

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИИ В КОНЦЕПЦИЯХ К.БАРТА И П.ТИЛЛИХА

Аннотация: С.С.Простяков. “Проблема интерпретации истории в концепциях К.Барта и П.Тиллиха”. Автор статьи исследует взгляды на историю выдающихся неопротестантских мыслителей – Карла Барта и Пауля Тиллиха. Специальное внимание уделено анализу базовых личностных интуиций Барта и Тиллиха, связанных с проблемой понимания отношений между вечностью и временем, что дает возможность объяснить истоки радикальных расхождений их взглядов на историю. Воззрения Барта и Тиллиха на историю представлены в статье как два противоположных ответа на ситуацию духовного кризиса эпохи постмодерна.

Ключевые слова: понятие неопротестантского учения об истории, его специфике; проблема понимания отношения между вечностью и временем у К. Барта и П. Тиллиха; радикальность различий неопротестантского учения об истории эпохи постмодерна, ее духовного кризиса.

S. Prostyakov

THE PROBLEM OF INTERPRETATION OF HISTORY IN CONCEPTIONS OF K.BARTH AND P.TILLICH

Abstract: The author of the paper explores the views on history of such prominent neoprottestant thinkers as Karl Barth and Paul Tillich. A special attention is devoted to an analysis of basic personal intuitions of Barth and Tillich, concerned with the problem of understanding of relations between eternity and time, which gives an opportunity to explain the sources of differences of their views on history as two contrary answers to the situation of spiritual crisis of postmodern period.

Key words: concept of the neoprottestant doctrine about history, its specificity; a problem of understanding of the relation between eternity and time at K.Bart and P.Tollih; radicalism of distinctions of the neoprottestant doctrine about stories of an epoch of a post-modern, its spiritual crisis.

Творчество выдающихся неопротестантских мыслителей - Карла Барта (1886-1968) и Пауля Тиллиха (1868-1965) пришлось на период глубокого кризиса мировоззренческих оснований европейской культуры. Неосуществленность проекта модерна, мировые войны и начавшаяся еще с конца XIX века переоценка ценностей, инициированная Ф.Ницше, явились важными факторами, определившими кризис гуманизма и крушение классической рационалистической парадигмы истории. Известно, что в основе этой парадигмы лежали идеи разумной природы человека, единства истории и ее смысла. В новых социокультурных условиях, связанных с формированием неклассической мировоззренческой парадигмы, эти идеи явились предметом критической оценки и переосмысления известными мыслителями XX века, принадлежащими различным философским течениям и религиозным конфессиям.

При этом само это критическое переосмысление, происходившее в русле становления неклассической историософии, содержало в себе принципиальной важ-

ности установку, которая выразилась в интенции преодоления наивной оптимистической тональности классической философии истории, основанной на постулате о гарантированности исторического процесса. Под таким весьма условным понятием как «гарантированность истории» в предложенном контексте следует понимать характерную для мыслителей новоевропейской эпохи убежденность в том, что гуманистические социально-этические идеалы будут неизбежно осуществлены в истории.

Но если неклассическая историософия осознала невозможность восходящих к классической парадигме априорных субстанциалистски ориентированных схем исторического процесса, то в связи с этим остро вставал вопрос о смысле исторического. В самом деле, каковы стали возможные, имплицитные в самом понятии исторического способы его интерпретации, учитывая ситуацию глубокого духовного кризиса, не в последнюю очередь вызванного неосуществленностью проекта модерна и те новые мировоззренческие установки, явившиеся основанием формирующейся неклассической парадигмы философии истории?

В соответствии с темой статьи поставленная проблема будет рассмотрена в контексте сравнительного анализа взглядов К.Барта и П.Тиллиха. При этом исследовательский интерес вызывает уже то обстоятельство, что концептуальные подходы обоих мыслителей к пониманию смысла исторического имеют столь глубокие расхождения, что это наводит на мысль о неоднозначной семантике целого массива понятий в неопротестантизме.

