8. Kolodnyi A. (2005), Ukraine in its religious manifestations, Lviv, 336 p. (ukr).
9. The Constitution of Ukraine, adopted at the fifth session of the Verkhovna Rada of Ukraine (1996), Kyiv, 80 p. (ukr).
10. Fylypovych L. O., Horkushi O., ed. (2014), Maidan and the Church. Chronicle and expertise, Kyiv, 656 p. (ukr).
11. Petrushkevych M. (2011), Religious Communication: Christian context, Ostroh, 288 p. (ukr).
12. Huntington S. Ph. (2003), The Clash of Civilizations and the Remaking of World Orde, Moscow, 603 p. (rus).
13. Hjarvard S. (2008), The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change, In S. Hjarvard (Ed).: The Mediatization of Religion: Encbantment, Media and Popular Culture", *Northern Lights & Media Studies Yearbook 6*. Bristol, UK: Intellect, pp. 9-26 (engl).

© *Задоянчук Оксана*
Надійшла до редакції 12.12.2014

УДК 21.31.35

ЛЕВЧЕНКО ТЕТЯНА,
старший викладач Національного університету державної податкової служби України, м. Ірпінь

ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КОНЦЕПТУ ВІРИ В СУЧАСНІЙ КАТОЛИЦЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

У статті на підставі вивчення найбільш впливових парадигм сучасної католицької теології виявлено закономірні інтерпретації феномена віри. Показано, зокрема, що католицька теологія XIX - початку XXI століть розвивала метафізичну концепцію віри як згоди розсудку із тезами догматичної теології. При цьому вся наукова й філософська раціональність редукувалась до розсудкової метафізики, а щодо віри заперечувалась можливість її інтуїтивних чи персоналістичних тлумачень. Із середини XX століття цим метафізичним положенням про раціональність та віру надавалася екзистенційна інтерпретація, особливо яскраво розвинута папою Іваном Павлом II в енцикліці "Fidesetratio". Постметафізичною католицька концепція віри стає лише в межах діалогічної парадигми розуміння віри. На підставі проведеного аналізу автор доходить висновку, що, не пройшовши модернізації, домодерне метафізичне вчення католицизму про віру відразу потрапляє в горнило постметафізичного розуміння віри.

Ключові слова: *католицька теологія; віра; метафізика.*

Постановка проблеми. Феномен віри в сучасній теології тлумачиться більш різноманітно, ніж у попередній християнській традиції. Це пов'язано з об'єктивними процесами змін у релігійній психології віруючих та теологів. Елементи домодерного мислення проходять пришвидшену модернізацію, а модерне мислення переходить до парадигм мислення постмодерних зі значними проблемами й кризами. Намагання вписатися в постмодерний контекст, але уникнути при цьому релятивізму, є самосуперечливою установкою сучасних теологів. Розчарування у відповідних спробах пристосування розуміння віри до постмодерного контексту породжує фундаменталістичну реакцію та намагання відновити домодерний синтетичний світогляд, а то й радикальні мрії про утвердження синкретичної релігійно-міфологічної свідомості. Ці зусилля, які відповідно наслідують лібералізм та консерватизм теологів часів модернізації релігійного світогляду, не вичерпують усіх рецептів відносин релігійного світогляду зі світським контекстом. З'явилися численні концепції "діалогу", які претендують на постліберальність та постконсерватизм власних установок узагалі й у проблематиці релігійного пізнання зокрема.

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Осмислення процесів парадигмальних змін у розумінні віри в сучасній християнській теології знайшли відображення в теорії парадигмального аналізу теологічних знань, запропонованій Г. Кюнгом [7] та розвинутій сучасними дослідниками Т. Роуленд [11, 12], Ф. Керром [13], А. Колодним [8], Ю. Чорноморцем [9], Г. Христокіним [10].

Метою нашого дослідження є виявлення основних закономірних інтерпретацій феномена віри в сучасній теології. Адже при всьому багатстві інтерпретацій можна виділити основні парадигми, які є впливовими в протестантській, католицькій та православній теології. У цій статті ми зосередимося на трансформаціях розуміння віри в сучасній католицькій теології.

