адже «кожен з них свідчить про одкровення Ісуса Христа з різних позицій, кожна з яких має свої переваги» [110, р. 56]. Якщо ми визнаємо, що Дух Божий брав участь у створенні старозавітних текстів (2 Тим. 3:16), то і розуміння цих текстів не може бути досягнуте без участі того ж Духу (2 Пет. 1:19-21). І тому, не дивлячись на те, що, на думку одного з дослідників, «христоцентрична герменевтика і герменевтика Святого Духа втрачені для сучасної біблійної критики» [125, р. 178], тим не менш, повернення Барта до традиційного сприйняття Старого Завіту як свідчення про прийдешнього Месію

може стати переконливим аргументом у боротьбі з чисельними сучасними намаганнями редукувати роль старозавітних текстів в сучасному житті і звести Святе Письмо, і зокрема Старий Завіт, до статусу лише одного з яскравих літературних свідчень про життя древніх цивілізацій, що має виключно археологічну цінність.

Знаходячись у парадигмі неоортодоксального підходу до Святого Письма, а також будучи послідовником та ретранслятором у ХХ ст. кальвіністської традиції, Барт сприймав Новий Завіт у його єдності зі Старим Завітом як єдину сутність [136, р. 392]. Новозавітні автори, на думку Барта, не просто свідчили про пришествя в світ втіленого Сина Божого, але крім цього вони також бачили у церковному сповіщенні, віровченні і розповіді сповнення історії Ізраїлю та Писань, які читають в синагозі. У цьому відношенні заслуга Барта полягає в тому, що перед лицем протестантського лібералізму і популярної на той час біблійної критики він нагадав усій протестантській спільноті, що єдиний прийнятний контекст, у якому ми зможемо належно оцінити і сприйняти Старий і Новий Завіти, це є контекст віри в Ісуса Христа як у втілене Слово Боже. А найкращим і, мабуть, єдиним надійним Помічником у прочитанні біблійних текстів може і повинен стати Дух Святий, найкращий «герменевтичний ключ», якого Бог дарував людству.

3.2. Тлумачення Слова Божого в Церкві.

Неоортодоксальний напрямок у християнській теології, окрім усього іншого, також підкреслював свою спільнотну сутність і націленість на те, щоб здійснювати вплив не тільки на академічний простір, але й на життя Церкви. У випадку із Карлом Бартом цю тезу можна підтвердити його розворотом від «екзистенційного» індивідуалізму [93, р. 92] ліберальної теології у бік часто підкреслюваної ним необхідності для теолога бути частиною всесвітньої спільноти віри. Основна проблема та фатальна помилка ліберальних теологів

полягала у тому, що вони, за вдалим висловом Й. Громадки, «часто навіть не усвідомлювали, що здійснювали роботу протягом більш ніж століття в умовах байдужого, а часто навіть ворожого соціального оточення. Нерідко їх вважали спільнотою тих, хто зазнав корабельної аварії, чимось на кшталт музейного експонату» [23, с. 41]. Нажаль, вони не врахували того, що в тогочасному суспільстві Церква припинила здійснювати свою роль у якості творця сучасного їй життя. Теологія почала автономізуватися, дистанціюючись та абстрагуючись від Церкви та її потреб. При цьому варто наголосити, що у богослов'ї Барта «Церква не повинна ототожнюватися із будь-якою сучасною йому, існуючою, корпоративною церквою» [136, р. 391]. Барт розумів Церкву як всесвітню християнську спільноту, яка захоплена вдячним осмисленням Бога і його Слова, із яким він відкрився їй. Як і деякі інші світоглядні аспекти неоортодоксального руху, його підкреслену орієнтацію на спільноту Пітер Бергер пояснює у звичних для нього соціологічних категоріях. На його думку, «кожне навернення – тендітне й крихке; тому навернені повинні гуртуватися разом для взаємної підтримки проти зовнішнього світу, який їх не розуміє» [93, р. 92]. Барт вважав теологію (як догматику, так і біблійні, історичні, практичні дисципліни) такою формою духовно-інтелектуальної активності, яка є невіддільною від життя християнської спільноти. Й. Громадка, розмірковуючи над причинами виникнення діалектичної теології Барта та її цілепокладанням, наполягає на тому, що «мова йде не про новий академічний напрямок, а про боротьбу церкви за своє життя. Нова теологія народилася у лоні церкви. Та ж теологія, що існувала і домінувала до Барта, була академічним витвором професорів» [23, с. 15]. Відповідно, основна мотивація Барта полягала не у штучному конструюванні нової богословської системи, а у практичній реалізації тієї думки, згідно якої, без глибокої богословської рефлексії та аналізу церковна керигма та практичне життя християнської спільноти у світі не можуть бути належним чином критично оцінені та прояснені. Барт сприймав теологію у якості однієї з форм духовної активності, тим практичним вишкілом духу та вихованням розуму, які здійснюються під опікою та судом Божого одкровення у церковному контексті,

і які вимагають від теолога інтелектуального смирення та освячення. Як пише Джон Вебстер, Карл Барт «часто відчував себе скоріше на маргінесах наукового цеху і завжди вважав, що саме церква, не академія, є його основною аудиторією» [144, р. 164]. Тому сам швейцарський теолог нерідко підкреслював, що богослов'я не можна приватизувати, цей вид активності не можна асоціювати виключно із певним привілейованим сегментом церковної спільноти – чи то з професійними теологами, чи то з пасторами, чи то з катехізаторами та місіонерами, чи то з мирянами-інтелектуалами. Алістер Макґрат наводить в одній зі своїх праць наступні слова Барта з цього приводу: «Богослов'я не належить самим лише богословам. Не належить воно і професорам. На щастя, завжди були пастори, які розумілися на богослов'ї краще за більшість професорів. Проте богослов'я не є і предметом вивчення виключно для пасторів. На щастя, постійно з'являються члени конгрегації, а нерідко й цілі конгрегації, які енергійно займаються богослов'ям, тоді як їхні пастори є богословськими малюками чи варварами. Богослов'я – це заняття для всієї Церкви» [43, с. 331]. Розмірковуючи про необхідність здійснення богословських зусиль як універсального і нічим не обмеженого завдання, Барт наполягає на тому, що «в принципі вся спільнота і весь християнський світ покликані до звершення такої роботи. ...Кожен християнин як такий також покликаний до того, або бути богословом» [85, р. 40]. Тому для Барта богослов'я – це потенційна форма активності для будь-якого члена Церкви і для всієї Церкви загалом.

Досить симптоматичним та примітним є той факт, що Барт назвав §19 2-ї частини 1-го тому своєї «Церковної догматики» саме як «Слово Боже для Церкви», що автоматично співвідносить і пов'язує Писання із усіма аспектами церковного життя – проповіддю, догматикою, повсякденним життям християнської спільноти [95, р. 34], а також слугує незаперечним доказом того, що Барт мав «чітку впевненість у тому, що богослов'я має місце всередині сфери церкви і її віросповідання» [132, р. 89]. У передмові до першого тому (частина 1) «Церковної догматики» Барт підкреслює, що його догматичні дослідження

найтіснішим чином пов'язані з Церквою: «Догматика – це не вільна наука. Вона прив'язана до церковної сфери, де вона тільки й є можливою та значущою» [78, р. хііі]. І хоча у цьому фрагменті Барт згадує лише догматику, ми цілком маємо право стверджувати, що ці слова в повній мірі можуть бути віднесені й до всіх інших теологічних напрямків, в тому числі й до біблійної герменевтики, адже вже у 2-й частині того ж першого тому він пише: «Святе Письмо це Слово Боже до Церкви і для Церкви. ...Тому ми знаємо, що повинні слухати Церкву у питаннях щодо канону, так само як ми повинні слухати її в усіх питаннях щодо тлумачення Святого Письма, віри та устрою» [79, р. 475]. Сам стиль, яким написані праці Барта, показує, що автор цих монументальних текстів пише не стільки як науковець, скільки саме як церковний богослов. Крім цього, вибором саме такої назви для всієї своєї багатотомної праці («*Церковна догматика*») Барт ще раз свідомо розтотожив себе із індивідуалізмом ліберального богослов'я [136, р. 391], і самою цією назвою підкреслив, що інтерпретація біблійних текстів повинна відбуватись саме *в Церкві і для Церкви*, а також із урахуванням виробленої нею екзегетичної традиції, адже, за справедливим зауваженням Дж. Данна, «ігнорування традиції означає збільшення вірогідності неправильної інтерпретації» [25, с. 433], тобто будь-яке зухвале відхилення від усвідомлення спільнотної сутності біблійної екзегези у бік індивідуальних інтелектуальних пошуків є ризикованим та небезпечним починанням по відношенню до Божої істини.

У зв'язку із цим не можна не навести прекрасні слова Й. Громадки про еклезійну спрямованість будь-якої теології, в тому числі, й біблійної екзегези: «Ми не знаємо апостольської звістки, не пов'язаної із церквою як її носителькою. Християнство не існує інакше, аніж у конкретних церковних утвореннях. Говорити про «християнство взагалі» – означає неминуче створювати своє власне розуміння християнства і замінити живу спільноту віруючих штучними конструкціями й абстрактними істинами» [23, с. 150]. І коли Барт у 1932 р. випустив першу частину першого тому саме «*Церковної догматики*», то він при

цьому визнав, що був вмотивований категоричним небажанням приміряти на себе титул християнського теолога, але прагненням витлумачити Слово Боже та створити цілісну концептуальну богословську систему саме для Церкви Христової (у широкому розумінні цього поняття) [23, с. 150-151].

Подібний підхід, безумовно, є близьким до православного розуміння герменевтичної методики тлумачення Біблії, згідно якої Писання розкриває і актуалізує себе в житті Церкви як її єдиного адресата. Прп. Максим Сповідник з цього приводу наводить наступні слова: «Світильник Писання є видимим лише тоді, коли він утверджений на підніжжі Церкви» [50, с. 18]. За справедливим висловом проф. А. С. Десницького, «Біблія не впала з неба, вона була написана в Церкві і для Церкви» [29, с. 84], а проф. прот. Т. Стіліанопулос у передмові до російського видання своєї згаданої вище праці підкреслює, що пріоритетним вектором його наукового дослідження і основною метою усієї розпочатої праці було саме «дати богословське свідчення про Біблію в світлі історичного характеру і нерозривного зв'язку із Церквою, де відбувається її нормативне тлумачення і актуалізація її послання» [56, с. xv]. Проф. прот. Т. Стіліанопулос надає цій цілком звичній для православного контексту ідеї наступне словесне обрамлення: «Писання в будь-якому випадку є «герменевтичним свідченням», тобто записом одкровення, яке потребує інтерпретації. Громада віри в будь-якому випадку є «герменевтичною діючою особою», котра надає інтерпретацію. У функціональному сенсі, оскільки Писання – не жива істота, а письмовий текст, який не може тлумачити сам себе, громада віри володіє першістю» [56, с. 223-224]. Тому думка про те, що біблійна герменевтика має спільнотний, а не індивідуальний вимір, є одним із фундаментальних та непохитних стовпів православного підходу до інтерпретації Писання, а також проходить лейтмотивом і через велику кількість святоотцівських творінь, і через праці сучасних біблійних екзегетів.

Особливу цікавість має той факт, що сьогодні подібний інтерпретаційний підхід є вельми розповсюдженим не тільки у православному, католицькому (що

є досить передбачуваним), але й у протестантському академічному середовищі, де в наші дні радикальний індивідуалізм нерідко уступає місце розумінню необхідності спільнотного підходу до екзегетичного процесу. Мартин Брінкман описує цю тенденцію наступними словами: «Завдяки такому підходу до Біблії як до книги Церкви, якою користується спільнота вірних, – цю позицію поділяють сьогодні багато протестантів – з’явилась здорова противага усякому надмірно індивідуалістичному, а інколи й фундаменталістському її використанню» [14, с. 80]. Крім того, вже згаданий вище У. Луц однозначно визнає, що «за багатоголоссям самої Біблії і багатьох її тлумачень стоїть інтерпретуюче співтовариство, а саме церква» [27, с. 52]. Піддаючи справедливій критиці надмірний індивідуалізм і відсутність жодних авторитетів, характерні для деяких протестантських герменевтичних шкіл, проф. Луц вельми несподівано як для протестанта, але, все ж таки, інтелектуально чесно зазначає, що «у протестантизмі вага церкви як інтерпретуючого співтовариства є малою: багато хто з наших священиків схильні сповіщати їхнє власне Слово Боже, багатьом нашим теологам дуже хотілося б приймати за Євангеліє свою власну теологію. Багато хто з наших екзегетів, котрі щасливі від того, що не мають над собою церковних вчителів, цілком задоволені самі собою в ролі авторитетів. На противагу цьому я хочу підкреслити, що тлумачення і розуміння Біблії – процес загальний, і в решті решт лише церква, а не індивідуум, є суб’єктом тлумачення Біблії. ...Не одинаки, а вся вселенська церква є носієм тлумачення Біблії» [27, с. 52, 53]. Проф. прот. Іоанн Брек висловлює цю традиційну для православ’я думку щодо еклезіоцентричної сутності біблійної екзегези не стільки сухими академічно-схоластичними термінами, скільки піднесено-поетичними, але від цього не менш справедливими та значущими словами: «Церкві властива боголюдська природа. Церква стоїть на межі світів. Церкві дані обітниця. Таїнства Церкви відкривають нам двері Царства Божого. Церкві належить і Святе Письмо» [52, с. 198-199]. Але найбільш яскраво і натхненно, і в той самий час ґрунтовно і глибоко викласти православне вчення щодо ролі Церкви у процесі інтерпретації Слова Божого вдалось прот. Георгію Флоровському (1893-

1979), котрий наводить наступні свої досить розлогі, але надзвичайно важливі в контексті піднятої теми роздуми, які варті того, аби бути процитованими повністю: «Одкровення зберігається в церкві. Тому церква є переважним і первинним інтерпретатором Писання. Живі слова захищають її і надають їй сили, захищаючи, а не даючи вичерпне тлумачення. Слова людські є нічим іншим аніж знаком. Свідчення Духа Святого надає записаним словам нове життя. При цьому ми думаємо зараз не про випадкове осяяння індивідуумів Духом Святим, а, перш за все, думаємо про безперервну допомогу Духу, котрий даний церкві, яка є «стовпом і утвердженням істини» (1 Тим. 3:15). Писанню необхідна інтерпретація. Основу його складає не формулювання, а звістка. І церква є визначеним Богом, постійним свідком чистої істини і повноти змісту цієї звістки просто тому, що церква сама належить до Одкровення, будучи тілом втіленого Господа. Сповідання Євангелія, проповідь слова Божого належить до сутності церкви. Церква міцно тримається свого свідчення, але свідчення це є не стільки відсиланням до минулого і не просто ремінісценцією, але, перш за все, безперервним розкриттям істини тієї звістки, котра колись була дарована святим і котрою постійно керуються у вірі. Крім того, звістка ця знов і знов утверджується в житті церкви. Христос, спаситель і голова свого тіла, завжди є присутнім у церкві, продовжуючи у церкві справу примирення. Євангеліє в церкві не тільки виголошується і сповіщається, але, більш того, в ній воно сповнюється. Священна історія все ще є актуальною. Великі справи Божі все ще звершуються. Вони зображуються не тільки в минулому – вони є сучасними і продовжуються в церкві і через церкву в світі» [27, с. 157]. Тому ми можемо стверджувати, що у своїх богословських поглядах найпотужніші та найвпливовіші богослови з різних християнських традицій в рамках сучасного екуменічного руху визнають важливість церкви як єдиної легітимної «герменевтичної спільноти» [14, с. 82] та підкреслюють необхідність під час будь-якої екзегетичної праці враховувати те, що Слово Боже було дане церкві як всесвітній спільноті дітей Божих, а не окремим індивідам – професійним екзегетам, теологам, духовенству тощо.

3.3. Концепція богонатхненності Писання у розумінні К. Барта.

У другій частині першого тому своєї «Церковної догматики», присвяченого викладенню вчення про Слово Боже, Барт наводить важливу думку про те, що ми покликані слідувати приписам Святого Письма не тому, що його істинність було доведено за допомогою людського розуму або ж результатів науково-історичних досліджень, а просто тому, що ми повинні слухати Біблію в глибині нашого смирення і послуху саме як Слово Боже, котре є довершеним, самодостатнім, таким, що не потребує підтверджень своєї істинності ззовні та натхненим від Духа Святого. Один з провідних дослідників богословської спадщини Барта, професор Церковної Історії та Історичного Богослов'я Фуллеровської богословської семінарії, Дж. Бромлі (1915-2009), в одній зі своїх статей, написаних ще за життя Барта, зауважував, що «коли ми маємо справу зі Словом Божим, Біблія повинна бути суддею, а не підсудним» [96, р. 68], і саме на подібному підході до Слова Божого необхідно загострити особливу увагу у час, коли занадто багато уваги приділяється інтелектуальній обдарованості людини, а логічні доводи розуму нерідко вважаються єдиним безпомилковим критерієм визначення істини.

У своєму епохальному *opus magnum* Барт із помітним схваленням згадує, як представники християнських спільнот епохи Реформації, будучи запитані своїми візаві про те, як люди можуть визнати і повірити в Божественний авторитет Писання без гарантії і авторитету Церкви, «дали важку, але єдину правильну відповідь, що авторитет Писання заснований на самому собі, а не на судженні людей» [79, р. 535]. У своїх роздумах Барт погоджується із традиційною для протестантського богослов'я тезою про те, що фактично існуюче в Біблії самосвідчення її авторитету може бути назване «свідченням Духу Святого» [86, р. 62]. Крім того, важливо відмітити, що до подібного висновку Барт приходив не без допомоги і під очевидним впливом Ж. Кальвіна, котрий у своїй основній праці писав: «Приписувати Церкві право судити про

Писання, начебто людям дане право вирішувати, що є Слово Боже, а що – ні, є безумною фантазією. Церква шанує Св. Писання не тому, що своїм схваленням стверджує його справжність – начебто до цього вона була сумнівною! – а тому, що знає: Писання є чистою божественною істиною, котру варто шанувати з обов'язку благочестя» [33, с. 68-69]. Як вже було зазначено раніше, Барт вважав Святе Письмо не самим одкровенням, але свідченням про одкровення. Слово «свідок» у даному випадку може вважатись не найвдалішим (що і стверджували деякі критики Барта), адже свідок є лише стороннім спостерігачем за подією, що має місце, і він не є залученим до самого епіцентру того, що відбувається. Але якщо ми будемо говорити про Біблію як про свідка у тому сенсі, у якому сама Біблія зображує пророків і апостолів як свідків («Хто приймає вас, Мене приймає» (див. Мв. 10:40, Ін. 13:20)), то під таким ракурсом термін «свідок» по відношенню до Писання втрачає свою відстороненість і вже не здається таким абстрактним, спірним та неприйнятним.

Згідно Бартової концепції богонатхненності Писання, одкровення може бути розкритим і пізнаним тільки через одкровення. Ми не можемо розкрити для себе і пізнати істинний зміст священних текстів, використовуючи ту ж саму методологію, яку ми використовуємо при дослідженні, наприклад, підручника з історії або ж з тої чи іншої природничої дисципліни. Саме тому Барт приходив до висновку, що принципи наукової відстороненості та неупередженості є вельми комічними в ситуації, коли ми намагаємось застосувати їх у процесі екзегетичної інтерпретації біблійних текстів, адже такий підхід абсолютно унеможлиблює істинно історичне тлумачення Писання [96, р. 69].

Випрацьовуючи та формулюючи власне відношення до концепції богонатхненності Писання, Барт ще більше переконався у своїх ідеях щодо тих тлумачень на біблійні тексти і тих герменевтичних методів, які побачили світ у XVIII–XIX століттях. Їхня основна слабкість полягала не стільки в намаганні змінити і «скорегувати» основні змістові посилання Біблії, скільки у спробі нав'язати Святому Письму чужі для нього погляди, категорії та філософські ідеї.

Однак подібна помилкова методологія не була специфічною проблемою останніх двох-трьох століть. Протягом двотисячолітньої історії Церкви нерідко траплялось так, що надзвичайно популярним і навіть домінуючим ставав той герменевтичний підхід, при якому з тексту не витягався початково закладений в нього автором зміст, а навпаки, тексту нав'язувався той зміст і ті ідеї, котрі були панівними та даний конкретний історичний період. Наприклад, не є секретом, що вчені-схоласти інтерпретували Писання, використовуючи термінологію Аристотеля, в той час як догматисти XVII ст. нав'язували Писанню основні категорії популярного на той час вчення Рене Декарта. Тому Барт вірив, що слідування за простим історичним змістом в належному йому культурно-історичному контексті в основі своїй є правильним, якщо метою здійснюваного нами герменевтичного процесу є спроба «витягти» з тексту те послання, яке саме Писання хоче донести до нас. Звільнити Біблію від початково чужих їй підходів, перетлумачень і перекладень, і при цьому навчитись слухати Слово Боже в рамках його власного початкового змісту і сенсу – це, згідно Барта, є основною метою біблійної герменевтики.

Розмірковуючи над богонатхненністю Слова Божого, Барт писав: «Зрозуміло, не наша віра робить Біблію Словом Божим. Але найкращий спосіб довести об'єктивність цього факту – заявити про те, що вона потребує від нас віри. Вона сама лежить в основі нашої віри, заключаючи в собі її сутність і життя. Таким чином, ми стверджуємо, що Біблія містить в собі істину Бога живого, вище якої немає нічого, і в авторитеті якої ми не вправі сумніватись під впливом суб'єктивних людських суджень. Але якщо це правда, то нам варто розуміти богонатхненність Біблії як Божественне рішення, яке безперервно приймається в житті Церкви і її членів» [79, р. 534-535]. Вчення Барта про богонатхненність Писання містить в собі ще один вкрай цікавий нюанс, який стосується того, що «подвійний акт натхнення не є повним, доки друга фаза не піде слідом за першою, і натхненний автор не знайде натхненного читача» [96, р. 76]. У зв'язку із цим не можна не згадати слова одного з видатних спеціалістів зі Старого Завіту

минулого століття, доктора філософії Єльського університету, Бернарда Андерсона (1916-2007), котрий писав: «Святий Дух повинен доторкнутись до нашого духу, щоб Писання стало «богонатхненним» або натхненним. ...Сьогодні Бог говорить зі своїм народом через Писання, текст якого відбивається в нашій уяві: «богонатхненне Писання» зустрічається з «богонатхненним читачем» і стає Словом Божим» [75, р. 35]. Біблійне обґрунтування цієї двоскладової концепції богонатхненності Барт бачить у двох уривках з Послань апостола Павла до Коринфян, де 2 Кор. 3:4-18 розповідає про необхідність для читача бути просвіченим Духом Святим, без невидимої дії котрого в принципі неможливо зрозуміти жоден біблійний текст, а 1 Кор. 2:6-16 – про богонатхненність біблійних авторів, жоден з котрих не може проголошувати Христа Господом без сприяння з боку Того ж Духу, адже, як ми знаємо, «ніхто не може назвати Ісуса Господом, як тільки Духом Святим» (1 Кор. 12:3).