Если же начать с поиска того общего идейного основания, которое объединяет Барта и Тиллиха в их оценке исторического, то таковым следует считать основополагающий протестантский принцип “только верою” (*sola fide*). Признавая исключительно христианскую веру в качестве истинного основания спасения, протестантский принцип отвергает абсолютизацию исторически сложившихся форм социокультурной реальности и отрицает идолатрическое поклонение церкви и священству. Следовательно, в самой феноменологии истории, как это вытекает из содержания протестантского принципа, невозможно безусловное воплощение Благодати, которая всегда находит свое конкретное выражение лишь в относительных, исторически преходящих формах.

Отсюда можно прийти к следующему философскому утверждению: протестантский принцип, понимаемый с точки зрения своего идеологического и историософского аспектов, задавал именно такой способ прочтения истории, который содержал в себе интенцию четкого отграничения вечного от временного, абсолютного от относительного, священного от мирского. Это следует понимать не в том смысле, что между составляющими каждой из указанных дихотомий отсутствует какая-либо связь, а в том, что недопустима сакрализация исторического опыта человека.

В оценке протестантизма все социальные институты, включая церковь, предстают как продукты исторического опыта. Поэтому характерная, например, для католицизма в целом и особенно отчетливо выраженная в идейном наследии Августина тенденция отождествления или значительного сближения понятий «христианская церковь» и «Царство Божие» являлась предметом острой критики со стороны мыслителей протестантского направления. В отличие от католицизма, в протестантской традиции понятие «Царство Божие» рассматривается главным образом как символ, в котором высвечивается смысл человеческой экзистенции. В этом выражается онтологическое измерение данного символа, что нашло отражение во взглядах и К.Барта, и П.Тиллиха.

Но известное идейное родство обоих мыслителей в их подходе к историческому вытекло не только из протестантского принципа *sola fide*, лежащем в основании их концептуальных построений. Существенное значение имело и то обстоятельство, что воззрения Барта и Тиллиха сформировались в контексте критического пересмотра либеральной теологии, имевшей определенное влияние в XIX - начале XX века и представленной, прежде всего такими именами как Ф. Шлейермахер, А. Ричль, А. Гарнак, Э. Трельч. Эта теология основывалась на гуманистических установках, свойственных рационалистической мировоззренческой парадигме и рассматривала историю как прогрессирующее утверждение Царства Божиего на земле.

Идейная ограниченность подобного исторического оптимизма с предельной остротой обнаружилась в условиях первой мировой войны, которая явилась критической точкой в переосмыслении опыта мировой истории и культуры. Именно в условиях этой переломной и исключительно напряженной историко-культурной ситуации, проникнутой поиском новых ценностных оснований и смыслов, возникает *диалектическая теология*, оформившаяся в трудах К. Барта, П. Тиллиха, Р. Нибура и других неопротестантских мыслителей и которая — это главное — отвергала либеральную идею неизбежного исторического прогресса.

Важно здесь указать и на то, что либеральная теология, по сути, переродилась в академическую философскую доктрину, в значительной мере оторванную от истинных корней христианской веры. Отсюда вполне понятно дистанцирование диалектической теологии от академизма либеральной теологии и ее стремление возродить основы подлинной христианской веры через обращение к духовному опыту Священного Писания. Выражая содержание той исторической задачи, которая встала как смыслообразующий императив перед теологией кризиса, известный протестантский теолог 20 века Й. Громадка писал: «Нужно начать с позитивного изложения того, что возвещали пророки и апостолы. Существующей университетской теологии недостаточно». [1]

Однако в этой связи возникает вопрос: какое же отношение имеет отмеченная интенция диалектической теологии к интерпретации смысла исторического? Отвечая на этот вопрос, следует исходить из того, что сама постановка проблемы смысла исторического представлена в трудах Барта и Тиллиха в рамках традиционной христианской сотериологии, т. е. темы спасения. Но проблема спасения человечества может быть верно истолкована исключительно в пространстве веры. Отсюда ясно: вопрос о том, имеет ли история смысл или нет, т. е. движется ли человечество к спасению в истории или напротив, - спасается вопреки истории - это вопрос, который рассматривается Бартом и Тиллихом в связи с их стремлением к возрождению подлинной христианской веры.

