

## Рецензія на книгу *Барт, Бонхеффер і сучасна політика*

*Barth, Bonhoeffer, and Modern Politics*. By Joshua Mauldin. Oxford: Oxford University Press, 2021. 165 p.; ISBN 9780198867517 (hardcover); 57,81 USD.

Анатолій ДЕНИСЕНКО  
Східноєвропейський інститут теології, Львів, Україна  
ORCID: 0000-0002-7166-9401

Принстонський теолог Джошуа Молдін є автором книги *Барт, Бонхеффер та модерна політика*.<sup>1</sup> Зразу обмовимося, що термін *modern* можна перекласти як “сучасний” і як “модерний”. У контексті книги йдеться не стільки про сучасність (в якій ми перебуваємо), скільки про часи модерну (про критику модерну).

Книга складається з п’яти частин. Перша частина присвячена критиці модерної політики. У другій мовиться про Карла Барта і кризу Першої світової війни. Третя – про постать Дітріха Бонхеффера та етичне життя модерного суспільства. У четвертому розділі автор розмірковує над “Божественним мандатом” та політикою супротиву. П’ята частина – це роздуми про Карла Барта та піднесення націонал-соціалізму в Німеччині.

Автор починає свою працю з тези: “*Modern democracy in crisis*”. У цьому випадку перекладемо *modern* як “сучасний”. Отже, сучасна (ліберальна) демократія перебуває в кризі. Мається на увазі США та частина Європи. Автор обирає постаті Карла Барта та Дітріха Бонхеффера для того, щоб проаналізувати, що їхні праці можуть дати для сучасних дискусій, в яких висловлюється незадоволеність критикою політичного лібералізму. Так, Барт і Бонхеффер жили в інші часи та в інших культурних середовищах, відмінних від середовищ США 2020-х (коли писалася книга) або України 2023 року (коли пишеться ця рецензія). І все ж автор ставить перед собою мету з’ясувати, з чим ці два автора можуть звернутися до нашого контексту та сучасного політичного устрою. Слід зазначити, що Молдін не намагається своїми спостереженнями виконати історичну реконструкцію еволюції, становлення та моделювання сучасної соціально-політичної ситуації. Автор скоріше вбачає свою функцію в полі соціальної етики, а не історії. Це його спосіб подивитися на історичну постать і адресувати їй етичні та політичні теми нашого (модерного) часу (3).

<sup>1</sup> Joshua Mauldin, *Barth, Bonhoeffer and Modern Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

На погляди автора книги вплинула філософія прагматизму, особливо роботи Джеффри Стаута (*Jeffrey Stout*)<sup>2</sup>, Річарда Рорті (*Richard Rorty*), Роберта Брендона (*Robert Brandon*), Террі П. Пінкарда (*Terry Pinkard*)<sup>3</sup>. Молдін розглядає економічні структури як людські практики, які містять моральні норми – іноді явно, іноді опосередковано. На економічних практиках, як і на людських, завжди є морально-нормативний відбиток. Книга не фокусується на створенні сучасної політичної ситуації, а радше на тому, як ми можемо рефлексувати щодо того, де опинилися сьогодні. Автор залучає гегелівський термін *Sittlichkeit* (етичне життя) – з метою не займатися дослідженням власне історії, а акцентувати на тому, як індивіди та різні соціальні групи пояснювали світ, в якому жили. Автор аналізує те, як Барт і Бонхеффер міркували про сучасні їм соціальні реалії в час, коли їхнє оточення перебувало під певним тиском.

