

А. А. Горин.

Онтологический аргумент у И. Канта и К. Барта. Элементы типологизации

Проблематика, известная в философии как онтологическое доказательство бытия Бога, высшей сущности, или просто онтологический аргумент, имеет богатую типологическую историю. В истории европейской философии эта тема является одной из значимых в области осмысления связи бытия и мышления. Суть ее: из самого понятия, мысли о сущности (специфически — высшей сущности) выводится необходимость ее существования.

Еще к Пармениду восходит концепция необходимой истинности мысли о бытии и, следовательно, его существовании. Через Платона и неоплатонизм эта концепция оказала влияние на христианское понимание Бога как полноты, на теологическое осмысление понятия Бога как абсолютной (всесовершенной) сущности.

В классической редакции онтологический аргумент сформулирован у Ансельма Кентерберийского [Прослогион]: понятие Бога означает то, больше чего невозможно помыслить; существующее выше несуществующего; следовательно, Бог необходимо обладает существованием.

Критика ансельмова аргумента возникает сразу же (Гаунило) и у Фомы Аквината получает систематическое обоснование на базе невозможности содержательного конструирования понятия Бога. Однако онтологическая логика получает принятие у немалой части средневековых мыслителей. В Новое время актуализировалась парадигма, рассматривающая философию как универсальный мыслительный континуум и вбирающая теологию в философию. Тогда Спиноза, Декарт и Лейбниц и другие дают свою версию онтологического аргумента в контексте рациональной метафизической гносеологии. И вновь же, в частности Локком, релевантность онтологического аргумента отвергается.

Можно заключить, что предпочтительное отношение к онтологической логике имеет для классических метафизически ориентированных систем ту же причину, по которой другие мыслители отвергают эту схему: онтологический аргумент не имеет отношения к опыту, а связан с понятием, идеей.

Одним из важнейших этапов философской рефлексии по поводу онтологического аргумента является творчество И. Канта. В последующей классической философии признается решающее значение кантовской критики по данному поводу. Однако в XX в. явились новейшие ревизии онтологического аргумента.

В XX в. определился свой философско-теологический подход к интерпретации аргумента, связанный с именем Карла Барта. Барт строит неклассическую систему обоснования необходимости теологии. В книге «*Fides quaerens intellectum*» показано центральное место онтологического аргумента для

построения теологических программ, в контексте нового диалектического метода за счет не триадического синтеза, а негативной диалектики. Это связывает проект Барта с феноменологическим поиском интенций и с экзистенциалистским предшествованием существования (реальности) сущности (концепции).

Такое положение вещей свидетельствует об актуальности темы. Необходимо уяснить существующие в философской мысли варианты задания онтологического аргумента, с целью прояснить значение тенденции его возвращения в разных формах на этапах различных парадигм в истории философской мысли, в особенности в контексте метаморфоз современного религиозного сознания.

И. Кант разнообразно исследует принцип тождества и проблематику соотношения логического и действительного. Принцип тождества не в состоянии обосновывать реальность саму по себе. Предпочтительнее обращаться к данным частных наук. Метафизика входит в их число, но она до сих пор недостаточно обоснована, в том числе и телеологическое и космологическое доказательства бытия Бога. Кант развивает аргументацию из анализа соотношения возможного и необходимого. Это специфическая разновидность онтологического аргумента, фактически его кантовский вариант.

В ранних работах Кант анализирует понятия существования, внутренней возможности понятия как предпосылки существования и безусловно необходимого существования. Из структур необходимого существования здесь выводятся даже свойства такого необходимого существа: максимальная реальность присуща ему как определение; разум и воля присущи ему как свойства (то есть оно есть дух); всякий порядок исходит от этого существа. Философ уточняет, что не дает точного определения понятия Бога. И тут же оговаривается, что нигде не употребляет выражение «совершенство» (лежащее в основе классического онтологического аргумента), отделяя его от прочих и придавая особый статус: «в более точном познании его скрыто очень много такого, что способно пролить свет... даже на основные понятия практической философии» [5, с. 414]. На новом уровне вся эта проблематика получит комплексное рассмотрение уже в «Критике чистого разума».

Кантовская критика эмпирических доказательств вытекает из его радикальной гносеологии. Отчасти она воспроизводит и развивает положения Юма. Современная философская мысль в значительной степени основывается на кантовской гносеологии. Отсюда статус телеологического и космологического доказательств не только в трансцендентальной философии, но и в более простых метафизических системах ныне практически не актуален. Онтологический аргумент Кант рассматривает в варианте рассуждений Декарта (приобщая сюда и Лейбница) [6, с. 454—455; В 630].