Итак, определенную *идейную общность*, которая могла бы служить основанием в подходе к решению проблемы исторического, можно действительно выявить у Барта и Тиллиха. Но вместе с тем, в понимании смысла исторического позиции обоих мыслителей *совершенно различны*. Особенно отчетливо это видно из их ценностных суждений об истории.

Безусловно, суждения Барта об истории во многом определяются сущностным содержанием его теологии, которая представляет собой «мышление из Бога как центра». [2] Барт чрезвычайно усиливает иррациональную составляющую представлений о Боге, подчеркивая его непостижимость и несоизмеримость с человеком. В этом отношении Барт обнаруживает единство воззрений с теолого-философской традицией, восходящей к М. Лютеру, Ж. Кальвину и нашедшей свое выражение в

философии С.Кьеркегора и Л.Шестова.

Рассматривая Бога в качестве абсолютного критерия оценки социокультурного опыта человечества, Барт приходит к воззрениям, отрицающим какую-либо ценность и смысл истории, что видно, например, из следующего его высказывания: «Эта критическая точка зрения, - пишет Барт, - включает в себя представление о том, что мир и история движутся в секулярном и относительном контексте, который сам по себе предельно бессмыслен».[3]

Не менее показательным является также высказывание Барта, согласно которому история в своем концентрированном сущностном выражении предстает как борьба различных социальных сил за доминирующее положение в обществе. Барт утверждает: «История – это проявление предполагаемых преимуществ власти и интеллекта, с помощью которых некоторая часть людей в своей борьбе за существование использует других людей, что лицемерно описывается идеологами как борьба за справедливость и свободу, и что связано с чередованием старых и новых форм человеческой справедливости...»[4]

Из приведенных высказываний ясно, что Барт осознавал *обесмысливание* всех исторически преходящих форм человеческого бытия. И такой подход Барта вполне справедливо может быть назван аисторическим. В духе экзистенциального мышления С.Кьеркегора Барт утверждает что «... одна капля вечности значит больше чем океан конечных вещей» [5].

И все же, аисторизм Барта не следует понимать таким образом, что человеческая история мыслится им как реальность, стоящая под знаком абсолютного отрицания, и что история вообще не имеет никакого отношения к смыслу. Барт считает, что известный относительный смысл история все же имеет. И состоит он в том, что история представляет собой притчу или «иносказание о совершенно ином мире» [6]. Здесь Барт исходит из принципа, по которому признание того, что тленно, означает иносказание о нетленном, вечном [7].

Таким образом, по Барту, человеческая история имеет смысл лишь в том отношении, что она указывает на существование высшей божественной реальности, которая схватывается понятием «вечность». История же сама по себе никакого смысла не содержит.

Но если позиция Барта – это аисторизм, то есть неисторический тип интерпретации истории, то подход Тиллиха, напротив, является выражением исторической интерпретации истории, что означает признание в самом историческом процессе определенного смыслового содержания.

Согласно Тиллиху, историческая интерпретация истории предполагает рассмотрение исторического процесса как устремленного к трансцендентной цели [8]. Это означает, что существенное значение для Тиллиха имел динамический аспект истории, который понимался мыслителем в духе традиционной христианской телеологии, то есть как движение к цели, Царству Божьему, что и являлось общим выражением смысла человеческой истории. «История, - пишет Тиллих, - это напряжение в направлении к тому, что должно наступить» [9]. Историческое движение к цели Тиллих связывает с раскрытием творческих возможностей человека: «Содержанием исторической жизни являются задачи и дерзания творческого духа» [10]. И, наконец, завершить краткий обзор наиболее репрезентативных в данном контексте суждений Тиллиха можно было бы следующим его высказыванием: «... ответ на вопрос о смысле истории содержит ответ на вопрос об универсальном смысле бытия» [11].

