Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ХРОМ'ЯК НАТАЛІЯ ЛЬВІВНА

УДК 230.1

ДИСЕРТАЦІЯ

ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДНЕ БОГОСЛОВ'Я КАРЛА БАРТА І ЙОГО РЕЦЕПЦІЯ У СУЧАСНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ДУМЦІ

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
_____ Н. Л. Хром'як

Науковий керівник: Чорноморець Юрій Павлович, доктор філософських наук, професор

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Хром'як Н.Л. Вчення про природне богослов'я Карла Барта і його рецепція у сучасній богословській думці. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2018.

Актуальність дисертаційного дослідження зумовлена тим, що інтерес до природного богослов'я у сучасній теології стрімко зростає, а також помітно простежується і критичне ставлення до природного богослов'я. Все більше богословів звертаються до аргументації Карла Барта проти природного богослов'я, підсилюючи її критикою онтотеології, метафізики, раціоналізму. У зв'язку з цим завдання об'єктивної критичної оцінки концепції природного богослов'я Карла Барта залишається актуальним.

У дисертації вперше здійснений цілісний аналіз критики природного богослов'я Карла Барта у контексті протистояння основним концепціям цієї теологічної дисципліни XX і початку XXI століть, у її зв'язку з історичними умовами та викликами, які відображають богословську традицію неоортодоксії, а також дослідження впливу швейцарського мислителя на сучасну філософію і богослов'я аналітичної та континентальної традиції.

Метою дослідження є здійснення цілісної історико-теологічної реконструкції основних засад та особливостей критики Карлом Бартом концепцій природного богослов'я, виявлення її меж та евристичного потенціалу, можливостей застосування його аргументів при оцінці різновидів природної теології, що пропонуються сучасними послідовниками Барта, представниками аналітичної традиції та релігійними мислителями, які використовують феноменологію, створену в контексті розвитку континентальної філософії.

Об’єктом дослідження є критика природного богослов’я Карлом Бартом та її вплив на сучасне богослов’я.

Предметом дослідження є критика природного богослов’я Карла Барта у контексті протистояння основним концепціям цієї теологічної дисципліни XX і початку XXI століть.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в вперше здійснений цілісний аналіз критики природного богослов’я Карла Барта у контексті протистояння основним концепціям цієї теологічної дисципліни XX і початку XXI століть.

Виявлено особливості розвитку природної теології у кінці XX – на початку XXI століть, її значення та проблеми її легітимізації у сучасному релігійному дискурсі.

Доведено, що нове осмислення бартівської критики природної теології є нагальною необхідністю в контексті критики онтотеології, яка набула бурхливого розвитку в кінці XX – на початку XXI століття, у зв’язку з намаганнями реабілітувати природну теологію як дисципліну в аналітичній традиції мислення, дати феноменологічну інтерпретацію вченню про аналогії буття в богослов’ї, що залежить від постметафізичної континентальної філософії.

Доведено, що К.Барт рішуче заперечував можливість природної теології як такої, що може привести до легітимізації певного соціального устрою як природного порядку. Таким природним порядком виступав у часи К.Барта нацизм, якому неоортодоксія протиставила абсолютний суверенітет трансцендентного Бога, який знецінював норми соціальності, встановлювані через легалізм чи природне право. Метафізичні й антропоморфічні образи Бога є «ідолами», а відповідно, ліберальна та неоконсервативна раціоналізації теології у сучасній богословській думці є формами «ідолопоклонництва».

На думку К.Барта, жодні декларації прав людини, жодні «правильні» теорії природного права, жодні норми національного та міжнародного права не можуть гарантувати неповторення війн чи тоталітаризму. Лише в християнстві

як надприродній реальності людина може черпати духовні ресурси для екзистенційного спротиву структурам зла. Природне богослов'я як апологетику, що ґрунтувалася на раціональності, К.Барт вважав зайвим на фоні догматики, а також хибним через антропологічну редукцію образу Бога.

К.Барт критикував не природне богослов'я як таке, а його конкретні історичні форми, одна з яких спиралася на просвітницьку філософію і концептуалізувалася ліберальними протестантськими богословами, а інша була неоконсервативною модернізаційною теорією. Водночас його критика природного богослов'я має універсальне значення і може бути застосованою до усіх форм природної теології, релігійної метафізики, апологетики тощо. К.Барт критикував природне богослов'я як спосіб модернізації теології, що веде до антропологічної редукції образу Бога та всього християнського віровчення. Ця модернізація відбувалася у ліберальній формі протестантської теології та у неоконсервативній формі природного богослов'я. За К.Бартом, наслідком ліберальної модернізації є підміна християнства антропологією, його суб'єктивізація, при якій абсолютизується особистість або колектив. Наслідком консервативної модернізації є редукція християнства до ідеалістичної метафізики, що урівнює Бога та світ як цілком співмірні реальності. К.Барт вважав, що пізнання трансцендентного Бога є цілком результатом дії благодаті, яку людина повинна прийняти. Дія благодаті є цілком тотальною, і не передбачає жодної, навіть мінімальної спів-дії людини, а тому богопізнання є надприродною для людини подією, чистим дарунком Бога.

Особлива увага приділяється тому, що учні К.Барта, заради діалогу релігії та науки, намагалися створити неоортодоксальну природну теологію. Для цього визнавалося необхідним подолати розділення між догматичною і природною теологією.

Підкреслено, що аналітична природна теологія раціоналізує та антропологізує поняття про Бога, виступає сучасною формою ліберальної антропологічної редукції християнської теології. Показано, що феномеологічна постметафізична природна теологія відновлює метафізичне вчення про аналогії

буття, знищуючи можливість для бартівського бачення Бога як абсолютно трансцендентного.

Заперечення універсальності світського світогляду в теології початку XXI століття, особливо помітне в радикальній ортодоксії, не веде до утвердження релігійного світогляду в дусі бартіанства, але, на нашу думку, є шляхом до філософізації теології та християнства. Різка критика онтотеології в сучасній постметафізичній теології цілком може поєднуватися з метафізичною та антропологічною редукціями поняття про Бога. Розвиток християнської теології у добу постмодерну має тенденцію до розмежування між теологією, що спирається на переосмислення біблійного світогляду та ідеї релігійного екзистенціалізму, і теологією, яка підпадає під визначальний вплив різноманітних філософських течій метафізичного й постмодерністичного спрямування. Останнє призводить до переходу теології на мову риторики і навіть ідеології. Очевидно, що бартівські аргументи слугують на користь першої тенденції та дозволяють критично переосмислити методологію і досягнення тих, хто філософізує теологію.

Ключові слова: Карл Барт, природне богослов'я, сучасне богослов'я, неоортодоксія, онтотеологія, аналітична природна теологія, феноменологічна постметафізична природна теологія.

ABSTRACT

Khromyak N.L. The Karl Barth's doctrine of natural theology and its reception in modern theological thought. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.14 – Theology. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The urgency of this thesis is due to the fact that interest in natural theology in modern theology is rapidly increasing, as well as a marked observation of the critical attitude to natural theology. More and more theologians turn to the arguments of Karl

Barth against natural theology, reinforcing it with criticism of ontoteology, metaphysics, rationalism. In this regard, the task of an objective critical evaluation of the concept of natural theology of Karl Barth remains relevant.

This thesis is the first attempt of a comprehensive analysis of the Karl Barth's natural theology in the context of confronting the basic concepts of this theological discipline of the 20th and early 21st centuries, in its connection with historical conditions and challenges that reflect the theological tradition of neo-orthodoxy, as well as the study of the influence of the Swiss thinker on modern philosophy and theology of the analytical and continental tradition.

The aim of the thesis work is to carry out a holistic historical and theological reconstruction of the basic principles and peculiarities of the critique of the concepts of natural theology by Karl Barth, the discovery of its boundaries and the heuristic potential, the possibilities of using its arguments in assessing the varieties of natural theology offered by contemporary Bart's followers, representatives of the analytic tradition and religious thinkers who use the phenomenology created in the context of the development of continental philosophy.

The object of the study is the critique of natural theology by Karl Barth and its influence on modern theology.

The subject of the study is the critique of the natural theology of Karl Barth in the context of confrontation with the basic concepts of this theological discipline of the XX and the beginning of the XXI centuries.

The scientific novelty of the research lies in the first time a holistic analysis of the critique of the natural theology of Karl Barth in the context of confrontation with the basic concepts of this theological discipline of the XX and the beginning of the XXI centuries.

The peculiarities of development of natural theology in the end of XX - beginning of XXI centuries, its importance and problems of its legitimization in modern religious discourse are revealed.

It is proved that a new understanding of Karl Barth's critique of natural theory is an urgent necessity in the context of criticism of ontoteology, which has gained

rapid development at the end of the 20th - the beginning of the 21st century, in connection with the attempts to rehabilitate the natural theory as a discipline in the analytical tradition of thinking, to give a phenomenological interpretation to the doctrine of analogy being in theology, which depends on the *postmethaphysical* continental philosophy. It was discovered that K. Barth strongly objected to the possibility of natural theology as one that could lead to the legitimization of a certain social order as a natural order. In K. Bart's time this natural order was the nazism, to which neo-orthodoxy opposed the absolute sovereignty of the transcendental God, which devalued the norms of sociality established through legalism or natural law. In the thesis it is shown that K. Barth strongly denied the possibility of natural theology as such, which could lead to the legitimization of a certain social order as a natural order. Metaphysical and anthropomorphic images of God are «idols», and, accordingly, the liberal and neoconservative rationalization of theology in modern theological thought is a form of «idolatry».

According to Barth, no human rights declarations, no «correct» theories of natural law, no any rules of national and international law can guarantee the non-repetition of wars or totalitarianism. Only in Christianity, as a supernatural reality, a person can draw spiritual resources for existential resistance to evil structures. Natural theology as apologetics based on rationality, K. Barth considered superfluous on the background of dogmatics, and also false because of the anthropological reduction of the image of God.

K. Barth criticized not natural theology as such, but its specific historical forms, one of which was based on the philosophy of the Enlightenment and conceptualized by liberal Protestant theologians, while the other was a neo-conservative modernization theory. However, his critique of natural theology has universal appeal and can be applied to all forms of natural theology, religious metaphysics, apologetics etc. Karl Barth criticized natural theology as a way of modernizing theology, leading to anthropological reduction of the image of God and of all Christian doctrine. This modernization took place in the liberal form of Protestant theology and in the neoconservative form of natural theology. According

to K. Barth, the consequence of liberal modernization is the substitution of Christianity by anthropology, its subjectivization, in which an individual or collective is absoluted. The consequence of conservative modernization is the reduction of Christianity to idealistic metaphysics, which equates God and the world as quite commensurate reality. K. Barth considered, that the knowledge of the transcendental God is entirely a result of the action of grace that man must accept. The action of grace is completely total, and does not foresee any, even minimal, co-action of man, and therefore the knowledge of God is a supernatural event, a pure gift of God.

Particular attention is paid to the fact that the K. Barth's *followers,* for the sake of the dialogue of religion and science, tried to create neo-orthodox natural theology. To this idea it was found necessary to overcome the division between dogmatic and natural theology. It is emphasized that the analytical natural theology rationalizes and anthropologizes the concept of God, acts as a modern form of liberal anthropological reduction of Christian theology. It is shown that *phenomenological postmethaphysical* natural theology restores the metaphysical doctrine of the analogy of being, destroying the possibility for the K. Barth's vision of God as absolutely transcendental.

The denial of the universality of the secular world outlook in the theology of the beginning of the XXI century, especially evident in radical orthodoxy, does not lead to the establishment of a religious outlook in the spirit of Barthianism, but, in our opinion, there is a way to philosophizing theology and Christianity. The sharp criticism of ontoteology in modern post-methaphysical theology may well be combined with the metaphysical and anthropological reductions of the concept of God. The development of Christian theology on the postmodern age tends to distinguish between the theology, which is based on rethinking the biblical outlook and the ideas of religious existentialism, and theology that falls under the decisive influence of various philosophical trends of the metaphysical and postmodernist direction. The latter leads to the transition of theology to the language of rhetoric and even ideology. Obviously Karl Barth's arguments serve the first tendency and allow a

critical rethinking of the methodology and achievements of those who philosophize theology.

Key words: Karl Barth, natural theology, modern theology, neo-orthodoxy, ontotheology, analytical natural theology, phenomenological natural theology.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Хром'як Н. Л. Вчення про Слово Боже Карла Барта: основні ідеї в контексті сучасного богословського дискурсу / Наталія Львівна Хром'як // Практична філософія. – 2017. – № 3. – С. 109–116.
2. Хром'як Н. Л. Ключові богословські ідеї Барта у запереченні природного богослов'я / Наталія Львівна Хром'як // Гілея.– 2017. – Вип. 125. – С. 235–239.
3. Хром'як Н. Л. Теологічна онтологія Карла Барта / Наталія Львівна Хром'як // Гілея. – 2017. – Вип. 126. – С. 201–207.
4. Хром'як Н. Л. Основні впливи філософії та богослов'я епохи Просвітництва на формування богословської думки Карла Барта / Наталія Львівна Хром'як // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – №19. – С. 128–131.

Стаття в іноземному періодичному виданні:

5. Khrom`yak N. L. The controversy between Karl Bart and Emil Brunner concerning natural theology / Nataliia Lvivna Khrom`yak // Modern science. – 2017. – (№6) – С.73–79.

Публікації в інших наукових виданнях:

6. Хром'як Н.Л. Аналіз підходів щодо природного богослов'я К.Барта та Е.Бруннера / Наталія Львівна Хром'як // Матеріали першої всеукраїнської науково-практичної конференції "Сучасна богословська думка" (Львівська богословська семінарія, 25 листопада 2017 року). – Львів : Простір М, 2017. – С. 86–94.

7. Хром’як Н.Л. Неоортодоксія Карла Барта як спроба повернення до витоків протестантського богослов’я / Наталія Львівна Хром’як // Богословские размышления. – № 17. – 2017. – С. 204–212.

8. Хром’як Н.Л. Теоцентричність антропології Карла Барта / Наталія Львівна Хром’як // Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності : Збірник матеріалів міжнародної научно-практичної конференції. – Львів, 2017. – С. 247–248.

9. Хром’як Н.Л. Антропологія Карла Барта / Наталія Львівна Хром’як // Людина, яка реформує та реформується. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 500-літтю Реформації. – К. : НТУ, 2017. – С. 65–67.

ЗМІСТ

ВСТУП……..….....12
РОЗДІЛ 1 ЗНАЧЕННЯ ДИСКУСІЙ ПРО СТАТУС ПРИРОДНОГО БОГОСЛОВ'Я ДЛЯ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ТЕОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ……..…21
Висновки до першого розділу…….…...41
РОЗДІЛ 2 ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДНЕ БОГОСЛОВ'Я У ТВОРЧОСТІ КАРЛА БАРТА ……..…….....44
2.1.Sola gratia – епістемологічна основа для Бартового розуміння богослов'я……...44
2.2.Причини критики Карлом Бартом концепцій природної теології…...68
2.3.Критика Карлом Бартом вчення про analogia entis в інтерпретації Еріха Пшивари……....…84
2.4.Критика Карлом Бартом віднови природної теології Емілем Бруннером……...….92
Висновки до другого розділу …….……101
РОЗДІЛ 3 ПОЗИЦІЯ ПОСЛІДОВНИКІВ КАРЛА БАРТА СТОСОВНО ДІАЛОГУ РЕЛІГІЙНОГО ТА НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ…….…...106
Висновки до третього розділу……..117
РОЗДІЛ 4 АНТРОПОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ХРИСТИЯНСТВА В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ПРИРОДНІЙ ТЕОЛОГІЇ ТА НЕООРТОДОКСІЯ КАРЛА БАРТА…….…….....119
Висновки до четвертого розділу……..131
РОЗДІЛ 5 ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПРИРОДНА ТЕОЛОГІЯ ТА НЕООРТОДОКСІЯ БАРТА……....134
Висновки до п'ятого розділу ……...172
ВИСНОВКИ……176

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……193

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Соціально-політичні та світоглядні трансформації, які визначали особливості європейської історії початку XX-го століття, спричинили глибоку «кризу» західного світогляду, яка поширилася і на сферу релігійного самоусвідомлення людини. В модерний час основною темою у богослов'ї, що перебувало під впливом раціоналістичної філософії, став не Бог і Його одкровення, а релігійна людина та її переживання. Вважалося, що людство розвивається в напрямку побудови християнської культури на основі природної моралі, яка ґрунтувалася на совісті як універсальному принципу *a priori*. Перша світова війна та нові суспільні реалії поставили під сумнів ідеї соціального оптимізму та раціоналізму ліберальної теології. З критикою богослов'я, яке поставило на місце одкровення Бога «релігію людини», виступив видатний протестантський богослов Карл Барт (1886–1968). Одним із основних векторів його дискусій із ліберальними мислителями стало рішуче заперечення природного богослов'я як можливості пізнання Бога у світлі природного розуму, без апеляції до божественного одкровення. Гостра актуальність дисертаційного дослідження зумовлена тим, що інтерес до природного богослов'я у сучасній теології стрімко зростає. Водночас більшість богословів континентальної філософської традиції та представники радикальної ортодоксії вагаються щодо ефективності природного богослов'я у зв'язку із загальною недовірою до раціональності, характерною для думки постмодерну. Отож, попри те, що в останні десятиліття природне богослов'я активно розвивається завдяки використанню потенціалу аналітичної філософії релігії та феноменології, помітно зростає і критичне ставлення до природного богослов'я. Все більше богословів звертаються до аргументації Карла Барта проти природного богослов'я, підсилюючи її критикою

онтотеології, метафізики, раціоналізму. У зв’язку з цим завдання об’єктивної критичної оцінки концепції природного богослов’я Карла Барта залишається актуальним і своєчасним.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.) і науково-дослідної роботи кафедри культурології за темою «Розбудова академічного богослов’я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (державний реєстраційний номер U 0117U004903). Окрім того, робота виконана в рамках інтегрованої освітньо-дослідницької програми Центру дослідження релігії НПУ імені М.П. Драгоманова «Сучасне протестантське богослов'я», що розробляється і впроваджується спільно з Євро-Азіатською теологічною асоціацією відповідно до додаткової угоди № 1 до договору про співпрацю між Національним педагогічним університетом імені М.П. Драгоманова і громадською організацією «Євро-Азіатська теологічна асоціація» від 19 грудня 2015р.

Метою дослідження є здійснення цілісної історико-теологічної реконструкції основних засад та особливостей критики Карлом Бартом концепцій природного богослов’я, виявлення її меж та евристичного потенціалу, можливостей застосування його аргументів при оцінці різновидів природної теології, що пропонуються сучасними послідовниками Барта, представниками аналітичної традиції та релігійними мислителями, які використовують феноменологію, створену в контексті розвитку континентальної філософії.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- виявити особливості розвитку природної теології у кінці XX – на початку XXI століття, її значення та проблеми легітимізації у сучасному релігійному дискурсі;
- проаналізувати мотиви появи та контекст розвитку бартівської критики природної теології;
- дослідити критику К. Бартом пшиварівської теорії аналогій буття та інших методологічних пропозицій, що існували при намаганнях утвердити природне богослов'я у протистоянні бартівській теології;
- показати особливості й евристичний потенціал Бартової критики антропологічної та метафізичної редукцій християнства;
- дослідити найбільш впливові спроби реабілітації природної теології, здійснені учнями К. Барта;
- представати інваріанти аналітичної і феноменологічної природних теологій, що розвиваються у кінці XX і на початку XXI століття у межах постметафізичного богословського дискурсу й показати евристичний потенціал Бартової критики антропологічної та метафізичної редукцій християнства щодо цих богословських течій.

Об'єктом дослідження є критика природного богослов'я Карлом Бартом та її вплив на сучасне богослов'я.

Предметом дослідження є критика природного богослов'я Карла Барта у контексті протистояння основним концепціям цієї теологічної дисципліни XX і початку XXI століть.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі філософії, богослов'я та релігієзнавства. Методологічну основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та філософських процесів і принципи сучасного богослов'я – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань,

поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного аналізу (при дослідженні особливостей богословської методології Карла Барта і його концепції природного богослов'я), історико-генетичного аналізу (при вивченні особливостей рецепції ідей Карла Барта щодо співвідношення екзистенційного та природного богослов'я), компаративного вивчення (при порівнянні філософських та богословських концепцій критиків онтобогослов'я з вченням Карла Бога про природне богослов'я). Дисертаційне дослідження також вимагало застосування таких загальних методологічних принципів як єдність логічного та історичного, об'єктивність і неупередженість. У свою чергу, богословський контекст дослідження вимагав використання релігієзнавчих принципів – позаконфесійності, екуменічної відкритості й толерантності. У роботі також використані такі загальнонаукові методи: аналіз та синтез, опис, узагальнення.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в ньому вперше здійснений цілісний аналіз критики природного богослов'я Карла Барта у контексті протистояння основним концепціям цієї теологічної дисципліни XX і початку XXI століть.

У результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань, обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист.

Вперше:

- доведено, що нове осмислення бартівської критики природної теології є нагальною необхідністю в контексті критики онтотеології, яка набула бурхливого розвитку в кінці XX – на початку XXI століття, у зв'язку з намаганнями реабілітувати природну теологію як дисципліну в аналітичній традиції мислення, дати феноменологічну інтерпретацію вченню про аналогії буття в богослов'ї, що залежить від постметафізичної континентальної філософії;
- Карл Барт критикував природне богослов'я як спосіб модернізації теології, що веде до антропологічної редукції образу Бога та всього християнського віровчення. Ця модернізація відбувалася у

ліберальній формі протестантської постшлейєрмахерівської теології та у неоконсервативній формі природного богослов'я Е. Пшивари, який представив власне розуміння католицького вчення про аналогії буття. За К.Бартом, наслідком ліберальної модернізації є підміна християнства антропологією. Наслідком консервативної модернізації є редукція християнства до ідеалістичної метафізики, що урівнює Бога та світ як цілком співмірні реальності. К.Барт вважав, що пізнання трансцендентного Бога є цілком результатом дії благодаті, яку людина повинна прийняти. При цьому категорично заперечувалася теорія Е.Бруннера про наявність у людини здібності сприйняття благодаті. Дія благодаті є цілком тотальною і не передбачає жодної, навіть мінімальної, спів-дії людини, а тому богопізнання є надприродною для людини подією, чистим дарунком Бога;

- виявлено, що К.Барт рішуче заперечував можливість природної теології як такої, що може привести до легітимізації певного соціального устрою як природного порядку. А саме, таким природним порядком виступав у часи К.Барта нацизм, якому неоортодоксія протиставила абсолютний суверенітет трансцендентного Бога, який знецінював норми соціальності, встановлювані через легалізм чи природне право. Природне богослов'я як апологетику, що ґрунтувалася на раціональності, К.Барт вважав зайвим на фоні догматики, а також хибним через антропологічну редукцію образу Бога. Метафізичні й антропоморфічні образи Бога є «ідолами», а відповідно, ліберальна та неоконсервативна раціоналізації теології у сучасній богословській думці є формами «ідолопоклонництва»;

- виявлено, що учні К.Барта, заради діалогу релігії та науки, намагалися створити неоортодоксальну природну теологію. Для цього визнавалося необхідним подолати розділення між догматичною і природною теологією. Для цього Е.Юнгель зображує світ як простір

дії Трійці, Т.Торренс виступає за христоцентричність космології (бачить світ як такий, що походить від Логосу та покликаний бути причетним до втіленого Логосу), А.Макграт доводить можливість пізнання творіння «очима віри». Такі проекти призводять до ідеалістичного метафізичного розуміння Бога та світу, людини і Боголюдини, ведуть до підміни благодатної віри інтуїтивним містико-раціональним пізнанням;

- обґрунтовано, що аналітична природна теологія раціоналізує та антропологізує поняття про Бога, виступає сучасною формою ліберальної антропологічної редукції християнської теології;

- виявлено, що феноменологічна постметафізична природна теологія відновлює метафізичне вчення про аналогії буття, знищуючи можливість для бартівського бачення Бога як абсолютно трансцендентного.

Уточнено:

- положення, що К.Барт критикував не природне богослов'я як таке, а його конкретні історичні форми, одна з яких спиралася на просвітницьку філософію і концептуалізувалася ліберальними протестантськими богословами, а також Е.Бруннером, а інша була неоконсервативною модернізаційною теорією;

- межі впливу вчення К.Барта на сучасні дискусії з приводу природного богослов'я, а саме: виявлено, що критика німецького мислителя враховується, швидше, формально, а його фідеїзм і теоцентризм намагаються підмінити інтуїтивізмом і філософією присутності;

- заперечення універсальності світського світогляду в теології початку XXI століття не веде до утвердження релігійного світогляду в дусі бартіанства, але, радше, є шляхом до філософізації теології та християнства.

Набуло подальшого розвитку:

- твердження, що критика онтотеології в сучасній постметафізичній теології цілком може поєднуватися з метафізичною та антропологічною редукціями поняття про Бога.

Теоретичне значення дисертації. В українській науковій думці вперше було проведене дослідження, у чому полягала критика природного богослов'я Карлом Бартом та рецепція такого підходу в сучасній богословсько-філософській думці. Висновки та твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню проблеми природного богослов'я у його відношенні до догматичної теології. Результати дисертаційної роботи дають змогу активізувати подальші релігієзнавчі, філософські та богословські розробки, які стосуються актуальних проблем академічної теології.

Практичне значення дисертації. Результати дослідження можуть бути використані при викладанні філософських та богословських дисциплін у вищих навчальних закладах, як афілійованих до релігійних організацій, так і в неконфесійних освітніх інституціях. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, яке представляє ідеї та розробки, сформульовані здобувачем самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, на науково-теоретичних семінарах і засіданнях кафедри богослов'я Львівської богословської семінарії, науково-практичній конференції «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 14–18 березня 2016 р.), Науково-практичній конференції «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (Львів, 18 квітня 2016 р.),

Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: історія і сучасність» (Вільнюс, 24-25 квітня 2015 р.); V Щорічній міжнародній науковій конференція «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 14–15 квітня 2016 р.), Звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів інституту (НПУ імені М.П.Драгоманова, 30 квітня 2015 р.), II Конгресі молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі» (28–30 жовтня, Чернівці); Звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (НПУ імені М.П. Драгоманова; 14-18 березня 2016 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація: східноєвропейські виміри» (Острог, 13–15 квітня 2016 р.); Звітній науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (НПУ імені М.П.Драгоманова; 17 травня 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація і сучасний світ» (Одеса, 28-29 вересня 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Біблія і Реформація» (Одеса, 5 жовтня 2017 р.); Міжнародній богословській конференції «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 27-28 квітня 2018 р.).

Публікації. Основні результати дисертаційної роботи висвітлені у 5 статтях, 4 з яких розміщенні у фахових виданнях з філософських наук, а 1 – в іноземному зарубіжному періодичному науковому виданні. Також матеріали дисертації опубліковані у періодичних наукових журналах і збірках доповідей конференцій.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, своєю чергою, визначають мета і завдання дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, п’яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи – 219 сторінок (основний зміст роботи викладено на 180

сторінках). Список використаних джерел налічує 311 найменувань, з них – 216 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1
ЗНАЧЕННЯ ДИСКУСІЙ ПРО СТАТУС ПРИРОДНОГО БОГОСЛОВ'Я ДЛЯ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ТЕОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ

«Природне богослов'я» як особлива дисципліна з власною методологією виникає ще в античній філософській культурі. Платон у різних творах створює вчення про Благо, Деміурга, світову душу. Аристотель у 12 книзі «Метафізики» дає систематичний опис Бога як Розуму, який є причиною світового порядку. Термін «теологія» був запропонований стоїками для дисципліни, яка вивчалася після «фізики» (вчення про природу) й «етики» (вчення про чесноти).

Сам термін «природне богослов'я» (theologia naturalis) був введений відомим вченим М. Варроном, якого Августин цитує у своїй праці «Про град Божий» [1, с.254–55], намагаючись передати грецькі назви латиною. В грецькій патристиці «природна теологія», або «природне споглядання», позначала вищу ступінь філософського знання в стоїко-платонівській традиції, що мало завданням розуміння присутності «логосів» або «ідей» у природі. Це споглядання оцінювалося як природне покликання людини. У неоплатонічній традиції вище цього споглядання – екстатичне єднання з Єдиним. Слідуючи за логікою Варрона та Ціцерона, Августин протиставляє істинну природну теологію тим релігійним практикам, що повязані з язичницькими державними культами і тим релігійним уявленням, які формувалися у межах міфів та поезії. Відповідно, Августин протиставляє природну частину богослов'я – цивільній (civilis) та вигаданій (fabulosa); наділяє theologia naturalis новим змістом, роблячи її пропедевтикою до теології одкровення. Роль філософського і загальнонаукового пізнання світу та самопізнання як пропедевтики до «істинної релігії» була однією з основних ідей для олександрійської традиції. Теорії про шлях від незнання через етику, природну філософію до християнської теології (як нову інтерпретацію стоїчної схеми «етика-фізика-філософія») розвивали Філон, Климент, Ориген, Євсевій, Євагрій, Максим

Сповідник. На відміну від стоїків, Августин називає філософське вчення про богів «природним» не тому, що воно входить у складову частину вчення про фізичний світ, але відповідає природі речей і лише одне може претендувати на істинність. Таким чином, Августин описує таке богослов'я як спробу пізнати невидиму силу і Божество Творця через розглядання творіння [47]. Такий підхід заклав основу для подальшого вивчення природного богослов'я.

К. Вебб вважав, що *природне богослов'я* повинно тісно взаємодіяти з *природною релігією,* оскільки остання – це «свідоме визнання людиною розумної доцільності Всесвіту, що є подібне до тієї *доцільності*, яку здійснює вона сама» [302]. Те ж саме значення поняття «*природний»* належить і до *природознавства* (знання про природу, визначене людиною), що є основою як для *природної релігії*, так і для *природного богослов'я*. Бекон визначав природне богослов'я як *божественну філософію*, яка можлива оскільки існує «іскра знання про Бога, що походить від світла природи і розмірковування про творіння; така теологія може бути визнана *божественною*, коли йдеться про її предмет; і *природною*, щодо джерела інформації» [302]. У свою чергу В.Дегтярев заміняє термін *природне богослов'я* на *філософія Бога* [22]. Також Вебб стверджує, що, на відміну від *моральної філософії*, яка займається звичаями людей, *природна філософія* є те ж саме, що й *природознавство* [302, p.3].

У відношенні природного богослов'я до філософії релігії, як зазначає Дж. Барр [99, p.3], друге – не обов'язкове, або ж, взагалі, не пов'язане з першим. Наприклад, хтось може дотримуватися філософського підходу до релігії і, водночас, заперечувати природне богослов'я повністю. Проте, здається, існує загальна тенденція, що традиційне природне богослов'я сформувало основу для філософії релігії, наприклад, створило традиційні аргументи на користь існування Бога.

У межах природного богослов'я активно розвивався теїзм, тобто релігійний світогляд, який випливає з розуміння абсолютного буття як нескінченної божественної особистості, трансцендентної світу, яка створила

його у вільному акті волі та надалі розпоряджається ним. В цілому, теїзм – це утвердження «універсального релігійного погляду, який підтверджує існування особистого, активного, неземного Бога» [99, p.3]. Християнський теїзм лише додає деякі особливі характеристики до цього концепту Бога [там само]. Християнський світогляд необов'язково потребує природного богослов'я для підтримки, але природне богослов'я з'являється часто, щоб підтримати теїзм, для якого особливий зміст християнської віри надається особливим одкровенням і теж стає предметом для аналізу [там само].

Джеймс Мак-Клендон дає одне з традиційних визначень поняття «природного богослов'я» як те, яке «належить до спроби побудувати вчення про Бога виключно на основі розуму і досвіду, без звернення до віри або особливого одкровення» [213]. Цілком правильним є більш загальне визначення цього поняття: «Природне богослов'я є практикою виведення існування і мудрості Бога з порядку і краси світу» [158, p.ix]. Алвін Плантінга говорить, що природна теологія – це «спроба доказів або аргументів на користь існування Бога. Більш конкретніше, це проект вироблення доказів та аргументів на користь теїзму» [257, p.287]. Аргументація на користь теїзму як світогляду протистоїть аргументації на користь атеїзму, агностицизму, нігілізму, релятивізму. В. Дегтярев вважає такий підхід правильніший, аніж «докази існування Бога», оскільки останнє, це – «обґрунтований заклик, звернений до свободи людини, зробити правильний вибір, а також свідчення інтелектуальної чесності нашої віри в Бога» [22, с.15]. Вибір християнського світогляду є переконливішим, ніж аргументування на користь об'єктивного існування Бога, оскільки така інтелектуальна аргументація виглядає менш претензійною, а отже, може бути легше прийнятою особистістю в умовах постмодерної культури.

Майкл Суддут дає ще одне загальне визначення цього терміну, який «належить до того, що може бути відомо або можна раціонально вважати існуванням і природою Бога, на основі людського розуму або наших природних пізнавальних здібностей» [273, p.1]. Такі природні знання про Бога, як далі

пояснює автор, у західних релігійних традиціях юдаїзму, християнства та ісламу протиставляються пізнанню Бога, яке отримується із Священного Писання або Божественного одкровення.

Джеймс Барр вказує на зв'язок між первинним загальним одкровенням і вторинним особливим одкровенням. Підсумовуючи традиційні визначення поняття «природне богослов'я», він робить наступний висновок: «Традиційно, «природне богослов'я» зазвичай означає, що «за своєю природою», тобто, тільки будучи людськими істотами, чоловіки і жінки мають певну ступінь пізнання Бога і усвідомлення Його, або, принаймні, здатність до такого усвідомлення; і це знання чи усвідомлення випереджає особливе одкровення Бога, здійснене через Ісуса Христа, через Церкву, через Біблію» [99, p.1]. Згідно багатьох традиційних формулювань щодо цього питання, то, саме це, попередньо існуюче природне знання про Бога, дозволяє людству отримати додаткове «спеціальне» одкровення. Люди можуть зрозуміти Христа і Його послання, відчувати себе грішними і усвідомити потребу спасіння, маючи вже якесь розуміння, хоча й слабке, про Бога і моральність. Саме це «природне» знання про Бога забезпечує «точку контакту» («точку дотику»), без чого особливе одкровення ніколи не зможе проникнути до людей. Таким чином, природне богослов'я не заперечує особливе одкровення: воно може, швидше, зробити його співвідносним з «загальним» або «природним» одкровенням, яке є доступним для всього людства. Зазвичай, це означає, що справжня розмова про Бога, без всякого звернення до будь-якого особливого одкровення, є можлива і потрібна.

Чарльз Таліаферро розглядає природне богослов'я з погляду філософії релігії: «Природне богослов'я – це практика філософського роздумування про існування і природу Бога, незалежно від істинного або уявного божественного одкровення або Священного Писання… Природне богослов'я розробляє аргументи, які стосуються Бога, виходячи з існування космосу, з самого поняття Бога та з різних рис природи космосу, таких як його явна упорядкованість і цінність» [67, с.1]. Автор спростовує зв'язок природного

богослов'я з теїстичним уявленням про Бога, оскільки такий підхід більше розроблявся у зв'язку з образом Богом, характерним для юдаїзму, християнства та ісламу. Ч. Таліаферро доводить, що природним богослов'ям займалися також ті, які відкидали ці релігійні традиції. Наприклад, Вольтер (1694–1778) не приймав християнське одкровення, хоча був прихильником теїстичного природного богослов'я. Також ще одним аргументом є те, що філософи користувалися природним богослов'ям, щоб навести аргументи щодо природи і властивостей Бога, які не зовсім такі або взагалі не такі, якими змальовує їх ортодоксальне богослов'я. Наприклад, таким було філософське вчення про Бога (моністична точка зору «на Бога або природу» [67, с.22]), розроблене Спінозою (1632–1677), в якому висвітлений Бог, який повністю відрізняється від теїзму юдеїв та християн того часу.

Опонентом природного богослов'я, як зазначає Ч. Таліаферро, виступає *натуралізм*. Відомий еволюціоніст Р. Докінз вважає це поняття досить розмитим [24]. Він пояснює, що у XVIII–XIX століттях під «натуралістом» мали на увазі «людину, яка вивчає природні науки», філософи ж використовують цей термін для протиставлення «прихильника надприродного». Докінз цитує Джуліан Баггіні, яка в книзі «Атеїзм. Короткий вступ» так пояснює схильність атеїстів до натуралізму: «Більшість атеїстів вважає, що, хоча у Всесвіті присутня тільки одна субстанція, яка має фізичну природу, вона породжує думки, почуття прекрасного, емоції, моральні цінності – загалом, всю множину феноменів, які збагачують людське життя» [там само]. В контексті цього дослідження, як зазначає Ч. Таліаферро, натуралізм можна визначити «як науково-орієнтовану філософію, яка виключає існування Бога і душі» [67, с.2]. Не всі натуралісти відкидають існування нефізичних процесів чи станів, наприклад, що свідомість, сама по собі, не є фізичним процесом або станом). Однак більшість натуралістів все ж є прихильниками «фізикалізму» того чи іншого роду, доводячи, що не існує речі чи процесу, які були б нефізичними, обмежуючи реальність тим, що є фізичним чи «природним». Посилаючись на визначення Р. Докінза, хто такий атеїст, з філософської точки

зору, Ч. Таліаферро прирівнює термін «атеїст» до терміну «філософський натураліст». Ось що пише Докінз: «Це людина, яка вважає, що за межами природного, фізичного світу нічого не існує; немає ніякого надприродного розумного творця, який схований поза Всесвітом, що ми спостерігаємо; душа не переживає тіло, і чудеса, – крім ще не пояснених природних явищ, – не відбуваються самі по собі. Якщо стається подія, що виходить за межі природного, в нашому теперішньому, обмеженому розумінні світу, ми сподіваємося, з часом, знайти розгадку і включити її в ряд природних явищ. Веселка не втрачає своєї краси від того, що ми навчаємося розділяти її на кольори спектру» [24]. Виглядає так, що в Докінза естетичне сприйняття людиною природного, фізичного світу стає більш глибшим і точнішим при відмові від теїстичного природного богослов'я.

Опонентами природному богослов'ю чи релігії, які заперечують те, що причина або інші наші звичайні здібності можуть виправдати релігійні переконання, виступають фідеїсти, агностики й атеїсти [240].

Фідеїсти (Тертуліан, Блез Паскаль, П'єр Бейл, Дж. Хаманн і Сьорен К'єркегор) вважають за краще дотримуватися засад віри, аніж раціональних вчень. Паскаль, який був відомим математиком і цікавився природним богослов'ям, прийшов до висновку, що розум вчить про «бога філософів», а не «Бога Авраама, Ісаака та Якова». Карл Барт майже за тією ж причиною відповів на проект Еміля Брунера радикальним: «*Nein!*».

Агностики вважають навернення фідеїстів до віри не релевантним. Вони заперечують те, що наші природні здібності досягають успіху у виправданні будь-яких позитивних або негативних істотних (тобто неаналітичних) теїстичних вірувань, і, таким чином, спростовують віру. Все ж й агностики не одностайні: одні вважать, що розум міг би, в принципі, але не за фактом, виправдовувати подібні вірування; інші кажуть, що розумові здібності, в принципі і за фактом, не здатні виконати завдання.

Атеїсти згоджуються з фідеїстами та агностиками, що наші природні здібності нездатні виявити існування Бога чи інших релігійних явищ. Водночас

вони вірять, що завдяки розуму можемо стверджувати, що Бог, взагалі, не існує. Одним з аргументів є те, що ми не здатні створити жодного аргументу для теїстичних тверджень. Тому вони переконані, що існує позитивний резон того, що Бог не існує, в тому числі через те, що зло, як таке, спростовує існування Бога.

В природній теології виділяються [там само] два основних види позитивних аргументів на користь релігійних тез, *зосереджуючись у більшості на класичних історичних дискусіях, а також на дебатах в епоху Просвітництва:*

- аргументи *a priori (онтологічні аргументи (Ансельма Кентерберійського, Р. Декарта, Г. Лейбніца, І. Канта, а також сучасних модальних версій (Р. Адамс, А. Плантінга, П. ван Інваген)); аргумент необхідних істин (Г. Лейбніц); та аргумент «від можливості» (Августин, неоплатоніки, Г. Лейбніц, І. Кант));*

- *аргументи a posteriori (класичний космологічний аргумент (Арістотель, численні середньовічні ісламські автори, М. Маймонід, Фома Аквінський, Дж. Лок, Г. Лейбніц, С. Кларк, І. Кант і Д. Юм); телеологічний або аргумент дизайну (В. Палей, Дж. Берклі); аргумент точного налаштування (В.Л. Крейг, Дж. Леслі, Р. Вайт); аргумент з релігійного досвіду (Дж. Кальвін)).*

В. Дегтярев [22, с.16–23] вказує на необхідність використання загальноприйнятих методів пізнання: або *дедуктивних* (із визнаних істинними аксіом робляться логічні висновки), або *індуктивних* (істинність узагальнюючого твердження вважається доведеною, якщо кожна його фактична передумова підтверджена досвідом). Крім того, він зазначає, що наукові докази зазвичай є пов’язані з поясненнями або *причинними* («тому що…») або *телеологічними* (цільові: «для того, щоб…»).

У 2014 році була перекладена і видана книга «Нове природне богослов’я» під редакцією У. Крейга і Дж. Морленда. Ці автори зібрали дослідження відомих сучасних спеціалістів в області аналітичного природного

богослов'я, де вони досить розгорнуто представляють свої аргументи на користь існування Бога, а також відповідають на їх різну критику. В цілому ця книга є викладом теїстичних доказів, як традиційних аргументів на користь існування Бога, так і декількох нещодавніх (напр., моральний аргумент, де стверджується, що теїст, який бачить людські когнітивні та моральні здібності, які є створені Богом, має підстави вважати, що такі здібності ведуть до справжніх моральних переконань, на відміну від еволюційного натуралізму), які є на передньому плані у філософських дискусіях. Для того, щоб довести, що Бог (ймовірно) існує, автори представляють різні аргументи від природи.

Інтерес до Бартової критики природної теології зростає не лише через широкі дискусії навколо статусу природного богослов'я, а і завдяки тому, що теорії Барта привертають все більшу увагу в сучасному релігійно-філософському дискурсі. Метою послідовників Барта, було забезпечити дослідників або ж просто зацікавлених інформацією, ресурсами, заходами і програмами, які пов'язані з життям та працею швейцарського реформатського богослова, в результаті чого, на початку 1970-х рр., у Західній Німеччині виникло «Товариство Карла Барта», потім аналогічне товариство було створено в США. Відомо, що у Прістонській Богословській Семінарії діє центр, присвячений вивченню його творчості. Також у його колишній резиденції, рідному місті Базелі, функціонує архів Карла Барта.

Щодо біографії богослова, то основним джерелом є праця Еберхарда Буша «Карл Барт. Його життя з листів та автобіографічних текстів» (1976). Автор знав Барта особисто і був його учнем. Щодо теології засновника неоортодоксії, то визначною є праця Дж. Бромілея «Вступ у богослов'я Карла Барта» (1979), який був одним з основних перекладачів «Церковної догматики» з німецької на англійську мову. Це дослідження є результатом осмислення підсумку ідей Барта, висвітлених згідно змісту тринадцятитомника.

Слід сказати, що традиційно у дослідників формувалося увлення, що Барт часів написання «Церковної догматики» був менш радикальним, ніж у період написання «Послання до Римлян». Багато у чому цей загальноприйнятий

підхід був закладений католицьким богословом Гансом фон Бальтазаром у праці «Богослов'я Карла Барта» (1971), який, як вважається, визначив напрямки подальших досліджень богослов'я Барта. Водночас це уявлення є значним спрощенням, особливо якщо брати до уваги окремі теми теологічного дискурсу. Одним з унікальних досліджень впливів, змін та розвитку богословської думки є праця Б.Маккормака, яка складається з двох частин: «Критично реалістичне діалектичне богослов'я Карла Барта: його генезис і розвиток, 1909–1936» (1997) та «Ортодоксальне і сучасне: Дослідження в богослов'ї Карла Барта» (2008). У цій праці Маккормак подає як свіжий погляд на розуміння розвитку Барта, так і нову парадигму для розуміння всього його богослов'я. Тим самим він відходить від загальноприйнятого підходу і пропонує розглядати теологію Барта у її єдності. Справді, єдиним повтором у біографії засновника неоортодоксії був той, що зробив із нього критично-реалістично-діалектичним богословом. І таким він залишився до кінця свого життя.

Сьогодні традиційного погляду на розвиток ідей Барта дотримується Дж. Хансінгер, найбільшою працею якого є «Руйнівна благодать: Вивчення у богослов'ї Карла Барта» (2000).

Одним із послідовників богослов'я К. Барта був його учень Е. Юнгель, який вписував природну теологію у фідеїзм Барта завдяки широкому тлумаченню понять «аналогія віри» та «пізнання вірою». А. Макграт мав набір спробувати примирити теорії К. Барта та Е. Бруннера, однак все ж більше дотримувався ідей Бруннера. Т. Торренс загалом намагався переосмислити критику Бартом природного богослов'я, доводячи, що насправді сам Барт не відкидав повністю природного богослов'я.

В Радянському Союзі у 1945 році перекладом деяких праць К. Барта на російську мову займався архієпископ (згодом митрополит) Краснодарський і Кубанський Гермоген (Кожин). Крім цього, творчості Барта були присвячені оглядові статті О. Старобєльцева і О. Казем-бека, опубліковані в «Журналі Московської Патріархії» за 1972 і 1988 рр., перша з яких акцентує увагу на біографії мислителя, а друга – на ключових етапах інтелектуального розвитку

богослова. Також необхідно відзначити праці В.І. Гараджи «Протестантизм», «Критика нових течій у протестантському богослов'ї» і «Протестантські мислителі Нового часу», в яких він аналізує розвиток творчості Барта, а також його статтю «Протестантська концепція людини», де значна увага зосереджується на Бартовій антропології.

Протоієрей О. Мень робить короткий огляд богослов'я Барта у першому томі «Бібліологічний Словник», де свідчить, що думка Барта, багато в чому, зближалася з ідеями російських релігійних мислителів, серед них Булгаков, для яких є чужим радикалізм Барта. Крістер Р. Саірсінгх, у передмові до першого російського тому «Церковної догматики», ділиться своєю розмовою з одним із православних викладачів богословського вузу РПЦ: «Я був приємно вражений, коли мій співрозмовник згадав Карла Барта, називаючи його останнім із великих отців церкви, більше такого не буде. «Наша епоха нездатна породити іншого, подібного йому», – сказав він. – Мене зацікавило, що саме православний священик знаходить приваблюючим у протестантському богослов'ї Карла Барта? Відповідь його була прямою і чіткою: «Барт – найвеличніший у XX столітті захисник вчення про Трійцю, втілення, народження від Діви, воскресіння і вознесіння Христа. Барт – видатний представник троїчного богослов'я XX століття» [56, p.vii]. У рамках православного духовно-академічного напрямку була виконані кандидатські дисертації священика Д. Дворнікова «Діалектичне богослов'я Карла Барта» (1998 р.), а також О. Ворохобова «Релігійно-філософські погляди Карла Барта і Рудольфа Бультмана: порівняльний аналіз» (2009 р.).

Л.Н. Бровко у своїй монографії «Церква і Третій рейх» (2009) вперше, за її словами, вивчає появу при нацистському режимі нового, антифашистського богослов'я та його вплив на загальну атмосферу у християнських церквах та в Рейху. Автор також представляє позицію Барта щодо політичної ситуації, яка склалася в той час у Німеччині, який звинувачує церкву, що стала співучасницею двох світових війн.

М.М. Черенков, протестантський богослов, доктор філософських наук, у своїй монографії «Європейська Реформація та український євангельський протестантизм» (2008) проводить компаративний аналіз фундаментальних принципів європейської Реформації і віросповідних засад українського євангельського протестантизму, а також вказує на специфіку відображення спільних богословських засад у соціальній позиції останнього. Автор посилається на німецького богослова, коли розглядає розуміння термінів «євангельський» та «євангелічний», та розглядає його як того, хто вказував на основний аспект – христоцентричність, – як той, який об'єднує істинне євангельське співтовариство. Також М. Черенков пояснює основні ідеї Барта як одного з лідерів опозиційного руху в Німеччині у часи Гітлера.

У книзі «Порівняльне богослов'я: німецький протестантизм XX століття» (2009) автори представили збірник текстів найбільш відомих німецькомовних протестантських богословів XX століття, зокрема К. Барта і його послідовника Е. Юнгеля. У ній висвітлено короткий огляд життя та праці німецького богослова, переписка К.Барта з А. Гарнаком у 1923 році, розуміння авторами-укладачами діалектичного богослов'я Барта у доповідях 1922 року, відому промову, основа якої пізніше стала одним із пунктів «Церковної догматики»– «Слово Боже як завдання богослов'я».

С. Гренц і Р. Олсон у своїй значній праці «Богослов'я і богослови XX століття» (2011) виділяють окреме місце для вивчення Барта як того, хто повстав проти теології іманентності Бога. Окрім біографії Барта, вони розглядаючи й аналізуючи ключові ідеї богослова, приходять до висновку, що одна з головних його заслуг полягає у відродженні належної уваги до трансцендентності Бога. Висвітлюючи богословський метод, автори зосереджують увагу й на відношенні богослова до природного богослов'я.

З іншої сторони, радикально-критичний підхід до Барта можна віднайти у російського філософа М. Мальчевського (Ільїна), в його статті «Той, хто тримається за полу. Маргіналії до "догматики" Карла Барта», де автор описує

власне суб'єктивне сприйняття як самої особи Карла Барта, так і його праці, вважаючи їх отрутою, а самого богослова, як і всіх християн, – лицемірами.

Дж. Барр у книзі «Біблійна віра і природне богослов'я» (1993) намагається, на основі Біблії, дати відповіді щодо питань, які торкаються зв'язку людини з Богом, де робить історичний екскурс ідей, дивлячись на їхні наслідки для релігії і богослов'я в майбутньому. Також особливу увагу він приділяє вивченню та аналізу полеміки між Бруннером і Бартом.

Родні Холдер присвячує свою книгу «Небеса проголошують: Природне богослов'я і спадщина Карла Барта» (2012) вивченню природному богослов'ю, даючи короткий історичний екскурс та аналіз окремих сучасних авторів, які висувають власний підхід або ж реакцію на той чи інший погляд. Також велику увагу автор зосереджує на вивченні диспуту між Бруннером і Бартом та дослідженню основних ідей, на основі яких дає власний аналіз основних тез Барта стосовно природного богослов'я.

У книзі «Публічний Бог: переглянуте природне богослов'я» (2015) Нейл Ормерод мала б говорити про якийсь новий підхід до природного богослов'я, але, на жаль, його там не має. Автор дає короткий огляд існуючих підходів до природного богослов'я, а щодо Барта – на двох сторінках говорить про дискусію між Бруннером і Бартом, виправдовуючи та схиляючись більше до підходу першого з названих.

Безпосереднє вивчення основних ідей Карла Барта, які висунуті ним для спростування природного богослов'я, було нами проведене на основі аналізу основних його праць «Церковна догматика» (особливо в 1.1 і 2, 2.1., а також у 4.3.) і «Послання до римлян». А також предметом аналізу була видана в 2002 році збірка з назвою «Природне богослов'я», яка містить переклад на англійську мову двох творів – Е. Бруннера «Природа і благодать» і Карла Барта «Ні!», які відображають полеміку між двома богословами з питання природного богослов'я, кожний з яких, доказуючи власні, намагається спростувати аргументи іншого.

Загалом, у більшості праць чи статтей, які не торкаються вивчення питання природного богослов'я Барта, а їх є не так вже й багато, можна знайти лише констатацію факту, що він відкидав будь-які форми природного пізнання Бога людиною.

У 2009 році О. Крісп та М. Ріа видали працю з назвою «Аналітичне богослов'я: нові нариси у філософії богослов'я». Однак дуже швидко вона зазнала критики. Т.Х. Маккол, наприклад, будучи євангельським християнином, вважає, що праця з аналітичного богослов'я Ріа і Кріспа має ряд недоліків, які не дають повної картини цього підходу і є заскладною для не аналітиків. Тому у своїй праці «Запрошення до аналітичного християнського богослов'я» (2015) пояснює термін «аналітичне християнське богослов'я», стверджуючи, що аналітичне християнське богослов'я є *аналітичним*, оскільки воно використовує особливий стиль та амбіції аналітичної філософії в загальному, а зокрема, прихильність до ясності та концептуальної точності, прояв виразності та сувора аргументація з метою зближення з дійсними пояснювальними теоріями, що приносять єдність та узгодженість із текстами Писання; а також аналітичне богослов'я є *богословським* у тому, що воно базується на християнському Писанні, проінформоване великою традицією доктринального розвитку, «христологічно нормоване» і є зацікавлене у культурі» [212, p.17–24]. Таким чином, автор показує, що аналітичне богослов'я відрізняється від філософського, оскільки залучає біблійне вивчення та історичне богослов'я. Там же Т. Маккол закликає аналітичних богословів взаємодіяти з ідеями Карла Барта, який постійно нагадував про те, що Ісус Христос є основним одкровенням Бога, що Бог є Триєдиний, який «любить у свободі», що все богослов'я – філософське чи інше – включає в себе всю людину і не є відокремлене від різних хвороб, і що покликання богослова – слухати і свідчити про голос Бога [153, p.185–186]. Найбільшу допомогу Барта автор вбачає у тому, що він вказує на Слово Боже.