Центральными пунктами кантовского критицизма онтологического доказательства бытия Бога являются: 1) отнесение суждений существования к классу

синтетических суждений, 2) различение логического и реального и 3) выход за пределы понятия в суждениях о его существовании. Разобрав формальную сторону с классом суждений существования, далее Кант подробнее проясняет проблему различения логического и реального предикатов и дает содержательную критику онтологического рассуждения по содержанию суждений.

Логическим предикатом может быть все что угодно, даже сам субъект — логика способна отвлечься от всякого содержания. Определение понятия есть реальный предикат, который расширяет понятие субъекта и не может, таким образом, содержаться в нем. Существование не есть реальный предикат, так как оно не расширяет понятие вещи. Логически «есть» является вообще лишь связкой в суждении. Беря понятие «Бог» (со всеми помысленными предикатами), утверждение «Бог есть» = «есть Бог» не прибавляет к понятию Бога нового предиката. Это только полагание субъекта как предмета понятия. Это помышление субъекта как данного, но не расширение объема понятия. В действительном предмете, по Канту, содержится не больше, чем в возможном понятии. Эту мысль Кант иллюстрирует известным примером с талерами (еще менее пригодным, по мнению Ф. Коплстона, чем пример Гаунило с островом). Наличие (денег) вне понятия несколько не увеличивает само содержание мыслимого, рассматриваемого в тех или иных отношениях. Данное суждение будет впоследствии подвергнуто особой критике мыслителями XX в.

Обобщим. От добавления суждения «эта вещь существует» к мыслимой вещи ничего не прибавляется. Иначе начинало бы существовать нечто иное, нежели прежде мыслилось, и нельзя было бы сказать, что существует именно предмет моего понятия. Если мыслить вещь, в которой находятся все реальности, кроме одной, то утверждение, что эта вещь существует, не компенсирует того недостатка, иначе существование принадлежит иному, а не той вещи, которая мыслилась. Наконец, помыслим высшую реальность (без изъянов). Вопрос о ее существовании также остается сам по себе. Даже если в понятии о содержании вещи содержится все, тем не менее, возможность знания этого объекта в действительности еще не разрешена.

Здесь, указывает Кант, обнаруживается источник основного затруднения в данном вопросе. Если бы мы рассматривали чувственную данность, то существование вещи смешивалось бы с ее понятием, так как само понятие согласовывалось бы с общими условиями эмпирического знания вообще. Это не обогащает содержание понятия, но только дает нам возможность мыслить еще одно воспринимаемое. Если же мыслить существование только как чистую категорию, то нет возможности дать признак его реальности в отличие от возможности — нет дополнительных условий эмпирии или чего-то иного.

Таким образом, каким бы ни было понятие, необходимо выйти за его пределы для решения вопроса о его существовании. Для опытных предметов мы обращаемся к эмпирическим законам. В случае же чистых понятий нет возможности верифицировать их существование, так как признание

существования принадлежит к единству опыта (как в виде непосредственного восприятия, так и посредством выводов, связанных с восприятием). И хотя нет основания утверждать, полагает Кант, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но такое существование ничем не может быть обосновано [6, с.454; В629].

Заключая свое рассуждение о невозможности онтологического доказательства, Кант напоминает, что понятие высшей сущности есть только идея. И хотя она может быть чрезвычайно полезной в некоторых отношениях, но именно будучи идеей, она не способна расширять наше знание и в области проблем существования, и даже в области возможного. Признак возможного есть аналитическое отсутствие логических противоречий полагаемого. Но сочетание реальных свойств в вещи есть синтетическое действие, о котором невозможно судить вне опыта (ведь реальности даны в опыте). Да и будь они даны а priori, синтетического суждения не построить, так как признак возможности синтетических знаний следует из опыта, к которому идея не принадлежит. Отсюда, по Канту, бесплодны усилия онтологического доказательства бытия высшей сущности из одних понятий; с помощью одних идей невозможно увеличить знания.

Так, в анализе доказательств бытия Бога, конкретно онтологического доказательства, проводится одна из основных идей «Критики чистого разума» о том, как возможно расширение знания. Посредством чистых идей, к каковым принадлежит идеал высшей сущности, знание о существовании расширено быть не может.