Итак, уже столь краткое рассмотрение некоторых оценочных суждений

К.Барта и П.Тиллиха об истории недвусмысленно говорит о том, что в неопротестантской диалектической теологии сложились *две совершенно противоположные интерпретации исторического*. Аисторизм, или неисторическая интерпретация истории Барта с одной стороны, и с другой – историзм Тиллиха, представляют собой настолько различные по своему содержанию концепции, что это обстоятельство приводит к постановке следующего вопроса: чем можно объяснить столь глубокие идейные расхождения у мыслителей, принадлежавших к одной интеллектуальной традиции?

Обращаясь к рассмотрению поставленного вопроса, необходимо учитывать важный историко- культурный факт, согласно которому в русле единой протестантской традиции, начиная с М.Лютера и Ж.Кальвина и заканчивая современным теологическим модернизмом, несмотря на известную идейную общность, сформировались неидентичные мировоззренческие образования. И, конечно, подобная концептуальная вариативность и известная интеллектуальная свобода в решении мировоззренческих вопросов является отличительной чертой указанной традиции, восходящей к такому основополагающему принципу как *sola fide*. В этой связи существенные различия в оценках истории у Барта и Тиллиха вполне коррелируют с отмеченной спецификой идейного наследия протестантизма.

Что же касается выявления конкретных истоков, обусловивших столь различные взгляды на историческое, то их следует прежде всего искать в тех исходных личностных интуициях, которые имели смыслообразующее значение в творчестве обоих мыслителей. Именно здесь и обнаруживается поразительная контрастность в расстановке мировоззренческих акцентов.

Исходную интуицию Барта с определенной степенью условности можно описать с помощью принципа бинарных оппозиций, взятого в его сильной версии. Это означает, что оппозиция божественного и мирского, вечности и времени мыслилась Бартом в контексте их несоизмеримого противопоставления. «Между Богом и миром, - пишет Барт, - существует абсолютное неравенство...» [12]. Барт настолько сильно смещает акцент в пользу признания абсолютной ценности вечности, что это приводит к полному обесмысливанию времени.

Здесь, однако, не следует понимать Барта таким образом, как будто он утверждает идею непреодолимой отчужденности между Богом - с одной стороны, миром и человеком – с другой, что можно выразить известной афористической формулой: «Бог – это все, человек – ничто» [13]. По мнению самого теолога, такая интерпретация его воззрений совершенно неверна. Раскрывая человеческое в Боге, Барт рассматривает его как «партнера» в диалоге с человеком [14]. Также и этика Барта, являющаяся важной составляющей его систематической теологии, утверждает универсальную ценность человеческого. Как считает известный представитель теологического модернизма Г.Ваханян, «...включенность этического учения Барта в его теологию означает ничто иное как исключение антропологического пессимизма и культурного обскурантизма, хотя это и не является односторонним оптимизмом или безусловным принятием концепции неизбежного прогресса» [15].

В целом же, исходную интуицию мыслителя представляется корректным определить как переживание неподлинности всего временного и исторического, что в этом отношении сближает его с дохристианской метафизикой и, в частности, с традицией платонизма. Причем, эта интуиция служила у Барта основанием его идеи диастасиса, суть которой в радикальном разделении теологии и культуры. Диастасис и есть то, что так напряженно искал Барт, движимый стремлением утвердить ис-

тинную христианскую веру и теологию в качестве вневременных, надысторических оснований подлинного бытия и оградить их от обесмысливающего воздействия истории. Иными словами, Барт опасался того, что культура в своем историческом развитии подчинит себе веру и теологию, включив их в себя как составные части. Поэтому Барт обращался к идее «теологической культуры», которую он мыслил как своего рода надысторическую метакультуру, конституирующую подлинное духовное единство Бога и человека [16].