У першому розділі книги Джошуа Молдін аналізує кризу модерного суспільства через призму праць таких авторів, як Бред Грегорі (*Brad Gregory*), Елесдея Макінтайр (*Alasdair MacIntyre*) та Стенлі Гаверваз (*Stanley Hauerwas*). Розділи 2–5 концентруються на працях Карла Барта та Дітріха Бонхеффера: так, у другому йдеться про ранні праці Барта, присвячені відповіді на кризу Першої світової війни, у третьому – автор розкриває ставлення Бонхеффера до націонал-соціалізму, яким тоді надихалася німецька політика, у четвертому – продовження дослідження поглядів Бонхеффера, а саме того, як він розумів політичне протистояння (*political resistance*) та соціальний порядок у світлі Божого повеління (*divine mandate*), форми етичного життя, які наповнюють сенсом людську соціальність в умовах модерну, а в п'ятому розділі автор повертається до Карла Барта й аналізує його думки щодо піднесення націонал-соціалізму впродовж 1930–1940 років та його підхід до цього питання вже після Другої світової війни. Всі ці розділи представляють теологічну оцінку модерної політики в контексті її небезпечних моментів. У висновках автор підсумовує принципи етичного життя модерного суспільства.

### Бред Грегорі, Елесдея Макінтайр, Стенлі Гаверваз

“Критику політики модерну” (розділ 1) Молдін починає з огляду книги Бреда Грегорі “*Ненавмисна Реформація: як релігійна революція секуляризувала суспільство*”<sup>4</sup>. Для Грегорі найбільшими хворобами сучасного західного суспільства є: консюмеризм, індивідуалізм та гедонізм. Ці функції він називає модерністським “гіперплюралізмом” (*hyperpluralism*). Модерність характеризується Грегорі високим рівнем різноманітності (*diversity*) та плюралізмом (*pluralism*) (11).

<sup>2</sup> Джеффри Лі Стаут — американський релігієзнавець, почесний професор релігії Принстонського університету, член кафедри релігії.

<sup>3</sup> Террі П. Пінкард — американський філософ, професор Джорджтаунського університету. Його дослідження та викладання зосереджені на німецькій традиції у філософії від Канта до сучасності.

<sup>4</sup> Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge: Belknap Press, 2015).

Релігії, які змагаються між собою, різні світоглядні системи, філософії життя шукають своє місце і намагаються “монетизуватися” на ринку духовних ідей. Окремі персоналії вільні обирати, яка теологія чи філософія їм подобається та влаштовує їх. Сусіди та члени однієї родини розділені не сумісними релігійними та філософськими світоглядами. Коли хтось міркує про сучасний Захід, то уявляє Таймс-сквер у Нью-Йорку, який є своєрідним постхристиянським храмом гедоністичного споживацького капіталізму (12). Грегорі запитує: “Як ми прийшли до цього?” Запитання спонукає його до пошуку витоків західного плюралізму, коли життя ще не було поглинуто “злом” гіперплюралізму. Високі Середні віки, на його думку, є прикладом соціальної єдності, якої вимагає суспільство. Коли ж це суспільство втратило себе? Грегорі вважає, що саме Реформація зруйнувала той інституційний світогляд, що був запроваджений Католицькою церквою на “латинському” Заході. Церква пропонувала відповіді на всі головні для людського роду, так звані “життєві питання” (*Life Questions*), контролювала доктрини, визначала, що вважати “ересю” і т. д. Самі ж “життєві питання” були зашиті в тло людського життя і захищені від будь-яких загроз (12). Ось як вони звучали: Заради чого я маю жити і чому? Чому я маю вірити і чому я маю вірити саме в це? Що є моральним і на чому моральність ґрунтується? Ким я маю бути? Що є сенсом життя і що я маю робити для того, щоб моє життя було наповнене сенсом? (15) У домодерному суспільстві на всі ці *Life Questions* відповідала Католицька церква. Вона стояла на сторожі не тільки виконання релігійних запитів, але й поширювала концепції людського існування у всесвіті, а також установлювала моральні, соціальні та політичні норми (15).

Протестантська Реформація поставила під сумнів авторитет Католицької церкви, який диктував, як людині жити в цьому світі. Реформація замінила ієрархічність авторитету авторитетом Писання. Але це дало поштовх також і народженню релігійних сект, які мали свободу цитувати Біблію без надії дійти порозуміння або достукатися через діалог. Численні деномінації, які множаться навіть сьогодні, є результатом повороту реформаторів до тексту Писання як до “*solo*” теологічного авторитету. Поворот до Писання був і поворотом до індивідуального тлумачення, а отже і до гіперплюралізму сучасного індивідуалізму (13). Грегорі розглядає плюралізм та різноманітність як засадниче “зло” модерної епохи, яка, в свою чергу, є нащадком Реформації (16). З 1960-х років плюралізм та мультикультуралізм посіли привілейовані позиції серед найвищих цінностей західного суспільства щонайменше серед інтелектуалів.