У своєму невеличкому історичному екскурсі, присвяченому питанню про богонатхненність Біблії, Барт приходять до висновку, згідно якого древня Церква начебто не виправдано загострювала увагу на дії Духа Святого по відношенню до біблійних авторів, редукуючи та обходячи увагою його вплив по відношенню до читача священних текстів. На думку Барта, саме епоха Реформації – це єдиний період в історії Церкви, який віддав належне цим двом аспектам богонатхненності, органічно збалансував їх один по відношенню до іншого, а також вважав за необхідне розглядати їх як дві невід’ємні складові частини єдиної концепції богонатхненності, обидві з яких свідчать про благодатну дію Духа Святого як на автора того чи іншого біблійного тексту, так і на його читача.

На думку Дж. Бромлі, ми повинні бути вдячні Барту за зроблений ним акцент на пріоритеті Бога в усьому, що стосується його власного Слова. Барт підкреслює цей пріоритет багаторазово та різноманітно: (1) він критикує ортодоксію за її начебто бажання контролювати Біблію; (2) він активно

протистоїть протестантському лібералізму за його намагання відсіяти Божественний фактор від людської складової і тим самим звести Слово Боже до статусу звичайного літературного свідчення про важливі історичні події минулого; на думку Барта, «біблійні тексти не бажають бути сприйнятими у якості історико-літературних «джерел» для будь-якого виду знання. Скоріше, вони лежать перед нами як свідки Слова Божого, котре встановлює і керує Церквою» [86, р. 66]; (3) він також вважає за необхідне виступити проти раціоналізму, що знищує або знецінює дію Духу Святого, котрий просвічує і осяює; (4) Барт рішуче береться за деконструкцію суб'єктивістських побудов, які ідентифікують дію Духу з людською вірою та досвідом. І кожен зі згаданих пунктів був продиктований глибоким переконанням Барта у тому, що Біблія – це Слово живого Бога, дане згори, котре перевершує своєю величчю всі найбільш видатні досягнення людського духу і розуму, котре також покликане до того, щоб бути хазяїном і суддею будь-якої християнської думки і практики, як для кожного окремого християнина, так і для Церкви Христової в цілому.

З одного боку, твердження про те, що вченню про просвітлення читача Біблії Духом Святим варто надати більше значення, аніж це здійснювалось в історії християнського богослов'я, має під собою вагомні підстави. Але, з іншого боку, лишається досить спірним питання про те, наскільки цей процес може бути названий «другою фазою», яка завершує собою процес Божественного натхнення. Дійсно, процес натхнення Духом Божим у власному сенсі мав місце у випадку із авторами біблійних текстів. І цей процес, безумовно, ніяк не може вважатись таким, який онтологічно пов'язаний із духовним станом читачів Біблії. Дж. Бромлі, бажаючи виразити цю ідею більш наочно та ілюстративно, наводить у якості прикладу те, що праці Шекспіра самі по собі, безумовно, є плодом творчого натхнення, незалежно від здібностей сприйняття тих, хто їх читає [96, р. 79]. Таким чином, ідея Барта про те, що священні тексти можуть бути правильно сприйняті і засвоєні тільки в Дусі Святому, є цілком адекватною, прийнятною та такою, яка зовсім не протирічить багатовіковому досвіду Церкви.

Однак його теза про те, що існує два взаємодоповнюючі та взаємозалежні аспекти в єдиному цілісному процесі Божественного натхнення, є вельми спірною з точки зору передання Церкви і святоотцівського розуміння питання про богонатхненність Писання. Ми, безумовно, є залежними від Бога, коли ми ставимо перед собою за мету осягнення його Слова. Але не менш незаперечним фактом є й те, що якщо натхнення згори не є повним, доки воно не реалізує себе в читачеві, то ми неминуче повинні прийти до висновку про те, що Бог взагалі не говорить, доки Він не заговорить особисто до мене. На практиці ж все це означає не що інше, як те, що єдиний реальний акт Божественного натхнення відбувається виключно за участю читача біблійного послання. Очевидно, що подібний богословський концепт Барта ледве може бути названий прийнятним з точки зору традиційного ортодоксального богослов'я.

Заради об'єктивності нам необхідно утвердитись в очевидній тезі про те, що Бог вже сказав своє Слово людям, і «вимовляли його святі Божі люди, будучи рухомі Духом Святим» (2 Пет. 1:21). Це є факт, який вже звершився в людській історії, і який жодним чином не співвідноситься із духовно-моральним станом ані кожної окремої людини ані людського суспільства в цілому. Можна провести наочну аналогію: спокутування гріхів роду людського, звершене Спасителем у подіях Розп'яття і Воскресіння, об'єктивно вже було здійснене в певний момент людської історії, і результати діянь Спасителя жодним чином не залежать від сприйняття кожним окремим індивідом усього того, що він звершив заради нас. І при цьому абсолютно очевидно, що спокутування гріхів людства ніяк не може «доповнюватись» або ж «довершуватись» внутрішнім відношенням кожного окремого християнина до всього того, що вже відбулось. Сам Барт, звертаючи увагу на те, що в Біблії ми знаходимо заклики до того, щоб умертвити справи плоті (Рим. 8:13), скинути з себе древню людину (Кол. 3:9), розп'яти плоть з її пристрастями та похотями (Гал. 5:24) і т. д., тим не менш рішуче визнає, що у Біблії ніде не говориться про те, що ми якось повинні актуалізувати і доповнити події Голгофи, «що цій події не вистачає повноти, завершеності та дієвості» [7,

с. 606]. На думку Барта, «вимога «розумної служби» (Рим. 12:1), що звершується в самопожертві християн, не означає продовження, повторення, зображення цієї події. Тут немає потреби в жодному доповненні, в жодній репрезентації. Ми нанесли б образу повноті події, принизили б її достоїнство, якби поставили в один ряд з нею події додаткові, зображувальні або, тим паче, вперше здійснювані» [7, с. 606]. Саме тому, приймаючи до уваги наведену паралель і при цьому слідуючи логіці самого Барта, ми можемо із впевненістю говорити про те, що і статус Біблії як Слова Божого, натхненного Духом Святим, також в жодній мірі не може бути поставлений у залежність від рівня духовного стану і ступеню благодатної просвітленості, який властивий тому чи іншому реципієнту Божественного послання, відображеного на сторінках Святого Письма.

3.4. Співвідношення вчення про богонатхненність та історико-критичного методу.

Поява та подальше активне розповсюдження науково-критичного методу в сфері екзегетики стало наслідком того, що, починаючи з XVIII ст., в західній культурі саме історичний контекст будь-якого явища набував все більшого значення у процесі розуміння світу та самопізнання. Відповідно, історичне мислення виявило себе також і у сприйнятті біблійних текстів та у тому методологічному інструментарії, який був залучений до їхнього дослідження. Ліберальні богослови XIX ст. сприймали Біблію як книгу, яку варто тлумачити у відповідності до загальних принципів історичної критики, а не як вічне та незмінне Слово Боже. Першим, хто виголосив ідею про рівність Біблії з усіма іншими літературними творами у підході до їхнього тлумачення, був один із батьків-засновників ліберальної протестантської теології, женецький богослов XVII-XVIII ст. ст. Жан Альфонс Турреттіні (1671-1737), котрий у 1728 р. в одній зі своїх праць писав: «На самому початку ми зауважуємо, що не існує такого методу інтерпретації Писання, який би відрізнявся від методів інтерпретації інших книг» [99, р. 46]. Очевидно, що неоортодоксальна богословська програма

зі своїм пафосом повернення до засновків Реформації XVI ст. не могла толерувати подібну десакралізацію біблійних текстів та позбавлення їх унікального статусу.

По-перше, ліберально налаштовані дослідники були захоплені з'ясуванням другорядних зовнішніх чинників, які супроводжували створення біблійних текстів, а не їхнім внутрішнім змістом. Авторство, датування, адресати, мета написання – з'ясування всіх цих дотичних аспектів вважалось у той час першочерговою метою будь-якого академічного дослідника Біблії. Крім того, одним з найулюбленіших занять науково-критичного методу було розкриття та прояснення внутрішніх протиріч, наприклад, між Павлом та Яковом, між євангелістами-синоптиками та Іоанном Богословом, між різними частинами Старого Завіту, між Старим та Новим Завітами тощо.

По-друге, вчені дослідники були цілковито захоплені побудовою гіпотетичних припущень про існування первинних джерел, що лягли в основу наявних біблійних текстів: ««Наукова» критика набула великої культурної та доктринальної значущості; але вона відволікла увагу від біблійного нарративу, поезії та пророцтва як літератури, натомість ставлячись до них як до більш чи менш спотворених історичних свідчень. Характерним кроком було зробити висновок про існування якоїсь книги, яка передувала тій, яку ми маємо, – втрачені документи, які були комбіновані щоб утворити Книгу Буття у тому вигляді, у якому вона дійшла до нас, втрачене Євангеліє, написане арамейською мовою, втрачене «джерело висловлювань», використане Матвієм і Марком тощо. Ефект такої практики був цікавим: про реально існуючу книгу говорили, у першу чергу, як про доказ існування того, що колись повинне було бути доступним у оригіналі й було ближчим до того, що фактично відбулось» [74, р. 3]. Тобто подібна надмірна увага до уявних першоджерел призводила до парадоксальної ситуації, при якій ті тексти, які теоретично могли існувати (а поки що існували виключно в уяві дослідників), набували першочергового статусу, в той час як

реально існуючі новозавітні тексти піддавались зверхньому скептицизму та зазнавали сумнівів у їхній надійності.

Саме починаючи з XVIII ст. як кульмінаційного періоду всієї епохи Просвітництва, Святе Письмо почало сприйматись не як позачасова духовна реальність, не як проголошене Слово Боже, актуальне для всіх епох, історичних періодів та цивілізаційних етапів розвитку людства, а виключно як величина з минулого, відділена від сучасності певною часовою дистанцією. У якості прикладу можна навести вислів найбільш видатного новозавітного текстолога XX ст. Брюса Мецгера (1914-2007), котрий в одній зі своїх праць акцентував увагу читача на тому, що «будь-яке серйозне намагання зрозуміти Писання повинне бути історично орієнтованим. Лише через знайомство із політичними, соціальними і релігійними реаліями біблійної епохи можна зрозуміти алюзії біблійних авторів на культуру свого часу» [47, с. 13]. В результаті подібних змін у академічних дослідженнях і, як наслідок, у відношенні до священних текстів, екзегет, котрий прагнув до розкриття змісту біблійних текстів, змушений був подолати цю історичну дистанцію за допомогою того інструментарію, який був запропонований йому історичною наукою.

Особливо гостра критика богослов'я натхнення, як у його протестантській, так і католицькій інтерпретації, також почалась в епоху Просвітництва. Саме починаючи з цього часу, багато дослідників Писання, знаходячись під впливом від активного розцвіту і зростання популярності природничих наук, почали загострювати свою увагу на протиріччях між змістом священних текстів і відкриттями в царині фізики, а також на змістовному багатоголоссі усієї сукупності біблійних текстів, яке здавалось їм вельми проблематичним та майже нездоланим. Результатом посилення подібних тенденцій в науково-богословському дискурсі стало активне розповсюдження сумнівів у адекватності традиційної церковної концепції богонатхненності Писання і навіть у достовірності змісту новозавітних книг, що, звичайно ж, не могло не вплинути вкрай згубно на загальне сприйняття Біблії і не призвести до радикальної

редукції значущості та впливу Слова Божого в житті християнської спільноти. Оптимістично налаштовані дослідники припускали, що за активного використання саме таких суґубо раціональних герменевтичних методів, в результаті виникне вільна, неупереджена та об'єктивна біблеїстика. Але результат виявився не настільки райдужним і далеко не в усьому виправдав ці очікування. Розмірковуючи про ситуацію із історико-критичним методом вже у ХХ ст., професор Нового Завіту в університеті Мюнстера Томас Зедінг (нар. 1956), пише: «Результат виявився суперечливим. З одного боку, історико-критичне вивчення Біблії переживає значний підйом; з іншого боку, місце традиційної біблійної герменевтики заступає лише видима абсолютна «духовна свобода», яка на ділі нерідко виявляється новою догматикою раціоналістичного, ідеалістичного або історичного богослов'я» [27, с. 160]. У якості контраргументу, спрямованого на подібні оптимістичні прагнення до абсолютної об'єктивності у царині біблійної герменевтики, можна навести думку із дослідження, присвяченого теоретичному застосуванню герменевтичних методів Поля Рікера (1913-2005) до теології та інтерпретації біблійних текстів, де постулюється теза про те, що люди є «нерозривними істотами-в-світі, котрі передують розділенню між суб'єктом і об'єктом» [138, р. 38]. Говорячи іншими словами, згідно концепції Рікера (який вважав себе послідовником Барта у тому, що стосується біблійної герменевтики [143, р. 148]), світ – це не об'єкт, який можна сприймати як щось відсторонене від людського суб'єкту. У цьому сенсі для Рікера нейтральність – це міф. Будучи суб'єктами всередині реальності, ми не можемо ізолювати себе від світу, для того щоб досліджувати його у абсолютно абстрагований спосіб. Реальність містить в собі і суб'єкта, і об'єкта, котрі, в свою чергу, конституують собою саму реальність. Тому й ті зазіхання на абсолютну та беззаперечну об'єктивність, які були проголошені історико-критичним підходом до Святого Письма, можуть вважатись наївними, принаймні, з точки зору висновків філософської герменевтики ХХ ст.

Менше з тим, багато хто з теологів ХХ ст. висловлювались із певним рівнем поваги та вдячності по відношенню до здобутків історико-критичної екзегези. На думку професора Систематичного богослов'я Мюнхенського університету Вольфхарта Панненберга (1928-2014), історико-критичний метод в герменевтиці «за своїм цілепокладанням є не що інше, як прагнення зрозуміти біблійні книги, значення і зміст їхніх висловів безпосередньо «з них самих». Вчення про прозорість Писання закономірно призвело до вимоги підтверджувати будь-яке богословське твердження результатами історико-критичного тлумачення Святого Писання» [27, с. 93]. Тому цілком можливо погодитись із загальним визначенням, даним Ю. Ролоффом, згідно якого, «те, що ми називаємо сьогодні історико-критичною екзегезою, є, в решті решт, не що інше, як прагнення вийти на слід споконвічного змісту слів Писання. Для історичної свідомості це висунуло на передній план задачу з розкриття за допомогою філологічних, історичних та археологічних методів того, що саме думав і говорив кожен біблійний автор, людина свого часу, котра знаходилася у певних обставинах, які не можна залишити без уваги» [27, с. 92-93]. І враховуючи той факт, що на момент початку науково-дослідної богословської роботи Карла Барта саме історико-критичний метод, по суті, став домінуючим в протестантській герменевтиці, необхідно розкрити його відношення до цього герменевтичного методу дослідження Писання.

З одного боку, Барт цілком визнавав ту очевидну істину, що ми не можемо ігнорувати того історичного контексту, у якому було створено апостольське свідчення, адже «Павло звертався до своїх сучасників як син свого часу» [4, с. ххviii]. Саме подібний підхід є характерним для історико-критичної біблійної герменевтики і саме він закликає дослідника взяти до уваги світоглядні установки того чи іншого біблійного автора, а також вказує на можливість розглядати кожного з них як «сина свого часу». З іншого ж боку, вже у наступному реченні зі своєї передмови до першого видання «Послання до Римлян» Барт підкреслює позачасовий і універсальний характер Павлового

апостольського свідчення I ст.: «Як пророк і апостол Царства Божого він звертався до всіх людей всіх часів. Розбіжності між колишнім і нинішнім часом, тамошніми і тутешніми умовами необхідно приймати до уваги. Але, приймаючи їх до уваги, ми повинні прийти до усвідомлення того, що ці відмінності не мають *жодного* принципового значення» [4, с. xxviii]. В той самий час не варто поспішати приписувати Барту категоричне та безумовне несприйняття або ж навіть презирство по відношенню до історико-критичного методу як такого. Як відомо, Адольф Юліхер називав герменевтичний підхід Барта до новозавітного Послання до Римлян «пихатістю пневматика» [4, с. xlvii]. Сам же Барт однозначно відкидав подібні звинувачення: «Я не «пневматик», як він мене назвав. Я не «затятий противник історичної критики»» [4, с. xxxvi]. Барт був категорично незгодний з тим, що його «Послання до Римлян» начебто стало «діоклетіановим гонінням» на історико-критичне богослов'я [4, с. xliii]. Щодо своїх пріоритетів по відношенню до історико-критичного методу, у порівнянні з древнім концептуальним вченням про богонатхненність Святого Письма, у передмові до першого видання своєї основної екзегетичної праці Барт зауважує наступне: «Історико-критичний метод дослідження Біблії виправданий, оскільки він робить акцент на підготовці розуму, яка ніколи не є зайвою. Але якщо б я був змушений обирати між ним і старим вченням про богонатхненність Писання, я рішуче звернувся б до останнього» [4, с. xxviii]. Подібний пріоритет віддає належне тому факту, що старий (святоотцівський) підхід до біблійної екзегези, принаймні, визнавав той факт, що у Слові Божому йдеться про правду, яка стоїть і над світом, і над людиною [23, с. 106], в той час як історична критика зупинялася лише на людських станах і категоріях. Крім того, занепокоєння Барта з приводу невиправдано популярного на той час історико-критичного методу дослідження Писання мало й вельми помітний еклезіологічний вимір. На думку Барта, домінування історичної критики в сфері герменевтики у сполученні з богословським лібералізмом автономізували Церкву, відділивши її від Христа [117, р. 24], і, тим самим, небаченим до цього чином редукували її роль та спотворили первинний Божий задум щодо неї.

За словами Барта, «історичне знання» і «критичне розмірковування» цілком можуть претендувати на свого роду підготовчу функцію [21, с. 157], за якою повинне слідувати фактичне розуміння Писання [136, р. 385] завдяки граматичній та богословській екзегезі тексту [135, р. 85]. При цьому попередні історико-критичні дослідження в жодному випадку не повинні претендувати на провідну та вирішальну роль у процесі сприйняття та осмислення Слова Божого. У випадку з Бартом, за його ж власними словами, мова йде лише про деяке цілком вмотивоване та аргументоване невдоволення тими тенденціями, які були характерними для протестантської теології у попередні два століття. У передмові до другого видання «Послання до Римлян», відповідаючи на звинувачення з боку опонентів, зокрема Цана (Zahn) и Кюля (Kühl), у начебто надмірно категоричному несприйнятті історичної критики в сфері герменевтики, Барт однозначно постулює наступну думку: «Я звинувачую їх не в прихильності до історичної критики, правоту та необхідності якої я ще раз категорично визнаю, але вказую на той факт, що вони зупиняються на тому рівні тлумачення тексту, який я не можу назвати тлумаченням, але лише першою, примітивною спробою тлумачення, тобто на констатації того, «що написано», на зображенні грецьких слів та словесних груп і передачі їх засобами німецької мови, на філологічно-археологічних коментарях отриманих таким чином результатів і на більш чи менш переконливому розташуванні людини в рамках історико-психологічного прагматизму» [4, с. xxxiii]. При цьому варто наголосити, що звинувачення на адресу Барта з приводу його начебто радикального несприйняття історико-критичного методу нерідко йшли пліч-о-пліч зі звинуваченнями у надмірній прив'язці до наявного біблійного тексту та його цілісному сприйнятті, незважаючи на розробки та висновки тогочасної біблеїстики. Тому Барта нерідко таврували як «пневматика», «александрійця», «гностика», «маркіоніта», «бібліциста» тощо [99, р. 22]. Сам Барт, звичайно ж, не погоджувався із подібною трактовкою власних герменевтичних методів і він неодноразово (не без попередніх вагань) намагався викласти своє ставлення до цього питання. Проте, «усі намагання Барта захистити себе проти конкретних звинувачень з боку

критиків у його передмові до другого видання «Послання до Римлян», здається, лише поглибили їхні підозри» [99, р. 22]. Упередження щодо Барта і його герменевтики вже були сформовані. Тому, незважаючи на всі спроби Барта відкинути звинувачення опонентів, ті ярлики, які йому намагались приліпити ще з року виходу в світ першого видання «Послання до Римлян», таки пристали до нього і залишились із ним. Більш того, всі звинувачення на адресу Барта, які були виголошені у 20-х роках ХХ ст., методично та планомірно повторювались прихильниками історико-критичної екзегези і після його смерті протягом усього ХХ ст. аж до нинішнього часу.

Як приклад того, що Барт аж ніяк не цурався буквально-історичної екзегези біблійних текстів можна також навести його думки з приводу біблійної Пісні Пісень, які він викладає в контексті власних антропологічних розмірковувань щодо взаємовідносин між чоловіком та жінкою: «Не варто робити вигляд, начебто її немає в каноні або начебто її зміст може мати лише спіритуалістичне значення. Будь-яке чесне тлумачення повинно визнати, що ця книга представляє собою збірник любовних пісень, у яких йде мова про чоловіка й жінку у їхній диференційованості і у їхньому взаємозв'язку, у їхньому бутті в зустрічі – і більше абсолютно ні про що. Найбільш глибокодумним тлумаченням може бути тут тільки найбільш природне тлумачення» [7, с. 130]. Подібне сприйняття змісту однієї з найбільш контроверсійних старозавітних книг в історії біблійної екзегези видається набагато більш природним та адекватним, аніж дійсно непомірно піднесене алегоричне тлумачення цієї книги з боку багатьох раних отців та вчителів Церкви.