И в этой связи возникает вопрос: как связаны отмеченные аисторические интуиции и установки Барта с его интерпретацией текстов Священного Писания, то есть экзегетикой? В самом деле, поскольку Карл Барт – это не просто известный теолог XX века, а выдающийся неопротестантский мыслитель, сопоставляемый некоторыми авторами по своему вкладу в теологию с А.Эйнштейном и Н.Бором в сфере естественной науки [17], то, безусловно, проблема экзегетики не могла не занимать существенного места в его творческом наследии. Главное, на что здесь необходимо указать, состоит в том, что Барт, как современник обострившейся ситуации духовного кризиса, воспринимаемого им в первую очередь как кризис христианской веры, свою задачу видел в том, чтобы интерпретировать Библию как источник внеисторических истин, имеющих непреходящее значение для прошлого и современности. Как справедливо утверждает исследователь Т.Паркер, основное стремление Барта состояло в том, чтобы «...позволить голосу Библии...быть услышанным людьми его поколения» [18].

Отсюда ясно, что для Барта, стремившегося освободить христианскую веру и Священное Писание от каких-либо исторических интерпретаций, существенное значение имела идея одновременности прошлого и настоящего, что делало возможным понимание библейских пророков, апостолов и Христа как наших современников, а не исторических персонажей. Барт пишет: «Прошлое может говорить с настоящим; и между ними имеет место одновременность, которая излечивает прошлое от его безмолвия и настоящее от его глухоты, которое делает прошлое способным говорить и настоящее слышать. Эта одновременность делает возможным взаимодействие, в котором время тотчас же растворяется и исполняется, так как это есть тема неисторического, невидимого и непостижимого» [19]. В этой связи следует подчеркнуть, что одновременность, о которой говорит Барт, относится лишь к священной истории, которая рассматривается в христианской доктрине как вневременное откровение Бога и поэтому в ней не может быть прошлого в отличие от истории человеческой. Барт убежден в том, что *священная история, кульминирующая в Христе, всегда современна*.

Обобщить сказанное по рассматриваемой проблеме можно следующим тезисом: аисторизм Барта своим основным истоком имеет интуицию, которая явилась результатом личностного преломления в сознании мыслителя ситуации духовного кризиса, и философский аспект этой интуиции, выражаемый сильной версией принципа бинарных оппозиций состоит в том, что обретение смысла бытия, понимаемого как духовное единство Бога и человека мыслится исключительно во вневременном пространстве веры, то есть вне процесса человеческой истории.

Приступая далее к рассмотрению вопроса об истоках историзма Тиллиха, необходимо указать на то обстоятельство, что проблема исторического занимала его куда больше, чем Барта, что нашло свое выражение в разработанной историософской концепции, стержневые идеи и принципы которой представлены во многих работах теолога. Тиллиха можно с полным основанием отнести к той части хрис-

тианских мыслителей, и не только христианских, для которых историзм являлся фундаментальным принципом постижения как социокультурной реальности, так и бытия в целом.

Каковы же те исходные интуиции, определившие историзм Тиллиха? Первостепенное значение в формировании историософских воззрений Тиллиха имела лично переживаемая им драма человеческого бытия, экзистенциальный исток которой мыслитель видел в феномене разделенности человека и Бога. И если у Барта, не менее остро переживавшего эту драму, ее преодоление связывалось с абсолютизацией смысла вечного, трансцендентного, надисторического, и недооценкой временного, имманентного, исторического, что концептуально выражалось в тенденции жесткого противопоставления указанных бытийных рядов, то Тиллих напротив, в своих теолого-философских построениях исходил из интуиции универсальной целостности бытия, что предполагает единство и взаимопроникновение «здесь» и «там», то есть отмеченных выше вечного и временного, трансцендентного и имманентного, надисторического и исторического.