От критики онтологического аргумента Кант переходит к критике всякой теоретической теологии.

Критика онтологического аргумента является центральной во всей критике доказательств бытия высшей сущности, к понятию которой приходит идеал чистого разума. Попытки анализа трансцендентального идеала приводят к рациональной теологии. В заключение главы «Идеал чистого разума» (раздел 7 — «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума»; кроме того эти темы разнообразно обсуждаются в последующем Приложении к трансцендентальной диалектике) Кант обобщает результаты анализа доказательств бытия Бога, предлагая соответствующую критику рациональной теологии.

После обсуждения видов теологии по их методам и предметам Кант переходит к рассмотрению возможных источников теологических попыток разума познать первосущность, или Бога. Теоретическое (чистое, разумное) знание познает то, что существует, в отличие от практического, создающего представление о том, что должно существовать. Уже здесь мыслитель пишет, что покажет впоследствии, что именно нравственные законы, будучи в некотором отношении безусловно необходимыми, не только предполагают, но и постулируют высшую сущность, хотя и только практически. В «Критике

практического разума» эта тематика разобрана досконально, но это аргументация совсем иного рода, чем рассматривается здесь.

Если оставаться в рамках модальности существующего (а не должного существовать), то данное нам в опыте мыслится как случайное, и условие такового также представляется как относительно необходимое. Если же требуется теоретическое познание абсолютной необходимости некоторой вещи, то это возможно только из априорных понятий, а не из причин данного в опыте. Таково спекулятивное теоретическое познание, направленное на предмет (понятие), к которому невозможно прийти в опыте (в отличие от спекулятивного познания природы направлено на данное в опыте).

Кант утверждает, что все попытки спекулятивного метода в теологии бесплодны, а применение его принципов к природе вовсе не ведет ни к какой теологии. Так, никакая рациональная теология невозможна вовсе (если не использовать моральные законы, вновь замечает философ). Ведь синтетические суждения имеют имманентное применение, а для познания высшей сущности необходимо их трансцендентное распространение, что недоступно для разума. Действительно, если движение по цепи опытных данных и их причинностей приведет к первосущности, то она сама будет относиться к опытным явлениям (и требовать своей причины, что нелепо). Если же допустить скачок за пределы опыта, то понятие, образованное таким образом, будет вовсе не понятием о высшей сущности, а только заполнением места в разуме для идеи первоначальной необходимости, и статус этой идеи — допущение, но никак не доказательство.

Такоерассуждениетелеологического(физико-теологичес-ко-го)характера демонстрирует, что трансцендентальные вопросы требуют трансцендентальных ответов, исходящих из одних априорных понятий, без эмпирического элемента. Однако эта проблема имеет явно синтетический характер, требуя расширения нашего знания за пределы опыта, до понятия сущности уровня чистой идеи, которой опыт, конечно, не в состоянии достигнуть. Как показано в «Критике чистого разума», априорные синтетические суждения возможны только как выражение формальных условий возможного опыта, так что все основоположения чистого разума имеют имманентный характер, относясь к предметам эмпирического знания (явлениям). Таким образом, и трансцендентальный метод не продуктивен для спекулятивной теологии. В конечном итоге, указывает Кант, все чисто спекулятивные рассуждения в этой области являются разновидностями онтологического доказательства. Сутью этих рассуждений является попытка исходя из природы разума *a priori* расширить знание и довести его до такого пункта, куда не достигает никакой возможный опыт и где, таким образом, нет собственных средств обеспечить объективную реальность нашему понятию. Как бы мы ни пришли к такому абсолютному понятию, существование соответствующего ему предмета нельзя найти в нем аналитически, потому что познание существования объекта состоит в том,

что объект рассматривается бытующим вне мысли — сам по себе. Однако невозможно прийти к существованию новых предметов и сущностей самопроизвольно, без эмпирической связи, которая дает нам явления, но их и только.

В итоге Кант обнаруживает, что теология, основанная на принципах спекулятивного разума, не способна дойти до существования высшей сущности. Однако в спекулятивном применении разум приносит пользу тем, что уточняет понятие высшей сущности (коль скоро оно уже почерпнуто из какого-то другого источника), приводит его к внутренней непротиворечивости, тем самым укрепляя его статус в системе знаний, а также очищает от всего, что такому понятию противоречит и от всяких элементов эмпирии: «Поэтому трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, все же сохраняет важное негативное значение и служит постоянной цензурой нашего разума, когда он имеет дело с одними лишь чистыми идеями, которые именно поэтому допускают только трансцендентальное мерило» [6, с.480; В 668].