Далі Молдін працює з ідеєю Елеседа Макінтайра, відомого в Україні перекладеною книгою *Після чесноти (After Virtue)*<sup>5</sup>, в якій він критикує етику модерну. За Макінтайром, хвороби модерну – це результат відсутності спільної концепції людського блага або людського *telos(y)*<sup>6</sup>. Просвітництво відкинуло Арістотелеву етику, замінивши її абсолютно іншим розумінням моральності. Макінтайр вважає, що це

<sup>5</sup> Елседа Макінтайр, *Після чесноти. Дослідження з теорії моралі* (К.: Дух і Літера, 2002).

<sup>6</sup> Телос — термін, який використовував філософ Арістотель для позначення кінцевої причини.

був прорахунок епохи модерну, тому що Арістотелева етика (або щось схоже на неї) була найкращим варіантом етики з тих, які ми мали. Арістотелізм, із філософської точки зору, є найвпливовішою домодерною моделлю моральної думки. Через відкидання арістотелізму Просвітництвом з самого початку стало зрозуміло, що проєкт модерну приречений на поразку. Макінтайр вважає, що Ніцше був єдиним “спадкоємцем” модерної традиції, то ж зміг побачити, що проєкт Просвітництва не буде реалізованим. Наслідуючи Ніцше, Макінтайр критикує моралістів Просвітництва за їхню невдалу спробу відповісти на основне питання: “Ким я насправді маю стати?” У своїй ліберальній формі модерна моральність включила чесноти в список правил. Чесноти стали цінними лише за умови, якщо вони допомагають агенту слідувати правилам або виконувати свої обов’язки. Правила стали ключовими концепціями морального життя. Якості характеру стали прославлятися тільки через те, що вони отримали змогу слідувати “правильному” набору правил (20). Це й породило проблему, з якою зіткнувся Ніцше, – неспроможність адресувати запитання: “А ким я насправді хочу бути?” Саме через це питання, яке не можна було оминати, модерна моральна теорія опинилася перед лицем своєї неспроможності. Макінтайр вказує, що в такій ситуації відсутній спільний знаменник людського блага. Представники Модерну мають дати собі індивідуальну відповідь стосовно того, що є благом. Але проблема в тому, що вже не існує ніякого “спільного” погляду, відсутній також набір загальних практик, на які можна орієнтуватися в контексті власне “блага”. Саме тому Макінтайр звертається до форм людських взаємин, які склалися між індивідами в домодерному суспільстві і приймалися ними. Різниця між передмодерним та модерним полягає в утраті розуміння природи блага – через відхід від телеологічної (*teleological*) концепції людського буття до “нестерпного” (*intolerable*) модерного світу бюрократичного контролю та маніпуляції. Макінтайр бачить модерний світ як цілком “веберівський” (*Weberian*). На жаль, філософи Просвітництва XVII–XVIII століть відкидали всі інтерпретації класичного світу арістотелізму і заміняли ці ідеї серединною “Наукою про Людину” (21).

Так зване Просвітництво представляє собою рух у “темряву” ілюзії, невігластва та маніпуляції. Ми живемо в темряві, яка розпочалася з відкидання арістотелізму і помилкової спроби відділити світ цінностей від світу фактів, вважає Макінтайр. Модерністська моральність та модерністська політика – це частини великого самообману (22). Наші “лідери” обіцяли нам вирішити всі проблеми людства завдяки правильній метриці, графіці, схемам, статистиці, але взамін за це вимагали послуху. Однак наша залежність від такого бюрократичного мислення – суцільний забобон. Концепція управлінської ефективності, до того ж, є ще однією з сучасних моральних фікцій і, можливо, однією з основних. Макінтайр писав, що XVIII–XIX століття, якими б прекрасними і розумними їх не вважали, насправді були не стільки просвітницькими, скільки характеризувалися темрявою, в якій людина засліплювала себе так, що більше не могла бачити (23).