Важливим для розгляду є книга «Оксфордське керівництво з філософського богослов'я» [30], укладачами якої є Т.П. Флінт та М.К. Рей та

яка є свідченням радикального відродження філософського богослов'я у другій половині XX століття. Внесок у цю працю зробило 26 різних філософів, сама ж вона поділена на 5 частин: Богословські пролегомени, Божественні атрибути, Бог і творіння, Проблеми християнського філософського богослов'я і Нехристиянське філософське богослов'я. У вступі дається визначення терміну «філософське богослов'я», яке «спрямоване в першу чергу на теоретичне розуміння природи й атрибутів Бога та взаємозв'язку Бога з світом і його мешканцями» [30, с.29]. Можна зробити висновок, що досить великої відмінності між філософією релігії та філософським богослов'ям не простежується, принаймні у цій праці. Хоча згадані автори намагаються у вступі вказати на відмінності, все ж вони переходять до аналізу саме філософських проблем, які розглядає також філософія релігії, а саме: божественні атрибути, божественне провидіння, теодіцея і проблема зла та інші філософські питання. Окрім того, увага дослідників та прихильників філософського богослов'я концентрується тут особливо на одному з її варіантів – на аналітичній філософії.

Передусім необхідно зазначити, про що вище вже вказувалося: авторами статей практично є самі філософи, які намагаються принести власні аналітичні засоби у богословську сферу. На жаль, але книга, яка ставила за мету подолати дистанцію між філософом релігії та богословом, так цього і не зробила. Аналізуючи, наприклад, другу частину цієї праці, необхідно зазначити, що автори більше представляють атрибути Бога з точки зору, в першу чергу, природного богослов'я, саме тому досить мало взаємодіють з одкровенням Бога в Священному Писанні. Є також деякі прогалини в названій праці, зокрема етика й еклесіологія. Відсутність застосування богословської герменевтики також вказує на цей розрив. Скажімо, навіть якщо використовуються тексти Священного Писання як докази всемогутності Бога, сама всемогутність все ж розуміється у звичайному філософському сенсі, в основному з точки зору сили та здібностей. У світлі християнського одкровення можна говорити про силу Бога як про любов, яка часто проявляється в немочі. Ще одним яскравим

прикладом є аналіз філософа М.К.Ріа Нікейсько-Константинопольського сповідування віри, який не звертає уваги на традиційні докази Трійці, що використовують біблійну герменевтику.

Особлива увага в контексті аналітичної традиції виділяється вивченню підходу А. Плантінги та Р. Свінбурна. Одними з дослідників А. Плантінги є К.Карпов, В. Шохин і А. Храмов, які представляють основні ідеї філософа, одним із внесків якого полягає в тому, що сьогодні існує новий рух як християнська аналітична філософія. Основними працями А. Плантінги є наступні: «Розум і віра в Бога» (1983), «Реформатське протиріччя переглянуто» (1983), «Християнська філософія в кінці XX століття» (1995), «Природне богослов'я» (1995), «Інтерналізм, екстерналізм, поразки та аргументи на користь християнської віри» (2001), «Природа необхідності» (2010). Ще одна стаття філософа «Перспективи для природного богослов'я» (1991) робить аналіз теїстичних і філософських аргументів на користь природного богослов'я, віддаючи перевагу теїзму, вказуючи при цьому на його слабкі сторони. У всіх своїх працях А. Плантінга, як і К. Барт, намагається показати, що насправді не існує жодних переконливих доказів на користь існування Бога, а віра не потребує ніяких аргументів, однак апологетика все ж є важливою, але лише в християнському середовищі для слабких у вірі. Однак філософ не заходив так далеко, як К. Барт, вважаючи підхід богослова до природного богослов'я надто крайнім, хоча при цьому розуміє, чому Барт саме так вчинив.

Ключовими працями Р. Свінбурна є наступні: «Узгодженість теїзму» (1993), де він зазначає, що і світська філософія може якоюсь мірою підтримувати християнські істини; «Воскресіння втіленого Бога» (2003), де він акцентував на тому, що природне богослов'я залежить також від людської здатності розуміти моральні мотиви Бога; «Природне богослов'я, його "зменшення вірогідності"» (2004), де представляє такий підхід до природного богослов'я, намагаючись вийти за межі «голого теїзму»; «Віра і розум» (2005), в якій доводить необхідність природного богослов'я, щоб забезпечити достовірність віри, виводячи аргументи за допомогою індуктивного методу;

«Чи був Ісус Богом?» (2008), де вказує на історичні докази такої події з позиції теорії ймовірності. У книзі «Існування Бога» (2014) мислитель особливу увагу приділяє аргументу на користь існування Бога від існування свідомості, вважаючи, що такий аргумент підвищував ймовірність істинність теїзму. А.Плантінга критикував підхід К. Барта щодо одкровення, а також представників континентальної традиції. М. Кедрова у статті «Природне богослов'я XXI століття: Проект Річарда Свінбурна» (2016) приходить до висновку, що, насправді, простішою є еволюційна теорія Докінза, ніж принцип простоти у Свінбурна. А оскільки вірогідно істиною є більш просте пояснення, то теорія Р.Свінбурна не досягає мети.

Континентальні філософи релігії також займаються питаннями, які є важливими в контексті природного богослов'я. Оксфорд у 2013 році видав «Підручник з природного богослов'я». Р. Меннінг у розділі «Перспектива щодо природного богослов'я від континентальної філософії» порівнює аналітичний підхід філософів із континентальним підходом до вивчення філософії релігії. Окрім цього, цікавим є сам підхід автора, оскільки він обирає окремих ключових представників цієї традиції і представляє їхні ідеї в залежності від тематики, яку він для них виділяє. Починає він із вивчення пієтичного богослов'я, потім переходить до розгляду Ансельмового впливу на Барта. Меннінг детально аналізує погляди Гайдеггера і особливості його критики природного богослов'я, окремо розглядає політичне богослов'я (з посиланням на Дерріда, Хабермаса, Боррадорі та Жижека), богослов'я в контексті етичних питань (аналізуючи Левінаса, Бадью і Дельоза), природне богослов'я «без релігії» і «після Бога» (звертаючись до Капуто і Тейлора) і завершує «містичним анархізмом» природного богослов'я Марйона.

Д.Клемм у статті «До риторики постмодерністського богослов'я: через Барта і Гайдеггера» (1987) вказує, з однієї сторони, на зв'язок між богословом і філософом, однак і на відмінностях у їх підходах, зазначаючи також їх вплив на подальше постмодерністське богослов'я. Однією з сучасних дослідниць М.Гайдеггера є С. Коначева, яка у 2010 році захистила дисертацію доктора

філософських наук на тему «Гайдеггер і філософське богослов'я XX століття», опублікувавши книгу із назвою «Буття. Священне. Бог: Гайдеггер і філософське богослов'я XX століття». Одним із висновків названого дослідження було те, що в діалозі з Гайдеггером Барт та його послідовники, розмежовуючи філософію та богослов'я на метафізичному рівні, богослов'ю був наданий вищий статус. Окрім того, дисертантка представила багато спільних ідей, виведених з підходів Барта та Гайдеггера. У статті «Онто-теологія і подолання метафізики: М. Гайдеггер, Ж.-Л. Марйон і християнська традиція» (2015) А.Гагінський розглядає концепцію онтотеології, яка є запропонована М.Гайдеггером, показуючи, у чому полягала критика її філософом і чому такий підхід призвів до нігілізму, тобто до втрати відчуття священного і божественного. Також аналізується рецепція критики онтотеології у постметафізичному богослов'ї, зокрема в працях Ж.-Л. Марйона, який, на думку автора, дещо послаблює такий підхід, у результат чого він зазнає більше критики. Дж. Коннелл, досліджуючи погляди Гайдеггера, в розділі «Проти ідолослужіння: Гайдеггер і природне богослов'я» (1999) представляє, узагальнюючи та пояснюючи, негативне відношення філософа щодо природного богослов'я, виходячи з його основних філософських ідей. При цьому автор також показує спільність такої критики з К'єркегором та Бартом, з однієї сторони, та з Ніцше, з іншої.

Питанням етики, яка заміняє богослов'я як таке, приділяє особливу увагу Е.Левінас у праці «Між нами: думання про Іншого» (1998), де подані основні його філософські ідеї в ключі його етичного розуміння інакшості. С.Мун у праці «Походження іншого: Еммануель Левінас між одкровенням та етикою» (2005), аналізуючи ідеї Левінаса, вказує на впливи, які зазнав філософ, зокрема також і від К. Барта, котрий перший почав говорити про Іншого, але дещо в іншому контексті. Васильєва ж вказує на протиставлення етики філософа онтології та епістемології, тим самим відмежовуючи власний підхід від традиційного розуміння етики. У схожому напрямку мислив ще один французький філософ Ж. Дельоз, який намагався повернути людям віру в світ.

Дослідження в цьому напрямку можна побачити у праці Д. Албертсона і Л.Кінга «Без природи? Нова умова для богослов'я» (2010), а також у К. Мейясу «Після скінченності: есе про необхідність контингентності» (2009).

Американський філософ релігії М. Вестфал представляє нове постсекулярне філософське богослов'я, використовуючи здобутки континентальної філософії. Ключовими працями філософа-богослова є такі: «Феноменологія і релігійна істина» (1990), у якій він показує, як філософії релігії XVII–XX століть базувалися на природничих науках і до чого це все призвело; «Долаючи онто-теологію: до постмодерністської християнської віри» (2001), у якій він, визнаючи близькість із поглядами К. Барта, звинувачує онто-теологію в гордині, оскільки не бажає визнати обмеженість людського знання; «Трансцендентність та само-трансцендентність: про Бога та душу» (2004), у якій він стверджує неможливість досягнути повного знання про Бога, інакше це буде виключати трансцендентність Бога; «Радість бути зобов'язаним: заключна відповідь» (2009), у якій він аналізує підходи Томи Аквінського та Карла Барта, вказуючи на спільне та відмінне між ними. Захищаючи підхід Барта, він також спростовує критику тих, хто на нього нападає. Одним із дослідників Вестфала є К. Пат, який у роботі «Перевага сумніву: Пророча філософія релігії Меролда Вестфала» (2009) відзначає вплив ідей Весфала на розвиток постсекулярної апологетики віри. Р. Соловій аналізує рецепцію Вестфалом критики онтотеології Гайдеггером, вказуючи як на схожість їх ідей, так і на критику Вестфалом слабких сторін у філософії Гайдеггера. У постійному діалозі з Вестфалом перебуває Дж. Капуто, досліджуючи й аналізуючи його підходи.

Ще один підхід до природного богослов'я сформувався під впливом теології Дж. Капуто та М. Тейлора, які використовують деконструкцію Ж.Дерріда. Жоден із них не дотримується класичного природного богослов'я, вважаючи, що догайдеггерівська метафізика відійшла у минуле. Основними працями Капуто є наступні: «Про релігію» (2001), де він відкидає можливість існування одкровення; «Релігійний» (2002), в якій критикує онтотеологію, вважаючи себе послідовником апостола Павла, а не грецьких філософів;

«Слабкість Бога: богослов'я події» (2006), де представлено толерантний та плюралістичний проект «слабкого богослов'я»; «Філософія і богослов'я» (2006), де автор вказує про спільне та відмінне, базуючись на власному розумінні віри; «Після смерті Бога» (2009), в якій критикує філософію, що проектує власного бога, представляючи богослов'я події. Ключові підходи М.Тейлора можна знайти у таких творах: «Помилка: постмодерне / богослов'я» (1987), де він представляє новий вид богословського дискурсу, критикуючи також онто-теологію, і «Після Бога» (2007), в якій розглядає божественне у природі. С. Гандрі, Л.Сендбек і П. Снайдер у своїх працях також представляють та аналізують богослов'я смерті Бога.

Жан-Люк Марйон своїм підходом здійснив богословський переворот у феноменології, помістивши одкровення в основу свого богослов'я. Основними працями Марйона є такі: «Бог без буття» (1995), де він також, як і його попередники, критикує онтотеологічну метафізику, маючи за мету «звільнити» Бога з «полону буття»; «Редукція і данність: дослідження Гуссерля, Гайдеггера та феноменології» (1989), в якій, аналізуючи ключові підходи у феноменології, представляє інший варіант, що ґрунтується на безумовній данності феномену; «Декартові питання: метод і метафізика» (1999), де автор особливу увагу звертає на дослідження онтологічних доказів Бога Ансельма, критикуючи богослова у тому, що його раціональність керується вірою; «На власному місці: підхід Святого Августина» (2012), в якій, досліджуючи підхід Августина, схиляється більше до його шляху розуміння Бога; «Про основу відмінності між богослов'ям та філософією» (2010) і «Насичений феномен» (2014), де говорить про відмінності між релігією та філософією, однак приводить до того, що філософія має випливати з релігії; «Данність та одкровення» (2016), в якій, вслід за К. Бартом, розмежовує богослов'я одкровення від природного богослов'я, відкидаючи застосування наукового методу для пізнання Бога. Ідеї Марйона представлені також у статтях таких авторів: А. Ямпольська – «Феноменологія як зняття метафізики?» (2011), «Неогайдеггеріанський синтез? «Роздуми над книгою Ж.-Л. Марйона "Ідол і дистанція"» (2011), «Жан-Люк

Марйон і редукція до давання» (2013); А. Бухарова – «Мислення трансцендентного в богослов'ї та феноменології Ж.-Л. Марйона» (2016).

Вплив Барта простежується в ще одній постмодерністській богословсько-філософській школі – в радикальній ортодоксії, представниками якої є Дж. Мілбенк і Д.Б. Харт. Одним із їх дослідників та прихильників в Україні є доктор філософських наук, професор Ю. П. Чорноморець. У своїх статтях «Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу» (2012), «Православна теологія на шляху до нової парадигми» (2012) та «Філософська теологія: сучасний стан і перспективи» (2013) відомий дослідник дає характеристики новому руху, однією з яких є «пост-бартівський», вказуючи як на зв'язок зокрема Мілбенка з Бартом особливо щодо критики просвітницького модернізму, так і на відмінності, спричинені позитивним ставленням до «світу». Г. Ворд, один із представників цього руху у праці «Істинна релігія» (2003) вказує на те, що сучасна культура розчарувалася в ліберальних цінностях. Основні ідеї висвітлені представниками цього руху в праці «Радикальна ортодоксія: нове богослов'я» (1999), де вони вказують на те, що визнають авторитет К. Барта та поділяють багато переконань із неоортодоксією. Однак радикальні ортодокси відкидають автономію богослов'я, як вказує Мілбенк, зокрема у своїй праці «Богослов'я та соціальна теорія: поза світським розумом» (2006). У статті «Знання. Богословська критика філософії в Гаманна і Якобі» він звинувачує Барта в дуалізмі віри та розуму, природи й благодаті (1999). Також Мілбенк не поділяє підхід Барта щодо апологетики у «Передмові: Апологія для апологетики» (2012), вважаючи її необхідною для богословів.

Аналізуючи критику Мілбенка протестантизму, зокрема К. Барта, Н.Востер у статті «Мілбанк про протестантизм: критичний аналіз» (2012) вказує на ключові відмінності між обома богословами, оскільки Барт в основу богослов'я, як і в розуміння участі, ставив христологію, а не вчення про творіння, а також вважав, що знання про Бога необхідно формувати з Його

одкровення, а не з природи чи в результаті просвітленого розуму, базуючись на Августині.

Прихильники радикальної ортодоксії представляють різні конфесії, на чому наголошує Г. Ворд у праці «Радикальна ортодоксія і/як культурна політика» (2000). Д.Б. Харт, будучи православним, однак під впливом протестанта Дж. Мілбенка та католика Г.У. фон Бальтазара, у відомій праці «Краса нескінченного» (2010) розкриває богослов'я краси. Таке богослов'я він ґрунтує також на богослов'ї Григорія Ніського. При цьому необхідно зазначити, що Д. Харт звинувачував К. Барта у тому, що він не до кінця зрозумів Е. Пшивару, тому і різко відкинув аналогію буття, хоча як Харт, так і Барт базувалися на тринітарній догмі. Захищаючи аналогію буття, Харт вбачав, що саме таким шляхом він зможе підтримати теорію про інакшість Бога. Темі про віру та розум Д. Харт приділяє статтю «Віра розуму» (2015), де він говорить про розум, який приймає участь у вірі. Як і К. Барт, Д. Харт відкидав різні теорії щодо природного закону. Зокрема у статті «Є, необхідне, і природні закони» (2013) він доводить, що розум може формуватися лише в межах певних традицій, зокрема релігійній. Також Харт підтримував Барта у його підході до апологетики. Саме тому, як стверджує А. Денисенко у статті «Інтелектуальний клімат постсекулярної епохи: окреслюючи межі сучасного богословського дискурсу», теоестетика Харта є однією із найактуальніших тем сучасного як богослов'я, так і філософії.

Висновки до першого розділу

Як відомо з історії теології, «природне богослов'я» як особлива дисципліна з власною методологією виникає ще в античній філософській культурі, адже ще Платон у різних творах створює вчення про Благо, Деміурга, світову душу. Сам термін «теологія» запропонували стоїки для дисципліни, яка вивчалася після «фізики» (вчення про природу) й «етики» (вчення про чесноти).

Поняття «природне богослов'я» (theologia naturalis) запровадив М. Варроно, якого Августин цитує («Про град Божий»), латинізуючи грецькі назви. В грецькій патристиці «природна теологія» («природне споглядання») позначала вищу ступінь філософського знання в стоїко-платонівській традиції, що мала завданням розуміння присутності «логосів» або «ідей» у природі.

З приводу статусу природного богослов'я серед сучасних теологів чимало різних думок та поглядів.

К. Вебб вважає, що природне богослов'я повинно тісно взаємодіяти з природною релігією. Він стверджує, що, на відміну від моральної філософії, яка займається звичаями людей, природна філософія є те ж саме, що й природознавство. В. Дегтярев заміняє термін природне богослов'я на філософія Бога.

Дж. Мак-Клендон дає свою дефініцію «природного богослов'я», розуміючи його як те, що належить до спроби побудувати вчення про Бога виключно на основі розуму і досвіду та без звернення до віри або особливого одкровення.

Американський філософ А. Плантінга переконує, що природна теологія є спробою доказів (аргументів) на користь існування Бога; це – певний проект вироблення доказів та аргументів на користь теїзму. Така аргументація на користь теїзму як світогляду протистоїть аргументації з точки зору атеїзму, агностицизму, нігілізму й релятивізму.

М. Суддут вважає, що природне богослов'я стосується того, що може бути відомо або можна раціонально вважати існуванням і природою Бога, на основі людського розуму або природних пізнавальних здібностей, які, в свою чергу, в західних авраамічних традиціях протиставляються пізнанню Бога, яке отримується із Священного Писання або Божественного одкровення.

Ч. Таліаферро розглядає природне богослов'я з погляду філософії релігії і вважає його практикою філософського роздумування про існування й природу Бога, незалежно від істинного або уявного божественного одкровення чи Священного Писання. Воно розробляє аргументи, які стосуються Бога,

виходячи з існування космосу, з самого поняття Бога та з різних рис природи космосу, скажімо, його явна упорядкованість і цінність.

Опонентами природному богослов'ю чи релігії, які заперечують те, що причина або інші людські звичайні здібності можуть виправдати релігійні переконання, виступають фідеїсти, агностики й атеїсти. Фідеїсти (Тертуліан, Блез Паскаль, П'єр Бейл, Дж. Хаманн і Сьорен К'єркегор) вважають, що слід дотримуватися засад віри, а не раціональних вчень. Агностики вважають навернення фідеїстів до віри не релевантним і заперечують те, що природні здібності досягають успіху у виправданні будь-яких позитивних або негативних теїстичних вірувань, що, в свою чергу, спростовує віру. Атеїсти вірять, що завдяки розуму можна стверджувати, що Бог загалом не існує. Одним з аргументів є те, що люди не здатні створити жодного аргументу для теїстичних тверджень.

Сучасне широке зацікавлення і звернення до Бартової критики природної теології зростає не лише через самі дискусії навколо статусу природного богослов'я, а і завдяки тому, що теорії швейцарського теолога привертають все більшу увагу в сучасному релігійно-філософському дискурсі, зокрема і серед українських богословів, релігієзнавців, філософів.

РОЗДІЛ 2
ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДНЕ БОГОСЛОВ'Я У ТВОРЧОСТІ КАРЛА БАРТА

2.1. Sola gratia – епістемологічна основа для Бартового розуміння богослов'я

Передумовами доктрини про пізнання Бога виключно за благодаттю є певна онтологія, в якій Бог та людина, Бог та світ, зображені у незвичний спосіб. За Бартом, хоча Бог є інший у відношенні до Його створіння, але існує нероздільна єдність між Ним і створінням. Барт розділив прояви божественної досконалості на дві категорії: досконаліть божественної любові й божественної свободи. Така класифікація прийшла на зміну традиційному дуалізму, іманентності і трансцендентності Бога [20, с. 100]. На противагу зміни, яка відбулася в ліберальному розумінні Бога з часів Шлейєрмахера і Гегеля, Барт заявив про абсолютну трансцендентність Бога у відношенні до світу. Багато критиків вбачають слабкість вчення Барта про буття Бога у тому, що він практично виключав будь-яку реальну можливість спілкування між Богом і людиною. Відмінність між Богом і людиною виглядала занадто різко. Однак, як вірно відзначає М. Еріксон, це було вкрай необхідною відповіддю на антропоцентричні тенденції багатьох апологетів іманентності XIX століття.

На запитання, «як довести існування Бога?», Барт стверджує, що людина цього ніколи не зможе зробити, якби вона не намагалася тому, що вона є інша; лише Він Сам – оригінальний, через одкровення доводить Своє існування.

За Бартом, *буття Бога в дії*. Бог є, Він існує. Завдання Барта на цьому етапі полягає в тому, щоб визначити суб'єкт всіх можливих і необхідних положень. Догматика з усіма її роздумами, дослідженнями і висновками може прагнути, тільки до того, щоб висловлювати «Бог є», а також вона «*служить церкві в якості критики, порад і пропозицій щодо її дій*» [9, с. 204].

На запитання, «чи, взагалі, необхідно досліджувати це положення, можливо, – це зайве або ж неможливе?» Барт відповідає, спростовуючи Меланхтона, що «*якщо б Слово Боже заборонило нам ставити питання про буття Боже, як особливе запитання, або якби воно залишило його без відповіді, то це означало б, що воно не дає нам цього одкровення Божого*» [9, с. 205]. Тому на запитання Слово Боже дає єдину повну істинну відповідь на нього, істинне одкровення: Бог є Той, хто Він є, у Його ділах і не тільки. Тому під час пояснення положення «*Бог є*» необхідно повністю опиратися на Його діла.

Праця Його одкровення містить декілька моментів: по-перше, Бог не позбавив людей Себе самого як істинного буття, подарувавши їм Отця у Його власному Синові через Духа Святого; по-друге, грішна людина чує поклик відмовитися від власних спроб відповісти на питання про справжнє буття і прийняти відповідь від Бога; по-третє, людина через Слово Боже (одкровення) у Дусі Святому, без всякого іншого запевнення, з великою упевненістю усвідомлює буття Сущого. Отже, Бог є Той, хто Він є, у ділі Свого одкровення.

Даючи визначення того, що є буття Бога, Барт говорить, що це – життя, особливість божественної події й акту, таке буття, яке саме себе знає, бажає і розрізняє, яке рухоме саме собою, подія діла Божого, тобто Його власне, усвідомлюване, бажане і здійснюване рішення. Отже, «*будь-яке висловлювання про те, що є Бог, або будь-яке пояснення того, який Бог, за всіх обставин повинно висловлюватися і пояснюватися, яким Він є у Своїй дії і рішенні*» [9, с.226]. Барт також мислить *буття Бога як люблячого.* На початку Барт акцентує на тому, що, будучи самодостатнім, у Своєму одкровенні Бог створює і шукає спілкування з людиною [9, с. 229]. Він робить те ж саме й в Собі самому, у Своїй вічній сутності так, як у Трійці панує повна єдність, спільність, а не самотність. Це створення і пошук знаходять свою вершину та остаточне підтвердження у майбутньому визначенні відкупленої в Ісусі Христі людини.

Як тоді у такій поведінці Бога з’являється Його гнів, огида, покарання, суд, смерть, пекло і вічна смерть? Барт пояснює це тим, що у поведінці Бога

існують протиріччя між Творцем і Його творінням. Божий гнів і ворожнеча проявляється проти гріха, тому Він відвертається від грішників і їх карає.

Пізнаючи і визнаючи це благо, Барт лише тепер дає більш точніше визначення Божого буття: Він є Люблячий. Він – Бог, а Його божественність полягає в тому, що Він любить, любов же Його проявляється саме в тому, що Він шукає з людьми спілкування і творить це спілкування.

Що ж таке любов? Барт вважає, що це визначення необхідно виводити з буття Бога та Його дії. По-перше, у любові Божій мова йде про пошук і створення спілкування заради Нього Самого. Це спілкування Люблячого з улюбленим. Люблячи людей, Бог дає їм не щось, а Себе самого, а також участь у Своїй повноті; по-друге, будучи ініціатором у спілкування, любов Бога не тільки не обумовлена якоюсь відповідною любов'ю, але й будь-якою якістю улюбленого, за що його варто було б любити; по-третє, любов Бога є самоціль [9, с. 237]. Ця любов сама – те добро, яке вона передає улюбленому; по-четверте, Бог любить світ відповідно до свого одкровення, але як Той, хто любив би без світу, тобто як Той, хто не потребує іншого, щоб бути Люблячим Богом. Люди самі є зобов'язані Богу, а не навпаки.

Отже, Бог любить. Він любить так, як може любити один лише Він: Його любов сама є добро, яке Він, як Люблячий, сповіщає улюбленому, сама причина Його любові, має в собі самій свою мету і свої цілі, також є в повноті до улюбленого, який відрізняється від Нього. «Бог є» означає «Бог любить».

Барт подає визначення особистості: «*Особистість «Я», яке знає, бажає і діє – може мати лише сенс визнання Бога, який видимий у Його одкровенні, визнання Люблячого, який, як такий (як люблячий по-своєму!), є Особистість*» [9, с. 245]. Людина не є особистістю, але вона стає нею через те, що її любить Бог і вона може відповідати Богу любов'ю. Тому, лише дивлячись на реальність, яка стоїть перед людьми, Ісуса Христа, можна описати людину.

Далі Барт подає огляд і аналіз дискусії, яка велася стосовно особистості Бога і відігравала велику роль у богослов'я XIX, і частково XX століття. Ось

основні звинувачення Барта стосовно тих, хто підтримував вчення про іманентність:

- у своєму обожнюванні абсолютного духу вони, якщо дивитися з погляду біблійного одкровення, служать чужому богу, не божественному, але створеному богу [9, с. 253];
- вони базувалися на одних лише аналітичних твердженнях так, як лише повторювали, загальну передумову, що людина є особистість, яка, роздумуючи на ідеєю свого розуму, може осмислити Бога [9, с. 255].

Буття Бога полягає у свободі. Буття Бога як такого, який Живе і Любить – це Його буття у свободі. Саме тому, що Він так вільно живе і любить – Він є Бог, і відрізняється від інших, які живуть і люблять. Оскільки Бог, як вільна Особистість, відрізняється від інших особистостей, Він – єдина, споконвічна й істинна Особистість, так як завдяки одній лише творчій силі й творчій волі існують і зберігаються всі інші особистості. У чому ж полягає Божа свобода?

- Бог є вільний у Своєму пануванні. Свобода – це прерогатива божественного панування, і саме цим, згідно Його одкровення в Ісусі Христі, відрізняється Боже панування від інших.
- Бог є вільний як aseitas Dei (від-себе-самого). Він сам у собі є владою, істиною, правотою, щоб Він міг у власному повновладді черпати Своє життя і любов з Самого Себе так само, як Він Живе і Любить в Його одкровенні. Піднесеність, суверенітет, велич, святість, слава, а також те, що називається «трансцендентність» Бога, – все це само-себе-визначення, свобода божественного життя і любові божественної Особи.

Перевага Бога в тому, що Він вільний, без обмеженості, цією Своєю свободою від будь-якої зовнішньої обумовленості, вільний, як у відношенні до цієї своєї волі, так і вільний, не поступаючись нею, користуватися нею для того, щоб створювати таке спілкування і в цьому спілкуванні бути вірним, при цьому будучи справді вільним у Собі Самому. Отже, доказом того, що буття Бога є в

свободі – *aseitas*, є те, що «дія Його буття є вільною від всякої необхідності». «Він є сам у собі Існуючий» [9, с. 281].

- Бог є вільний від будь-якої реальності. Якщо Бог є Той, який вільний у Собі Самому, отже, Він є Той, який вільний від будь-якого обґрунтування, обумовленості, визначеності ззовні, з боку чогось іншого. Лише визначивши перше, можна визначити друге. Бог – «абсолютний», тобто відділений від усього, що не є Він.

Доводячи цю істину, Барт протистоїть Томі Аквінському та Канту, а також всякому пантеїзму, звинувачуючи підходи вчених і богословів другої половини XIX століття у тому, що вони змішували Бога з чимось іншим: спіритуалісти – з природою універсуму, а матеріалісти – з духом.

Барт вважає, що абсолютність Бога, як свобода трансцендентності у відношенні до всього іншого, так і свобода іманентності, причому така, якої між іншими істотами немає. З однієї сторони, Бог у Своїй повноті може бути достатньо потойбічним для всього іншого, щоб ставати його Творцем з нічого, і водночас досить вільним, щоб частково або повністю змінювати його буття або навіть забирати в нього це буття. З іншої сторони, Бог має свободу бути присутнім у тому, що не є Бог, сповіщати йому Себе і з'єднувати з ним Себе. Він може дати цьому іншому, яке абсолютно відрізняється від Нього, життя та існування в Ньому Самому. Джерелом цих можливостей і форм є Ісус Христос.

Бог достатньо вільний для того, щоб перебувати всередині іншого, причому найрізноманітнішим способом. Наприклад, Бог, по-різному, діє і говорить в пророках, апостолах, проповідях, таїнствах... При цьому існує ціла ієрархія Його рішень та їх виконань, яка ніяк не применшує Його єдність [9, с. 297]. Так само Бог вільний у тому, щоб віддалятися від нього.

Вченню про творіння Барт відводить чотири розділи своєї «*Церковної догматики*», де вважає, що вчення про творіння не повинно починатися з апологетичного твердження щодо наукового дослідження чи з пошуку комплексного світогляду, але з вивчення результату визнання Бога як Творця. Тому він починає з того, що розглядає віру в Бога як Творця.

Доктрина про творіння – одне з питань віри, її можна вивести лише внаслідок божественного самооб'явлення, яке приводить людину, через свідчення Священного Писання, до Христа і віри. Писання вчить, що Творець, Бог Писання, не є загальний Бог, Який створив все унікальним чином, підкресливши відносини Творець/творіння, а створений Ним світ є і завжди буде Його подарунком. Таким чином Барт висуває дві тези: ноетичну й онтичну. Перша полягає в тому, що знання про творіння походять із Писання, Божого свідчення про Себе Самого, тобто про Ісуса Христа. Отже, нам відомо про творіння від Ісуса Христа – Бога і Людини: хоча Бог абсолютний Сам у Собі, має партнера ззовні, звідси випливає, що людина не сама й не абсолют сама у собі, а також вона має партнера. Друга теза полягає в тому, що Ісус є Слово, через Яке можна знати творіння тому, що Він є Слово, яким Бог створив, підтримує і управляє творінням. Отже, Ісус Христос – ключ до таємниці творіння.

Досліджуючи біблійні свідчення про творіння, описані в книзі Буття, Барт вважає, що ключ до них лежить у відносинах між творінням і завітом. Творіння як вічна основа завіту і завіт як вічна основа творіння. Творіння – перша з дій Божих, які охоплюють історію завіту, з неї починаються всі речі, які відрізняються від Самого Бога. Ця дія як Бога Отця, так Сина, Який став людиною і Духа Святого, Який дає життя [9, с. 455, 478–479].

Творіння направлене на історію. Творець є триєдиний Бог, який діє та відкриває Себе в історії – в завітній історії або історії спасіння, як називало її консервативне богослов'я XIX століття. Однак творіння не є позачасовою істиною, хоча з неї починається час. У Писанні взагалі не існує позачасових істин, але всі істини, згідно Писання, є ділами Божими, в яких Бог розкриває Себе: діла, які мають характер вічності, охоплюють усі часи й, одночасно, володіють і характером конкретної тимчасовості.

Біблійне свідчення говорить не тільки про благодатний завіт, але й в різних версіях історію про творіння. Починаючи з неї, «Біблія одразу поміщає причину і сутність людини і її світ у світло тієї благодаті, яка потім відкриється,

як Божий зміст і задум у процесі того, що відбувається між Богом і людиною, наповнюючи собою час» [9, с. 487]. Тому питання про походження, існування та природу речей не мають права виходити за межі царства благодаті; вимагати будь-яких самостійних, чужих цьому царству відповідей; відходити від одкровення Божого, Його влади у примиренні з Самим Собою світу, створюючи власну систему думок.

Біблійні історичні розповіді про створення перебувають у тісному зв'язку з історією дії Бога в союзі з людиною. Існує лише єдине джерело одкровення – Ісус Христос, інакше людина створить собі якогось божка.

Світ – це дійсність, своєрідність і свобода творіння. Дійсність творіння означає дійсність на основі *creatio ex nihilo,* творіння з нічого. Там, де було ніщо, там стало щось відмінне від нього. Своєрідність творіння означає буття в часі і в просторі, буття, яке має початок і кінець. Воно не єдине, але множинне. Бог – вічний. Це не означає, що в Ньому немає часу, в Ньому є інший час, відмінний від людського. Час і простір Бога вільні від меж. Свобода творіння означає випадковість сущого для створеного «бути таким-то» [7, с. 88].

Людська свобода приймати рішення – це не свобода вибору між добром і злом. Людина не створена як Геркулес на роздоріжжі. Свобода вибору полягає у слухняності, так як саме послух є на користь реалізації Божої волі; і неслухняності, що призводить до неминучого падіння і відокремлення від Бога.

Наводячи аргументи щодо створення того, що відмінне від Бога, Барт протиставляє своє вчення природному богослов'ю, вважаючи його небіблійним [9, с. 514]. Вчення Барта про творіння, швидше, містить у собі всі інші основні вчення – Бога, Трійцю, Христа, людину, гріх, екзегетику, що приводить до складності систематизації самого вчення. Тому багато вчених приходять до висновку, що у Барта, практично, немає, як такого, вчення про творіння. Інші ж вважають, що це вчення перейняте христологією, ще інші, що Барт був модалістом, хоча в його працях він досить часто використовував тринітарний підхід.

Впродовж історії багато богословів, вчених і звичайних людей по-різному відносилися до вчення про Боже вибрання – одні йому надавали важливе значення, інші критикували попередніх, а ще інші його взагалі оминали, вважаючи, що це не справа людей. Барт вважає, що причиною такої «вразливості» вчення про вибрання є те, що «дуже мало уваги надавалося цьому питанню, натомість береться за основу якась, як вважається, відома відповідь, і, в результаті, ця неперевірена відповідь направляла по визначеному шляху рух, який приводив до рішень і переконань, які мали важкі наслідки» [9, с. 357].

Барт звертає увагу читачів на ім'я Ісуса Христа, з якого все необхідно починати, і упродовж всього шляху «нам, знову і знову, доводиться наштовхуватися на Нього матеріально чи субстантивно» [9, с. 308], оскільки Ісус є голосом Божим, через якого подаються настанови про Бога від самого Бога. Витіснення Бога і використання якогось іншого неправдивого джерела є доказом того, що богослов'я відсторонилося від цього імені.

Сутність вчення про вибрання полягає на тому, що це є сума Євангелія. Оскільки воно є доброю і радісною новиною, вісткою, яка підкріпляє, потішає, яка дає допомогу, при цьому навчання і вияснення, ця істина не є повністю діалектичною, а саме антидіалектичною, адже вона не може одночасно звіщати добро і зло, допомогу й знищення, життя та смерть, радість і жах. Неможливо наполовину радіти і наполовину боятися [9, с. 320]. Отже, вчення про вибрання несе в собі спасаючий характер, бо радісною звісткою є сам Ісус Христос. Своє вибрання Бог здійснює у Своїй благодаті. Це є «*благодатне вибрання*», яке стосується до всіх людей, і одночасно на нього ніхто не може претендувати [8, с. 380]. Вчення про Боже вибрання («*вчення про передвизначення*») набуло подвійного значення. У людини ці терміни викликають незрозумілість. За приклад Барт ставить Джона Мільтона, який, після прочитання вчення Кальвіна стосовно передвизначення, зробив наступний висновок: «*Нехай я провалюся у безодню, але такий Бог ніколи не зможе викликати в мені поваги*!» [9, с. 321]. Тому Барт має перед собою з*авдання* подати правильне вчення про Боже

благодатне вибрання за допомогою критики з метою зруйнувати цю двозначність. Богослов намагається показати справжній, виправданий і необхідний намір, який лежить в основі цього вчення.

Спочатку Барт пояснює основні поняття цього вчення, такі як свобода, таємниця свободи і справедливість.

Перед-визначення (*prae-destinatio*) – це, коли Бог, який незмінний, всемогутній і вічний, вибирає, приймає святе і справедливе рішення, з благим наміром. Таке рішення передує будь-якому рішенню людини, адже приймається без її участі. «*Благодать – це обрання»,* тому що воно полягає у проявленні Богом благодаті, любові до Його творіння. Тому, за Своєю благодаттю, Бог вибирає для Свого творіння [9, с. 349] *«…незаслужену нагороду, …програне самим творінням життя, … буття творіння, яке стало неможливим*» [там само]. Така благодать є вільною тому, що належить Богу, Який залишається вільним у Своїй дії чи бездії. Людина також стає свобідною, оскільки обрана Божою благодаттю.

Таємниця у вільному рішенні Бога перед людиною – таке рішення Бога, основа якого схована від людини і недоступна для її дослідження. Після того, як був зроблений Його вибір, людина не може вимагати у Бога звіту про нього або ж притягнути Його до відповіді тому, що коли він робився, у людини не запитували поради. Людині необхідно визнати, що там, де дія Бога у Його свободі, там є порядок, а також навчатися у Нього цьому порядку. Роблячи так, людина набуває мудрості і володіє нею. Бог не є тираном.

Воля Божа не знає запитання «*чому?*», вона повністю «тому що». Розпорядження стосовно того, що людина буде і не буде робити, вже зроблені, їй лише залишається визнати їх вже зробленими. Сперечаючись із Богом, людина забуває, що Божі рішення основані на Його благоволінні, якого ніхто не може пізнати, саме тому людина повинна лише покоритися Йому. Якщо Він, вибравши людину, зробив Себе предметом її пошани, то від неї вимагається лише одне – віддавати Йому цю ж пошану.

Будучи Суддею праведним, Бог бачить важке положення людини і змінює його на краще, наділяє правом та оправдує, не дивлячись на її особисту відмову, не дозволяє їй знищити саму себе, ставши для себе ворогом, а також піклується про неї як про Свою власність.

Даючи поради тим, хто намагається досягнути правильного розуміння вчення про вибрання, Барт радить не діяти так, щоб тема й програма її виконання нав'язувались церковним переданням і бралися з нього, але повернутися, як Кальвін, до інтерпретації Священного Писання [1]; не потрібно змішувати обґрунтування цього вчення з тим, у чому можна побачити цінність і корисність, з точки зору дидактики і педагогіки, як це робив Кальвін і зазнав критики з боку лютеран та інших, у відхиленні до стоїцизму, маніхейства, квієтизму і лібертинізму; не обґрунтовувати це вчення за допомогою даних уявного або реального емпіричного досвіду, наприклад, внаслідок спостереження того, що одні чують Євангеліє і отримують користь, тобто спасіння, інші ж ні, але шукати його в самовідкритті Бога, яке є засвідчене в Писанні. Також не можна обґрунтовувати це вчення поняттям Бога, як необхідної свобідної всемогутньої волі у світі, так і у відношенні до вічного спасіння чи загибелі людей, змішуючи поняття «передвизначення» і «провидіння»: «Бог при створенні світу мав якийсь план, подібно *rational and intelligent man*[1], подібно Наполеону перед його походом на Росію і Він цей план реалізує» [9, с. 377].

Барт зазначає, що вчення про вибрання може бути легітимно зрозумілим і викладеним лише у формі тлумачення того, що сам Бог сказав про себе самого, у відповідності до свідчення Священного Писання [9, с. 357–358]. До обґрунтування цього вчення Барт підходить із христологічної точки зору, стверджуючи, що «Ісус Христос – Бог, який обирає і Людину, яка є обрана» [9, с. 395]. З цього випливає, що Христос є як Суб'єктом, так і Об'єктом вибрання.

Ісус Христос як Суб'єкт вибрання показує і визначає Бога, Який вибирає [9, с. 388]. Він – не просто засіб, інструмент, через який люди стають вибрані, а

[1] «розумна і мисляча людина»

Той, хто вибирає і вільний у Своєму виборі, будучи Богом, одним із Трійці. Отож, не тільки «через Нього», але й *«у Ньому»*.

На запитання, «*кого Бог вибирає*», відповідь, зазвичай, відома: Своїх людей, Свій народ. Отже, є й ті, які невибрані. Барт засуджує такий погляд. Він доводить, що Ісус Христос є єдиним обраним, а вже в Ньому всі люди обрані [9, с. 393]. Обрання Ісуса Христа – це не обрання якоїсь окремої людини, але всього людського роду. Проте Барт говорить і про те, що Христос – Суддя, Він не тільки вибирає, але й засуджує, карає. Якщо Христос – обраний, то й засуджений. Він взяв все покарання і засудження на Себе, щоб дарувати людині обрання. Таким чином, бачимо у його вченні «подвійне передвизначення».

Якщо в Христі всі люди обрані, і лише Ісус Христос поніс засудження, тоді виникає запитання, «чи насправді Барт вірить у апокатастасіс[2], що всі люди спасуться?». Саме тут особливий акцент Барт робить на свободі Божої благодаті. Якщо ж Божа благодать свобідна, тоді не можна стверджувати апокатастатіс, оскільки це вже порушує Божий суверенітет, але й не можна не стверджувати його. Отже, тут спостерігається якась незрозумілість, не чіткість, Барт же пропонує залишити це Богу, відмовитися від спроб узгодити їх або ж визнати їх неузгодженість.

Завершуючи це питання, Барт робить наступний висновок: «Вчення про вибрання не може починатися ні з абстрактного поняття Бога, який обирає, ані з абстрактного поняття обраної людини, але повинно початися з конкретного пізнання Ісуса Христа як Бога, який обирає, і Людини, яка є обрана» [9, с. 423].

Таким чином, великою заслугою Карла Барта є те, що він змістив акценти від людини на Бога, від іманентного на трансцендентного Бога, повернувшись до ортодоксії, хоча у видозміненому прояві. Рудольф Бультман підтримав Барта саме у питанні божественної трансцендентності, хоча, зробивши спробу радикального застосування цієї ідеї до всього спектру релігійної думки, пішов далі ніж Барт. *Доктрина про творіння* є одним із питань віри, яку можна вивести лише з божественного самооб'явлення, яке, в

[2] «загальне відновлення». Основні тексти Святого Писання, якими оперують універсалісти, – 1 Тимофія 2:4, Римлян 11:32 і 2 Петра 3:9.

свою чергу, приводить людину до Христа і віри через свідчення Писання. Свідчення про творіння в книзі Буття необхідно розглядати в ключі відносин між творінням і завітом. Також це свідчення подає різні версії історії про творіння. Сама ж історія про творіння повністю неісторична, хоча володіє історичною реальністю. Також ця історія перебуває у тісному зв'язку з історією дії Бога в Ісусі Христі з людиною. Дійсність творіння доводиться Бартом дійсністю на основі *creatio ex nihilo*, яке має початок і кінець. Людська свобода приймати рішення полягає у слухняності на користь виконання волі Божої, а не свобода вибору між добром і злом. Основа для створення – це Божа милість, а небо і земля – це місце проявлення Його величі, людина ж в центрі – на межі між небом і землею. Джерело у *вченні про обрання* – Ісус Христос, а сутність цього вчення – це сума Євангелія, доброї і радісної новини, яка несе в собі спасаючий характер. У вченні про передвизначення Барт говорить про свободу, таємницю цієї свободи і справедливість Божу. Бог не тиран і не робить все, що Йому заманеться. Але Він вільний у Своїй дії чи бездії. Також рішення Бога щодо вибрання сховане від людини і недоступне для її дослідження. Їй залишається лише покорятися Йому і віддавати Йому шану. Бог звершує справедливий суд, володіючи цим правом і проникливістю. Це вчення можна зрозуміти лише у самооб'явленні Бога у відповідності до свідчення священного Писання. Обґрунтовується це вчення про обрання з христологічної точки зору – Христос є як Суб'єктом, так і Об'єктом вибрання. У Христі, Який єдиний обраний Богом, обрані всі люди. Якщо ж Божа благодать в обранні свобідна, то не можливо ні заперечувати, ні стверджувати апокатастасіс. Барт вирішує віддати право Богові вирішувати. Аналізуючи вчення про обрання, найбільше його критикують в універсалізмі (Бруннер), в тенденції докетичній та несторіанській (Хегглунд), несправедливій критиці Кальвіна у цьому питанні (реформати). Отже, усвідомлюючи свій відхід від традиційної точки зору, розглядаючи питання про передвизначення, Барт слідував тому принципу, який лежав в основі всіх його богословських поглядів, – принципу основної ролі Ісуса Христа. Барт критикує традиційну кальвіністську точку зору, згідно якої

Бог від віку визначив, кого спасти, а хто загине. Ісус Христос, для Барта, – Бог, Який обирає і Людина, яку обирають. Тему «загального спасіння» він розглядає з великою обережністю, ніде по-справжньому не заявляючи про якусь певну свою позицію. Стверджувати те, що Барт вірив в універсалізм буде неправильно, оскільки він сам це заперечував, однак необхідно згодитися з тим, що його вчення про обрання наближувало до нього дуже близько.

Діалектичне богослов'я Барта базується на такій вірі: те, що відповідає сотеріології, обов'язково відповідає й епістемології, і далі, – онтології. Основним аргументом для нього слугувало Послання ап. Павла до галатів 4:9[3], де підтримується ідея про те, що знати Бога – це бути у правильних стосунках із Ним; знати Бога – це бути пізнаним Ним. Тому, якщо застосування сотеріології до епістемології, доктрини про спасіння лише за благодаттю, одночасно означає, що знання про Бога також є за благодаттю, лише завдяки одкровенню, лише завдяки Божому Слову. Таким чином, благодать, як основа відносин між Богом і людьми, міститься в самому серці християнського Євангелія. Ми є повністю залежні від Бога у всьому, зокрема й у знанні. Воно не є праця людського інтелекту, оскільки можливість пізнати Бога приходить від Нього Самого. Саме тому Барт відкидає природне богослов'я, оскільки воно ставить під загрозу саму природу Бога, оскільки Він дає Себе пізнати за благодаттю.

Говорячи про прийняття людиною одкровення [105, p. 187–227], Барт стверджує, що, якщо людина спроможна чути і говорити Слово Боже, значить вона може і Його знати, хоча лише в обмеженій, а не загальній, сфері людського існування, тобто – Церкві. Отже, не всі люди, а лише деякі, і навіть ці люди не завжди і не всюди, але в окремих ситуаціях, можуть знати Слово Боже. Таким чином, лише віруючі, покликані і вибрані християни, можуть знати Слово Боже через працю Духа Святого в них. Але оскільки людина не спроможна сама почути це Слово, згідно Барта, цю спроможність дає їй саме Слово [105, p. 191–197]. Також необхідно зазначити, що це знання

[3]«Тепер же, пізнавши Бога, або, краще, одержавши пізнання від Бога, навіщо повертаєтеся знову до немічних та вбогих стихій і хочете ще знову себе поневолити їм?».

зосереджується на обітницях і надії на майбутнє, тобто звертається до біблійного Слова і очікування Його здійснення. Якщо Слово Боже присутнє в нас, то це означає, що ми відвернулися від самих себе і повернулися до Слова Божого, що ми тепер зорієнтовані на Нього [105, p. 225].

Під знанням людиною об'єкту Барт має на увазі те, що ми розуміємо підтвердження знайомства з реальністю, відносячись з повагою до її існування та природи, відмінностей, які є між істинним пізнанням і простим знанням. Автор пише: «Для людей, які є знайомі зі Словом Божим через одкровення, Писання і проголошення, Слово Боже може і повинно стати істинним так, що істина стає їхньою власною й вони стають відповідальними свідками цієї істини» [105, p. 188]. Таким чином, просте знання може стати істинним пізнанням, коли людина бере відповідальність за виголошення об'явленої істини. Також у першому томі «Церковної догматики» Карл Барт, приділяючи особливу увагу вивченню пізнання Бога, визнає також досвід і віру. Іншими словами, він намагається показати застосування і виконання того, про що він вище говорив, а саме: пізнання Слова Божого людиною, найперше за допомогою концепції *досвіду*.

Барт слідує наступному принципу: якщо Слово Боже можна пізнати, то Його можна і пережити. Під досвідом або переживанням Божого Слова, теолог розуміє визначення існування людей завдяки Слову Божому. Сама людина не може дати визначення собі, це може лише Слово Боже. Отож, у Барта не існує ніякої взаємодії у цих питаннях людини з Богом. Лише так людина може переживати Слово Боже. Тому досвід визначається Бартом людським існуванням так, як Слово Боже не було дане тваринам, рослинам чи камінню. Розвиваючи концепцію визнання, підтвердження, Барт подає дев'ять пунктів, які орієнтуються на природу Слова Божого та взаємопов'язані між собою окремими аспектами: пізнання, особистий досвід, прийняття, зустріч, послух, рішення, мовчазна згода, рух і відповідь [135, p. 10]. Отож, у результаті досвіду чи переживання Слова Божого, наше життя стає зміненим, а у нас з'являється нове життя, яке, як і пізнання, існує завдяки Слову Божому.

Отже, Слово Боже стає відомим лише тому, що саме робить себе таким. Можливість *пізнавати* Його Слово, а не *знати* Його, є Божим чудом, так само як і саме Слово та Його проголошення. Це в жодному разі не вказує на обмеження людської свободи чи пасивності людини, навпаки, така єдність божественної і людської можливості пізнавати й бути пізнаним є «подією в людській свободі» [105, p. 227–228]. Таким чином, на противагу автономному досвіду повстає досвід віри, оскільки тут Барт приділяє увагу взаємозв'язку між Словом і вірою. Бо пізнання Божого Слова є ніщо інше, як проявлення благодаті для людини. Бог, з однієї сторони, об'явив це і буде продовжувати об'являти, а з іншої – людина може проголошувати це об'явлене Слово. Через це Барт зосереджує свою увагу на тому, що можливість пізнання Божого Слова базується на події її актуалізації. Людині пропонується лише дати такій можливості позитивну відповідь «так». Віра робить можливим пізнання Слова Божого [105, p. 208], оскільки лише у вірі людина отримує справжній досвід Слова Божого. Сформулюємо кілька ключових тез на основі праць К.Барта.

1. Найперше, необхідно сказати, що *Барт розглядає віру як досвід*, чим він нагадує Шляйєрмахера. Він говорить, що «віра … є також людський досвід, який буде відповідати людському відношенню, що виражене в певних їхніх думках» [там само]. Акцентує на тому, що справжню віру можна зрозуміти лише з її об'єкту – Ісуса Христа, оскільки у Новому Завіті віра, за будь-яких обставин, була вірою в Ісуса Христа. Таким чином, віра не є темрявою чи якимось почуттям, але результатом того, що було виразно почуте[4]. Карл Барт також розглядає віру, по суті, як відповідь на послух істині. Віра – це «знання істини виключно в силу того факту, що нам говорить істина, до якої ми реагуємо у чистій покорі» [105, p. 31]. Таким чином Барт намагається обережно обійти суб'єктивізм – тієї точки зору, що істинає не що інше, як суб'єктивна реакція. Щоб уникнути такого висновку, він

[4] Барт спирається на Послання ап. Павла до римлян 10:14-17: людина не може у когось повірити, якщо вона не чула, тому Бога можна пізнати лише через проповідь Слова Божого.