З одного боку, основна причина традиційно настороженого і неоднозначного відношення до історико-критичного та інших подібних до нього методів дослідження Біблії, що практикувались у західному інтелектуальному середовищі протягом останніх двох-трьох століть, полягала в тому, що подібний підкреслено раціональний підхід до вивчення Біблії сам по собі мимоволі занижував статус Біблії як Слова Божого, до певної міри десакралізував священні

тексти і зводив їх на рівень звичайних літературних творів. Історико-критичний метод нерідко підпадав під критику за онтологічно властиву йому абсолютизацію модерного раціонального дискурсу, а також, згідно думки співробітника Об'єднаних біблійних товариств з Великобританії, доктора Саймона Кріспа, «за штучне створення герменевтичного розриву між світом первинного біблійного тексту і сучасним читачем» [27, с. 123-124]. Що ж стосується реакції деяких сучасних православних біблеїстів на методи історико-критичного дослідження Писання, то вона, як правило, «коливається від неприхованої ворожості до стриманого схвалення з підкресленням, однак, недоліків критичного підходу» [27, с. 122]. На думку відомого сучасного православного біблеїста і публіциста, доктора філологічних наук, проф. А. С. Десницького, варто усіяко уникати фанатизму і крайнощів у процесі сприйняття священних текстів, адже «окрім крайності сліпого слідування авторитету, існує і протилежна – дослідник відкриває Біблію так, начебто до нього ніхто цього не робив» [28, с. 31]. За свідченням вже згадуваного проф. прот. Стіліанопулоса, в сучасному церковно-науковому середовищі нерідко можна стикнутись із тим, що «деякі вчені з самої гільдії біблеїстів негативно відносяться до історико-критичного методу, називаючи його «найбільшим незрозумінням» (mammoth misinterpretation) Біблії і звинувачуючи у «банкрутстві» через його, як вони вважають, даремність для життя церкви і суспільства» [56, с. 4]. Хоча, заради справедливості Стіліанопулос відмічає й те, що деякі православні вчені «приймають розумне, доречне використання критичного методу, оскільки дух православ'я заохочує свободу дослідження та пошук істини за допомогою розуму. Однак, побоюючись панування в сучасній біблеїстиці модерністських концепцій, православні богослови застерігають нас від радикальних наслідків історичної критики, висуваючи на противагу їм консервативні позиції і спираючись на догматичне вчення церкви» [56, с. 5]. З іншого боку, нерідко можна зустріти й набагато більш спокійне, виважене, тверезе та прихильне сприйняття досягнень західної біблеїстики, яке визнає наявність позитивних моментів в цій сфері і створює основу для подальшого

відкритого інтелектуального дослідження Біблії у православному академічному середовищі. Так, наприклад, проф. Я. Пелікан (що може бути пояснене його гігантським досвідом перебування у протестантській богословській традиції) називає два попередні століття «золотим віком в історії біблеїстики як всередині, так і зовні історичних спільнот «народів Книги»» [49, с. 326], а на думку заслуженого професора Афінського університету Савви Агурідеса (+2009), «історична критика та інші методи дослідження Біблії передбачають любов до істини та впевненість у тому, що вона існує, деякий мінімальний рівень духовної зрілості і внутрішню свободу, завдяки якій можна наважитись розпочати наукове дослідження, і, в решті решт, можливість не погоджуватись, сумніватись і навіть помилятись» [27, с. 139]. В той же час проф. Агурідес чесно визнає, що подібна інтелектуальна свобода і відкритість до нових наукових перспектив в сучасному православному академічному середовищі (принаймні, в Греції) «це поки що тільки мрія, яку плекає меншість, оскільки загальна релігійна та богословська атмосфера нав'язує, перш за все, єдність поглядів, що їх висловлюють основні закони суспільства і нашого духовного життя» [27, с. 139]. Крім того, один з авторів сучасного православного «Введення в Четвероевангеліє», завідувач кафедри біблеїстики Православного Свято-Тихонівського Гуманітарного Університету, прот. Олексій Ємельянов, приходить до висновку, що «скарб Слова Божого є настільки дорогоцінним та неосяжним, що всі способи дослідження, які дозволяють розкрити повноту його змісту, повинні бути використані» [31, с. 3]. Відповідно, одним із прийнятних та легітимних підходів до дослідження біблійних текстів він вважає й історико-критичну традицію їхнього сприйняття в тому числі.

Тому ми вправі зробити висновок про те, що сучасні академічні дослідники Святого Письма не повинні виявляти інтелектуальну нечесність і закривати очі на очевидні наукові досягнення історико-критичного методу в герменевтиці і зроблені за допомогою нього висновки. Але при цьому вони повинні не менш рішуче висловитись проти будь-яких спроб абсолютизації даного методу як

начебто єдиного вірного і об'єктивного. І однією з характерних причин цього справедливо може бути названа його специфічна рівновіддаленість як від проблем християнської спільноти, так і від позацерковного суспільного життя. Проф. прот. Іоанн Брек, у своїй доповіді від 1988 р., яку він виголосив на святкуванні п'ятдесятої річниці заснування Свято-Володимирської семінарії, прийшов до справедливого висновку про те, що «вчені-біблеїсти, за дуже нечисельними виключеннями, живуть сьогодні в ізоляції і від Церкви, і від світу» [52, с. 255], що, звичайно ж, жодним чином не сприяє основній фундаментальній меті будь-яких біблійних досліджень – «сповіщенню Євангелія як живого та життєдайного Слова Божого» [52, с. 254]. Крім того, як вже було зазначено вище, об'єктивність методів історико-критичного герменевтичного підходу до біблійних текстів і гіпотетичний поступовий розвиток біблеїстики, проголошені провідниками ліберального богословського табору, «роблять неможливим привілейоване положення більш ранніх методів тлумачення та досягнутих з їхньою допомогою результатів, будь то методи і результати новозавітних авторів, котрі займались тлумаченням Старого Завіту, або ж методи і результати отців церкви, котрі займались тлумаченням Біблії» [27, с. 124]. В одній зі своїх робіт проф. А. С. Десницький, викладає наступне своє спостереження: «На світанку Середньовіччя безумовну перемогу отримали александрійці. ...Але маятник має властивість розгойдуватись, і в новий час біблеїстика як наукова дисципліна рішуче відмовилась від алегоричного методу. Напроти, вона взяла на озброєння історичний підхід» [29, с. 79-80]. Але, тим не менш, незважаючи на те, що в західній біблеїстиці історико-критичний метод став методом *par excellence* і протягом досить тривалого часу знаходився поза конкуренцією, все ж таки в ХХ ст. (багато в чому саме завдяки працям К. Барта) домінування даного методу в сфері біблійної герменевтики було помітно послаблене. Саме тому проф. І. Каравідопулос в одній зі своїх доповідей констатує, що «сьогодні постструктуралістська критика (*reader-response criticism*, деконструктивізм), скинула, як здається, з трону історико-критичний метод, який панував протягом 200 років» [56, с. 151]. Тому ми можемо із впевненістю говорити про те, що

принциповий герменевтичний підхід Барта, виражений у бажанні за жодних умов не ігнорувати як напрацювання історичної критики, так і попередній авторитетний досвід інтерпретації Писання отцями-засновниками Реформації, безумовно зближає Барта із православним та католицьким поглядом на процес сприйняття змісту біблійних текстів, на відміну від нерідко культивованого у протестантському середовищі радикально індивідуалістичного підходу до герменевтичних методів та екзегетичного процесу.

Папа Римський Іоанн Павло II в одному зі своїх звернень до пастви, розмірковуючи про різні герменевтичні методології та підходи до інтерпретації Святого Письма, підкреслив принципово важливий нюанс: «Кожен із них має свої власні філософські передумови, які повинні бути обережно оцінені перед тим, як застосовувати їх до священних текстів» [120, р. 85]. Таким чином, історико-критична екзегеза, піднята на знамена ліберальним протестантським богослов'ям XIX ст. у якості єдиної та безальтернативної методи дослідження біблійних текстів, з перспективи сучасної ситуації у цій царині цілком може бути визнана такою, що до певної міри розкрила перед очами дослідників історичний контекст створення священних текстів, стала важливим первинним етапом для подальшого дослідження Біблії, а також підготувала для цього важливі епістемологічні передумови. З іншого ж боку, історична екзегеза надто наполегливо провела лінію демаркації між сучасністю та світом I ст., яка начебто є нездоланною перешкодою для адекватного сприйняття біблійних текстів у наш час. Разом із тим, зазіхання історико-критичного методу на беззаперечну об'єктивність та абсолютну неупередженість не можуть вважатись такими з огляду на розробки у царині філософської герменевтики XX ст., а також на девальвацію чітко окресленого раціонального дискурсу епохи модерну у контексті епохи постмодерну.

3.5. Зв'язок герменевтики К. Барта з його ставленням до канону Святого Письма.

У своєму ставленні до канону Святого Письма Барт суворо дотримується традиційного протестантського вчення про те, що той склад книг, який ми сьогодні маємо в біблійному каноні, був не створений або визначений, а визнаний древньою Церквою. Первинність Писання у порівнянні із Церквою для нього є поза будь-якими сумнівами. У якості аргументації на користь цього переконання Барт наводить наступний умовивід, що базується на історичних реаліях перших трьох століть існування Церкви: «У різних Церквах, з усіма можливими ваганнями, певні частини найбільш древньої традиції поступово ставали відомими і виокремлювались від інших у процесі їхнього оцінювання та прийняття усім християнським світом» [79, р. 474]. Що стосується подальших рішень трьох помісних соборів, які у IV ст. закріпили канон Писання, то вони, на думку Барта, були суцільною формальністю, мета якої полягала лише у підтвердженні авторитетності саме цих біблійних книг, які на той момент вже давно були визнані і прийняті у статусі священних текстів всіма Церквами. Згідно Барта, послідовність є наступною: оскільки за своєю онтологічною богословською суттю ці тексти були канонічними, саме тому вони були пізніше визнані й проголошені канонічними, а не набули канонічності завдяки визнанню з боку всесвітньої християнської спільноти.

Барт недвозначно виклав свою позицію стосовно канону біблійних книг наступним чином: «Церква не може його «формувавши», як історики зрідка стверджували, не маючи при цьому гадки про можливі богословські наслідки. Церква може тільки підтвердити або зміцнити його як щось, що вже було дане та сформоване» [79, р. 473]. У іншому місці того ж розділу, заочно полемізуючи із Йоганном Екком, який у 1529 р. наполягав на тому, що Писання не може мати власного авторитету без його підтвердження з боку Церкви, Барт ще раз наголошує: «Ми не можемо вважати, що Церква може надати авторитет священному тексту, але лише те, що вона може встановити його авторитет» [79, р. 475]. Що стосується вже існуючого біблійного канону, то Барт, при всій його суцільній відданості Слову Божому, не стверджує, що не існує жодної хоча б

теоретичної можливості його зміни під впливом тих чи інших історичних або богословських чинників: «У минулому вже було здійснено, щонайменше, більше ніж одну спробу звузити або розширити людське сприйняття того, що вважати канонічним Писанням, і якщо ці пропозиції так ні до чого й не призвели, то вони, принаймні, розглядались всерйоз. Інтуїція, згідно якої конкретна форма канону не закрита абсолютно, але лише дуже відносно, не може бути відкинута навіть із поглядом у майбутнє» [79, р. 476]. В той же час Барт жодним чином не намагається ініціювати ревізію існуючого біблійного канону і не диференціює біблійні книги за їхнім богословським статусом та ступенем їхньої значущості для Церкви, на відміну від Лютера, із його відомим скептичним ставленням до Послання до Євреїв, Послання Якова, Послання Іуди та Одкровення Іоанна Богослова. Відомо, що у Біблії Лютера, виданій у вересні 1522 р, німецький реформатор рішуче відділив ці чотири книги від решти двадцяти трьох, тим самим натякаючи на їхню вторинність та особисте не вельми схвальне ставлення до них. Зрештою, хоча Лютер напряду не піднімав питання щодо усунення якоїсь із цих книг з канону Нового Завіту, він, тим не менш, вважав досить прийнятним для себе відкрито ставити під сумнів принципову важливість, надійність та духовну корисність згаданих біблійних текстів.

Далі у своєму розлогіму поясненні Барт згадує події Ферраро-Флорентійського собору, коли у 1441 р., після тисячі років з часів дебатів IV ст. щодо канонічності тих чи інших біблійних текстів, учасники собору змушені були наново перезатвердити цей список. Більш того, ця дія була повторена у 1546 р. на IV-й сесії Тридентського собору, оскільки тема канону була відкрита для обговорення представниками новопосталого протестантського руху. Але не тільки ними. За кілька років до початку Тридентського собору не тільки Еразм Роттердамський (1469-1536), але навіть відомий римо-католицький кардинал Каетан (1469-1534) почали відкрито висловлювати сумніви щодо автентичності та авторитету Послання до Євреїв, Послання Якова, Послання Іуди, а також Другого та Третього Послань Іоанна Богослова. Ульріх Цвінглі, у свою чергу,

вважав, що Апокаліпсис є зайвим у корпусі новозавітних священних книг і т. д. Підбиваючи певний підсумок після аналізу цих історичних прикладів сумніву щодо рівноцінності новозавітних книг, Барт робить припущення, що «зміна складу канону, якщо вона постане у вигляді практичного питання, може мати місце – змістовно і законно – виключно як діяння Церкви, тобто у формі вираженого і відповідального рішення усього церковного організму, спроможного звершити це. Окремі люди можуть думати і казати все, що їм завгодно, на теологічних та історичних підставах. Але те, що вони думають і кажуть, може мати характер лише приватного і ні до чого не зобов'язуючого очікування дії Церкви» [79, р. 478]. І хоча ці слова дають читачеві певні підстави зробити висновок про надто вільне ставлення Барта до корпусу новозавітних писань, у наступних рядках своїх роздумів він розставляє всі крапки над «і» у питанні щодо гіпотетичної зміни канону Нового Завіту: «Оскільки жодного подібного рішення у Церкві прийнято не було, ми мусимо непохитно триматись сили і чинності тих рішень, які вже були прийняті, з поваги як до віри, так і до канону» [79, р. 479]. Кожний окремий член Церкви, «повинен пам'ятати, що Писання – Слово Боже, проголошене для і до Церкви, і що саме тому тільки у Церкві він може змістовно і законно займатись формуванням свого ставлення до Писання. Яким би не було його особисте судження, навіть його особисте судження віри, наскільки б сильно воно не відрізнялось, він повинен завжди слухати Церкву. До цих пір незмінне судження Церкви як таке радикально передує судженню індивіда, навіть якщо це судження чималої кількості індивідів, із котрими варто всерйоз рахуватись у Церкві. Звичайно, це не є абсолютним Божим судженням, але судженням більшості, пресвітері (Іреней), судження тих, хто були покликані і увірували до нас. Оскільки Церква так довго не переглядає його (тобто не обмежує і не розширює), ми повинні поважати його» [79, р. 479]. Подібна позиція може бути пояснена наступним чином: навіть у питанні щодо біблійного канону визначальною передумовою, що формувала сприйняття Бартом даного питання, була його незмінна радикальна христоцентричність. Смісловий центр і основна передумова, яка забезпечує

єдність всіх наявних біблійних текстів, які знаходяться в каноні, – це особистість Ісуса Христа. І в цьому відношенні ми можемо бути вдячні Барту за деякі принципово важливі акценти, зроблені ним. По-перше, єдність Біблії із центром в Ісусі Христі в жодному разі не варто сприймати як результат впливу якихось зовнішніх небіблійних факторів. По-друге, єдність Святого Письма – це ідея, яку час від часу варто знову актуалізувати і нагадувати про її цінність, особливо тоді, коли починають домінувати тенденції, спрямовані на розділення та диференціацію біблійних текстів, що нерідко зустрічається в богословському академічному середовищі.

Висновки до третього розділу

Переосмислення Бартом ролі Святого Письма як самоодкровення живого Бога відбулось під час його спільних біблійних занять із Едвардом Тернейzenом у другій половині 1915 р. Відкриття Барта полягало у тому, що Біблія – це не сукупність людських теоретичних уявлень про Бога чи навіть збірка, що містить у собі свідчення про людський досвід богопізнання, а це є збірка думок Бога про людину, його слово до нас, із яким він відкриває нам себе і дає можливість наблизитись до пізнання його волі. Барт відкидав можливість абстрагованого, неупередженого та об'єктивного сприйняття Святого Письма. На його думку, витлумачити істинне значення всієї сукупності біблійних текстів можна виключно за умови того, що екзегет виходить із первинної передумови і переконаності у тому, що перед ним – Слово живого Бога, а не давня літературна пам'ятка із цінними літературно-археологічними свідченнями про життя древніх цивілізацій. Допоки точкою відліку для дослідника є будь-які інші герменевтичні моделі та принципи, він приречений на неадекватне сприйняття та розуміння біблійних текстів.

Окрім усього іншого, Бартове розуміння Слова Божого вирізняється підкресленим динамізмом. Бог і його Слово не можна вважати чимось, що може

бути пізнане людиною за будь-яких умов. Згідно динамічної концепції Барта, цей процес непідвладний людині і не може бути гарантований жодними чинниками і штучними передумовами. У кожному окремому випадку Бог сам вирішує коли і кому відкрити себе і своє Слово. Крім того, доктрина Барта про Слово Боже має трискладовий характер, адже він розрізняв Слово Боже явлене (Ісус Христос), Слово Боже записане (Біблія) і Слово Боже проголошене (церковна проповідь на основі Біблії). Барт сприймав Святе Письмо не як безпосереднє Боже одкровення, а як свідчення про одкровення, котре, однак, має онтологічну єдність із предметом свого свідчення. Біблія хоча й пов'язана із Христом як об'єктом свого свідчення, але нетотожна йому.

Барт беззаперечно наполягав на тому, що Святе Письмо – це свідчення про Боже одкровення, спрямоване на всю спільноту віри, а не на окремих індивідів – теологів, пасторів, екзегетів, мирян-інтелектуалів тощо. При цьому він не ототожнював власне розуміння Церкви із жодною чітко окресленою історичною інституцією. У цьому пункті Барт неабияким чином наближається до домінуючої як у православ'ї, так і у католицизмі традиції розуміння Церкви як колективної «герменевтичної особи», яка єдина має ексклюзивне право інтерпретувати звернене до неї Слово Боже. Відповідно, подібний чітко наголошений спільнотний вимір біблійної герменевтики делегітимізує будь-які зазіхання на неспростовну об'єктивність тієї екзегези, яка здійснюється окремими дослідниками без урахування історичного досвіду Церкви у цій царині.

У своєму розумінні богонатхненності Писання Барт притримувався двоскладової концепції, згідно якої присутність Духа Святого, котрий надихав авторів біблійних текстів, є необхідною передумовою адекватної інтерпретації цих текстів з боку читача. Дієва роль Духу Святого полягає у тому, щоб здійснити екзистенційну зустріч між богонатхненим автором та богонатхненим читачем, і саме за таких умов Слово Боже може бути витлумачене у відповідності до істинного Божого задуму щодо ролі та смислу цих текстів для народу Божого. Проблематичність даного вчення полягає у тому,

що при подібному підході нівелюється роль Біблії як збірки об'єктивно цінних та самодостатніх текстів. Якщо припустити істинність позиції Барта, то ми неминуче приходимо до висновку, що Слово Боже не є таким допоки суверенний Бог не здійснить особистий комунікативний акт по відношенню до кожного окремого читача, що, вочевидь, неабияким чином редукує об'єктивну велич Писання, нівелює його сутнісну значущість та робить Біблію Словом Божим не у фактичному сенсі, а лише у потенції, допоки Бог не актуалізує цю потенцію в житті окремого екзегета.

У своєму ставленні до історико-критичної екзегези Барт не був її затятим критиком, але послідовним прихильником обережного сприйняття (але не абсолютизації) результатів історичного тлумачення біблійного тексту. Згідно Барта, часова, культурна, цивілізаційна відстань між часом створення священних текстів та часом, у якому живе їхній читач, не має принципового значення. Безперечно перевагу Барт надавав древньому вченню про богонатхненність Біблії, але при цьому він також визнавав певну обмежену ступінь значущості за історико-критичною методою, наполягаючи на її вторинності та важливості створення нею базової інтелектуальної платформи, початкових контекстуальних засновків для подальшої фактичної екзегези під проводом Духу Святого.

РОЗДІЛ 4

ХРИСТОЦЕНТРИЧНІСТЬ БОГОСЛОВСЬКОЇ ЕКЗЕГЕЗИ КАРЛА БАРТА

Однією з найбільш відомих характерних та визначальних особливостей неоортодоксальної екзегези Карла Барта є її безумовна та всеохоплююча христоцентричність, яка була нерозривно пов'язана із його загальним відношенням до Слова Божого, адже «Барт бачив у Святому Письмі унікальне Боже одкровення, авторитет якого базувався на його істинному центрі та змісті, Ісусі Христі» [115, р. 334]. Як пише автор класичного посібника з історії протестантської герменевтики, згадуваний вище професор Бейлорського університету Бернад Рамм, «вчення Барта про одкровення – христологічне, його вчення про гріх – христологічне, його вчення про людину – христологічне. Це означає, що ключ до цих доктрин так чи інакше знаходиться у Христі. Відповідно, Барт був названий христомоністом» [135, р. 110]. Подібна богословська передумова, згідно якої сам Господь Ісус Христос повинен бути в фокусі уваги будь-якого богословського дослідження, знайшла свій вияв не тільки в богословських і екзегетичних працях Барта, але також і у відомій антигітлерівській Барменській декларації 1934 р. Перший пункт цього документу, авторами якого стали К. Барт і Х. Асмуссен, цілком може бути сприйнятий як коротка квінтесенція всього богословського світогляду самого Барта [113, р. 55]: «Ісус Христос, як Він засвідчений нам у Святому Письмі, є єдине Слово Боже. Його ми повинні слухати, Йому вірити, і підкорятися Йому і в житті, і в смерті» [63, с. 316-317]. На глибоке переконання Барта, яке він проніс через всі роки й етапи своєї наукової роботи, в центрі уваги будь-якого богословського дослідження повинен знаходитись той, на кого пророко вказує палець Іоанна Хрестителя на «Розп'ятті» М. Грюневальда [78, р. 112], що висіло в кабінеті Барта під час його багаторічної роботи над «Церковною догматикою» [100, р. 116; 136, р. 388]. Сам Барт без будь-яких обмовок зазначає, що «окрім

Ісуса Христа, без Нього, ми взагалі нічого не могли б сказати про Бога, про людину та про їхні взаємовідносини» [7, с. 363]. Як буде продемонстровано далі, радикальний христоцентризм Бартової екзегези наклав відбиток на всі без виключення царини його теологічної системи – космології, антропології, амартології, еклезіології та маріології.

4.1. Загальна христоцентричність богослов'я К. Барта і її співвідношення із поглядами отців Церкви.

Не буде перебільшенням сказати, що така принципова заостреність та сфокусованість Барта на унікальній, безпрецедентній та неповторній історичній події явлення Бога в Ісусі Христі є лейтмотивом, який червоною ниткою проходить через усю його богословську спадщину, як екзегетичну, так і догматичну. «Церковна догматика, – пише Барт у першому томі російськомовного видання свого *opus magnum*, – повинна в цілому й в усіх своїх частинах визначатися христологією, оскільки її єдиним критерієм є засвідчене Святим Письмом і проголошене Церквою слово Боже, слово одкровення, і оскільки це слово одкровення тотожне саме Ісусу Христу. Якщо ж догматика не усвідомлює себе принципово як христологію і не може показати цього, то вона обов'язково знаходиться під якоюсь чужою владою і вже втрачає свій характер церковної догматики» [6, с. 66]. Саме тому христоцентризм Барта притаманний усім без виключення працям, написаними у різні періоди його життя, і цей христоцентризм є невіддільним від тріадологічних інтуїцій, які пронизують всю логіку та всю внутрішню структуру Бартового богослов'я. Стрижневою ідеєю усієї «Церковної догматики» є рішуче наголошене твердження про те, що в особистості Ісуса Христа ми зустрічаємо і пізнаємо Отця, котрий перебуває із Сином у єдності Святого Духу.