Виклад основного матеріалу. Як було доведено в наших попередніх дослідженнях [6], модерна парадигма сприйняття віри передбачала її зведення до інтуїції - містичної (Шлейєрмахер, Отто, православна теологія) чи моральної (Кант і ліберальна теологія). Католицька теологія намагалася стримати процеси модернізації, застосовуючи репресії проти всіх теологів, які тлумачили віру як інтуїцію. У католицькій доктрині XIX - початку

XX століть розум зводився до розсудкової здатності суджень. Віра розумілась як прийняття й згода, які здійснюються раціональною здатністю щодо авторитетних тверджень Біблії, традиції та вчительства церкви. В "Антимодерністській присязі" віра визначалася як "дійсне усвідомлення розумом істини" [1, с. 66]. При цьому усвідомлення розумілося саме як згода, згода розсудку, і на підкріплення такої доктрини широко використовувалася теза Августина: "Віра сама по собі є не що інше, як згода розуму. (…) Роздумує всякий, хто вірує, - і, віруючи, роздумує, і, роздумуючи, вірує. (…) Якщо віра не є предмет роздумів, то її зовсім не існує" [Цит. за: 2, с. 275]. Усі концепції про прагнення розуму та волі до того, щоб реалізуватися в акті віри, були забуті, у тому числі й середньовічна теорія про інтенціональну й телеологічну природу розуму. Віра розумілася як результат акту розуму, як результат прийняття рішення. Але сам цей акт відбувається завдяки дії благодаті, і сама віра, будучи рішенням розуму, є надприродною чеснотою. У догматичній конституції I Ватиканського собору "DeiFilius" (прийнятій 14 квітня 1870 року) віра визначається так: "Вона є надприродна чеснота, через яку ми, за допомогою попередньої та підтримуючої благодаті, віримо в істинність того, що Він відкрив, не з причини істинності самих речей, пізнаних за допомогою світла природнього розуму, а з причини авторитету самого Бога, Який їх відкриває і Який не може обманюватись чи обманювати нас" [1, с. 58]. Авторитет Бога підкріплюється явними чудесами, і віра виражає свідомий послух, у якому розум не знищує себе в якомусь "жертвопринесенні" через неможливість вирішити антиномії (П. Флоренський), а навпаки, у якому розум сповнюється нових сил: благодать підсилює дію розуму, і він вільно усвідомлює те, чого на попередній, дорелігійній, стадії пізнання не розумів [Там само, с. 58-63]. При цьому усвідомлення має певні межі, оскільки пізнання вірою ніколи не стає споглядянням, і предмети віри, навіть при їх усвідомленні, залишаються Таємницею [Там само, с. 60], але не стають предметом раціонального пізнання у тій мірі, у якій ними є предмети природного порядку. Ця концепція віри має своїм підґрунтям визнання наявності лише двох видів пізнання, які описуються в догматичній конституції I Ватиканського собору "DeiFilius" у такий спосіб: "Існують два види пізнання, які мають не тільки різні джерела, а й об'єкти. У них різні джерела, оскільки в першому випадку ми пізнаємо за допомогою природного розуму, а в другому - за допомогою віри. У них різні об'єкти, оскільки крім істини, до пізнання якої може прийти природний розум, нам пропонується вірити в таємниці, приховані в Богові: їх неможливо осягнути без Божественного Одкровення" [1, с. 60; 2, с. 215].

Для модерного мислення існує різноманіття "природного" пізнання - чуттєве та раціональне, теоретичне та емпіричне, наукове й філософське, етичне та естетичне, ціннісне та комунікативне; кожен із цих видів пізнання має власну специфіку. Між тим, усе насильно узагальнюється в різновид істин, що можуть бути відкриті природному розумові і які має надати в систематизованому вигляді філософія [2, с. 215]. Філософія узагальнить дані наук, і якщо вони десь обмежені власними розсудковими нормами, то філософія вийде за їхні межі в метафізику розсудку - але не далі. При спробах нагадати, що філософія має справу із ірраціональними видами інтуїтивного пізнання, про які говорив, наприклад, Бергсон, католицька філософія та теологія впадали в ступор, а вчительство церкви критикувало Бергсона за неправильну філософію. Але такої неправильної філософії ставало все більше, оскільки обмеженість розсудкового пізнання ставала все більш очевидною в етиці, естетиці, аксіології. Але головне - метафізичний словник, який мав узагальнити дані наук, усе більше суперечив самим наукам, бо їхня раціональна мова віддалилася від стандартів аристотелівського й католицького розсудку. Отже, виявилося, що природний розум не такий вже одноманітний, щоб виявляти лише один шлях пізнання, а насправді є великий спектр різноманітних видів пізнання як природного розуму взагалі, так і конкретно філософії.