Поэтому принцип бинаризма, хотя и сохраняется в мышлении Тиллиха, но приобретает отличную от бартовского бинаризма форму, которая характеризуется взаимной обращенностью и раскрытием друг в друге противоположных понятий. В подтверждение сказанному приведем следующую цитату из произведения Тиллиха: «... два порядка, исторический и вечный, хотя они никогда не совпадают, находятся друг в друге. Исторический порядок не отделен от вечного порядка» [20]. И далее, определяя связь этих порядков, Тиллих утверждает, что «... вечный порядок раскрывает себя в порядке историческом» [21].

Интуитивное переживание и философское осмысление связи этих порядков ставило перед Тиллихом проблему времени. В самом деле, поскольку время — это одно из онтологических оснований истории, то нахождение вечного порядка, как говорит Тиллих, в порядке историческом означает присутствие вечного во временном, что и приводит к постановке вопроса о природе исторического времени.

Вклад Тиллиха в решение указанной проблемы состоит в том, что он существенным образом углубил связанную с христианской традицией линейную модель времени, обосновав концепцию кайроса, согласно которой семантика понятия времени выражает качественные характеристики исторических изменений в смысловом единстве с движением истории к трансцендентной цели. Термин «кайрос» восходит к Аристотелю и означает *особый момент времени*, благоприятный для осуществления чего-либо [22]. Однако Аристотелю, равно как и всей античной культуре, был чужд историзм в понимании времени, и сам «кайрос» не содержал в себе той смысловой наполненности, которую имел в виду Тиллих, разрабатывая концепцию исторического. Как указывает сам Тиллих, у Аристотеля «... время как таковое не имеет кайроса...» [23], что говорит о неисторическом подходе к истории.

Используя «кайрос» в качестве фундаментального понятия своей историософской концепции, Тиллих интерпретирует его не только как благоприятный момент времени, о чем задолго до этого говорил Аристотель, но и как осуществленность времени как смысловой целостности в историческом процессе, что означает семантическое взаимопроникновение таких понятий как «время», «история» и «смысл». «Время, — пишет Тиллих, имеет направление, периодизацию, качественные различия в силу того факта, что оно имеет кайрос» [24]. Сама эта осуществленность времени в истории, то есть кайрос, мыслится Тиллихом в русле восходящей к Августину историософской традиции, в соответствии с которой историческое, взятое в своем

смысловом измерении, неизменно предполагает его связь с абсолютным, трансцендентным, вечным. Поэтому «основной вопрос философии истории» Тиллих формулирует как вопрос об объединении «... абсолютных категорий, которыми характеризуется кайрос с относительностью исторического процесса» [25].

Итак, концепция историзма Тиллиха базируется на лично переживаемой интуиции связи вечного и временного, в контексте которой история мыслится как процессуальное, растянутое во времени исполнение вечности. В этой связи представляется корректным следующий тезис: фундаментальная для христианской историософии в целом, и наиболее глубоко осмысленная Тиллихом идея смыслообразующей связи вечности и времени концептуализируется им таким образом, что время предстает как наполненная смыслом исторических свершений внутренняя эпоха вечности. Вечность мыслится Тиллихом как бытийное основание времени и истории, которая раскрывает себя во временном потоке исторических феноменов, наполняя их относительным смыслом и обуславливает движение к достижению высшего смысла. «Без трансцендентного элемента истории, - пишет Тиллих, - высший смысл не может быть обоснован» [26].

Поэтому критически воспринимая присущую мировоззрению Барта тенденцию жесткого онтологического и ценностного отграничения абсолютного от относительного, вечного от временного, священной истории от истории человеческой, Тиллих стремится в своей историософской концепции связать воедино динамический аспект времени с одновременностью вечности, что является определяющей установкой в его понимании исторического.

Как видно из проведенного сопоставления взглядов Барта и Тиллиха, радикальная противоположность их воззрений на историческое проистекала из глубоких различий остро переживаемых обоими мыслителями *исходных интуиций*, философское содержание которых коренилось в вопросе о понимании *соотношения* вечности и времени.