Макінтайр закликає до створення “*communities of virtue*”. Саме вони, “спільноти чесноти”, в силі допомогти подолати нові “темні віки”, крізь які ми проходимо зараз.

Бо варвари не просто стоять біля воріт – вони вже керують містом. Він рекомендує тим, хто переймаються моральним життям, сформуватися в невеличкі спільноти чеснот – на противагу сучасному варварству. Щоб жити в цих спільнотах праведним людським життям – на противагу декадентському, бюрократичному та аморальному світові (23). Справжнім порятунком для невдалого проєкту модерну могло би стати створення альтернативних інституцій, які допомогли би хоч якось упоратися з неминучою катастрофою.

Складається враження, що Макінтайр, намагаючись вирішити проблему етики в модерному світі, проповідує новий, сепаратистський, монастицизм. Чи це нова реальність робить розвиток людини неможливим і єдиний спосіб жити в добрі – це створити відокремлену локальну спільноту, в якій би відстоювалися чесноти? Питання, що мають постати в такій спільноті, наступні: “Як і за яких умов я можу діяти в цій ситуації, якщо я хочу бути максимально корисним?”, “Як ми маємо діяти в цій ситуації, якщо наша мета – досягнення спільного блага?” (24).

Ідея Макінтайра, про яку говорить Молдін, полягає в тому, що люди епохи модерну глибоко проживають дуже фрагментарне життя. Ми рухаємося між секторами сім'ї, роботи, школи, торгового центру, поводячись у кожному з них згідно з моральною системою, яка найбільш підходить саме цьому сектору. Це працює тимчасово, допоки механізм не дає збій. І тоді ми зіштовхуємося з дилемою, яка змушує нас обирати ту чи іншу моральну рамку, допоки “благо” однієї системи не увійде в конфлікт з “благом” іншої.

Теолог Стенлі Гаверваз (Stanley Hauerwas) наводить схожий аргумент у більш філософському та теологічному руслі, проголошуючи, що християни мають розглядати себе як “прибульців” (*resident aliens*) у суспільстві, яке є ворожим до їхнього стилю життя. Гаверваз бачить єдиний вихід для церкви у відділенні (*separatism*) та збереженні власної ідентичності (26). Але він наголошує, що в жодному разі не проповідує відділення християн від суспільства. Церква локалізована в світі, але світ не має впливати на її цілісність, а члени церкви мають ідентифікувати себе безпосередньо як християн, а не як, наприклад, американців (або українців), чи членів тієї чи іншої професії або просто людських істот. Гаверваз вважає, що церква не має жити за чужими стандартами (наприклад, за стандартами політичного лібералізму). Бо саме церква має інструктувати суспільство, як жити моральним життям, а не політики. Він поділяє з Макінтайром думку про те, що модерний ліберальний проєкт веде до моральної фрагментації, відчуження та хаосу. Саме тому колапс лібералізму не стане чимось несподіваним. Ліберальна модерність поступається мові суб'єктивних прав як останній анахронізм морального каркасу. Гаверваз погоджується з Макінтайром відносно того, що заклики до суб'єктивних людських прав в епоху модерну є безґрунтовними моральними фікціями (27).