стверджує, що віра в ролі довіри потребує також віру як згоду, вказуючи на те, що віра – це *fiducia* (довіра), але вона також включає *notitia* (знання) і *assensus* (згоду) [105, p. 268–269].

2. По-друге, *віра не є результатом людських зусиль* [105, p. 230]. Барт часто акцентує на тому, що віра не з'являється сама по собі в людини через якесь вміння чи сили, що є в ній. Людина розуміючи, що потребує спасіння через Христа, тим самим усвідомлює свою невірність, бо не може сама себе спасти. Тому та людина, яка має справжню віру, згідно Барта, ніколи не буде вважати, що її віра є проявом релігійного життя, оскільки така віра приводить до ідолопоклонства, але буде визнавати, що віра, яка є в неї, є даром, а не результатом власних зусиль, досягнень чи добрих діл.

3. По-третє, *віра існує тільки завдяки її об'єкту – Ісусу Христу.* Живе Слово, Ісус Христос, за яку Він віддав Себе, як Об'єкт перетворює з віри в реальний досвід [там само]. В приклад Барт приводить Лютера і Ансельма, які базували свою віру на Христі (Слові Божому). Оскільки віра породжується від Слова, то вона і міститься повністю в Ньому. Віра стає нашою так само, як манна в пустині для ізраїльтян.

4. По-четверте, той факт, що *образ Бога в людині*, який був втрачений в Адамі, але був відновлений у Христі, *вказує на те, що людина спроможна чути Слово Боже*. Однак це можливо лише *завдяки* проявлення *благодаті Божої* до грішника, а не з причини того, що в нього є якісь надприродні здібності [105, p. 241].

5. По-п'яте, *доказ віри міститься в проголошенні віри* [там само], як і доказ пізнання Слова Божого міститься в Його проголошенні. Одне без іншого не можливе. Саме тут і відбувається поєднання між вірою і пізнанням Слова. Таким чином,

віра в Ісуса Христа сама свідчить про себе, одкровенням божественної істини, тому і не потребує ніякого обґрунтування[5].

6. По-шосте, *Барт акцентує на аналогії віри (analogia fidei),* відкидаючи католицьку доктрину про аналогію буття (*analogia entis*) [105, p. 243–245]. Сам Барт не відкидає концепцію аналогії, однак вказує на те, що вона повинна виводитися не з буття, але з віри, посилаючись на Послання апостола Павла до Римлян 12:6 («І як, за даною нам благодаттю, маємо різні дарування, то, якщо маєш пророцтво, пророкуй за мірою віри»). Це божественний акт пізнання, який здійснюється не через людину, але над людиною, яка відрізняє його як знання, яке ґрунтується на любові до Бога та реальному спілкуванні з Ним, а також Його присутності. У вірі людина підноситься до уподібнення Богу, що робить прийняття Божого Слова можливим. Людина ніколи не може досягнути віри сама, оскільки це є чудо божественної благодаті, здійснене в людині завдяки праці Святого Духа. Таким чином, людина повністю залежить від благодаті Божої.

Г. К. Беркоувер, один із критиків Барта, вважає, що «у богослов'ї Барта торжество благодаті затьмарює важливість людського рішення, а благовістя ризикує перетворитися в просте оголошення, що не закликає до якихось життєво важливих кроків» [130, p. 279]. Також і К. Піннок звинувачує Барта у тому, що, відкидаючи природне богослов'я, він доводив, що Бога можуть пізнати лише окремі, вибрані Ним люди [250, p. 70–71]. Однак, даючи відповідь на обидва звинувачення, Барт вказує, що саме послух віри і полягає в тому, що людське рішення відповідає божественному рішенні, оскільки людина діє в результаті дії Бога. Тим самим, той, хто слухає Євангеліє і вірить в неї, просто

[5] Для аргументації того, що Писання вказує на існування пізнання Бога завдяки природі, часто використовується текст з Писання Дії Апостолів 17:22, де апостол Павло проповідує Євангеліє в ареопазі в Афінах. Однак все ж необхідно визнати, що Павло використовує мову та метод, щоб афіняни його слухали, а не так, як він би говорив до євреїв. Тому цю подію швидше необхідно розглядати за допомогою контекстуалізації.

підтверджує реальність рішення, яке Бог зробив щодо них. Таким чином, це не є «вільний» акт автономного рішення з боку людини – прийняти чи не прийняти пропозицію Бога. Людина, яка не прийняла заклик Євангелія, за Бартом, насправді не є вільною, оскільки стає рабом гріха. Отже, Слово Боже стає відоме людині завдяки вірі та дії Духа Святого. Лише таким шляхом Воно може бути проголошене людині, яка може Його почути і прийняти як істинне Слово Боже.

Окрему увагу необхідно надати темі образу Бога в людини. Людськість Ісуса є не тільки повторення і відображення Його божественності, але й відображенням самого Бога – не більше і не менше. Таким чином, людськість Ісуса є образ Божий, imago Dei[6], однак лише опосередковано, а не прямо. Оскільки сама по собі Його людськість належить до створеного світу, космосу, тобто зовнішньої сфери праці Бога. Відносини між Отцем і Сином повністю відрізняються від відносин між Богом і людиною. На стороні Бога – повний суверенітет і благодать, на стороні людини – повна залежність і недостатність. Тому, якщо звичайна людина спасається Спасителем, то вона не стає Богом, але залишається людиною, яка без підтримки Бога принципово перебуває під загрозою і в небезпеці. Саме з такою людиною Бог вступає в певні відносини [10, с. 26–27].

Окрім цього, Барт вказує і на позитивне значення поняття «образ», яке полягає в тому, що все ж існує відповідність і схожість між першим і другим ставленням. Це не є «аналогія буття» (analogia entis), адже буття Бога і буття людини залишаються несумісними. Відношення в бутті Бога, з однієї сторони, як вже було вище зазначено, і відношення між буттям Бога і буттям людини – з іншої, вказують на існування відповідності та схожості, і, в цьому сенсі, друге відношення є образ першого. Тому Барт підтверджує тут «аналогію відношення» (analogia relationis). Бог Сам Себе висвітлює в якості Отця, Сина і підтверджує Себе як Святого Духа в тій же свободі, на якій засновано відношення «Творець – творіння» [10, с. 27–28]. Отже, Христос, будучи вже

[6]Барт базується на Посланні апостола Павла до колосян 1:15: «Він є образ невидимого Бога, роджений перш усякого творива».

прославленим Отцем у своєму відношенні до Нього, знову прославляється в Своєму відношенні до людей. Так Божий першообраз є відповідний у створеному світі, як Отець і Син відображаються в Людині Ісусі і Його ближніх [10, с. 29].

Далі Барт ставить запитання, яке виникало б у кожного його читача: як з іншими людьми співвідноситься Ісус, образ Божий? Якщо Бог має тільки в цій Одній Людині свій власний образ посеред космосу, то як можуть бути абсолютно позбавлені такої відповідності і подібності ті люди, за яких заступається цей Один? Якщо Ісус, їх Спаситель, є створений образ Самого Бога, то як люди можуть бути істотами, в людськості яких не зображений той же образ, нехай навіть у зародковому стані? Даючи відповідь, Барт лише повторює те, що вже було сказано вище, підсумовуючи: люди не є те ж саме, що Ісус [10, с. 34–35]. Будучи творінням Божим, вони ще не є союзниками Бога, але призначені для того, щоб стати ними, а це означає, що вони призначені для того, щоб стати причетними до благодіяння людськості Ісуса. Вони потребують того, щоб цей Один, який є образ Божий, був «для них».

Барт знову задає запитання: в якому плані людська сутність відповідає призначенню людини бути союзником Бога? І знову критерієм для Барта є людськість Людини Ісуса. Він говорить тут про просвітлення людини світлом Людини Ісуса [10, с. 35–37]. Якщо людина без ближнього, протистоїть ближньому або ж відноситься до нього нейтрально, тим самим є людиною, яка є чужою Людині Ісусу. Правда, грішна людина відрікається від своєї людськості і поводиться так, ніби у неї немає ні Бога, ні ближнього. Але звідси не випливає, що така людина перестала бути людиною, хоча нам не дозволено вважати її поведінку справою доброго творіння Божого. Але світлом людськості Ісуса освітлена і грішна людина, яка відрікається від своєї людськості, повертаючись спиною до ближнього. Така людина чинить так у протиріччі зі своєю людськістю і не може бути звільненою від провини, якою вона заплямувала себе. Вона має в Людині Ісусі свого Спасителя, тому не перестає бути людиною.

Погляд Карла Барта на образ Божий у людині можна зарахувати до реляційного (як переживання взаємозв'язку між людиною і Богом або людиною). Він вважав, що Божий образ є універсальним, він присутній у всіх людей завжди і всюди. Отже, він присутній і в грішника. Навіть якщо людина відвертається від Бога, вона не може заперечувати той факт, що вона є пов'язаною з Богом так,як ніяке інше створіння.Відносини є завжди, чи то позитивні чи негативні. Пояснюючи поняття «образ», Барт говорить, що образне в тому, що людина є і що вона робить. Однак образ, скоріш за все, пов'язаний із фактом, що Бог задумав і створив істоту, яка, як і Він, може бути партнером. У цьому значенні людина здатна підтримувати відносини. Тому вона – лише «повторення» або «копія» божественної істоти. Природа ж людини залишається незмінною, незалежно від гріха. Гріх не створив нової людини і не може зробити поганою ту, яка спочатку була хорошою. Він просто приховує справжню природу людини від неї самої і від її ближніх, але не від Бога.

Отже, можна зробити висновок, що Ісус є Людина для ближнього, а значить, і образ Божий [10, с. 31]. Ніяка інша людина не може бути ні образом Божим, ні «для Бога» в тому ж сенсі, як Ісус. Оскільки лише Ісус Христос є єдиний Син Божий, єдине істинне Слово Боже, звернене до людини.

Людина, згідно з Бартом, «хоче сама стати Божим творінням до такої відмінної структури та обмеження її людської природи, яка відрізняє її від усіх інших істот» [126, p. 80]. Він додає, що це, безумовно, правда, що «людина вже не знає, що означає бути справді людиною. Будучи відчуженою від Бога, вона є відчужена від самої себе і від власної справжньої природи». Як часто Барт любить говорити, що, з точки зору Бога, Ісус Христос є єдиною «справжньою людиною».

Тоді виникає запитання: хіба людина справжня не існує? Або ж ще одне: хіба відчуженість і порочність, у чому людина все ще є винною, якось роблять її менш справжньою? Напевно, необхідно розглянути, що мається на увазі під словами «людина» і «справжня». Сам Барт дає відповідь на це, говорячи так: «Я не маю на увазі, що ми люди не існуємо, але є вид існування, якому бракує

справжності. Людина існує в гріху, але це не є «справжня дійсність». Вона не досягає того, що означає бути людиною» [227, p. 122].

Аналізуючи розвиток вчення про людину в Барта, Л.Мідлей [227, p. 122–123] у висновку говорить, що, на початку, де Барт говорить про «істинну або справжню людину» на противагу «занепалій людині», прихильники природного закону люблять говорити про людину як «створену істоту (або природу)» на противагу її «занепалої (або земної) істоти (або природи)», сутності і буття. Але навіть Барт пізніше почав говорити про справжню людину на противагу насправді існуючій. Тому Мідлей робить ще один висновок: «Приймаючи термінологію метафізичного реалізму у своєму вченні про людину, Барт завів себе в кут, з якого він не може постійно заперечувати, що не існує природного морального закону, який випливає з істотної людської природи людини» [там само]. Барт стверджує, що люди лише знають свою справжню природу (а отже, і те, ким вони повинні бути), тому що Бог відкрив їм справжню людяність через Його Слово. Звідси Мідлей робить висновок, що це означає, що зміст того, що є виявлено, є істотною людською природою людини. Тому він пропонує назвати підхід Барта «об'явлений природний закон», оскільки Барт не вийшов за межі людської природи у власній соціальній етиці. Цей термін, далі пояснюючи, означає те, що багато заперечень, спрямованих проти етики природного закону, загалом застосовуються Бартом з однаковою силою проти власної соціальної етики.

Відмінність, як далі говорить Мідлей, полягає лише у способі, як людська природа (як і її соціальний закон) стає їй відомою. Загальна тенденція серед прихильників природного закону полягала в зниженні раціоналістичних особливостей доктрини, і особливо в тому, що природний закон відомий деяким суто аналітичним або дедуктивним процесом. І причиною таких змін він вбачає в тому, що дедуктивна логіка просто не призначена для того, щоб нести такий тягар і тому не може дати абсолютних цінностей. Підводячи підсумок, Мідлей стверджує, що «власна ворожнеча Барта до «позитивістського вчення про одкровення» переміщує його ближче до

інтуїтивного і містичного розуміння «одкровення» і наближає його до тих, хто прагне природного закону» [227, p. 123]. Однак «справжня» людська природа є об'явлена саме в Ісусі Христі, як вважає Барт, і таке одкровення зовсім не є якимось раціональним чи містичним сприйняттям.

Таким чином, можна зробити висновок, що відкинення Бартом природного богослов'я базується на богословському переконанні, що грішник оправдується лише за благодаттю, як і спроможність пізнавати Бога є можливою лише завдяки благодаті, на відміну від прихильників теорії аналогії буття, які надають перевагу більше природі, де «абстрактна концепція образу Божого стає регулюючою та нормативною для богословської онтології і людської спроможності пізнавати Бога» [163]. Таким чином, він стоїть твердо на реформаторському богослов'ї – спасіння *sola gratia, sola fide.*

Барт, слідом за Ансельмом Кентерберійським, який у свій час досить сильно вплинув на його богословську думку, вважає, що знання про Бога починається з віри [116, p. 131]. А віру ми набуваємо завдяки молитві. Тому саме така віра веде до пізнання про Бога [118, p. 20–21], оскільки в кожен момент віри усвідомлюємо, хто насправді є Бог. Отже, богослов не здатний знати Бога без віри. І навіть, якщо хтось має віру, він має очікувати, щоб Бог об'явив Себе, як Він це зробив в Ісусі Христі [184, p. 316–338]. Також Бог все ще об'являє Себе кожного разу, як людина відкриває себе у відношенні до Слова Божого вірою. Однак знання про Бога повністю залежать від Його благодатного рішення [118, p. 101–102].

Якщо істина є благодаттю, то це означає, що її можна пізнати лише за благодаттю і ніяким інших шляхом. Існує єдиний шлях – від Бога до людини. Не має жодного шляху від людини до Бога. Для Барта, «Бог перебуває поза межами будь-якої концептуальної схеми, яка є доступна нашому розумінню. Навіть апофатичне богослов'я ні на крок не наближає нас до розуміння Бога. Бог завжди за межами розуміння людини; завжди новий, далекий, дивний, Який нескінченно перевершує всі наші уявлення, невидимий, непізнаваний, нікому з нас не належить. Хто говорить про Бога, говорить про диво ... Розуміння Бога

для людини є щось неможливе, нечуване – чудо, парадокс» [8, с.XXI].Отже, богослов'я Барта було побудоване «згори», коли Бог діє в об'єктивності, у Його благодаті в Ісусі Христі, на відміну ліберального підходу – знизу, коли людина діє у її суб'єктивному досвіді. Таким чином, він зробив перехід у богослов'ї – знизу до зверху. Бог дає Сам Себе пізнати, тобто Він не просто є готовим, щоб бути пізнаним. Він виявив Себе нам через самоодкровення як триєдиного Бога [107, p. 67]. Те, що Він готовий бути пізнаним, обґрунтовується Його природою, існуванням та діяльністю як Бога. Також готовність бути пізнаним не з'являється з існуванням творіння, як і не уможливлює чи залежить від готовності людини.

Все ж, чи можна хоч якось пізнати Бога з природи? Р. Холдер, наприклад, пропонує, що все ж необхідно визнати, що «природне» пізнання Бога, тобто пізнання Бога через його загальне одкровення самого Себе в природі, існує, але ні в якому разі не є достатнім для спасіння [179, p. 34]. Автор посилається на книгу Дії святих апостолів, де в 17 розділі апостол Павло спочатку високо оцінює своїх слухачів. Він навіть ідентифікує «невідомого бога», що вони поклоняються йому, з Тим, про якого апостол проголошує. Цитуючи грецьких поетів, Павло, схоже, спирається на те, що мислячі греки знали про Бога з їх філософського роздумування, споглядання та досвіду. Отже, роблячи висновок, Павло в цьому відзначив якусь точку дотику у греків, використовуючи це для того, щоб проповідувати Євангеліє – добру звістку про спасіння в Ісусі Христі. Тому апостол закликає греків до покаяння, вказуючи на їхні гріхи та ідолопоклонство, що випливають із неадекватного розуміння природи Бога. Таким чином, Р. Холдер доводить, що в людині все ж існує якась точка дотику, яка сприяє пізнанню Бога, як і у Римлян 1:19, де сказано, що людям не буде виправдання, бо вони могли пізнати Бога від творіння, але на практиці звернулися до ідолів і збочення. І далі він робить висновок: «Є природне знання про Бога, але Боже одкровення у Христі є важливим для спасіння» [там само]. Холдер у цьому випадку йде слідом за Е. Бруннером. Однак Барт вважав, що, насправді, цей текст у Посланні до Римлян не говорить

про загальне одкровення Бога для всього людства, оскільки автор звертається до віруючих у Римі – тих, хто вже отримав спасіння.

Проте такий підхід Р. Холдера має неузгодженість. Виникає тоді запитання, якщо все ж можна пізнати Бога з природи через точку дотику, яка є закладена в людині, навіщо тоді Христос? Сам же ж автор далі визнає, що таке природне знання про Бога не приводить до Трійці – християнського Бога. Тобто бог філософів – це не той самий Бог, який являє себе як Отця, Сина і Святого Духа. Можливо, саме тому і полягає слабкість цього підходу, оскільки природне знання не приводить до того самого Бога, який є явлений нам у Писанні? Таким чином, можна зробити висновок, що спасіння і справжнє пізнання Бога можна отримати тільки через жертву Христа, через Боже одкровення в Ньому. Христос для християн має бути в центрі всього, все інше є другорядним, як і природне богослов'я. Відомі слова Блеза Паскаля: «Ісус Христос є центр всього. Хто знає Його, тому зрозумілі причини і значення всіх речей».

М. Гортон підтримує Барта у тому, що «людина не виявляє Бога, але Бог являє Себе» [183, p. 116]. Серце людини лежить у темряві (Рим.1:21), тому і вона повністю є неспроможною бачити істину Божу. Також Гортон критикує Брунера за його розуміння «зберігаючої благодаті», що людство збережене від найжахливіших наслідків їхнього гріха, оскільки послання до Євреїв 1:3, на чому базується Бруннер, насправді говорить про те, що Христос підтримує світ, і зберігає його разом (спираючись на Послання ап. Павла до Колосян 1:17: «А Він є перший від усього, і все Ним стоїть») [183, p. 108]. Також автор там же вказує на те, що для того, щоб Бог явив самого Себе людям, немає необхідності в передіснуванні точку дотику. В приклад він наводить те, що, якщо Бог захотів явити Себе ослиці (Числа 2:28), тоді Він може надати всім таку ж можливість. Саме тому будь-яка можливість для одкровення твориться Богом через Ісуса Христа, в результаті Божого кенозису (Филип'ян 2:6–8).

Р. Трігг критикує Барта з іншої сторони, оскільки він видається йому ірраціональним [296, p. 177]. Барт каже, що ми повинні покладатися лише на

одкровення, а не на людський розум, однак самі його аргументи і є продуктом людських міркувань. Тоді він ставить запитання: чому ми повинні вірити в те, що є, мабуть, Божим одкровенням для нас, якщо є фальшиві пророки, а Писання вчить нас «випробувати духів»? Звідки нам відомо, що одкровення походить від Бога? Єдиним способом для Трігга є звернення до розуму – саме той шлях, який Барт заперечує. Однак Б. МакКормак, навпаки, доводить, що у Барта одкровення – це раціональна подія, яка відбувається у сфері людського *ratio* за допомогою природного процесу людського пізнання [215, p. 168]. Сам Барт говорить, що «промова, включаючи промову Богу, є форма, в якій розум комунікує з розумом і особа з особою… Абсолютна незбагненність такої події є очевидною… Слово Боже … – це раціональна, а не нераціональна подія» [105, p. 135].

2.2. Причини критики Карлом Бартом концепцій природної теології

У молодості Барт захоплювався ліберальним богослов'ям, але історичні умови, в яких він опинився, спричинили його відмову від ідей, яким він раніше віддавав перевагу. Основні проблеми, з якими стикнувся Барт у контексті ліберального богослов'я, – це підтримка німецькими християнами нацистської ідеології, акцент на релігійному досвіді та релігійному індивідуалізмі, історичний релятивізм, соціалізм, доктрина про порядок творіння. Джерелом цих проблем Барт вбачав виключно у прийнятті ідей природного богослов'я у будь-яких його різновидах.

У серпні 1914 року дев'яносто три німецькі інтелектуала, серед яких були і наставники Барта, висловили свою підтримку військовій політиці Кайзера Вільгельма II, у результаті чого Карл Барт прийшов до висновку, що не може більше «*згоджуватися з їхніми етичними принципами і догматами, їхніми трактуваннями Біблії та історії*» [142, p. 81]. Через місяць після початку Першої світової війни, Барт проповідує про те, що будь-яка релігія, яка

використовує свій досвід із Богом, щоб оправдати свою власну сторону у війні, приймає участь в акті «*повністю далекому від найглибшого буття Бога*» [189, p. 16]. Бог, за Своєю природою, як зазначає Барт, є повністю відокремлений від всього людського розуміння.

Після того, як Барт дізнався про підтримку його вчителями війни, 4 листопада 1914 року він пише лист В. Герману, на який так і не отримує відповіді. У ньому він описує прірву, що утворилася між ним та німецькими вчителями ліберального богослов'я. Він не може дивитися на те, як, маніпулюючи релігійним досвідом, узаконюється найбільш грішні і катастрофічні людські дії [214, p. 113]. Як зазначає Керіс Моселей, саме цей лист доводить, що незгода, яка виникла між ними, мала принциповий характер та стосувалася самого розуміння онтології [238, p. 45]. Пізніше вже у лекції (1925), яка була опублікована під назвою «Принципи догматики згідно Вільгема Германа», Барт пояснює відмінності, які були між ними щодо розуміння богослов'я і категорично підсумовує: «Протестантизму краще *взагалі* не ототожнювати свою позицію з позицією Германа» [9, с. 63].

Щоб знайти відповідь на виявлену проблему, Барт почав детально вивчати Святе Письмо і відкрив для себе «новий дивовижний світ Біблії» – так він назвав одну із своїх ранніх статей. У Писанні він виявив саме Боже Слово [127, p. 43], з яким він міг звернутися до своїх парафіян у Санфенвілі, де служив в якості пастора. В той момент Барт безпосередньо закцентував свою увагу на вивченні Послання апостола Павла до римлян. Результатом нового підходу до богослов'я стало те, що в серпні 1918 року Барт видає свій коментар на Послання до Римлян. Вістка, яка відкрилася Барту в цьому Посланні, полягала в тому, що Царство Боже створює щось повністю нове в цьому світі. У листі до свого вірного друга Едуарда Турнейзена він пише: «*Якщо б тільки ми навернулися до Біблії раніше – ми би тепер мали твердий ґрунт під ногами*» [71, с. 211].

У цій праці він відкрито заперечив основні елементи ліберального богослов'я, а саме: опору на релігійний досвід, релігійний індивідуалізм

(відкинення всіх норм одкровення і зовнішнього авторитету для віруючого індивіда, що призводить до зосередженості на суб'єктивному й особистому досвіді конкретного християнина), історичний релятивізм (в історії немає абсолютів і, таким чином, їх немає в реальності одкровення чи релігії) і голос совісті [44]. Барт намагався довести те, що ми можемо знати Бога лише через Його самооб'явлення [119, p. 24]. Однак у цей час він ще не повністю відмовився від думки, що людина може знайти свою єдність із Богом через вхід небесного царства в історію.

У 1922 році виходить друге видання основної книги Барта, в передмові до якого богослов відповідає на попередні звинувачення. Один із німецьких богословів-католиків того часу Карл Адам прирівняв працю «Der Römerbrief» («Послання до Римлян») до «*вибуху уламкової бомби у богословському таборі*» [38, с. 257].

По суті, Барт закликав до революції у богословській методології: на зміну богослов'ю «знизу» мало прийти богослов'я «згори». У своєму основному творі він особливо підкреслював абсолютну несхожість Бога з людиною, неземну сутність Євангелія, вічності та спасіння, презентуючи своє нове, трансцендентне розуміння богослов'я. Ці великі істини необхідно покірно приймати як частину Божого одкровення. Критика Барта ліберального протестантизму мала діалектичний характер: з однієї сторони, він конфліктував з соціальним застосуванням Євангелії; з іншої, з егоїстичним антропоцентризмом. Його розрив із лібералізмом, як зазначає Еберхард Буш, був вирішальним, оскільки він змушений був розпочати «*довгий і захоплюючий пошук*» [142, p. 19].

З 1921 року Карл Барт працює позаштатним викладачем реформатського богослов'я в університеті Геттінгену. У цей період Барт вступає у серйозний конфлікт з учнями Рітчля, великого мислителя-ліберала, який викладав у Геттінгені в кінці XIX століття і якого, як і раніше, глибоко шанували. Барт продовжував писати статті та книги, стверджуючи перевагу Божого Слова перед людським розумом і звинувачуючи ліберальний неопротестантизм у

повній капітуляції перед раціоналізмом Просвітництва. Він вважав, що найбільша небезпека для Євангелія полягає не в тому, що його відкинули. Набагато страшніше, якщо його охоче приймуть, але, опісля, полишене сили і дієвості, воно стане простим надбанням людського розуму і культури. Він вважав, що упродовж цілого століття німецьке ліберальне богослов'я підривало основи Євангелія, намагаючись зробити його респектабельним і прийнятним для сучасної культури. Природно, така полеміка не додала Барту друзів серед богословської еліти. Олександр Мень зазначає, що Барт «поступово переконався, що раціоналізм у біблеїстиці підміняє справжнє Слово Боже самовпевненою вірою у «прогрес», світським гуманізмом і позбавляє богослов'я його містичних духовних витоків» [46, с. 113]. Під час праці в Мюнстері з 1925 року і в Бонні з 1930 року, продовжуючи критику ліберального богослов'я, він почав більше акцентувати на позитивному аспекті Божого звернення до людства в Ісусі Христі.

Зацікавившись у цей період творчістю середньовічного богослова-схоласта Ансельма Кентерберійського, у 1931 році засновник неоортодоксії пише книгу про цього теолога, яку багато вчених вважають найважливішим вираженням зрілого богословського методу Барта. Всупереч численним трактуванням теології Ансельма, Барт стверджував, що він був не раціоналістом, а невтомним дослідником, який прагнув поставити розум на службу вірі. Запропонований Ансельмом онтологічний доказ існування Бога був спробою аж ніяк не протиставити розумні аргументи вірі, а швидше зрозуміти розумом те, що вже прийняв вірою [259, p. 311]. Він не намагається довести, що Бог існує, але прагне зрозуміти, яким чином таке твердження є істинним. Барт доводив, що аргумент Ансельма не є взагалі філософським, але богословським і базується на вірі [259, p. 309]. Сам Барт вказує, що книга Ансельма була «одим із важливих ключів до розуміння руху думки, які спонукували його все більше і більше до Церковної догматики, як до єдиного відповідного богослов'я» [214, p. 422].

Після того, як Гітлер прийшов до влади в 1933 році, в липні цього ж року, Барт і Турнейзен відкрили видавництво журналу під назвою «Сучасний стан богослов'я». На сторінках цього видання Барт і його однодумці виступали проти політики Гітлера та стану Християнської Церкви в Німеччині. Він говорив про те, що тільки Ісус Христос є Вождь Церкви і закликав Церкву не йти на змову з націонал-соціалізмом, який проголошував Гітлер. Незабаром Барт став лідером серед богословів Сповідуючої Церкви, яка була в опозиції до Гітлера і «Німецьким християнам», які бачили руку Божу в тому, що робив фюрер [101, p. VII], підтримавши таким чином нацистську ідеологію, у якій Гітлер був піднесений до статусу месії, який має принести добробут і спасіння для всіх націй. 31 травня 1934 року Сповідуюча Церква зібралася в Бармені і проголосила свою віру в документі, відомому як Барменська Декларація, яка була написана Бартом, у якій він стверджував, що «Ісус Христос, як Він засвідчений нам у Святому Писанні, є єдине Слово Бога, яке ми повинні слухати, якому ми повинні довіряти і коритися в любові та в смерті. Ми засуджуємо фальшиве вчення про те, що Церква може і повинна визнати Боже одкровення іншими подіями та силами, формами та істинами, крім цього Божого Слова і разом із цим» [4, с. 54]. Цитовані тези Барт основував на трьох ключових текстах Писання – Євангеліє від Івана 10:1,9; 14:6[7]. Як вважав Барт, з Церкви ніхто не може зняти відповідальності за те, що відбувається у соціумі чи політичних сферах. Богословська декларація Бармена стверджувала, що Церква вимагає тільки однієї свободи – слідувати Божому Слову. Отже, реформи необхідні лише тоді, коли вони базуються на Божому Слові [12, с. 126]. Саме тому для Барта такий христоцентризм був необхідним для збереження церковної ідентичності та свободи. «Церква, – як підкреслював К.Барт пізніше в іншій своїй праці «Миттєвості», – завжди відмовляється від систематизації політичної історії і від власної участі у ній; так вона зберігає свободу і незалежність щодо оцінки нових явищ» [6, p. 110]. Саме тому для

[7]«Поправді, поправді кажу вам: Хто не входить дверима в кошару, але перелазить деінде, той злодій і розбійник» (Ів.10:1); «Я двері: коли через Мене хто ввійде, спасеться, і той ввійде та вийде, і пасовисько знайде» (Ів.10:9); «Промовляє до нього Ісус: Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходить ніхто, якщо не через Мене» (Ів.14:6).

євангельської церкви є неприйнятним принцип тотальності й жорсткої політичної ідентичності. Пізніше, у 1936 році, він пише статтю «Церква і Церкви», у якій також розглядає Церкву, її сутність та завдання в контексті тогочасних подій. Барт знову намагається повернути сучасну церкву до її істинної природи, як говорить Писання, посилаючись на апостола Павла [123, p. 8], який писав: «Церква Бога живого, стовп і підвалина істини» (1 Тимофія 3:15). Отже, Барменська декларація проголосила Ісуса Христа єдиним Господом для всіх християн і єдине джерело одкровення, тим самим засудивши піднесення Гітлера у статус месії. Барт вважав схвалення німецькими християнами нацистської ідеології формою культурного християнства, логічним наслідком впливу природного богослов'я [128, p. 94], а тому активно підтримував усіх інакодумців у державній церкві, хто насмілювався протистояти нацистам.

Барт вважав, що природне богослов'я є завжди і повністю плодом самої людини і, отже, порушенням першої заповіді [124, p. 71–73]. Він звинувачував німецьких християн у політеїзмі, багатобожжі [128, p. 219]. Згідно Барта, перша заповідь порушується тоді, коли одкровення Боже пов'язується з іншими концепціями, наприклад, осмислюються пари концептів одкровення і розум, одкровення і природа. Барт ставить у приклад реформаторів, які акцентували на першій заповіді, оскільки для них одкровення було дією Божою. Тому не може бути взагалі такого явища як одкровення через природу, історію чи розум. Виконання першої заповіді вимагає те, що богослов'я ніколи не може дозволити, щоб одкровення пов'язувалося з розумом, творінням чи людським існуванням. Таким чином, Барт робить висновок, що істинною є лише християнська віра, яка базується на одкровенні Божому в Ісусі Христі [124, p.76–78]. Церква ж покликана, щоб проголошувати Ісуса Христа і завжди мати «голод за Євангелією», який ніколи не буде задоволений [122, p. 33].

Саме в такому контексті виникла дискусія, яка виникла між двома друзями, колегами і богословами К. Бартом і Е. Бруннером, оскільки перший із них вважав, що прийняття будь-якої форми природного богослов'я буде

свідчити про підтримку руху «німецьких християн» і, тим самим, применшить верховенство одкровення Бога в Ісусі Христі. Більш детально ця полеміка між двома богословами буде розглянута нижче в окремому підрозділі нашої дисертаційної роботи. Окрім Е. Бруннера, Барт звинувачує у порушенні першої заповіді також ж і Р. Бультмана та Ф. Гогартена [124, p. 77].

Німецька християнська церква зазнала кризи, як робить висновок Барт, в результаті того, що поруч з одкровенням, засвідченим у Писанні, зайняло місце «особливе нове одкровення Бога», джерелом якого став Адольф Гітлер, який вимагав послуху та довіри, а потім стало єдиним одкровенням [107, p. 172]. Доктрини ліберального та природного богослов'я антропологізували теологію, а християни не змогли нічого протиставити соціально-політичній кризі, ідолопоклонству фюреру і народу. Як робить висновок Р. Холдер, діалектичне богослов'я Барта та інших богословів було як «подих свіжого повітря» [179, p.30] на зміну лібералізму XIX століття, яке, як стверджував Барт, у своєму підході до богослов'я мало в центрі уваги людину.

Та Барт не обмежився політичними заявами, але мав також свою етичну позицію. Однією з причин категоричного заперечення Бартом етики є те, що він вважав, що це може бути використане для виправдання практично будь-чого, наприклад, навіть такої демонічної сили, як націонал-соціалізм [100, p. 17, 21]. Така етика базувалася на природному законі, згідно якого людина за своєю природою є наділеною здатністю розрізняти, що є добро, а що зло, також вона схильна до дій в ім'я суспільного блага. В часи правління Гітлера було сформовано численні концепції природної моралі та природного права, які легітимізували доктрини абсолютної цінності нації, крові, ґрунту тощо. Для Барта це було простим запитанням: або Ісус Христос, або природний закон. Сам Барт свідчив наступне: «Я був причетним до перших років церковного конфлікту [проти німецького церковного руху] у Німеччині... і я зрозумів, що неможливо вразити злого генія нової Німеччини, шукаючи, як відкинути його, ґрунтуючись на природному законі, протистояючи його злому діонісівському вченню про людину та суспільство [доктриною] гуманною та аполіністичною»

[100, p. 17]. Саме тому *націонал-соціалізм Гітлера* був одним із найбільш важливіших викликів для Карла Барта та став мотивом боротися проти будь-якого природного богослов'я [141, p. 510], оскільки вбачав вирішення цієї проблеми у повному відкиненні його як частини християнської теології.

Окрім того, у 1938 році в брошурі «Церква і Держава» Барт запропонував виправити *вчення про церкву і державу* реформаторів, яке базувалося на природному богослов'ї, оскільки влада держави та закон спиралися на «загальне, якесь анонімне провидіння», а не на те, щоб бути повністю підкореними Христу [115, p. 103–104]. Також у цій статті Барт відкидає один з основних традиційних християнських підходів до держави – теорію про природний закон, яка була розвинена римо-католицькими богословами ще з середньовіччя [178, p. 25–26]. К. Моселей вважає, що цю тему – відношення між церквою та державою – Барт підняв через те, що Гітлер з 1933 року поставив себе відповідальним за призначення єпископів у німецькій церкві [238, p. 139]. Як зауважує Т. Торренс, німецькі римо-католицькі богослови, посилаючись у більшості на Тому Аквіната, який говорив, що «благодать не руйнує природу, а її вдосконалює», виправдовували конкордат між Ватиканом і нацистським режимом. Для Барта це було підтвердженням заяв німецьких християн, які бачили благодать, як не те, що руйнує німецьку природу, але що вдосконалює її. Таким чином, вони бачили свою національну народну свідомість як одкровення Бога [290, p. 143, 183]. Все ж проблема полягала у тому, як християни повинні поводитися у відношенні до держави, коли вона стає несправедливою. Рішенням для Барта, як далі вважає К.Моселей, було дивитися на державу «христологічно», а не за допомогою теорії про природний закон. Таким чином, Барт зміг запобігти будь-якій концепції «природних прав» окремих осіб або націй, виходячи з природного богослов'я, і, в результаті, міг перешкодити будь-яким богословським обґрунтуванням богослов'я німецьких християн [238, p. 140].

Саме в той час Барт почав особливо відкрито говорити про допустимість опору державі: чи може церква сказати державі «ні»? У згаданій праці Барт

підкреслював: «Співтовариство приналежних до церкви визначається не кров'ю та расою, але Святим Духом і через хрещення. Якщо Німецька Євангелічна Церква виключить євреїв-християн або стане опікуватися ними, як християнами другого сорту, – вона повинна відмовитися бути церквою» [12, с.149]. Основні тези свого світогляду, свій символ віри, який і став, по суті, символом віри Сповідуючої церкви, Барт виклав у доповіді «Реформація як рішення», яку він прочитав 30–31 жовтня 1933 року у Берлінській Музичній Академії. Барт підкреслив, що сьогодні переглядаються або повністю відміняються рішення Реформації, натомість народність і держава стали символами віри. Один із перших Барт запитував про відповідальність церкви: «Чи не є вона співвинною, тому що мовчала?» [12, p. 144–145].

Особливу увагу слід звернути на критику Бартом різновиду *морального природного закону,* яка була однією із доктрин, яку німецькі християни-богослови використовували, щоб підтримати Адольфа Гітлера – знаменитої лютеранської доктрини «порядку творіння», про що говорив і Бруннер: «Ідея «порядку творіння» нас цікавить частково, як принцип соціальної етики. В людській сфері є певні природні константи, які одночасно належать до сфери свободи людини і її рішення. Наприклад, Бог так створив чоловіка та жінку, що їхній статевий союз може бути здійснений лише відповідно до мети, яку Він заклав для них у моногамному постійному шлюбі. Це частина того, в якому Бог створив чоловіка і жінку – в єдності особистого буття та статевої природи, що тільки моногамія відповідає долі, даної людині Богом. Тому Сам Ісус базує нерозривність шлюбу на порядку творіння» [227, p. 110–111]. Як стверджує Л.Мідлей, ряд німецьких християнських богословів зробили декілька досить серйозних спроб виправдовувати свої політичні погляди, які одночасно були прихильниками Гітлера, виступаючи за різноманітні моральні природні закони [227, p. 111]. У підтримку він цитує А. Келлера, який у 1934 році у «Релігія і Європейська думка» описав застосування природного закону в німецькому християнському богослов'ї наступним чином: «Прихована воля Божа проявляється у великих історичних подіях нашого часу. Це є ... Божі маски, за

якими наша совість може, якщо вона бажає, розпізнати Його вічну, творчу силу. Новий акцент тут надається концепції творіння на відміну від відкуплення. Бог дав Своєму творінню певні фундаментальні закони чи постанови, які все ще виявляються. Хоч і затьмарене гріхом, «постанови» творіння – стать, сім'я, майно, шлюб, держава та природа – є результатом Божої волі; вони представляють собою природний закон, який Він дав нам для захисту від руйнівного впливу сил зла. Без цього захисту природного закону ми прийдемо до хаосу і зруйнування» [там само]. Саме тому Барт дав категоричну відповідь «Ні» у відношенні до будь-якого природного богослов'я, звинувачуючи Бруннера у тому, що він надав «ще більшого імпульсу цьому богословському компромісу, який показав себе причиною нинішнього нещасливого стану євангельської церкви в Німеччині» [121, p. 71]. Особливо Барт критикував одну з форм природного богослов'я – доктрину про «порядок творіння» [112, p. 19, 29, 36, 45] в інтерпретації Бруннера та його однодумців. Використовуючи сам цей термін, Барт вказує на те, що насправді це має означати: «Коли ми цілком усвідомлюємо, що ми взагалі не розуміємо його як порядок, який може бути нами відкритий, але як той, який сам шукав нас у Божій благодаті в Ісусі Христі, який був об'явлений у Його Слові, розкриваючи себе для нас як такий, де ми з нашого боку не могли ні сприймати, ні знаходити Його. Ми не просто припускаємо це; ми бачимо і знаємо це. Ми робимо це в таємниці одкровення та віри, але таким чином насправді й авторитетно» [112, p.12, 45]. Отож, Барт вважав, що неправильне розуміння поняття «порядок творіння» провокує до того, що, окрім Божого одкровення, є людський розум, за допомогою якого можна виявити цей закон. Саме тому він стверджував, що «справжню людину і її добрі діла можна розглядати лише з точки зору істинного й активного Бога та Його доброти» [112, p. 3].

Якщо ж визнавати моральний природний закон, тоді Барт прирівнює таку людину до іграшки «з передбачуваним моральним природним законом, в результаті якого скоро побачимо в цьому моральному знанні щось зовсім не те, що знайдеться лише в Божому Слові» [113, p. 372–374]. Отже, згідно Барта,

«Бог» нашого розуму не є справжнім Богом, але нашою релігійною ідеологією, в результаті чого і була підтримана нацистська ідеологія, яка фактично існувала як релігія. Саме таку нову релігію Барт вважав навіть більш небезпечною, ніж попередні світогляди.

Ще в 1934 році Р. Нібур, аналізуючи погляди представників діалектичного богослов'я, зокрема Бруннера, робить висновок, що богослов використовує лютеранське вчення про «порядок творіння», надаючи нові акценти для природного закону [242, p. 148–151]. Аналізуючи підхід Гогартена, Нібур вважав, що Гогартен намагався «об'єднати соціальну етику, яка пахла феодалізмом з їхнім богослов'ям кризи», таким чином захищаючи «феодальний тип соціального порядку», в якому глибокі нерівності були захищені як природні, а отже, «Богом дані». У зростаючому наголосі Бруннера на природний закон Нібур вбачав розвиток потенційно реакційної політичної ідеології.

Незважаючи на гостру критику вчення представників раннього діалектичного богослов'я, Нібур сам намагався по-новому висвітлювати форму природного закону, відходячи від її старих формулювань. Крім того, він категорично відкидає підхід К.Барта, що «віра в те, що моральне життя людини не матиме діючих принципів керівництва, якщо Десять Заповідей не представили такі принципи через одкровення», вважаючи його «абсурдним і небіблійним» [242, p. 17, 254]. Однак саме це і було позицією Барта. Відповідаючи на питання про те, чи справді люди усвідомлюють закон Бога, коли йде мова про процес прийняття закону, Барт відповідає, що вони часто досить несвідомі Бога, але Він все ще присутній. Говорячи ж про порядок Бога, теолог категорично стверджує, що тут загалом не мається на увазі ні природне богослов'я, ні природний закон, повністю його відкидаючи: «…лише всемогутній Бог, який діє в усій історії. Людство ніколи не залишається без слідів цієї дії, але немає природного закону, який розкриває себе як самоочевидну істину» [227, p. 115].

У критиці Тілліха також можна знайти пояснення позиції Барта щодо його відношення до морального закону, наприклад: «неможливо вивести будь-які закони природної справедливості, політики та соціального порядку з доктрини про творіння» або ж «ми не знаємо божественного порядку суспільного життя; ні нація, ні сім'я, ні безкласове суспільство, ні феодалізм, ні демократія, ні лібералізм, ні колективізм не є порядками творіння. Вони – людські можливості, і жодне природне богослов'я не може дати їм обґрунтування Божої заповіді» [286, p. 12, 66]. Критикуючи Барта за його песимізм щодо здатності людини знати природний моральний закон або ж природню справедливість, оскільки він вважав, що джерелом такого підходу є зло, Тілліх все ж вбачає позитивний вплив такого підходу в історичному контексті, говорячи, що «песимістичний наднатуралізм Барта … допоміг знищити релігійно-соціалістичні спроби в догітлерівській Німеччині зупинити нацизм шляхом створення кращого суспільного ладу на основі християнських принципів» [288, p. 24]. Тілліх розвивав більше позитивне богослов'я культури, а також політичне богослов'я. Він виражав зв'язок між культурою та релігією у формулі: «Релігія є сутністю культури, культура є формою релігії» [287, p. 42]. Підхід же Барта у питанні культури також можна побачити у формулі: «Бог є Богом і зовсім відмінний від всього людського, навіть від людської релігії та людської культури» [106, p. 302]. Отже, Барт повністю відкидає той факт, що Бога можна знайти в культурі чи релігії. Таким чином, він зовсім не є позитивістом, як це вважали Нібур і Тілліх.

Пояснюючи Послання до римлян апостола Павла 1:25 («Вони Божу правду замінили на неправду, і честь віддавали, і служили створінню більш, як Творцеві, що благословенний навіки»), Барт стверджує, що релігія служить не істинному Богу, а якомусь своєму богові – «напівдуховним, напівфізичним образам, як Сім'я, Народ, Держава, Батьківщина, Церква» [8, с. 25]. Саме тому для Барта релігія – це невір'я та ідолопоклонство, загалом людська справа, якою цікавляться лише безбожники, оскільки з неї віра не виникає [106, p. 299]. Дещо схожий підхід можна знайти у Д. Бонхеффера, який говорив, що

майбутнє вимагає «нерелігійного християнства», оскільки релігія є «одягом християнства», який необхідно відкинути на користь його власника [134, p. 163, 195]. Далі він говорить, що релігія колись і служила системою критеріїв та цінностей, за якою здійснювалися судження та встановлювалися межі, а також джерелом світорозуміння для людини, але наука і техніка донедавна зайняли своє місце.

В результаті Барт говорить, що віра базується лише на одкровенні, а людська релігія стає ідолопоклонством [106, p. 303–307]. Якщо б людина була спроможна знайти Бога за допомогою власних зусиль, тоді повністю нівелюється одкровення як таке. Однак лише одкровення формує і підтримує істину, яка є в «істинній релігії». Таким чином, можна помітити, що під людською релігією Барт має на увазі все, що зосереджує свою увагу на людині, її можливостях, відсторонюючи Бога і Його одкровення. Саме тому він вважав тогочасне німецьке ліберальне християнство релігією, яке виводило своє богослов'я з антропології, і, як відомо, підтримало нацизм.

Також Барт заперечує можливість зустрічі між Богом і людиною в людській культурі. У його підході таке спілкування поза біблійним одкровенням стає абсолютно неможливим. Тим більше Барт не міг прийняти пропозицію Тілліха бачити одкровення як єдність Бога і людини в культурі, яка базується на раціональності.

У питанні політики, для Барта не може бути абсолютних, об'єктивних політичних норм, які людина може раціонально віднайти чи сформувати. Коли людина стикається з необхідністю прийняття рішення щодо політичної програми чи політики, згідно Барта, безнадійно звертатися до природного закону, оскільки «базувати політику на основі «природного закону» означає те, що християнська громада приймає методи громадянської спільноти, яка не черпає свого підходу з християнського центру і, як і раніше, живе або знову живе в стані незнання. Християнська громада таким чином буде приймати методи... язичницької держави» [115, p. 163].

Тілліх наполягав на тому, що залежність Барта від абсолютного одкровення для дійсних норм страждає від двох серйозних недоліків: з однієї сторони, якщо слідувати послідовно, тоді необхідно «виключити будь-яку секулярну етику»; з іншої сторони, це є самообман [285, p. 34]. Далі він пояснює те, що він має на увазі, говорячи: «Самообман при кожному запереченні природного морального закону. Для тих, хто заперечує це, слід визнати, що божественно явлений моральний закон не може суперечити божественно створеній людській природі. Це може бути лише переосмисленням закону, який втілений в істотній людській природі» [там само]. «Істотна людська природа», як вважає Тілліх, не може бути втраченою, поки людина є людиною. В процесі актуалізації вона може спотворюватися, але ніяк не може зникнути. Якщо істотна людська природа зникне, тоді взагалі не буде більше можливості говорити про людину як таку. Насправді, Барт вірить у те, що навіть після гріхопадіння людина «зберігає своє буття як людини», однак вона більше не може повністю реалізувати свій потенціал поза відкуплюючою дією Бога, яка була явлена в Ісусі Христі [там само].

Проте неможливо не помітити той факт, що розуміння Барта того, що можна застосувати з Божого Слова для норм політичної поведінки здається дуже схожим на те, що часто говорить природний закон. Скажімо, у своїй праці «Спільнота, Держава і Церква» Барт говорить наступне: «Ми стверджували не з будь-якої концепції «природного закону», а з Євангелії. Але не можна заперечувати, що в переліку приведених прикладів ми неодноразово робили твердження, які були виправдані в інших місцях на основі природного закону… Нам не потрібно соромитися спорідненості… Якщо наші результати справді збігаються з тезами, які базуються на природному законі, це лише підтвердить, що поліс перебуває в Царстві Ісуса Христа, навіть якщо його представники не знають про цей факт або відмовляються це визнати…» [115, p. 180–182]. Ще один аргумент на користь такої думки можна зустріти у цій же статті, коли Барт все ж приймає, хоча і досить обережно, версію «порядку творіння» Д.Бонхеффера, тим самим зблизившись у дечому з баченням природного

морального закону, який базується на людській природі [115, p. 21]. Бонхеффер пропонував дискурс про природні «мандати» (тобто «покликання» і «завдання») замість дискурсу про «порядки». А саме, існують чотири мандати, які він зазвичай описував наступним чином: по-перше, робота (включає економічне життя взагалі, культуру, науку та мистецтво); по-друге, шлюб (і сім'я); по-третє, уряд (держава); і по-четверте, церква. Для богослова термін «мандат» означає «конкретне божественне доручення, яке базується на одкровенні Христа і про що свідчить Писання ...» [133, p. 73–78, 286–287].

Аналізуючи такий підхід Бонхеффера, Барт вважав його більш корисним, ніж «порядок творіння» чи підхід Е. Бруннера [115, p. 21–23]. Він прийшов до висновку, що «нам слід намагатися не як ті, які говорять про порядок або Бруннера, але як Бонхеффер, навчатися від Божого Слова, що треба робити» [115, p. 21]. Оскільки Барт вбачав, що за допомогою поняття мандатів, які є «одкровенням Христа», можна уникнути «ризику звернення уваги більше на об'єктивному та неактивному елементі порядку, ніж на інаугурацію, легітимацію та авторизацію, які лише встановлюють його» [115, p.22]. Барту подобається таке формулювання Бонхеффера, оскільки мандати стають «заповіддю Бога, яка була явлена в Ісусі Христі», а також «із Писання ми дізнаємося про існування цих мандатів, які дають заповіді конкретну форму» [там само]. Крім того, Барту до вподоби концепт мандатів, оскільки вони «не є законами, які якимось чином є іманентними у створеній реальності», тому не можуть бути виявлені людиною; «вони не походять із реальності», а «спускаються в неї» у формі Слова Божого [115, p. 23].

Також Бонхеффер часто критикував теорії про природний закон [133, p.338, 341, 358], що було дуже схожим до позиції Барта, оскільки він був незадоволений результатами застосування цих теорій. Він казав, що концепція природного «дискредитувала протестантську етику». Для нього єдиною антитезою до природного було Слово Боже. Тому Бонхеффер запропонував спосіб, за допомогою якого «природне» як етична категорія могла б бути відроджена в межах протестантської етики. «Природне», після гріхопадіння,

повинно бути протиставлене неприродному і ототожнюватися з «тим, що спрямоване до Христа». «Природне» – це «форма життя, яку Бог зберіг для занепалого світу і яка спрямована на оправдання, відкуплення та оновлення через Христа». «Природне» визначається Богом, але відоме для розуму людини, бо розум входить у «природне». «Природне – це форма, іманентна в житті і служить йому». «Життя – це власний лікар ... він відмежовується від неприродного, бо неприродне є руйнівником життя ...» [133, p. 143–145].

Важко зрозуміти, чому Барт хвалить концепцію про «мандати», вважаючи їх «корисними», і нічого не говорить про твердження Бонхеффера у тій же книзі, що розум людини може знати природний закон, який є абсолютно іманентним у занепалому світі та є обов'язковим для політичної поведінки людини. Однак, як далі робить висновок Мідлей, приймаючи «мандати творіння» Бонхеффера, він де-факто прийняв нову версію природного закону [227, p. 126]. Вчення про природний закон поверталося як теорія природних покликань, як певна телеологія.

Часто критики Барта вважають, що він зазнав невдачі в етиці, проте, як робить висновок Д. Бонхеффер, «його етичні зауваження, наскільки він це зробив, є настільки ж значними, як його догматичні; саме тому, що він не давав конкретних вказівок ні в догматиці, ні в етиці, про нерелігійну інтерпретацію богословських понять. Саме в цьому полягає його обмеження, і через це його богослов'я одкровення стає позитивістським, це своєрідний «позитивізм одкровення» [134, p. 198]. Хоча сам Барт не погоджувався з таким висновком богослова.