Перш за все, для Барта особистість Ісуса Христа має неабияке епістемологічне значення. Одне з перших і найважливіших питань, які постали

перед ним, була дилема щодо самої принципової можливості пізнання Бога, яке було поставлене під сумнів Кантом із його твердженням про нездоланну віддаленість Бога від людини, про категоричну неможливість будь-якого співвідношення між цими двома реальностями. Приймаючи це твердження Канта у якості стартової платформи і первинної передумови, Барт робить особливий наголос на, по суті, апофатичному твердженні про те, що Бог дійсно є безкінечно якісно відмінним від усього сотвореного [30, с. 144] (зокрема, у «Посланні до Римлян»). С. Таранов робить з цього приводу влучну ремарку: ««Бог на небі, а ти на землі», – ці слова Еклезіяста – рефрен праць теолога» [57, с. 102]. Але при цьому Барт пропонує не зупинятись на цьому постулаті, на цій апофатичній тезі, а просуватись далі й зосередитись також і на катафатичній антитезі про те, що «Бог як Христос прийшов до людей і відкрився їм. У Христі Бог став досяжним, пізнаним» [10, с. 97] (Ін. 10:30, Ін. 14:9). Логіка Барта є цілком зрозумілою: якщо Христос – це Боже одкровення, а теологія повинна базуватись виключно на одкровенні, то й всі наші богословські пошуки повинні мати у своєму засновку Ісуса Христа. Саме тому все богослов'я в усіх його підрозділах повинно ґрунтуватись і гуртуватись навколо єдиного стрижня, єдиної непохитної та незамінної основи – особистості Ісуса Христа, як Слова Божого, яке звернулось до людини і здолало згори ту прірву, яку людство ніколи б не здолало самотужки знизу у своєму прагненні збудувати інтелектуальну Вавилонську вежу і пізнати Творця.

Ісус Христос – джерело справжніх знань про Бога, неспотворених вільними людськими проєкціями, в той час як будь-які інші початкові передумови та розумові конструкції, що ставляться в основу процесу богопізнання, призводять лише до невинуватених антропоморфізмів та до проєктування на Творця наших власних уявлень про нього: «Бог саме тоді витісняється іпостазованим відображенням людини, коли богослов'я під якимось приводом дозволяє відволікти себе від цього імені, коли воно бажає починати не з Нього, а з начебто кращих або просто більш близьких та зрозумілих загальних передумов (як

начебто Він був лише продовженням, як начебто Він не був коренем і джерелом будь-якого пізнання, будь-якого слова про Бога, як начебто Він сам не був Словом Божим!)» [6, с. 308]. Варто зазначити, що подібний підхід був не в меншій мірі властивий і багатьом раннім отцям Церкви. Так, досить показовим та хрестоматійним є підхід до Слова Божого сщмч. Іренея Ліонського, котрий, маючи на увазі Старий Завіт, пише про те, що «якщо хто стане уважно читати Писання, то знайде в них мову про Христа і зображене наперед нове покликання. Адже (Писання) є скарбом, прихованим на полі, тобто в світі, – адже «поле є світ» (Мф. 13:38), – а скарб, прихований в Писаннях, є Христос, Котрий зображується за допомогою образів і притч, оскільки те, що відноситься до Його людськості, неможливо було зрозуміти раніше сповнення пророцтв, тобто пришествя Христа» [32, с. 393]. Цікавим є також і те, що прийти до подібного христологічного прочитання Старого Завіту давнім отцям Церкви допомогло не що інше, як боротьба із ересю Маркіона, який відкидав старозавітні тексти, як такі, що начебто не мають нічого спільного з істинним Богом Ісуса Христа [27, с. 28]. У §59 оригінального німецького видання «Церковної догматики», що носить назву «Покірність Сина Божого», Барт пише про те, що «в історії богослов'я і догматів було ...чимало таких тупиків, у які один раз варто було зайти, щоб потім зробити необхідним пошук справжнього шляху. Такою є відносна необхідність, яку отці церкви неодноразово визнавали за ересями. Фактично без христологічних неясностей другого та третього століть були б неможливими Афанасій і Нікейський собор» [7, с. 474]. Ту ж думку, але висловлену в набагато більш сміливій формі, можна знайти і у фундаментальному еклезіологічному дослідженні Ганса Кюнга під назвою «Церква», де автор пише про те, що саме «ересі охороняють церкву від заскнілості у вченні та житті, від недбалого пересичення і марнославної самодостатності. Ересі підтримують церкву у духовно рухливому стані, спонукаючи її йти вперед, закликаючи її до більшої вірності Євангелію» [40, с. 349]. Таким чином, знаходить підтвердження та точка зору, згідно якої кристалізація християнського догматичного вчення здійснювалась не без

прямого впливу єресей та лжевчень, які з'являлись в той час. Самим фактом своєї появи єресі спонукали Церкву до інтенсифікації свого інтелектуально-богословського пошуку і до виявлення більшої старанності в процесі досягнення всієї сукупності Божого одкровення.

4.2. Христоцентричність екзегези К. Барта в деяких розділах його богослов'я.

Згадана христоцентричність прослідковується в усіх без виключення темах, на дослідження яких було спрямовано богословську увагу Барта. Тим не менш, як писав колишній редактор «Christianity Today», професор Біблійного та Систематичного богослов'я Кеннет Канцер (1917-2002), для Барта христоцентричність зовсім не означає, що вся проблематика його герменевтично-богословських досліджень зведена лише до вивчення особистості та діянь Ісуса Христа, але, скоріше, це означає те, що «богослов'я знаходить свій осередок у Христі і що будь-яке знання про Бога може бути отримане виключно через Христа» [123, р. 25]. Для Барта у богослов'ї не повинно і не може бути жодних тем, які були б самодостатніми та мали б суцільну самостійність по відношенню до христології.

Розмірковуючи на сторінках своєї «Церковної догматики» про досить характерне для протестантської ортодоксії питання про благодатне обрання Боже до спасіння, зіставляючи різні підходи і досліджуючи при цьому як реформатське, лютеранське і армініанське вчення з цього питання, так і класичні біблійні тексти, що стосуються цієї теми (2 Пет. 3:9, Рим. 8:29-30, Рим. 11:32, Еф. 1:4, 1 Тим. 2:4 та ін.), Барт приходять до, напевне, найбільш христоцентричного висновку з усіх, які можна було б гіпотетично сформулювати: «Вчення про обрання не може починатись ані з абстрактного поняття Бога, Який обирає, ані з абстрактного поняття обраної людини, але повинно починатись з конкретного пізнання Ісуса Христа як Бога, котрий обирає, і людини, котру обирають» [6, с.

427]. У другому томі (частина 2) «Церковної догматики» Барт, по-перше, показав, що відоме вчення про подвійне визначення наперед, що традиційно асоціюється з іменем Жана Кальвіна, не є суто кальвіністською концепцією [80, р. 17]. Але при цьому варто зауважити, що структура доктрини Барта щодо обрання до спасіння до певної міри відрізняється від відповідної концепції Жана Кальвіна, хоча він так само як Кальвін спирається на Ін. 1:1-2 [109, р. 80-81]. По-друге, він так переробив та переосмислив вчення про обрання, що зробив Христа вузловим і ключовим центром цього вчення, у якому, як було зазначено, Христос постає Богом, який обирає, але й людиною, яку не тільки обирають, але також *відкидають* [121, р. 336]. Подібна конструкція в повній мірі унаочнила властиву Барту христоцентричність і в догматиці, і в герменевтиці.

Розглядаючи питання щодо космогонії та вибудовуючи власне бачення концепції творіння у 3-му томі оригінального видання «Церковної догматики», Барт робить ці кроки із максимальним супротивом по відношенню до тих метаморфоз та спотворень цієї доктрини, які протягом попередніх століть поступово перетворили це багатовікове богословське вчення на просте свідчення про походження матеріального світу, з якого було виїнято християнське осердя. Передісторія цих поступових відхилень є досить тривалою. Як пише Дж. Вебстер, причина цього феномена полягає не тільки у сучасних «надмірно стривожених теологах, які поступаються своїми територіями на користь природознавців» [144, р. 95]. Проблема у тому, що ще на початку епохи модерну було винайдено концептуальний мовний апарат для зображення взаємин між Творцем і його творінням без жодної згадки про християнську доктрину щодо творчої дії Отця, Сина і Святого Духа. Цей новітній модерний підхід та винайдений під його впливом мовний інструментарій описував походження світу виключно у позитивістських категоріях, залучаючи до цього опису суто логічні конструкції та ідеї казуальності, які на той час почали застосовуватися в усіх сферах людського знання. Результатом цих модернізацій стала редукція та поступова маргіналізація того, що Барт вважав осердям та первинним

засадничим чинником в усіх дослідженнях, присвячених біблійним свідченням як щодо космогонії, так і щодо інших богословських підтем, – вчення про триєдиного Бога-Творця, яке єдине може вважатись стартовою позицією для подальшого просування у богословських дослідженнях стосовно Божого творіння.

Аналізуючи біблійні свідчення про творіння, Барт наполягає на христоцентричності цієї, здавалося б, далекої від Втілення події, говорячи, що «погляд Бога, обернений на Його Сина, Сина Людського, втілене Слово, є істинна реальна причина творіння» [6, с. 468], оскільки «задум, а значить і сенс творіння, згідно цього свідчення, полягає у тому, щоб зробити можливою історію союзу, завіту Бога з людиною, що має свій початок, свій центр і своє завершення в Ісусі Христі: історія цього завіту є в тій самій мірі мета творіння, у якій саме творіння є початком цієї історії» [6, с. 454]. «Творіння – це перше з цілої низки діянь триєдиного Бога» [81, р. 42], – пише Барт, тому Боже творіння – не самоціль, а лише необхідна основа та передумова, що створює умови для набагато більш важливої події – потенційного завіту між Богом та людиною, адже «християнське поняття творіння всіх речей має на увазі конкретну людину і весь її світ в якості простору для історії благодатного завіту, має на увазі з'єднану у Христі (Еф. 1:10) загальність небесного і земного» [6, с. 457]. Також варто зауважити, що віра в Ісуса Христа як у Сина Божого і Господа має потужне епістемологічне значення для подальших богословських висновків у сферах космології та антропології. Без пізнання та віри в Ісуса Христа як першооснови будь-якого іншого знання, ми б ніколи не змогли усвідомити ані Бога як Творця, ані людину як творіння: «Я вірю в Ісуса Христа, Божого Сина і Господа, для того щоб сприйняти і зрозуміти, що всемогутній Бог, Отець, є Творцем неба і землі. Якби я не вірив у перше, я б не сприйняв і не зрозумів останнього» [81, р. 29]. Таким чином, ми можемо підсумувати Бартову доктрину творіння як тріадологічно і христорологічно зумовлену, як таку, що є невіддільною, але органічно інтегрованою у інші фундаментальні доктринальні положення та у всю

історію спасіння: «Сотворений порядок може бути зрозумілий виключно у світлі Божих цілей для творіння, введених у дію в Ісусі Христі і зроблених реальними в силі Святого Духу» [144, р. 97-98]. Отже, за Бартом, доктрина творіння не може бути відділена від подальшого цілісного глобального Божого задуму щодо цього творіння, який мав своєю ключовою і остаточною метою спасіння через Втілення Сина Божого і освячення через посилення Святого Духу. І, безумовно, особлива заслуга Барта у цій сфері теології полягає, з одного боку, у його рішучому супротиві процесам дехристиянізації доктрини про творіння та її анексії з боку природничих наук, та, з іншого боку, у здійсненій ним спробі максимізувати тісні зв'язки між вченням про творіння та іншими засадничими богословськими доктринами тріадології та христології.

Те ж саме можна із впевненістю сказати і про богословську антропологію Барта [113, р. 53], яка була ним у значній мірі реструктурована (порівняно із богословськими підходами попередніх двох століть), і яка є одним із найбільш наочних і красномовних свідчень його радикальної христологічної зосередженості [10, с. 106]: «Богословська антропологія розкриває знання про людину, яке робиться можливим і потрібним через той факт, що людина стоїть у світлі Слова Божого. Таким чином, Слово Боже є її основою» [82, р. 20]. Річард Хейз, звертаючи увагу на більш ніж помірковану ступінь зацікавленості Барта у антропологічній проблематиці, приходить до висновку про те, що «Барта майже не цікавлять антропологічні теми Нового Завіту, – окрім самого Ісуса Христа як одкровення про справжній характер і покликання людства» [63, с. 318]. Тобто замість того, щоб сприймати антропологію у якості з'єднувальної ланки або мосту між теологією та людським самоусвідомленням та саморозумінням, Барт ставиться до неї виключно як до вторинної та допоміжної доктрини (за Ворохобовим, вона є «рамочною гносео-антропологічною схемою» [19, с. 46]), яка без міцного христологічного засновку втрачає будь-яку цінність і не може дійти до адекватних висновків. Проте, варто взяти до уваги й роздуми О. Ворохובהва, у яких той підкреслює певну ступінь значущості антропологічних

розробок Барта у контексті його вчення про Боже творіння: «Те, що у Бартовій антропології центром виявляється доктрина творіння, є наслідком того, що Логос Бога став людиною. Бог як Творець і спаситель визначив свою ідентичність у тому, що став людиною Ісусом з Назарету. Віднині взаємини Бог–творіння представляють собою одночасно й взаємини тотожності Бог-Ісус Христос» [20, с. 59]. Таким чином, ми бачимо тісний взаємозв'язок між доктриною творіння та христологічною антропологією у межах єдиної цілісної теологічної системи.

І тут ми знову змушені згадати ліберальне протестантське богослов'я ХІХ ст., із яким сутічка Барта у царині антропології є не менш помітною, аніж це стосувалося герменевтики, екзегетики та догматики (при цьому цікаво, що сам Барт називав ліберальну антропологію «дуже стійким суперником» [82, р. 21]). Аналізуючи антропологічні погляди Барта, Й. Громадка підсумовує його ідеї за допомогою наступного формулювання: «Про людину можна багато розмірковувати, але ні до чого путнього не прийдеш, якщо будеш розмірковувати про неї без Христа» [23, с. 144]. Саме у ізоляції антропології від її міцних христологічних основ Громадка вбачає основну проблематичність та, зрештою, помилковість антропологічних розвідок сучасників Барта – Бруннера та Нібура. На відміну від них, Барт дивиться на людину виключно через призму властивого йому христоцентризму, і саме тому ще один із дослідників Бартової теологічної системи підкреслює: «Справа полягає не в тому, що ми спочатку дізнаємось про людину, а потім вже осягаємо Ісуса в світлі цього загального знання про людину. Навпаки, ми перш за все дізнаємось про Людину Ісуса, а вже потім осягаємо всіх людей через наше знання про Нього. Це істотний момент в богословській антропології Барта: тільки якщо ми починаємо наше богословське запитування разом із Людиною Ісусом, ми приходимо до пізнання істинної людини» [7, с. xv]. На думку Дж. Хансінгера, христоцентричність Барта в сфері антропології зовсім «не зводить нанівець усі інші форми саморозуміння людини» [86, р. ix-x], проте очевидним є те, що христоцентрична доктрина Барта про

людину має потужну епістемологічну складову, як і його концепція Божого творіння.

Основна сутнісна відмінність між антропологічними підходами Барта та антропологією епохи Просвітництва полягає у тому, що христоцентризм Барта був несумісним із думкою про те, що людина як самосвідомий та саморефлексуєчий суб'єкт може бути первинною передумовою та вихідною точкою для подальших богословських досліджень та висновків. Для Барта це було немислимо. Т. Ф. Торранс, коротко підсумовуючи Бартову антропологію, наголошує: «Зрештою, виключно в Ісусі Христі істинна людськість може бути знайдена, людськість, що не дегуманізована гріхом або спотворена відчуженням» [141, р. 13]. Такий підхід Барта в жодному разі не нівелював традиційний статус людини як верхньої ланки в ієрархії всього творіння, але це було «реінтеграцією антропології у богословське положення про Бога і Божі творіння, у якому бути людиною означає діяти із відчуття вдячності за Божу благодать» [144, р. 95]. Але заради справедливості варто зазначити й наступне: незважаючи на те, що, за визнанням самого Барта, вірним шляхом в даній сфері може бути виключно христологічне обґрунтування антропології [7, с. 8], все ж таки, із властивим йому талантом дивувати свого читача, у одному цікавому фрагменті з його «Церковної догматики», а саме, у своїй екзегезі Лк. 16:8 Барт наводить майже парадоксальну для його богослов'я думку про те, що істинна людськість подекуди таки може бути явленою навіть там, де взагалі не стоїть питання про одкровення та пізнання особистості Ісуса Христа, і, відповідно, в результаті «реальність людської природи і її пізнання не обмежується лише християнською громадою, «синами світла». Навпаки, текст Лк. 16:8 показує, що в цьому відношенні «сини світу цього» є розумнішими, аніж діти світла; вони людяніші і володіють більшими знаннями про людину, аніж християни, часом нелюдяні або ж просто нерозумні» [7, с. 104]. Хоча цей текст, безумовно, варто вважати виключенням, а у жодному разі не програмним свідченням про богословські переконання Барта у царині антропології.

Для Барта концепція гріха є важливою точкою відліку для розуміння істинної сутності людини [105, р. 105] та істинної цінності Божої благодаті, явленої в усій повноті в Ісусі Христі. Розмірковуючи над тайною гріха і «нікчемного» (що в його термінології означає «щось, що протирічить та протидіє Божій владі над світом» [7, с. 181]), Барт приходять до наступного висновку: «Там, де не стоїть на початку весь Спаситель, повністю весь Утішитель як джерело пізнання, і в кінці не може бути досягнуте розуміння всього лиха творіння, розуміння повністю всього негативного» [7, с. 218]. Зокрема, детально розглядаючи і даючи свою власну оцінку думкам Фрідріха Шлейєрмахера щодо розвитку в людини усвідомлення гріха та Божої благодаті, Барт, погоджуючись у деяких пунктах зі Шлейєрмахером, тим не менш, висловлює здивування, що тому «не спало на думку засновувати свою ідею на христології» [7, с. 244]. Саме це в результаті дозволило Барту прийти до висновку про те, що «ми при всій заслуженій повазі до погляду Шлейєрмахера на нікчемне повинні рішуче повернутись до цього погляду спиною» [7, с. 249]. В той самий час сам Барт зазначає, що «християнське уявлення про гріх неможливо сформувати у пустому просторі, *remoto Christi*, але лише з Євангелія» [8, с. 201], адже «гріх в усіх своїх формах – це спотворене людське поведження з явленими в Ісусі Христі суворою добротою і праведним милосердям Божим» [8, с. 201]. Також христоцентризм Барта у царині амартології простежується у його роздумах про природу Сина Божого: «Ісус Христос – не напівбог. Він – не ангел. Так само Він – не ідеальна людина. Він – така ж людина, як і ми, рівний нам як творіння, як людський індивід, але також рівний нам у тому стані та тих умовах, до яких призвів нас наш непослух» [79, р. 151]. Кеннет Канцер у цьому контексті особливо відмічає наступний важливий нюанс, який притаманний Бартовій христології і який стосується подолання Христом схильностей, що були властиві прийнятій Ним гріховній людській природі: «Його безгрішність як Боголюдини, у будь-якому випадку, складалась із подолання ним гріховної плотської природи, яку він прийняв. Незважаючи на реальність його спокус, він відмовився грішити і своєю смертю на хресті в слухняності до волі Отця він переміг гріх» [123, р. 26]. Тобто

на думку Барта, Спаситель прийняв на себе природу людини у її гріховному стані, але сам він не вчинив жодного особистого гріха, що цілком відповідає традиційному святоотцівському богослов'ю Втілення.

У своїх роздумах про Церкву у контексті вчення про Слово Боже Барт писав: «Якщо розіп'ятий Ісус Христос живий і якщо Його церква є зібранням тих, хто бачить в Ньому аксіому всіх аксіом, тоді вона безперечно повинна враховувати тільки Його слово. Церква проповідує цього єдиного Ісуса Христа, як єдине, перше і останнє Слово істинного Бога. Вона чує в Ньому тоді слово всієї розради, всієї заповіді і всієї сили Божої. Вона тоді повністю пов'язана з Ним і повністю в Ньому вільна. Церква інтерпретує творіння і рух світу, природу людини у її величі і мізерності, виходячи з Нього, в Його світлі. Вона не має потреби в жодному іншому авторитетному голосі, адже важливість всіх інших голосів залежить від того, в якій мірі вони являють собою відлуння Його голосу. Але церква завжди буде повертатись до того, щоб в першу чергу і перш за все бажати чути Його власний, споконвічний голос і служити йому. І саме тому, що Він живий, церква може й далі чути Його і, служачи Йому, приносити все нові плоди. В цьому сенсі ми скажемо разом із Цвінґлі (і проти будь-якого начебто «природного» богослов'я): «Свята християнська церква, єдиним Головою якої є Ісус Христос, народилася зі слова Божого; в Ньому вона перебуває і не слухає сторонніх голосів» [7, с. 670-671]. Важливо, що представники протестантської неоортодоксії в цілому, і Карл Барт зокрема, чудово усвідомлювали, що еклезіологія це та сфера протестантського богослов'я, яка була найменш розробленою і дослідженою як древніми церковними авторами, так і отцями-реформаторами. Пауль Тілліх з цього приводу писав: «Проблема Церкви була найбільш нерозв'язаною проблемою, яку Реформація залишила для майбутніх поколінь» [140, р. 252]. Саме тому представники протестантської неоортодоксії, в тому числі й Карл Барт, у своїх герменевтично-богословських дослідженнях приділили чимало уваги активному інтелектуальному пошуку в сфері еклезіології та переосмисленню онтологічної сутності та ролі Церкви Христової.

На думку архім. Кирила (Говоруна), неоортодоксальна герменевтика Барта мала серйозні еклезіологічні наслідки, оскільки неоортодоксія Барта підкреслила теологічний аспект Церкви, знову зробила Церкву виключно богословською категорією [117, р. 106]. Таким чином, простежується тісний зв'язок між, з одного боку, герменевтичними передумовами Барта і його відношенням до Біблії як до Слова Божого, і, з іншого боку, Церквою як спільнотою, чия «найбільш важлива місія полягає у проголошенні Слова Божого, що робить еклезіологію Барта глибоко керигматичною» [117, р. 106]. Евері Даллес (1918-2008), професор Фордхемського університету, в одній зі своїх робіт звертає увагу на прагнення Барта розтотожнити Біблію і Церкву, тим самим підкресливши нездолану якісну відмінність між Словом Божим, покликаним бути суддею в тому числі й Церкви, і самим народом Божим. На його думку, Барт «попереджає Церкву проти такого приручення Біблії, яке зробило б неможливим для Церкви керуватися Біблією. Відносна дистанція між Біблією та Церквою, вважає він, робить можливим свідчення Біблії проти Церкви. Оскільки для того, щоб Церква була місцем, де воістину чується Слово Боже, необхідно щоб Слово ніколи не поневолювалось або не бралось у лапки Церквою» [104, р. 82]. Тому для Барта важливою була думка про те, що Церква не може вважати себе власницею Слова Божого, але вона повинна завжди пам'ятати про свою підсудність Христу і його Слову.