Також для модерного мислення характерне утвердження багатоманітності релігійного пізнання. У добу модерну, як правило, теологія визнавала можливість інтуїтивного пізнання предметів релігійного знання. Така тенденція була панівною в протестантській теології від Шлейєрмахера аж до заперечення наявності такого пізнання у Карла Барта. Ліберальні протестантські богослови визнавали релігійну інтуїцію в її загальній містико-релігійній формі (Шлейєрмахер) та морально-релігійній формі (Гарнак, совість як інтуїція). Католицька теологія та вчительство римських пап і соборів аж до середини 1940-х років характеризувалися повним запереченням інтуїтивного релігійного пізнання. Лише із середини 1940-х років починається поступове визнання совісті як особливого різновиду релігійного пізнання, яке має нібито не повністю інтуїтивний характер, але є практичним судженням, що має інтенційно-інтуїтивний характер лише в загальній спрямованості самої здатності морального судження. Щодо визнання релігійної інтуїції в її загальній містико-релігійній формі (як це розвивалося Шлейєрмахером), то сьогодні католицька думка частково визнає інтуїтивні переживання Божественного (Л. Джуссані) та споглядання Бога (Г. У. фон Бальтазар). Але до свободи теологічної думки, наданої в часи Другого Ватиканського Собору, існувала де-факто заборона на визнання релігійної інтуїції, якою б пізнавався Бог. Така заборона парадоксальна, оскільки в Августина, одного із засновників великої традиції католицької теології, таке пізнання Бога визнавалось. До Другого Ватиканського Собору систематично відбувалося введення теології ("другого шляху пізнання") до визнання розумом на віру положень доктрини церкви (взятих із Одкровення, послань і вчення пап і соборів). Усі спроби застосувати інтуїтивне пізнання особливо радикально засуджувалися в часи правління Пія IX та Пія X. У пориві захисту шкільного томізму засуджувалися тези, тотожні із тезами Августина [Там само, с. 53-54].

Чітке розрізнення двох шляхів пізнання де-факто звужувало кожен із них: перший було зведено до філософії, другий - до теології. Відповідно, вузько тлумачилась компетенція та функціонування кожної з наук. Наприклад, уважалося, що природним розумом можна довести існування Бога, а тому кожен, хто говорить про необхідність віри в існування єдиного Бога, - єретик, адже ця істина нібито доводиться раціонально й філософськи. Забувалося, що будь-який акт розуму, у тому числі докази, може супроводжуватися впевненістю та вірою. І було зовсім забуто, що багато людей вірують у Бога, не знаючи нічого про докази його існування, а користуючись тільки Одкровенням, яке, власне, і розпочинається з відповідного положення ("Шма"): "Слухай, Ізраїль, Бог твій єдиний є". І насправді ні в чому не погрішить проти християнської віри той, хто навіть уважатиме, що розум не може довести існування Бога, що для визнання цього потрібна релігійна віра. Агресивна боротьба за раціональність, яка, з одного боку, не має

інтуїтивної споглядальності релігійного, а з іншого боку, має здатність до метафізичного мислення, яке доводить чітко і з необхідністю існування Бога, - це все була боротьба, яка знесилювала саму католицьку думку, роблячи із неї карикатурне кантіанство. Тільки замість критики чистого розуму був "перший шлях пізнання", а замість критики практичного розуму - "другий шлях пізнання". Як у Канта свобода інтелігібельного характеру ставала сполучною ланкою між обома частинами системи, так і в цій католицькій доктрині здатність розуму до метафізичних доказів робила можливою основу для формування віри, якою розум повинен був прийняти Одкровення та все релігійне вчення церкви (пропоноване зовнішнім авторитетом не менш наполегливо, аніж кантіанський категоричний імператив пропонувався внутрішнім переконанням). Можливість досягти метафізичного знання про існування Бога де-факто ставала обов'язком для філософського розсудку католика, і так само можливість віри в усі догмати ставала обов'язком вірити в них усі, і саме в тих поняттях і словах, що їх пропонувала церква. Таке звужене розуміння раціональності та віри, філософії та теології призводило до численних трагедій, які описує у своїй книзі "Філософ і теологія" Етьєн Жильсон [5].