Отже, критикуючи націонал-соціалізм, який не зупинили протестантські богослови, Барт вказував, що їх основна проблема полягала у прийнятті природного богослов'я, зокрема природного закону, який привів до тоталітаризму. Тому він був таким категоричним, вважаючи, що лише якщо Церква відмовиться від природного богослов'я, тільки тоді зможе твердо боротися проти тоталітаризму [181, p. 134]. Також Барт критикував вчення про моральний природний закон – ідею порядку творіння, яка була заміною ідеї

відкуплення людства Ісусом Христом за благодаттю Бога, яка об'явлена в Писанні. Звертаючись до тих, хто пропонував інші джерела пізнання Бога, окрім одкровення, Барт запитує: «Наскільки надійно та законно можемо говорити навіть про «порядок» Бога – про Бога, Який створив реальність, – коли ми відкладаємо Своє Слово, яке з'явилося в Ісусі Христі, і шукаємо інформацію з цього питання з інших джерел» [115, p. 21]. Як влада держави, так і протестантські богослови основувалися на «загальному одкровенні», яке мало антропологічні основи, Барт же пропонував розглядати справжню людину і її добрі справи лише з точки зору істинного й активного Бога та Його доброти.

Напевно, необхідно визнати той факт, що Барт був настільки категоричним у своїх поглядах щодо природного богослов'я через політичні та військові події того часу та залучення до них німецької церкви. Цю ж думку поділяють дослідники Барта Б. Маккормак [214, p. 15] і Г. Хансінгер [185, p. 80]. Однак у контексті цього дослідження, виникає все ж важливе питання: чи можлива зміна такого радикального підходу Барта щодо пізнання Бога в природі, якщо мине криза нацистської епохи? Барт скаже швидше категоричне «Ні», як він це сказав Бруннеру, а також всім тим, хто шукав будь-якого виправдання для природної теології. Барт відкинув Гітлера і нацистську ідеологію як *основу* богослов'я, як це вірила в той час християнська німецька церква, стверджуючи одну єдину *основу* для богослов'я – це одкровення Бога лише в Ісусі Христі, засвідчене в Писанні, якому необхідно довіряти і покорятися. Цьому він і не зрадив у кінці свого життя [126, p. 47].

2.3. Критика Карлом Бартом вчення про analogia entis в інтерпретації Еріха Пшивари

Римо-католицька церква завжди визнавала важливість природного богослов'я. Тому *analogia entis* – це римо-католицька доктрина, яка сягає своїм корінням у богослов'ї Августина і Томи Аквінського. Перший Ватиканський

Собор у 1870 році догматизував старе томістське визначення природного богослов'я, згідно з яким «Бога, початок і кінець всіх речей, можна з упевненістю пізнати природним світлом розуму з того, що Він створив». Також цей Собор засуджував всіх тих, хто заперечує таке розуміння, стверджуючи, що Бога як Творця і Господа ні в якому разі не можна пізнати завдяки «певному природному світлу людського розуму» [107, p. 79].

У той самий десь період, коли Барт пішов іншою дорогою, ніж його вчителі, єзуїтський богослов Ерік Пшивара, також переживши кризу в результаті війни, прийшов до висновку, що римо-католицьке богослов'я потребує оновлення. За допомогою лекцій, статей та книг у 1920-х роках Пшивара використовував вчення *analogia entis* як основу для «творчої метафізики», яка, на його думку, представляла «фундаментальну форму думки» всього римо-католицького богослов'я [189, p. 2].

К. Джонсон [189, p. 38–50, 64–80, 201–202] подає досить хороший виклад підходу Пшивари у процесі розвитку його богословської думки. У 1922 році у своєму есе «Досвід Бога та прояв Бога» Пшивара говорить про зв'язок між історією західної філософської думки, римо-католицьким богослов'ям, ідеєю про те, що Бог є як «над», так і «в» творінні, а також *analogia entis*. Він стверджує, що основна історія історії філософії включає в себе нездатність великих філософів вирішити проблему відносин між іманентністю і трансцендентністю Бога, оскільки завжди буття Бога опинялося в бутті творіння. Побачивши помилки обох крайностей «або – або» протягом всієї історії, Пшивара вважає, що сучасний католицький мислитель зуміє «наблизитись до цієї ідеальної філософії, яка здатна буде розглядати як образ Бога і світу, так і говорити, з точки зору всіх окремих типів», тобто зможе розібратися в тому, що правильний шлях вперед передбачає пошук належного балансу між двома акцентами.

У 1923 році католицький богослов публікує статтю «Бог у нас чи над нами?», у якій він заявляє, що католицьке богослов'я забезпечує кращі рішення на виклики сучасного світу, на відміну від протестантського. Пшивара

критикував Барта та послідовників діалектичного богослов'я у тому, що вони відроджували теологію раннього протестантизму, а саме вчення Мартина Лютера, яке, як він вважав, неминуче призводить до того, що церква «відступає» від культури, а не залучається до неї. Попри те, Пшивара був переконаним, що це саме те, що Церква не повинна робити в цей критичний період в історії. Також представники неоортодоксії говорили про «повністю іншого» Бога, що відрізнялося від бачення Пшиварою католицького вчення про Бога та Його відношення до світу, яке він черпав від Августина. Як бачимо, відмінність полягала у розумінні природи Бога. Він вважав, що Барт досить добре представляє Бога «над» нами, однак він же пропонує альтернативний підхід – розглядати Бога як «над», так і «в» творінні. Теолог відзначав тут римо-католицьке богослов'я, яке говорить про те, що Церква відрізняється від світу, оскільки є «над» ним, а також Церква є «в» світі, оскільки її внутрішнє життя пов'язане з її зовнішнім, виконуючи свою місію, щоб досягнути світ Євангелією.

Розвиваючи далі діалог із Бартом, Пшивара у 1926 році видає відому книгу «Філософія релігії католицького богослов'я», у якій доводить, що створена істота сама є одкровенням як іманентності, так і трансцендентності Бога. Зокрема, він стверджує, що *analogia entis* є лише «філософським вираженням» як *creatio ex nihilo* (творіння походить від Бога, що вказує на залежність у кожному моменті від Бога для його постійного існування, а не якесь вічне існування поряд із Богом або що виходить від Бога), так і *creatio continua* (Бог дійсно є іманентним у творінні; оскільки кожна людина залежить від Бога у її існуванні, вона існує у відношенні до Бога, Який зверху вниз вільно діє в ній у кожному моменті), що ще Тома Аквінський намагався доводити. Отже, для Пшивари людина, існування якої демонструє її стосунки з Богом, виступає як непряме одкровення Бога, як «вікно», через яке розкривається Божа істота. З точки зору Пшивари, особливе одкровення не є необхідним для отримання цього знання про Бога, оскільки можна досягнути ці знання за допомогою людської свідомості, як це робили й філософи. Таким чином,

людська свідомість визначає зв'язок між філософськими спробами виявити взаємини між Богом та людством і відповіддю, яку дає Римо-католицька Церква.

Барт же, у відповідь, повністю відкидає *analogia entis,* стверджуючи 9 жовтня 1929 року у своїй лекції під назвою «Дух Святий і християнське вчення» наступне: «Бог створив нас. Ми маємо межі і стабільність поруч із реальністю Бога. Але навіть тому, що це чудесне диво, тому що ми тримаємо наше існування всередині яскравого сяйва світла існування Бога, Який створив нас з нічого, ми не можемо зрозуміти наше власне існування, навіть не дивлячись на те, що «були зроблені для Бога», як сказав Августин» [125, p. 7]. Через три роки у передмові до першого тому Церковної догматики (1932 р.) Барт дає відповідь на богослов'я Пшивари ще більш рішуче і радикально: *analogia entis* була «вигадкою антихриста» та основною причиною, чому він ніколи не стане римо-католиком [105, p. XIII]. Барт вважав *analogia entis* однією із форм природного богослов'я, яку безсумнівно необхідно відкинути. Тут же Барт акцентує на *analogia fidei* [105, p. 243–245].

Сам Барт не відкидає концепцію аналогії, однак вказує на те, що аналогія повинна виводитися не з сущого, але з віри, посилаючись на послання апостола Павла до римлян 12:6. Буквально грецькою Павло пише про даровані за благодаттю дари, які дозволяють пророкувати відповідно до віри («за аналогією віри»). Для Барта очевидно, що мається на увазі надприродний акт пізнання, який здійснюється не через людину, але над людиною, яка відрізняє його як знання, яке ґрунтується на любові до Бога та реальному спілкуванні з Ним, а також Його присутності. У вірі людина підноситься до уподібнення Богу, що робить прийняття Божого Слова можливим. Людина ніколи не може досягнути віри сама, оскільки це є чудо божественної благодаті, здійснене в людині завдяки праці Святого Духа.

У 2/1 томі Церковної догматики Барт продовжує критикувати природне богослов'я, особливо римо-католицького різновиду. Однак далі він проводить цікаве дослідження. Барт розглядає декілька статей католицького богослова

Г.Сонгена, у яких автор, аналізуючи підхід Барта, приходить до висновку, що «*analogia entis* в *analogia fidei*» відображає істинну римо-католицьку позицію і Барт сам її дотримується, хоча, можливо, не визнаючи цього. Тоді Барт пом'якшує свою критику у випадку, якщо справді такий підхід відображає римо-католицьке вчення, хоча він у цьому не впевнений [107, p. 82–83].

Вже у 3/2 томі Церковної догматики Барт говорить про *analogia relationis* («аналогію відносин»). Хоча буття Бога і буття людини залишаються неспівмірним, відношення в бутті Бога, з однієї сторони, і відношення між буттям Бога і буттям людини, з іншої, вказують на існування відповідності та схожості. І в цьому сенсі друге відношення є образом першого. Бог Сам Себе висвітлює в якості Отця, Сина і підтверджує Себе як Святого Духа в тій же свободі, на якій засновано відношення «Творець – творіння» [10, p. 27–28]. Барт говорить тут про живу зустріч Бога і людини, що є відмінним від «статичної» аналогії буття. Він бажав довести, що Бог є такий, як Він є у Своїх діях, тому про Нього можна дізнатися лише з Його дій у Христі.

Отже, на відміну від Пшивари, який будував свій підхід «знизу вгору», відштовхуючись від людини, а потім вже йшов до Бога, Барт робив це виключно «зверху і донизу». Тому ключова відмінність між обома богословами коренилася в їх тлумаченні природи Божого одкровення для людини. Пшивара вбачає одкровення у вченні про творіння, тому розглядав *analogia entis* як справу «зверху донизу». Саме тому Барт критикував такий підхід, оскільки вбачав одкровення лише в христології на основі його розуміння людського гріха та вчення про виправдання, а *analogia entis* розглядав як рух у протилежному напрямку, «знизу вгору».

М. Пилаєв, описуючи підхід Е. Пшивари, говорить, що у єзуїтського богослова «…метод аналогії виступає посередником між логікою і діалектикою. Логіка керується принципом ідентичності (вказівкою на те, що є). Діалектика – принципом протиріччя (неідентичності, вказівкою на те, що не є). Аналогія ж у Пшивари опосередковує ідентичність і протиріччя, утворюючи відносини взаємної інакшості буття. Аналогія передбачає відношення

неідентичності й не неідентичності між Богом і людиною. Подібність у неподібності і несхожість у схожості. Принцип аналогії: «Не існує»» [54, с. 38]. Посилаючись на Бейнткера, Пилаєв вважає, що для Пшивари *analogia entis* виступає основним метафізичним законом буття. Однак «аналогія у К. Барта – це пошук подібності між світом і Богом, але не ідентичності й не відмінності, не рівності і не нерівності» [там само]. Саме тому підхід Барта відрізняється від підходу Пшивари, оскільки Барт базується на *analogia fidei*, а не *analogia entis.* Основа для аналогії у Барта – втілений Бог.

Якщо говорити в загальному, то Барт визнав, що його використання аналогії передбачало участь Бога у людському «бутті» через Божу дію в Ісусі Христі, а не в термінах Божої дії у творінні. Іншими словами, Барт змінює порядок у римо-католицького підході, оскільки не може бути справжнього пізнання Бога чи людини завдяки роздумам над людським існуванням або порядком створення в собі і для себе. Безперервність між Богом і людиною у Барта не є функцією Божої дії творіння саме по собі, як це є в римо-католицькому богослов'ї, але функція Божої дії в Ісусі Христі, що розглядається з точки зору вічного рішення Бога бути у стосунках з людьми в і через Христа.

У контексті цієї дискусії між Пшиварою і Бартом варто розглянути також її існуючі різні підходи/інтерпретації. Одним із перших був відомий католицький богослов Ганс Урс фон Бальтазар, який присвятив одну із своїх праць богослов'ю Барта (1951 р.), у якій він стверджує, що критика Барта *analogia entis* базується на неправильному розумінні богослов'я Пшивари. Також він приходить до висновку, що *analogia fidei* і *analogia relationis* передбачає попереднє існування *analogia entis*. Бальтазар наводить тут ключову ідею, стверджуючи, що богослов'я Барта оперує тим самим припущенням, що й лежить в основі *analogia entis*, а саме: Божа дія у творінні є передумовою Божої дії примирення в Ісусі Христі [98, p. 164]. Сучасний дослідник С. Хавервас робить схожий висновок, що «подібність Барта з католицизмом ускладнює відмінності у Барта *analogia fidei* від *analogia entis*» [173, p. 158].

Ще один богослов К. Оакс також пропонує обережний та витончений захист Барта проти критичних зауважень Пшивари, стверджуючи, що Барт відокремлює природу і благодать, внаслідок чого люди розглядаються як «замкнені та чужі благодаті Божої» [244, p. 597]. Оакс показує, що Барт був насправді надзвичайно близьким до католицького богослова XX століття Генрі де Любака, що видно з власних слів Барта: «Людина в Біблії – це істота, для якої, незалежно від того, чи вона знає це чи ні, необхідно і важливо бажати Бога; і вона є тією істотою, яка здатна до цього завдяки її творінню» [110, p.413].

Сам Бруннер, після того як ознайомився з викладом Барта *analogia relationis*, також робить позитивний висновок, що Барт змінив свою думку у відношенні до *analogia entis*, і що така зміна означає вирішення їх попередніх розбіжностей: «Це саме те, що я говорив колись у моїй брошурі «Natur und Gnade». Я радий дізнатися, що ця полеміка, яка викликала так багато обговорень, тепер може розглядатися як вирішена» [140, p. 42–45]. У передмові до книги про Ансельма (1958 р.) Барт подає своє позитивне враження щодо праці Бальтазара [103, p. 11–12]. П.Ох у своїй недавній монографії про використання Бартом аналогії приходить до також висновку, стверджуючи: «Нарешті *Барт* визнає недолік *analogia fidei* та односторонність його інтерпретації *analogia entis* після того, як він був переконаний Гансом Урсом фон Бальтазаром» [246, p. 15]. Справді, у Церковній догматиці 3/1–2 Барт вже розвиває *analogia relationis*, вказуючи на те, що тепер аналогія відіграє набагато більшу роль у його богослов'ї, ніж це було раніше.

Однак Дж. Беркоувер не визнає, що Барт хоча б колись змінив свою позицію у цьому питанні. Юнгель також не погоджується з тим, що «зміна» Барта в кінці його кар'єри означає відмову від попередньої критики *analogia entis* [191, p. 281–282]. В цілому, ця «зміна» означає щось інше, але аж ніяк не відхід від попередньої позиції Барта.

Розглядаючи сучасних дослідників Барта та Пшивари, Д.Б. Харт, наприклад, приходить до того ж висновку, що і Бальтазар. Однак Харт пішов

далі і взагалі наважився назвати таку дію Барта (відкинення *analogia entis*) «варварською» і «нерозумною» [170, p. 241]. Харт рішуче стверджує: «Відкинення аналогії буття є запереченням того, що творіння є дією благодаті, яка насправді виражає Божу любов, а не момент відчуження або діалектичного заперечення; це є відкинення Дії 17:28, а також Бут. 1.1. Якщо відкинення *analogia entis* було у певному сенсі саме ядром протестантського богослов'я, як вважав Барт, то все одно буду зобов'язаний зауважити, що це також винахід антихриста, і тому його слід вважати найбільш переконливою причиною не ставати протестантом» [170, p. 242]. Барт тут зображується дуалістом, близьким до маніхейського світогляду, що є явним перебільшенням.

С. Хавервас стверджує, що «вирішальним питанням для Барта було те, що він взяв припущення *analogia entis*, що ми поділяємо спільне «буття» з Богом» [173, p. 185]. Недавній розвиток католицького богослов'я, як зауважує Хавервас, піддає критиці і робить «багато минулих формул і стереотипів, які порівнюють погляди «католиків» та «протестантів» щодо аналогії, не тільки невірними, але й не релевантними» [там само].

К. Джонсон у своїй праці «Карл Барт і *analogia entis*» доводить, що неправильно вважати, що Барт не до кінця зрозумів Пшивару і саме тому критикував його підхід. Насправді критика Барта *analogia entis* була «добре обґрунтованою і послідовно відкиненою, оскільки випливає з вагомих богословських питань, що має сенс у контексті власного богословського розвитку Барта та його протестантської відданості» [189, p. 9]. Окрім цього, Джонсон стверджує, що, хоча Барт ніколи не переосмислив свою відмову від *analogia entis* Пшивари, однак він змінив свою відповідь на *analogia entis* трьома способами. *По-перше*, він кидає свою полеміку проти *analogia entis*, тому що він переконаний, що римо-католицький опис цього підходу змінився. Як було вище зазначено, Сонген і Бальтазар вважають, що підхід Пшивари насправді не відображає римо-католицьке вчення. *По-друге*, Барт визнає, що його *analogia fidei* обов'язково передбачає участь у «бутті» і що він повинен пояснювати цю «участь у бутті» у своєму богослов'ї, що він і робить. Однак це

ніяк не вказує на те, що він відмовляється від своєї критичної позиції щодо *analogia entis*. *По-третє*, погляд Барта розвивається, оскільки в його зрілому богослов'ї він остаточно визнає, що існує зв'язок постійної безперервності між Богом і людством [189, p. 10–11]. Такий підхід відрізняється від римо-католицького розуміння, яке базується на ідеї, що Божа дія примирення в Ісусі Христі передбачає попередню дію Бога у творінні. Барт, як доводить Джонсон, стверджує все навпаки: для нього створена людина є у безперервності з людиною в благодаті саме тому, що оправдання грішників Ісусом Христом є умовою для можливості творіння. Таким чином, пізній Барт ще міцніше стоїть на позиції відкинення *analogia entis*. Джонсон також посилається на негативну і чітку відповідь Барта, коли його запитали, чи він змінив свої погляди [189, p.11–12].

2.4. Критика Карлом Бартом віднови природної теології Емілем Бруннером

Розглянувши історичний контекст та дискусію Карла Барта з Пшиварою, необхідно звернутися до більш детального розгляду одного з найбільш відомих диспутів першої половини XX ст., який відбувся між представниками діалектичного богослов'я – Карлом Бартом та Емілем Брунером, який також спричинив до різкого відкинення Бартом будь-якого природного богослов'я.

Джон Харт зазначає, що Бруннер ще перед 1918 роком вже почав висловлювати занепокоєння з приводу «односторонньої» концепції одкровення Барта [223, p. 161]. Хоча Барт у своїй полемічній брошурі «Ні» («Nein!»), стверджує, що ще з 1929 року Еміль Бруннер почав говорити про «інше завдання богослов'я» та «точку дотику». У статті «Інше завдання богослов'я» Бруннер намагався встановити межі для істинного природного богослов'я, вважаючи, що заперечувати природне богослов'я, як таке, є небезпечно, а також йде всупереч вченню апостола Павла та реформаторів. Він звинувачував

Барта, який не бачив, що у проповіді та богослов'ї повинен бути елемент, як називає Бруннер, «полемічного» богослов'я поруч із догматичним. У статтях «Богослов'я і церква», «Богослов'я і онтологія» і «Питання щодо "точки дотику" як проблема у богослов'ї» (1930–1932) Бруннер стверджував, що існує точка дотику божественної звістки до людини, яка не є знищена гріхом, що є природним для неї. Цю точку дотику він називає знанням про себе, яким володіє невіруюча людина і яке може привести до віри. Ця точка дотику включає три елементи: по-перше, наша людськість, або наш розум, це те, що відрізняє нас від тварин, наша здатність говорити і розуміти раціональний дискурс; по-друге, суть нашої раціональної свідомості, нашого відчуття створеності й смерті, яка має наступити; і по-третє, наше сумління, сенс якого полягає у фундаментально наповненому почутті провини. Барт критикував такий погляд у «Догматиці» (1932) і у передмові до англійського перекладу «Коментаря до римлян».

Того ж 1932 року Бруннер опублікував книгу з етики під назвою «Закон і обряди», в якій спостерігається подальше зацікавлення загальним одкровенням. У цій праці він доводить, що обряди, які відкриваються у «павутині» життя, являють собою загальне одкровення. Барт, у свою чергу, сказав, що це є порушенням першої заповіді і зарахував Бруннера до групи тих, хто, подібно до римо-католиків та ліберальних протестантів, зійшов з істинного шляху. Таким чином, розрив між двома богословами ставав все очевиднішим. На свій захист Еміль Бруннер видає брошуру під назвою «Природа і благодать», в якій він віддає належне Барту за його вплив на сучасне богослов'я, хоча його більшість не визнає, говорячи: «Сьогодні ми вже маємо справу не, як п'ятнадцять років тому, з «релігією», а з «Словом Божим», не з тим, що «Бог є в нас», але з одкровенням в Ісусі Христі. Тобто, вже не маємо справи з темами епохи Просвітництва, але з самою Біблією» [138, p. 17]. Пишучи цю брошуру, Бруннер ставив перед собою наступні цілі: по-перше, довести, що ціль Барта та його є спільною; по-друге, намагався показати, що Барт робить неправильні висновки з його центральної ідеї; і по-третє, виявити,

що Барт несправедливо звинувачує в зраді тих, хто не бажає робити висновки, як у нього. Бруннер стверджує, що він, як і Барт, вірить, що церковна звістка не має два джерела або стандарти: одкровення і розуму (або ж Слова Божого і історії); так само як християнська практика не має двох стандартів: Закону і обрядів. Сполучник «і» у назві його книги «Закон і обряди» не вказує на узгодженість, але вказує на проблему відносин між законом та обрядами [138, p. 17–20].

Бруннер формує шість тез, які, на його думку, втілюють суть природного богослов'я. Також він вважає, що Барт підтримує ці ідеї, хоча ніде не подає саме так. Відповіддю Барта, осінню того ж 1934 року, на представлення його погляду Бруннером, було категоричне «Ні».

Перша теза стосується imago Dei (образ Божий). Бруннер розглядає дві сторони образу Бога в людині: *формальну і матеріальну.* Формальний аспект стверджує унікальність людини, відрізняючи її від інших створінь, яка має ціль у собі нести образ Божий, в чому й полягає її відповідальність. Також вона зберігає її, незалежно від ступеня вчиненого гріха. Матеріальний аспект образу Божого, який включає початкову праведність та свободу вибору, навпаки, повністю втрачений під час гріхопадіння, таким чином, люди не мають ніякого виправдання [138, p. 22–24]. Однак, як зазначає А. МакГрат, цей аспект вказує і на благодать, за допомогою якої можна відновити втрачену спроможність людства вступати у відносини з Богом [220, p. 119]. Барт вважав такий поділ Бруннера на формальний та матеріальний аспекти образу Бога в людині штучно придуманим. Людина повністю залежить від Божої благодаті для одкровення, навіть якщо намагатися зберегти формальний аспект. Окрім того, Барт звинувачував Бруннера у тому, що він винен у створенні системи думки, внаслідок чого богослов'я стає зовнішнім завданням. Барт доводив, що природне богослов'я не вартує, щоб його систематично розглядати. Робити це, навіть з метою його спростування, означає відійти від істинної основи християнського богослов'я, одкровення Бога в Ісусі Христі, а також відмовитися від істинного методу богослов'я, екзегетики Писання. У кого ж є

інтерес до розуміння істинного богослов'я, той зможе пройти повз питання природного богослов'я як джерела спокуси та помилки [121, p. 75–80].

Змістом другої тези є концепція загального одкровення. Бруннер розглядає творіння як саморозкриття художника певним чином: «Художник відомий всіма його працями». Отже, «відбитки пальців» Творця залишилися в творінні так, щоб можна було їх розглядати як самоодкровення Бога [138, p. 24–27]. Вважається необхідним тут доповнити, що пізніше Бруннер відсторонився від тих, хто вважав, що вся природа «занепала», відносячи це тільки до людства [139, p. 72–73]. Продовжуючи далі, Бруннер стверджує, що це одкровення не знищене, однак через гріх людина стала сліпа до нього. Пізніше він говорить вже не про засліплений погляд людини, але про «притуплений» погляд. Відбиток Бога залишається присутнім у «людському сумлінні та в історії». Людський розум залишається незмінним, з сумлінням як особливою свідомістю Бога. Бруннер пояснює це наступним чином: «…знання про гріх приходить лише за благодаттю Божою. Ця заява є такою ж вірною, як і інша, що благодать Божа є зрозумілою лише тому, хто вже знає про гріх. Людина без совісті не може бути враженою закликом "Покайтеся та віруйте в Євангеліє"» [138, p. 32]. У світлі такого розуміння, відповідальність грішника й усвідомлення волі Божої – це одне й те ж поняття, а тому загальне одкровення справді існує. Одкровення в природі та в Христі має одне й те ж походження, що пов'язує ці дві форми одкровення. Далі Бруннер стверджує, що для того, щоб зрозуміти зв'язок між цими двома формами одкровення, необхідно розрізняти людське і грішне, суб'єктивне та Божественне, об'єктивне одкровення у Христі. Тільки той, хто зустрівся з Христом, «має справжнє природне знання про Бога». Отже, загальне одкровення не було досконалим аж до особливого одкровення Божого.

Для Барта, однак, єдиною можливістю одкровення є те, що Бог може говорити в Христі. Він звинувачує Бруннера у непослідовності, оскільки, з однієї сторони, люди сліпі, проте, з іншої, люди можуть якось розпізнати Бога у творінні. Останнє вказує тоді на той факт, що хтось може за допомогою власної раціональності пізнати Бога перед одкровенням Христа. Барт вважає,

що Бруннер спотворює християнську концепцію Трійці, думаючи, що може досягнути Батька без Сина і Святого Духа [121, p. 80–82].

Третьою тезою є поняття про загальну благодать. Бруннер говорить про загальну благодать, коли Бог постійно продовжує підтримувати Своє творіння, що є проявом Його милосердя. Таким чином, творіння захищене в результаті загальної благодаті від повної загибелі через гріх. Саме цим «загальна благодать» відрізняється від спасаючої благодаті [138, p. 27–28]. Барт же стверджує, що такий погляд веде до концептуалізації співпраці Бога і людей, що ставить під сумнів розрізнення основного і вторинного у справі спасіння. Навіть якщо і є благодать для збереження, то вона збереже для суду Божого. Барт вбачав у підході Бруннера концептуалізацію подвійної теорії благодаті, що суперечить вченню реформаторів про *sola gratia.* Між благодаттю та природою існує повний розрив. Об'єднувати ці два поняття – це те ж саме, що поєднувати Яхве і Ваала. Також Бога не можна якось пізнати без Христа. Там, де приймається «sola» благодать в одкровенні, там немає місця для природного богослов'я. Якщо Бога можна пізнати через природу, отже, Боже одкровення за благодаттю було не повним [121, p. 85].

Згідно з четвертою тезою, Бруннер розглядає, посилаючись на Лютера, певні інститути, такі як шлюб та держава, які засновані на природному законі. Вони дані Богом, але усвідомлюються природним способом, а не особливим. Ці інститути приймаються природною людиною як добрі, але їх повне значення можна зрозуміти лише за допомогою віри [138, p. 29–31]. Барт наголошував на тому, що одкровенню во Христі передує існування таких інститутів. Однак ні розум, ані інстинкт не можуть сказати, яка *форма* шлюбу правильна. Але саме існування таких інституцій є «законом природи», а не результатом «історико-соціальною» згоди індивідів [121, p. 86].

Згідно з п'ятою тезою, існує відповідність (або «точка дотику») між Словом Божим і словесністю людини. Бруннер вважав, що здатність людини до слова робить її унікальною і дозволяє отримувати Слово Боже, тобто є цією точкою дотику. Таке сприйняття повинно розумітися як формальним, а не як

матеріальним, з огляду на його розуміння образу Божого. Людина має формальну можливість отримати одкровення, оскільки вона має здатність до слів. Лише людина посеред інших творінь має сприйнятливість до Слова Божого через те, що вона є людиною. Бруннер, правда, стверджує, що «Слово Боже не могло досягти людини, яка цілком втратила свідомість Бога» [138, p.31]. Це не перешкоджає вченню *sola gratia*; точка дотику лише дозволяє людині слухати Слово Боже, але не дозволяє людині вірити в Слово Боже, оскільки віра можлива лише через Божу благодать. Аргумент Брунера полягає в тому, що Новий Завіт використовує вже існуючі слова, а не створює нові [там само]. Барт вбачає у такому підході суть природного богослов'я, оскільки таке розуміння ґрунтується на припущенні, що формальний аспект людини як образу Божого не був втрачений під час гріхопадіння. Він вважає, що Бруннеру таку точку дотику необхідно назвати як «здатність до одкровення» (в сенсі – здатність до самостійного пізнання одкровення), що суперечить всім постулатам Реформації [121, p. 88].

Шоста теза стосується відновлення формального аспекту образу. Бруннер стверджує, що творіння не тільки відтворене, але і відновлене. Після навернення помирає тільки матеріальний, а не формальний аспект людини. Матеріальний аспект стає «життям Христа в мені» [138, p. 21]. Відповідно, Святий Дух «свідчить з моїм духом», що означає, що формальний аспект продовжує існувати. Нове творіння просто оновлює цей формальний аспект, але не відтворює його [138, p. 35–46]. Барт, розглядаючи такий підхід, приходить до висновку, що така людська точка дотику розглядається як та, яка передує одкровенню Божому. Окрім одкровення в Ісусі Христі, йде мова також про інше знання про Бога. Отже, Бруннер вважав природне богослов'я породженим сприйнятливістю людства до Божого Слова, оскільки «залишок» образу Божого був збережений у людях. Барт різко звинувачує Бруннера у викривленій інтерпретації Кальвіна та римо-католицизму. Він вважає, що Бруннер оминув суверенітет і обрання Бога в Христі, що є відправною точкою в роботі Кальвіна. Оправдання та освячення, що є Божественною дією, ставлять

під сумнів спроможності людей [121, p. 95, 103, 108]. Прийняти факт, що образ Божий у людині не повністю втрачений – це піти проти вчення реформаторів і прийняти підхід римо-католиків (томістів) або ж неопротестантів [121, p. 86–88]. Також Барт посилається на 2 Кор. 5:17, де сказано, що людина справді є новим творінням, а не просто оновленим творінням, як пропонує Бруннер.

За Бартом, людина повністю «впала» через гріх, тому не спроможна ні до чого, лише очікує на благодать Божу для спасіння. Прийняти те, що людина має якусь спроможність до одкровення – це стати на дорогу спокуси в гордині власної раціональності, що її спасіння було спричинене в результаті «маленької» спроможності зробити щось раціонально. Барт наводить тут ілюстрацію, що людина, яка тонула, але була врятована компетентним плавцем, не зможе сказати, що була врятована, бо допомагала йому.

В контексті останньої тези, Бруннер говорив, що завданням богословського покоління того часу було знайти шлях назад до відновлення істинного природного богослов'я, ставлячи запитання «що?» і «як?» [138, p.44]. Барт же вважав, що «наше завдання відновити розуміння одкровення, як благодаті і благодаті як одкровення, тому необхідно рішуче відвернутися від понять «правильно» чи «неправильно» у природному богослов'ї» [121, p. 73].

Е. Бруннер, як стверджує Н. Ормерод, писав про можливість повернутися до природного богослов'я «не як до раціоналістичного автономного підходу до Бога, але через прочитання християнської доктрини про творіння» [247, p. 15]. Таким чином, він вважав, що природне богослов'я можливо відновити, на відміну від Барта, який не визнавав цього і не вбачав у цьому необхідності.

Пізніше Бруннер видає другу редакцію своєї праці «Природа і благодать», у якій намагається уточнити і пояснити свою позицію. У 1937 році ще один внесок у полеміку між двома богословами був зроблений Бруннером завдяки публікації його праці в сфері християнської доктрини про людину під назвою «Людина в протесті». У цій праці богослов стверджував, що лише завершена богословська антропологія, яка починається з великих центральних

істин християнської віри – Трійця, вибір і втілення, які спрямовані до останнього відкуплення, – буде позицією, що виражатиме, на противагу Карлу Барту, відповідальність людини.

Барт дає детальну оцінку погляду Бруннера і приводить читача до висновку, що його погляд суперечить основним принципам Реформації: *sola gratia, sola scriptura*, тобто принципам, що «благодать – єдине джерело спасіння, а Писання – єдина норма для віри». Ключовою тезою у Барта було те, що повне одкровення є можливе лише в Ісусі Христі за благодаттю. В умовах кризи церковної боротьби в Німеччині у нацистський період, мабуть, лише богослов'я, яке повністю христоцентричне, могло б бути ефективним.

Отже, основна відмінність між богословами полягала у відношенні об’єктивного одкровення в творінні, яке додаткове до даного в Писанні, а також у ставленні до теорій щодо людської здатності для отримання одкровення, яка відрізняється від праці Духа Святого. Насправді, основою для полеміки між богословами був різний підхід до розуміння того, як гріх вплинув на людину. Барт наполягав на тому, що гріх повністю знівечив людину, яка не спроможна пізнати Бога, це стосується не тільки язичника, але й християнина, який має знання Бога за вірою як дару від Бога.

Бруннер вважав, що, хоча гріх і спотворив людську природу так, що вона не може сама пізнати істинного Бога, все ж в її ідолопоклонстві є слабке, невиразне знання, яке стоїть у діалектичному відношенні до істинного знання. Гріх призвів знання людини про Бога у безладдя, неорганізованість, але повністю не знищив його. Віра не тільки дає людині знання про Бога як Спасителя, але також відкриває їй очі на всюдиприсутнє божественне одкровення у творінні, хоча воно не повне для неї. Однак таке знання є необхідним доповненням до одкровення, явленого в Христі. Таким чином, «у кожному творінні, дух його творця, певною мірою, можна впізнати» [138, p. 45, 47]. Бруннер йде далі, стверджуючи, що одкровення у творінні має значення для нас, оскільки є окремим і передуючим до того одкровення, що в Ісусі Христі, яке перше відкриває наші очі. Проте у такому підході складно все ж

дати до кінця відповідь на те, як і що можна тоді пізнати за допомогою природного одкровення, приймаючи при цьому те, що людина сліпа або ж бачення у неї притуплене.

Антропологія Бруннера, за Р. Холдером, нагадує вчення Іринея, який розділяв природу людини схожим чином, вважаючи, що людина зберігає образ, тобто раціональний характер і вільну волю, при гріхопадінні, але втратила подобу, тобто моральну чесноту й праведність [179, p. 29]. Автор посилається на Лютера та Кальвіна, які зазначають, що Іринею не вдалося зрозуміти, що Бут. 1:26 містить типовий єврейський паралелізм. О'Донован вважає, що таке визначення людської природи веде до відмови від тих, хто не є відкрито відповідальними або лінгвістично наділені (наприклад, ненароджені, розумово неповносправні), як і зазначав сам Барт: «Чи й вони не діти Адама? Хіба Христос не помер за них?» [245, p. 434].

Все ж необхідно визнати, що саме нацистська ідеологія та історичні події 1930-х років призвели до того, що Барт заперечував вчення Лютера про божественно створені «інституції», такі як сім'я, церква і держава, з яких останнє оберігало творіння від занепаду. Однак Бруннер підійшов до цієї теми досить обережно. Він відрізнив шлюб як «природну інституцію» від держави, яка є «способом збереження». Барт же у листі до друга у жовтні 1933 року зазначає, що, оскільки Бруннер фактично не жив у Німеччині, він не мав змоги зрозуміти, наскільки критичною стала там ситуація [129, p. 237–240].

Також необхідно вказати на той факт, що вони обоє визнавали потребу людини у проявленні до неї благодаті Божої, необхідної для спасіння. З цього також можна зробити висновок щодо Бруннера, що він насправді намагався зберегти, з однієї сторони, реформатське вчення про спасіння на основі благодаті та віри, з іншої, можливість говорити про якесь пізнання Бога людиною за допомогою природи. Тому, як зазначає Браун, «Барт не мав великих труднощів, націлюючись на нього, просто використати його невизначеність у своїй позиції» [136, p. 86–87].

Окрім цього, вважаємо за необхідне зауважити, що сам Бруннер не визнавав те, який висновок робили в результаті згаданої дискусії, про те, що він є прихильником і захисником природного богослов'я [137, p. 527]. Барт же вказував на те, що Бруннер притримувався певної форми природного богослов'я. А. МакГрат також робить висновок, що центральною ідеєю в цьому диспуті є дещо інше, але ніяк не природне богослов'я, хоча він все-таки по-новому віддає належне природі. Далі автор пояснює, що «це не було «природним богослов'ям» у сенсі пропонування раціональних доказів існування Бога, але більше в сенсі інтуїції Божої присутності та характеру відображення у створеному порядку, і пошуку такого знання … завдяки божественному самооб'явленню» [220, p. 229].

Аналізуючи дебати між двома богословами, можна побачити, що їх основу становлять два моменти – це їхні власні ключові ідеї, які вони базують на Писанні, і, зокрема, їхнє тлумачення реформаторів Кальвіна і Лютера. Як підтверджує останню думку А. Макграт, «обоє, Барт і Бруннер, інтерпретують ранні реформатські традиції з урахуванням власних богословських припущень, пропонуючи досить вибіркове прочитання Кальвіна та інших реформатських джерел» [220, p. 99].

Висновки до другого розділу

Згідно діалектичного богослов'я Барта, те, що відповідає сотеріології, обов'язково відповідає епістемології й онтології. Таке переконання базується на Посланні апостола Павла до Галатів (4:9), де висловлюється ідея про те, що знати Бога – це бути у правильних стосунках із Ним і бути пізнаним Ним. Міркування швейцарського теолога такі: якщо застосування сотеріології до епістемології, доктрини про спасіння лише за благодаттю, то це означає, що знання про Бога також є за благодаттю, лише завдяки одкровенню, лише завдяки Божому Слову. Отож, благодать – це основа відносин між Богом і

людьми, які повністю залежні від Бога у всьому, зокрема й у знанні, яке приходить від Нього Самого. Ось причина, чому Барт відкидає природне богослов'я, оскільки воно ставить під загрозу саму природу Бога, Який дає Себе пізнати за благодаттю. Іншими словами, sola gratia – це епістемологічна основа для Бартового розуміння богослов'я.

На думку Барта, якщо Слово Боже можна пізнати, значить Його можна і пережити, тобто існувати завдяки Слову Божому. Лише Слово Боже здатне подати визначення людини. Тому досвід визначається Бартом людським існуванням так, як Слово Боже не було дане тваринам, рослинам чи камінню. Розвиваючи концепцію визнання, підтвердження, богослов подає дев'ять пунктів, які орієнтуються на природі Слова Божого та взаємопов'язані між собою певними аспектами, а саме: пізнання, особистий досвід, прийняття, зустріч, послух, рішення, мовчазна згода, рух і відповідь. Слово Боже стає відомим лише тому, що саме робить себе таким, а можливість пізнавати Боже Слово, а не знати Його, – справжнє чудо.

Барт, дещо нагадуючи Шляйєрмахера, розглядає віру як людський досвід, який буде відповідати людському відношенню, що виражене в певних їхніх думках. Водночас справжню віру можна зрозуміти лише з її об'єкту – Ісуса Христа, оскільки у Новому Завіті віра, за будь-яких обставин, була вірою в Ісуса Христа. Отож, віра не є темрявою чи якимось почуттям, але результатом того, що було виразно почуте. Віра – це відповідь на послух істині. Віра – це не результат людських зусиль, вона не з'являється сама по собі в людини завдяки якомусь вмінню чи силі, яка є в ній. Людина, яка має справжню віру, згідно Барта, ніколи не буде вважати, що її віра є проявом релігійного життя, оскільки така віра приводить до ідолопоклонства, але буде визнавати, що віра – це дар, а не результат власних зусиль, досягнень чи добрих діл. Віра існує тільки завдяки її об'єкту – Ісусу Христу. Образ Бога в людині, який був втрачений в Адамі, але був відновлений у Христі, вказує на те, що людина спроможна чути Слово Боже. Однак це можливо лише завдяки проявленню благодаті Божої до грішника. Доказ віри міститься в проголошенні віри, як і доказ пізнання Слова

Божого знаходимо в Його проголошенні. Одне без іншого не можливе. Саме тут і відбувається поєднання між вірою і пізнанням Слова. Таким чином, віра в Ісуса Христа сама свідчить про себе, тому і не потребує жодного обґрунтування. Барт акцентує на аналогії віри (analogia fidei), відкидаючи католицьку доктрину про аналогію буття (analogia entis). Це божественний акт пізнання, який здійснюється не через людину, але над людиною, яка відрізняє його як знання, яке ґрунтується на любові до Бога та реальному спілкуванні з Ним, а також Його присутності. У вірі людина підноситься до уподібнення Богу, що робить прийняття Божого Слова можливим. Людина ніколи не може досягнути віри сама, оскільки це є чудо божественної благодаті, здійснене в людині завдяки праці Святого Духа. Отже, людина повністю залежить від благодаті Божої.

Щодо основних причин критики Карлом Бартом концепцій природної теології, то слід звернутися і до його біографії. Як відомо, у молоді роки він захоплювався ліберальним богослов'ям, але історичні умови, в яких він опинився, спричинили відмову богословом від ідей, яким він раніше віддавав перевагу. Основні проблеми, з якими стикнувся Барт у контексті ліберального богослов'я, – це підтримка німецькими християнами нацистської ідеології, акцент на релігійному досвіді та релігійному індивідуалізмі, історичний релятивізм, соціалізм, доктрина про порядок творіння. Джерело цих проблем Барт вбачав виключно у прийнятті ідей природного богослов'я у будь-яких його різновидах. Після приходу Гітлера до влади (1933) Барт і Турнейзен відкрили видавництво журналу під назвою «Сучасний стан богослов'я», на сторінках якого він і його однодумці виступали проти політики фюрера та стану Християнської Церкви в Німеччині. Він акцентував, що тільки Ісус Христос – Вождь Церкви. Чітко закликав Церкву не йти на змову з націонал-соціалізмом. Невдовзі Барт став лідером серед богословів Сповідуючої Церкви, яка була в опозиції до Гітлера і «Німецьких християн», які, на жаль, бачили руку Божу в тому, що робив фюрер. Барт вважав схвалення німецькими

християнами нацистської ідеології формою культурного християнства, що було логічним наслідком впливу природного богослов'я.

Барт не приймав також вчення єзуїтського богослова Еріха Пшивари, який прагнув оновити римо-католицьке богослов'я, використовуючи для цього поняття *analogia entis* як основу для «творчої метафізики», яка, на його думку, представляла «фундаментальну форму думки» всього католицького богослов'я. Для цього католицького теолога людина, існування якої демонструє її стосунки з Богом, виступає як непряме одкровення Бога, як «вікно», через яке розкривається Божа істота. В свою чергу, особливе одкровення не є необхідним для отримання цього знання про Бога, оскільки їх можна досягнути за допомогою людської свідомості, як це робили й філософи. Отож, людська свідомість визначає зв'язок між філософськими спробами виявити взаємини між Богом та людством і відповіддю, яку дає Римо-Католицька Церква.

Барт категорично і в навіть досить різкій формі заперечує. На його думку, хоч і Бог створив нас, проте ми не можемо зрозуміти наше власне існування, не дивлячись на те, що «були зроблені для Бога» (Августин). У передмові до першого тому Церковної догматики (1932 р.) Барт дає відповідь на богослов'я Пшивари, радикально постулюючи: *analogia entis* була «вигадкою антихриста» та основною причиною, чому він ніколи не стане римо-католиком; це – одна з форм природного богослов'я, яку необхідно відкинути. Барт не заперечує концепцію аналогії, однак вказує на те, що аналогія повинна виводитися не з сущого, але з віри, посилаючись на Послання апостола Павла до Римлян 12:6, де автор пише про даровані за благодаттю дари, які дозволяють пророкувати відповідно до віри («за аналогією віри»). Барт вважає, що мається на увазі надприродний акт пізнання, який здійснюється не через людину, але над людиною, яка відрізняє його як знання, яке ґрунтується на любові до Бога та реальному спілкуванні з Ним, а також Його присутності. Можна узагальнити, що, на відміну від Пшивари, який будував свій підхід «знизу вгору», відштовхуючись від людини, а потім вже йшов до Бога, Барт робив це виключно «зверху і донизу». Тому ключова відмінність між обома

богословами коренилася в їх тлумаченні природи Божого одкровення для людини.

Відомим богословським диспутом першої половини XX ст. був між Карлом Бартом та Емілем Брунером. Другий із названих вчених формулює шість тез, які, на його думку, втілюють суть природного богослов'я. За Бартом, людина повністю «впала» через гріх, тому не спроможна ні до чого, лише очікує на благодать Божу для спасіння. Прийняти те, що, людина має якусь спроможність до одкровення, – це стати на дорогу спокуси в гордині власної раціональності, що її спасіння здійснилося в результаті «маленької» спроможності зробити щось раціонально. Барт вважає, що погляди Бруннера суперечать принципам Реформації *sola gratia* і *sola scriptura*. Ключовою тезою у Барта було те, що повне одкровення є можливе лише в Ісусі Христі за благодаттю.

РОЗДІЛ 3
ПОЗИЦІЯ ПОСЛІДОВНИКІВ КАРЛА БАРТА СТОСОВНО ДІАЛОГУ РЕЛІГІЙНОГО ТА НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ

Одним із найбільш впливових послідовників К. Барта є німецький мислитель Е. Юнгель [191]. Богослов підкреслює, що Бог може бути насправді відомим лише через втілення та Трійцю і жодним інших чином, у тому числі й за допомогою природного богослов'я, оскільки, на його переконання, Бога неможливо пізнавати без віри. Таким чином, наголос на одкровенні, як на єдиній основі для пізнання Бога, спричинює критику Юнгелем не тільки ліберального богослов'я, а й сучасного йому метафізичного атеїзму. Розглядаючи Декарта як джерело сучасного атеїзму, Юнгель стверджує, що суть картезіанської аргументації полягає в тому, що людство думає про свій шлях до Бога як результат автономного пізнання, що відбувається незалежно від Бога, а від такого мислення недалеко до думки про те, що Бог взагалі непотрібний. На переконання Юнгеля, метафізичні концепції всемогутності, всезнання, незмінності, всюдиприсутності тощо необхідно розуміти в світлі Божого одкровення на хресті, а не через філософські визначення, які намагаються охопити та концептуалізувати божественну реальність, яка апріорі не може бути визначена людськими розумовими здібностями [301, p. 41–42]. За такого підходу, полеміка з атеїзмом за допомогою раціоналістичного дискурсу втрачає будь-який зміст. Найбільш ефективною реакцією на атеїзм, його єдиним можливим спростуванням стає проголошення Євангелія, яке вказує на хибність метафізичного теїзму, як і будь-якого метафізичного уявлення про Бога, яке атеїстична думка Нового часу спотворила, ототожнивши «Бога християнської віри... з Богом, якого можна пізнати метафізично» [89, с. 517].

Критика Юнгелем метафізики значною мірою наслідує заклик до деструкції метафізики Гайдеггера. Як вказує А. Нагібауер, Юнгель прагнув «поєднати» у своєму богослов'ї ніби непоєднуваних у своїх інтенціях Барта і Гайдеггера [48, с. 142]. На думку С. Коначевої, Юнгель є одним із тих

мислителів, хто серйозно сприйняв гайдеггерівську філософську «провокацію», в тому сенсі, що мислення Гайдеггера має провокувати богослов'я шукати власну сутність, власне завдання, «власний спосіб розуміння і словесного вираження», виходити «з власних підстав», «прийти до власного шляху думки як шляху, яке відповідає події Слова Божого», тобто «воно провокує богослов'я бути богослов'ям – і нічим іншим» [31, с. 299, 315, 316]. Отже, деструкцію метафізики Юнгель сприймає в позитивному ключі, як можливість повернення богослов'я до свого джерела – мислення про Бога, виходячи з події Його одкровення. Однак, хоч Юнгель і є послідовником Барта, проте він не є настільки радикальним у ставленні до філософії; для нього богослов'я все ж «містить онтологічні імплікації» [48, с. 142]. Він не підтримує критику онтології в тому сенсі, як це робив Барт, вважаючи, що справжнє значення ідей швейцарського богослова полягає в «тринітарно-богословському мисленні про буття» [31, с. 307]. Подібне позиціонування не дозволяє зарахувати Юнгеля до феноменологічної традиції, оскільки він намагається відмежуватися від усього філософського проекту Гайдеггера, приймаючи тільки частину його спадку.

Незважаючи на те, що Барт є провідною фігурою у богослов'ї XX століття, далеко не всі сучасні дослідники виступають беззастережними його прихильниками. Зокрема, видатний сучасний апологет та богослов А. Макграт намагається реабілітувати позиції як К. Барта, так і Е. Бруннера. У вступі до своєї праці «Відкрита таємниця: новий погляд на природне богослов'я» Макграт окреслює своє завдання як розвиток «повністю християнського підходу до природного богослов'я, який відновлює і переформульовує старі підходи, що були маргіналізовані або вважалися застарілими в останні роки, засновуючи їх на більш безпечній інтелектуальній основі. Ми стверджуємо, що якщо природа повинна розкривати трансцендентне, її слід «бачити» або «читати» певними конкретними способами – способами, які не обов'язково визначаються самою природою» [223, p. 3]. Макграт розвиває свою версію природного богослов'я, яке починається з прийняття християнських доктрин, а не з їх доведення. Він намагається показати, що християнський світогляд дає

найкраще пояснення людського сприйняття Всесвіту. Відтак християнське природне богослов'я має обґрунтовуватися і сповіщатися, базуючись на християнській богословській основі. Саме християнське розуміння природи є «інтелектуальною передумовою для природного богослов'я, яке розкриває християнського Бога» [223, p. 4]. Окрім цього, у своїх основних працях із природного богослов'я Макграт визнає красу і витончене налаштування в природі як показники Божественного задуму, які можуть сприйматися лише християнами, зміцнюючи їхню віру в Бога. За словами Макграта, фізичний світ пропонує християнам послідовне, сугестивне природне одкровення, яке має епістемологічний сенс тільки при наявності Дизайнера [217, p. XII–XIII]. Натомість, для нехристиян природа є «неясною, непрозорою та неоднозначною» [223, p. 139, 173] і лише створює шум. Таким чином, богослов приходить до висновку, що природа не може об'являти Бога поза межами християнської віри [223, p. 16–17, 76, 116, 125], тому необхідно використовувати тринітарний підхід до природного богослов'я [217, p. XIII_XIV, 27, 36]. Розмірковуючи про богослов'я Макграта, Д. Хейнс приходить до висновку, що, «незважаючи на те, що більшість пресупозиціоналістів[8] швидше всього відвернулись б від традиційної концепції природного богослов'я, переглянуте природне богослов'я Макграта є дуже схожим на екзистенційне і пресупозиційне природне богослов'я» [167].

Оскільки Макграт пропонує нове християнське природне богослов'я, необхідно насамперед з'ясувати, у чому, на його думку, полягають недоліки традиційного природного богослов'я. Проблематичність традиційного природного богослов'я Макграт вбачає у його зв'язку з постулатами Просвітництва, зокрема переконанні, що за допомогою розуму можна довести існування Бога та істину більшості доктрин християнства [223, p. 38, 145, 233]. Макграт заперечує таке природне богослов'я, наводячи три важливі тези на користь власного варіанту природного богослов'я. По-перше, сам характер

[8]Пресупозиціоналізм – напрям християнської апологетики, згідно з яким християнська віра є єдиною основою для раціонального мислення. Виходячи з того, що Біблія є єдиним божественним одкровенням, пресупозиціоналізм намагається викрити недоліки в інших світоглядах, вважаючи їх абсурдними.

сприйняття не дозволяє довести, що якийсь певний погляд на природу є об'єктивно вірним, адже перед тим, як виникає можливість говорити про світ речей, необхідно прийняти вже існуючу інтерпретативну парадигму [223, p.145–158, 165–167]. По-друге, Макграт привертає увагу до невизначеності терміну «природа», неможливість дати їй одне вичерпне визначення [223, p.142–147, 167–168]. Це створює проблему для традиційного уявлення про природне богослов'я, оскільки останнє передбачає певний погляд на природу. І по-третє, у зв'язку з існуванням різних тлумачень природи не існує підстав для природної аргументації щодо існування Бога та істин християнства [223, p. 147-155, 168–170]. Однак, зауважує Макграт, ми все ж повинні прийняти певну інтерпретацію природи, обравши найкраще можливе пояснення емпіричних істин, які виявляємо у природі.