Розуміння Бартом концепції непорочного зачаття Ісуса Христа є цілком зрозумілим та недвозначним, і має у його теології чітко виражений христологічний та сотеріологічний смисл. Барт вважає це доктринальне положення ні стільки способом вказати на безгрішність Спасителя, і на навіть не стільки засобом підкреслення Його Божественного достоїнства, скільки *знаком* (Барт наполегливо і неодноразово використовує саме цей термін), який вказує і акцентує увагу на людськості Христа. Конкретна сила вчення про непорочне зачаття полягає у його наочній ілюстрації того, що людина як така не бере участі та навіть не може здійснювати жодної співпраці із Богом у його суверенній справі спасіння людства, здійсненого Христом [79, р. 193]. У Бартовому

екзегетичному прочитанні події Різдва у 2-й частині 1-го тому «Церковної догматики» автор не залишає сумнівів щодо того, що усунення чоловіка у процесі здійснення Богом благодатної справи спасіння є вказівкою на кришталеvu чистоту та незаплямованість цієї справи будь-якими зусиллями людини: «Знак таїни Різдва, знак відсутності плотського батька для Ісуса, стає зрозумілим саме як знак. Творчий і суверенний чоловік, котрий бажає і отримує, як такий не може вважатись учасником Божої справи» [79, р. 194]. Говорячи про втілення Сина Божого, Барт вкладає своє розуміння цієї події у наступну лаконічну формулу: «Він, Котрий тут був народжений у часі, є Тим самим, Котрий у вічності народжується від Отця» [79, р. 138]. Виходячи із цих положень Бартової доктрини, ми можемо коротко описати ту дзеркальну відмінність, яку можна простежити між народженням Христа у вічності від Отця та у часі від Діви Марії, наступною тезою: як людина, Ісус не має земного батька так само, як предвічний Син Божий, котрий народжується від Отця небесного, не має матері.

Незважаючи на те, що Барт називає цей теологічний напрямок «так званою маріологією Римо-Католицької Церкви» [79, р. 138], він, менше з тим, вважає абсолютно прийнятним і навіть необхідним називати Марію Матір'ю Божою та Богородицею: «Як християни і теологи ми не відкидаємо зображення Марії як «Матері Божої». ...Ми підтверджуємо і схвалюємо це як законний вираз христологічної істини» [79, р. 138]. Для доведення своєї правоти Барт посилається на думки отців-реформаторів XVI ст., зокрема, Лютера і Цвінглі: 1) «Народила (Марія) не особливу людину, як начебто в неї був окремо свій син, а у Бога – окремо свій. Але Того ж самого, Кого одвіку народив Бог, вона народила у часі» (Лютер) [6, с. 93]; 2) «Називати (Діву), яка народила Бога, Богородицею, ми вважаємо правильним і схвалюємо» (Цвінглі) [6, с. 93]. Але при всій своїй повазі до древньої церковної традиції сприйняття Марії саме у такому статусі і саме з такими титулами, Барт вважає за необхідне підкреслити лише другорядний, допоміжний і опосередкований характер цього титулу Марії: «Найменування Марії «Матір'ю Божою» було і лишається осмисленим,

дозволеним і необхідним як допоміжний христологічний вислів» [6, с. 91]. Крім того, Барт нещадно критикував маріологічні положення та практику вшанування Богородиці у Римо-Католицькій Церкві. Таку розгорнуту, піднесену та пишномовну маріологічну традицію, яку він вбачав у богослужбово-літургічній практиці Католицької Церкви, Барт вважав ледь не основною ерессю католицизму, жодного компромісу із якою бути не може: «Маріологія є певний наростень, тобто хворобливе утворення на богословському мисленні. Наростні треба видаляти» [6, с. 94]. Барт був далеким від думки про те, що таке вшанування Марії начебто є давнім запозиченням з язичницьких культів богині матері часів Римської імперії, адже «у догматиці ти можеш встановити все і нічого за допомогою паралелей з історії релігій» [79, р. 143]. Але при цьому він пише про те, що «у доктрині та вшануванні Марії розкривається одна ересь Римо-Католицької Церкви, яка пояснює всі інші» [79, р. 143]. Звісно, для протестантського теолога така герметична непроникність для будь-яких форм молитовного вшанування Марії є скоріше нормативною, аніж дивною. Але особливо цікаво те, як Барт бере собі у союзники не тільки своїх співбратів по вірі, але й давніх отців Церкви, у котрих ми теж можемо зустріти рішучі заклики, спрямовані на те, щоб запобігти надмірному вшануванню Діви Марії, на фоні котрої фігура самого Сина Божого із плином часу поступово почала відходити у тінь. Так, Барт наводить короткий, але влучний уривок із твору «Про Святого Духа» свт. Амвросія Медіоланського: «Марія була храмом Божим, а не Богом храму. І, відповідно, лише Тому єдиному належить вклонятися, Хто діяв у храмі» [6, с. 95]. Проте, заради справедливості варто наголосити на тому, що подібні пасажі у святоотцівській писемності є скоріше виключенням, аніж широко розповсюдженою думкою.

Ключовою тезою Бартового бачення особистості Марії є його положення про те, що її сприйняття та вшанування в Церкві повинно завжди здійснюватися виключно у христологічному контексті, у постійній асоціативній прив'язці до особистості Ісуса Христа: «Новий Завіт – так само як і Ефеський, і Халкідонський

собори – має в особистості Марії христологічну, і виключно христологічну зацікавленість. Це стосується, у першу чергу, як раз різдвяної історії та її передісторії. Слова А. Шлаттера (Schlatter) про те, що в них Марія виступає у ролі «додаткової службової фігури» (Marienreden 1927 s. 95), з екзегетичної точки зору є неспростовними» [6, с. 94]. Будь-які натяки на самотійну роль Марії, на самодостатність її постаті, на її активну та дієву участь у справі викуплення людства, Барт розглядав як небезпечну загрозу і зухвале зазіхання на вчення про благодатну справу суверенного Бога (тобто, приблизно так само, як і згадану вище гіпотетичну участь земного батька у народженні Ісуса): «Фігура Марії являє собою обов'язковий предмет біблійного проголошення саме у своїй непідкресленості, у своєму – настільки безкінечно значущому – відступі на задній план, саме в тому, що вона набуває важливості лише як та, яка сприймає, та, яка обдарована благодаттю. Але кожне слово, що робить предметом особливої уваги її особистість, кожне слово, що приписує їй хоча б лише відносно самотійну роль в історії спасіння, є атакою на чудо одкровення» [6, с. 95]. Чималу увагу Барт приділяє також надзвичайно красномовним поетичним текстам та риторичним конструкціям з богослужбового життя Католицької Церкви, але жодного виправдання такій практиці він навіть не намагається знайти. Відповідно, й висновок Бартових роздумів, незважаючи на прийняття ним звичних маріологічних титулів, є достатньо різким та безкомпромісним: «Там, де «вшановується» Марія, там, де є у наявності все це вчення й відповідне поклоніння, там немає Церкви Христової» [6, с. 100]. Зрозуміло, що з точки зору традиційних богословських положень та молитовної практики Православної та Католицької Церков подібні богословські судження Барта навряд чи можуть бути сприйняті із ентузіазмом та, тим більш, схваленням.

З огляду на вищенаведені свідчення, ми можемо з абсолютною впевненістю погодитись із думкою про те, що принципова і ключова установка Барта, яка в повній мірі ніколи не змінювалась протягом всього його життя,

полягала в його абсолютному, безумовному, неподільному та всеохоплюючому христоцентризмі, який дозволяв йому без будь-яких застережень стверджувати, що Біблія в усій її канонічній повноті – це є не що інше, як «книга Христа» [78, р. 109]. Саме тому і в догматичних, і в екзегетичних дослідженнях Барта саме «Христос був в рівній мірі і змістом, і способом богослов'я» [115, р. 331], що в повній мірі співвідноситься із біблійним свідченням на дану тему, яке ми знаходимо в Першому Посланні апостола Павла до Коринфян, де сказано: «Ніхто не може покласти іншого фундаменту, окрім покладеного, котрим є Ісус Христос» (1 Кор. 3:11).

Висновки до четвертого розділу

Радикальний христоцентризм теології Карла Барта, перш за все, мав неабияке значення у царині богословської епістемології. Для Барта особистість Ісуса Христа – це єдиний унікальний шлях до пізнання людиною Бога і самої себе. Усі богословські теми, розгорнуті Бартом у його «Церковній догматиці», базувались на його ретельній екзегезі біблійних текстів, в той час як будь-які методи, підходи та висновки ліберальної протестантської теології Барт безумовно та рішуче відкидав. Ключовим фактором у такому підході слугувала його міцна переконаність у тому, що основним об'єктом будь-якої богословської роботи є не академія або університет, а Церква Христова і народ Божий.

Христоцентризм Барта знаходиться у тісному зв'язку зі святоотцівською традицією тлумачення Святого Письма, згідно якої усі старозавітні теофанії були явленнями Христа, увесь Старий Завіт був тривалим очікуванням його пришествя, а Новий Завіт – свідченням про кульмінацію та повноту Божого одкровення у Христі. Христоцентризм Барта у питаннях щодо космогонії помітний у тому зв'язку, який він простежує між історією створення світу та кальвіністським вченням про предвічне обрання до спасіння. За Бартом, реальною причиною творення світу був Божий задум про обрання до спасіння саме в Ісусі Христі;

творіння – не кінцева реалізація Божого задуму, а лише початкова передумова, створення простору для досягнення більш глобальної, істинної мети – укладення завіту між Богом та людиною, втілення Сина Божого та освячення через посилення Святого Духу.

Антропологія та амартологія Барта вкорінені у його інтерпретації людини не тільки як істоти, що знаходиться на перетині двох реальностей – Божественної та сотвореної, а як того, хто може пізнати свою істинну сутність виключно через призму пізнання істинної Людини – Ісуса Христа, і виключно у світлі цієї постаті кожна людина має право робити якісь висновки про свою істинну сутність, цінність та призначення. Барт наново реінтегрував антропологію у комплексну догматику і пов'язав її із триадологією та христологією. Стосовно амартології, за Бартом, пізнання гріха та «нікчемного» також неможливе у стані суцільної абстрагованості від Ісуса Христа та без усвідомлення його святості. У сфері еклезіології христоцентрична зосередженість Барта явила себе у важливій ідеї про те, що Церква не повинна намагатись поневолювати та зазіхати на владу над Словом Божим записаним (Біблія), яке є свідченням про Слово Боже втілене (Ісуса Христа). Як було зазначено вище, згідно Бартової доктрини, Церква є місцем проголошення, актуалізації та істинного тлумачення Святого Письма. Але в той самий час Церква повинна пам'ятати про свою підвладність і підсудність Слову Божому у найпершому сенсі – Ісусу Христу, котрий у першу чергу є суддею своєї Церкви (1 Пет. 4:17).

Надзвичайно важливими та емоційно забарвленими є роздуми Барта стосовно концепції непорочного зачаття та вшанування Діви Марії як Богородиці та Матері Божої. Концепція непорочного зачаття є важливою для підкреслення незаплямованості сотеріологічної Божої справи будь-якими зусиллями з боку людини. На думку Барта, втілення Сина Божого є у певному сенсі віддзеркаленням внутрішньотроїчного життя: як предвічний Син Божий не має у вічності матері, так Ісус з Назарету не має земного батька. Спираючись на думку отців-реформаторів (Лютера, Цвінглі), Барт приймає традиційні з часів

древньої Церкви титули Марії як знаки того, що Вона народила у часі того, кого Бог народжує у вічності. Проте він чітко наголошував на неприйнятності тієї надмірно акцентованої пошани та розвиненої маріології, яка має місце у богослужбовій практиці католицизму. Роль і велич Марії, згідно доктрини Барта, полягає саме у її непідкресленості, у її вмінні знаходитись у тіні свого Сина, відповідно, і маріологія у світогляді Барта має певну легітимність виключно як допоміжна, другорядна, факультативна доктрина по відношенню до христології. Барт не лишає жодних шансів ані традиції молитовного вшанування Марії, ані маріології як царині богослов'я, якщо вони відбруньковуються від христології і намагаються набути статусу самостійних, автономних і самодостатніх феноменів у житті Церкви.

РОЗДІЛ 5

РЕЦЕПЦІЯ НЕООРТОДОКСАЛЬНОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ЕКЗЕГЕЗИ КАРЛА БАРТА І ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВ'Я

Протягом життя самого Карла Барта, а потім і протягом усієї другої половини ХХ ст., більшість представників англомовного богословського світу (в першу чергу, самої Великої Британії) прокладали собі шлях до вивчення його творчої спадщини за допомогою популяризованих версій його робіт, а не фундаментальних праць. На початках набагато більшої уваги та визнання в теологічних колах Британії отримав давній опонент Барта – Еміль Бруннер. Як показав у своїх дослідженнях Стівен Уайтфілд Сайкс (1939-2014), професор Даремського (1974-1985) та Кембріджського (1985-1990) університетів, у працях тогочасних англійських теологів нерідко можна спостерігати очевидне невігластво, роздратування та розгубленість по відношенню до Барта та його праць [139, р. 117]. Єдиним вагомим та помітним виключенням варто вважати Томаса Ф. Торранса, чия відданість Барту була цілісною, всеохоплюючою та загальновідомою. Саме Торранс (разом із Бромілі) переклав «Церковну догматику» Барта англійською мовою, а також ще за життя швейцарського богослова здійснив ґрунтовну наукову розвідку його богословських підходів раннього періоду [142].

5.1. Вплив богослов'я К. Барта на англомовний богословський світ.

Перша світова війна зіграла ключову роль у формуванні загальної атмосфери взаємин між представниками англійських та німецьких богословських кіл у першій половині ХХ ст. Саме війна 1914-1918 років перетворила цих колишніх колег та співбесідників на ворогів. Подальше взаємне

відчуження у післявоєнний період було неминучим. Поодинокими та непевними спробами взаємного зближення між Британією та Німеччиною у перші післявоєнні декади можна вважати декілька богословських конференцій, проведених у Кентербері (1927), Вартбурзі (1928) та Чичестері (1931), перебіг яких не свідчить про будь-який помітний вплив фігури Карла Барта, чие ім'я жодним чином не згадується у документах. Найбільш помітними подіями у процесі інтеграції Бартового богослов'я у англomовне середовище став переклад праці під назвою «Слово Боже і теологія», здійснений Дугласом Хортоном і опублікований у 1928 р., а також англійський переклад другого видання «Послання до Римлян», здійснений у 1933 р.

Цікаво зазначити, що найбільшу цікавість неоортодоксальна екзегеза Барта викликала у цілого ряду шотландських богословів (J. H. Morrison, N. Porteus, H. R. Mackintosh, J. McConnachie, A. J. MacDonald). Як зазначає згаданий вище Стівен Сайкс, «здійснене Бартом повернення до життя реальності Слова Божого як екзистенційного ядра зустрічі людини із божественним, відповідало їхнім сподіванням» [139, р. 124]. Що ж стосується сприйняття Барта безпосередньо у Англії, то за жодними стандартами його не можна назвати однозначно успішним та схвальним. Так, у 1939 році Деніел Томас Дженкінс (1914-2002) із помітними нотками обурення та роздратування констатував, що «невеличка група вірних послідовників Карла Барта у цій країні почала майже впадати у відчай з приводу того, що його взагалі колись зрозуміє основна маса англomовних авторів-богословів» [139, р. 130]. Що стосується тої ситуації, яка склалася у богословському середовищі Великої Британії після Другої світової війни, то вона характеризується певним розривом із традиціями та пріоритетами довоєнного періоду, нестачею загальновизнаних авторитетів та уповільненою реакцією на будь-які богословські тренди, що поставали як на континенті, так і по той бік Атлантики. Відповідно, теологія у тогочасній Британії зазнала помітної внутрішньої фрагментації, посилення плюралізму та поступової здачі

позицій перед лицем зростаючої секуляризації. Якихось нових яскравих сплесків цікавості до теології Барта в цей час дослідники, як правило, не виявляють.

Якщо для європейського континенту (зокрема, для Німеччини) потрясіння та трагічні наслідки Першої світової війни далися взнаки одразу після її завершення, що й призвело до радикальної зміни герменевтичних теорій та загальних богословських підходів, то, як пише Сідні Альстром, для Америки «Перша світова війна була «десь там» – далеко-далеко від Таймс-скверу. ...Лише із настанням Великої депресії достатньо широкий спектр мислителів почали бачити, що буржуазна цивілізація була у глибокій кризі. І не менш ніж через чверть століття після того, ідея щодо «постхристиянського світу» почала з'являтися у суспільній свідомості» [76, р. 877]. Відповідно, й вплив соціально-політичних потрясінь Європи початку ХХ ст. мав на богословське середовище Америки мінімальне значення аж до жовтня 1929 р., коли Сполучені Штати самі занурились у тривалий період соціальних потрясінь та Велику депресію.

Першою важливою віхою у процесі інтелектуального підкорення Бартом Американського континенту стала публікація перекладу лекції Барта від 1922 р. під назвою «Слово Боже і богослов'я», яка вийшла в Америці у вигляді збірки під назвою «Слово Боже і слово людини» у 1928 р. Але ранні Бартові праці, які несли на собі глибокий відбиток його загостреної уваги на діалектичних підходах, на той момент ще не принесли йому великої популярності ані у Британії, ані у США, з причини їхньої соціальної неперекладності на мову того культурного та соціального контексту, у якому жила тогочасна Америка. Набагато більш тепло американські інтелектуальні кола зустріли догматичну працю іншого представника діалектичного напрямку, Емілія Бруннера, яка теж була написана у 20-х роках. Інколи навіть лунали застереження щодо надмірної інтелектуальності розвідок Барта та сумніви щодо самої теоретичної можливості їхньої адаптації до американського академічного середовища. Так, Адольф Келлер (1872-1963) у своїй основній праці, присвяченій Барту, наголошував: «Виключно через раціоналізацію, через інтелектуальне спрощення і адаптацію,

ззначена абстрактність Бартової думки може стати збагненою для емпіричного, більш наївного американського мислення» [124, р. 202]. Але подальші праці Барта у царині систематичної теології та поетапна поява «Церковної догматики» були зустрінуті вже із набагато більшим ентузіазмом та захопленням.

Завершення Великої депресії у 1939 р. вплинуло не тільки на соціально-економічний стан Америки, але й на якісну зміну загального інтелектуального клімату, зокрема, у сфері теології. Чимало і академічних вчених, і церковних спільнот відійшли від старих парадигм і зазнали радикального зсуву від ультра-лібералізму у бік ультра-консерватизму нео-бартіанського штибу (Луїджі Джуссані (1922-2005) поетично називає цю зміну богословської парадигми «духовною одиссеєю» [111, р. 108]). Між цими двома крайніми позиціями існувала й, умовно кажучи, «центристська група», *via media*, до складу якої входили вже згадані вище Р. Нібур, П. Тілліх, а також Г. П. ван Дуссен (1878-1975) та В. М. Хортон (1895-1966). У якості прикладу світоглядних установок цієї умовної центристської групи можна навести слова В. М. Хортоні із його останнього систематичного богословського синтезу, що побачив світ під назвою «Християнське богослов'я: екуменічний підхід»: «Консервативна відданість вічному Євангелію і його адаптація до сучасних потреб та проблем не є взаємовиключними, але у рівній мірі необхідними справами. Без першого християнство розчиняється у своєму оточенні; без останнього християнська звістка не досягає світу, за який помер Христос. ...Змістовне християнство тримає обидва ці підходи у плідній напрузі та спілкуванні одне з одним» [118, р. 33]. Особливого впливу ця група американських теологів, що намагались знайти та утвердити поміркований баланс між ультра-консерватизмом та ультра-лібералізмом, зазнала, все ж таки, з боку Е. Бруннера та К. Хайма (1874-1958), в той час як «голос Барта був гучним, але лише одним з багатьох» [139, р. 140]. Вартий уваги той факт, що американізована версія неоортодоксії не була простою калькою та копіюванням богословських концептів європейського неоортодоксального руху. Якщо Барт наголошував на принциповій якісній

відмінності між Богом та творінням, то американській богословській культурі було дуже непросто повністю асимілювати подібні ідеї, адже її представники наполегливо шукали будь-які точки дотику між двома крайніми полюсами, між природнім і трансцендентним.

Взагалі належить окремо підкреслити той парадоксальний факт, що згодом Барт та його богословська спадщина у більшій мірі вплинули саме на англомовні богословські кола, аніж на німецькомовні, хоча, як ми побачили, за його життя англійські богослови не виявили особливої зацікавленості у теологічних розробках Барта. Будучи позбавлений кафедри у Німеччині після приходу до влади нацистів, Барт надалі, як відомо, жив та викладав у Швейцарії. Таким чином він не в дуже великій мірі співвідносив свою теологію післявоєнного періоду із богословською проблематикою німецьких теологів того ж періоду. Тож більшість німецьких науковців не вважала Барта та його теологію значимим та впливовим явищем (за виключенням Еберхарда Юнгеля) настільки, наскільки це було притаманне англійським та американським богословам. Можливо саме цей парадокс можна вважати частковим поясненням того, що Барт, маючи заслужений титул найвидатнішого богослова ХХ ст., все ж таки не здійснив настільки потужного та помітного впливу на життя Церкви та викладання теології у німецькомовному університетському середовищі середини ХХ ст. Його основні установки, аргументи, методи та підходи, принаймні на той історичний момент, так і не проторували собі шлях до Церкви чи університету до такої міри, якої цього можна було б очікувати.

Але наскільки помітним є вплив богослов'я та герменевтики Карла Барта у сучасній академічній теології та житті Церкви? Чи можемо ми впевнено стверджувати, що та революція, та докорінна зміна богословського дискурсу, що її здійснив Карл Барт у першій половині ХХ ст., є відчутною у богослов'ї початку ХХІ ст.? Автор передмови до збірки ранніх проповідей Барта, яка вийшла у англомовній версії у 1978 р., вже вважає за необхідне підкреслити, що «навіть поки він ще був живий, його вплив вже почав зменшуватись» [90, р. і]. Але у

контексті огляду даного питання варто виокремити декілька специфічних підтем, які можуть показати, що богословські прозріння Барта таки були до певної міри засвоєні у сучасних йому богословських колах, але, нажаль, не в тій мірі, в якій цього бажали б поціновувачі його доробку та прихильники його богословських переконань:

1) Викладання теології в церковних навчальних закладах та університетах все ж таки пішло різними шляхами, хоча Барт усіяко прагнув до діаметрально протилежної ситуації та більшої консолідації їхніх підходів. У великій мірі на сучасних університетських кафедрах теології, під час викладання церковної історії чи вивчення Біблії, частіше слідують концепції Адольфа фон Гарнака, аніж теологічним моделям самого Барта. Крім того, богословські відділення сучасних університетів часто не мають жодного зв'язку із церковними спільнотами. Теологія нерідко вважається самодостатньою дисципліною, яка зовсім необов'язково повинна слугувати Церкві та її місії в сучасному світі.

2) «Природне богослов'я», легітимність якого так полум'яно заперечував Барт, нині вважається цілком прийнятним засадничим принципом та методологічним засновком для викладання теології у багатьох західних університетах. Незважаючи на категоричне «Ні!» Барта стосовно будь-яких спроб Бруннера виправдати концепцію «природного богослов'я», саме цей підхід лежить в основі багатьох сучасних богословських напрямків та окремих академічних досліджень (зокрема, апологетичного змісту). У якості прикладу можна навести неймовірне розширення спектру тих тем, які цікавлять сучасні богословські кола, і які торкаються таких тем як сучасна культура в усіх її проявах, кінематограф, живопис, медіа-сфера тощо.