Стара парадигма двох шляхів пізнання із їхнім чітким маршрутом, із морально-трансцендентальним переходом від одного вузького шляху метафізичного розуму до іншого вузького шляху догматичної віри проявилась навіть в енцикліці Папи Івана Павла II "Fidesetratio". При цьому Папа виводить необхідність саме такого шляху з екзистенційної долі людини - так вона має розвиватися, саме так вона має звершувати трансценденцію до шляху віри. Якщо в другій половині XIX - першій половині XX століть папи посилалися на раціональну очевидність кожного пункту теорії двох шляхів, то тепер Іван Павло II уважає всі особливості цього шляху екзистенційно-феноменологічно очевидними. Насправді, усі положення абсолютно не очевидні, а всі спроби їх довести метафізично не можна визнати вдалими. Дуже сумнівним є положення Папи про те, що кожна людина, яка дійсно мислить, приходить до питання про сенс життя як головного питання для себе [2, с. 224, 226-227, 230, 232]. Так само сумнівним виглядає твердження Папи, що такі смисложиттєві роздуми роблять із людини метафізика чи філософа [Там само, с. 234], який прагне досягти кінцевої єдиної істини, а не задовольняється частковими істинами наук [Там само, с. 232, 233, 250]. Ще менш переконливим є твердження, що прагнення до кінцевої істини вказує на існування такої істини. "Неможливо собі уявити, щоб прагнення до пізнання, так глибоко укорінене в природі людини, було безцільним і позбавленим сенсу" [Там само, с. 233]. До цього загального накресленого шляху Папа Іван Павло II додає конкретні орієнтири звуженого метафізичного характеру всього шляху в такому відношенні. Завершенням шляху має бути єдина істина. Папа говорить про те, що може бути лише одна істина, а наявність двох істин (розуму та віри, наприклад) чи багатьох істин (постмодерн) Іваном Павлом II категорично заперечується [Там само, с. 237, 278-287]. Весь шлях пізнання із початком у повсякденній і науковій раціональності, продовженням у філософії та завершенням у теології, на думку Папи, має бути підпорядкований певним принципам. Папа стверджує, що "можна виділити певну сукупність філософських істин, які, попри плин часу і поступ знань, залишаються актуальними. Досить навести тут як приклад принципи суперечності, доцільності й причинності або концепцію особистості як вільного й розумного суб'єкта, здатного до пізнання Бога, істини й добра; тут також ідеться про певні головні загальновизнані норми моралі. Усе це показує, що, попри різнорідність течій думки, існує певний корпус знань, які можна визнати своєрідною духовною спадщиною людства. Тут маємо справу з імпліцитною філософією, завдяки якій кожна людина має відчуття, що їй відомі ці принципи, хоча б лише у вигляді загальному та неусвідомленому. Ці засади саме тому, що їх уповні визнають усі, мають становити ніби точку збігу різних філософських шкіл" [Там само, с. 210]. Така теорія є, вочевидь, сумнівною. Принцип суперечності, який є засадничим для метафізики й червоною ниткою пов'язує весь шлях пізнання, за Іваном Павлом II, від вимоги виділяти смисли при чуттєвому сприйняті до твердження про існування єдиної та абсолютної істини [Там само, с. 237], не є загальновизнаним у філософії. Достатньо згадати, що сучасна фізика має справу з очевидними порушеннями принципу суперечності та із часів Нільса Бора користується принципом доповнюваності. Цей принцип доповнюваності не лише використовується філософією задля подолання численних антиномій, а й став звичайним принципом для теології - навіть католицької. Також можна згадати про все більш складні теорії доцільності та причинності у фізиці та біології, філософії та теології, які зовсім не є очевидними принципами розуму й суперечать традиційним принципам, які носили відповідні назви. Родзинкою вчення Папи є додавання до переліку очевидних персоналістично-антропного принципу. Дійсно, сучасна філософія "повернення суб'єкта" (С. Жижек) багато в чому суголосна з персоналістичним спіритуалізмом самого Кароля Войтили (Івана Павла II), але відповідні концепції доводяться, а не постулюються як очевидні. Так чи інакше, помилка Папи - у редукції раціональності лише до одного з видів раціональності - метафізичної. Помилковим є твердження, що саме ця метафізична раціональність природно властива для людини, адже не менше значення має нелінійне мислення. Папа де-факто хоче сказати, що нормальним для людини є мислення лише однієї половини мозку, а інша половина є ненормальною. Вершиною абсурду є твердження, що наука й філософія визнають чи мають визнавати певні метафізичні принципи, тоді як і наука, і філософія вже століття керуються різними варіантами постметафізичної раціональності, а метафізична раціональність є неефективною та суперечить практиці, як науковій, так і суспільній. Папа стверджує: "Єдність істини є головним постулатом людського розуму, вираженим у законі несуперечності" [Там само, с. 237], але сам закон несуперечності не є основним постулатом раціональності ані для науки, ані для філософії, ані для теології. Тому особливо важливе для Папи вчення про необхідність досягнення абсолютної єдиної істини, яка б охоплювала всю раціональність, є утопією: є квантова фізика, плодами якої ми користуємося, але вона не є видом раціональності, що підпадає під закон несуперечності. Людський розум не примушується до переходу в область теології ані пошуками блага [Там само, с. 236], ані законом несуперечності [Там само, с. 237], ані світоглядними питаннями [Там само, с. 230-232], ані усвідомленням власної обмеженості та залежності від нескінченного [Там само, с. 226]. Відтак, сумнівним є розуміння віри як відповіді Бога на світоглядні пошуки людини. Папа стверджує як підсумок проаналізованих нами метафізичних тез: "людина перебуває на дорозі пошуку, якого власними силами завершити не може: вона шукає істини або особи, якій би могла довіритися. Християнсь-