Аналізуючи полеміку між К. Бартом та Е. Бруннером, Макграт приходить до висновку, що у центрі їх дискусій було не стільки природне богослов'я, скільки питання щодо наслідків вчення про створення, характеру одкровення та здатності людства розпізнати і реагувати на це одкровення [220, p. 91]. Саме тому, після того усвідомивши необхідність захисту та поглиблення свого підходу, Бруннер звернувся до богословської антропології, а не природного богослов'я. Як дійшов до висновку Макграт, підхід Бруннера щодо творіння може сприяти «діалогу між богослов'ям та природничими науками, а також подальшому вивченню природного закону в реформаторських колах» [220, p. 230]. Наслідуючи Бруннера, Макграт також вважає, що сьогодні необхідно ще «віднайти свій шлях до дієвого природного богослов'я, яке вкорінене у Святому Письмі, отримує богословський захист і є корисним у апологетичному сенсі» [219, p. 20, 279].

Отже, Макграт будує своє природне богослов'я, ґрунтуючись на богослов'ї Е. Бруннера, в якому він шукає власну «точку дотику». Однак при цьому він залишається у сфері впливу богослов'я К. Барта, зокрема звертаючись до бартіанського поняття про «відкриту таємницю». За допомогою цього терміну Барт давав визначення божественному одкровенню: хоча Бог

відкрив Себе для всіх, щоб усі отримали можливість Його побачити, однак одкровення залишається таємницею в тому сенсі, що це воно не є цілком очевидним. Щоб відкрити таємницю одкровення, необхідно дивитися на природу очима віри [113, p. 195]. Таким чином, аргументи, які стверджують, що природа виявляє Бога, завжди будуть передбачати християнську інтерпретацію. Також Макграт поділяє погляди К. Барта щодо використання природного богослов'я, погоджуючись із Т. Торренсом, що природне богослов'я не є необхідним і не повинно слугувати «доказом» Бога незалежно від одкровення. Природне богослов'я може бути корисним лише тоді, коли діятиме в межах сфери застосування самого божественного одкровення, а не як окремий або незалежний засіб звернення до Бога [218, p. 303]. Макграт вважає, що проблематичним аспектом вчення Барта була прив'язка до «соціально сконструйованих форм природного богослов'я, які виникли в епоху модерну, часто у відповідь на апологетичні потреби церков у кінці XVII–XVIII ст.» [221, p. 145]. Однак, незважаючи на критичне ставлення Барта до цієї конкретної форми природного богослов'я, Макграт стверджує, що «бартівська богословська епістемологія в кінцевому підсумку закріплює певну форму природного богослов'я, принаймні, як «богослов'я природи», яка базується, а не протистоїть, на божественному самооб'явленні» [221, p. 131]. Натомість Е.Бруннер, як вважає Макграт, формуючи свою версію природного богослов'я, робив це незалежно чи без будь-якого посилання на політику націонал-соціалізму. На відміну від Барта, який, критикуючи природне богослов'я, робив це у зв'язку з протистоянням націонал-соціалізму. Саме Макграт вважає за необхідне розвивати доктрину про творіння Бруннера, присвятивши цій меті книгу «Еміль Бруннер: переоцінка». Інакше кажучи, згідно розуміння А.МакГрата суперечки про природне богослов'я К. Барта та Е. Бруннера, прийшов до висновку, що квінтесенція їхнього розбрату була, з одного боку, історично зумовлена критикою модерністського природного богослов'я і націонал-соціалізму, а, з іншого, – семантична, оскільки вони у цьому питанні не дійшли до спільної термінології.

Важливу спробу переосмислити творчий спадок К. Барта у контексті викликів другої половини XX століття здійснив богослов Т. Торренс, один із перекладачів «Церковної догматики» англійською мовою. Аналізуючи роль Барта, Торренс виходив із переконання, що, беручи до уваги захоплення Барта Ансельмом, можна дійти до висновку, що «богословська критика Бартом неопротестантського та римо-католицького богослов'я є певною мірою подібна до критики метафізики сучасною аналітичною філософією» [292, p. 176]. Водночас Торренс вказує на гостру відмінність між аналітичною філософією та бартівським підходом, оскільки останній здійснив «позитивний внесок у догматичне богослов'я, надаючи позитивну оцінку як старому богослов'ю, так і старій метафізиці, на відміну від багатьох своїх сучасників богословів та філософів, які не могли собі цього дозволити» [там само].

Розглядаючи взаємозв'язок між богослов'ям одкровення, з одного боку, та природним богослов'ям, з іншого, Торренс говорить про необхідність «перенесення» [293, p. IX] або «перетворення» [294, p. 92] природного богослов'я. Він відкидає спроби досягнення Бога за допомогою своєрідного мосту між Богом і світом, збудованого за допомогою логіки й епістемології. Торренс вважає, що середньовічна доктрина аналогії буття (*analogia entis*) між творінням і Творцем несумісна з християнським вченням про створення світу з нічого (*ex nihilo*). Догмат про створення світу сам по собі спростовує всякий субординізм, який приховано постулює теорія аналогій буття. Згідно із цим догматом, всесвіт повністю залежить від Бога у своєму походженні, існуванні та впорядкованості. Оскільки існування Всесвіту є виключно продуктом волі Бога, він не є логічно необхідним або самодостатнім [291, p. VII–VIII]. Звертаючись до праці Афанасія Олександрійського «Про втілення», Торренс приходить до висновку, що знання Бога та світу мають однакову основу, якою є Логос, раціональність Бога-Творця. Тому між природним і надприродним знанням не існує реальної відмінності, оскільки обидві форми знання «одягнені у втілення Христа» [294, p. 76–77]. Отже, у Торренса божественне втілення визначає епістемологію. Христос служить як основою, так і критерієм для

християнського природного богослов'я. В цілому, Торренс намагається врахувати Бартову критику природної теології у парадоксальний спосіб, створюючи (на основі патристичного бачення світу) христоцентричну природну теологію і навіть христоцентричну космологію. Таким чином, християнське вчення про світ стає частиною христології та персонології. Світ предстає очам розуму та віри таким, що принципово призначений для існування в ньому людських особистостей та таким, що чекає на втілення Бога, і без цього втілення немає своєї довершеності. Таким чином, Торренс не відкидає природну теологію, але приєднує її до догматики, особливо – до христології. В цьому Торренс близький до реформатської традиції, згідно з якою природне богослов'я підпорядковане божественному одкровенню [222, p. 147]. Природне богослов'я перебуває на перетині між богословською і природною науками, які діють у межах однієї і тієї ж раціональної структури простору і часу та поділяють спільне переконання про внутрішню раціональність Всесвіту [236, p.291]. Такий підхід Торренса частково суперечить Барту, для якого людська раціональність, як і людське пізнання, не можуть існувати паралельно чи автономним чином від божественного, а можуть відбуватися тільки у взаємодії з ним.

Недоліком традиційного природного богослов'я, вважає Торренс, є його незалежний характер, в якому воно прагне розвинути автономну раціональну структуру, котра базується лише на природному світі, незалежно від самоодкровення Бога і посередницького втілення другої іпостасі Божества. У той самий час, Торренс не заперечує необхідності належної раціональної структури у пізнанні Бога, однак така структура може розвиватися лише в розумінні віри, при дослідженні об'єктивної реальності самовиявлення Бога [290, p. 148]. Торренс, на відміну від Барта, в цьому контексті проводить аналогію про місце природного богослов'я в одкровенні з місцем геометрії у фізиці. Він стверджує, що «у фізиці геометрія не може розглядатися як аксіоматична дедуктивна наука, відірвана від реальних знань фізичних процесів, яка передує фізиці, але повинна проводитися у нерозривній єдності з

фізикою. ... Для богослов'я це означає, що природне богослов'я не може здійснюватися окремо від реального знання живого Бога як найдосконалішої концептуальної системи. Таким чином, природне богослов'я має бути інтегровано поєднане з позитивним богослов'ям, в якому воно відіграє незамінну роль у нашому вивченні та розумінні Бога» [293, p. 69–70]. Отож, для Торренса природне богослов'я говорить про Бога лише те, що ми вже знаємо, а тому не може передувати богослов'ю одкровення. Також, як підкреслює А.Ірвінг, Торренс представляє «позитивну пропозицію природного богослов'я з раціональною внутрішньою структурою богослов'я» [187, p. 119–120]. Він окреслює траєкторію позитивного майбутнього природного богослов'я на основі знань, що визначаються реальністю. Таким чином, природне богослов'я Торренса – це відмова від використання природного богослов'я як апріорної схеми до визначення людської думки через самооб'явлення Бога. У нього природне богослов'я стає «інструментом християнського богослов'я для формулювання та уточнення у людському способі пізнання позитивного знання про Бога через Його самооб'явлення» [187, p. 122]. Отож, Торренс серйозно ставиться до застереження Барта щодо природного богослов'я, але все ж реконструює таку його форму, яке забезпечує «точку дотику» між богослов'ям та природознавством і є можливим лише в межах богослов'я одкровення, відкидаючи будь-яке поняття незалежного природного знання про Бога.

Торренс доводить, що Барт у певному сенсі визнавав природне богослов'я. Він вважає, що підставою для такого твердження слід шукати саме в тих аспектах вчення Барта, які часто вважають основою для заперечення ним природного богослов'я, а саме у вченні Барта про благодать і його християнології [237, p. 64–75]. Водночас Торренс визнає обмеженість природного богослов'я Барта, вбачаючи його витоки у захопленні Барта К'єркегором з його «безконечною якісною відмінністю» між Богом і людством, вічністю і часом, а також у впливі Кантової критики традиційних доказів існування Бога. Вплив Канта відчутний у коментарі Барта на Послання до римлян. Торренс критикує безкомпромісне заперечення природного богослов'я раннім Бартом, вбачаючи

його витоки у августиніанському та лютеранського дуалізмі й діалектичній парадоксальності К'єркегора. Однак пізніше, на думку Торренса, Барт, звільнився від впливу Канта і не заперечував можливості існування природного богослов'я, а також не відкидав природньої доброти людини і людської значимості.

Торренс підкреслює той факт, що ставлення Барта до природного богослов'я насамперед мало спиратися на *sola gratia* і, таким чином, ґрунтуватися на унікальності й ексклюзивності Христа. Епістемологічна значимість Христа і виправдання вірою означає, що люди не можуть досягнути власними зусиллями когнітивного єднання з Богом [290, p. 142–144]. За Бартом, Бога може пізнати та людина, яка відкуплена від відчуження від Бога в результаті відновлення, примирення і усиновлення божественною благодаттю до Його реальності. Тому, робить висновок Торренс, Барт не заперечує можливість природного богослов'я, однак заперечує будь-який незалежний шлях до Бога, який є «підірваним, релятивізованим і відкладеним фактичними знаннями про Бога». Отже, як виправдання благодаттю Божою в Христі відкладає в сторону всю природну людську доброту, так само, з точки зору епістемології, виправдання благодаттю заперечує наші автономні природні знання про Бога. Ми знаємо Бога через Його благодать, а не за допомогою зусиль власного людського розуму. Але, знову ж таки, Барт не заперечує існування природної доброти, як і можливості природного богослов'я. Торренс визначає, що Барт відкидає у природному богослов'ї не його раціональну структуру, але його незалежність від одкровення Бога в Ісусі Христі. Для прикладу він наводить А. Ейнштейна, який доводить, що геометрія повинна застосовуватися в «нерозривній єдності з фізикою як суб-наукою у своїй внутрішній раціональній структурі як суттєва частина емпіричної та теоретичної інтерпретації природи» [290, p. 148].

Торренс залишається послідовником Барта, однак вважає, що його богословська позиція зазнала істотної еволюції. Ранній радикальний Барт відрізняється від пізнього більш поміркованого. Ранній Барт, критикуючи

модерністську автономну раціональність і похідне від неї природне богослов'я, не звертав увагу на універсальну природу раціо-Логосу, яку в зрілому віці приймав як даність. Таким чином, Торренс намагався реінтерпретувати Барта у кращих традиціях британської академічної школи. В інтерпретації Торренса Барт не заперечував природного богослов'я або ж раціональних універсалій, але вважав, що епістемологічним ключем до обох є божественна благодать та віра в Бога, яка єдина може відкрити не тільки доступ до божественного одкровення, але й істинний взаємозв'язок між логічними структурами творіння і Творця.

Окрім тих богословів, які намагаються будувати природне богослов'я, враховуючи богословську спадщину Барта і прагнучи актуалізувати та реінтерпретувати її, інша категорія мислителів розвиває своє бачення природного богослов'я, не беручи до уваги його критики Бартом. Зокрема, Дж. Буйтендаг розробляє «богослов'я природи» як форму відповіді на сучасні виклики систематичного богослов'я [141, p. 509–518]. Своє бачення він ґрунтує на тому, що ні абсолютизація трансцендентного одкровення, ні знання природи не забезпечують розуміння дійсності. Щось схоже розглядає І.М.Фенно в контексті екологічно-етичних питань [70]. Саме «еко-герменевтика» дає можливість сформувати таке богослов'я, яке, як вважає автор, з одного боку, повинне деконструювати критику природного богослов'я реформатів, а, з іншого, проробити серйозну роботу над еволюційною гносеологією. Буйтендаг закликає до формування природного богослов'я, яке перебуває в діалозі з іншими науками та не здійснює різкого розмежування між одкровенням та природою, вірю та розумом.

Американський богослов Н. Віснефске у своїх працях «Наше природне знання Бога: перспектива природного богослов'я після Канта і Барта» [309] та «Підготовка до слухання Євангелія: пропозиція для природного богослов'я» [310] розвиває природне богослов'я, котре бере до уваги спільні ризики людства та перспективи його природного існування. Автор вказує на те, що природна форма життя дивує загальною мораллю, яка функціонує для того,

щоб підготувати шлях до Євангелія, як це було зроблено природним законом для богослов'я Реформації, і моральним життям для К'єркегора.

У свою чергу, Дж. Кобб, базуючись на метафізичній філософії Альфреда Норта Уайтхеда, започаткував богослов'я процесу як провідну альтернативу неортодоксальному богослов'ю [151]. Основні ідеї А. Уайтхеда описані в книзі «Богослов'я творіння» [11]. Перебуваючи під значним впливом філософії Гегеля, Уайтхед розуміє природу як величезний процес, в якому безліч малих одиниць – не «сутностей». Ланцюг «подій», або, як він стане говорити пізніше, «актуальних подій» – вступає в активну взаємодію з іншими одиницями того ж роду і зростається з ними в нескінченну безліч малих процесів становлення. У руслі А. Уайтхеда, Кобб стверджує, що Бог змінюється, як змінюється і світ, приходячи до парадоксального висновку, що світ створює Бога настільки, наскільки Бог створює світ.

Британський автор Ф. Клеобурі продовжує традиційне ідеалістичне природне богослов'я, фактично повністю ігноруючи Барта. Він вважає, що дискусія між К. Бартом та Е. Бруннером є поверхневою і не становить жодної цінності. У книзі «Християнський раціоналізм і філософський аналіз» Клеобурі пропонує раціональне «природне богослов'я», яке основується на філософії Дж. Берклі. Він стверджував, що в той час, як у нас немає підстав вірити в існування матеріальних речей в собі, у нас є всі підстави вірити в існування психічних (ментальних) речей в собі, особистих духовних субстанцій. Таким чином теїзм на противагу філософському аналізу XX століття продовжив ідеалістичну критику атомізму та реалізму [274, p. 169].

У ще одній своїй книзі «Повернення до природного богослов'я» Клеобурі стверджує, що сьогодні богослов'я повинно досліджувати природу нашого людського досвіду й особистості [150]. Таким чином, доводячи раціональне природне богослов'я та базуючись на ідеалізмі, Клеобурі захищав теїзм, вказуючи на те, що у нас є раціональні причини вірити в існування зовнішнього світу, навіть якщо не має переконливих доказів існування

матеріальних речей. Достовірність існування Бога є аналогічною до достовірності існування матеріального світу.

Висновки до третього розділу

У критиці природного богослов'я Карла Барта варто розглянути і позиції його послідовників щодо діалогу релігійного та наукового світогляду.

Німецький бгослов Е. Юнгель підкреслює, що Бог може бути насправді відомим лише через втілення та Трійцю і жодним інших чином, зокрема й за допомогою природного богослов'я, оскільки, на його переконання, Бога неможливо пізнавати без віри. Отож, наголос на одкровенні, як на єдиній основі для пізнання Бога, спричинює критику Юнгелем не тільки ліберального богослов'я, а й сучасного йому метафізичного атеїзму.

А. Макграт намагається реабілітувати позиції як К. Барта, так і Е.Бруннера. Теолог розвиває свою версію природного богослов'я, яке починається з прийняття християнських доктрин, а не з їх доведення. Намагається показати, що християнський світогляд дає найкраще пояснення людського сприйняття Всесвіту. Далі християнське природне богослов'я має обґрунтовуватися і сповіщатися на християнській богословській основі. Саме християнське розуміння природи є «інтелектуальною передумовою для природного богослов'я». Проблематичність традиційного природного богослов'я Макграт вбачає у його зв'язку з постулатами Просвітництва, зокрема, на переконанні, що за допомогою розуму можна довести існування Бога й істину більшості доктрин християнства. Аналізуючи полеміку між К.Бартом та Е. Бруннером, Макграт приходить до висновку, що у центрі їх дискусій було не стільки природне богослов'я, скільки питання стосовно наслідків вчення про створення, характеру одкровення та здатності людства розпізнати і реагувати на це одкровення. Отже, Макграт будує своє природне богослов'я, ґрунтуючись на богослов'ї Е. Бруннера, в якому він шукає власну

«точку дотику». Однак при цьому він залишається у сфері впливу богослов'я К.Барта, зокрема звертаючись до бартіанського поняття про «відкриту таємницю».

Т. Торренс намагається врахувати Бартову критику природної теології у парадоксальний спосіб, створюючи (на основі патристичного бачення світу) христоцентричну природну теологію і навіть христоцентричну космологію. Таким чином, християнське вчення про світ стає частиною христології та персонології.

Окрім групи богословів, які намагаються будувати природне богослов'я із врахуванням богословської спадщини Барта та намагаючись актуалізувати та реінтерпретувати її, інша категорія сучасних мислителів розвиває своє бачення природного богослов'я, не беручи до уваги його критики швейцарським богословом.

РОЗДІЛ 4
АНТРОПОЛОГІЧНА РЕДУКЦІЯ ХРИСТИЯНСТВА В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ПРИРОДНІЙ ТЕОЛОГІЇ ТА НЕООРТОДОКСІЯ КАРЛА БАРТА

Богослов'я Барта не поклало край природному богослов'ю. Останнє продовжило існувати у філософському дискурсі, зокрема воно отримало нове дихання в аналітично-теїстичній традиції. Аналітична філософія – це одночасно жанр і стиль філософії, що зазвичай практикується філософами англомовних країн, хоча має своїх прихильників і в інших частинах світу, і дотримується суворих форм логічного й концептуального аналізу як центрального філософського методу [249, p. 247]. До аналітичних філософів належали Б.Рассел, Г. Е. Мур, Л. Вітгенштайн, та Р. Карнап.

Теорія дескрипції Б. Рассела є однією з основних теорій в аналітичній філософії, яка доводила, як зазначає В. І. Антонов, що описові висловлювання (дескрипції) відрізняються за своєю логіко-семантичною функцією від імен та позбавлені власного предметного (денотатного) значення [2, с. 122]. Таким чином, як далі робить висновок автор, філософ обґрунтував та запропонував новий аналітичний метод, який давав можливість замість «назв» невідомих об'єктів логічно адекватно вводити конструкції, які базуються на відомих об'єктах. Таким чином, Рассел вже більше не підводив до «сумнівної онтології» [249, p. 248]. При зародженні аналітичної філософії в часи домінування логічного позитивізму представники цієї традиції вважали природне богослов'я нонсенсом. І такі твердження як «всезнаючий», «всемогутній», «Творець», «існує» вважалися псевдопропозиціями, які не несли в собі жодного сенсу. Прикладом такого мислення є праця А. Дж. Айера «Мова, істина, та логіка» [96] та стаття Е. Флю «Богослов'я і фальсифікація» [159, p. 48–49]. Зокрема, Флю стверджує, що богословські твердження, на відміну від емпіричних, не можуть бути сфальсифікованими. Наприклад, фраза або твердження «Бог любить людей» з богословської точки зору є вірною навіть тоді, коли дитина

втопиться у річці, тому що такий факт не заперечує те, що Бог любить людство. Тим часом емпіричні твердження постійно перевіряються й інколи один експеримент заперечує інший. Тому богословські твердження не можуть вважатися істинними, оскільки до них не можна застосувати всіх умов, необхідних для того, щоб твердження вважалося істинним, тому їх не можливо сфальсифікувати.

Здавалося б, що після Е. Флю аналітична філософія не повертатиметься до богословських питань, однак за останні десятиліття філософи релігії в аналітичній традиції поступово звернули свою увагу на виявлення основних доктрин у християнському богослов'ї. Результатом таких зусиль стала поява численних філософських праць, присвячених темам, над якими традиційно працювали систематичні богослови: Трійця, втілення, відкуплення, воскресіння, гріх, благодать, Святий Дух, Церква, таїнства тощо [97, p. 347]. Таким чином, були закладені основи для формування специфічного аналітичного богослов'я, для якого характерне застосування аналітичних філософських підходів до богословських проблем. Як говорить М. Ріа, для богословських цілей «залучається література, яка є складовою аналітичної традиції, використовується технічний жаргон цієї традиції» [153, p. 7]. Однак при цьому, аналітичне богослов'я як таке не бере на себе зобов'язання щодо основних теорій про істину чи епістемологію, властивих англо-американській традиції. Таке богослов'я спрямоване скоріше на перегляд християнської концепції Бога в світлі розуму, аніж на основу Писання. Таким чином, можна зробити висновок, що аналітичне богослов'я та аналітичне філософське богослов'я одне і те ж, як констатує М. Бейкер-Хітч [97, p. 350], посилаючись на А. Плантінгу, який віддавав перевагу терміну «філософське богослов'я». Хоча В. Вуд намагається вказати на відмінність між цими двома поняттями, спростовуючи при цьому критику в адрес аналітичного богослов'я, все ж можемо зазначити, що аналітичне богослов'я відрізняється від філософського тим, що, коли мова йде про аналітичне богослов'я, можна чітко окреслити концепти та парадигми такого богослов'я в межах філософського богослов'я

[311, p. 45]. Аналітичне богослов'я, як і будь-яке богослов'я, – це дисципліноване прагнення до правди про божественні справи: про Бога, про Христа і про спасіння [311, p. 54].

Особливу увагу необхідно звернути на ключових представників аналітичної традиції А. Плантінгу та Р. Свінбурна, які повернули частину аналітичної філософії у релігійний напрямок. У своїх працях вони використовували знаряддя модальної логіки, словесної семантики можливості та інформаційний критерій Баєсія, для того, щоб переформулювати традиційні теїстичні аргументи, створивши новий напрямок так званого аналітичного теїзму [249, p. 249]. Важливою особливістю аналітичних теїстів є те, що вони не взаємодіють із секуляризованою або деміфологізованою релігією, дотримуючись традиційних символів віри і відновлюючи інтерес до традиційних аргументів природного богослов'я. К. Карпов виділяє три проекти у філософії релігії в контексті такого відродження [28, с. 11–12]. По-перше, це критика сучасних версій традиційних теїстичних доказів існування Бога. По-друге, це масштабне обговорення філософсько-богословських проблем, які пов'язані з теїстичним поясненням божественної природи (проблеми всемогутності, всезнання, простоти, зла). По-третє, це проект, який торкається епістемологічних проблем, зокрема обґрунтування теїзму. Оскільки серцевину аналітичної філософії релігії становить теїзм, Карпов пропонує назвати цю сферу знань філософським богослов'ям, тобто філософськими розумами про Бога.

Особливо важливу роль у аналітичній богословській традиції відіграв Алвін Плантінга, який став засновником «християнської філософії», закликавши християнських мислителів перестати перейматися думкою про себе секуляризованого зовнішнього філософського співтовариства і перейти від апологетики до теїзму, тобто до розробки власних «внутрішніх» християнських тем [88, с. 32]. Як зазначає В. Шохін, багато богословів дослухалися до його поради, почавши аналітичну розробку християнських догматів і навіть духовних практик [87, с. 127].

Одна з основних новацій Алвіна Плантінги в епістемологію віри, як зазначає К. Діллер, полягає в намаганні захистити можливість віри в Бога без аргументів як цілком раціональне та розумне рішення [156, p. 196]. Епістемологія філософа орієнтована на відповідному функціонуванні людського розуму [304, p. 105]. Під природним богослов'ям А. Плантінга має на увазі «спробу довести або продемонструвати існування Бога» [255, p. 63], що набагато вужче визначенням у порівнянні з тим, про що дискутували Барт та Бруннер, оскільки він не говорить, наприклад, про можливість досягнути знання про Бога за допомогою природних здібностей людини. Отож, Плантінга задався запитанням, чи необхідне природне богослов'я для віри в Бога. Спираючись на реформатську традицією Г. Бавінка, Дж. Кальвіні та К. Барта, дає негативну відповідь на це питання [255, p. 65, 67, 72]. Реформатські мислителі у руслі фідеїзму вважали, що доречність віри в Бога не залежить від успіху чи наявності тієї чи іншої теїстичної аргументації. Відстоюючи такий погляд, А. Плантінга намагається спростувати різні заперечення цієї позиції. Він підкреслює, по-перше, що той, хто стверджує, що віра в Бога є основоположною, одночасно не стверджує можливість існування *будь-що*; по-друге, навіть якщо віра в Бога приймається за основу, це не означає, що така віра є безпідставною; по-третє, той, хто приймає віру в Бога за основу, може у той самий час бути відкритим до аргументів проти цієї віри; і, по-четверте, ці три думки не можна розглядати як різновид фідеїзму [255, p. 74–91]. Таким чином, як робить висновок Дж. І. Мавродес, Плантінга повністю «відкидає проект створення раціональної теїстичної віри, … не маючи наміру надавати невіруючим підстави вірити або ж… забезпечуючи віруючих підставами продовжувати вірити» [211, p. 194]. Все ж Плантінга стверджує, що віра в Бога є раціональною і при цьому не має потреби надавати якихось підстав для такої віри.

Також Плантінга переконує, вслід за Кальвіном, що природна схильність до віри в Бога, тобто *sensus divinatus* («почуття божественного»), – це частина нашого когнітивного апарату. Тобто, якщо Бог створив світ, то Він мав би

забезпечити людей співмірною собі здібністю пізнання. Тому, наприклад, при спогляданні краси природи, в нас цілком закономірно зароджуються релігійні вірування. Однак обґрунтованість християнської віри не означає, що її можна довести, посилаючись на положення, які є очевидними для нерелігійних людей, адже багато раціональних переконань не базуються на основі очевидних доказів та аргументів [75].

Говорячи про відношення А. Плантінги до апологетики, необхідно сказати, що, аналізуючи різні традиційні аргументації, він робить висновок, що не існує насправді переконливих аргументів на користь існування Бога, оскільки вони ані не доводять, ані не спростовують Його існування [253, p.387]. Також він допускає ймовірність таких доказів, вважаючи їх «задовільними», «як і будь-який серйозний аргумент філософів, який пропонується для будь-якого важливого висновку» [255, p. 18–19]. Розглядаючи онтологічні аргументи, Плантінга приходить до висновку, що твердження «Бог існує» є не тільки істинним, але *обов'язково* істинним [256, p. 216–217]. Саме тому природне богослов'я жодним чином не відповідає цьому критерію, як і жоден інший філософський аргумент [256, p. 219–220]. Окрім цього, необхідно зазначити, що, хоча християнська або теїстична віра не вимагає аргументації, така аргументація може служити для підтримки віри у тому випадку, коли віра ослабла [252, p. 40].

Необхідно відзначити те, що єдиним аспектом богослов'я Барта, на який Плантінга дає детальні коментарі у своїх опублікованих працях, є критичне ставлення Барта щодо природного богослов'я. Плантінга погоджується з Бартом щодо його основної мотивації, однак відмовляється від повного заперечення природного богослов'я, вказуючи на те, що такий підхід Барта є «крайнім прикладом» [254, p. 347] богословського заперечення природного богослов'я [258, p. 58]. Філософ робить висновок, що насправді Барт, як і він сам, відкидає класичний фундаменталізм [51, с. 227] і уявлення про те, що віра повинна базуватися на тому, що ми можемо вивести з віри [255, p. 71–73]. Проте Барт здійснює свою критику в контексті богослов'я одкровення, а

Плантінга керується прагненням відстояти можливість належної основи для християнської віри від хибних філософських спростувань.

Р.Свінбурн погоджується з твердженням Плантінги про те, що люди можуть мати раціональну віру в Бога, базуючись на релігійному досвіді та свідченнях авторитетних джерел. Посилання на релігійні досвід та свідчення авторитетів він класифікує як докази від певних очевидностей. Аналітична природна теологія осмислює ці аргументи й оцінює вірогідність істинності відповідних суджень. Природне богослов'я не продукує власних доказів, які б спиралися на автономний розум, але має віру своєю передумовою, аргументуючи на користь вірогідності того, про що свідчить віровчення. Свінбурн вважає, що в сучасну епоху, коли зростає релігійний плюралізм та численні заперечення проти релігійної віри, природне богослов'я необхідне для забезпечення достовірності віри [275, p. 262]. При цьому, для Свінбурна не обов'язково, щоб кожен окремий релігійний віруючий займався природним богослов'ям, однак хтось таки повинен займатися ним для того, щоб зберегти віру в християнського Бога.

На запитання про те, чи християнська віра має «підтвердження», А.Плантінга відповідає, що якщо така віра істинна, тоді – так, якщо ж хибною, тоді – ні. Однак запитує філософ, чи насправді можемо сподіватися на обговорення питання про істинність віри [278, p. 206]. Іншими словами, звідки можемо дізнатися, що віра насправді є істиною? Водночас Свінбурн стверджував, що релігійна віра має достатньо доказів із раціональної точки зору. Він вважав серйозним недоліком сучасного християнства його нездатність встановити постійний зв'язок науки, філософії та етики з релігійною вірою. З цієї причини він і започатковував свій багаторічний проект, спрямований на виявлення гармонії між християнством та інтелектуальним світоглядом [276, p.1–2]. Раціональність теїзму Свінбурн будує з позиції теорії ймовірності (посилаючись на теорему Баєса), на основі загальної ймовірності існування Бога, оскільки історичні докази вказують на те, що Ісус воскрес із мертвих і був втіленим Богом [281, p. 93–94, 98–99, 141, 168]. Це означає, що й вчення

християнської церкви є надійним. Таким чином, Свінбурн конструює те, що він називає «розгалуженим» природним богослов'ям (встановлення ґрунтовних доктринальних тверджень), за допомогою додаткових ідей та доказів, з метою вийти за рамки «голого теїзму» (простого доказу існування Бога) [277, p. 533]. Його аргумент полягав також у тому, що, захищаючи раціональність віри в Бога, необхідно найперше використовувати загальновідомі докази, а потім вже розуміти, що навіть світська філософія може «у якомусь відношенні» підтримувати християнські істини [279, p. 197]. Згідно з Свінбурном, природне богослов'я – це «дослідження таких доказів буття Бога, які ґрунтуються на очевидних властивостях природного світу, що визнані і віруючими, і агностиками, й атеїстами» [65, с. VII].

Природне богослов'я Свінбурна залежить також від людської здатності розуміти моральні мотиви Бога. Моральними основами для цього є дії Бога, а саме те, що добрий Бог бажає втілитися і померти, щоб спасти людство від їхніх гріхів. Такі дії Бога, щонайменше, – можливі, адже підтверджуються історичними доказами [280, p. 32–54]. Ці аргументи, як стверджує Свінбурн, можуть стати достовірними й для невіруючих. Однак, як зазначає Р. Коджонен [196, p. 100–107], якщо припустити, що людина не здатна зрозуміти мотиви Бога, то таке природне богослов'я стає неможливим.

Відкидаючи думку про те, що дослідження релігії не має ніякого сенсу, Свінбурн стверджує, що люди мають моральне зобов'язання намагатися відкрити правду про центральний релігійний зміст тією чи іншою мірою. Також філософ не погоджується із твердженням, що знання про трансцендентні реалії неможливі, тому раціональне дослідження релігії є безглуздим. Саме тому Свінбурн виокремлює критерії, за якими можна порівнювати ймовірності різних релігійних віросповідань, а також розвиває власні думки, надаючи перевагу християнській вірі [198, p. 299–300]. Свінбурн зазначає, що аргументи на користь Бога *індуктивні* [275, p. 92], а не дедуктивні, оскільки ми робимо висновок на користь Бога за допомогою найкращого пояснення деяких загальних рис нашого досвіду: зміна, причинний порядок, порядок

непередбачуваності та зрозумілість, об’єктивність моралі [261, p. 532]. Філософ вибудовує свою версію теїзму, відштовхуючись від факту існування впорядкованого та гармонійного Всесвіту. Свінбурн вважає, що не існує достатньо переконливого дедуктивного доказу існування Бога.

Одним із важливих природних богословських аргументів для Свінбурна був аргумент існування Бога від існування свідомості [66, с. 260–293], який пояснював психофізичні закони, тобто закони, які корелюють психологічні (ментальні) стани та фізичні (мозкові) стани. Він був один із небагатьох аналітичних філософів, які намагалися відстоювати субстанціальний дуалізм, вважаючи, що цей аргумент підвищував ймовірність правдивість теїзму. У своїй аргументації Свінбурн вибудовує гносеологічну основу, розрізняючи персоналістські та наукові пояснення, вказуючи на те, що перш за все приходять раціональні пояснення. Однак, застосовуючи аргумент існування Бога від існування свідомості, Свінбурн вважає, що особисте, а не наукове пояснення найкраще пояснює існування свідомості. Теїстичне, тобто персоналістське пояснення, полягає у тому, що Бог Сам втручається у природний порядок, спричиняючи появу людських істот, натомість наукова модель реальності не може пояснити виникнення свідомості. Він стверджує, що «еволюція свідомості не була результатом еволюційних процесів і вимагала особливої божественної дії: як для людських душ, так і для душ тварин» [64, с.79]. Таким чином, природний (науковий) підхід є неможливим без раціонального, персоналістичного пояснення.

Якщо існує вагома ймовірність, що Бог створив вільних і розумних істот, значить існує вагома ймовірність, що Він створив всі необхідні умови для їх існування – світ, який є упорядкованим і підлеглим простим природним законам [63, с. 92]. Далі, у тій же статті, Свінбурн, критикуючи натуралізм, вказує на те, що немає достатніх пояснень, чому матеріальний світ підкоряється навіть фундаментальним законам, хіба що можливість віри в існування Бога. В результаті цього філософ виділяє ще один аргумент – від простих законів

природи, або ж від «Всесвіту», що керується природними законами, які можна пізнати.

Аналізуючи різні підходи до започаткування Всесвіту та використовуючи принцип простоти в науці, Свінбурн приходить до думки, що найбільш імовірним був би нульовий стан (коли взагалі ще немає ніяких властивостей, сил і здібностей); але також і про те, що «здатність і схильність виробляти об'єкти завжди з однаковими конкретними здібностями (включаючи здатності виробляти собі подібних, які знову-таки будуть здатні на відтворення собі подібних об'єктів) більш ймовірні, ніж будь-які спеціальні гіпотези щодо здібностей і схильностей виробляти об'єкти з безладними і нестабільними здібностями й властивостями» [63, с. 103–105]. На запитання, чому всі субстанції мають повністю однакові властивості, Свінбурн дає суто теїстичне пояснення, говорячи: «Це Бог підтримує, зберігає тотожність субстанцій з усіма їх властивостями від одного моменту до іншого, Він здатний робити це в силу Своєї всемогутності, і Він справді робить це з *конкретних* причин» [63, с. 106]. Таким чином, філософ показує, як теїстичний підхід повністю відрізняється від наукового пояснення.

Розглядаючи аргумент від тонкого влаштування Всесвіту, Свінбурн доводить, що без Бога неможливо *a priori*, щоби Всесвіт був налаштований на виникнення людського тіла. На цій підставі М. Кедрова говорить, що «вихідний пункт прихильника телеології полягає не в тому, що ми швидше схильні сприймати порядок, ніж безлад, а в тому, що існує скоріше порядок, ніж безлад. Можливо, тільки при наявності порядку ми здатні сприймати і осягати суще, але від цього суще не стає менш незвичайним і потребує пояснення» [29, с. 79]. Однак принцип простоти у Свінбурна насправді не такий простий, адже він віддає перевагу еволюційній теорії, доктрині натуралістичного еволюціонізму Р. Докінза, вважаючи її простішою [29, с. 80].

Ґрунтуючись на цьому підході, можна прийти до висновку, що Свінбурн пішов тим шляхом, який критикував Барт, доводячи раціональну аргументованість віри на основі матеріалістичного світу, а також можливість

гармонійного поєднання віри з наукою, етикою, філософією релігії. Як зазначає І. Мавляутдінов, згідно з Свінбурном, «необхідність відновлення інтелектуально поважаного рівня теїзму є як очевидною, так і можливою» [41, с. 170]. Також Свінбурн критикує твердження Барта про те, що Бог, в якого вірують християни, настільки відрізняється від речей у світі, що жодний аргумент за матеріальними критеріями ніяк не доводить, що Бог існує або ж не існує. Філософ вважає, що Бог не може бути повністю іншим, якщо Він описується словами, які ми використовуємо для опису земних речей, наприклад «мудрий», «добрий», «сильний» [275, p. 108]. Окрім цього, Свінбурн не погоджувався з Бартом у тому, що лише одкровення вчить нас, у чому полягає доброта чи мудрість Бога, запитуючи, як хтось може зрозуміти це «одкровення» [275, p. 109], якщо б не було реальної аналогії між людською добротою і божественною добротою. Проте Барт заперечує такі твердження, вказуючи на те, що «у нас немає аналогії, на основі якої нам може бути доступна природа і буття Бога як Творця» [107, p. 76]. Ставлення ж Свінбурна до Барта є критичним, і в цьому сенсі його підхід відображає позицію більшості англо-американських філософів стосовно континентальної традиції. Критикуючи континентальну традицію, він стверджує, що «це певна незграбність аргументів, схильність малювати великі, розпливчасті картини Всесвіту, не називаючи їх дуже точно або виправдовуючи їх дуже ретельно; своєрідна філософія, яка є ближчою до літератури, ніж до науки» [276, p. 2].

Отже, прибічники англо-американської традиції захищають природне богослов’я, висуваючи раціональні аргументи на користь теїзму, хоча лише Плантінга намагався доводити раціонально виправдану віру в Бога не за допомогою природних богословських аргументів. Однак все ж, виникає запитання: хіба це єдиний розумний спосіб вірити в Бога через докази? І взагалі, чи насправді є необхідними докази для віри в Бога? Барт стверджував, що для того, щоб проголошувати християнство, не потрібні аргументи, оскільки такі раціональні підходи (докази природи чи апологетичні обґрунтування) до віри не приводять до особистої зустрічі з Христом. Богослов

вважав, що раціональний підхід може бути корисним лише для віруючих у Бога, оскільки віра приходить лише через Боже одкровення Самого Себе, а не за допомогою якихось зовнішніх чинників.

Осмислюючи сучасні підходи до природного богослов'я аналітичних теїстів та тих, хто намагався реінтерпретувати Барта, необхідно зазначити, що всі автори прагнуть обґрунтувати віру в Бога. Т. Маккол вказує на те, що такий підхід до богослов'я не є новим, оскільки вже був відображений у середньовічній схоластиці та постреформаційній догматиці [212, p. 22]. Однак все ж необхідно зазначити, що як сучасне богослов'я, так і аналітична традиція відроджують дискусію між природною та персоналістичною лініями розвитку розуміння Бога у постаметафізичному дискурсі. Як богослови, так і філософи релігії представляють атрибути на користь існування Бога з точки зору природного богослов'я, саме тому вони мало взаємодіють з одкровенням Бога в Писанні. З цієї причини, ключовий представник радикальної ортодоксії Дж. Мілбенк критикує основні праці з аналітичної філософії релігії за їх відокремлення філософії від одкровення [232, p. 320]. Окрім цього, ці підходи в аргументації теїзму вимагають певних знань у філософії релігії, а також практики використання аналітичних методів аргументації, наприклад модальної логіки чи теорії Баєса. А. Лукас робить справедливе зауваження, зазначаючи: «Якщо Бог дійсно існує і хоче, щоб ми пізнали Його, тоді… які б причини мав Бог, роблячи докази Свого існування доступними лише для професійних вчених?… І це, безумовно, незрозуміло, що Бог покарає людей вічними муками, оскільки вони не розуміють наслідків останніх космологічних міркувань або тому, що вони не змогли правильно застосувати роздуми Баєса до маловідомих історичних даних. Сам факт необхідності глибокого вивчення цих книг є певним чином свідченням проти існування Бога» [202]. Як робить висновок Ю. Чорноморець, «можна сказати, що аналітична філософська теологія – це томізм, із якого видалили власне віру, залишивши останнім пунктом шляху розуму лише судження підтвердження вірогідності тієї чи іншої тези» або ж «аналітична філософська теологія не може бути цілісною наукою, а

лише пропедевтичними логічними роздумами, які потребують переходу або до фідеїстичної релігійної теології, або до критичної філософської теології, або до феноменологічного філософсько-теологічного дискурсу, який вважає відносними (чи взагалі неприйнятними) проведені у часи модерну (і раніше) кордони між філософією та теологією» [86].

Ідею про те, що природний світ містить у собі докази задуму, можна простежити щонайменше до Платона, як зазначають аналітичні теїсти. Вони також створили чіткі та логічно-витончені аргументи для природного богослов'я. Однак їм так і не вдалося досягнути мети, тобто зробити цей аргумент переконливим для скептиків. К. Парсонс вважає, що теорії аналітичних богословів є намаганням «налити старе вино у нові бурдюки», тому що в кінцевому результаті аналітичні атеїсти наводять такі ж логічні, продумані та строгі контраргументи, як і їх опоненти [249, p. 259–260]. Таким чином, можна зробити висновок, що аналітичний теїзм не дає помітних результатів, окрім позначення меж між теїзмом і атеїзмом.

Говорячи про відношення між богослов'ям та філософією, Барт підкреслював, що кожен із цих напрямів думки має йти своїм шляхом, і засоби, які використовує філософія, ні в якому разі не повинні бути застосовані до богослов'я, оскільки філософія базується на необґрунтованих онтологічних припущеннях і судить про Бога незалежно від Його одкровення. Богослов доводив, що віра повинна базуватися виключно на основі Божого одкровення. А бог, якого можна довести раціональними аргументами, це не той Бог, до якого віруючі моляться і кому вони поклоняються. Досягаючи бога філософів, як стверджував Барт, ми прагнемо виправдати себе власними ділами. Таким чином, аргументація Барта спрямована проти нового природного богослов'я, яке сьогодні базується особливо на аналітичному богослов'ї релігії. Т. Маккол закликає аналітичних богословів до діалогу з Бартом, який постійно нагадує про те, що Ісус Христос є основним одкровенням Бога, що Бог – Триєдиний, який «любить у свободі», що все богослов'я – філософське чи інше – включає в

себе всю людину, і що покликання богослова – слухати і свідчити про голос Божий [153, p. 185–186].

Висновки до четвертого розділу

З історії теології знаємо, що богословське вчення Барта не поклало край природному богослов'ю, яке продовжило існувати у філософському дискурсі, зокрема отримало нове дихання в аналітично-теїстичній традиції. Аналітична філософія – це одночасно жанр і стиль філософії, що зазвичай практикується філософами англомовних країн, хоча має своїх прихильників і в інших частинах світу, і дотримується суворих форм логічного й концептуального аналізу як центрального філософського методу. До аналітичних філософів належали такі відомі мислителі як Б. Рассел, Г. Е. Мур, Л. Вітгенштайн та Р. Карнап.

Теорія дескрипції Б. Рассела запропонувала новий аналітичний метод, який давав можливість замість «назв» невідомих об'єктів логічно адекватно вводити конструкції, які базуються на відомих об'єктах. При зародженні аналітичної філософії в часи домінування логічного позитивізму представники цієї традиції вважали природне богослов'я нонсенсом, а такі твердження як «всезнаючий», «всемогутній», «Творець», «існує» вважалися псевдопропозиціями, які не несли в собі жодного сенсу.

Е.Флю стверджує, що богословські твердження, на відміну від емпіричних, не можуть бути сфальсифікованими. Відповідно, вони не можуть вважатися істинними, оскільки до них не можна застосувати всіх умов, необхідних для того, щоб твердження вважалося істинним, тому їх не можливо сфальсифікувати.

Проте в останні десятиліття філософи релігії в аналітичній традиції поступово звернули свою увагу на виявлення основних доктрин у християнському богослов'ї. Результатом такого зацікавлення стала поява численних філософських праць, присвячених темам, над якими традиційно

працювали систематичні богослови: Трійця, втілення, відкуплення, воскресіння, гріх, благодать, Святий Дух, Церква, таїнства тощо.

Особливу увагу необхідно звернути на ключових представників аналітичної традиції А. Плантінгу та Р. Свінбурна, які повернули частину аналітичної філософії у релігійний напрямок. У своїх працях вони використовували знаряддя модальної логіки, словесної семантики можливості та інформаційний критерій Баєсія для того, щоб переформулювати традиційні теїстичні аргументи, створивши новий напрямок так званого аналітичного теїзму. Прикметною особливістю аналітичних теїстів є те, що вони не взаємодіють із секуляризованою або деміфологізованою релігією, дотримуючись традиційних символів віри і відновлюючи інтерес до традиційних аргументів природного богослов'я.

Плантінга став засновником «християнської філософії», закликавши християнських мислителів перестати перейматися думкою про себе секуляризованого зовнішнього філософського співтовариства і перейти від апологетики до теїзму, тобто до розробки власних «внутрішніх» християнських тем. Однією із основних новацій Плантінги в епістемології віри є намагання захистити саму можливість віри в Бога без аргументів як цілком раціональне та розумне рішення. Під природним богослов'ям Плантінга має на увазі «спробу довести або продемонструвати існування Бога», що є набагато вужчим визначенням у порівнянні з тим, про що дискутували Барт та Бруннер. Плантінга, скажімо, не говорить про можливість досягнути знання про Бога за допомогою природних здібностей людини. Він поставив запитання, чи необхідне природне богослов'я для віри в Бога. Плантінга повністю відкидає проект створення раціональної теїстичної віри, проте стверджує, що віра в Бога є раціональною і при цьому не має потреби надавати якихось підстав для такої віри. Стосовно відношення А. Плантінги до апологетики, то він робить висновок, що не існує насправді переконливих аргументів на користь існування Бога, оскільки вони ані не доводять, ані спростовують Його існування. Водночас він допускає ймовірність таких доказів, вважаючи їх «задовільними».

Плантінга погоджується з Бартом щодо його основної мотивації у критиці природного богослов'я, однак відмовляється від його повного заперечення.

Р.Свінбурн солідарний із твердженням Плантінги про те, що люди можуть мати раціональну віру в Бога, базуючись на релігійному досвіді та свідченнях авторитетних джерел. Посилання на релігійні досвід та свідчення авторитетів він класифікує як докази від певних очевидностей. Аналітична природна теологія осмислює ці аргументи й оцінює вірогідність істинності відповідних суджень. У сучасну епоху, коли зростає релігійний плюралізм та численні заперечення проти релігійної віри, природне богослов'я є необхідним для забезпечення достовірності віри.

РОЗДІЛ 5
ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПРИРОДНА ТЕОЛОГІЯ ТА НЕООРТОДОКСІЯ БАРТА

Континентальна філософія – це, переважно, німецька, французька та американська, яка включає в себе такі широкі філософські рухи, як феноменологію, екзистенціалізм, герменевтику, критичну теорію, постструктуралізм, постмодернізм і, один з найновіших, так званий «спекулятивний реалізм». Р. Меннінг визначає континентальну філософію як «стиль філософської думки, яка пов'язана з розвитком сучасної, тобто пост-кантівської філософії, підкреслює інтерпретацію досвіду на противагу аналізу мови, характерну для так званої аналітичної філософії,… *а саме* лінгвістичного повороту та похідного від нього обмеження філософського завдання по відношенню до логічного та концептуального аналізу» [264, p. 262]. Ф.Гудчайлд описує континентальну філософію як традицію мислення, яка відповідає на кантівську пріоритетність трансцендентального суб'єкту як автономного самостійного агента [161, p. 1–5]. Кант був впевнений у здатності трансцендентного суб'єкта мислити вільно, без нав'язаних умов, на основі чистого, природного, людського раціо, обмеженого лише собою. Філософи континентальної традиції, навпаки, наполягають на *зовнішніх* обмеженнях у мисленні.

Континентальні філософи займаються також питаннями, які мають важливе значення для природного богослов'я. Однак їхній підхід більш неоднозначний, на відміну від аналітичних філософів [264, p. 243]. Наприклад, у творах одних філософів основні риси природного богослов'я є практично відсутніми, в них майже не розглядаються канонічні аргументи на користь існування Бога і питання про те, чи здатні природничі науки розкривати божественне. Меннінг стверджує, що на континентальних богословів вплинули як критика Бартом природного богослов'я, так і заклик Гайдеггера до відокремлення феноменології від богослов'я, що заклав основу для небажання

континентальних філософів брати участь у філософському природному богослов'ї. Одним із прикладів цього підходу є так званий «релігійний поворот» у французькій феноменології, зокрема у формі богословської феноменології Жана-Люка Марйона.

Все ж, незважаючи на «відкрите» відділення філософії та богослов'я, континентальні мислителі зацікавлені фундаментальними проблемами у природному богослов'ї, зокрема питаннями «порядку, зрозумілості та залежності; суверенітету, скінченності та безумовності; зміни та морального імперативу; занепокоєння та надії; парадоксів і невизначеностей раціональної таємничості в центрі людського життя і досвіду» [264, p. 264].

На думку континентальних богословів, реакція Барта на природне богослов'я свого часу була повністю прив'язана до контексту, в якому він жив і працював. У 1920-і роки Барт і Гайдеггер відреагували на післявоєнну кризу європейської культури. У той час, як Гайдеггер критикував природне богослов'я на основі природи Буття та філософської думки, Барт критикував його з позиції догматичного богослов'я. Барт зосереджувався на євангельській християнській спільноті і змінив релігійну риторику того часу, у той час як онтологічна риторика Гайдеггера про сенс буття була спрямована на спільноту екзистенціалістів, які шукали відповідей на світоглядні питання. Тому можна погодитися з Д. Клеммом, який стверджує, що «кожен з них запрошує читача зрозуміти кризу метафорично. Барт визначив людську ситуацію як кризу людської гріховності перед Богом. Гайдеггер розумів ситуацію як кризу неавтентичного буття у світі» [195, p. 447].

Д. Джаніко стверджує, що завдяки Гайдеггеру відбувся «богословський поворот» [188, p. 31, 100–101] у релігійному середовищі, оскільки філософ говорив про автономію філософії від впливу богослов'я, а це спричинило до намагання богословів віднайти автономність теології. У праці «Феноменологія і богослов'я» Гайдеггер намагається визначити природу богослов'я. Він приходить до висновку, що богослов'я цілком відрізняється від філософії, оскільки є онтичною позитивною наукою, яка вивчає наявне сутне, аналізує

віру як «особливий спосіб людського існування ось-буття». Саме тому, як стверджує С. Коначева, «віра стає для богослов'я одночасно методом, темою, джерелом та ціллю» [31, с. 72]. Вона не потребує філософії, значить і богослов'я теж не має потреби у філософії. Також будь-яке світоглядне питання у християнському середовищі не є філософією, навіть релігійною, а лише богослов'ям. Окрім того, богослов'я ґрунтується на одкровенні й оцінює визначені ним істини, має надійне джерело основних положень у Писанні та акті віри. Філософія не веде до віри, тому і не може її аналізувати. З цієї причини Гайдеггер вважав неможливим існування християнської філософії, оскільки це буде порушувати принцип онтичної нейтральності, що матиме руйнівні наслідки для обох дисциплін [177, p. 60]. Ще однією із причин неможливості християнської філософії є наперед готова відповідь, що «буття сущого полягає в його створеності Богом» [19, с. 61], яка не дає подальшого розвитку для філософської думки.