Якщо говорити про протестантизм у цілому, зазначає Молдін, то передусім слід пам'ятати, що саме він відкрив скриньку Пандори і випустив на світ таке явище як секуляризм. Ніхто так ґрунтовно не описав цей взаємозв'язок, як Чарльз

Тейлор у своєму *magnum opus* “Секулярна доба”. Важливо наголосити, що протестантизм став причиною секуляризму, а той, у свою чергу, породив економічне диво, в центрі якого став ремісник/працівник, що позбавив церкву влади над собою і своєю справою. Лібералізм також є проектом Модерну. Він же, зі свого боку, веде до моральної фрагментарності, відчуження та хаосу в суспільстві (26). Основною рисою цього *modern age* є суб’єктивність людських прав. Зазначимо, що свого часу (*medieval*) християнство було релігією імперії, такою собі *public faith*. “Костянтинізм” (інша назва *Christendom* – “Християнський світ”) – це не просто історичний момент становлення християнства як імперської релігії у період правління імператора Костянтина, це ще й, у ширшому значенні, термін, що позначає християнську віру, яка передбачає відповідальність за керування цілим суспільством і навіть імперією (27). Для Гаверваза становлення християнства за часів Костянтина є серйозною помилкою, хоча, як ми знаємо, для багатьох християн “костянтинізм” є нормативною теологічною позицією.

Модерн створює жахливе суспільство, але, з іншого боку, саме це суспільство дає можливість для існування таких умов, в яких церква знов стає церквою. Потрібно заплатити певну ціну за те, щоб була зрозуміла різниця між церквою (яка є більш теологічною концепцією, ніж соціологічною реальністю) та ширшим суспільством (28). Секулярний світ західної культури позначений насиллям, декадансом та моральним розпадом. Модерний світ, знов-таки, це світ “фрагментарний та насильницький”. Модерні ідеї є небезпечними ересями, які весь час намагаються колонізувати мову християн. Саме тому, пише Молдін, Френсіс Фукуяма в своїй книзі *Кінець історії та остання людина* (*The End of History and the Last Man, 1992*), проголошуючи поширення в світі ліберальної демократії західного зразка як кінцеву точку соціокультурної еволюції людства, робить наївне припущення, тому що сьогодні ліберальна демократія вже перебуває під судом (*on trial*). Грегорі, Макінтайр та Гаверваз відкидають сліпу віру в подібне припущення, яке робить модерна ліберальна політика. Там, де велика кількість західних мислителів бачать піднесення рівності, посилення уваги до прав жінок та меншин, зростання рівня стандартів життя, включаючи бідних, та поліпшення умов праці, Грегорі, Макінтайр та Гаверваз вбачають утрату форм життя, в яких “*telos*” (цього самого) життя забезпечував би індивідів більш широким світоглядом. Ці автори переводять нашу увагу на ціну ліберальної демократії та її концепції індивідуальної свободи (30).

## Карл Барт

У розділі 2 “Карл Барт та криза Першої світової війни” Молдін нагадує, що Карл Барт був пастором та теологом у Швейцарії й Німеччині у найбільш турбулентні часи ХХ століття. Його теологічний доробок створювався посеред світу, який був

<sup>7</sup> Чарльз Тейлор, *Секулярна доба. Книга перша* (К.: Дух і Літера, 2013); Чарльз Тейлор, *Секулярна доба. Книга друга* (К.: Дух і Літера, 2018).

у центрі кризи і перебував у стані колапсу впродовж більшої частини його життя. Барт розірвав стосунки зі своєю ліберальною спадщиною. У стандартному описі життя та праць цього релігійного мислителя й практика завжди наголошується, що він був вражений тим, як ліберальні теологи зв'язали свою долю з німецьким милітаризмом, і саме це показало молодому теологові і банкрутство всього того, чому він навчився від своїх викладачів у Берліні та Марбурзі, і неспроможність усієї ліберальної традиції як такої. Він відкидає цей ганебний бік проекту модерну, як і ліберальний, – і повертається до забутого теологічного проекту. Розуміючи, що Барт розглядав Першу світову війну як смертельний дзвін по ліберальному проекту, нам варто поставити питання про те, як західна криза вплинула на осмислення Бартом самого модерного суспільства. Чи справді Перша світова війна та її наслідки підвели ризику під проектом модерну, який відомий під назвою “політичний лібералізм”? Чи варто піддаватися на заклики пошуку антимодерної, передмодерної та постмодерної альтернатив?