ка віра виходить їй назустріч і показує конкретну можливість досягти мети шукань, бо допомагає людині піднятися над наївною вірою й упроваджує її в стан благодаті, у якому вона може долучитися до тайни Христа, а в Ньому отримати істинне й повне пізнання Єдиного в Трійці Бога. Отже, в Ісусі Христі, Який є Істина, віра вбачає найвище покликання людства, яке дає йому змогу виконати те, чого воно прагне й за чим тужить" [Там само, с. 236]. Швидше, навпаки, релігія провокує людину вийти за межі раціональності у сферу таємничого, що Папа визнає так: "На допомогу розумові, який прагне зрозуміти таємницю, приходять також знаки, що містяться в Об'явленні. Вони допомагають заглибитися в шукання істини і дають змогу розумові самому проникати у сферу таємниці. Принаймні ці знаки, з одного боку, збільшують розумові сили, бо завдяки їм розум може досліджувати простір таємниці власними засобами, які він ревно боронить, а з іншого боку, спонукають розум сягнути поза самі знаки й побачити їхню глибинну суть. Бо в цих знаках прихована істина, до якої має звернутися розум і якою він не може нехтувати, щоб не знищити заразом самого явленого йому знаку. Ми тут почасти звертаємося до сакраментального виміру Об'явлення, зокрема до євхаристійного знаку, де нерозривна єдність поміж самою річчю та її значенням дає змогу збагнути глибину таємниці" [Там само, с. 219]. Бачимо тут визнання, що релігія як життєсвіт провокує розум на трансценденцію, до необхідності якої він сам навряд чи прийшов би.