Будучи стурбованим питанням Буття, яке часто нехтувалося в історії філософії, Гайдеггер використовує феноменологію. Цей метод дослідження закликає до «повернення до самих речей, дозволу феноменам проявити себе, коли вони здаються нам найбільш достовірними у нашому повсякденному житті всередині світу» [164, p. 19]. Важливим аспектом мислення Гайдеггера була його критика онтотеології, яку він визначав як «кризу певного уявлення про мислення, яке ототожнює справу мислення з логічним, каузальним, моральним або навіть негативним дискурсом» [90, с. 108]. Саме тому, слідом за Ніцше, Гайдеггер визнав смерть метафізики, а отже, й онтотеології. Під метафізикою він мав на увазі саме світ «вищих понять», які вважалися об'єктивними [19, с. 57]. Гайдеггер доводив, що ніщо не може бути основою, оскільки ніщо не вимагає і не потребує основи, тому метафізика не має насправді основи у бутті, як і навпаки. Розділяючи буття і суще, Гайдеггер вбачав проблему саме у такому розумінні буття, яке підмінялося сущим [176, p. 50–51, 54]. Буття зазвичай називали Богом, а Гегель доводив, що для філософії не має інших об'єктів як Бог, у результаті чого метафізика набувала

богословського характеру, а це вже богослов'я. За Гайдеггером, «буття – це не Бог, і не основа світу» [73, с. 202]. Тому філософія повинна мовчати про Бога. Для філософа, християнський Бог – це «буття, яке a priori є швидше сущим» [72, с. 24]. Натомість, божественне почали розглядати лише через призму метафізики, в результаті чого бог уже не є християнським Богом.

С. Коначева вбачає схожість між негативним відношенням К. Барта до філософії та філософського богопізнання, викликаного фундаментальною переорієнтацією з людини на Бога, та деконструкцією метафізики М.Гайдеггером, яка зводила Бога до першопричини та вищого сущого [32, с.30]. Однак, на думку Барта, хоча богослов'я і філософія розглядають ті ж самі питання (про Бога, світ і людину), все ж богослов'я робить це у світлі відношення між Творцем і творінням, на відміну від філософії, яка використовує при цьому різні поняття [там само]. Християни не повинні задаватися запитанням, на зразок, «чому існує "суще", а "ніщо" не існує?», оскільки відповідь вони вже мають у Бозі-Творці.

В цілому, Гайдеггер поділяє негативне відношення Барта щодо природного богослов'я, яке було більше стурбоване онтологічно-причинним, технологічним мисленням, що повністю протилежне природі віри й буття, оскільки воно руйнує те, чого прагне довести. Гайдеггер зазначає, що лише богослов'я є позитивною наукою про віру, оскільки воно історичне, систематичне та практичний розвиток «способу існування віри-розуму» або вірності [177, p. 54–57].

Порівнюючи підходи Барта і Гайдеггера, неможливо оминути той факт, що, хоча кожен із них наполягав на жорсткому розмежуванні богослов'я та філософії, обоє прагнули зберегти їх суверенітет, а також, до деякої міри, і можливості діалогу між ними. Аналізуючи такий підхід, Р. Меннінг вважає, що «різке відокремлення істинного богослов'я від хибної філософії, спричиняє одночасно філософський дискомфорт при думці про «поворот до релігії» та захоплення своєю релігією» [264, p. 269]. Тоді виникає запитання, а як щодо можливості хибного / ненадійного богослов'я? Для прикладу, Меннінг

наводить єретичні підходи до релігії в сучасній континентальній філософії, а саме спроби Жана-Люка Нансі «реконструювати християнство» та «не-християнство» Франсуа Ларюеля, що є хибними богословськими альтернативами. К. Барт та М. Гайдеггер заперечили би проти такого підходу, оскільки навіть доктринальне богослов'я, яке виражене філософськими категоріями та термінологічним апаратом, – це всього лише мова вираження одкровення. Як сказав Григорій Ніський, філософія постійно намагається народити істину, але без одкровення всі її діти – мертвонароджені [225, p. 69].

Відправною точкою для взаємодії континентальної філософії природного богослов'я стали етичні питання. Важливо зазначити, що природне богослов'я є «спадкоємцем захисту Платоном теономної моралі» [264, p. 270]. Автономна моральність, у якій людина бачить себе як центр власних рішень, постає одним із найвищих досягнень сучасного світу. Однак у моралі завжди є трансцендентне й абсолютне значення, як ствердження людини у відношенні до інших осіб. Тому в теономній моралі, на противагу гетерономній та автономній, «походячи ззовні з себе, ми стверджуємо себе; стверджуючи іншого як іншого себе, відкриваємо самих себе. Однак це ствердження іншого не є послухом зовнішній нормі, але любов'ю, внутрішньою ніжністю, подарунком, який реалізується в і з іншим» [297, p. 32–34]. Теономна мораль базується на трансцендентній любові та внутрішньому покликанні до повної реалізації в особистій зустрічі, в якій «Я» опиняється в Любові.

Як зазначає Х. Арендт [3], кантіанська етика, заснована на універсальній автономній підлеглості моральному закону (імперативу), зазнала невдачі. Пізніше Гайдеггер, як і К'єркегор, відмовиться від етичної функції філософії, звертаючись до релігії як до джерела етики. І навіть сучасні філософи так чи інакше в питанні моральності звертаються до ідеї віри. Французький філософ Ж. Дельоз, наприклад, спирався на етику іманентності життя Спінози і Ляйбніца. Дельоз закликав до антиприродного богослов'я та відновлення «віри в світ» супроти того, що він називає нестерпною втратою віри. Незалежно від того, людина християнин чи атеїст, як стверджує Дельоз, у своїй «універсальній

шизофренії», їй потрібна віра у світ. Далі він зазначає, що, хоча у філософії, починаючи з Паскаля і до Ніцше, відбулася заміна знання на віру, насправді знання тільки тоді стає замінником віри, коли мова йде про віру у світ таким, як він є [154, p. 170–173]. В системі Дельоза, Паскаля і Ніцше можна замінити К'єркегором і Гайдеггером, оскільки моральний вибір визначається силою волі особи, де немає необхідності в пошуку цілі чи порядку для прийняття морального рішення. Говорячи про світ як такий, Дельоз звужує натуралізм і, таким чином, натуралізм втрачає здібність бути основою для природного богослов'я. Однак необхідно зазначити, що під натуралізмом тут не мається на увазі науковий натуралізм до прикладу Докінза. Відповідно, він вибудовує модель благочестивого натуралізму природного богослов'я, яке відкидає, з одного боку, Боже втручання, а, з іншого, сліпий еволюційний випадок. Для такого природного богослова розуміння світу «як такого» дозволяє приймати етичний вибір стосовно іншого без того, аби звертатися до Бога чи природи як певних символів автократичного порядку, як зауважує Меннінг [264, p. 271]. Таким чином, таке природне богослов'я опиняється як без природи, так і без Бога. Дослідження в цьому напрямку можна побачити у Д. Албертсона і Л.Кінга, а також у К. Мейясу. Зокрема, Д. Альбертсон і Л. Кінг у 2010 р. видали книгу, у якій подаються роздуми про богослов'я і науку після «завершення природи», яка так і називається «Без природи?» [95]. У книзі розгортається дискусія провідних вчених із видатними християнськими богословами щодо таких проблем: чи відбувається фундаментальна зміна природи, яку роль відіграє природа в богословській етиці, як етичне обговорення буде відбуватися без природи у майбутньому, як релігійний задум трансформувати людську природу є пов'язаний із технологічним прагненням подолати людські межі, чи кінець природи зробить благодать менш зрозумілою?

Французький філософ К. Мейясу, представник спекулятивного реалізму, у своїй книзі «Після скінченності: есе про необхідність контингентності», аналізуючи філософів Просвітництва (Канта, Ляйбніца і Паскаля), які прагнули

зрозуміти існування Бога на основі природних законів, стверджує, що вони не змогли цього зробити, тому що в своїх філософських системах базувалися виключно на Бозі як на необхідній істоті [224]. Інакше кажучи, їхні філософські системи були теоцентричними. Тому філософ розвиває теорію про те, що в самих речах існує абсолютна контингентність, а необхідною є лише сама контингентність. Він відкидає існування Бога, хоча його онтологія визнає уявне існування Бога. Таким чином, Мейясу намагається підірвати основу для релігійного теїзму. К. Барт, безумовно, засудив би такий підхід, як він зробив це щодо Шопенгауера, знаходячи у його богослов'ї картину природи без Бога, яка завершується лише песимізмом і відчаєм [109, p. 334–340].

Модерністська європейська філософія шукала джерела етики у природному порядку, який сам по собі мав стати імперативом для прийняття етичних рішень. Прикладом чого може слугувати Кант і його розуміння морального імперативу. Та згодом, під впливом екзистенціалізму К'єркегора та Гайдеггера, з одного боку, та Ніцше і Левінаса, з іншого, в результаті постмодерністського повороту філософія відмовляється від будь-яких метанаративів та імперативів як автократичних структур. Етичне рішення сприймається як щось протиприродне для людської сутності і, таким чином, навіть неокантіанці в етичних питаннях відходять від філософії в сторону віри. Є «Я» та «Інший» і те, як «Я» споглядаю «Його» обличчя, при тому рішення приймається внутрішніми інтенціями, а не в результаті слідування якомусь даному від Бога чи природи порядку. Барт відкидав раціоналістичну етику Канта, посилаючись на те, що усвідомлення правильного і помилкового відбувається під час зустрічі з живим Богом та Його заповідями тут і тепер, а не виступає результатом людської раціональності та підпорядкування універсальним моральним принципам [312, p. 1568]. У діалозі з постмодерністами Барт, напевно, вчинив би так само, як і з Бруннером, схваливши їхнє намагання знайти етичні основи поза ефемерним універсальним порядком у зустрічі з «іншим», але «Інший» у Барта був би Христом, у взаємодії з яким відкривалися би моральні норми.

В контексті етики особливу увагу слід звернути на підхід французького філософа Е. Левінаса. Він власну ключову категорію «обличчя» позначає, перш за все, як «спосіб самопред'явлення «Іншого», оскільки «обличчя» для філософа є, головним чином, категорія етики, яка, в свою чергу, розуміється ним як відношення до радикально «іншого» [25, с. 101]. Свою філософію Левінас ґрунтує на основі методу феноменології Е. Гуссерля. Окрім того, він намагається відреагувати на виклики М. Гайдеггера в результаті його проекту фундаментальної онтології. Однак Левінас пішов далі за своїх вчителів.

Індивідуалістський підхід у філософії Нового часу, як зазначає З.А.Сокулєр, полягав у тому, що «гносеологічний суб'єкт, що конструювався від Р. Декарта до І. Канта, унеможливлював існування іншого суб'єкта поруч із собою», хоча «Інший реально існував в якості носія іншої релігії, культури, іншого способу мислення» [59, с. 69]. Саме тому самодостатність людини, вбачання у своєму розумі гарантію прогресу, спричинювали ефект того, що розум також є самодостатнім і для нього немає нічого неможливого. В результаті цього філософія свідомості, яка має «монологічний характер осягнення світу, … ще більш поглибила тенденцію до монологізації способу осягнення буття, виходячи зі свідомості як з єдиного центу, *де* мислення тотожне буттю або ж мислення визначає буття» [49, с. 43]. Саме тому феноменологи, зокрема Е. Левінас, говорили про інший онтологічний досвід, в основі якого є «зустріч суб'єкта з чимось неочікуваним, з тим, що перевищує всю можливість схоплення і розуміння» [59, с. 52], виходячи за межі іманентного та говорячи про реальність, яка не встановлюється суб'єктом.

Тим самим Левінас критикував особливо філософську систему Г. Гегеля, де дія пізнання переходила в дію самопізнання, згідно якого Іншого як такого не існує. Французький філософ вважав, що домінування мислення над сущим є небезпечним, оскільки проходить під знаком тотальності. Наслідками такої ідеї тотальності він вбачав саме у світових війнах. Тому Левінас долає цю тотальність буття саме в Іншому, конкретно в контексті етики, говорячи: «Я бере на себе відповідальність за Іншого, обмежуючи свою волю перед волею

Іншого» [35, с. 77]. Як зазначає В.А. Малахов, «наріжним каменем етики Левінаса є не законовідповідне правило поведінки, а звернений до мене запит іншої особи, на який я маю дати принципову відповідь – у граничному випадку я можу подарувати цій особі своє власне буття та його можливості, або знищити саму цю особу, самого Іншого» [42, с. 296]. Акцентуючи на етиці, Левінас, таким чином, критикує філософію Гайдеггера, оскільки вона залишає людину без морального орієнтиру [76, с. 102]. Така реакція Левінаса була особливо викликана підтримкою Гайдегером нацизму. Як далі вказує І.Хромець, справді, згідно М. Гайдеггера, лише філософія є онтологічною наукою, яка здатна відкрити справжні основи буття, а всі інші науки, в тому числі й етика, є лише онтичними науками, що не ґрунтуються на достовірному екзистенціальному аналізі присутності [там само].

Тема Іншого у французького філософа стає ключовою у всій його філософсько-етичній системі. Узагальнюючи ідею Е Левінаса, Я.І. Ношин говорить: «Зустріч з Іншим; відповідальність за Іншого; ставлення до Іншого як до абсолютно Іншого, уникаючи накидання на нього якихось готових схем чи рамок; намагання почути Іншого, знайти з ним спільну мову, зрозуміти його так, як він сам себе являє ... Саме такий підхід дає можливість прокласти шлях до іншої особистості, не здійснюючи над нею насилля, тиску, а даруючи їй можливість відкрити саму себе» [49, с. 47]. Таким чином, як зазначає Є.Проскуликов, «Е. Левінас є єдиним філософом, котрий, міркуючи над проблемою Іншого, окреслює етапи екзистенційного становлення особистості від початкової одержимості собою до відкритості Іншому» [21, p. 25]. Етика у Левінаса заміняє онтологію, при цьому надаючи основу для метафізики, яка відкриває шлях до Іншого як «абсолютно Іншого» [35, с. 73–74], який є невизначеним і якого не можна ввести в якусь систему. Суб'єкта ж він визначає по-іншому, а саме, як того, який не є самодостатній і який є відкритий і конечний. «Пізнати онтологічно, як стверджує філософ, – це помітити в сущому те, завдяки чому воно себе певним чином видає, віддає себе горизонту, де втрачає себе, і, дозволяючи оволодіти собою, знову стає поняттям. Пізнати

буття – означає позбавити його інакшості» [35, с. 82]. Тим самим Левінас пішов всупереч своєму вчителю М.Гайдеггеру про пріоритет буття над конкретним сущим, який визначав людське існування тільки у відношенні до безособового буття [59, с. 226]. Окрім того, свій підхід Гайдеггер розкривав як досвід буття у світі, коли людина залучена в життя світу. Натомість Левінас, як стверджує І.Зайцев, претендує на відкриття більш фундаментального досвіду: досвіду чистого існування до існуючих, до сущого [26, с. 57–58]. Більш детально він це описав у своїй праці «Від існування до існуючого» [35, с. 7–65]. Пояснюючи «безособове існування» або ж «існування без існуючого», Левінас говорить про чисту безособовість буття, досвід присутності небуття в бутті. Він стверджував, що, говорячи про можливість іншого, насправді ми ще не перебуваємо в справжньому бутті, як і не можемо визначити наші відносини з іншим. Окрім підходу Гайдеггера, Левінас відкинув також і розуміння Іншого Гуссерлем, стверджуючи, що ««Я» в якості Іншого не є Інший» [35, с. 76], оскільки не можливо поставити Іншого ні в які рамки, чи якось його класифікувати.

Як тоді, за Левінасом, можливо наблизитися до Іншого? Досвід зустрічі з радикально Іншим Е. Левінас описує як «Інший з’являється перед нами як Обличчя» [34, с. 90], під час якої не тільки я бачу Обличчя, але і воно бачить мене. Обличчя Іншого саме є феноменом, який є без будь-яких вимог чи проблем, тому саме Інший зустрічається зі мною. Така ідея «обличчя-до-обличчя» таким чином повністю руйнує суб’єкт-об’єктну схему західноєвропейської традиції, яка припускала тільки одного суб’єкта, здатного бачити [49, с. 60]. Людина таким чином ставиться до Іншого як до співрозмовника, а не до того, над яким домінує, оскільки вона не може вимагати від Іншого такого ж відношення, яке вона проявляє до нього [35, с. 85]. Саме тому мова у нього відіграє визначальну роль, оскільки завдяки їй вибудовуються такі відносини. При цьому Інший – це завжди людина, і в більшій мірі – це сирота, вдова…, за яких людина несе відповідальність. Буття ж Іншого не залежить від людини і перевищує її, оскільки Інший – це буття, яке диктує їй етичний закон [36, с. 121–124].

Говорячи ж про Бога, Е. Левінас запозичує від Р. Декарта ідею нескінченності, при цьому ототожнюючи її з ідеєю Бога, який є радикально інший, який не осягається. Отже, якщо Інший – це людина, і зустріч з Іншим – це зустріч з іншою людиною, як було вище сказано, знання ж людини про Бога, її відносини з Ним випливають лише в результаті етичного відношення до ближнього. Таким чином «Бог вже не є основою і ціллю людського існування, але Інший, який відсилає до ідеї Бога» [58, с. 34]. Також не правильно було б виводити паралель між відносинами людини з ближнім та людини з Богом. Таким чином Левінас стверджує, що говорити про Бога на основі філософського дискурсу не можна, оскільки віра, як і думка говорять на мові буття [33, с. 210]. Тим самим він прирівнює фразу «я вірю в Бога» до фрази «я мислю Бога». Для філософа важлива дія, ніж віра, оскільки діла вже є справою віри. Отже, Бог у Левінаса віддаляється, тим самим даючи людині можливість взяти на себе відповідальність за Іншого. Таким чином він розглядає Бога саме в контексті єврейської традиції, який є з самого початку повністю Інший, відділений від людини, тому і не міг би втілитися в неї. Тим самим він ставить Тору вище Бога. З етичної сторони він також пояснює походження ex nihilo («з ніщо»), коли сам Бог повинен відступити, щоб надати простір для того, щоб створити Ніщо. Людина була створена вже такою, що вона є відкритою до інакшості і прагне досягнути її. В результаті чого Левінас приходить до думки, що Бог є конкретним не через втілення, а через Закон [49, с. 83]. До такої саме етичної концепції філософ прийшов, перебуваючи у єврейському гетто. Він критикує містиків, які говорили про зустріч людини з Богом один на один, вказуючи на те, що таким чином відбувається посягання на трансцендентність Трансцендентного, намагаючись привласнити собі цю трансцендентність у такому єднанні [94, с. 334].

Однак Бог у філософа – не той, що нічого не робить, Він дає заповіді, Він пробуджує в людині відповідальність за Іншого, але є при цьому повністю недоступним. Він є абсолютно Інший, завжди більший за будь-яке наше розуміння Його. Тому і не може бути феноменом, оскільки є недоступним будь-

якому розумінню. Отже, зустріч людини з Богом відбувається опосередковано, базуючись на етичному праксисі, виконанні Божих заповідей. Пізнати Бога повністю не можливо, але людина може йти в напрямку до Нього через правильне відношення до ближнього, що приводить до того, що знати Бога – це знати як правильно діяти. Саме таким шляхом Левінас формував модель, щоб мислити Бога за межами онто-теології [36, с. 156].

У «вбивстві Бога» Е. Левінас звинувачує марксизм, психоаналіз, соціологію і структурну антропологію, західну ж філософію він описував як ту, яка прагне «мислити про конечність без Нескінченності» [58, с. 35]. Філософ і Гайдеггера відносив до останніх, вважаючи, що онтологію рухає бажання підпорядкувати буття мисленню, щоб зрозуміти іншого, виходячи з турбот і можливостей людини [76, с. 103]. Саме тому він пішов зовсім іншим шляхом.

Етика Левінаса ґрунтується на «ідеалах святості як протилежності законам буття» [199, p. 114]. Він ґрунтує своє вчення на єврейській традиції, а не грецькій, тому в смиволічній світоглядній дискусії стає на сторону Єрусалиму, а не Афін. Однак, тут необхідно зазначити, що філософ розглядає таке протиставлення в контексті етики – протиставлення відповідальності за Іншого та егоїзму, а не віри та розуму. В результаті чого у Левінаса вже не має місця для філософії, навіть як «служанки» богослов'я, оскільки богослов'я анулювало філософію, як і не має богослов'я, залишається лише етика. У Левінаса етика виступає заміною Божої відсутності. Саме тому будь-яке намагання повернути етику до принципу думки та дії по суті є релігійним, таким чином, етика стає благочестивим дискурсом. Опісля, стало неможливим вже мислити етику лише як перелік правил чи норм поведінки. Є. Васильєва влучно зазначає, що «побудова якоїсь прикладної етики на основі філософії Левінаса в певній мірі буде саме «зрадою» Іншого, на що вказував також і Дерріда» [14, с. 124].

Мова у Левінаса відіграє важливу роль, оскільки уможливлює діалог. Однак він розуміє мову у єврейському традиції думки, коли Слово Боже є в дії і дія є моментом промови, що вказує на поєднання слова і дії [149, p. 108]. *Dabar*

є самоодкровенням у відношенні до Бога як Суб'єкту розмови, оскільки «перше слово, для Левінаса, говорить лише сам вислів перед кожним буттям і кожною думкою, в якій буття є видиме і відображене» [241, p. 103]. Як далі говорить М.Н'юмен, це перше слово і є Бог, і це твердження є постійною ознакою всього сказаного і думок. Таке розуміння Слова Левінасом є суголосне з розумінням Слова Божого Бартом, яке він розглядав з трьох сторін, одне з яких проголошуєте одкровення на основі Священного Писання є спрямоване на проповідь. Таким чином Барт говорить про Слово Боже як про Бога, який промовляє. Далі він говорить про віру людини, яка виникає в результат слухання, розуміння, та послуху тому, що промовляє Бог.

Говорячи про справедливість, Левінас вважав, що вона випливає із свідомості та формальної логіки, некритично сприймаючи їх як ідеологію розуму [271, p. 216]. Однак, коли Барт говорить про те, що «віра шукає розуміння», він не поєднає це з ідеологією розуму, але основує у передвизначенні в контексті тринітарної догми, в результат чого питання несправедливості випливає з того, коли людина відкидає панування Бога.

Левінас, базуючись на етичному підході, стверджував, що Бог віддалився, надавши можливість людині взяти на себе відповідальність за Іншого. Барт також велику увагу приділяє відношенню до ближнього, яке має випливати з любові, яка виливається в серце людини завдяки Святому Духу. Однак Барт вказує й на той факт, наводячи приклад з Авраамом та Мелхиседеком, Бог далі продовжує звертатися до людини через незнайомців, в результаті чого наше розуміння Євангелії покращитися та відновитися, коли ми наближаємося до таємничості Бога [105, p. 54].

Все ж, необхідно визнати, що як Барт, так і Левінас, незважаючи на відмінності між ними, за допомогою метафізики критикували онтотеологію, коли богослови та філософи намагалися применшити Бога до сфери людської онтології чи свідомості, акцентуючи на трансцендентності Бога у поєднанні з Іншим, який є набагато вище від буття, в світлі того, як це об'явлено в Писанні. Також обоє вони говорили про Бога як нескінченого, недосяжного, який за

Левінасом, являє себе в дієвому слові, яке базується на виголошенні пророцтв, за Бартом ж, який як промовляє, так і діє, поєднуючи одкровення і Писання, оскільки Він як говорить, так і діє через світ та в іншості Іншого.

Окрім того, вони обоє вважають, що розум не володіє повною владою, а є лише реакцією на те, що ставиться під сумнів нашу раціональну автономію і змушує мислити нас з іншої відправної точки. Інший є поза розумом, що робить розум зрозумілим. Таким чином розум конституюється у зустрічі з Іншим, який є не той самий, оскільки непізнаваним і вищим. Хоча, як зауважує С. Мун, К. Барт, ще задовго до Левінаса «популяризував термін «інший» в європейській думці» [239, p. 134], однак відмінність між філософом та богословом полягає в тому, що Інший для Барта є Бог, який є явлений в Ісусі Христі, для Левінаса – інша людина.

Відомий американський філософ релігії **М. Вестфал**, використовуючи здобутки континентальної філософії, представляє нове постсекулярне філософське богослов'я. Будучи провокативним з однієї сторони, як говорить К. Пат, з іншої ж більш консервативним, Вестфал говорить про епістемологію, яка є чутливою до реалій когнітивної обмеженості та моральної слабкості, а також нагадує своїм читачам, що мудрість починається лише з страху перед Господом [262, p. 1]. У своїй праці «Долаючи онто-теологію» [304, p. 14, 49, 55] філософ підкреслює роль герменевтики у Гайдеггера та Дерріда, особливо, в контексті християнської віри, та наголошує, що не існує віри без тлумачення, як і без усвідомлення незнання. В іншій праці «Трансцендентність та само-трансцендентність: про Бога та душу» Вестфал вказує на неможливість досягнути повного знання про Бога, інакше це буде виключати трансцендентність Бога, стверджуючи, «оскільки лише Бог знає Бога, наше знання про Бога залежить від того, що Бог нам говорить» [307, p. 112, 202]. Таким чином, він закликає до смирення і відданості, вказуючи, що люди можуть зіткнутися із змістом та правдою лише як люди, але ніколи як Бог. Також Вестфал стверджує, що християнство – це не мета-наратив, але мега-

наратив (велика історія), зміст якого є керигматичним, а не апологетичним [304, p. XIII].

Однак, Вестфал закликає пам’ятати, що «віра – це не здатність бачити» [307, p. 203]. Тим самим він застерігає від спроб перетворити Бога у об’єкт, намагаючись зберегти Божу трансцендентність та непізнаваність. Вестфал критикує метафізику як онто-теологію, посилаючись при цьому на Гайдеггера. Він робить висновок, що, «швидше всього, онто-теологія міститься у гордості, яка відмовляється визнати обмеження людського знання» [304, p. 6–7] щодо божественного. Також Вестфал вказує на те, що про Бога ні в якому випадку не можна використовувати онто-теологічну мову, яка є «зарозумілим гуманізмом, який ставить божественне у наше розпорядження»[304, p. 24]. Тим самим Вестфал знову вказує на нескінченну, якісну відмінність між самим Богом та людиною. Саме тому людство повинно впокоритися перед таким Богом. Вестфал стверджує, що християнський теїзм, до якого він себе відносить, за своєю суттю, не є онто-теологією, яка швидко переходить у концептуальне ідолопоклонство [304, p. XVI–XVII]. Вихід Вестфал бачить в апофатичному богослов’ї, яке підкреслює божественну таємницю, відкидаючи при цьому онто-теологію у тих її формах, які він вбачає Августина, Псевдо-Діонісія та Томи Аквінського [307, p. 93–140].

Аналізуючи рецепцію М. Вестфалом критики М. Гайдеггером онтотеологічної метафізики, Р. Соловій робить висновок про те, що Вестфал підтримує заклик Гайдеггера до богослов’я повернутися до своєї сутності завдяки протиставленню бога філософів Богу живої віри, нагадуючи про нескінченну відмінність між Богом і людством, оскільки Бог є таємницею для людського розуму і всі спроби людського когнітивного контролю над Богом та світом приречені на невдачу [60, с. 193–196]. Мета ж богослов’я полягає в «самому конкретному християнському існуванні», а не у формулюванні надійної обґрунтованої системи богословських положень.

К. Пат вказує на те, що Вестфал намагається досягнути балансу між різними видами філософії релігії, тобто між більш традиційним

«апологетичним» підходом, який є пов'язаним з природним богослов'ям, та більш сучасною феноменологією релігії, а також між конфесійним богослов'ям та більш агностичними філософськими гіпотезами [262, p. 2–4]. Вестфал вказує на те, що ще з сімнадцятого століття філософія релігії, вважаючи себе «справжньою наукою», внаслідок метафізичного поєднання віри та розуму перебрала теорії істини від математики та математичної фізики [305, p. 105]. Як робить висновок Пат, філософія релігії претендувала на те, щоб функціонувати як нормативна наука, оскільки природні богослови та евіденціалістські апологети стверджували, що дотримуються чистого методу мислення та досягають об'єктивної істини, позбавленої будь-яких тимчасових чи культурних домішок [262, p. 2]. Феноменологія релігії ж зосереджувалася на філософствуванні релігійного досвіду, намагаючись уникнути метафізичних досліджень природного богослов'я та раціональної апологетики.

У більшості своїх праць Вестфал звертає особливу увагу на християнську віру, намагаючись довести, що насправді постмодернізм та віра не є настільки несумісними, як здається на перший погляд [304, p. IX]. Він вказує на те, що постмодерністська філософія не є повністю нігілізмом або релятивізмом, і ні в якому разі не загрожує вірі. Таким чином, перебуваючи під впливом К'єркегора, якому він присвятив декілька праць, філософ намагається пояснити постмодерністську філософію для християнського середовища, говорячи про можливість діалогу між ними. У цьому контексті Вестфал зацікавлений у доведенні можливості віри у постмодерному світі, надаючи цьому підходу важливої епістемологічної цінності. Віра, яку Вестфал захищає, як зазначає К. Гшвандтнер, – це «досить традиційна протестантська концепція віри з важливим апофатичним виміром» [164, p. 224–225]. Водночас Вестфал вказує на те, що постмодернізм може допомогти усвідомити неможливість абсолютної впевненості в Бозі або вірі, оскільки пізнання подібне до того, ніби ми дивимося на реальність через дзеркало або темне скло[9].

[9]Вестфал тут базується на 1 посланні ап. Павла до Коринтян 13:12.

Вестфал неодноразово зазначав про свою близькість до К. Барта, який також критикував онто-теологію [307, p. 142–176]. Оскільки існує думка, що ранній Барт відрізняється від пізнього, філософ наголошує на єдності та безперервності теології Барта. Вестфал підкреслює близькість Барта до Августина. Перший виступав проти пелагіанської єресі, захищаючи божественну благодать та свободу, другий критикував модернізм як новітній епістемологічний пелагіанізм. Барт вважав, що у ліберальному протестантизмі богослов'я ставало антропологією, відбувалася антропоморфізація образу Бога. Як зауважує С.В. Таранов, «ці мислителі не зрозуміли, що людське буття саме не Абсолют, а лише вказівка на нього» [68, с. 103]. Він звинувачував своїх ліберальних вчителів у тому, що за основу богослов'я вони взяли релігійний досвід, а за основу людського пізнання Бога взяли історичне знання. На цій основі Вестфал робить висновок, що ліберальні богослови людські афективні та пізнавальні здібності зробили мостом, через який нібито можна перейти від людини до божественного. Виходячи з прагнення Барта поставити рух та дії Бога в історії поза межами історичного дослідження, Вестфал робить висновок, що Барт підтримував рішення Халкідонського собору про дві нероздільні природи Христа заради трансцендентності Бога в одкровенні, а не заради традиціоналізму. Вестфал також вказує на те, що Барт, у своїй критиці ліберального постмодернізму, не є прихильником позитивізму, оскільки критикує позитивізм Фейєрбаха за те, що той зводив трансцендентність до емпіричного, відкидаючи метафізику. Хоча, у той самий час, Барт також критично ставився до метафізики. Саме тому Барт наполягав на відокремленні космосу та Творця, оскільки біблійна ідея про творіння ніколи не поширюється на космогонію. Бог віри, за Бартом, не є Богом серед інших субстанцій, оскільки є вічним Богом, джерелом всього.

Окрім цього, Вестфал виділяє два акценти у критиці Бартом онто-теології. По-перше, це його критика методу, в якій Барт вказує на те, що всі шляхи, окрім Ісуса Христа, є тупиковими, у тому числі і шлях апофатики («*via negative*»). Хоча Б. Маккормак доводив, що у Барта навіть за допомогою шляху

заперечення Бога існує можливість поставити Його за межами будь-якої доступної нам концепції. Проте Вестфал, не погоджуючись із цим, вказує на те, що Барт відкидав будь-який спосіб, за допомогою якого можна пізнати Бога, поставивши свідчення про Бога на передній план, пропонуючи ігнорувати універсальний метод науки. По-друге, Барт вказує на те, що людство насправді не переймається Богом, оскільки встановило власні вимоги, яким Бог має відповідати. А це, в свою чергу, вказує на бажання людини володіти, якщо не Богом, то хоча б знанням про Нього. Саме тому Барт повстає проти онто-теології, вказуючи на те, що її метод призводить до бажання володіти божественним. Вся критика Барта насправді спрямована на критику релігії. Вестфал пояснює такий підхід богослова, виходячи з його реформатської традиції та вчення про абсолютну гріховність. Оскільки, в результаті гріхопадіння, все людство цілком (не тільки воля, але й розум) було зіпсуте гріхом. Тому, насправді бажання мати стосунки з Богом, знання про Нього чи фізичне задоволення саме по собі не є гріховним, однак з причини гріха всі вони стали зіпсутими. І саме будь-яка релігія, як людська спроможність, допомагає побачити нас такими. Отже, як робить висновок Вестфал, критика Бартом ліберального богослов'я набуває форми критики онто-теології як спроби зробити людську суб'єктивність умовою можливості входження Бога в людське життя. Саме тому 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.

Концепт одкровення в доктрині Барта Вестфал пояснює наступним чином: об'єктивно, Бог показує нам правду, яку ми не можемо відкрити для себе, і суб'єктивно, Бог дозволяє нам побачити, що це правда. Отже, ми не тільки не можемо знайти правди, ми навіть не спроможні розпізнати її, якщо вона є перед нами. Це стає можливим лише в події Христа та біблійному

свідченні про неї, за допомогою божественної дії просвітлення, внутрішнього свідчення Святого Духа.

У критиці онто-теології, як вважає Вестфал, Барт є близьким до Гайдеггера, який вказував на те, що втрата таємниці є одним із найбільших дефектів онто-теології. У Барта навіть в одкровенні Бог залишається глибоко таємничим, незбагненним. Для пояснення власного богослов'я одкровення, Барт використовує мову богословів-попередників. Вслід за Лютером він говорить про прихованого Бога, як К'єркегор він говорить про «нескінчену якісну відмінність» між часом та вічністю, Богом та людством, і суголосно з Р. Отто він говорить про Бога як повністю Іншого і як таємницю благоговіння [307, p. 158].

Також Вестфал вважає, що підхід Барта найкраще можна зрозуміти у світлі феноменології [307, p. 159–160]. За Сартром, інтенціональність, яка надає основу для мого усвідомлення, не походить від мене, а швидше до мене від іншого. Левінас, виходячи з аналізу Сартра, вказував на «інтенціональність зовсім іншого типу», в якому моє усвідомлення самого себе та іншого базується на іншому себе. Дерріда ж ідентифікує Бога як «нескінченного іншого, який бачить без того, щоб бути поміченим». Тому, базуючись на богослов'ї одкровення Барта, лише один Бог є можливістю, щоб людина пізнала Бога, і є цією умовою як суб'єкт, який дивиться на неї і говорить з нею, являючи Бога.

Окрім того, що Вестфал аналізує та представляє підхід Барта, намагаючись віднайти зв'язки з іншими богословами та філософами, або ж, навпаки, побачити, кого саме він критикує, він також намагається захистити Барта від критиків, наприклад Г. В. Ворда, який піддає сумніву все його богослов'я [307, p. 168–170]. Філософ виділяє п'ять аргументів Барта, як відповідь на його критику: по перше, для того, щоб відбулося пізнання Бога, не потрібно ніяких зовнішніх основ, оскільки віра не вимагає богослов'я більше, ніж їжа вимагає біологію; по друге, богослов'я є спробою дати узгоджене уявлення про те, що Церква вірить і проголошує на основі Писання; по третє, спосіб говорити про Бога, який пропонує богослов'я, не потребує хорошої

філософії мови, інакше богослов'я буде залежати від багатьох філософських теорій; по четверте, завдання у Барта полягає саме в тому, щоб зберегти парадокс мови без вирішення чи синтезу, інакше богослов'я буде залежати від філософії, а саме гегеліанської; і по п'яте, вчення про аналогію як *analogia fidei* є богословськи необхідним та узгодженим з іншими богословськими темами, нашими знаннями та мовою про Бога.

Вказуючи на критику Бартом підходу Томи Аквінського та вчення римо-католицького, яким воно було до другого Ватиканського собору, Вестфал зазначає, що реакція Барта є зрозумілою в контексті його *analogia fidei*. Тома Аквінський доводить, що ми можемо знати про існування і природу Бога людським розумом, без того, щоб звертатися до біблійного одкровення. Вестфал робить висновок, що його доктрина аналогії пов'язана з його природним богослов'ям, отже, він доводить, що онтологія має передувати епістемології, вказуючи на схожість та відмінність між Творцем та людиною, Божим буттям та людським буттям. Барт же критикував цей підхід, базуючись на тому, що пізнати Бога не можливо без благодаті одкровення, яка приймається вірою. Таким чином, богослов, як і з критикою Фейєрбаха, вказує на те, що таке богослов'я ніяк не може привести нас Бога, а лише до нас самих.

Однак, роблячи висновок, Вестфал вказує на те, що підхід Барта є більш радикальним щодо гріха та благодаті як епістемологічних категорій, ніж *analogia entis* Томи Аквінського, оскільки останній є ближчий до біблійного розуміння, вказуючи на перше Ім'я Бога як Буття та посилання на природне богослов'я [307, p. 177]. Однак, Вестфал, окрім розбіжностей, вбачає із здивуванням і глибоку згоду між обома богословами. Барт, як і Тома, стверджує, що «Бог відомий лише Богом, а теми таємниці та одкровення, приховування в неприхованості є близнюками у *їх* релігійній епістемології» [307, p. 141].

Говорячи про герменевтику, Вестфал намагається поєднати вчення Христа та пророків Старого Завіту з герменевтикою підозри, виділяючи Фрейда, Маркса та Ніцше серед інших. Таким чином, філософ вважає, що саме

така герменевтика підозри слугує точкою доступу для богослов'я у діалозі з філософією, яка зможе не допустити, щоб богослов'я перейшло в ідолопоклонство [307, p. 3]. Тут Вестфал розвиває підхід Барта до Писання, де одкровення володіє найвищим авторитетом отримання знання про Бога, однак у своєму герменевтичному розмінні Писання, філософ говорить про діалог між вірою та розумом, як шлях, який допоможе не прийти до онто-теології. Таким чином, хоча, з однієї сторони, Вестфал у своїй феноменології перевагу віддає вірі в існування Бога, доводячи, що ніякі докази існування Бога не зможуть перемогти онто-теологію, з іншої сторони, він говорить і про діалог, точки дотику між богослов'ям та філософією, вірою та розумом, з чим Барт категорично б не погодився.

Ще один підхід до природного богослов'я формується під впливом Дж. Капуто та М. Тейлора, які *використовують деконструкцію Ж. Дерріда*. Жоден з них не дотримується класичного природного богослов'я, вважаючи, що догайдеггеріанська метафізика відійшла у минуле. Дж. Капуто, перебуваючи в постійному діалозі з М. Вестфалом, наголошує, що критика Вестфалом онтотеології не є достатньо радикальною та послідовною, оскільки останній не бажає вийти за рамки класичної християнської концепції про непізнаваність Бога [147, p. 105]. На противагу Вестфалу Капуто розробляє філософсько-релігійний проект, який називає «радикальним або матефізичним постмодернізмом». За власним визнанням, Капуто «відійшов від онтотеології до протилежної їй пророчої традиції, яка починалася від Павла до Паскаля і Лютера, К'єркегора і до сьогодення, вважаючи своєю столицею Єрусалим, а не Афіни» [145, p. 1–2]. Капуто відмовляється від бога філософів, описаного мовою аналітичного підходу до природного богослов'я. Його ж богослов'я можна сприймати як богослов'я події, як теологію, що «прислухається до звуків пульсації Божественного» [148, p. 48–49]. Капуто заперечує метанаративи та всеохоплюючі теорії, які намагаються схоплювати події та змусити їх рухатися в одному метафізичному напрямку, а також відкидає будь-які намагання проголосити Бога, буття чи логіку центром причин та підстав, зокрема в етиці

та пізнанні, приходячи до висновку, що ім'я «Бог» належить до безкінечного ланцюга замін, які ніколи не можуть бути зупиненими [62, с. 227].

Говорячи про деконструкцію, Капуто вважає, що вона постійно та ритмічно повторює релігійність, але не догматичну, яку можна зарахувати до історичного релігійного досвіду, вільну від нього дійсну релігійність. У цій релігійності Бог мислиться як чиста реальність або ж необхідне суще, поза категоріями метафізики, безконечності, чуттєвого чи надчуттєвого, а в не метафізичних рамках – у дискурсі гостинності, любові та справедливості. Тому Бог мислиться не як всемогутня трансцендентна особа, а як Інший, вільний від раціональних суджень, але прийнятий в дусі відкритості до події «неможливого» [62, с. 229].

Подібно до К. Барта, вказуючи на проблему релігії, Капуто стверджує, що Бог насправді не зацікавлений у релігії, але в любові та справедливості [146, p. 277]. Цей запозичений у Дерріда концепт «релігія без релігії» у виконанні Капуто говорить про те, що «ми насправді не знаємо, у що ми віримо і до Кого ми молимося» [143, p. 129]. Релігійна істина полягає в тому, щоб любити Бога і, в результаті, чинити справедливість. Така істина не має нічого спільного з доведенням тверджень [143, p. 112]. Таким чином Капуто підкреслює вищість любові над знаннями. Окрім цього, він прагне не позбутися релігії як такої, хоча вважає її в певній мірі людською конструкцією, але подолати її тенденцію до ідолопоклонства [62, с. 232].

Говорячи про взаємодію між богослов'ям та філософією, Капуто вказує на те, що сьогодні навіть філософія і наука містить в собі елементи віри. Тому сьогоднішня дискусія про відмінність між вірою та розум в контексті відмінності між філософією та богослов'ям (коли розум бачить, а віра ні) не має ніякого сенсу. Відмінність між богослов'ям та філософією Капуто вбачає у двох видах віри – релігійна, тобто конфесійна віра і філософська віра як певна множина припущень, структура якої вбудована у весь людський досвід, у тому числі в те, що ми називаємо знанням та дією [144, p. 57–58]. Прикладом цього для Капуто слугують Августин та Дерріда.

Концепція Капуто не передбачає можливості визнання одкровення як єдиного джерела для теології, адже у контексті сучасного релігійного плюралізму одкровення є лише однією із багатьох можливих перспектив [143, p. 22]. У рамках свого толерантного та плюралістичного проекту «слабкого богослов'я» Капуто відкидає традиційну християнську доктрину про створення Богом світу з нічого, адже Він не має абсолютної влади над творінням, хоча здатний ним управляти [146, p. 56–74]. Натомість Капуто говорить про Бога, який створив світ в результаті любові. Саме тому Капуто відкидає традиційне розуміння про Бога як того, хто абсолютно всюдиприсутній. Також він відкидає богослов'я, в якому доводиться божественна влада над злом, вважаючи недопустимим поєднання божественного із вбивством. Натомість Капуто говорить про слабкість Бога, яка проявляється у заклику до добра та відмові формувати моральні імперативи. Окрім цього, Капуто критикує фундаменталізм, оскільки у будь-якій його формі заявляється знання або ж володіння Істиною. Подію Бога ж неможливо пізнати чи визначити. Як робить висновок Р. Соловій, «розуміння Капуто зв'язку Бога з світом резонує з концепціями панентеїзму, процесуального богослов'я, ідей Мольтмана про «страждаючого Бога», кенотичного богослов'я і відкритого теїзму» [60, с. 199].

Капуто суголосний Барту в наголошенні на радикальній відмінності між Божим єством та створеним світом. Він навіть, так само як і Барт, називає Бога Іншим. Вони однаково критикують модерністську релігійність, і заявляють себе громадянами Єрусалиму, а не Афін. Але Капуто пішов далі, критикуючи не тільки просвітників, але й їх критиків, вважаючи, що навіть Вестфал не до кінця пішов у відкиненні онтотеології. Таким чином Інший «слабкий» Бог Капуто навряд чи подібний Іншому суверенному, безапеляційному Богу Барта. Для Барта беззаперечним є першість Божого одкровення, примат Божої волі, явлені через одкровення історичної догматичної релігії з постійним та єдиним іменем другої іпостасі Божества Ісуса Христа.

Інший американський філософ релігії М. Тейлор формує новий вид богословського дискурсу, який він називає «а/богослов'ям» [283]. Тейлор

пов’язує витоки усвідомлення людиною самої себе не у Просвітництві, а в Реформації, наслідком якої стало перетворення окремої людини на основний богословський авторитет [283, p. 20–26]. В результаті, все, включаючи Бога, стало об’єктом, який можна пізнати та обґрунтувати. Саме тому Бог припинив бути Богом, богослов’я перестало орієнтуватися на одкровення, а людина стала авторитетом істини, і «віра в людину витіснила віру в Бога» [283, p. 3, 21–22]. На цій підставі Тейлор говорить про «смерть Бога», виходячи з припущення, що «реальність трансцендентного Бога в кращому разі не може бути відома, а в гіршому випадку не існує взагалі» [165, p. 326]. Таким чином, він робить висновок, що гуманізм перетворив богослов’я в антропологію, відкинувши при цьому Бога. Смерть Бога і хибний характер людської раціональності призводять до втрати абсолютної істини. Тому, розробляючи деконструктивне а/богослов’я, Тейлор відштовхувався від радикальної христології, стверджуючи, що божественним є лише втілене Слово Боже. Бог починає асоціюватися в нього з «іманентністю, рухом і змінюваністю» [269, p. 18–19]. Таким чином, спостерігаємо подальший розвиток антропологічно-богословської традиції, спробу будувати «богослов’я знизу». Нова антропологізація поняття про Бога як у ліберальній теології поєднується з критикою онтотеології. Отже, сама по собі критика онтотеології не забезпечує спадкоємності з ідеями Барта. Це нова природна теологія, постмодерна ліберальна феноменологічна теологія.

Тейлор також заперечує будь-які абсолютистські претензії метанаративів, в рамках яких великі розповіді конкурують та антагонізують між собою. Філософ говорить про «світ, в якому бути означає бути долученим, а абсолютизм поступається відносинам, де все взаємозалежне і розвивається у взаємозв'язку. Після Бога божественне не міститься деінде, аніж у виникаючій творчості, яка формує, розформовує і приховує нескінчену тканину життя» [282, p. XVII–XVIII]. Капуто і Тейлор намагаються мислити природне богослов’я не у традиційних формах, говорячи про божественне після Бога, а релігію без релігії [146, p. 5–11]. Їхнє природне богослов’я можна вважати

таким, що не базується на вірі. Для них, як робить висновок Меннінг, «теїзм та атеїзм, трансцендентність та іманентність, природне та надприродне сходяться в одне – раціональне містичне поняття природного богослов'я» [264, p. 272].

На відміну від Капуто і Тейлора, Барт будував богослов'я «зверху». В той же час як і вони, він критикував епоху Просвітництва, в яку богослов'я було перетворене в антропологію. На його переконання, наукове богослов'я є небезпечним для християнства. Ще задовго до Дерріда та Тейлора, Барт говорив про обмеженість, неспроможність людського знання, стверджуючи, що тільки Бог може відкрити Себе людині [79, с. 111]. Узагальнюючи його позицію, Дж. Вебстер доречно зауважив, що для Барта християнство не є історією, якою ми володіємо, яка є під нашим контролем [303]. Як нагадує сучасний філософ релігії П. Роллінз, церква традиційного говорила про дві сторони Бога: відкриту та приховану, але Барт та його послідовники відкриту сторону описали як приховану, таємничу [266, p. 18]. Постмодерністська проповідь «події» є суголосна з визнання неможливості говорити про Бога взагалі. Коли Барт говорить про те, що Богу потрібно віддати славу, то про славу можна говорити таким же, чином, як її розуміли містики, як про невимовну і всеохоплюючу. Тому відсутність знання можна тлумачити не як недолік, а як перевагу. Проповідь події, отже, є не проповіддю про те, ким Бог є, але проповіддю, ким Бог не є [272, p. 121–123].

Критику західної метафізики продовжив католицький богослов та філософ **Жан-Люк Марйон**. Базуючись на ідеях Левінаса, Марйон переосмислює їх в контексті християнської традиції, говорячи про феномен Бога та Його одкровення в Ісусі Христі. Таким чином він здійснив також «філософський поворот до релігії, залучаючи поняття «Бога» до філософського дискурсу, однак по своєму, на відміну від Левінаса, наприклад. Услід за Левінасом, Марйон також критикує абсолютизацію Буття Гайдеггера, вважаючи, що не можливо достойно описати, наприклад, феномен Іншого, оскільки він не піддається вичерпному опису у світлі Буття [50, с. 89].

Він також відкидає онтотеологічну метафізику, в рамках якої Бог є квінтесенцією Буття, ставлячи собі за мету звільнити поняття Бога від «полону буття» [205, p. 61]. Марйон вказував на те, що метафізичне мислення не здатне мислити трансцендентне [13, с. 103]. Існування Бога відкривається через Його вільний дар одкровення Себе у Христі, а не у термінах Буття. У той самий час він критикує Тому Аквінського, який відкрив двері для модерної онтотеологічної метафізики. Ставлячи собі за мету подолати метафізичні передумови, які неявно передбачаються акцентом на спогляданні, Марйон запропонував новий феноменологічний метод як «контр-метод», який полягає в тому, щоб «Я» перестало бути агентом методу, залишаючись в той же самий час його суб'єктом [91]. Він стверджував, що суб'єктивна сторона пізнання є перешкодою, яку необхідно усунути, як і «принцип всіх принципів» Е. Гуссерля[10].

У вступі до праці Марйона «Бог без буття» Д. Трейсі поміщає його в традицію християнської богословської думки, яка має за вихідну точку одкровення. «Марйон розробив нову і блискучу постмодерністську версію іншої чудової альтернативи богослов'я, яке базується на одкровенні, є некореляційним, постметафізичним богослов'ям. Як його великий попередник католицький богослов Г. У. Бальтазар і як його природний союзник протестантський богослов К. Барт, Марйон розробив чітку та узгоджену богословську стратегію, яка орієнтована на реальності Божого одкровення як чистого дару» [295, p. XII]. Марйон намагається переосмислити феноменологію за допомогою богословських категорій. Дотримуючись цього підходу, він, цим самим, викликав до себе критичні зауваження, згідно яких феноменологія Марйона має скоріше богословський, а не філософський характер. Адже опис феноменологічного дару відрізняється від аналогічного опису у соціології чи антропології [182, p. 137].

У своїй праці «Данність та одкровення» Марйон розмежовує богослов'я одкровення від природного богослов'я, істини, які стають відомими через

[10] «Все, що пропонується нам в «інтуїції» з самого першоджерела (так би мовити, у своїй справжньої живій дійсності), необхідно приймати таким, яким воно себе дає».

одкровення та істини, за допомогою чистого розуму, керигми і сконструйованої мудрості чи знання, вказуючи на те, що об'явлені істини не повинні досліджуватися за допомогою розуму [204, p. 8–29]. Знайти зв'язок між людським знанням і божественним знанням, починаючи з «іншого місця», від Бога, неможливо за допомогою наукового методу, оскільки у науковому підході до богослов'я одкровення відділене від віри. Далі Марйон аналізує епістемологічне обмеження одкровення, починаючи від Томи Аквінського, який вплинув на епоху Просвітництва і на Перший Ватиканський собор, зробивши богослов'я наукою, та розробивши епістемологічну ієрархію, в якій філософське богослов'я та священне вчення відрізняються, базуючись виключно на ступені знання Бога. Таким чином, це призвело до того, що священне вчення обмежується принципами природного розуму і втрачає свій характер одкровення. Епістемологічне розуміння підкоряє одкровення (*apokalypsis, відкрите)* істині (*aletheia,* у сенсі впевненості, тобто чітке та зрозуміле знання*),* яке підпорядковується основним принципам метафізики, тобто принципам суперечності та достатньої підстави, що постійно критикує Марйон [204, p. 30–40].