Из чисто рациональных спекулятивных построений невозможно усмотреть отсутствия высшей сущности или неприсущности ей свойств, аналогически усваиваемых мыслящим разумом. Возможно определить понятие высшей сущности трансцендентально и таким же образом удалить из него упомянутые аналогические антропоморфические положения во всех смыслах. Высшая сущность оказывается для спекулятивного разума чистым идеалом, завершающим все знание, объективную реальность которой нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Трансцендентальная теология, бывшая прежде проблематичной, утверждает свой статус в «постоянной цензуре разума» не всегда когерентного как в плане усвоения данных чувственности, так и в конструировании идей. Множество понятий (таких как бесконечность, единство, всемогущество), в которых нуждается всякая теология, носит исключительно трансцендентальный характер, и их чистое понятие может быть получено только из трансцендентальной теологии. Трансцендентальная теология способна, в понимании Канта, устанавливать исходные точки всякой положительной, в частности моральной, теологии [6, с.481; В 669—670]. Впоследствии эта проблематика будет многообразно раскрыта в этическом учении Канта в «Критике чистого разума».

Хотя динамические антиномии чистого разума приводят к выводу, что в эмпирическом мире нет высшего существа, оно может быть в трансцендентном мире, причем в некоем ноуменальном качестве. Эта возможность не вытекает из рассмотрения трансцендентного непосредственно, но формулируется следующим образом: можно непротиворечиво допускать такое существование в мире вещей и, может быть, оно актуально. Проблема остается в «Критике чистого разума» теоретически открытой.

Можно заключить, что мысль Канта приближалась к критике доказательств бытия Бога, двигаясь в контексте рациональной проверки метафизических

понятий, столь блестяще проведенной философом в его творчестве. В «Критике чистого разума» показано центральное место онтологического аргумента и дана фундаментальная критика его и всей рациональной теологии, методом новой гносеологии Канта.

Критика Канта имеет сходство с томистской, но задает принципиально новый уровень рассмотрения вопроса. В онтологическом аргументе Кант находит подмену логического предиката реальным. Для объектов мысли нет средства, посредством которого можно верифицировать их существование. Они даны априорно в интеллектуальном созерцании.

На протяжении многих десятилетий работа Канта являлась определяющей в области онтологического аргумента. Наглядным тому свидетельством было уменьшение роли рациональной и естественной теологии в богословском пространстве. Но в новейшее время положение меняется.

В XX в. существует свой философско-теологический подход к интерпретации онтологического аргумента, связанный с именем Карла Барта. В ситуации кризиса устоявшейся просвещенческой цивилизации Барт, один из крупнейших теологов и философских мыслителей прошедшей эпохи, вместе с единомышленниками выдвинул и последовательно развил новую теологическую программу.

В качестве методологического основания своего творчества Барт указывает на онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского. Логика превосходства реального над вероятным, онтического над ноэтическим определяет подход Барта к конструированию теологических программ. Барт пишет книгу об Ансельме и онтологическом аргументе в связи с его значением для теологического метода. В диалектической динамике веры и знания в учении Барта невозможно никакое спекулятивное оперирование идеями Бога без предварительного обретения ее содержания. Таким образом, Барт указывает на особую роль онтологического аргумента.

Книга Барта об Ансельме и значении онтологического аргумента для построения аутентичных философско-теологических программ, возможно наименее читаемая и цитируемая в широких кругах. Тем важнее пристальнее взглянуть на эти методологические построения.

Заголовок «*Fides quaerens intellectum*» подчеркивает основную интенцию творчества самого Барта, перенятую им приверженность платоновской линии в западной философии и конкретно — теологии. Эта схема наиболее выпукло разработана именно в творчестве Ансельма Кентерберийского, признанного одним из отцов схоластики. Барт сам подчеркивал особую значимость этой книги в его теологии [1, S. 272].

В целом Барт указывает, что для усвоения того, как строится богословие по программе «вера, ищущая понимания», необходимо разобраться в концепции веры Ансельма. Вера не смущается алогичным или иррациональным. Барт так излагает веру по Ансельму: «вера есть верный акт воли, если вера направлена

на нечто усвояемое Богу и если находится в пределах опыта спасения... Вера относится к Слову Христа; вера не что иное, как принятие, понимание и признание этого Слова» [2, S. 21]. Для Барта, как и для Ансельма, наш путь к познанию Бога неотделим от пути веры.