Звуженому розумінню раціональності відповідає й украй вузьке розуміння Іваном Павлом ІІ віри як згоди розуму на істини Одкровення, засвідчені Божими чудесами та утверджені церквою. "Віра є відповіддю, що виражає послух Богові. Із цим пов'язане визнання Його божественності, трансцендентності й абсолютної свободи. Бог, Який дозволяє Себе пізнавати, авторитетом Своєї абсолютної трансцендентності засвідчує достовірність об'явлених Ним істин. Через віру людина виражає свою згоду прийняти це Боже свідчення. Це означає, що вона цілком і повністю визнає за істинність усе, що було їй об'явлене, оскільки сам Бог є для неї гарантом істинності. Істина, яку людина отримує в дар і якої вона самотужки не може осягнути, вписується в контекст особливих міжлюдських стосунків, схиляючи розум відкритися перед нею й визнати її глибоке значення" [Там само, с. 218]. Вчення Першого Ватиканського Собору про віру як визнання авторитетних тез віровчення в концепції Івана Павла ІІ антропологізується. Замість того, щоб бути вибором розсудку, який схиляється перед силою авторитетних аргументів на користь істин віровчення, віра розуміється як екзистенціальна відповідь на Слово Бога чи слова церкви. Віра стає реальністю, що існує в ситуації діалогу, міжособистісних відносин людини та Бога, людини та церкви. Парадоксальним чином Іван Павло ІІ намагається втримати непохитною метафізичну концепцію віри як згоди розсудку, але при цьому представити цю концепцію як діалогічну та екзистенціалістичну, украй антропологізовану. Папа вчить: "Віруючи, людина довіряє істині, яку являє їй інша особа" [Там само, с. 235]. Папа посилається на той факт, що віра супроводжує все людське спілкування, усе суспільне існування, усю культуру: "Людина не створена для того, щоб бути самотньою. Вона народжується й виростає в сім'ї, аби згодом своєю працею прилучитися до суспільного життя. Уже з дня народження вона включена до певної традиції, переймаючи від неї не тільки мову й культуру, а й численні істини, у які вона вірить майже інстинктивно. У період зростання й дозрівання особи ці істини можуть бути переосмислені й зазнати критичної оцінки, яка є особливою формою розумової активності. Проте по завершенні цього процесу може статися, що людина знову приймає ті самі істини, спираючись на власний досвід або на результати своїх роздумів. Однак у житті людини залишається набагато більше істин, у які вона просто вірить, ніж таких, які вона прийняла після особистої перевірки їхньої вірогідності. Бо хто ж зміг би піддати критичній оцінці численні результати наукових досліджень, на яких базується сучасне життя? Людина - істота, яка шукає істину, - є також тим, хто живе вірою" [Там само, с. 234]. Вірі Папа надає більше переваги порівняно з доведеним знанням: "Віруючи, людина довіряє знанням, що здобуті іншими людьми. Тут можна побачити характерне напруження: з одного боку, здається, що знання, які базуються на вірі, є недосконалою формою знань, яку треба весь час удосконалювати, здобуваючи власні докази на їх підтвердження; з іншого - віра, порівняно зі звичайним пізнанням, яке базується на очевидних доказах, часто є реальністю, багатшою певним людським виміром, бо вона пов'язана з міжособистісними стосунками й залучає не тільки пізнавальні можливості інтелекту, а й глибоко закорінену здатність вірити іншим людям, встановлювати з ними тривалі й міцні зв'язки" [Там само, с. 235]. Звичайно, усі ці викладки є вкрай сумнівними. Якщо людина не перевіряє "численних результатів наукових досліджень", то лише тому, що практично впевнилася в істинності та ефективності наукового знання. Так само і релігія для людини виступає істиною, оскільки вона практично впевнюється в корисності релігійної поведінки - з особистих чи суспільних мотивів. Ніяк не можна говорити про те, що вся релігія є так само напружено-особистісною, як відносини любові, які й потребують найвищої довіри. Але саме таку модель ідеальної релігії і пропонує Іван Павло ІІ. Релігія як подоба відносин міжособистісної любові, релігійна віра як аналог особистої довіри. Але якщо ці аналогії визнати за правомірні, то при чому тут релігійне знання в його догматичному вираженні? Якщо воно є подібним до акту знання коханого про любов коханої до нього, то чи може таке релігійне знання мати догматичну конкретність? Аналіз переходу від віри як особистих відносин до визнання віровчення в його повноті - заслуга Г. У. фон Бальтазара, видатного теолога, який зазнавав критики з боку ортодоксів, але був повністю реабілітований Другим Ватиканським Собором і наділений саном кардинала Іваном Павлом ІІ. На думку Г. У. фон Бальтазара, Бог - це міжособистісні відносини в Трійці, які є самореферентною істиною, оскільки відкриваються як самоочевидна любов, найвище благо і цінність, варті довіри. Бог виступає не як інстанція авторитету та автор Одкровення, яке необхідно визнати, а як Трійця, із якою можна вступити у відносини, у тому числі - споглядально-пізнавальні. Віра як діалогічна категорія спеціально обґрунтована у творах Г. У. фон Бальтазара "Істина симфонічна", "Достойна віри лише любов", а загальна діалогічна споглядально-фідеїстична теологія вилилася в нього в 15-томник "Слава Господня". Г. У. фон Бальтазар доводить, що християнство ґрунтується на одному єдиному догматі - Бог є любов [3, с. 54], а Одкровення як вільне самосповіщення є нічим іншим, як актом любові [Там само, с. 20]. "Любов може бути пізнана лише любов'ю" [4, с. 60], а тому віра в Бога є актом особистої любові до Нього [Там само, с. 62, 64, 67, 70, 81-87].

Окремим шляхом до утвердження діалогічної концепції віри став трансцендентальний томізм, у рамках якого католицька метафізика поступово долалась через засвоєння елементів кантіанства та екзистенціалізму (особливо - Гайдеґґера). Вершинним досягнен-

ням цього напрямку стало вчення про віру як надприродний екзистенціал Карла Ранера. Віра є виявом справжньої людяності, до неї людина прагне, але, маючи віру, людина як особистість стоїть над своєю звичайною біологічною та соціальною природою (сутністю). Віра є персональним та благодатним екзистенціалом, який людина має в дії, в події діалогу. Віра є відповіддю людини на самоодкровення Бога, тобто у відповідь на фундаментальну відкритість Бога до створеної ним людини. Віра є виявом взаємної відкритості людини до Бога, позитивним утвердженням фундаментального досвіду зустрічі. У теології Ранера знаходять своє завершення системні зусилля дати нову інтерпретацію віри, якими пронизані роботи М. Блонделя, Ж. Марешаля, Ж. Марітена, М. Грабмана, І. де Фріза, І. Б. Лотца, у яких віра - це майже-інтуїція, майже-досвід-богознання, майже-споглядання. Якщо попередники Ранера пояснювали віру як реалізацію спрямованості до Бога через екзистенційні та метафізичні теорії природного сходження до богознання, то Ранер пояснює віру як відкритість до самого Бога як Особистості. Таким чином, від схеми гносеологічної (звичайне знання - наукове - філософське - богословське - богознанння) чи екзистенційної (звичайне існування - релігійний досвід) Ранер переходить до схеми онтологічної: Я спілкується із Богом, який "заторкує" Я в той чи інший спосіб, провокуючи на діалог. Недовіра до досвіду чи знання, прагнення зустрічі з Богом такої ж, як зустріч із іншими особистостями, - у такій теорії Ранера католицький томізм долає себе й переходить навіть не до августіанства, а до Євангелія. Аналогічні процеси відбувалися й у православній теології - наприклад, у "теології зустрічі з Богом" митрополита Антонія Сурозького. Ця логіка розуміння віри як надприродного екзистенціалу, що є актуальним у діалозі з Богом, стала підґрунтям для теології Папи Франциска. І хоча енцикліка "Світло віри", яка стосується євангелізації сучасного світу та реєвангелізації церкви не дає системного аналізу самого поняття віри, численні проповіді Папи показують, що він розуміє віру в постметафізичній діалогічній парадигмі.