3) В сучасній теології нерідко доводиться стикатися із класичними бінарними опозиціями, які ділять теологів на консерваторів та лібералів, позитивістів та представників радикальних позицій, в той час як Барт одночасно намагався бути і сучасним, і ортодоксальним. У своїх працях Барт здійснював

спроби бути відкритим і сприйнятливим для вимог свого часу, але давати відповіді на ці виклики та питання він прагнув виходячи виключно з традиційного догматичного вчення Церкви.

Але, тим не менш, безумовною заслугою Барта стало те, що він принаймні здійснив потужну спробу поставити теологію на службу церковному проголошенню, та зробити керигматичний аспект ключовим та центральним у християнському богослов'ї, в той час як догматику він розглядав як науковий спосіб необхідної інтелектуальної апробації церковного проголошення на ступінь його адекватності та відповідності християнському одкровенню.

В наші дні біблійні тексти все частіше досліджуються поза будь-яким церковним або конфесійним контекстом і, завдяки цьому, ми мимоволі стаємо свідками нового і вельми цікавого феномену: саме Біблія поступово починає набувати статусу фундаментального, універсального, непохитного базису і відправної точки для розвитку міжконфесійного діалогу. Більш того, все частіше стає помітним та очевидним і те, що кордони різноманітних герменевтичних підходів та інтерпретаційних моделей, за словами проф. А. С. Десницького, «проходять перпендикулярно конфесійним кордонам» [29, с. 104]. Говорячи іншими словами, і прибічники алегоричної екзегези (крайнього «александризму»), і любителі буквально-історичного та контекстуального тлумачення Писання, і прихильники радикальних критичних методів з рівним ступенем вірогідності можуть бути виявлені і в Православ'ї, і в Католицизмі, і в протестантських громадах будь-якої доктринальної спрямованості. Не є секретом, що в православному (і академічному, і, тим більше, церковному) середовищі відношення до богословсько-герменевтичної спадщини Барта, та й до західного богослов'я XX ст. загалом, частіше за все коливається від обережно-нейтрального до радикально-негативного. Однак, на абсолютно справедливую думку автора передмови до третього тому російського видання «Церковної догматики», «жоден богослов, який усвідомлює свою відповідальність, і жоден серйозний студент богословського навчального закладу не може дозволити собі

нехтувати трудами Карла Барта» [8, с. xliii]. Вивчення спадщини західних богословів як у світських, так і конфесійних навчальних закладах, в принципі, не повинне нікого дивувати, як це, нажаль, й досі інколи буває. Невід'ємною та неминучою початковою умовою будь-якої якісної наукової праці, в тому числі й праці науково-богословської, є творча свобода дослідника, незаангажованого і незаідеологізованого вихідними передумовами і власними богословськими переконаннями, які могли б негативно вплинути на збалансованість суджень та на остаточні висновки автора. На думку одного з провідних біблеїстів сучасності, почесного професора Даремського університету, Джеймса Данна, «саме академічний діалог допомагає християнським дослідникам зберігати чесність. Але він також дозволяє богословам зберігати місце в академічній системі і вимагати, щоб їхній голос був почутий в дебатах, які відбуваються в суспільстві» [26, с. 180-181]. Один з найбільш впливових мислителів ХХ ст., Мішель Фуко (1926-1984), писав про необхідність наявності свободи в процесі будь-якого академічного дослідження, а також про пагубність вузько-доктринального мислення наступні слова: «Доктринальна приналежність може ставити під сумнів як вислів, так і самого суб'єкта, що говорить, причому одне здійснюється через інше. Доктрина ставить під сумнів суб'єкта, який говорить, виходячи з висловлювання і через нього, про що свідчать процедури виключення зі співтовариства і механізми відторгнення, які вступають в дію, коли будь-який суб'єкт, котрий говорить, формулює один або декілька висловів, які не піддаються асиміляції. ...Але й навпаки: відштовхуючись від суб'єктів, котрі говорять, доктрина ставить під сумнів і висловлювання в тій мірі, в якій вона завжди є значимою як знак, виявлення і засіб певної попередньої приналежності: класу, соціальному статусу, расі або національності, тому чи іншому інтересу, боротьбі або заколоту, спротиву або згоді. Доктрина зв'язує індивідів з деякими цілком визначеними типами висловлювань і тим накладає заборону на всі інші» [60, с. 73-74]. Лишається сподіватися, що подібні підходи згодом відкриють широку перспективу для між- та надконфесійних наукових пошуків навіть у

конфесійних навчальних закладах та уможливають рецепцію університетського принципу вільного дослідження у богословських школах.

Загалом феномен західної теології ХХ ст. в цілому є настільки об'ємним, глибоким, різноманітним та подекуди парадоксальним, що ми не можемо просто ігнорувати це духовно-інтелектуальне явище, індиферентно відвернутись від нього і не робити його методологію та висновки об'єктом своїх богословських досліджень або, як мінімум, своєї небайдужості та зацікавленості. Як писав проф. М. М. Черенков, «від цієї теології не можна відмахнутись, її не можна прогавити, прогуляти, пропустити, як нецікаву лекцію» [65, с. 254]. Тому, якщо ми вважаємо себе інтелектуально чесними людьми, ми зобов'язані визнати, що і в західному богослов'ї ХХ ст. в цілому, і в спадщині Карла Барта зокрема, як найяскравішого і найбільш значущого його представника, є чимало не тільки раціональних та корисних зерен, але й таких богословських концептів, прозрінь та висновків, які, за умови їхньої правильної творчої адаптації, можуть бути вкрай корисними для сучасного богословського середовища та церковного життя.

5.2. Значення теології К. Барта для сучасної Церкви та богословських шкіл.

У більшій чи меншій мірі певний конфлікт між сукупністю церковних доктринальних постанов та академічними пошуками у сфері богослов'я (зокрема, у царині біблійної екзегези ліберальної школи) – неминучий, однак при цьому необхідно пам'ятати, що «віра, котра є закритою для питань та діалогу, ніколи не буде зростати» [26, с. 173]. Обертаючись назад, на двотисячолітню історію Церкви, ми змушені визнати, що протягом багатьох віків, говорячи сучасною мовою, наукове богослов'я було не тільки руйнівним, але подекуди настільки ж цінним, плідним, впливовим та корисним, як і реальний містичний досвід богопізнання, зафіксований у вигляді великої кількості шедеврів аскетичної писемності. Ю. Ролофф писав: «Завданнями наукового богослов'я є

пошук та презентація результатів нових досліджень, а для цього йому необхідна наявність вільного простору для критичної творчої дослідницької роботи» [27, с. 98]. Тому початковим засновком і головною рушійною мотивацією для того чи іншого академічного дослідження не може бути прагнення підтвердити старі погляди, навести додаткові доводи та створити чергову апологію на підтримку панівних на даний момент ідей та концепцій. Інший відомий сучасний німецький богослов і член Євангелічної Церкви Німеччини, проф. Вольфганг Губер, огортає цю думку в наступні слова: «Для блага власного вчення сама церква має потребу в критичному і тому вільному богословському дослідженні та вченні» [27, с. 98]. І подібні думки зустрічаються не тільки в протестантському богословському середовищі, але в рівній мірі й видатні православні богослови нерідко висловлюються на користь необхідності абсолютної свободи та незаангажованості у процесі будь-якого богословського дослідження. Так, проф. Савва Агурідес писав: «Варто розбити ланцюги, які сковують думку, і які приховані десь у глибинах людської свідомості, щоб вона була вільною і прямувала далі, відкриваючи нові сфери дослідження і проникаючи в незвідане» [27, с. 140]. З точки зору православного богослов'я, твори отців Церкви перших століть являють собою «норму традиційного віровчення і мірило християнської ортодоксії» [50, с. 19]. В одному зі своїх творінь прп. Максим Сповідник пише про отців Церкви, що «сама істина через них говорить» [44, с. 309]. Тому важливо пам'ятати про те, що авторитет будь-яких представників древньоцерковної богословської традиції, по суті, є не їхнім власним авторитетом, але авторитетом самої Істини, устами якої вони є.

У наші дні і в соціальному, і в інтелектуальному дискурсі міцно зайняв своє місце постмодерністський проект (хоче дехто вже говорить про перехід до епохи постпостмодерну, зокрема О. Павлов у книзі «Постпостмодернізм: як соціальна і культурна теорії пояснюють наш час»), який характеризується, як відомо, множинністю герменевтичних підходів, плюральністю інтерпретацій, відносністю всіх авторитетів та хиткістю будь-яких категорій і понять. Навіть у

християнському середовищі (як правило, в західному соціокультурному контексті) все частіше виникають течії, які вважають, що «для ефективного досягнення Євангелієм нового постмодерного світу необхідно надати радикально новий вигляд усім доктринам і практикам церкви» [54, с. 130], а при цьому «будь-яке знання, котре володіє атрибутами системності і цілісності, постає як тоталітарне і репресивне» [54, с. 130]. Таким чином, в згаданому соціальному і, головне, богословському контексті західного світу, неоортодоксальне богослов'я і, зокрема, христоцентрична герменевтика Барта є не чим іншим, як важливим непорушним орієнтиром і маяком, який яскраво світить у бурхливих хвилях сучасного богословського релятивізму та індиферентного адогматизму. Крім того, наш час в багатьох (якщо не в усіх) сферах людського знання, саме така галузь гуманітаристики як герменевтика поступово набуває не завжди властивої їй до цього значущості та впливу. На думку професора Систематичної теології в Євангельській богословській семінарії «Трініті» м. Дірфілд (США) Кевіна Ванхузера (нар. 1957), саме герменевтика «в останній час зайняла панівне положення серед інших дисциплін. Тепер ми розглядаємо її не просто як окрему дисципліну, а як один з аспектів всіх інтелектуальних починань» [17, с. 19]. При цьому важливо наголосити на тому, що христоцентрична герменевтика та екзегеза Барта може органічно поєднуватись і розглядатися в комплексі з популярною нині місіональною герменевтикою. Директор Відділу міжнародного служіння фонду Langham Partnership International, Крістофер Райт, у своїй фундаментальній праці «Місія Бога» приходить до висновку про те, що основним і єдиним Джерелом герменевтичної єдності є сам Господь, котрий відкрив апостолам розум для розуміння Писання (див. Лк. 24:45): «Сам Ісус створив герменевтичну єдність, в межах якої всі вчення повинні читати Писання в світлі історії, яка підводить нас до Христа (місіональне прочитання). Ця історія бере початок в Божому задумі і міститься в кожній книзі Писання для всіх народів. Такою є місіональна герменевтика всієї Біблії» [53, с. 24]. Ще у 1928 р. в одній зі своїх лекцій, присвячених місіонерству, сам Барт пов'язав місію Церкви із вченням про

Трійцю. І Барт, і Карл Хартенштайн (1894-1952), котрий є автором терміну *Missio Dei* і котрий доклав чимало зусиль для систематизації вчення Барта, пояснювали, що в основі церковної місії у глобальному її розумінні лежить внутрішньотроїчна діяльність Самого Бога: Отець послав Сина, і вони обидва послали в світ Святого Духа. І якщо подивитись на місіонерство Церкви з даної перспективи, то «будь-яке людське служіння... бачиться як участь і продовження божественної місії» [53, с. 48]. Тому в сучасному богословському середовищі христоцентричний підхід Барта до інтерпретації священних текстів може чималим чином сприяти новому концептуальному перегляду і оновленню місіонерських стратегій Церкви, і тим самим інтенсифікувати проповідь Євангелія Ісуса Христа, доносячи основний, стрижневий христологічний посил євангельських текстів до сучасної людини.

Неодноразово відмічена раніше христоцентричність герменевтичних підходів Барта може також стати яскравим та переконливим прикладом вміння концентруватися на головному та абстрагуватись від другорядного, і тим самим зіграти чималу роль у міжконфесійному діалозі між представниками різних християнських традицій. Навряд чи бодай хтось із представників християнських деномінацій візьметься всерйоз оскаржувати те, що саме Господь Ісус Христос є і джерелом, і об'єктом і головною метою всіх наших богословських пошуків та духовних прагнень. Відповідно, поряд із потужним місіонерським імпульсом, ми не можемо не зазначити й те, що христоцентрична богословська екзегетика Барта має в собі настільки ж вагомий потенціал для здорового екуменізму (особливо для протестантського середовища), який у своїй стрижневій основі вкорінений у прийнятті «реального церковного різноманіття, добросусідства, збереження себе у відкритості до інших» [65, с. 228], а також у визнанні Христа Господом, Спасителем, Месією та Єдинородним Сином Божим.

Безумовна заслуга Барта і перед його сучасниками, і перед багатьма наступними поколіннями християн, полягає в тому, що саме він знову підніс Святе Письмо на п'єдестал, з якого у попередні два століття воно було скинуте

ліберальною богословською школою та історико-критичним методом у біблійній екзегезі. Проф. Я. Пелікан писав, що «навіть у секулярну добу – особливо у секулярну добу – Біблія доводить, що саме вона є незамінною протиотрутою від цинізму та унікальним джерелом натхнення для поетів і філософів, художників і музикантів, і для незліченних мільйонів людей по всій земній кулі, котрі звертаються до неї чи повсякдень, чи в такі хвилини, коли це стає їм у край необхідним» [49, с. 337-338]. І у ХХ ст. саме Барт як ніхто інший знову сфокусував увагу своїх сучасників на, як він його називав, «дивовижному новому світі Біблії» [15, с. viii, xiii], а також, в контексті панівного на той час ліберально-богословського дискурсу, повернув Біблії майже втрачений нею на той історичний момент в західному християнстві статус непохитного, незмінного, вічного та істинного Слова Божого.

Проф. А. С. Десницький в одному зі своїх досліджень пише: «Компоненти християнського життя – всі ті ж самі, але з перемінами в оточуючому світі змінюється їхнє функціональне співвідношення. Колись богослужіння допомагало розуміти праці богословів, сьогодні – книги богословів допомагають розуміти богослужіння» [29, с. 75]. Так само ж і цікавість віруючих людей до дослідження Святого Письма і їхнє залучення в процес осягнення біблійних істин в різні періоди християнської історії були неоднаковими, хоча провідну та визначальну роль Біблії в житті Церкви в цілому ніхто ніколи всерйоз не оскаржував і не піддавав сумніву. Хоча не менш справедливим та необхідним було б зауважити, що в наші дні Святе Письмо, нажаль, далеко не завжди і не всюди в православному церковному середовищі стоїть в центрі духовного життя віруючих людей, а культура постійного, планомірного, методичного самостійного читання та ретельного дослідження біблійних текстів скоріше є бажаною ніж наявною.

На думку викладача СПбДА архім. Яннуарія (Івлієва), певна «проблема полягає в тому, що величезний часовий проміжок деяким чином робить образи Святого Письма незрозумілими для сучасних людей» [27, с. 78]. І тому ми

можемо із впевненістю сказати, що сьогодні, коли «жахливе незнання Біблії набуває в наш час масштабів епідемії» [49, с. 340], наше завдання, як людей, які мають безпосереднє відношення до університетсько-академічного середовища, полягає в тому, щоб не тільки закріпити статус Святого Письма як першочергового авторитету в питаннях віри та практики життя сучасних християн, але, за прикладом Карла Барта, не релятивізуючи чи нівелюючи, а, навпаки, підкреслюючи велич Слова Божого, актуалізувати основний кериґматичний посил Біблії для його глибокого та адекватного сприйняття нашими сучасниками. В одній зі своїх праць М. Черенков нагадує про те, що «перетворювати некнижність зі слабкості в достоїнство – безвідповідально перед Богом і людьми» [65, с. 130]. Тому той вкрай високий стандарт богословської освіченості, ерудованості та інтелектуальності, який, безсумнівно, був властивий Барту як жодному з його сучасників і був покладений ним на службу Божій благодаті [86, р. viii], є яскравим викриттям того антиінтелектуалізму, який подекуди й досі зустрічається в сучасному церковному середовищі, а нерідко навіть піднімається на знамена як начебто одна з найголовніших ознак високої духовності, що буцімто принциповим чином є несумісною з високою освіченістю.

При всіх своїх зусиллях, спрямованих на відродження, оновлення та повернення в інтелектуальний дискурс ХХ ст. церковної ортодоксії, Барт не применшував і не приховував тих нерідко складних внутрішніх протиріч та контрверсійних аспектів, які містить в собі ця традиція. Один з авторів збірки нарисів про теологію Карла Барта, яка вийшла під загальною редакцією Стівена Сайкса, підкреслює інтелектуальну чесність у богословських підходах Барта: «Карл Барт був дуже великим теологом: великим у термінах надзвичайно оригінального відродження традиції, яке, в той самий час, є майстерною репрезентацією важливих складнощів цієї традиції перед лицем ворожої сучасності» [139, р. 156]. У своїх висновках щодо неоортодоксальної богословської традиції П. Бергер висновує наступне: «Досвід повернення

додому... не повинен бути ані відкинутий, ані абсолютизований. Це єдиний досвід серед багатьох інших, у біографії окремої людини і у ширшому світі людських можливостей. Йому треба дивитись у обличчя, досліджувати, порівнювати і оцінювати. Якщо цей досвід дійсно доторкнувся до чогось, що може бути назване істиною, то ця істина підтвердить себе знову й знову незалежно від того, скільки протверезних питань лунає на її адресу. Говорити це означає наново стверджувати багатовікову інтуїцію релігійних мислителів з усіх великих традицій: у релігійної істини немає підстав боятися розуму» [93, р. 93-94]. Тому попри те, що одним з основних засадничих принципів неоортодоксії був «стрибок віри» та «перенавернення» у протестантську ортодоксію, та титанічна богословська та екзегетична праця, яка була здійснена Бартом, уможливила витримку будь-якої подальшої інтелектуальної апробації, направленої на дослідження неоортодоксії як явища у християнській теології та багатовікової церковної доктрини як такої.

В четвертому томі оригінального німецького видання своєї «Церковної догматики» Карл Барт пише наступні слова: «У «спільноті святих» мають право слова, голоси та дії не тільки живі, але й померлі; не тільки ті, чий земний шлях ще триває, але й ті, чий шлях вже завершено – їхні слова, їхні твори, їхня історія не зникають з їхнім уходом, але навпаки – часто вступають у найважливішу, вирішальну стадію саме після їхнього уходу, серед їхніх нащадків; вже звершена історія утворює з історією, яка звершується, нерозривний зв'язок. Між грішниками всіх часів, зібраними у Христі, триває безперервна бесіда, відбувається нескінчений рух назустріч одне одному. Для Церкви немає минулого. «У Нього всі живі». ...Ми не можемо передбачити заздалегідь, які люди, котрі жили в минулому, зіграють важливу роль в нашому власному житті, в нашій власній роботі. Може бути й так, що голос з минулого, якого ми не чекали, голос, який спочатку здався нам непотрібним і неприємним, і є для нас найважливішим та найпотрібнішим. Історія свідчить про Божу істину, а не про наші досягнення; тому ми повинні відмовитись від будь-яких упереджень по

відношенню до неї, відмовитись від будь-яких суджень «раз і назавжди» і бути завжди відкритими для нового» [2, с. 124-125, 141]. І можна із впевненістю сказати, що Карл Барт є саме таким неймовірно глибоким, надзвичайно цікавим і більш ніж достойним співбесідником для кожного мислячого та інтелектуально зрілого християнина, якщо він шукає змістовного та захоплюючого богословського спілкування, розширення своїх світоглядних горизонтів та поглиблення власного пізнання Божої величі.

Висновки до п'ятого розділу

На початках сприйняття Барта та його теологічних поглядів у Великій Британії було більш ніж обережним, в той час як опонент Барта, Еміль Бруннер, здобув набагато більшої популярності та визнання. Основною причиною цього слід вважати обережне та насторожене ставлення англійських теологів до німецькомовного богословського простору на фоні деструктивних наслідків Першої світової війни, які з самого початку у великій мірі були інспіровані, інтелектуально обґрунтовані та виправдані провідними німецькими богословами. Натомість Сполучені Штати Америки, які не відчували на собі у такій мірі нищівних наслідків Першої світової війни, зберегли набагато більшу прихильність та здатність до рецепції німецькомовних теологічних пошуків післявоєнного періоду, але із урахуванням їхньої адаптації до соціо-культурного контексту північноамериканського континенту.

Попри чималу кількість сучасних наукових досліджень, присвячених різним аспектам богослов'я К. Барта, його христо- та еклезіоцентрична теологія не завжди резонує із тими вихідними установками, які беруться за основу методики викладання богословських дисциплін. Помітна прихильність до покладання в основу різних форм природного богослов'я дозволяє зробити висновок про тенденцію до домінування відповідних концептів А. фон Гарнака, Е. Бруннера та Е. Пшивари. Проте керигматичний характер Бартової

богословської екзегези лишається помітним фактором, який інтенсифікує сучасні богословські пошуки та постійно нагадує про необхідність апробації будь-яких інтелектуальних розвідок щодо їхньої відповідності до вимог та потреб Церкви.

Богословська екзегеза Барта та її подальше дослідження як у світських, так і у конфесійних навчальних закладах має великий потенціал з огляду на всеохоплюючий характер Бартової теології, де у органічному полілозі комунікують як древні отці Церкви та середньовічні схоласти, так і плеяда протестантських богословів від XVI до XX століть. При цьому немалозначущим нюансом є те, що у сучасному богословському світі, де подекуди панує радикальна плюральність, фрагментація та догматичний релятивізм (чи то навіть адогматизм), чітко структурована, цілісна, концептуальна богословська система, запропонована Бартом, може стати міцною основою та яскравим орієнтиром для багатьох дослідників. Запропонована Бартом богословська програма може стати не тільки оновленим ортодоксальним притулком для розгублених та дезорієнтованих християн, але надійним фундаментом для формування цілісного світогляду та міцним засновком для будь-яких подальших наукових досліджень та інтелектуальних пошуків.

ВИСНОВКИ

Монументальний та за багатьма параметрами досі не перевершений творчий доробок Карла Барта та його цілісна концептуальна богословська система вплинули на всі без виключення течії сучасного християнства, чим поставили автора у один ряд із найвизначнішими й найвпливовішими мислителями та теологами за всю історію християнства. Заслуга Барта перед богослов'ям XX ст. полягає не тільки у розробці принципів діалектичної теології, конструюванні концепції неоортодоксії, але й у загальній активній інтенсифікації богословської рефлексії у контексті інтелектуальних викликів у західному суспільстві перед лицем кризових явищ першої половини XX ст. Той неймовірно потужний вплив, який був здійснений Бартом на християнський богословський світ свого часу, був визнаний більш ніж значущим не тільки протестантськими, але (попри деякі застереження) також католицькими (Г. У. фон Бальтазар, Г. Кюнг, Л. Джуссані, В. Каспер) та православними теологами (І. Каравідопулос, Я. Пелікан, Д. Б. Харт).