Таким чином, Марйон по-новому тлумачить одкровення: воля не передує розуму, як стверджував Декарт, але обставинам, які призводять до знання, і, як стверджував Августин, лише благодать, яка була вилита Святим Духом у людські душі, може привести до істини. Такий підхід базується на двох аргументах: по перше, бажання бажати обумовлюється і запалюється одкровенням (вабленням бачити Отця в Сині; по друге, бажання бажати лежить у вірі, яка залежить від баченню і йому передує [270]. Іншими словами, «ніхто не може бачити об'явлене (*apokalypsis*), якщо не вірить в це; але й ніхто не може повірити, якщо цього не бажає, і ніхто не може бажати, якщо не любить (*Божою любов'ю*) те, у що вірить і що бажає» [204, p. 45]. Отже, можна зробити наступний висновок: одкровення можна бачити лише через віру. Щоб вірити, потрібно бажати цього, і бажати можна настільки, наскільки ми любимо. Таким чином, Марйон розкриває в богослов'ї нову логіку, яка не підкоряється логіці

природного розуму. Щоб філософська логіка змирилася з логікою любові, вона повинна звернутися до феноменології, і тоді через феноменологію, феномени сприймаються в міру того, як вони віддають самих себе [270]. Саме Ісус Христос показує Себе винятковим шляхом [204, p. 48–57], оскільки віддав Самого Себе таким винятковим шляхом. Таким чином, Христос, як насичений феномен, віддає Себе від Себе, не дотримуючись епістемологічних умов досвіду, тим самим вважаючи їх необ'єктивними. Він дає Себе як парадокс, який призводить до «контр-досвіду». Отже, в основному феномені біблійного одкровення вже є подія, а не об'єкт, тим самим відмовившись від метафізичного, і прийнявши феноменологічний підхід. Ось як Марйон подає свою ключову ідею: «Якщо почати з того, що «Бог є любов», тоді Божа любов передує буттю, Він є саме Той, Хто втілює в собі любов, таку любов, яку не можна знайти ні в кому і ні в чому з того, для кого «бути» є граничною умовою всього» [205, p. 20]. Тим самим він стверджує, що про Бог необхідно говорити з перспективи любові, а не буття. Саме таким шляхом Марйон закладає основу для власної філософської та богословської позиції, надаючи перевагу Любові – імені, явленому в Ісусі Христі в Новому Завіті, на противагу «Я є Сущий» («Я є Той, хто є»), явленому в Старому завіті, хоча він і не відкидає останнє повністю.

Говорячи про подію зустрічі та даність, Марйон, вказує на те, що той, хто приймає цю даність (наприклад, відкриття або поява Іншого), не може визначити її і не може панувати над нею. Також, через неї, він приймає самого себе [93, с. 74]. Тут Марйон наслідує Левінаса, який стверджував, що смисл нам дається від Іншого під час зустрічі з ним. Те ж говорив і Барт, що людині дається можливість пізнавати Бога лише через Його одкровення Себе їй. При цьому Він сам проявляє ініціативу Свого з'явлення людині. Людині залишається лише прийняти той дар. Однак, у той самий час він і відрізняється від Левінаса, який зображає Бога як Того, Хто дарує заповідь і який не має феноменальності, оскільки недоступний жодному споглядання, натомість у

Марйона Бог даний з надлишком, Він є контр- або над-феноменальний [49, с. 174].

Дар, милість, любов або одкровення можна побачити лише через нескінчений погляд, Христа, який ще є частиною світу. Таким чином таємниця (*mysterion*) відкривається в погляді Христа, який діє як ікона Отця, беручи невидимість Отця і роблячи явним в плоті. Бо для таємниці Бога, «ні видіння, ні тлумачення, ні конституювання не є можливими, хіба що через Божу інтенціональність, Боже тлумачення, Боже конституювання власного феномену, який можна побачити і отримати лише завдяки тому, що він був даний» [204, p. 63–73]. Нескінченність Бога і Його невидимість не дає йому стати феноменом у нашому досвіді. Таким чином, Марйон доводить, що феноменологічний аналіз ніколи не може замінити богослов'я одкровення, яке походить безпосередньо з досвіду Божої любові, який віддав Самого Себе, хоча такий підхід є досить корисним для богослов'я [208, p. 41–42, 53–54, 160–161].

Саме в цьому полягає мета феноменології Марйона – прояснити відносини між Христом, одкровенням (*apokalypsis*) та таємницею (*mysterion*) – де «скільки таємниці, стільки одкровення» [204, p. 75]. Ці відносини він пояснює наступним чином: «Цей феномен являє себе в собі і через себе лише в тому сенсі, скільки він дає в і через Себе» [204, p. 76]. Таким чином Марйон представляє одкровення як «насичений феномен»[11], який являє себе в Трійці [205, p. 139–156]. Підхід до Трійці він перейняв саме від Карла Барта, який акцентував на взаємовідносинах в ній. Саме Трійця та її одкровення являють собою основу єдності та буття Бога [204, p. 92–101]. Явленність Трійці є самореферентною і ні до чого більш первинного не відсилає.

Аналізуючи аргумент онтологічного доказу існування Бога Ансельма, Марйон робить висновок, що такий аргумент починається з поняття необхідного існування Буття, що ідентифікує Бога з ним, замість того, щоб починати з концепції Бога, а лише потім доводити Його існування [203, p. 139–160]. Саме тому він говорив про Бога без Буття, який є абсолютно добрий. Він

[11]англ. «Saturated Phenomena»

вважав, що взагалі некоректно аргумент Ансельма називати онтологічним, оскільки він ґрунтується на тому, що раціональність керується вірою.

Підхід Марйона відрізняється від богослов'я Барта, де одкровення відіграє головну роль, оскільки характеризується метафорою, яка полягає в тому, щоб побачити на противагу тому, щоб чути. Концептуалізація одкровення в обох також відрізняється, оскільки у Барта воно веде до проголошення Слова та до Біблії, тоді як у Марйона до Євхаристії як центрального місця події самоодкровення Бога, що вказує на їх приналежність до різних християнських конфесій.

Відношення релігії та філософії Марйон описував наступним чином, стверджуючи, що «область релігії може бути описана як те, що філософія виключає, або, в кращому випадку, те, чому вона підкоряється» [43, с. 63]. Отже, релігійний феномен він розглядає як те, що не можливо дослідити, на відміну від філософії, саме тому філософія має випливати з релігії. Він припускає, що богослов'я може бути «сторожем філософії, щоб філософія могла залишитися на піку її долі» [207, p. 76]. Ямпольська А. В. стверджує, що Марйон вказує на можливість християнської філософії, яка має «здійснюватися в особливому типі дискурсу» [92, с. 173]. Барт же вважав, що християнська доктрина і філософія йдуть різними шляхами, не може бути ніякої християнської філософії.

Однак, Марйон, розглядаючи філософський підхід до найменування чи розуміння Бога, як і теїзм, як «людський погляд», що не походить від Бога, як «концепцію, яка функціонує точно так само, як ідол» [205, p. 16], мислить як і Барт по відношенню до релігії. Марйон стверджував, як і Барт, що «Бог, який являє себе, не має нічого спільного з «Богом» філософів, вчених і, зрештою, поетів» [205, p. 52].

Хоча Ж.-Л. Марйон виступає як філософ, який базує частково свою аргументацію на філософії Гайдеггера, якого Барт вважав атеїстом, а частково на філософії Левінаса, у своєму варіанті феноменології, критикуючи онтотеологію з постметафізичних позицій, Марйон, іншими словами, говорить

майже те ж, що і Барт. І, можливо, якщо би Барт говорив мовою феноменології опісля «богословського перевороту», він згодився би з тим, що Бог Інакший, якого не можна об’єктивізувати, означити та схопити, але з Яким можна інтенційно зустрітися, прийнявши від Нього дар добра, який одночасно є й одкровення Бога, припинивши пізнавати яке ми би перетворили Його в ідола. А оскільки ми продовжуємо приймати насичений феномен втіленого Христа, відбувається конституювання нас самих.

Ще одним сучасним постмодерністським богословським рухом є **радикальна ортодоксія**, засновниками якої виступили протестантські та католицькі мислителі на чолі з **Дж. Мілбенком**. Це філософське богослов’я, як зазначає Ю. Чорноморець, «спирається на феноменологічний інтуїтивізм у теології пізнання, теологію дарунку в онтології, відновлення традиції у конфесійній теології» [86]. Там же Ю. Чорноморець зазначає, що сама назва «радикальна ортодоксія» мала вказувати на критичність цього богослов’я, «її пост-кантіанський, пост-к'єркегоріанський, пост-бартівський характер з одного боку, і на радикальне повернення до традиційної ортодоксії з іншого» [там само].

Термін «радикальна ортодоксія», як зазначає Р. Соловій, був обраний для того, щоб виразити опозицію до представників «радикального богослов’я» (крайня ліберальна версія протестантизму, яка вважає, що певні доктрини, наприклад, вчення про втілення Бога в Христі і Трійця, не відповідають сучасному світогляду), намагаючись довести, що ортодоксальна інтерпретація християнської віри є насправді більш продуктивною, науково обґрунтованою та інтелектуальною відповіддю на виклики сучасності, ніж ліберальне богослов’я [61, с. 102]. Як стверджують самі прихильники руху, «такий підхід не припускає повернення в минуле, навпаки, ми маємо намір розглянути ті аспекти гуманітарного знання, які були найбільш продуктивно розроблені світською наукою: естетику, політику, стать, плоть, особистість, матерію, простір, і переосмислити їх з християнської точки зору, тобто в їх зв’язку зі Святою Трійцею, христологією і Євхаристією» [235, p. 1]. При цьому, як

Мілбенк зауважує ще в одній із своїх перших праць [234], що широке коло світських дискурсів (соціологія, політологія, літературознавство та філософія) взаємодіють вже з богословськими припущеннями, хоча дещо опосередковано.

Пояснюючи слово «ортодоксія», Мілбенк зазначає, що це «наступність і вірність християнському символу віри і спадщині Святих Отців Церкви і в сенсі відновлення більш багатого і послідовного уявлення про християнство, ніж те, що склалося в пізнє Середньовіччя як спотворення цілісної християнської спадщини» [235, p. 2]. Таким чином радикальні ортодокси розуміли цей термін у більш ширшому сенсі, саме тому між ними є представники різних християнських конфесій. Як говорить Г. Ворд, «це певне спадкоємство традиції» [299, p. 106]. Представники радикальної ортодоксії визнають тим самим авторитет Карла Барта, а навіть стверджують, що слово «ортодоксія» в назві руху багато в чому збігається з тим, що під цим поняттям мав на увазі К. Барт. Також вони зазначають, що поділяють багато переконань з неоортодоксами [235, p. 2].

Будучи в опозиції до модерну, вважаючи його «бездушним, агресивним, байдужим і нігілістичним, оскільки пропагує матеріалізм» [235, p. 1], радикальна ортодоксія не відкидає її повністю, натомість намагається його реабілітувати за допомогою постмодерністської критики, знаходячи в ньому й позитивні, християнські цінності [233, p. 45] – такий собі альтернативний варіант модернізму [228, p. 25]. Таким чином, як альтернативу як модернізму, так і постмодернізму, новий підхід вбачає відродження надбань історичного християнського світогляду [61, с. 101].

Однак, радикальні богослови виступають проти автономного статусу богослов'я, яке «обмежується проповіддю Слова Божого», але, стверджують, що весь світ може бути об'єктом богословського вивчення, оскільки цей світ створений Богом і Його вища воля так чи інакше виявлена у всіх сферах буття, незалежно від того, як люди ставляться до свого Творця [61, с. 102–103]. Тобто, все у світі перебуває в залежності від Бога, про що говорили отці церкви та Тома Аквінський. Тим самим радикальні богослови відновлювали

середньовічне бачення поєднання одкровення та розуму. Мілбенк, наприклад, вважав, що протиставлення одкровення розуму є не християнським підходом, оскільки є проблемою секуляризованої науки єдиного цілого, вказуючи на те, що отці Церкви розглядали розум і віру як органічні складові, які вказують на причетність людини до Божественної Мудрості: «для того, щоб розумно міркувати, людина вже повинна бути просвітлена Богом, одкровення ж, по відношенню до розуму, являє більш високий ступінь Божественного просвітлення» [235, p. 24]. Також радикальні ортодокси критикували К.Барта за те, що він не зміг подолати дуалізм віри і знання, природи та благодаті [230, p. 21–24]. Мілбенк, наприклад, вважає Барта винним у цьому через його зусилля «дозволити богослов'ю бути богословським», оскільки, відкидаючи всі форми посередницької думки (тут мається на увазі онтологічне посередництво), він «методологічно легітимізує атеїстичну філософію», дозволяючи світському знанню бути незаперечною дійсністю у власній сфері [235, p. 22]. Це також є помилкою, оскільки знання є зрештою справою віри.

Основною богословською ідеєю радикальної ортодоксії є концепт участі (причетності). Все, що походить від Бога, знаходить своє основне значення в Ньому; тому, люди знаходять сенс лише тому, що приймають Боже запрошення бути причетним до божественного життя. Ця участь не обмежується неділею вранці чи різними «релігійними» заходами; вона пронизує все наше існування. Тому «кожна дисципліна повинна бути розроблена завдяки богословської перспективи, інакше ці дисципліни визначають зону окремо від Бога, які в принципі ні на чому не базуються» [235, p. 3]. Дискурси про будь-що – мову, тіло, сприйняття – можуть мати значення лише тоді, коли вони визнають свою участь у трансцендентному.

Говорячи про особливість радикальної ортодоксії у відношенні до світу, на відміну від підходу Карла Барта, Ю. Чорноморець зазначає, що «якщо Барт вважав, що необхідно радикально повернутися до єдиної основи, де-факто відгородившись від світу, культури, філософії, то теологи Радикальної Ортодоксії пропонують вчинити інакше, а саме: всю споруду позитивної

християнської культури слід вибудувати на єдиній основі Євангельської Правди і вимог Одкровення; створювати свою теологію як метанаратив для всіх наук, особливо гуманітарних; висувати радикальні вимоги біблійної моралі як імперативи для політиків і громадських діячів; не боятися входити у всі соціальні інститути і показувати християнську альтернативу сьогоднішньому релятивізму і безпринципності» [84, с. 76]. Радикальна ортодоксія має спільні з неоортодоксією вихідні принципи, але бажає не досягти вивищеності християнських спільнот над соціальними обставинами, а повного синтезу релігійного та секулярного. Звідси – властива звичайно для фундаменталізму ідея представників радикальної ортодоксії про можливість і необхідність десекуляризації. Такий підхід полягає у тому, що «християни мають знову радикально висунути власні вимоги до християнізації державного та суспільного життя, *оскільки* секуляризація не дала нічого доброго, вона забрала із суспільства душу, духовну традицію» [85, с. 9–10]. Сьогодні протестанти фактично пропонують запозичити загальну середньовічну ідею повністю християнізованого суспільства, відкинувши попередній досвід від Реформації аж до ортодоксії Карла Барта, коли протестантизм декілька разів відмовлявся від безпосереднього християнського регулювання суспільного життя, обмежившись лише загальним впливом [там само]. Однак, тут необхідно уточнити те, що саме секулярний світ повинен прийти до церкви, повернувшись до своїх витоків. В результаті чого християнство буде будувати свою культуру та свою цивілізацію на правдивій Основі. Переносячи це в контекст питання взаємозв’язку між богослов’ям та філософією, вірою та знаннями, релігійним і секулярний, то у постсекулярному суспільстві відбувається змішання, але ні в якому разі не злиття і не підміна одне одним [69, с. 7–10]. Таким чином богослов’я повертається на своє місце, свій трон, як «цариця наук», закликаючи християн базуватися на своєму власному віровченні та традиції мислення, яке випливає з нього, а не на чужій їм світській філософії [231].

Частиною богословів XX століття, зокрема й Карлом Бартом, апологетика сприймалася як риса дурного тону, оскільки дуже часто захисники віри вступали на чужу для себе територію, на якій часто зазнавали поразки. Та Мілбенк, у передмові до «Образної апологетики», вказує на те, що апологетика все ж є необхідною не тільки в контексті таких явищ, як новий атеїзм, але й для того, щоб богослови вправлялися в незвичних для себе сферах [229].

Саме неоортодоксія Карла Барта була ініціатором того, щоб у протестантизмі відбулося повернення саме до джерела, до Лютера, а від Лютера до апостолів, тобто до Євангелії. Такий підхід Барта по особливому вплинув на ініціаторів радикальної ортодоксії, хоча вони по своєму це представили – повернутися до християнського світогляду Середньовіччя, а саме до патристики та ранньо-схоластичної парадигми.

Ще одним впливом Барта на радикальну ортодоксію є його критика лібералізму. Однак, якщо Барт критикував богослов'я конкретного напрямку, то радикальні ортодокси критикують не тільки богослов'я, але й філософію і науку більш широкого періоду. Як пише, наприклад, Г. Ворд, «в цей час існує глибока криза секуляризму, модернізму і ліберальних цінностей ... положенням і вихідним передумовам, яким наша культура більше не довіряє» [300, p. 2]. Всебічна криза модерну надає християнству новий історичний шанс.

Іншими оригінальними ідеями К. Барта, які пов'язані з його розумінням Бога як Абсолютно Іншого, концепціями віри і кризи, зовсім не цікавлять представників радикальної ортодоксії, оскільки вони вважають ці ідеї властивими певному типу «секуляризованого богослов'я». Критикуючи, наприклад, К.Барта за його розуміння одкровення як єдине джерело знання про Бога, вони вважають, що таке розуміння базується на філософії Канта. Звичайно, кантівська «річ в собі» не настільки близька до Бартівського непізнаного Трансцендентного Іншого. Але радикальні ортодокси прирівнюють бартіанство до кантіанства. При цьому Кант виступає як той, що розриває зв'язок між Богом і людиною, Богом і творівнням. Твердження Канта про непізнаваність Бога вважається виразом модерного світогляду та шляхом до

легітимізації секуляризації. І апофатика Барт, цілком несподівано, прирівнюється до кантівської непізнаванності «речей в собі». Саме тому вони протиставляють Барту концепцію Августина безпосереднього просвітлення розуму, вважаючи, що віра є «фактором, який інтенсифікує розум і аж до кінця залишається розсіяною в різних дискурсах людського розуму» [233, p. 34]. Однак, як наполягає Н. Ворстер, ключові фігури протестантизму, а саме Лютер, Кальвін і Барт, «протистояли поняттю секуляризованої культури та підкреслювали участь скінченного в нескінченному» [298, p. 46–47]. Тим самим вони відрізнялися від Мібенка, тому що їхнє розуміння причетності не випливає перш за все з доктрини про творіння, але взагалі з христології. Саме тому реформатори, як і Барт, були скептичними щодо спекулятивної філософії. Хоча вони і не заперечували теорій про Божу сутність, вони вірили, що ми повинні формувати наше знання про Бога апостеріорі з одкровення, яке Бог дає нам про Самого Себе і про Його працю.

Девід Б. Харт, відомий сучасний американський православний богослов, будучи послідовником Мілбенка, розвиває вчення про Трійцю. Під великим впливом ж Г. У. фон Бальтазара Харт у своїй праці «Краса нескінченного» створює оригінальну «теоестетику», тобто феноменологію слава Божої. Ця феноменологія є вдалим продовженням теології та релігійної філософії Ж.-Л. Марйона. Краса є першою явленістю Бога, оскільки «Божественна Краса дарує себе, перебуває всюди, в самому порядку речей, долаючи трагізм буття, вона освячує інакшість як благо і обіцяє примирення за межами протиріч» [77, с. 208]. Харт вважає богослов’я Григорія Ніського чи не основою теоретичною складовою для своєї «теоестетики». Вслід за молодшим каппадокійцем Харт намагається передати постметафізичними поняттями дару, образу та дистанції ідею нескінченого шляху людини до Бога. Ця ідея полягає в тому, що досконаліть – це шлях, який триває, оскільки людина не здатна досягнути досконалості Бога, тому кожна душа, що досягнула якоїсь грані досконалості, переходить до розширених для неї Богом горизонтів. Саме тому,

базуючи власне богослов'я на Григорії Ніському, Д. Харт вважає, що дар – це постійна динаміка любові у Трійці [78, с. 162].

Харт, як і інші радикальні ортодокси, критикує концепцію Ніцше волі до влади та її постмодерністські наслідки. Боротися ж з нігілістичною перспективою можна лише на основі естетики: представити альтернативну модель мирної християнської «контрриторики», яка, як стверджує автор, може бути більш переконливою. Як робить висновок Чорноморець, «як у своїй критичній частині, так і у своїх позитивних напрацюваннях, ця система відповідає на виклики постмодерну за допомогою формулювання православної версії радикальної ортодоксії» [84, с. 79]. Характерною особливістю системи Харта стає парадоксальне поєдннання теологічних проектів Барта і Бальтазара, Барта і Пшивари, Барта і Діонісія Ареопагіта.

В контексті тринітарної догми, Харт говорить також і про аналогію буття *(analogia entis),* однак він застосовує її в тому значенні, яке надав їй Е. Пшивара. Харт використовує цей термін «в якості «символу» для традиції християнської метафізики, яка … досягнула поєднання метафізики співпричетності з біблійною доктриною творіння, і, завдяки цьому, вперше дала західній думці можливість споглядати як абсолютна відмінність буття від сущого, так і природу істинної трансцендентності» [74, с. 364–365]. Там же Харт критикує К.Барта за те, що він «варварськи» та безпідставно відкинув і засудив розуміння Пшиварою «аналогії буття» тільки із-за того, що Барту нібито так і не вдалося зрозуміти католицького богослова. Тому що, згідно того, як аналогію буття тлумачить Харт [74, с. 365–367], вона не є онтологічним зрівнянням Бога і людини, а пізнання Бога через творіння не є звичайним природним богослов'ям. Аналогія буття говорить про те, що Бог є єдино існуючим, а все творіння відбувається в Ньому, хоч між ними є нездолання дистанція. Інакше кажучи, аналогія буття не об'єднує Бога і творіння в одну категорію під назвою «буття», але «робить співмірним буття у відмінності між Богом і творінням». Тому між Богом і творінням згідно аналогії буття є присутній нескінченний аналогічний інтервал, а Бог проголошується у творінні.

Парадоксально, але Відсутність та дистанція являють Бога не менше, ніж Присутність та причетність. Не приймати це означає впасти в релігійний дуалізм, який може говорити про Божу славу тільки відкидаючи красу Всесвіту. Таким чином Харт звинувачує Барта в дуалізмі діалектичної опозиційності між Богом і творінням, де Бог «ідолопоклонницьким чином об'єктивізується як така собі піднесена відсутність» [74, p. 366]. Не приймаючи аналогію буття, поняття одкровення стає досить суперечливим. Сам же Харт захищає аналогію буття як єдиний спосіб підтримати істинну трансцендентність Бога.

Харт рішуче відкидає не сприймає різні теорії про природний закон. В своїй праці «Краса нескінченності» він стверджує, що не існує такої реальності як нейтральний розум, вільний від суспільних та лінгвістичних умов [74, с. 4–5]. Розум завжди формується в межах певних традицій. При тому успадкований дискурс зазвичай успадковує і насилля, стверджуючи, що певні метанаративи є нейтральними та універсальними, насправді ж вони відбуваються в межах певної традиції. Представники теорії природного закону говорять про те, що моральні істини можуть бути виведені з принципів космосу та людської природи без будь-якого особливого одкровення [168, p. 71–72]. Та, згідно розуміння Барта, неможливо не звертатися до релігійних вірувань та культурних норм. Людський розум не здатний сприймати інтуїтивно природний закон. Іншими словами, людина розуміє природний закон, вивчаючи власну суб'єктивність через саморефлексію своїх дій.

У своїй праці «Краса нескінченного» Харт визнає, що тут він не намагається «захищати» істину, але просто пробує правильно розповісти про неї. Тоді така історія захищатиме сам себе, і ніяких додаткових аргументацій від богословів, філософів (як континентальних, так і аналітичних) та інших вже не потрібно буде. Таким чином Харт стверджує, що «захист християнської риторики, яка заслуговує довіри, може бути здійснений лише в контексті християнської доктрини» [74, с. 46–47]. Він вказує на те, що церкві не має необхідності апелювати до світу, оскільки християнська оповідь є єдина істинна оповідь про буття. «У церкви немає більш переконливих аргументів

для своєї віри, ніж образ Христа; згідно заповіді Христа проповідувати Євангеліє, християни повинні розповідати, вмовляти, свідчити, переконувати – перш ніж зможуть бути організовані інші розумні форми» [74, с. 5]. Оскільки християнське богослов'я не базується на міфі про «неупереджену раціональність». Можна сказати, що підхід Харта дуже схожий до Бартового, адже він в основному визначає, що говорити про Бога можна лише в християнській Церкві, в контексті християнської доктрини, центром якої є Христос.

Висновки до п'ятого розділу

У континентальній філософії піднімаються та осмислюються проблеми, що мають важливе значення для природного богослов'я питаннями, наприклад: питання порядку, зрозумілості та залежності; суверенітету, скінченності та безумовності; зміни й морального імперативу; занепокоєння та надії; парадоксів і невизначенностей раціональної таємничості в центрі людського життя й досвіду. Однак їхній підхід є більш неоднозначним, на відміну від аналітичних філософів. Скажімо, у творах одних філософів основні риси природного богослов'я є практично відсутніми, в них майже не розглядаються канонічні аргументи на користь існування Бога і питання про те, чи здатні природничі науки розкривати божественне.

Будучи стурбованим питанням Буття, яке часто нехтувалося в історії філософії, Гайдеггер використовує феноменологію як метод дослідження, що закликає до «повернення до самих речей, дозволу феноменам проявити себе». Гайдеггер критикував онтотеологію, яку він визначав як «кризу певного уявлення про мислення». Саме тому, слідом за Ніцше, він визнав смерть метафізики, а отже, й онтотеології. Під метафізикою він мав на увазі саме світ «вищих понять», які вважалися об'єктивними. Гайдеггер поділяє негативне відношення Барта щодо природного богослов'я, яке було більше стурбоване

онтологічно-причинним, технологічним мисленням, що повністю протилежне природі віри і буття, оскільки воно руйнує те, чого прагне довести. Гайдеггер зазначає, що лише богослов'я є позитивною наукою про віру, оскільки воно є історичним, систематичним та практичним розвитком «способу існування віри-розуму» або вірності. У зіставленні підходів Барта і Гайдеггера слід відзначити, слід відзначити, що, хоча кожен із них наполягав на жорсткому розмежуванні богослов'я та філософії, обидва прагнули зберегти їх суверенітет, а також і можливості діалогу між ними.

Основою для взаємодії континентальної філософії природного богослов'я стали етичні питання.

Модерністська європейська філософія шукала джерела етики у природному порядку, який сам по собі мав стати імперативом для прийняття етичних рішень. Етичне рішення сприймається як щось протиприродне для людської сутності і, таким чином, навіть неокантіанці в етичних питаннях відходять від філософії в сторону віри.

В контексті етики особливу увагу слід звернути на підхід французького філософа Е. Левінаса, який власну ключову категорію «обличчя» позначає як «спосіб самопред'явлення «Іншого». Французький філософ вважав, що домінування мислення над сущим є небезпечним, оскільки проходить під знаком тотальності, наслідки чого проявилися саме у світових війнах. В уявленні про Бога Е. Левінас запозичує від Р. Декарта ідею нескінченності, при цьому ототожнюючи її з ідеєю Бога, який є радикально інший, який не осягається. Отже, якщо Інший – це людина, і зустріч з Іншим – це зустріч з іншою людиною, то знання ж людини про Бога, її відносини з Ним випливають лише в результаті етичного відношення до ближнього. Левінас стверджує, що говорити про Бога на основі філософського дискурсу не можна, оскільки віра, як і думка говорять на мові буття. Отож, він прирівнює фразу «я вірю в Бога» до фрази «я мислю Бога». Бог у Левінаса «віддаляється», тим самим даючи людині можливість взяти на себе відповідальність за Іншого. Таким чином він розглядає Бога саме в контексті єврейської традиції, де Він – повністю Інший,

відділений від людини, тому і не міг би втілитися в неї. Філософ ставить Тору вище Бога. З етичної сторони він також пояснює походження ex nihilo, коли сам Бог повинен відступити, щоб надати простір для того, щоб створити Ніщо. Людина була створена вже такою, що вона є відкритою до інакшості й прагне досягнути її. Левінас приходить до думки, що Бог є конкретним не через втілення, а через Закон.

Можна зробити висновок, що як Барт, так і Левінас, незважаючи на відмінності між ними, за допомогою метафізики критикували онтотеологію, коли богослови та філософи намагалися применшити Бога до сфери людської онтології чи свідомості, акцентуючи на трансцендентності Бога у поєднанні з Іншим, який є набагато вище від буття, в світлі того, як це об'явлено в Писанні. Також обоє вони говорили про Бога як нескінченого, недосяжного, який за Левінасом, являє себе в дієвому слові, яке базується на виголошенні пророцтв, за Бартом ж, який як промовляє, так і діє, поєднуючи одкровення і Писання, оскільки Він як говорить, так і діє через світ та в іншості Іншого.

Американський філософ релігії М. Вестфал, використовуючи здобутки континентальної філософії, представляє нове постсекулярне філософське богослов'я, де говорить про епістемологію, яка є чутливою до реалій когнітивної обмеженості та моральної слабкості, а також нагадує, що мудрість починається лише з страху перед Господом. Вестфал застерігає від спроб перетворити Бога в об'єкт, намагаючись зберегти Божу трансцендентність та непізнаваність. Він критикує метафізику як онтотеологію, що робив і Барт.

Католицький філософ Ж.-Л. Марйон продовжив критику західної метафізики. Услід за Левінасом, він також критикує абсолютизацію Буття Гайдеггера, вважаючи, що не можливо достойно описати, наприклад, феномен Іншого, оскільки він не піддається вичерпному опису в світлі Буття. Існування Бога відкривається через Його вільний дар одкровення Себе у Христі, а не у термінах Буття. Водночас він критикує Тому Аквінського, який відчинив двері для модерної онтотеологічної метафізики. Ставлячи собі за мету подолати метафізичні передумови, які неявно передбачаються акцентом на спогляданні,

Марйон запропонував новий феноменологічний метод як «контр-метод», який полягає в тому, щоб «Я» перестало бути агентом методу, залишаючись водночас його суб’єктом.

Представники радикальної ортодоксії, зокрема Дж. Мілбенк, критикували К.Барта за те, що він не зміг подолати дуалізм віри і знання, природи та благодаті.

ВИСНОВКИ

Здійснення комплексного богословсько-філософського аналізу критики природного богослов'я Карла Барта у її зв'язку з історичними умовами та викликами, які відображають богословську традицію неоортодоксії, а також дослідження впливу швейцарського мислителя на сучасну філософію і богослов'я аналітичної та континентальної традиції, дозволило сформулювати такі висновки.

Виявлено, що «природне богослов'я» як особлива дисципліна з власною методологією виникає ще в античній філософській культурі. У християнській традиції «природне богослов'я» – це намагання побудови вчення про Бога на основі розуму й досвіду, без звернення до віри чи християнського одкровення. В межах цієї дисципліни Бог пізнається або через «природу» видимого світу як гармонійно влаштованого твору, який відсилає до Автора, або/і через «природу» людини як розумної вільної особистості, що відображає діяльність Бога як творця і гаранта можливості розвитку індивіда та людства в цілому. Головним завданням природної теології було формування доказів існування Бога, які були б переконливими для розуму.

Сучасна природна теологія визнає неможливість довести існування Бога через дедукцію та з логічною необхідністю. Навіть онтологічний аргумент, щоб не містити логічного кола у доказі, інтерпретується як індуктивний. Усі аргументи зводяться до наступної схеми роздумів. (1) Якщо Бог існує, то природа світу і людини повинна бути впорядкована певним чином (мати певні якості, бути гармонійною, пристосованою для нескінченного персонального розвитку тощо). (2) Очевидно, що природа світу і людини впорядкована певним чином. (3) Отже, існує велика вірогідність, що Бог є. При цьому прийняття існування Бога як гіпотези, яка пояснює влаштування світу та людини в сучасній теології відбувається із посиланнями на принципи сучасної філософії науки (принцип простоти пояснення тощо), теорію ймовірності, сучасну математичну логіку, аналітичну філософію.

Загалом методологія сучасної природної теології стала постметафізичною, оскільки ця природна теологія в цілому прийняла мову або сучасної аналітичної філософії, або сучасної феноменології. Водночас прийняття другої посилки в аргументах на користь існування Бога («очевидно, що природа світу і людини впорядкована певним чином») є справою суб'єктивної або навіть інтерсуб'єктивної (прийнятої у певній спільноті в результаті дискусії чи через належність до традиції) оцінки. Усвідомлення обмеженості природної теології як такої, що спирається на оціночні судження, призводить до того, що богослови власні рефлексії представляють як певні риторичні «пропозиції» для світоглядних дискусій і вже не претендують на універсально-науковий статус своїх праць. Намагання довести залежність усіх наукових парадигм від культурних контекстів повинно урівняти шанси християнських «пропозицій» з іншими теоріями, оскільки усі рефлексії конкурують у дискурсі, де встановлення кінцевої істини вважається неможливим. Представники сучасної природної теології постійно звертаються практично до усіх основних положень бартівської критики ідеї природної теології, її методології, різновидів, результатів та наслідків для соціально-політичного дискурсу і практики. За межами постійної уваги сучасних теологів залишається лише проблема редукції акту віри християнина до дії розсудку, що приймає християнський світогляд як вірогідно істинний, морально переконливий чи корисний.

Практично усі представники сучасної природної теології намагаються довести, що аргументи К.Барта проти методології та наслідків природної теології не стосуються їх новітніх пропозицій, хоча і були правомірними у контексті 1930-х років. Попри те, не існує переконливих аргументів на користь впевненості сучасних теологів у тому, що критика К.Бартом природної теології стосується лише певного її історичного різновиду, сьогодні методологічно застаріла і не може бути ефективною відносно сучасних постметафізичних різновидів природної теології.

Авторською гіпотезою стало твердження, що критика К.Бартом природної теології не може розглядатися як історично обмежений у своєму значенні неоконсервативний богословський дискурс, оскільки ця критика багато у чому суголосна із реконструкцією онтотеології в сучасному богословському мисленні. Виділення універсального і контекстуально зумовленого у критиці К.Бартом природної теології дозволило б не лише дати сучасну оцінку цієї критики, але й створило б передумови для проведення актуальних для сучасної теології компаративістських досліджень, що співставляли б бартівську та постметафізичну критики традиційної і сучасної природної теологій.

Важливими для дослідження стали намагання представників аналітичної традиції мислення побудувати природну теологію, яка уникала б недоліків середньовічної та модерної природної теологій. Питання про те, чи є дієвою Бартова аргументація проти природної теології і щодо її новітнього аналітичного різновиду, має велике теоретичне і практичне значення для сучасного християнства. Також важливими для дослідження стали намагання ряду богословів, які спираються на ідеї постметафізичної континентальної філософії та грецької патристики, дати нову, феноменологічну інтерпретацію класичного вчення про аналогії буття. На думку цих богословів, Бартова аргументація проти ідей природної теології не є дієвою щодо переосмисленої постметафізичної та христоцентричної теорії аналогій буття. Більше того, ряд представників сучасної теології претендують на можливість синтезу між переосмисленими за допомогою сучасної феноменології теорій аналогій буття і теорій аналогій віри.

Претензії сучасних теологів на віднайдення можливостей побудови природної теології сполучаються із критикою Барта за «дуалізм», суб’єктивізм у виборі біблійних основ для власних тверджень. Також ці претензії посилюються за рахунок різного роду теорій істориків теології про часткову відмову пізнього К.Барта від критики природної теології та критики концепцій аналогій буття, про спрямованість критичних роздумів великого богослова

лише на певний різновид модерністського природного богослов'я тощо. Аналіз наукової літератури довів, що виявлення ступеня дієвості аргументації К.Барта при її застосуванні до постметафізичних різновидів природної теології потребує попередньої об'єктивної реконструкції вчення К.Барта про природну теологію, як воно проявилося у конкретно-історичних соціально-політичних і полемічних контекстах.

Виявлено, що проект неоортодоксії не належить до числа неоконсервативних. Критикуючи ліберальну теологію за антропологізацію образу Бога, К.Барт не менш різко критикує неоконсервативну теологію, наприклад, Е.Пшивари та інших римо-католицьких мислителів за їх спроби реабілітувати метафізичні уявлення про Бога, поєднавши їх із різноманітними постулатами сучасної філософії. Свою власну позицію К.Барт розцінює як трансцендентну точку відліку, що стоїть над протилежностями лібералізму та консерватизму, неолібералізму й неоконсерватизму в теології. Саме у цьому й полягала радикальність теології К.Барта, яка намагалася мислити «зверху», відкинувши усі спроби опиратися на суб'єктивно-антропологічну або метафізично-раціональну очевидності. Будь-який «шлях знизу» є неможливим та може привести лише до «хмари ілюзій».

К.Барт дотримується тієї точки зору, що подія богопізнання передбачає тотальність присутності Божої благодаті. А саме, пізнається благодатна присутність Бога, суб'єктом пізнання є благодать, метод пізнання – теж благодать. Людині залишається лише особисто прийняти те, що здійснюється Богом.

Діалектичне богослов'я К.Барта базується на постулаті, що положення сотеріології зумовлюють епістемологію та онтологію, а богослов'я в цілому має основуватися виключно на одкровенні Бога у Христі. К.Барт стверджує, що, якщо людина спроможна чути і говорити Слово Боже, значить вона може і Його знати, хоча лише в обмеженій, а не загальній, сфері людського існування, тобто – Церкві. Отже, не всі люди, а лише деякі, і навіть ці люди не завжди і не всюди, але в окремих ситуаціях, можуть знати Слово Боже. Таким чином, лише

віруючі, покликані і вибрані християни, можуть знати Слово Боже через працю Духа Святого в них. Але, оскільки людина не спроможна сама почути це Слово, згідно К.Барта, цю спроможність дає їй саме Слово. Він слідує наступному принципу: якщо Слово Боже можна пізнати, значить Його можна і пережити. Під досвідом або переживанням Божого Слова К.Барт розуміє визначення існування людей завдяки Слову Божому. Сама людина не може дати визначення собі, це може зробити лише Слово Боже. Отже, Слово Боже стає відомим лише тому, що саме робить себе таким. Можливість *пізнавати* Його Слово, а не *знати* Його, є Божим чудом, так само як і саме Слово і Його проголошення.

Встановлено, що засновник неоортодоксії систематично протистояв спробам маніпулювати теоріями природної моралі, природного закону, природного соціального порядку. К.Барт доводив, що релігійна легітимізація війни та тоталітаризму є наслідком антропологічної редукції християнської теології. Ця антропологічна редукція описувалася як закономірний наслідок ліберальної теології, яка зрадила основні принципи Реформації. При цьому природна теологія як дисципліна легітимізувала різноманітні теорії природної моралі.

В Німеччині після приходу до влади Гітлера з’явилися численні автори, особливо в сфері теорії «природного права», що виправдовували нацизм як відновлення природного порядку, як втілення певних принципів природної моралі. Якщо ліберальний неопротестантизм К.Барт звинувачував у повній капітуляції перед раціоналізмом Просвітництва, то німецьких християн, які підтримували Гітлера, він вважав винними в крайньому ідолопоклонництві. Легітимізація війни чи тоталітаризму за допомогою теорій природного закону та інших положень природної теології для К.Барта не випадкова тенденція, яку можна було б перемогти через продукування «правильної» природної теорії, яка б легітимізувала демократію. Він наголошував на тому, що християнство зберігає власну ідентичність лише при визнанні одкровення як єдиного джерела для теології, а благодаті як єдиного засобу богопізнання.

Кожна теорія, яка приймає за основні чи додаткові джерела для теології розум чи досвід, є ідеологією, з точки зору наукової класифікації, та ідолопоклонництвом людини, з точки зору теологічної оцінки. Радикальна відмова Барта від природної теології видається виправданою в світлі контексту, оскільки проголошена Сповідницькою Церквою у Барменській декларації лояльність виключно до Христа виявилася єдиною ефективною стратегією збереження християнського світогляду за умов нацизму. Однак після поразки у війні нацистів було засуджено за злочини проти людяності на основі гуманістично і демократично витлумаченого природного права. Також загальна декларація прав людини мала на меті уберегти людство від можливості зловживань зі сторони держав теоріями природного права та легалізму. Про відсилання до авторитету божественного закону без посередництва морально-правових природних теорій як спосіб протидії тоталітаризму в сучасному суспільстві теологія другої половини XX – початку XXI століття мову майже не веде.

Одним із чільних мотивів неоортодоксії німецького теолога стало протистояння католицькій доктрині про можливість пізнання Бога людським розумом. Догматична конституція Першого ватиканського собору *«Dei Filius»* (1870), згідно з якою «Бога, початок і кінець всіх речей, можна з упевненістю пізнати природним світлом розуму з того, що Він створив», зазнавала різних інтерпретацій, найбільш вдалу з яких запропонував Еріх Пшивара. Цей католицький богослов полемізував із К.Бартом. Зокрема, він доводив, що К.Барт досить добре представляє Бога «над» нами, однак він пропонує альтернативний підхід – розглядати Бога як «над» творінням, так і «в» творінні.

Е.Пшивара бере за приклад римо-католицьку доктрину про те, що Церква відрізняється від світу, оскільки є «над» ним, а також Церква є «в» світі, оскільки її внутрішнє життя пов’язане з її зовнішнім, виконуючи свою місію, щоб досягнути світ Євангелією. Мислення про Бога можливе завдяки аналогії буття, яка існує між Богом і людиною, Богом і світом. Е.Пшивара доводить, що створена істота сама є одкровенням як іманентності, так і трансцендентності

Бога. Він стверджує, що *analogia entis* – лише «філософське вираження» як *creatio ex nihilo* (творіння походить від Бога, що вказує на залежність у кожному моменті від Бога для його постійного існування, не може йти мова про якесь вічне існування поряд із Богом або що виходить від Бога), так і *creatio continua* (Бог дійсно є іманентним у творінні; оскільки кожна людина залежить від Бога у її існуванні, вона існує у відношенні до Бога, який зверху вниз вільно діє в ній у кожному моменті). Для Е.Пшивари людина, існування якої демонструє її стосунки з Богом, виступає як непряме одкровення Бога, як «вікно», через яке розкривається Божа сутність. З його точки зору, особливе одкровення не є необхідним для отримання знання про Бога, оскільки можна досягнути це знання за допомогою людської свідомості, як це робили й філософи, хоч із численними помилками.

К.Барт не відкидає концепцію аналогії взагалі, лише вказує на те, що аналогія повинна виводитися не з сущого, але з віри, тобто має бути *analogia fidei*. У вірі людина підноситься до уподібнення до Бога, що робить можливим прийняття нею Божого Слова. Оскільки людина ніколи не може досягнути віри сама, це є чудо божественної благодаті, здійснене в людині завдяки праці Святого Духа, а не завдяки раціональним потугам. Онтологічне та метафізичне розуміння аналогії між Богом і людиною, Богом і світом можливе лише при перебільшеному уявленні про здібності людини та при редукції Бога до «вищого сущого», яке не має дійсного статусу трансцендентного Особистого Творця.

К.Барт також визнає можливість *analogia relationis* («аналогії відносин»). Хоча буття Бога і буття людини залишаються несумісними, відношення в бутті Бога, з однієї сторони, і відношення між буттям Бога і буттям людини, з іншої, вказують на існування відповідності та схожості. І, в цьому сенсі, друге відношення – образ першого. Бог Сам Себе являє в якості Отця, Сина і підтверджує Себе як Святого Духа в тій же свободі, на якій засновано відношення «Творець – творіння». В цілому, К.Барт говорить про живу зустріч Бога і людини, що є відмінним від «статичної» аналогії буття.

Засновник неоортодоксії бажав довести, що Бог такий, як Він є у Своїх діях, тому про Нього можна дізнатися лише з Його дій у Христі (актуалізм). Так чи інакше, але К.Барт відкидав можливість *analogia entis,* фактично постулюючи, що творіння причетне Богові лише через Христа і ніяк не може брати участі в бутті Бога чи мати спільне з Богом буття поза містичною причетністю через Христа.

Якщо для сучасних захисників можливості *analogia entis* К.Барт відстоює дуалізм, розриваючи Бога і творіння, подібно до гностиків, то для засновника неоортодоксії визнання *analogia entis* означає підміну християнства платонізмом із його теорією причетності матеріального світу до істинного ідеального буття. Видатний католицький теолог Г. У. фон Бальтазар намагався примирити пшиварівську *analogia entis* з бартівською *analogia fidei,* доводячи, що християнська природна теологія обов'язково є христоцентричною та передбачає існування всього створеного у причетності до особистого Логосу, а не ідеального світу. При цьому усі види причетності – різновиди благодаті. К.Барт не породжувався із розуміння благодаті як причетності, а тому відповідних теорій, які б натуралізували концепцію благодаті, уподібнюючи її до світла чи до думки, не визнавав до кінця свого життя.

Представники неоортодоксії поділяли переконання К.Барта, що богопізнання можливе виключно через дію благодаті, а людина має лише прийняти все, що здійснює за неї благодать у спасінні та пізнанні. Однак Е.Бруннер звертає увагу на те, що має існувати певна здатність людини прийняти благодать.

Певне прагнення до богопізнання та існування в Богові є моментом у людині, що незнищений гріхом та проявив себе у релігійно-моральних пошуках. Також у самій словесності людини проявляється її схильність до життя у причетності до Слова Божого. К.Барт відмовляється прийняти цю телеологію як таку, що деякою мірою ставить суверенну дію Бога у залежність від людини. Згідно із К.Бартом, не можна розуміти здатність людини прийняти благодать навіть у межах теорії її природного покликання. Людина повністю

безсила, а спасіння та богопізнання – наслідок дії Святого Духа. Між природним і надприродним не існує жодної співмірності. І відповідно, християнська теологія має бути виключно надприродним свідченням за благодаттю про надприродні події.

К.Барт, аналізуючи погляд Е.Бруннера, стверджує, що його теорії суперечать основним принципам Реформації: *sola gratia, sola scriptura*, оскільки лише благодать – єдине джерело спасіння, на основі Одкровення у Писанні, яке є єдиною нормою для віри.

Виявлено, що ряд видатних учнів К.Барта вважають природну теологію невід'ємною частиною неоортодоксального систематичного богослов'я. Потреба у такій дисципліні викликана необхідністю розвитку діалогу релігійного та наукового світоглядів. Основним завданням природної теології при цьому було представлення християнства як більш універсального, але при цьому неметафізичного світогляду, без якого довершене розуміння світу та місця людини у ньому неможливе.

Е. Юнгель вважав, що метафізичні онтотеологічні уявлення про Бога як вище суще стали джерелом для трансформацій модерних уявлень про Бога аж до утвердження атеїзму як філософського і теологічного вчення про «смерть Бога» та секулярного світогляду як умонастрою епохи постмодерну. Дійсний Бог є Богом-Трійцею, що діє у світі та історії, явлення якого є подією, яка може бути предметом особистого досвіду християн. Одкровення триєдиного Бога – центр християнського світогляду, й усі частини теології мають бути складовими тріадології як вчення про буття Бога в ньому самому та у діях стосовно створеного. З точки зору метафізики, такого роду тринітарно-богословське мислення про буття безосновне. Але саме така безосновність, за Гайдеггером, характеризує справжнє філософське мислення. На думку Е.Юнгеля, неоортодоксальна християнська теологія є постметафізичним проектом, який відповідає пост-гайдеггерівським критеріям справжнього вільного мислення.

Т.Торренс вважає богословське бачення світу необхідним елементом християнського світогляду і богослов'я. Слідуючи за грецькими отцями Церкви, Т.Торренс вважає, що світ від моменту створення існує у причетності до Логосу та у спрямованості до того, щоб уся реальність була ввібрана в іпостась Христа. Есхатологічне існування всього космосу «во Христі» та «у Богові» можливе через те, що людські особистості, що пізнають всесвіт та існують в ньому, вбираються у Христа. Для Т.Торренса природна теологія є частиною христології, а не тріадології. За своєю методологією, природна теологія поєднує споглядання світу, близьке до містичного алегоричного його бачення у грецьких отців, з роздумами, в яких антропний принцип є складовою теоантропності світу як його кінцевого призначення.

А. Макграт доводить, що на природу необхідно дивитися «очами віри». Британський богослов погоджується із Е.Юнгелем та Т.Торренсом, що християнське природне богослов'я має існувати не заради доказів існування Бога, а для вираження досвіду бачення світу як такого, що існує у причетності до Бога, у Його присутності. На думку А.Макграта, таке богослов'я має апологетичне значення, оскільки надає більш широке бачення реальності світу та людини, відкриваючи есхатологічний смисл їх існування та розвитку. А.Макграт доводив, що метафізичне природне богослов'я цілком вірно відкидалося К.Бартом, оскільки не передбачало розуміння світу очима особистої віри, не давало місця екзистенційному пізнанню реальності, а зводило пізнання до операцій розсудку та вибору найбільш вірогідних картин світу, виправдовуючи певні соціальні порядки, в тому числі – нацистські.

Е.Юнгель, Т.Торренс, А.Макграт відрізняються від К.Барта тим, що є близькими до утвердження людської раціональності як інтуїтивної, споглядальної здатності людини. В цьому вони близькі до платонізму мислителів грецької патристики, інтуїтивізму гносеології Августина, теорії про релігійне пізнання Ф.Шлейєрмахера. Утримуючись від прямого постулювання вищого пізнання як над-розсудкого інтуїтивного споглядання розуму, Е.Юнгель, Т.Торренс, А.Макграт вважають справжнє пізнання світу актом

розуміння, який можливий завдяки вірі й особливому досвіду явленості Бога як Присутності (А.Макграт), Трійці (Е.Юнгель) або Христа (Т.Торренс). Відповідно, гносеологічні основи неоортодоксального проекту природної теології можливі завдяки уподібненню акту віри як пізнавального акту до «розуміння» (у дусі сучасної герменевтичної теорії) та «споглядання» (у дусі спекуляцій грецьких отців про особисте споглядання Христа через усі елементи усіх «світів» – космосу, Біблії, людини тощо).

Доведено, що для окремих сучасних теологів розвиток ідей неоортоксальної природної теології приводить до ідеалістичних проектів «еко-герменевтики», необерклінанства, а отже, до відмови від врахування бартівської критики природного богослов'я загалом.

В численних протестантських проектах природної теології визначальним є відкрите чи приховане прийняття того компромісного бачення христоцентричної космології, що його пропонував свого часу Г.У. фон Бальтазар, оскільки ці теологи вважають за можливе побудову теологій, що зображали б діяльність самореферентної Трійці, Чиї дії гідні віри та можуть бути основою для постметафізичної феноменології слави Бога як спасаючої Любові.

К.Барт не погодився б з таким компромісом, що враховує вчення неоортодоксії, але не її радикальність. Він протиставив би містичному раціоналізму Г.У. фон Бальтазара, Е.Юнгеля, Т.Торренса, А.Макграта свій містичний фідеїзм, теорії самореферентної Трійці як Любові – вчення про Трансцендентного Суддю, теорії про тотальність благодаті як слави Божої – розуміння благодаті як незбагненного чуда.

Аналітична філософія при власному зародженні вважала теологічні твердження безпредметними. Однак А.Плантінга та Р.Свінберн заснували аналітичну філософію релігії, або аналітичну філософську теологію. За своїм змістом ця дисципліна – різновид природної теології, яка обмірковує ступінь істинності постулатів християнського віровчення через перевірку теологічного дискурсу як мовлення про можливий світ, через оцінку вірогідності існування

Бога як особистої ідеальної причини світу з огляду на гармонійну влаштованість реальності та у зв'язку з існування свідомого особистого життя.

А.Плантінга вважає, що вірогідно істинними є численні картини світу, тому прийняття того чи іншого світогляду – це акт віри. Відповідно, «світський світогляд» не може бути протиставлений християнському як знання – вірі, оскільки елементи знань та елементи віри є у кожному світогляді. Логічно несуперечливі численні світогляди, і вибір між ними – завжди є актом прийняття на віру, навіть якщо людина думає про цей вибір як наслідок суто раціонального переконання.

Р.Свінберн вважає, що різні картини світу мають різну вірогідність. Християнська теорія щодо існування ідеальної Причини світу має дуже високу вірогідність через те, що за допомогою простої гіпотези пояснюється дуже багато – і гармонійність світу, і наявність законів природи, і пристосованість світу до існування людей як свідомих вільних істот із певними тілами. Меншу, але теж високу вірогідність, має воскресіння Христа.

Для неоортодоксальної теології аналітична природна теологія – новий різновид ліберального світогляду, який антропологізує християнський світогляд, ставить теологію у залежність від раціональної мови аналітичної традиції, редукує персональну віру як особисту зустріч із Богом до акту розуму, що вибирає певний світогляд у результаті акту вподобання або прийняття християнства як вірогідного.

У руслі ідей феноменології загалом та філософії М.Гайдеггера зокрема сформовано цілий ряд теологічних проектів, які відкрито чи приховано виходять з існування у людини здатності інтуїтивного розумного пізнання. Це пізнання витлумачується як належне людині як екзистенції або персоні, і відповідно, воно виникає внаслідок певної редукції від звичайного пізнання до пізнання в актах особистої трансценденції. Але з точки зору неоортодоксії, феноменологічна природна теологія, використовуючи постметафізичну мову, де-факто відроджує метафізичне ідеалістичне вчення про пізнання Бога через споглядання.

Суголосною із неоортодоксією феноменологічна природна теологія є тоді, коли здійснюється критика модерністської онтології та метафізики як онтотеології, що розглядає Бога як вище сутне, досяжне для людського розуміння.