За цих умов викликає деяке занепокоєння невідрефлексованість концепту віри в новому Катехизмі УГКЦ "Христос - наша пасха". Повторюючи метафізичні концепти "Катехизму католицької церкви" (2000 року, в українському перекладі виданий у Львові у 2002 році), катехизм УГКЦ підсилює екзистенційні мотиви, а також робить акцент на зв'язку віри з релігійним досвідом. Останній тлумачиться в дусі православної теології літургійного відродження (о. А. Шмеман) та неопаламізму (о. Г. Флоровський та його численні послідовники).

Із усього здійсненого нами аналізу можна зробити **загальний висновок**, що католицька теологія довгий час намагалася уникнути модернізації поняття віри, по суті, міняючи лише зовнішні форми вираження метафізичного розуміння віри, її відносин із раціональністю. І віра, і розум тлумачилися дуже обмежено, у дусі шкільного томізму. Папа Іван Павло II дотримувався домодерної концепції віри, але привніс у свою концепцію екзистенційні мотиви заради нового доказу метафізичних концепцій віри, раціональності, шляху пізнання Бога. Водночас у Папи існувала тенденція переходу до нової парадигми, до постметафізичної та постмодерної діалогічної концепції віри, яка, однак, повністю сформувалась у творчості іншого католицького теолога - Г. У. фон Бальтазара, а також у межах трансцендентального томізму К. Ранера.

ЛІТЕРАТУРА

1. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III-XX веков. - СПб. : Издательство св. Петра, 2002. - 550 с.

2. Иоанн Павел II. Fidesetratio // Иоанн Павел II. Сочинения / Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). - М. : Изд-во францисканцев, 2003. - Т. II. - С. 205-307.

3. Бальтазар Х. У. фон. Истина симфонична / Ханс Урс фон Бальтазар ; [пер. с нем. А. Ярина]. - М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. - 152 с.

4. Бальтазар Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар ; [пер. с нем. А. Ярина]. - М. : Истина и Жизнь, 1997. - 124 с.

5. Жильсон Э. Философ и теология / Этьен Жильсон ; [пер с фр. К. Демидова]. - М. : Гносис, 1995. - 192 с.

6. Левченко Т. Г. Тлумачення віри як містичної інтуїції в німецькій філософії та вплив цієї традиції на російську релігійну думку [Електронний ресурс] / Т. Г. Левченко // Філософська думка-Sententiae. - Вінниця : ВДТУ, 2011. - Спецвипуск № 2 "Теологія і філософія релігії". - С. 119-127. - Режим доступу : http://www.academia.edu/8233205/Sententiae._ BA_II._-_2011.

7. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг ; [пер. с нем. О. Ю. Бойцовой]. - СПб. : Алетейя, 2000. - 442 с.

8. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства [Електронний ресурс] / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну : [монографія] / [за ред. А. Колодного]. - К., 2005. - С. 5-33. - Режим доступу : http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/43804/2005_35_1.pdf?sequence=1.

9. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Ю. П. Чорноморець // Філософська думка-Sententiae. - Вінниця : ВДТУ, 2013. - Спецвипуск № 3. "Християнська теологія і сучасна філософія". - С. 74-88.

10. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології [Електронний ресурс] / Г. В. Христокін // Богословський портал. - Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/37850/.

11. Rowland T. Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI / T. Rowland. - Oxford : Oxford University Press, 2008. - 214 p.

12. Rowland T. Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II / T. Rowland. - Routledge, 2003. - 208 p.

13. Kerr F. After Aquinas: versions of Thomism / F. Kerr. - Oxford : Blackwell Publishers, 2003. - 254 p.

14. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер ; [пер. с нем.]. - М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. - 662 с.