Основним і вирішальним рушійним фактором у формуванні базових світоглядних та богословських пріоритетів К. Барта стали соціально-політичні потрясіння початку XX ст. та намагання з боку його колишніх вчителів (Ф. Шлейермахер, А. фон Гарнак, В. Герман) сконструювати інтелектуальну апологію та будь-яким чином виправдати мілітаристську політику кайзера Вільгельма II, продемонструвавши категорично неприйнятне для Барта раболіпство та сервільність перед відверто антихристиянським політичним дискурсом світської влади. Усвідомлення ним спорідненості та органічної спадковості між «природною теологією» та богословським виправданням націонал-соціалістичної ідеології уможливили створення Бартом спочатку концепції діалектичного богослов'я (богослов'я кризи), а згодом – цілісної теологічної системи у вигляді неоортодоксального концепту, що стало його відповіддю на весь попередній вектор інтелектуального та духовного розвитку

європейської цивілізації, який призвів до трагічних наслідків і, відповідно, вимагав тотальної ревізії та деконструкції. Антропологічна та цивілізаційна катастрофа, яка розгорнулася перед очима Барта та його сучасників із початком Першої світової війни, змусила його протиставити себе наявній на той історичний момент домінуючій культурі та відверто антихристиянському політичному дискурсу, а також здійснити те, що цілком можна вважати біблійно-орієнтованою пророчою критикою помилкового шляху розвитку суспільства, який до цього вважався прогресивним, перспективним, інтелектуально вивіреном та майже непогрішимим.

Неоортодоксальний рух та його представники (К. Барт, Р. Бультман, Р. Нібур, П. Тілліх), незважаючи на спільне усвідомлення фундаментальних засновків новопосталої богословської течії, мали певні відмінності у їхньому розумінні деяких окремих елементів даного руху, пропонуючи кожен свої акценти та окреслюючи свої домінуючі лінії. Зокрема, К. Барт не виявив жодної зацікавленості у запропонованій Бультманом богословській програмі під назвою «нова герменевтика», яка ставила собі за мету дослідження теоретичних принципів пізнання Слова Божого, але натомість Барт завжди акцентував увагу на безпосередньому тлумаченні Біблії (що викликало заперечення, зокрема, з боку Е. Фукса). У процесі біблійної екзегези безумовним та беззаперечним пріоритетом для Барта було не дослідження абстрактних та умоглядних герменевтичних моделей, не абстрактне теоретизування над методолгією та принципами підходу до інтерпретації Слова Божого, а сама фактична екзегеза Святого Письма, яка, на його думку, у богословському середовищі повинна бути інтегральною дисципліною та єдиним, виключним, незамінним засновком для будь-яких теологічних досліджень, в тому числі й у царині догматики. На думку Р. Бернета та Ф. Кенеді, акцент Барта на важливості безпосередньої екзегези у порівнянні із герменевтичними теоріями до певної міри дозволяє вважати його своєрідним предтечою постмодерністської та посткритичної думки.

З одного боку, деякі науковці (Б. Чайлдс) визнавали вплив Барта на сучасну йому екзегетичну традицію у досить скромних формулюваннях, а Д. Бонгеффер із обережністю ставився до цілісної богословської екзегези Барта і його апології усїєї сукупності древніх доктринальних церковних положень. З іншого боку, чимало дослідників Бартової богословської спадщини та сучасні теологи (Й. Громадка, В. Панненберг, Дж. Вебстер, Р. Хейз, Р. Бернетт) одноголосно визнають безпрецедентний і неповторний талант Барта у його видатній спроможності вибудувувати цілісну догматичну систему на основі ретельної біблійної екзегези. Попри свою назву та тематичну спрямованість, «Церковна догматика» Барта не є виключно догматичним дослідженням, як це може видатись при першому поверхневому ознайомленні із багатотомним твором, але вона є результатом ретельної, розлогої, скрупульозної та прискіпливої екзегези біблійних текстів на теоретичних засадах неоортодоксальної богословської програми. Тому будь-які спроби розтотожнити догматичний, герменевтичний та екзегетичний аспекти та штучно виокремити один із них з усього цілісного об'ємного богословського доробку К. Барта і розглядати їх окремо одне від одного цілком справедливо можуть бути охарактеризовані як спроба роздерти на шматки цілісний хітон його концептуального теологічного доробку. На справедливую думку Ю. Ролофа, саме цей аспект зближує та споріднює Барта із отцями древньої Церкви, котрі у такий самий спосіб вибудовували свої богословські системи (починаючи від отців-апологетів і завершуючи отцями пізньовізантійського періоду), переважно беручи за основу саме тлумачення Святого Письма. Згідно Барта, проголошене Богом Слово не може бути прив'язане до якихось теоретичних наукових методологій, герменевтичних моделей та штучно сконструйованих технік, бо це означало б що Біблія, тим самим, є обмеженою, зв'язаною і зумовленою людською інтелектуальною роботою, а не сама є остаточним суддею над будь-якою формою людської активності.

Вже у своїх працях раннього періоду Карл Барт здійснив різкий розрив із домінуючими принципами ліберального богослов'я та притаманними йому характерними особливостями: надмірно раціоналістичним сприйняттям біблійних текстів, яке межувало із їхньою десакралізацією, автономізацією людського розуму, а також із оптимістичним антропоцентризмом та підкресленою секуляризацією теології, в той час як П. Тілліх зі свого боку спростовував будь-які надмірні та не завжди виправдані, на його думку, напади на епоху модерну. Крім того, для Барта були категорично неприйнятними намагання найяскравіших представників ліберального богословського руху дезінтегрувати догматику, фрагментувати цілісне християнське вчення та виокремити з нього якусь одну найважливішу складову, яку кожен із них розумів у власний спосіб (Гарнак, Річль, Шлейєрмахер). В результаті, відхід Барта від ліберальної традиції через її нерелевантність до вимог часу та непридатність до практичного пастирського служіння, наклав відбиток не тільки на зміст, але й на форму викладу ним своїх ідей, яка характеризувалася не тільки високим академізмом та зверненням до читача як до безпристрасного реципієнта або арбітра по відношенню до запропонованих ідей, а й як до того, хто в результаті повинен бути зрушений, зацікавлений, вмотивований, хто має пережити не тільки інтелектуальні, але й екзистенційні зміни у власному світогляді, відчувши потужний керигматичний посил автора.

У своїй полеміці з Е. Бруннером Барт рішуче спростовував прийнятність та легітимність т. зв. «природного богослов'я» як можливого епістемологічного засновку для пізнання Бога та потенційної точки відліку для будь-яких богословських розвідок. Проте Й. Л. Громадка у своєму ґрунтовному аналізі цієї полеміки із помітною прихильністю звертає увагу на більш виважений підхід Бруннера, а також наголошує на тому, що надмірно дуалістичний та майже маніхейський погляд Барта на концепт природного богослов'я може бути співвіднесений із ерессю флаціанізму, згідно якої образ Божий в людині

тотально знищений, що не відповідає ані протестантській ортодоксії, ані древньоцерковній доктрині.

У період розвитку своєї діалектичної теології (богослов'я кризи), що передував формуванню неоортодоксальної концепції, Барт наполягав на докорінній якісній відмінності, інакшості та нездоланній онтологічній прірві між Богом та людиною. У цей період Барту було властиво підкреслювати безумовний пріоритет Божого одкровення людству згори, яке відбулося через унікальні дії Бога в історії, на противагу усім людським намаганням пізнати Творця знизу, які відбувались за допомогою обмежених та початково недосконалих раціональних методів, стратегій та концепцій, що помилково вважалися ліберальною теологією досконалыми, самодостатніми та потенційно результативними. В сучасному богослов'ї категоричне неприйняття Бартом ідеї *analogia entis* та запропоновані ним натомість концепції *analogia relationis* та *analogia fidei* (які в минулому дебатувались Е. Пшиварою) активно ставляться під сумнів та зазнають критики з боку Д. Б. Харта як такі, що за своєю суттю є сумнівним богословським компромісом, що позбавлений надійної онтологічної граматики та міцного теоретичного підґрунтя.

Рух неоортодоксії виник як спосіб переутвердження об'єктивного авторитету традиції після періоду, під час якого він був поставлений під сумнів, релятивізований та відсунутий на узбіччя християнського богослов'я як ненадійний засновок для досліджень. За точку відліку для власних богословських досліджень Барт спирався на екзистенціальну концепцію «стрибка віри» С. К'єркегора, хоча згодом поступово визнав ненадійність цієї ідеї у якості основи для фундаментальних досліджень у царині догматики. В результаті, неоортодоксія здійснила великий вплив на сучасну її теологію, але із плином часу (починаючи з 60-х років ХХ ст.) вона поступово почала або витіснятися на маргінеси академічного життя, або зазнавала трансформації у більш іманентні, раціональні та прийнятні форми. П. Бергер пояснює цей феномен декількома чинниками – поступовою зміною соціальних реалій та

подоланням тієї суспільно-політичної кризи, яка спонукала до виникнення неоортодоксальної течії та у контексті якої цей рух набув свого розквіту, а також подальшою неспроможністю з боку неоортодоксії дати змістовну відповідь на нові виклики часу.

Тезу, запропоновану Г. Уордом, щодо подібності та майже тотожності неоортодоксального руху та протестантського фундаменталізму першої половини ХХ ст. навряд чи можна вважати збалансованою та адекватною, адже Уорд не віддає належне тому багатому внеску у скарбницю протестантської інтелектуальної традиції, який було здійснено найвидатнішими представниками неоортодоксального руху, в той час як однією з найяскравіших характерних особливостей фундаменталізму із його ментальністю обложеної фортеці можна вважати антиінтелектуальну та антикультурну налаштованість.

Переосмислення Бартом ролі Святого Письма як самоодкровення живого Бога відбулось під час його спільних біблійних занять із Едвардом Тернейzenом у другій половині 1915 р. Відкриття Барта полягало у тому, що Біблія – це не сукупність людських теоретичних уявлень про Бога чи навіть збірка, що містить у собі свідчення про людський досвід богопізнання, а це є збірка думок Бога про людину, його слово до нас, із яким він відкриває нам себе і уможливорює наближенні до себе і пізнання своєї волі. Барт відкидав можливість абстрагованого, неупередженого та об'єктивного сприйняття Святого Письма. На його думку, витлумачити істинне значення всієї сукупності біблійних текстів можна виключно за умови того, що екзегет виходить із первинної передумови і переконаності у тому, що перед ним – Слово Боже. Допоки точкою відліку для дослідника є будь-які інші герменевтичні моделі, методологічні конструкції та штучно сконструйовані принципи, він приречений на неадекватне сприйняття та розуміння біблійних текстів.

Велику цікавість являє собою яскраво виражений динамізм Бартового розуміння Божого одкровення та Слова Божого. Бог і його Слово не можна вважати чимось, що може бути пізнане людиною за будь-яких умов. За Бартом,

це непідвладне людині і не може бути гарантоване жодними чинниками. У кожному окремому випадку Бог сам вирішує коли і кому відкрити себе і своє Слово. Крім того, доктрина Барта про Слово Боже має трискладовий характер, адже він розрізняв Слово Боже явлене (Ісус Христос), Слово Боже записане (Біблія) і Слово Боже проголошене (церковна проповідь на основі Біблії). Стосовно динамізму цієї Бартової доктрини варто погодитись із висновком Дж. Бромлі, що подібний підхід хоча й оновлює та актуалізує ідею про активну дію живого Бога в житті людини, проте він вимагає певного корегування, оскільки у такому випадку редукується об'єктивна та самодостатня цінність Святого Письма, яке (за Бартом) не стільки «є», скільки «стає» Словом Божим лише за умови активного комунікативного акту убік людини з боку Всевишнього.

Барт беззаперечно наполягав на тому, що Святе Письмо – це свідчення про Боже одкровення, спрямоване на Церкву як на спільноту віри, а не на окремих індивідів – теологів, пасторів, екзегетів, мирян-інтелектуалів тощо. При цьому він не ототожнював власне розуміння Церкви із жодною чітко окресленою історичною інституцією. У цьому пункті Барт неабияким чином наближається до домінуючої як у православ'ї, так і у католицизмі традиції розуміння Церкви як колективної «герменевтичної особи», яка єдина має ексклюзивне право інтерпретувати звернене до неї Слово Боже. Відповідно, подібний чітко наголошений спільнотний вимір біблійної герменевтики делегітимізує будь-які зазіхання на неспростовну об'єктивність тієї екзегези, яка здійснюється окремими дослідниками без урахування історичного досвіду Церкви у цій царині.

Безумовна заслуга сформульованої Бартом доктрини про Слово Боже полягає у оновленому дискурсі сприйняття Біблії як Слова живого Бога в рамках неоортодоксальної герменевтики та екзегези, який було інтегровано в освітній теологічний простір саме К. Бартом, а також спричинило значну інтенсифікацію подальшого активного розвитку і поступового розширення присутності саме

таких дисциплін як герменевтика та біблійна екзегеза, які поступово почали створювати опозицію домінуючій на той момент систематичній теології.

У своєму розумінні богонатхненності Писання Барт дотримувався двоскладової концепції, згідно якої присутність Духу Святого, котрий надихав авторів біблійних текстів, є необхідною передумовою адекватної інтерпретації цих текстів з боку читача. Дієва роль Духу Святого полягає у тому, щоб здійснити екзистенційну зустріч між богонатхненним автором та богонатхненним читачем, і саме за таких умов Слово Боже може бути витлумачене у відповідності до істинного Божого задуму щодо ролі та смислу цих текстів для народу Божого. Як і у згаданій вище доктрині Барта про Слово Боже, проблематичність його концепту про богонатхненність також полягає у тому, що при подібному підході до певної міри нівелюється роль Біблії як збірки об'єктивно цінних та самодостатніх текстів. Якщо припустити істинність позиції Барта, то ми неминуче приходимо до висновку, що Слово Боже не є таким допоки Дух Святий не надихне кожного окремого читача, що, вочевидь, неабияким чином нівелює сутнісну значущість Писання та робить Біблію Словом Божим не у фактичному сенсі, а лише у потенції, допоки Святий Дух не актуалізує цю потенцію в житті окремого екзегета.

На відміну від широко розповсюдженого стереотипу, у своєму ставленні до історико-критичної екзегези Барт не був її зятим критиком, але послідовним прихильником обережного сприйняття (але не абсолютизації) результатів історико-критичного тлумачення біблійного тексту. Згідно Барта, часова, культурна та цивілізаційна відстань між часом створення священних текстів та часом, у якому живе їхній читач, не має принципового значення. Безперечною перевагою Барт надавав древньому вченню про богонатхненність Біблії, але при цьому він також визнавав певну обмежену ступінь значущості за історико-критичною методою, наполягаючи на її вторинності та важливості створення нею лише теоретичної інтелектуальної платформи, початкових контекстуальних засновків для подальшої практичної екзегези. У світлі герменевтичних підходів

та висновків П. Рікера, Т. Зедінга та С. Кріспа будь-які тоталітарні зазіхання історико-критичної екзегези на свою власну безумовну надійність, стовідсоткову неупередженість та абсолютну об'єктивність цілком можуть бути названі новою догматикою раціоналістичного, ідеалістичного або історичного богослов'я, яке штучно створює герменевтичний розрив між світом первинного біблійного тексту та сучасним екзегетом. Не ігноруючи важливості розкриття історико-культурного контексту створення біблійних текстів для їхньої адекватної інтерпретації (на чому наполягали В. Панненберг та Ю. Ролоф), варто погодитись із К. Бартом, а також із деякими православними дослідниками (Т. Стіліанопулос, С. Агурідес, прот. О. Ємельянов) у тому, що історико-критичний метод може бути сприйнятий та інтегрований у процес біблійної екзегези, але не у якості привілейованої методи, а виключно на правах факультативного та допоміжного підготовчого етапу до безпосередньої екзегези та фактичного розуміння Божого Слова під проводом Духу Святого.

Неоортодоксальна богословська екзегеза К. Барта мала чітко виражений христо- та еклезіоцентричний характер. Пріоритетним завданням будь-яких своїх наукових пошуків він вважав практичне здійснення глибокої богословської рефлексії задля аналізу правдивості церковної кериґми та перевірки на адекватність усіх інших аспектів практичного церковного життя. Дж. Вебстер, Й. Громадка та А. Макґрат наголошують на тому, що для Барта теологія була витонченим видом духовної активності, заповіданим Богом всій Церкві, а не виключно окремим її представникам – професійним теологам, пасторам чи то мирянам інтелектуалам. Варто визнати, що потужний наголос Барта на необхідності тлумачення Біблії *в Церкві і для Церкви* є одним із тих пунктів його богословського світогляду, який неабияким чином є спорідненим із православним та католицьким розумінням питання щодо біблійної екзегези (відповідні думки ми знаходимо у працях таких авторів як прп. Максим Сповідник, прот. Т. Стіліанопулос, А. С. Десницький, М. Брінкман, У. Луц, прот. Іоанн Брек, прот. Георгій Флоровський).

Радикальний христоцентризм біблійної екзегези К. Барта, перш за все, мав неабияке значення у царині богословської епістемології. Для Барта особистість Ісуса Христа – це єдиний унікальний шлях до пізнання людиною Бога і самої себе. Христоцентризм Барта знаходиться у тісному зв'язку зі святоотцівською традицією тлумачення Святого Письма, згідно якої усі старозавітні теофанії були явленнями Христа, увесь Старий Завіт був тривалим очікуванням його пришествя, а Новий Завіт – свідченням про кульмінацію та повноту Божого одкровення у Христі.

Христоцентризм Барта у питаннях щодо космогонії помітний у тому зв'язку, який він простежує між історією створення світу та кальвіністським вченням про предвічне обрання до спасіння. За Бартом, реальною причиною створення світу був Божий задум про обрання до спасіння саме в Ісусі Христі; творіння – не кінцева реалізація Божого задуму, а лише початкова передумова, створення простору для досягнення більш глобальної, істинної мети – укладення завіту між Богом та людиною, втілення Сина Божого та освячення через посилення Святого Духу. Новітній модерний підхід епохи богословського лібералізму та винайдений під його впливом мовний інструментарій описував походження світу виключно у позитивістських категоріях, залучаючи до цього опису суто логічні конструкції та ідеї казуальності, які на той час почали застосовуватися в усіх сферах людського знання. Результатом цих модернізацій стала редукція та поступова маргіналізація того, що Барт вважав осердям та первинним засадничим чинником в усіх дослідженнях – хринологія із динамічним тріадологічним вченням про творчу дію Отця, Сина і Святого Духа.

Антропологія та амартологія Барта вкорінені у його інтерпретації людини не тільки як істоти, що знаходиться на перетині двох реальностей – Божественної та сотвореної, а як того, хто може пізнати свою істинну сутність виключно через призму пізнання істинної Людини – Ісуса Христа, і виключно у світлі цієї постаті кожна людина має право робити якісь висновки про свою істинну сутність, цінність та призначення. Важко не погодитись із висновками Р. Хейза та О. В.

Ворохобова стосовно того, що для Барта антропологічні теми Нового Завіту не були пріоритетними векторами для розгортання його теологічної системи, але слугували чимось на кшталт допоміжної рамочної гносео-антропологічної схеми для розкриття важливості богослов'я творіння та Втілення, без яких антропологія сама по собі для нього має опосередковане значення. Саме тому варто дослухатися до відповідної думки Й. Громадки і зробити висновок про те, що заслуга Барта полягає у тому, що він наново реінтегрував антропологію у комплексну догматику і пов'язав її із триадологією та христологією. Стосовно амартології, згідно Барта, пізнання гріха та «нікчемного» також неможливе у стані суцільної абстрагованості від Ісуса Христа та без усвідомлення його святості.

У сфері еклезіології христоцентрична зосередженість Барта явила себе у важливій ідеї про те, що Церква не повинна намагатись поневолювати та зазіхати на владу *над* Словом Божим записаним (Біблія), яке є свідченням *про* Слово Боже втілене (Ісуса Христа). Як було зазначено вище, згідно Бартової доктрини, Церква є місцем проголошення, актуалізації та істинного тлумачення Святого Письма. Але в той самий час Церква повинна пам'ятати про свою підвладність і підсудність Слову Божому у найпершому сенсі – Ісусу Христу, котрий, у першу чергу, є суддею своєї Церкви (1 Пет. 4:17).

Надзвичайно важливими та емоційно забарвленими є роздуми Барта стосовно концепції непорочного зачаття та вшанування Діви Марії як Богородиці та Матері Божої. Концепція непорочного зачаття є важливою для підкреслення незаплямованості сотеріологічної Божої справи будь-якими зусиллями з боку людини. На думку Барта, втілення Сина Божого є у певному сенсі віддзеркаленням внутрішньотроїчного життя: як предвічний Син Божий не має у вічності матері, так Ісус з Назарету не має земного батька. Спираючись на думку отців-реформаторів (Лютера, Цвінглі), Барт приймає традиційні з часів древньої Церкви титули Марії як знаки того, що вона народила у часі того, кого Бог народжує у вічності. Проте він чітко наголошував на неприйнятності тієї

надмірно акцентованої пошани та невиправдано розвиненої маріологічної теорії та практики, яка має місце у богослужбовій практиці та теології католицизму. Роль і велич Марії, згідно Барта, полягає саме у її непідкресленості, у її вмінні знаходитись у тіні Спасителя, відповідно, і маріологія у світогляді Барта може бути виправдана виключно як допоміжна, другорядна доктрина по відношенню до христології. Барт не лишає жодних шансів ані традиції молитовного вшанування Марії, ані маріології як царині богослов'я, якщо вони відбруньковуються від христології і намагаються набути статусу самостійних, автономних і самодостатніх феноменів у житті Церкви. Цілком очевидно, що з огляду на багатовікові традиції Православної та Католицької Церков подібні богословські судження Барта навряд чи можуть бути реципійовані представниками цих традицій із ентузіазмом та, тим більш, схваленням.

На початках сприйняття Барта та його теологічних поглядів у Великій Британії було більш ніж обережним, в той час як опонент Барта, Еміль Бруннер, здобув набагато більшої популярності та визнання. Основною причиною цього слід вважати обережне та насторожене ставлення англійських теологів до німецькомовного богословського простору на фоні деструктивних наслідків Першої світової війни, які з самого початку у великій мірі були інспіровані, інтелектуально обґрунтовані та виправдані провідними німецькими богословами. Натомість Сполучені Штати Америки, які не відчули на собі у такій мірі нищівних наслідків Першої світової війни для своєї культури, економіки, науки та богословської думки, зберегли набагато більшу прихильність та здатність до рецесії німецькомовних теологічних пошуків післявоєнного періоду, але із урахуванням їхньої адаптації до соціо-культурного контексту північноамериканського континенту. Згодом, тривала поступова публікація та переклад Бартової «Церковної догматики» спричинили набагато більш жваву та прихильну реакцію з боку американських теологів.

Варто підкреслити, що окрім багатьох інших важливих аспектів, теологія Барта має потужний місіонерський потенціал та може неабияким чином

посприяти оновленню місіонерських стратегій Церкви. Так само як його служіння у Зафенвілі було проблематичним доки він не відійшов від установок ліберальної теології, так само й сьогоднішня місія Церкви може бути приречена на фіаско у випадку взяття за її основу сучасних постмодерних релятивістських конструкцій та за відсутності надійної точки відліку і концептуального богословського фундаменту.