У цьому розділі Молдін фокусується не стільки на вузькому розумінні філософської складової політичного лібералізму – як це роблять, наприклад, Джон Ролз (*John Rawls*) та Юрген Габермас (*Jurgen Habermas*), – він акцентує увагу на модерному суспільстві і пропонує тезу про те, що ліберальна модерність ґрунтується на внутрішніх протиріччях і робить “благі” людське життя неможливим, бо веде до повного розчарування та відчаю (33). Барт жив у період, коли етичні засади життя модерного суспільства були поруйновані, і саме через цей досвід німецький пастор допомагає нам сьогодні побачити, що є джерелом відчуження модерного суспільства. Молдін згадує класичну книгу Чарльза Тейлора, присвячену постаті Гегеля<sup>8</sup>, в контексті зображення дилеми модерну. Гегель вважав, що ідеологія модерністської рівності (*equality*) веде до гомогенності суспільства. Така ідеологія виштовхує людину з традиційних спільнот (*communities*), не пропонуючи нічого взамін для її ідентичності (33).

Повернімося до Барта й поміркуємо, як так сталося, що в той час, коли деякі мислителі відкидали політичні ідеали модерну як безнадійно наївні, Барт дотримувався ідей модерної політики. Барт, який став відомим європейським теологом, починав свою кар'єру служителем у сільській місцевості. Син реформатського пастора, що служив у Швейцарії, більшість своїх студентських років провів у Німеччині, де на нього глибоко вплинули ліберальні теологи з факультетів Берліна та Марбурга. Після закінчення теологічної освіти в Німеччині він повернувся до Швейцарії, де займався пасторством з 1911 по 1921 рік. Цей період життя був визначальним для Барта. Служачи в церкві, він міг спостерігати події, які розгорталися навколо нього. Пасторський обов'язок проповідувати кожної неділі, адміністративна робота опікування захистом прав робітників в індустріальному Ааргау<sup>9</sup>. Барт поділяв засади соціальної політики, а тому приєднався до соціал-демократичної партії, що закріпило за ним

<sup>8</sup> Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

<sup>9</sup> Ааргау – кантон на півночі Швейцарії.

ім'я “червоного пастора”. Вважається, що Барт дотримувався соціалістичних ідеалів усе своє життя (35).

Будучи сільським пастором в індустріальному кантоні Ааргау, Барт міг стежити за подіями міжнародної політики не просто збоку, а як учасник боротьби за права тих, хто пережив вплив модерної індустріалізації, капіталізму та війни. Сьогодні можна сказати, що саме Ніцше найкраще розкритикував модерність, але в ті часи менш відомі інтелектуали робили те саме. Пауль де Лагард (*Paul de Lagarde*)<sup>10</sup>, Юліус Лангбен (*Julius Langbehn*)<sup>11</sup> та Артур Меллер ван ден Брук (*Arthur Moeller van den Bruck*)<sup>12</sup>, можливо, навіть ефективніше просували антимодерні думки серед німців. Ці інтелектуали середини XIX – початку XX століття звучали важливими голосами в культурному житті саме тоді, коли німецька цивілізація, разом з усією Європою, були спустошені внаслідок Першої світової війни. Коли Барт на початку 1920-х повернувся до Німеччини як професор, у неспокійній атмосфері вже відчувався дух насилля (36).

Міжвоєнна криза лише посилила проблеми модерну. Змінилися покоління, але все ще жевріла ідея Гегеля про те, що те суспільство, яке добре функціонує, характеризується *Sittlichkeit*, етичним життям, що складається з норм та практик, які, з одного боку, раціонально виправдані, а з іншого – визначені моральним змістом, з яким члени суспільства себе ідентифікують. Громадяни не відчужені від цих норм та практик, а навпаки – бачать їх як раціонально виправданий вибір, вчинений автономними суб'єктами. Карл Барт увірвався в інтелектуальне середовище саме в той час, коли *Sittlichkeit* модерного європейського суспільства “розсипався”. Не слід думати, що відбувалося відкидання певної філософської традиції або мало місце моральне обурення несправедливістю. Радше спостерігався своєрідний злам основ етичного суспільного життя – ерозія *Sittlichkeit*. Ось чому основна думка книги Молдіна полягає в тому, що критика модерну вимагає пильної уваги до справжніх норм та практик модерного суспільства, а саме до його “етичного життя” – *Sittlichkeit*. Барт дивиться на цю проблему через есхатологічні лінзи і тим самим допомагає нам сьогодні побачити, що в модерну епоху це дескриптивне завдання (як чинити? як жити?) продиктоване певною філософією історії, уявною або підсвідомою, секулярною чи сакральною (36).