Переходя к значению природы веры для метода теологии, Барт настаивает, что самая возможность понимания предметов веры делается необходимостью, а это и легитимизирует теологию. При этом фактический успех или неудача этих шагов вера — понимание — вера не угрожает теологии. Теология существует не для того, чтобы приводить к вере, и не для освобождения от сомнений (нехватки, недостатка веры). Это не штурм неба и не принесение разума в жертву [2, S. 25].

Разделяя такую концепцию, Барт несколько смягчает радикализм диалектической теологии (в ее рациональном изводе) по поводу принципиального несоответствия Бога и человека, не позволяющего вовсе позитивно говорить о Боге.

Во всем своем труде Барт отвергает широко распространенное мнение, что Ансельм, как рационалист, переходит от возможности откровения к его необходимости и соответственно реальности на основании исключительно рациональной аргументации. По Барту, Ансельм всегда начинает с веры, вероисповедных формул, которые означают реальность откровения; затем переходит к выяснению того, какой тип теологической рефлексии и аргументации соответствует этим утверждениям [2, S. 28].

Финальный аргумент Барта против понимания Ансельма как рационалиста заключается в выявлении существенной связи между теологией и молитвой. Недостаточно сказать, что для Ансельма нет подлинного богопознания без самой изначальной и продолжающейся благодати Божьей. Обретение истинного богопознания лежит за пределами возможностей человеческого разума самого по себе, так что его надо постоянно поддерживать молитвенно. Более того, без постоянного откровения Бога, воспроизводящегося по благодати, никакая вера не была бы способна воспринять Бога. В самом начале церковной догматики Барт вновь воспроизводит эту позицию, ссылаясь на «веру, как инстанцию, без которой никакая теологическая работа невозможна» [3(1/1), S. 25].

Непосредственно в терминах онтологического аргумента это может быть сформулировано следующим образом: вера поддерживает изнутри всю богословскую деятельность; реальность превосходит возможность. В общефилософском плане: мысль раскрывает внутреннюю когерентность реальности, выявляет априори разума. У Барта, вслед за Ансельмом, конкретное присутствие и благодать Бога есть всеконтролирующий центр мыслительной работы. Это логика онтологического аргумента — концепция должна быть «существующей», для того чтобы иметь для нас значение. Барт представляет аргумент Ансельма, разумеется, не как позитивное обоснование существования Бога, но как раскрытие значения самооткровения Бога человеку, которому вовсе

невозможно помыслить Бога иначе, как высшую воспринимаемую реальность. Суть понимания Бартом онтологического аргумента — воплощение слова, в Израиле и во Христе, Бог обретает «форму», становится «объектом» не только мысли, но с необходимостью и опыта. Это и доказывает онтологический аргумент. Таким образом, для Барта само наличие веры зависит от события откровения. Только если наличествует вера в само откровение, можно говорить о подлинном богопознании. И только такое знание, которое происходит от продолжающегося поиска понимания верой, может быть подлинным познанием Бога.

Тот строгий характер, который Барт сообщает отношению веры и знания, не нужно понимать в том смысле, что автор уравнивает веру с доктриной или теологической системой. Барт говорит о своем общем согласии с В. Германом, Р. Бультманом и экзистенциалистами, возражавшими против такого выхолащивания веры [3(IV/1), S. 761]. Вслед за учителями Реформации Барт настаивает, что принцип *sola fide* означает принятие и доверие не тому, что человек делает для себя (теология), но тому, что сделано Богом для него (событие Христа) [3(IV/1), S. 617ff].

Процесс понимания специфичен здесь тем, что вера в нем становится выраженной. То же самое понимание характерно для методологии Ансельма. Подобно отцу схоластики отец евангелической теологии предостерегает читателей от антиинтеллектуалистского понимания веры. Без роста знания не может быть возрастания в вере. Чтобы вера была совершенна, она требует исповедания того, что принято и понято человеком [3(IV/1), S. 779, 855]. Как нет знания без веры, так нет и веры без знания. *Fides quaerens intellectum* значит, что вера стремится раскрыть свое собственное когнитивное содержание. В целом это ведет к утверждению теологического когерентизма (совершенно необходимого для теологии в ее конфессиональном смысле, а только в нем возможно аутентичное развитие теологии). Теология как связь внутренних логических когнитивных отношений может быть представлена как совокупность рациональных процедур. Одновременно теология не сводится к позитивистским требованиям нейтральности, что напоминает о неокантианских учителях Барта.