Левченко Татьяна,
старший преподаватель Национального университета государственной налоговой службы Украины, г. Ирпень

ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОНЦЕПТА ВЕРЫ В СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

В статье на основании изучения наиболее влиятельных парадигм современной католической теологии выявлены закономерные интерпретации феномена веры. Показано, в частности, что католическая теология XIX - начала XXI веков развивала метафизическую концепцию веры как согласие рассудка с тезисами

догматической теологии. При этом вся научная и философская рациональность редуцировалась к рассудочной метафизике, а в вере отрицалась возможность ее интуитивных или персоналистических толкований. С середины XX века этим метафизическим положениям о рациональности и вере предоставлялась экзистенциальная интерпретация, особенно ярко развитая папой Иоанном Павлом II в энциклике "Fidesetratio". Постметафизической католическая концепция веры становится только в пределах диалогической парадигмы понимания веры. На основании проведенного анализа автор делает вывод, что, не пройдя модернизации, прежнее метафизическое учение католицизма о вере сразу попадает в горнило постметафизического понимания веры.

Ключевые слова: *католическая теология; вера; метафизика.*

Levchenko Tetiana,
Senior Lecturer of the National University
of the State Tax Administration of Ukraine, Irpin

INTERPRETATIONS OF THE CONCEPT OF FAITH IN MODERN CATHOLIC THEOLOGY

The paper identifies consistent interpretations of the phenomenon of faith, based on learning of the most influential paradigms in modern Catholic theology. It is indicated in particular that Catholic theology of the 19th-early 21st centuries developed a metaphysical concept of faith as acceptance of dogmatic theology theses by mind. All scientific and philosophical rationality has then reduced to judicious metaphysics, whereas the possibility of intuitive or personalistic interpretations of faith was denied. Since the mid-20th century those metaphysical provisions on rationality and faith have been existentially interpreted, which was particularly brilliantly done by Pope John Paul Pavel II in the encyclopedia 'Fidesetrati'.

Pope John Paul Pavel II held to a pre-modern concept of faith but introduced existential motives to his concept for the sake of a new proof of metaphysical concepts of faith, rationality and a path to know God. At the same time, Pope tended to pass on to a new paradigm, a pre-postmetaphysic and postmodern dialogical concept of faith, which was however completely shaped in creativity of another Catholic theologian - H.U. von Balthasar and within transcendental Thomism of K. Rahner.

Key words: *Catholic theology; faith; metaphysics.*

REFERENCES

1. Christian doctrine. Dogmatic texts of the Magisterium III-XX centuries (2002), Publisher St. Peter, St. Petersburg, 550 p. (rus).
2. Iohannes Paulus II Papa (2003), Fides et ratio, in: *Works, Vol. II*, Publisher Franciscans, Moscow, pp. 205-307 (rus).
3. Balthasar Hans Urs von (2009), Die Wahrheit ist symphonisch, St. Thomas Institute, Moscow, 152 p. (rus).
4. Balthasar Hans Urs von (1997), Worthy of belief only love, Moscow, 124 p. (rus).
5. Gilson Étienne (1995), Le Philosophe et la Théologie, Moscow, 192 p. (rus).
6. Levchenko T. N. (2011), *Filosofska dumka-Sententiae*, Special Issue, № 2, Vinnytsia, pp. 119-127, available at: http://www.academia.edu/8233205/Sententiae._ BA_II._-_2011 (ukr).
7. Küng Hans (2000), Great Christian Thinkers, St. Petersburg, 442 p. (rus).
8. Kolodnyy A. M. (2005), Premodern, modern, postmodern in the context of the history of Christianity, *Ukrainian Religious*, № 3 (35), pp. 5-33, available at: http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/43804/2005_35_1.pdf?sequence=1 (ukr).
9. Chornomorets Yu. P. (2013), *Filosofska dumka-Sententiae*, Special Issue, № 3, Vinnytsia, pp. 74-88 (ukr).
10. Khrystokin H. V. (2007), Neopatrystyka as a paradigm of modern Orthodox theology, available at: http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/37850/ (ukr).
11. Rowland T. (2008), Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI, Oxford University Press, Oxford, 214 p. (engl).
12. Rowland T. (2003), Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II, Routledge, 208 p. (engl).
13. Kerr F. (2003), After Aquinas: versions of Thomism, Blackwell Publishers, Oxford, 254 p. (engl).
14. Rahner Karl (2006), The foundation of faith. Introduction to Christian Theology, Moscow, 662 p. (rus).

© *Левченко Тетяна*
Надійшла до редакції 17.11.2014