Так, М. Вестфал, здійснюючи системну критику онтотеології, доводить, що К.Барт близький до М.Гайдеггера, який вказував на те, що втрата таємниці є одним із найбільших дефектів онтотеології. У К.Барта навіть в одкровенні Бог залишається глибоко таємничим, незбагненним. М.Ветсфал зазнає критики з боку представника радикальної герменевтики Дж. Капуто, який вважає його недостатньо рішучим у здійсненні реконструкції онтотелогії та, в свою чергу, відмовляється від бога філософів, описаного мовою аналітичного підходу до природного богослов'я. Його ж богослов'я можна сприймати як богослов'я події, що «прислухається до звуків пульсації Божественного».

М.Вестфал вважає, що підхід К.Барта найкраще можна зрозуміти у світлі феноменології. За Ж.-П.Сартром, інтенціональність, яка надає основу для мого усвідомлення, не походить від мене, а першопочатково здійснюється до мене від іншого. Суб'єкт – це той, хто зазнає визначального впливу з боку трансцендентного Іншого. Теорія конституювання особистості трансцендентним Іншим розвивається Ж.-Л. Марйоном. Він також відкидає онтотеологічну метафізику, в рамках якої Бог є вищим сущим чи навіть Буттям, ставлячи собі за мету «звільнити» Бога як особистість, що вступає у відносини любові, від «полону буття». Ж.-Л.Марйон вказував на те, що метафізичне мислення не здатне мислити трансцендентне. Існування Бога відкривається через Його вільний дар одкровення Себе у Христі, а не через філософську онтологію.

Важлива також рецепція неоортодоксії представниками радикальної ортодоксії Дж. Мілбенком та Д. Б. Хартом, які вирішили долучитися до Бартової критики філософії та заявили про повну незалежність богослов'я від філософії. Водночас Д. Б. Харт критикує теологію К.Барта, звинувативши його в онтологічному дуалістичному представленні світу і Бога, а відповідно, у

модернізмі, за який він критикував своїх попередників. На думку Д.Б. Харта, не існує окремого філософського світогляду чи філософської теології, а усі світоглядні системи відверто чи приховано релігійні. Сучасна ситуація характеризується протистоянням позитивного християнського світогляду та нігілістичного постмодерного світогляду. У межах християнського світогляду Бог є вищим особистим Буття, яке можна пізнати за аналогією: особистість здатна помислити Бога як особистість. Однак повнота такого пізнання справді можлива лише внаслідок події зустрічі обличчям до обличчя людського «я» з «Іншим». Бог як трансцендентна причина залишається непізнаним навіть при власному одкровенні та при наявності у людини досвіду зустрічі з Ним. Відповідно, неможливі дефініції Бога, Його сутності, Його властивостей. Можливі лише опосередковані описи над-категоріальних властивостей Бога («трансценденталій»), які проявляються в особистих відносинах (між Іпостасями у Богові та між Богом і людьми). Такими трансценденталіями є краса, любов, істина, у яких власне і розкривається «Божа слава» або ж присутність Бога як насиченого феномену.

Феноменологічна природна теологія – це частина неоконсервативного ідеалістичного тлумачення християнства, постметафізична феноменологічна мова якого не робить його захищеним від можливої критики з боку неоортодоксії.

В цілому, виявлено особливості розвитку природної теології у кінці XX – на початку XXI століть, її значення та проблеми її легітимізації у сучасному релігійному дискурсі. Нове осмислення бартівської критики природної теології – нагальна необхідність у контексті критики онтотеології, яка набула бурхливого розвитку в кінці XX – на початку XXI століття, у зв’язку з намаганнями реабілітувати природну теологію як дисципліну в аналітичній традиції мислення, дати феноменологічну інтерпретацію вченню про аналогії буття в богослов’ї, що залежить від постметафізичної континентальної філософії. Відбувається не просто відновлення природної теології, але й продукуються підтвердження за її допомогою основних догматів християнства

(аналітична традиція) чи навіть прямий синтез феноменологічно переосмисленої метафізики та догматики (феноменологічна природна теологія). Руйнування традиційного розмежування між природною та догматичною теологіями, природною і містичною теологіями веде до суттєвої філософізації християнської теології, яка знову перетворюється швидше на різновид персоналістичного світогляду, ніж на теоретичне вираження християнського віровчення.

Проаналізовано мотиви появи та контекст розвитку бартівської критики природної теології. Виявлено, що К.Барт рішуче заперечував можливість природної теології як такої, що може привести до легітимізації певного соціального устрою як природного порядку. А саме, таким природним порядком виступав в часи К.Барта нацизм, якому неоортодоксія протиставила абсолютний суверенітет трансцендентного Бога, який знецінював норми соціальності, встановлювані через легалізм чи природне право. При віднові Німеччини після нацизму відбулося звертання до «правильного» природного права і предметом критики стали лише конкретні закони та їх втілення при нацистах. Але певні теорії природного права, які зневажали права і свободи людини, були реальністю. На думку К.Барта, жодні декларації прав людини, жодні «правильні» теорії природного права, жодні норми національного та міжнародного права не можуть гарантувати неповторення війн чи тоталітаризму. Лише в християнстві як надприродній реальності людина може черпати духовні ресурси для екзистенційного спротиву структурам зла. Природне богослов'я як апологетику, що ґрунтувалася на раціональності, К.Барт вважав зайвим на фоні догматики, а також хибним через антропологічну редукцію образу Бога. Метафізичні й антропоморфічні образи Бога – «ідоли», а відповідно, ліберальна та неоконсервативна раціоналізації теології у сучасній богословській думці виступають формами «ідолопоклонництва».

К.Барт критикував не природне богослов'я як таке, а його конкретні історичні форми, одна з яких спиралася на просвітницьку філософію і концептуалізувалася ліберальними протестантськими богословами, а також

Е.Бруннером, а інша була неоконсервативною модернізаційною теорією. Водночас його критика природного богослов'я має універсальне значення і може бути застосованою до усіх форм природної теології, релігійної метафізики, апологетики тощо. К.Барт критикував природне богослов'я як спосіб модернізації теології, що веде до антропологічної редукції образу Бога та всього християнського віровчення. Ця модернізація відбувалася у ліберальній формі протестантської постшлейєрмахерівської теології та у неоконсервативній формі природного богослов'я Е.Пшивари, який представив власне розуміння католицького вчення про аналогії буття. За К.Бартом, наслідком ліберальної модернізації є підміна християнства антропологією, його суб'єктивізація, при якій абсолютизується особистість або колектив. Наслідком консервативної модернізації є редукція християнства до ідеалістичної метафізики, що урівнює Бога та світ як цілком співмірні реальності. К.Барт вважав, що пізнання трансцендентного Бога – цілком результат дії благодаті, яку людина повинна прийняти. При цьому категорично заперечувалася теорія Е.Бруннера про наявність у людини здібності сприйняття благодаті. Дія благодаті є цілком тотальною і не передбачає жодної, навіть мінімальної спів-дії людини, а тому богопізнання є надприродною для людини подією, чистим дарунком Бога. В цій теорії К.Барт радикально повертається до теогносії М.Лютера і Ж.Кальвіна.

У теології кінця XX – початку XXI століть Бартова критика природної теології враховується, швидше, формально, а його фідеїзм і теоцентризм намагаються підмінити інтуїтивізмом і філософією присутності. Учні К.Барта, заради діалогу релігії та науки, намагалися створити неоортодоксальну природну теологію. Для цього визнавалося необхідним подолати розділення між догматичною і природною теологією. З цією метою Е.Юнгель зображує світ як простір дії Трійці, Т.Торренс виступає за христоцентричність космології (бачить світ як такий, що походить від Логосу та покликаний бути причетним до втіленого Логосу), А.Макграт доводить можливість пізнання творіння «очима віри». Такі проекти призводять до ідеалістичного метафізичного

розуміння Бога та світу, людини і Боголюдини, ведуть до підміни благодатної віри інтуїтивним містико-раціональним пізнанням.

З точки зору логіки неоортодоксії, сучасна аналітична природна теологія раціоналізує й антропологізує поняття про Бога, виступає сучасною формою ліберальної антропологічної редукції християнської теології. Феноменологічна постметафізична природна теологія відновлює метафізичне вчення про аналогії буття, знищуючи можливість для бартівського бачення Бога як абсолютно трансцендентного. Заперечення універсальності світського світогляду в теології початку XXI століття, особливо помітне в радикальній ортодоксії, не веде до утвердження релігійного світогляду в дусі бартіанства, але, на нашу думку, є шляхом до філософізації теології та християнства. Різка критика онтотеології в сучасній постметафізичній теології цілком може поєднуватися з метафізичною та антропологічною редукціями поняття про Бога. Розвиток християнської теології у добу постмодерну має тенденцію до розмежування між теологією, що спирається на переосмислення біблійного світогляду та ідеї релігійного екзистенціалізму, і теологією, яка підпадає під визначальний вплив різноманітних філософських течій метафізичного й постмодерністичного спрямування. Останнє призводить до переходу теології на мову риторики і навіть ідеології. Очевидно, що бартівські аргументи слугують на користь першої тенденції та дозволяють критично переосмислити методологію і досягнення тих, хто філософізує теологію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. О Граде Божием / Августин // Блаженный Августин. О Граде Божием, Книги I-XIII. – Спб., Киев, 1998.
2. Антонов В. И. Бертран Рассел как явление в науке и обществе XX века / В.И.Антонов // Вестник Бурятского Государственного Университета. – 2014. – №. 2 – С.115–22.
3. Арендт Х. Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме / Х.Арендт. – М. : Европа, 2008 [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://royallib.com/book/arendt_hanna/eyhman_v_ierusalime_banalnost_zla.html.
4. Барменская декларація // Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX в.– М. : Наука, 1994. – С. 54–65.
5. Барт. Accessed November 4, 2017 [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://pravoslavnaya.academic.ru/2507/%D0%91%D0%90%D0%A0%D0%A2.
6. Барт К. Мгновения. Современное богословие / К.Барт. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006.
7. Барт К. Очерк Догматики. Лекции, прочитанные в университете Бонна в летний семестр 1946 года / К.Барт. – СПб. : Алетейя, 1997.
8. Барт К. Послание к римлянам. Современное богословие / К.Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2005.
9. Барт К. Церковная догматика. Том 1. Пер. с нем. Современное богословие / К.Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007.
10. Барт К. Церковная догматика. Том 2. Пер. В. Витковский. Современное богословие / К.Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2011.
11. Бодров А. Богословие творения. Богословие и наука / А.Бодров, М.Толстолуженко. – М. : ББИ, 2013 [Електронний ресурс] – Режим

доступу : http://www.rulit.me/books/bogoslovie-tvoreniya-read-390652-10.html.

12. Бровко Л. Н. Церковь и Третий Рейх / Л.Н.Бровко. – СПб. : Алетейя, 2009.
13. Бухарова А. А. Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона / А.А.Бухарова // Философские науки. – 2016. – №9. – С.103–117.
14. Васильева Е. С. Этическая мысль Эмманюэля Левинаса: этика или первая философия / Е.С.Васильева // Материалы V научной конференции «Философия. Язык. Культура». – М., 2015 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://studydoc.ru/doc/4221732/e-ticheskaya-fenomenologiya-e-mmanyue-lya-levinasa.
15. Войцель К. Карл Барт как открыватель современной керигмы. керигма под знаком НЕТ / К.Войцель // Збірник наукових праць з філософії та філології, 2008.
16. Ворохобов А. В. Основные герменевтические принципы теологии Карла Барта / А.В.Ворохобов // Вестник. – 2009. – № 4 – С. 26–31.
17. Ворохобов А. В. Сотериологическая значимость Иисуса Христа в качестве самооткровения Бога (Карл Барт) и экзистенциального обращения Абсолюта (Рудольф Бультманн) / А.В.Ворохобов // Труды Нижегородской духовной семинарии. – 2009. – №7. – С.7–33.
18. Гаврилюк Т. Концепція людини в протестантизмі XX століття / Т.Гаврилюк // Збірник наукових праць. – 2013. – №4. – С.131–39.
19. Гагинский А. М. Онто-теология и преодоление метафизики: М.Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция / А.М.Гагинский // Вестник ПСТГУ. – 2015. – №60. – С.55–71.
20. Гренц С. Богословие и богословы XX века. Пер. з англ. / С.Гренц, Р.Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011.
21. Даренський В. Ю. Діалог sub specie ethicae / В.Ю.Даренський, В.Д.Жулай, Л.М.Карачевцева. – К. : ПАРАПАН, 2011.

22. Дегтярев В. Богословие церкви. Тетрадь одиннадцатая / В.Дегтярев. Новосибирск : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://inigo.ru/wp-content/uploads/2014/04/%D0%AD%D0%BC%D0%BC%D0%B0%D1%83%D1%81-2-%D1%81%D1%82%D1%83%D0%BF%D0%B5%D0%BD%D1%8C-XI.pdf.
23. Денисенко А. Интеллектуальный климат постсекулярной эпохи: очерчивая границы современного богословского дискурса / А.Денисенко // Філософська Думка. Спецвипуск. Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – №3. – С.41–60.
24. Докинз Р. Бог как иллюзия. Пер. с англ. Н.Смелкова. E-Book / Р.Докинз. – СПб. : Азбука-Аттикус, 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://skazanie.info/richard-dokinz-bog-kak-illjuzija.
25. Евстропов М. Н. Эмманюэль Левинас: «лицо» как Абсолютное выражение / М.Н.Евстропов // Известия Томского политехнического университета. – 2010. – №6. – С.101–106.
26. Зайцев И. Н. Уточнение «начала» Философии Хайдеггера и Левинаса / И.Н.Зайцев // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому: сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса, edited by Н.В. и др. Голик. – СПб. : СПбГУ, 2006. – С.48–66.
27. Казем-бек А. Христианский путь Карла Барта / А.Казем-бек // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – №9. – С.53–60.
28. Карпов К. В. Христианская философия Алвина Плантинги / К.В.Карпов // Аналитический Теист : Антология Алвина Плантинги. – М. : Языки славянской культуры, 2014. – С.9–26.
29. Кедрова М. О. Естественная теология XXI в.: Проект Ричарда Суинберна / М.О.Кедрова // Вопросы Философии. – 2016. – №2. – С.77–84.
30. Кедрова М. О., ed. Оксфордское руководство по философской теологии. Сост. Т.П.Флинт та М.К.Рэй / М.О.Кедрова. – М. : Языки славянской культуры, 2013.

31. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология xx века / С.А.Коначева. – М. : РГГУ, 2010.
32. Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века : автореферат диссертации доктора философских наук : 09.00.03. – М., 2010.
33. Левинас Э. Бог и философия: [Фрагмент] / Э.Левинас // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому. – СПб., 2006. – С.201 –230.
34. Левинас Э. Етика і безконечність. Діалоги з Філіпом Немо. Пер. з франц. О. Білий / Э.Левинас. – К. : Порт-Рояль, 2001.
35. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность / Э.Левинас. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000.
36. Левинас Э. Між Нами. Дослідження думки-про-іншого / Э.Левинас. – К., 1999.
37. Левинас Э. От Существования к существующему / Э.Левинас // Избранное. Тотальность и бесконечное,– М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С.7–65.
38. Лейн Т. Христианские мыслители / Т.Лейн. – СПб. : Мирт, 1997.
39. Лепин С. Карл Барт / С.Лепин, А.Вязовская // Новейший философский словарь. – Минск, 1998 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.hrono.info/biograf/bio_b/bart_karl02.php.
40. Лифинцева Т. П. Теология кризиса Карла Барта: Оправдание верой / Т.П.Лифинцева // Научные Ведомости. – 2009. –№ 63. – С. 5–11.
41. Мавляутдинов И.С. К проблеме рациональности религиозной веры: эвиденциализм теизма Ричарда Суинберна / И.С. Мавляутдинов // Власть. – 2011. – №7.– С. 166–70.
42. Малахов В.А. Етика спілкування / В.А.Малахов. – К. : Либідь, 2006.
43. Марион Ж.-Л. Насыщенный Феномен / Ж.-Л.Марион // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами, сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. – М. : Академический проект, 2014. – С.63–99.

44. МаркевичА. Карл Барт – христианин и богослов / А.Маркевич [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://karlbarth.narod.ru/biograf.htm.
45. Маркевич А. Доктрина Священного Писания у Карла Барта / А.Маркевич // Богословие и богословское образование в современном обществе: материалы конференций богословского общества Евразии. – О. : ЕАА, 2002. – С.268.
46. Мень А. Библиологический Словарь: Карл Барт: В 3-х Т. Vol. 1: А-И / А.Мень. –М. : Фонд им. А. Меня, 2002.
47. Месяц С. В. Теология поэтов и теология философов / С.В.Месяц, Accessed April 25, 2017 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats.pdf.
48. Нагибауэр А. С. Богословие Эберхарда Юнгеля и Возможность Неметафизического Мышления о Боге / А.С.Нагибауэр // Богословские Размышления. Спецвыпуск «Реформация 500». – 2015. – С.141–147.
49. Ношин Я. І. Взаємозв'язок філософського та теологічного дискурсів у творчості Еманюеля Левінаса: дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук / Я.І.Ношин. – Житомир, 2016.
50. Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологий: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / К.Пашков. – Харьков, 2006.
51. Плантинга А. Реформатское возражение против естественной теологии. Пер. Толстова / А.Плантинга // Философия религии: альманах 2008-2009. – 2010. – С.210–227.
52. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. Пер. с англ. / Дж.Полкинхорн – М. : ББИ, 2004.
53. Пылаев М. А. Философия и теология в «Неоортодоксии» Карла Барта / М.А.Пылаев // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – № 6 (68).– С.26–40.

54. Пылаев М. А. Философские дискурсы диалектической теологии Карла Барта / М.А. Пылаев // Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецепция и воздействие : Сб. статей – СПб., 2017. – С. 27–42.
55. Рормозер Г. Кризис либерализма. Пер. с нем. / Г.Рормозер. – М., 1996.
56. Саирсингх К. Р. Карл Барт. Церковная догматика. Предисловие ко второму тому русского издания / К.Р.Сиарсингх // Церковная Догматика Том 2. VII-XXX. – М. : ББББИ св. апостола Андрея, 2011.
57. Селезнёва М. Карл Барт. Галерея. – 2002. – №18 / М.Селезнёва [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.dw.com/ru/карл-барт/а-676599.
58. Славова В. Х. Этика Левинаса – точка пересечения религии и философии / В.Х.Славова // Актуальные вопросы общественных наук: Социология, политология, философия, история: Сб. ст. по матер. XLIX-L междунар. науч.-практ. конф. – 2015. – С. 31–37.
59. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога / З.А.Сокулер. – М. : Прогресс-традиция, 2008.
60. Соловій Р. П. Виникаюча Церква / Р.П.Соловій. – Черкассы : Коллоквиум, 2014.
61. Соловій Р. П. Передумови формування богослов'я виникаючої Церкви: пост-лібералізм, пост-консерватизм і радикальна ортодоксія / Р.П.Соловій // Філософська думка. Спецвипуск. Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. №3 – С.89–107.
62. Соловій Р. П. Християнське богослов'я перед викликом постмодернізму: методологічний та радикальний підходи до взаємодії / Р.П.Соловій // Богословские размышления. Спецвыпуск. – 2016. – № 17. – С.222–233.
63. Суинберн Р. Аргумент от законов природы: новое осмысление. Пер. А.Б.Толстова / Р.Суинберн // Философия религии: Альманах 2008–2009. – 2010. – С.88–109.
64. Суинберн Р. Ответ Владимиру Шохину / Р.Суинберн // Вопросы философии. – № 2. – 2015. – С.77–82.

65. Суинберн Р. Предисловие к русскому изданию / Р.Суинберн // Новое естественное богословие. – М. : ББИ, 2014. – С.vii–viii.
66. Суинберн Р. Существование Бога. Пер. М.О. Кедрова / Р.Суинберн. – М. : Языки славянской культуры, 2014.
67. Талиаферро Ч. Проект естественного богословия / Ч.Талиаферро // Новое естественное богословие, пер. с англ. Богословие и наука. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2014. – С.1–27.
68. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм : монографія / С.В.Таранов. – К. : Четверта хвиля, 2014.
69. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д.Узланер // Логос. Постсекулярная философия. – 2011. — № 3 (82). – С. 3–32.
70. Фенно І. М. Біблійні основи екологічного мислення / І.М.Фенно // Гілея. – 2014. – № 80. – С. 308–312.
71. Хаакер К. Богословие Послания к Римлянам / К.Хаакер. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006.
72. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Пер. А.Г. Чернякова / М.Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.
73. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М.Хайдеггер // Время и бытие, пер. В.В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – С.192–221.
74. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. Современное богословие / Д.Харт. – М. : ББИ, 2010.
75. Храмов А. Философ, воскресивший Бога / А.Храмов [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.ng.ru/ng_religii/2015-07-15/6_plantinga.html.
76. Хромець І. Еврейская философия после М. Хайдеггера: Э. Левинас и Х. Йона / І.Хромець // Юдаїзм: дослідження історії та віровчення. – К., 2011. – С.101–109.
77. Хромцова М. Ю. Мышление о даре в современной в теологи и проблема религиозного «другого» / М.Ю.Хромцова // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. – 2016. – № 4 (17). – С.198–210.

78. Хром'як М. В. Рецепція богослов'я Григорія Ніського в теоестетиці Девіда Бентлі Харта / Н.Л.Хром'як // Практична філософія. – 2017. – №4 (66). – С. 159–165.
79. Хром'як Н. Л. Вчення про Слово Боже Карла Барта: основні ідеї в контексті сучасного богословського дискурсу / Н.Л.Хром'як // Практична філософія. – 2017. – № 3.– С.109–16.
80. Хром'як Н. Л. Ключові богословські ыдеї Барта у запереченні природного богослов'я / Н.Л.Хром'як // Гілея. – 2017. – № 10 (125).– С.235–239.
81. Хром'як Н. Л. Основні впливи філософії та богослов'я епохи просвітництва на формування богословської думки Карла Барта / Н.Л.Хром'як // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2017. – №19.– С.128–131.
82. Хром'як Н. Л. Теологічна онтологія Карла Барта / Н.Л.Хром'як // Гілея– 2017. – № 11 (126). – С.201–207.
83. Чорноморець Ю. Православная теология Девида Бентли Харта – новое начало в эпоху постмодерна, September 14, 2011 / Ю.П.Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://risu.org.ua/article_print.php?id=44359&name=contemporary&_lang=ua&.
84. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Ю.П.Чорноморець // Філософська думка. Спецвипуск. Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – №3. – С.74–88.
85. Чорноморець Ю. П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу / Ю.П.Чорноморець // Філософська думка. Спецвипуск. Християнська теологія і сучасна філософія. – 2012. – №3. – С.8–14.
86. Чорноморець Ю. П. Філософська теологія: сучасний стан і перспективи. Частина II, December 9, 2013 / Ю.П.Чорноморець [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/main/recenzii/23238-filosofska-teologiya-suchasnij-stan-i-perspektivi-chastina-ii.html.

87. Шохин В. К. Plantinga A. Knowledge and Christian Belief.Grand Rapids(MI) / В.К.Шохин // Рецензии. – 2015. – С.127–134.
88. Шохин В. К. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. Пер. К.В. Карпов. Сост. Д. Сеннет / В.К.Шохин. – М. : Языки славянской культуры, 2014.
89. Юнгель Э. О смерти Живого Бога (богословский этюд) / Э.Юнгель // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями, сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; Пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. – М. : ПСТГУ, 2009. – С.512–537
90. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? / А.Ямпольская // Логос 3, no. 82 (2011): С.107–й23.
91. Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности / А.В.Ямпольская // Философские науки. – 2013. – № 2. – С.100–114.
92. Ямпольская А. В. “Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и Дистанция» / А.В.Ямпольская // Вопросы философии. – 2011. – №1. – С. 173–80.
93. Ямпольская А. В. Феноменология в Германии и Франции: Проблемы метода / А.В.Ямпольская. – М. : РГГУ, 2013.
94. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас. Философия и биография / А.В.Ямпольская. – К. : Дух і літера, 2011.
95. Albertson, D., and C. King, eds. Without Nature? A New Condition for Theology. 1st ed. New York: Fordham University Press, 2010.
96. Ayer, A.J. Language, Truth and Logic. New York, NY: Dover Publications, 1970.
97. Baker-Hytch, M. “Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What’s the Difference?” Journal of Analytic Theology 4 (May 2016): 347–61.
98. Balthasar, H. U. von. The Theology Of Karl Barth. Translated by J. Drury. Holt, Rinehart and Winston. New York, Chicago, San Francisco, 1971.
99. Barr, J. Biblical Faith and Natural Theology. Oxford: Clarendon Press, 1993.

100. Barth, K. A Letter to Great Britain from Switzerland. The Sheldon press. London, 1941.

101. ———. A Shorter Commentary on Romans. Ashgate. Burlington, USA: M.M.Michielin, ed., 2007.

102. Barth, K. "A Theological Dialogue." Theology Today 19, no. 2 (1962): 171–77.

103. Barth, K. Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Translated by I.W. Robertson. John Knox. London: SCM; Richmond, 1960.

104. ———. Church Dogmatics. Index Volume, with Aids to the Preacher Index Volume, with Aids to the Preacher. Ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance., 1977. http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1644287.

105. ———. Church Dogmatics. Volume 1, Part 1: Doctrine of the Word of God. Ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.

106. ———. Church Dogmatics. Volume 1, Part 2: The Doctrine of the Word of God. Ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance. USA: T. & T. Clark International, 2004.

107. ———. Church Dogmatics. Volume 2, Part 1. T&T Clark. ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance, 1957.

108. ———. Church Dogmatics, Volume 2, Part 2: The Doctrine of God. Ed. G.W.Bromiley. T&T Clark, 2001.

109. ———. Church Dogmatics. Volume 3, Part 1. Ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1970.

110. ———. Church Dogmatics. Volume 3, Part 2: Doctrine of Creation, Continuum. Ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance. Edinburgh: T&T Clark, 2004.

111. ———. Church Dogmatics. Volume 3, Part 3: The Doctrine of Creation. Ed. G.W.Bromiley & T.F.Torrance. Edinburgh: T&T Clark, 1976.

112. ———. Church Dogmatics. Volume 3, Part 4. Edinburgh, 1961.

113. ———. Church Dogmatics. Volume 4, Part 1. Transl. G.W.Bromiley. Edinburgh: T&T Clark, 1956.

114. ———. Church Dogmatics. Volume 4, Part 3, 2 Half. T. & T. Clark. Edinburgh: G.W.Bromiley & T.F.Torrance ed., 1962.

115. ———. Community, State and Church. Peter Smith. Gloucester, MA, 1968.

116. ———. Die Christliche Dogmatik Im Entwurf: Die Lehre Vom Worte Gottes. Vol. 1. Zürich: Theologischer Verlag, 1982.

117. ———. "Die Theologie Und Der Heutige Mensch." Zwischen Den Zeiten 8 (1930): 374–96.

118. ———. Fides Quaerens Intellectum: Anselms Beweis Der Existenz Gottes Im Zusammenhang Seines Theologischen Programms, 1931. Zürich: Theologischer Verlag, 1981.

119. ———. How I Changed My Mind. Edinburgh: Saint Andrew P, 1969.

120. ———. "Karl Barth's Table Talk." Scottish Journal of Occasional Papers, 1963.

121. ———. "No!" In Natural Theology, 65–128. Eugene: Wipf & Stock, 2002.

122. ———. "Offenbarung, Kirche, Theologie." Theologische Existenz Heute 9 (1934): 3–43.

123. ———. The Church and the Churches. Trans. W. G. Rusch. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.

124. ———. "The First Commandment as the Axiom of Theology." In The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments, Pickwick Publications., 63–78. Allison Park, PA: ed. H. Martin Rumscheidt, 1986.

125. ———. The Holy Spirit and the Christian Life: The Theological Basis of Ethics. Library of Theological Ethics. Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1993.

126. ———. The Humanity of God. Westminster: John Knox Press, 1960.

127. ———. "The Strange New World within the Bible." In The Word of God and the Word of Man, 28–50. New York: Harper Torchbooks, 1957.

128. ———. Theologische Fragen Und Antworten: Gesammelte Vorträge. Vol. 3. Zürich: Evangelischer Verlag A G Zollikon, 1957.

129. Barth, K., E. Brunner, H.-A. Drewes, and H. Stoevesandt. Gesamtausgabe. 5 [...]: Briefe Karl Barth - Emil Brunner: Briefwechsel 1916 - 1966. Zürich: Theologischer Verlag, 2000.

130. Berkouwer, G.C. The Triumph of Grace in the Theology of Carl Barth. Translated by H.R. Boer. Grand Rapids, Mich, 1956.

131. Blanshard, B. "Critical Reflections on Karl Barth." In Faith and the Philosophers, Ed. John Hick, MacMillan & Co Ltd., 159–200. London, 1964.

132. Bloesch, D.G. The Christian Witness in a Secular Age: An Evaluation of Nine Contemporary Theologians. Wipf & Stock. Eugene, Ore., 2002.

133. Bonhoeffer, D. Ethics. London: ed. Eberhard Bethge, 1949.

134. ———. Letters and Papers from Prison, The Enlarged Edn. SCM Press. London: Ed. Eberhard Bethge, 1971.

135. Bromiley, G.W. An Introduction to the Theology of Karl Barth. Edinburgh: T. & T. Clark, 1979.

136. Brown, C. Karl Barth and the Christian Message. London: Tyndale, 1967.

137. Brunner, E. Man in Revolt: A Christian Anthropology. Translated by O. Wyon. Philadelphia: The Westminster press, 1947.

138. ———. "Nature and Grace." In Natural Theology, 15–64. Eugene, Or: Wipf & Stock, 2002.

139. ———. Revelation and Reason: The Christian Doctrin of Faith and Knowledge. Translated by O. Wyon. London: Student Christian Movement Press, 1947.

140. ———. The Christian Doctrine of Creation and Redemption: Dogmatics Volume II. Westminster Press. Philadelphia, 1952.

141. Buitendag, J. "Nature as Creation from an Eco-Hermeneutical Perspective: From a 'Natural Theology' to a 'Theology of Nature.'" HTS

Teologiese Studies / Theological Studies 65, no. 1 (November 23, 2009): 509–18.

142. Busch, E. Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

143. Caputo, J.D. On Religion. Thinking in Action. London ; New York: Routledge, 2001.

144. ———. Philosophy and Theology. Horizons in Theology. Nashville, TN: Abingdon Press, 2006.

145. ———, ed. The Religious. Blackwell Readings in Continental Philosophy. Oxford: Blackwell, 2002.

146. ———. The Weakness of God: A Theology of the Event. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

147. ———. "What Is Merold Westphal's Critique of Ontotheology Criticizing?" In Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology, 1st ed., 100–115. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 2009.

148. Caputo, J.D., and G. Vattimo. After the Death of God. Ed. J.W.Robbins. New York, N.Y.: Columbia UP, 2009.

149. Chung, P.S. Comparative Theology among Multiple Modernities. New York, N.Y.: Springer Berlin Heidelberg, 2017.

150. Cleobury, F.H. A Return to Natural Theology. London: James Clarke, 1967.

151. Cobb, J.B. A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead. Philadelphia: Westminster, 1965. https://www.religion-online.org/book/a-christian-natural-theology-based-on-the-thought-of-alfred-north-whitehead/.

152. Connell, G. "Against Idolatry: Heidegger and Natural Theology." In Postmodern Theology and Christian Thought, Ed. Westphal, M., 144–68. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999.

153. Crisp, O., and M.C. Rea, eds. Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009.

154. Deleuze, G. Cinema 2: The Time-Image. Translated by H. Tomlinson and R. Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

155. Diller, K. "Karl Barth and the Relationship between Philosophy and Theology." Heythrop Journal LI, 2010, 1035–1052.

156. ———. Theology's Epistemological Dilemma: How Karl Barth and Alvin Plantinga Provide a Unified Response. Downers Grove: IVP Academic, an imprint of InterVarsity Press, 2014.

157. Dorrien, G. "The `postmodern' Barth? The Word of God as True Myth." Christian Century 114, no. 11 (February 4, 1997): 338–42.

158. Eddy, M.D., and D. Knight. "Introduction." In Natural Theology by W.Paley, ix–xxx. New York: Oxford University Press Inc., 2006.

159. Flew, A. "Theology and Falsification." In Reason and Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy, Ed. J.Feinberg., 48–49. Belmont, CA: Dickenson Publishing Company, Inc., 1968. http://www.qcc.cuny.edu/SocialSciences/ppecorino/PHIL_of_RELIGION_TEXT/CHAPTER_8_LANGUAGE/Theology-and-Falsification.htm.

160. French, W. "With Radical Amazement: Ecology and the Recovery of Creation." In Without Nature? A New Condition for Theology, Ed. D.Albertson and C.King., 54–80. New York: Fordham University Press, 2010.

161. Goodchild, P., ed. Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy. 1st ed. Perspectives in Continental Philosophy, no. 29. New York: Fordham University Press, 2002.

162. Groenewald, A.G. "Karl Barth's Role in Church and Politics from 1930 to 1935." HTS Teologiese Studies / Theological Studies 63, no. 4 (2007): 1613–41.

163. Grow, B. "How Do We Know God? The Analogy of Being Strained Through David Bentley Hart and Karl Barth." The Evangelical Calvinist, October 8, 2016. https://growrag.wordpress.com/2016/10/08/how-do-we-

know-god-the-analogy-of-being-strained-through-david-bentley-hart-and-karl-barth/.

164. Gschwandtner, C.M. Postmodern Apologetics? Arguments for God in Contemporary Philosophy. 1st ed. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 2013.

165. Gundry, S. “Death of God Theology.” In Evangelical Dictionary of Theology, 327–28. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

166. Guretzki, D. Karl Barth on the Filioque. Barth Studies. Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub, 2009.

167. Haines, D. “Alister McGrath and Natural Theology.” Accessed March 12, 2018. https://www.academia.edu/17257258/ALISTER_MCGRATH_AND_NATURAL_THEOLOGY.

168. Hart, D.B. “Is, Ought, And Nature’s Laws.” First Things, March 2013, 71–72.

169. ———. “Reason’s Faith.” First Things, March 2015, 71–72.

170. ———. The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003.

171. ———. The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss. New Haven: Yale Univ. Press, 2013.

172. Hart, Kevin. “The Experience of God.” In The Religious, Ed. John D. Caputo, Blackwell Publishers., 159–74. Malden, Mass., 2002.

173. Hauerwas, S. With the Grain of the Universe. Baker. Grand Rapids, MI, 2001.

174. Hege, B.A.R. Myth, History, and the Resurrection in German Protestant Theology. Eugene, Ore.: Wipf & Stock Pub, 2017. http://public.eblib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=5220474.

175. Heidegger, M. Being and Time. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

176. ———. Identity and difference. Translated by J. Stambaugh. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 2002.

177. ———. “Phenomenology and Theology.” In The Religious, Ed. J.D. Caputo., 52–60. Oxford: Blackwell, 2002.

178. Herberg, W. “Introduction to Karl Barth.” In Barth, K. Community, State and Church: Three Essays, Peter Smith. Gloucester, MA, 1968.

179. Holder, R.D. “Karl Barth and Legitimacy of Natural Theology.” Themelios 26, no. 3 (2001): 22–37.

180. ———. The Heavens Declare: Natural Theology and the Legacy of Karl Barth. West Conshohocken, Pa: Templeton Press, 2012.

181. Hooft, W.A. “Karl Barth and the Ecumenical Movement.” The Ecumenical Review 32, no. 2 (April 1980): 129–151.

182. Horner, R. Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology. 1st ed. Perspectives in Continental Philosophy, no. 19. New York: Fordham University Press, 2001.

183. Horton, M.S. The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2011.

184. Hunsinger, G. “A Tale of Two Simultaneities: Justification and Sanctification in Calvin and Barth.” ZDT, no. 18(3) (2002): 316–38.

185. ———. Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2000.

186. Huyssteen, W. van. Theology and the Justification Of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology. Translated by H.F. Snijders. Eerdmans. Grand Rapids, Mich, 1989.

187. Irving, A.J.D. “Natural Theology as the Intra-Structure of Theological Science: T.F. Torrance’s Proposals for Natural Theology Understood in the Context of the Synthesis of Rational Structure and Material Content.” Participatio: The Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship 7 (2017): 99–124.

188. Janicaud, D., ed. Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate. 1st ed. Perspectives in Continental Philosophy, no. 15. New York: Fordham University Press, 2000.

189. Johnson, K. L. Karl Barth and the Analogia Entis. London: Continuum International Publishing, 2010.

190. Johnson, W.S. The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology. Columbia Series in Reformed Theology. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1997.

191. Jüngel, E. God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism. New York: T&T Clark, 1983. http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1826996.

192. "Karl Barth." Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. Accessed March 9, 2017. http://people.bu.edu/wwildman/bce/barth.htm.

193. Kincade, J. "Karl Barth and Philosophy." The Journal of Religion 40, no. 3 (July 1960): 161–69.

194. Khrom`yak N. L. The controversy between Karl Bart and Emil Brunner concerning natural theology / Nataliia Lvivna Khrom`yak // Modern science. – 2017. – (№6) – C.73–79.

195. Klemm, D.E. "Toward a Rhetoric of Postmodern Theology: Through Barth and Heidegger." JAAR 55, no. 3 (1987): 443–69.

196. Kojonen, E.V.R. "Natural Theology in Evolution: A Review of Critiques and Changes." European Journal for Philosophy of Religion 9, no. 2 (2017): 83–117.

197. Krotke, W. "The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology." In The Cambridge Companion to Karl Barth, Ed. J.Webster., 159–76. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

198. Langtry, B. "Richard Swinburne." In Twentieth-Century Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion, Ed. G.Oppy and N.N.Trakakis., 5:285–300. London ; New York: Routledge, 2014.

199. Levinas, E. Entre Nous: Thinking of the Other. Translated by M.B. Smith and B. Harshav. New York: Columbia University Press, 1998.

200. Lewis, G.R. “The Doctrine of God the Father.” In The Portable Seminary: A Master’s Level Overview in One Volume, Ed. D.Horton., 784. Bethany House, 2006.

201. Lindbeck, G.A. “Barth and Textuality.” Theology Today 43, no. 3 (October 1986): 361–77.

202. Lucas, A. “Review of The Blackwell Companion to Natural Theology,” 2018. https://infidels.org/library/modern/aron_lucas/natural-theology.html.

203. Marion, J.-L. Cartesian Questions: Method and Metaphysics. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1999.

204. ———. Givenness and Revelation. Translated by S.E. Lewis. First edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2016.

205. ———. God without Being. Translated by T.A. Carlson. Religion & Postmodernism. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991.

206. ———. In the Self’s Place: The Approach of Saint Augustine. Cultural Memory in the Present. Stanford, California: Stanford University Press, 2012.

207. ———. “On the Foundation of the Distinction Between Theology and Philosophy.” In Philosophy, Religions and Transcendence, 47–76. Manila, Philippines: Athlone University Press, 2010.

208. ———. Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998.

209. Martin, H.C. “Eternity and Temporality in the Theology of Karl Barth.” Science & Christian Belief 21, no. 2 (2009): 101–10.

210. Martin, P., and G. Widmer. “On the Relation between Protestant Theology and Natural Science.” Communio Viatorum 24 (1986): 185–97.

211. Mavrodes, J.I. “Jerusalem and Athens Revisited.” In Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Ed. A.Plantinga and N.Wolterstorff., 192–218. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

212. McCall, T.H. An Invitation to Analytic Christian Theology. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, an imprint of InterVarsity Press, 2015.

213. McClendon, J.W. Systematic Theology. Vol. 3. E-Book. Abingdon Press, 2000.

214. McCormack, B. L. Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936. Oxford: Oxford. Univ. Press, 1997.

215. McCormack, B.L. Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

216. McDowell, J.C. "Conversations and Conflict: Barth's Nein to Emil Brunner (Conversation 3/4)." Accessed November 28, 2017. http://convencionbautista.com/yahoo_site_admin/assets/docs/Barth_Nein_to_Brunner.23191706.pdf.

217. McGrath, A.E. A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology: The 2009 Gifford Lectures. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2009.

218. ———. A Scientific Theology: Nature. Vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 2001.

219. ———. Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology. The Hulsean Lectures 2009. Oxford ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

220. ———. Emil Brunner: A Reappraisal. Chichester: WileyBlackwell, 2014.

221. ———. Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017.

222. ———. T.F. Torrance: An Intellectual Biography. Edinburgh: T & T Clark, 2006.

223. ———. The Open Secret: A New Vision for Natural Theology. Oxford: Blackwell, 2008.

224. Meillassoux, Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. London ; New York: Continuum, 2009.

225. Meredith, A. Gregory of Nyssa. London ; New York: Routledge, 2003.

226. Metzger, P.L. Word of Christ and the World of Culture: Sacred and Secular through the Theology of Karl Barth. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

227. Midgley, L.C. "Karl Barth and Moral Natural Law: The Anatomy of Debate." Natural Law Forum, 1968, 108–26.

228. Milbank, J. "Alternative Protestantism: Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition." In Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation, Ed. J.K.A. Smith., 25–41. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

229. ———. "Foreword. An Apologia for Apologetics." In Imaginative Apologetics: Theology, Philosophy, and the Catholic Tradition, edited by A. Davison, xiii–xxiii. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

230. ———. "Knowledge. The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi." In Radical Orthodoxy: A New Theology, edited by C. Pickstock and G. Ward, 21–37. London ; New York: Routledge, 1999.

231. ———. "Stale Expressions: The Management -Shaped Church." Studies in Christian Ethics Journal 21, no. 1 (2008): 117–28.

232. ———. The Future of Love: Essays in Political Theology. Eugene, Or: Cascade Books, 2009.

233. ———. "The Programme of Radical Orthodoxy." In Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry, edited by L.P. Hemming, 33–45. Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion, & Theology. Aldershot, England ; Burlington, Vt: Ashgate, 2000.

234. ———. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. 2nd ed. Oxford, UK ; Malden, MA: Blackwell Pub, 2006.

235. Milbank, J., C. Pickstock, and G. Ward, eds. Radical Orthodoxy: A New Theology. London ; New York: Routledge, 1999.

236. Molnar, P.D. “God’s Self-Communication in Christ: A Comparison of Thomas F. Torrance and Karl Rahner.” Scottish Journal of Theology 50, no. 3 (1997): 288–320.

237. Morrison, J.D. “Thomas Torrance’s Reformulation of Karl Barth’s Christological Rejection of Natural Theology.” Faculty Publications and Presentations., 2001.

238. Moseley, C. Nations and Nationalism in the Theology of Karl Barth. Oxford: Oxford University Press, 2013.

239. Moyn, S. Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2005.

240. “Natural Theology and Natural Religion.” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, July 6, 2015. https://plato.stanford.edu/entries/natural-theology/.

241. Newman, M. “Sensibility, Trauma, and the Trace: Levinas from Phenomenology to the Immemorial.” In The Face of the Other & the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas, Ed. J.Bloechl., 90–129. New York: Fordham University Press, 2000.

242. Niebuhr, R. Essays in Applied Christianity. Meridian Books. New York, 1959.

243. Nielsen, B.F. “Time and Eternity.” In Karl Barth - a Brief Introduction, Ed. K.Kilby., 1–19. New York: Herder & Herder/Crossroad, 2007.

244. Oakes, K. “The Question of Nature and Grace in Karl Barth: Humanity as Creature and as Covenant-Partner.” Modern Theology 23, no. 4 (October 2007): 595–616.

245. O’Donovan, J.E. “Man in the Image of God: The Disagreement Between Barth and Brunner Reconsidered.” Scottish Journal of Theology 39, no. 4 (November 1986): 433–59.

246. Oh, P.S. Karl Barth’s Trinitarian Theology: A Study in Karl Barth’s Analogical Use of the Trinitarian Relation. London ; New York: T & T Clark, 2006.

247. Ormerod, N. A Public God: Natural Theology Reconsidered. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

248. Pannenberg, W. “God’s Presence in History.” Christian Century, March 11, 1981, 260–63.

249. Parsons, K.M. “A Perspective on Natural Theology From Analytic Philosophy.” In The Oxford Handbook of Natural Theology, 247–61. UK: Oxford University Press, 2013.

250. Pinnock, K.H. “Karl Barth and Christian Apologetics.” Themelios 2, no. 3 (May 1977): 66–71.

251. ———. “Toward A Rational Apologetic Based Upon History.” Bulletin of the Evangelical Theological Society, no. 11 (Summer 1968): 147–51.

252. Plantinga, A. “Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century.” In Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective, Ed. S.Griffioen and B.M.Balk., 29–54. Kampen, Netherlands: Uitgeverij Kok, 1995.

253. ———. “Internalism, Externalism, Defeaters and Arguments for Christian Belief.” Philosophia Christi 3, no. 2 (2001): 379–400.

254. ———. “Natural Theology.” In A Companion to Metaphysics, Ed. J.Kim and E.Sosa., 346–49. Oxford: Blackwell, 1995.

255. ———. “Reason and Belief in God.” In Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Ed. A.Plantinga and N.Wolterstorff., 16–93. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

256. ———. The Nature of Necessity. Reprint. Clarendon Library of Logic and Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2010.

257. ———. “The Prospects for Natural Theology.” Philosophical Perspectives, Vol. 5, Philosophy of Religion, 1991, 287–315.

258. ———. “The Reformed Objection Revisited.” Christian Scholar’s Review 12 (1983): 57–61.

259. Potter, V.G. “Karl Barth and the Ontological Argument.” The Journal of Religion 45, no. 4 (October 1965): 309–25.

260. Preece, G. “Barth’s Theology of Work and Vocation for a Postmodern World.” In Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?, Ed. G.Thompson & C.Mostert., 147–70. Hindmarsh: Australian Theological Forum, 2001.

261. Purtill, R.L. “The Current State of Arguments for the Existence of God.” Review and Expositor 82, no. 4 (1985): 521–33.

262. Putt, B.K. “The Benefit of the Doubt: Merold Westphal’s Prophetic Philosophy of Religion.” In Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal’s Hermeneutical Epistemology, 1st ed., 1–19. Perspectives in Continental Philosophy. New York : Fordham University Press, 2009.

263. Putt, B.K., and M. Westphal. “Talking to Balaam’s Ass: A Concluding Conversation.” In Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal’s Hermeneutical Epistemology, 1st ed., 181–206. Perspectives in Continental Philosophy. New York : Fordham University Press, 2009.

264. Re Manning, R. “A Perspective on Natural Theology From Continental Philosophy.” In The Oxford Handbook of Natural Theology, 262–76. UK: Oxford University Press, 2013.

265. Roberts, R.H. A Theology on Its Way? Essays on Karl Barth. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

266. Rollins, P. How (Not) to Speak of God. Brewster, Mass: Paraclete Press, 2006.

267. Runia, K. Karl Barth’s Doctrine Of Holy Scripture. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1962.

268. Sampath, R. “The Being of God’s Time: The Problem of Time in Barth’s Church Dogmatics and Heidegger’s Being and Time.” IAFOR Journal of Ethics, Religion & Philosophy 3, no. 1 (2017): 26–34.

269. Sandbeck, L. “God as Immanent Transcendence in Mark C. Taylor and John D. Caputo.” Studia Theologia 65 (2011): 18–38.

270. Sandru, A.-R. “Jean-Luc Marion: Givenness and Revelation,” September 5, 2016. http://reviews.ophen.org/2016/09/05/jean-luc-marion-givenness-revelation/.

271. Smith, S.G. The Argument to the Other: Reason beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas. American Academy of Religion Academy Series, no. 42. Chico, Calif: Scholars Press, 1983.

272. Snider, P. Preaching after God: Derrida, Caputo, and the Language of Postmodern Homiletics. Eugene, Or: Cascade Books, 2012.

273. Sudduth, M. The Reformed Objection to Natural Theology. Ashgate Philosophy of Religion Series. Farnham, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2009.

274. Sweet, W. "Cleobury F.H." In Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers: 2 Volumes, Ed. Stuart Brown., 168–69. Thoemmes, 2005.

275. Swinburne, R. Faith and Reason. 2nd ed. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2005.

276. ———. "Intellectual Autobiography." In Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne, Ed. A.G. Padgett., 1–18. Oxford: Clarendon Press, 1994.

277. ———. "Natural Theology, Its 'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport.'" Faith and Philosophy, 2004.

278. ———. "Plantinga on Warrant." Religious Studies 37, no. 2 (2001): 203–214.

279. ———. The Coherence of Theism. Oxford: Oxford University Press, 1993.

280. ———. The Resurrection of God Incarnate. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2003.

281. ———. Was Jesus God? Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.

282. Taylor, M.C. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

283. ———. Erring: A Postmodern a/Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

284. The Beginnings of Dialectical Theology. Ed. J.M.Robinson. Vol. 1. Richmond, VA: John Knox Press, 1968.

285. Tillich, P. Morality and Beyond. Harper & Row. New York, 1963.

286. ———. Natural and Revealed Religion. Clark & Company. Willett, 1935.

287. ———. Theology of Culture. Oxford University Press. New York: Ed. Robert C. Kimball, 1959.

288. ———. "Trends in Religious Thought That Affect Social Outlook." In Religion and the World Order, Harper & Brothers. New York: ed. F. Ernest Johnson, 1944.

289. Toit, C.W. du. "Some Barthian Perspectives on the Present Science-Religion Debate: What Is the Place of 'Natural Theology' Today?" HTS 63, no. 4 (2007): 1447–71.

290. Torrance, T. F. Karl Barth: Biblical an Evangelical Theologian. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.

291. Torrance, T.F. Divine and Contingent Order. Edinburgh, Scotland: T & T Clark, 1998.

292. ———. Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910-1931. London: T&T Clark, 2004.

293. ———. Space, Time and Resurrection. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

294. ———. The Ground and Grammar of Theology: Consonance between Theology and Science. Edinburgh; New York: T & T Clark Ltd., 2001.

295. Tracy, D. "Foreword." In God without Being: Hors-Texte, ix–xv. Religion & Postmodernism. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1995.

296. Trigg, R. Rationality and Religion. Oxford: Blackwell, 1998.

297. Ugalde, L. "Moral Education and the Challenge of the 21st Century." In Love as the Horizon of Moral Education and Character Development: A Latin American Contribution for the 21st Century, Eds. L.Ugalde, N.Barros, G.F. McLean., 3:11–38. V, Latin America. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997.

298. Vorster, N. "Milbank on Protestantism: A Critical Analysis." Journal o f Theology Fo r Southern Africa 144 (2012): 34–52.

299. Ward, G. “Radical Orthodoxy and/as Cultural Politic.” In Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry, edited by L.P. Hemming, 97–111. Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion, & Theology. Aldershot, England ; Burlington, Vt: Ashgate, 2000.

300. ———. True Religion. Blackwell Manifestos. Oxford, UK ; Malden, MA: Blackwell Pub, 2003.

301. Watts, G.J. Revelation and the Spirit: A Comparative Study of the Relationship between Doctrine of Revelation and Pneumatology in the Theology of Eberhard Juengel and Wolfhart Pannenberg. Paternoster Theological Monographs. Milton Keynes : Paternoster Publ, 2005.

302. Webb, C.C.J. Studies in the History of Natural Theology. Oxford: CLARENDON PRESS, 1915. https://archive.org/details/studiesinhistory00webbrich.

303. Webster, J. “The Grand Narrative of Jesus Christ: Barth’s Christology.” In Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?, Ed. G. Thompson and C. Mostert., 29–48. Hindmarsh: Australian Theological Forum, 2000.

304. Westphal, M. Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith. 1st ed. Perspectives in Continental Philosophy, no. 21. New York: Fordham University Press, 2001.

305. ———. “Phenomenologies and Religious Truth.” In Phenomenology of the Truth Proper to Religion, Ed. Daniel Guerriere., 105–25. Albany: State University of New York Press, 1990.

306. ———. “The Joy of Being Indebted: A Concluding Response.” In Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal’s Hermeneutical Epistemology, 1st ed., 163–80. Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 2009.

307. ———. Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

308. Williamson, R. “The Political Implications of the Theology of Karl Barth.” The Political Science Reviewer 4 (1974): 105–31.

309. Wisnefske, N. Our Natural Knowledge of God: A Prospect for Natural Theology after Kant and Barth. New York: P. Lang, 1990.

310. ———. Preparing to Hear the Gospel: A Proposal for Natural Theology. Lanham, MD: University Press of America, 1998.

311. Wood, W. “Analytic Theology as a Way of Life.” Journal of Analytic Theology 2 (May 2014): 43–60.

312. Wyk, J.H. (Amie) van. “‘Was Sollen Wir Tun?’ Theological Reflections on Aspects of the Ethics of Karl Barth.” HTS Teologiese Studies / Theological Studies 63, no. 4 (2007): 1587–1612.