В свое время Г. Коген преобразовывал кантовское учение о роли чувственности в познании, стремясь снять противопоставление формализма чувственности и логической деятельности рассудка в познании. В итоге предполагается, что предмет познания не безотносителен сознанию, но уже осознан в логических категориях. Само бытие есть бытие категориально мыслимое [4, с. 223].

В случае Барта вера занимает место категорированного бытия. Акт веры понимается как категориальная деятельность. В теологической специфике богопознания вера занимает место когеновского рассудка, сближенного с чувственностью. В целом проект Барта в интеллектуальной истории можно

сопоставить с работой Э. Гуссерля, разумеется, с учетом специфики теологии как региональной онтологии. Как для феноменологии важны не факты, а сущности, так и здесь анализу подвергаются не факты, но «акты веры». Барт последовательно отвергает естественную теологию и на место *analogia entis* ставит *analogia dei*, *analogia relationis*. «Принятие» в вере дано непосредственно, оно имеет аподиктический характер для теологического познания, пронизывает его прогресс на всех этапах, необходимо для любых отношений с Богом, иными словами, богопознания.

Заключая, можно подчеркнуть, что проблематика онтологического аргумента приобретает новые черты сообразно развивающимся философским системам своих эпох. Эта тематика сохраняет собственное содержание, излагаемое под определенным углом зрения, определяемым интересами рассмотренных выдающихся философов и теологов.

Работа И. Канта о области критики доказательств бытия Бога находится в контексте рациональной проверки метафизических понятий, столь блестяще проведенной философом в его творчестве. В «Критике чистого разума» показано центральное место онтологического аргумента и дана фундаментальная критика его и всей рациональной теологии методом новой гносеологии Канта. Критика Канта имеет сходство с томистской, но задает принципиально новый уровень рассмотрения вопроса. В онтологическом аргументе Кант находит подмену логического предиката реальным. Для объектов мысли нет средства, посредством которого можно верифицировать их существование. Они даны априорно в интеллектуальном созерцании.

Философско-теологическое учение К. Барта находится в контексте метафизического проекта, обогащенного достижениями наук о духе в XIX в. Барт изначально исходит из традиции либеральной теологии, соединенной с гносеологическими традициями марбургского неокантианства. Барт негативно высказывается по поводу предварительного уяснения возможностей богопознания, отрицает натуральную теологию. При этом он использует философский аппарат аналогий, заменяя в своем проекте аналогию бытия, идущего от мира, аналогией веры, идущей от Бога.

Современная критика выводит на поверхность проблематику специфического содержания веры. В контексте секулярного мира выведение такой конкретики из общего принципа онтологического аргумента обеспечивает новые возможности коммуникации и возможности построения той же моральной теологии в изменчивой глобальной социальной реальности. Продолжается уяснение вопросов рациональной теологии и метафизики и осмысление места и роли онтологического аргумента в философской мысли. Новые репрезентации онтологического аргумента вызывают новую критику. Для полноценного усвоения этих тем необходимо владение проблематикой онтологического аргумента, различными его репрезентациями в философской мысли, чему посвящена настоящая статья.

Список литературы

1. *Barth K.* «Parergon» // *Evangelische Theologie.* 1948. № 6. S. 268—282.
 2. *Барт К.* *Fides quaerens intellectum / Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.* [1931]. Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag, 1958.
 3. *Barth K.* *Kirchliche Dogmatik.* Zollikon: Evangelischer Buchhandel — I/1, 1932; I/2, 1938; II/1, 1940; Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag (1) — II/2, 1942; III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951; IV/1, 1953; IV/2, 1955; IV/3, 1959; IV/4, 1967; Reg. Bd., 1970.
 4. *Гайденок П. П.* Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы // *Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции.* М., 1978. С. 210—253.
 5. *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия бога. [1763] // *Кант И. Собр. соч: в 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 383—498.*
 6. *Кант И.* Критика чистого разума. [1787] // *Там же. Т. 3.*
-

Данная статья впервые была опубликована в сборнике «Классический разум и вызовы современной цивилизации» (2010):

А. А. Горин. Онтологический аргумент у И. Канта и К. Барта. Элементы типологизации // *X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы международной конференции: в 2 ч. /под ред. В. Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 2. С. 175 — 189.*