Попри чималу кількість сучасних наукових досліджень, присвячених різним аспектам богослов'я К. Барта, його христо- та еклезіоцентрична теологія не завжди резонує із тими вихідними установками, які беруться за основу методики викладання богословських дисциплін. Помітна прихильність до покладання в основу різних форм природного богослов'я дозволяє зробити висновок про тенденцію до домінування відповідних концептів А. фон Гарнака, Е. Бруннера та Е. Пшивари. Проте керигматичний характер Бартової богословської екзегези лишається помітним фактором, який інтенсифікує сучасні богословські пошуки та постійно нагадує про необхідність апробації будь-яких інтелектуальних розвідок щодо їхньої відповідності до вимог часу та потреб Церкви.

Богословська екзегеза Барта та її подальше дослідження як у світських, так і у конфесійних навчальних закладах має великий потенціал з огляду на всеохоплюючий та універсальний характер Бартової теології, де у органічному полілозі комунікують як древні отці Церкви та середньовічні схоласти, так і плеяда протестантських богословів від XVI до XX століть. При цьому немалозначущим нюансом є те, що у сучасному богословському світі, де подекуди панує релятивізм, фрагментація та догматична індиферентність (чи то навіть адогматизм), чітко структурована, цілісна, концептуальна богословська система, запропонована Бартом, може стати міцною основою та яскравим орієнтиром для багатьох дослідників. Запропонована Бартом богословська програма може стати не тільки оновленим ортодоксальним притулком для розгублених та дезорієнтованих християн, але надійним фундаментом для

формування цілісного світогляду та міцним засновком для будь-яких потенційних наукових досліджень та інтелектуальних пошуків в царині догматики та біблійної герменевтики. А продемонстрований Бартом рівень інтелектуального вишкілу та наукової ерудованості може стати надійним щепленням проти антиінтелектуалізму та богословського індиферентизму, які нерідко толеруються та подекуди пропагуються у церковних спільнотах будь-якої конфесійної приналежності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Азаров А.А. Большой англо-русский словарь религиозной лексики / А.А. Азаров /. – Москва: Флинта: Наука, 2004. – 808 с.
2. Барт К. Мгновения / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 160 с.
3. Барт К. Оправдание и право / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 150 с.
4. Барт К. Послание к Римлянам / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 580 с.
5. Барт К. Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам / Карл Барт. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – х + 306 с.
6. Барт К. Церковная догматика. Том I / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 560 с.
7. Барт К. Церковная догматика. Том II / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 712 с.
8. Барт К. Церковная догматика. Том III / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2014. – xliv + 695 с.
9. Барт К. Церковная догматика. Том IV / Карл Барт / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2015. – xxvi + 344 с.
10. Бинцаровский Д. История современного богословия / Дмитрий Бинцаровский. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016. – 512 с.
11. Бодров А., Толстолуженко М. (Ред.). Богословие красоты / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. – Москва: Издательство ББИ, 2013. – viii + 220 с.

12. Бодров А., Толстолуженко М. (Ред.). Политическое богословие / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко. – Москва: Издательство ББИ, 2019. – х + 364 с.
13. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Дитрих Бонхёффер / Пер. с нем. – Москва: «Прогресс», 1994. – 344 с.
14. Брінкман М. Біблія в католицькій і протестантській традиціях / Мартин Брінкман // Міжнародний біблійний коментар. Том 1. Загальні та вступні статті. – Львів: Свічадо, 2017. – 488 с.
15. Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение / Уолтер Брюггеман. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – XIV + 570 с.
16. Брюггеман У. Пророческое воображение / Уолтер Брюггеман. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 231 с.
17. Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Кевин Дж. Ванхузер / Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – 736 с.
18. Ворохобов А.В. Актуальные методологические проблемы западной протестантской герменевтики / А. В. Ворохобов [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://bogoslav.ru/article/3465741>.
19. Ворохобов А.В. Антропологическая методология неортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX – первой половины XX в. / А. В. Ворохобов. – Нижний Новгород, 2020. – 128 с.
20. Ворохобов А.В. Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неортодоксии / А. В. Ворохобов / Дисс. на соискание ученой степени док. филос. н. – Нижний Новгород, 2018. – 520 с.
21. Гестрих К. Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер. авт. вступ. статей К. И. Уколов. – Москва: Издательство ПСТГУ, 2009. – 552 с.

22. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон / Пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 520 с.
23. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии / Йозеф Лукл Громадка / Пер. с чешск., англ. / Общ. ред. и сост. М.Сато, В.Винокурова. – Москва: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. – 192 с.
24. Давыдов О. Откровение любви. Тринитарная истина бытия / Олег Давыдов. – Москва: Издательство ББИ, 2020. – xxxviii + 658 с.
25. Данн Дж.Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Джеймс Д. Данн / Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – lvi + 523 с.
26. Данн Дж.Д. Новый взгляд на Иисуса: что упустил поиск исторического Иисуса / Джеймс Д. Данн / Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 207 с.
27. Данн Дж.Д., Ивлиев И., Каравидопулос И., Луц У., Ролоф Ю. Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе / Джеймс Д. Данн, Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролофф и др. / 2-е изд. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 208 с.
28. Десницкий А.С. Введение в библейскую экзегетику / Андрей Десницкий. – Москва: Издательство ПСТГУ, 2011. – 416 с.
29. Десницкий А.С. Писание – Предание – современность / Андрей Десницкий. – Киев: Центр православной книги, 2007. – 416 с.
30. Ємельяненко Г.Д. Екзистенціальна теологія: філософські засновки і особливості концептуалізації / Г. Д. Ємельяненко / Дис. на здобуття наукового ступеня док. філос. н. – Слов'янськ, 2018. – 414 с.
31. Емельянов А, прот. Введение в Четвероевангелие / Алексей Емельянов, прот. – Москва: Издательство ПСТГУ, 2009. – 254 с.
32. Ириной Лионский, сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды / Изд.

- 2-е, исправ. – Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2010. – 640 с.
33. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Книги I и II / Жан Кальвин / Пер. с фр. – Grand Rapids: Michigan, 1997. – 582 с.
34. Каравидопулос И. Введение в Новый Завет / Иоаннис Каравидопулос / Пер. с греч. свящ. Максима Михайлова. – Москва: Издательство ПСТГУ, 2009. – 366 с.
35. Каспер В. Бог Иисуса Христа / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 462 с.
36. Конт-Спонвиль А. Философский словарь / Андре Конт-Спонвиль / Пер. с фр. Е.В. Головиной. – Москва: Этерна, 2012. – 752 с.
37. Корефар Х., Пауль М.-Я. (Ред.). Богословие Ветхого Завета / Пер. с нем. Е. Устиновича. – Черкассы: Коллоквиум, 2018. – 566 с.
38. Кузнецов В.Г. (ред.). Словарь философских терминов / Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. – Москва: ИНФРА-М, 2005. – XVI, 731 с.
39. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг / Пер. с нем. О.Ю. Бойцовой. – Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя», 2000. – 442 с.
40. Кюнг Г. Церковь / Ганс Кюнг / Пер. с нем. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012. – 677 с.
41. Кюнг Г. Христианский вызов / Ганс Кюнг / Пер. с нем. – Москва: Издательство ББИ, 2012. – х + 465 с.
42. Макаров М., Волович М. Англо-русский словарь в помощь христианскому переводчику / Под ред. Марка Макарова. – Москва: Духовное возрождение, 1997. – 389 с.
43. Макграт А. Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття / Алістер Макграт / Пер. з англ. Олексія Панича / Вид. 2-ге. – Київ: Дух і літера, 2018. – 664 с.
44. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник / Пер. с греч. и примеч. архим.

- Нектария. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
45. Максим Исповедник, прп. Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Часть 1 / Максим Исповедник / Пер. и комм. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. – Москва: «Мартис», 1994. – 345 с.
46. Мень А, прот. Библиологический словарь. Том 1 (А-И) / Александр Мень. – Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002. – 607 с.
47. Мецгер Б. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание / Брюс Мецгер / Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 360 с.
48. Пелікан Я. Ідея університету. Переосмислення / Ярослав Пелікан / Пер. з англ. – Київ: Дух і літера, 2009. – 360 с.
49. Пелікан Я. Кому ж належить Біблія? Історія Святого Письма крізь століття / Ярослав Пелікан / Пер. з англ. – Київ: Дух і літера, 2011. – 392 с.
50. Пеликан Я. Христианская традиция: история развития вероучения. Том 2. Дух восточного христианства (600-1700) / Ярослав Пеликан. – Москва: Культурный центр «Духовная библиотека». – 315 с.
51. Писания мужей апостольских. – Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 672 с.
52. Православие и Библия сегодня. Сборник статей. – Киев: Центр православной книги, 2006. – 448 с.
53. Райт К. Миссия Бога / Кристофер Райт / Пер. с англ. А Карплюка и О. Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2015. – 592 с.
54. Соловій Р. Виникаюча церква / Роман Соловій. – Черкассы: Коллоквиум, 2014. – 328 с.
55. Степанова Е.А. (Ред.). Западная теология XX века: Избр. тексты / Пер. с англ.; общ. ред., вступ. ст., коммент. Е. А. Степановой. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – 362 с.
56. Стилианопулос Т. Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос / Пер. с англ. – Москва:

- Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – xxii + 296 с.
57. Таранов С. Теологічний екзистенціалізм / С. В. Таранов. – Київ: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.
58. Тисельтон Э. Герменевтика / Энтони Тисельтон / Пер. с англ. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.
59. Фролов И.Т. Философский словарь / Под. ред. И.Т. Фролова / Изд. 7-е, перераб. и доп. – Москва: Издательство «Республика», 2001. – 719 с.
60. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко / Пер. с франц. – Москва: Касталь, 1996. – 448 с.
61. Фюрст М., Тринкс Ю. Філософія / Пер. з нім. Вахтанга Кебуладзе. – К.: Дух і літера, 2019. – 536 с.
62. Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины / Дэвид Харт / Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – xviii + 673 с.
63. Хейз Р. Этика Нового Завета / Ричард Хейз / Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 712 с.
64. Хром'як Н. Л. Вчення про природне богослов'я Карла Барта і його рецепція у сучасній богословській думці / Н. Л. Хром'як / Дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. н. – Київ: Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, 2018. – 219 с.
65. Черенков М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей / Михаил Черенков. – Черкасы: Коллоквиум, 2012. – 291 с.
66. Чорноморець Ю. Загальна характеристика сучасної православної теології / Ю. П. Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://risu.org.ua/article_print.php?id=38710&name=contemporary&lang=ua&

67. Шевченко С.Л. Методологічна та ідейна кореляція християнської теології і екзистенціалізму / С. Л. Шевченко / Дис. на здобуття наукового ступеня док. філос. н. – Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2017. – 472 с.
68. Шиманович А.О. Взаємозв'язок між догматичним богослов'ям та герменевтикою у працях Карла Барта / А. О. Шиманович // Практична філософія. – 2020. – № 1 (75). – С. 210–214.
69. Шиманович А.О. Вплив соціально-політичних факторів на неоортодоксальну теологію Карла Барта / А. О. Шиманович // Гілея. – 2019. – № 147. – С. 177–181.
70. Шиманович А.О. Історико-критична біблійна екзегеза з перспективи богослов'я ХХ та ХХІ століть / А. О. Шиманович // Освітній дискурс: збірник наукових праць. – 2020. – № 20 (2). – С. 78-90.
71. Шиманович А.О. Радикальний христоцентризм богословської екзегези Карла Барта / А. О. Шиманович // *Evropský filozofický a historický diskurz*. – Praha, 2020. – Volume 6, Issue 1. – С. 177–185.
72. Шиманович А.О. Роль та значущість праць Карла Барта для протестантського богослов'я ХХ ст. / А. О. Шиманович // Українське релігієзнавство. – Київ, 2020. – № 90. – С. 105-123.
73. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века / Нина Юлина. – Москва: «Наука», 1986. – 160 с.
74. Alter R., Kermode F. *The Literary Guide to the Bible* / Ed. by Robert Alter, Frank Kermode. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. – 678 p.
75. Anderson B.W. *The Living Word of the Bible* / Bernhard W. Anderson. – Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1979. – 117 p.
76. Ahlstrom S.E. *A Religious History of the American People* / Sydney E. Ahlstrom. – New Haven: Yale University Press, 1972. – xvi + 1158 p.
77. Balthasar, H.U.von. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* / Trans. by Edward T. Oakes / Hans Urs von Balthasar. – San Francisco: Ignatius Press, Communion Books, 1992. – 431 p.

78. Barth K. Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I, 1 / Karl Barth / Ed. by Geoffrey W. Bromiley, Thomas F. Torrance. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2003. – xx + 503 p.
79. Barth K. Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I, 2 / Karl Barth / Ed. by Geoffrey W. Bromiley, Thomas F. Torrance. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. – xiv + 905 p.
80. Barth K. Church Dogmatics. The Doctrine of God. Volume II, 2 / Karl Barth / Ed. by Geoffrey W. Bromiley, Thomas F. Torrance. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2004. – xi + 806 p.
81. Barth K. Church Dogmatics. The Doctrine of Creation. Volume III, 1 / Karl Barth. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1970. – xi + 428 p.
82. Barth K. Church Dogmatics. The Doctrine of Creation. Volume III, 2 / Karl Barth / Ed. by Geoffrey W. Bromiley, Thomas F. Torrance. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2004. – xi + 661 p.
83. Barth K. Der Römerbrief (Erste Fassung) / Karl Barth / Ed. By Hermann Schmidt. – Zürich: Theologischer Verlag, 1985. – 744 S.
84. Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte / Karl Barth. – Zollikon and Zürich: Evangelischer Verlag, 1947. – 611 S.
85. Barth K. Evangelical Theology. An Introduction / Karl Barth / Engl. trans. by G. Foley. – Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1963. – xiii + 206 p.
86. Barth K. God Here and Now / Karl Barth / Engl. trans. by P.M. van Buren. – London & New York: Routledge Classics, 2003. – xxiv + 139 p.
87. Barth K. Letters. 1961-1968 / Karl Barth / Trans. and ed. by Geoffrey W. Bromiley. – Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1981. – xv + 382 p.
88. Barth K. The Theology of John Calvin / Karl Barth / Trans. by Geoffrey W. Bromiley. – Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1995. – xxiv + 448 p.
89. Barth K. The Word of God and the Word of Man / Karl Barth / Engl. trans. by Douglas Horton. – New York: Harper & Row, 1957. – 327 p.

90. Barth K., Thurneysen E. *Come, Holy Spirit. Sermons* / Karl Barth, Eduard Thurneysen / Engl. trans. G. Richards, E. Homrighausen, K. Ernst. – Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1978. – 287 p.
91. Bartholomew C.G. *Introducing Biblical Hermeneutics. A Comprehensive Framework for Hearing God in Scripture* / Craig G. Bartholomew. – Grand Rapids: Baker Academic, 2015. – xiv + 623 p.
92. Baxter Ch.A. *Barth – A Truly Biblical Theologian?* / Christina A. Baxter / Tyndale Bulletin. No. 38, 1987. – P. 3-27.
93. Berger P.L. *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* / Peter L. Berger. – New York: Anchor Press/Doubleday, 1979. – xv + 220 p.
94. Berlin I. *The Age of Enlightenment. The Eighteenth-Century Philosophers* / Isaiah Berlin. – New York: Mentor Books, 1956. – 288 p.
95. Bromiley G.W. *Introduction to the Theology of Karl Barth* / Geoffrey W. Bromiley. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1979. – xiv + 253 p.
96. Bromiley G.W. *Karl Barth's Doctrine of Inspiration* / Geoffrey W. Bromiley / Journal of the Transactions of the Victoria Institute. No. 87, 1955. – P. 66-80.
97. Brown C. *Karl Barth and the Christian Message* / Colin Brown. – Wipf and Stock Publishers, 1998. – 164 p.
98. Brown C. *Philosophy and the Christian Faith* / Colin Brown. – Illinois: IVP Academic, 1969. – 320 p.
99. Burnett R.E. *Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period* / Richard E. Burnett. – Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004. – xiv + 312 p.
100. Busch E. *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts* / Eberhard Busch. – London: S.C.M. Press, 1976. – xvii + 569 p.
101. Clough D. *Ethics in Crisis. Interpreting Barth's Ethics* / David Clough. – Aldershot: Ashgate, 2005. – xix + 143 p.
102. Cochrane A.C. *The Church's Confession under Hitler* / Arthur C. Cochrane. – Wipf and Stock Publishers, 1976. – 328 p.

103. Coffman E.J. *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline* / Elesa J. Coffman. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – x + 271 p.
104. Dulles A. *Models of the Church* / Avery Dulles. – New York: Doubleday, 1991. – 304 p.
105. Ensminger S. *Karl Barth's Theology as a Resource for a Christian Theology of Religions* / Sven Ensminger. – Bloomsbury: T. & T. Clark, 2014. – x + 262 p.
106. Ferm D.W. *Contemporary American Theologies: A Critical Survey* / Deane William Ferm. – New York: Seabury, 1981. – x + 182 p.
107. Ford D.F., Muers R. (Eds.). *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918* / Ed. by David F. Ford, Rachel Muers. – Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2005. – xxi + 819 p.
108. Fuchs E. *Marburger Hermeneutik* / Ernst Fuchs. – Tübingen: J.C.B. Mohr/Siebeck, 1968. – 277 S.
109. Gibson D. *Reading the Decree, Exegesis, Election and Christology in Calvin and Barth* / David Gibson. – London: T. & T. Clark, 2009. – xiii + 221 p.
110. Gignilliat M.S. *Karl Barth and the Fifth Gospel. Barth's Theological Exegesis of Isaiah* / Mark S. Gignilliat. – Farnham, England: Ashgate Publishing, 2009. – xiv + 165 p.
111. Giussani L. *American Protestant Theology. A Historical Sketch* / Luigi Giussani / Trans. by Damian Bacich. – Montreal & Kingston-London-Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2013. – xxxiv + 238 p.
112. Hammer K. *Deutsche Kriegstheologie 1870-1918* / Karl Hammer. – München: Kösel-Verlag, 1971. – 384 S.
113. Hart T.A. *The Dictionary of Historical Theology* / Ed. by Trevor A. Hart. – Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000. – xx + 599 p.
114. Hartwell H. *The Theology of Karl Barth: An Introduction* / Herbert Hartwell. – London: Duckworth Press, 1964. – xiv + 201 p.

115. Hillerbrand H.J. (Ed.). *The Encyclopedia of Protestantism. Vol. 1. A-C* / Ed. by Hans J. Hillerbrand. – New York and London: Routledge, 2004. – 901 p.
116. Hillerbrand H.J. (Ed.). *The Encyclopedia of Protestantism. Vol. 3. L-R* / Ed. by Hans J. Hillerbrand. – New York and London: Routledge, 2004. – 2006 p.
117. Hovorun C. *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness* / Cyril Hovorun. – New York: Palgrave Macmillan, 2015. – xiv + 242 p.
118. Horton W.M. *Christian Theology: An Ecumenical Approach* / Walter Marshal Horton. – New York: Harper & Brothers, 1958. – xxiii + 320 p.
119. Hunsinger G. *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* / George Hunsinger. – Oxford: Oxford University Press, 1991. – x + 298 p.
120. John Paul II. *Faith and Reason: Encyclical Letter* / John Paul II. – London: Catholic Truth Society, 1998. – 154 p.
121. Jones G. (Ed.). *The Blackwell Companion to the Modern Theology* / Ed. by Gareth Jones. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004. – xx + 586 p.
122. Jüngel E. *God`s Being is in Becoming. The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth* / Eberhard Jüngel / Trans. and with an Introduction by John Webster. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2001. – xxvi + 142 p.
123. Kantzer K. *The Christology of Karl Barth* / Kenneth Kantzer. – *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 1: 2, spring, 1958. – P. 25-28.
124. Keller A. *Karl Barth and Christian Unity* / Adolph Keller / Eng. trans. by W. Petersmann and M. Manrodt. – New York: The Macmillan Co., 1933. – 320 p.
125. Keller R. R. *Karl Barth`s Treatment of the Old Testament as Expectation* / Roger R. Keller / *Andrew`s University Seminary Studies. Vol. 35, No. 2, autumn, 1997.* – P. 165-179.
126. Kennedy Ph. *Twentieth-Century Theologians: A New Introduction to Modern Christian Thought* / Philip Kennedy. – I.B. Tauris, 2010. – xvi + 368 p.

127. Kierkegaard S. *Concluding Unscientific Postscript* / Søren Kierkegaard / Engl. trans. by D. F. Swenson and W. Lowrie. – Princeton: Princeton University Press, 1941. – xxi + 579 p.
128. Küng H. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* / Hans Küng. – Westminster John Knox Press, 2004. – 332 p.
129. Langford Th. *In Search of Foundations: English Theology, 1900-1920* / Thomas A. Langford. – New York: Abingdon Press, 1969. – 320 p.
130. McConnachie J. *The Barthian Theology and the Man of To-day* / John McConnachie. – London: Hodder & Stoughton, 1933. – 335 p.
131. McGrath A.E. *Christian History: An Introduction* / Alister E. McGrath. – Chichester, Wiley-Blackwell, 2013. – xviii + 374 p.
132. McGrath A.E., Marks D.C. (Eds.). *The Blackwell Companion to Protestantism* / Ed. by Alister McGrath, Darren C. Marks. – Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2004. – xvi + 512 p.
133. Meister C., Beilby, J. (Eds.). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought* / Ed. by Chad Meister, James Beilby. – London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013. – xvii + 867 p.
134. O'Donnell Ch. *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church* / Christopher O'Donnell. – Collegeville, MN: Liturgical Press-Michael Glazier, 1996. – xxii + 520 p.
135. Ramm B. *Protestant Biblical Interpretation* / Bernard Ramm. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1970. – xvii + 298 p.
136. Reventlow H.G. *History of Biblical Interpretation. Vol. 4. From the Enlightenment to the Twentieth Century* / Henning Graf Reventlow / Trans. by Leo G. Perdue. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. – x + 471 p.
137. Scholder K. *Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen: 1918-1934* / Klaus Scholder. – München, 1977. – 897 S.
138. Stiver D.R. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* / Dan R. Stiver. – Louisville KY: Westminster John Knox, 2001. – xx + 257 p.

139. Sykes S.W. (Ed.). *Karl Barth: Centenary Essays* / Ed. by Stephen W. Sykes. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – vi + 171 p.
140. Tillich P. *A History of Christian Thought. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* / Paul Tillich / Ed. by Carl E. Braaten. – New York: Simon and Schuster, 1972. – xlii + 550 p.
141. Torrance T.F. *Divine meaning. Studies in Patristic Hermeneutics* / Thomas F. Torrance. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1995. – 439 p.
142. Torrance T.F. *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology 1910-1931* / Thomas F. Torrance. – Edinburgh: T. & T. Clark, 2004. – 232 p.
143. Vanhoozer K.J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A Study in Hermeneutics and Theology* / Kevin J. Vanhoozer. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. – xiii + 308 p.
144. Webster J. *Karl Barth* / John Webster. – London & New York: Continuum, 2000. – xvi + 181 p.
145. Webster J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Karl Barth* / Ed. by John Webster. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – xiii + 312 p.
146. Wood D. *Barth's Theology of Interpretation* / Donald Wood. – Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2007. – xiv + 189 p.
147. Zahrnt H. *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century* / Heinz Zahrnt / Engl. trans. by R. A. Wilson. – New York: Harcourt, Brace and World, 1966. – 398 p.