Не признавая смыслового содержания всего временного, исторического и утверждая смысл исключительно в вечном, Барт этим самым концептуализирует неисторический тип интерпретации истории, который являлся существенной характеристикой различных мировоззренческих систем, начиная с проникнутой аисторизмом онтологии древних греков и заканчивая фундированными на классическом субстанциализме антиисторическими концепциями мыслителей Нового времени. Барт, таким образом, в известном смысле воспроизводит тип мышления, уходящий своими корнями в дохристианский антиисторический онтологизм. Следствием этого является расходящееся с христианской традицией понимание истории как всегда равной самой себе в том отношении, что история в оценке Барта, выражаясь метафорически, заключается в скобки или изымается из контекста смысла, так как не имеет динамической устремленности к достижению цели и, следовательно, не может быть интерпретирована в соответствии с христианской доктриной как «история спасения». Логика построений Барта имплицитно тезис, по которому спасение возможно лишь помимо и вопреки истории. Как видно, аисторизм Барта проникнут глубоким недоверием ко всему тому, что осуществляет человек в истории и представляет собой мировоззренческую реакцию на ситуацию духовного кризиса эпохи постмодерна.

В противоположность бартовскому аисторизму Тиллих концептуализирует личностную интуицию взаимосвязи вечности и времени и существенным образом углубляет восходящую к Новому Завету христианскую интерпретацию истории.

Концепция Тиллиха – это в своей основе противоположный в сравнении с воззрениями Барта ответ на ситуацию, современниками которой были оба теолога. Более того, концептуальное обоснование Тиллихом ценности исторического, несмотря на крушение проекта модерна, является выражением глубокой убежденности мыслителя в непреходящем значении культурно- исторического творчества человека.

Словом, важно подчеркнуть, что семантика исторического нашла в идейном наследии Барта и Тиллиха настолько неравноценное выражение, что это обстоятельство в концентрированной форме отражает неоднозначность решения вопроса о смысловом измерении бытия человека в условиях неклассической мировоззренческой парадигмы, сформировавшейся в результате критической переоценки рационалистически ориентированных способов интерпретации человека и истории.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. - М. 1993. с. 16.
2. Torrance T.F. Introduction//Barth K. Theology and Church. - London, 1962. p. 27.
3. Barth K. The Epistle to the Romans. - New York, 1980. p. 107.
4. Ibid., - p. 77.
5. Ibid.
6. Ibid., - p. 107.
7. Ibid., - p. 77.
8. Tillich P. The protestant Era. - Chicago, 1963. p. 26.
9. Tillich P. The Socialist decision. - New York, 1977. p. 102.
10. Tillich P. The protestant Era. - Chicago, 1963. p. 51.
11. Тиллих П. История и царство Божие // Философия истории. Антология. М. 1994. с. 234.
12. Barth K. The Faith of the Church. - London, Glasgow, 1958. p. 40.
13. Barth K. The Humanity of God. - Richmond, 1960. p. 44.
14. Ibid., - p. 45.
15. Vahanian G. Introduction /// Barth K. The Faith of the Church. - London, Glasgow, 1958. p. 13.
16. См.: Barth K. The Humanity of God .- p. 55.
17. См.: Torrance T.F. Introduction//Barth K. Theology and Church. - p. 27.
18. Parker T.H.L. Karl Barth.- Michigan, 1970. p. 34.
19. Barth K. The Epistle to the Romans. - p. 145.
20. Tillich P. The Shaking of the Foundations. London, 1966. p. 31 - 32.
21. Ibid.
22. См.: Аристотель. Никомахова этика.// Аристотель. Соч. в 4т., М., 1984, т.4, с.59.
23. Tillich P. The protestant Era. - p. 26.
24. Ibid., - p. 28.
25. Ibid., - p. 47.
26. Ibid., - p. 26.