У 1921 році Барт стає професором реформатської теології в німецькому Геттінгені. Протягом 1922-го року він читає лекції під загальною назвою “Проблема етики сьогодні”. Лекції розкривають його теологічну працю *Römerbrief*, завдяки якій він уже здобув популярність. Лекції про Послання апостола Павла до римлян Карл Барт пише на руїнах Першої світової війни, інтерпретуючи соціальний занепад Західної Європи як моральну кризу. Його аргумент полягає в тому, що навіть на найвищому онтологічному рівні розвитку етичність є проблемою для людини.

<sup>10</sup> Пауль Антон де Лагард — німецький бібліїст, один з найбільших сходознавців XIX століття.

<sup>11</sup> Юліус Лангбен — німецький національний історик мистецтва і філософ-романтик.

<sup>12</sup> Артур Меллер ван ден Брук — німецький історик, критик, один із чільних представників Консервативної революції. У 1923 році написав книгу “Третя імперія” (“Третій Рейх”), назву якої взяли націонал-соціалісти для іменування своєї держави.



Завжди постає кантівське запитання: “Що ми маємо робити?” Етичне питання є наріжним питанням будь-яких часів і особливо – в час модерну (37).

За Бартом, “етичні питання” – це ті вічні питання, які окреслюють прірву між тим, як ми маємо жити, і тим, як ми насправді живемо. Ця проблема впирається в тему структур, які побудовані людиною і втримують суспільство. Саме ці структури були зруйновані Першою світовою війною та її наслідками. Колапс Західної цивілізації поставив проблему етики дуже гостро. Основні соціальні інститути лежали в руїнах. Звичайним людям було дуже складно вести своє звичне, буденне життя не звертаючи уваги на “етичне” питання – воно перестало бути суто академічним у межах канону “Ніцше, Ібсен, Толстой”. Запитання “Що ми маємо робити?” тепер стосувалося кожного (37).

У лекціях 1922 року Барт фокусується не тільки на тому, що показала криза модерного суспільства, але й на тому, що вона “говорить” про людську природу. Колапс модерного суспільства дає не тільки можливість повернутися до думки про Бога і знайти загублене теологічне зерно, це також спонукає до феноменологічної рефлексії щодо моральних блукань, які спричинила Велика війна та її наслідки. Барт пропонує погляди на природу модерного суспільства, які лежать поза межами телеологічних міркувань. Він був не тільки великим теологом, а й проникливим теоретиком модерного суспільства (38).

Етичне питання виходить за межі діалектичної дилеми “так”/“ні”. Барт пропонує теологічну відповідь і діалектичну інтерпретацію етичної проблеми – теоцентричну перспективу, яка вдається до соціальної критики, не дискредитує при цьому реальних надбань прогресу, яким збудований модерний світ. Барт уникає категоричних заяв про індивідуалізм та фрагментацію модерного ліберального суспільства – він не розвиває наратив занепаду. Барт також не робить узагальнень щодо того, що ця проблема диктує необхідність соціальної згуртованості довкола спільної для всіх релігійної ідеї блага. На противагу цьому він каже, що “етична проблема” підкреслює безкінечну якісну відмінність між Творцем та творінням, між Богом та людством (39). Саме через цю нездоланну прірву стає можливою благодать, яка виправдовує грішника. Етична проблема має викривальний характер – вона веде людину до самопізнання.

## Дітріх Бонхеффер

Далі Молдін переходить до ідей Дітріха Бонхеффера. У 1942 році цей німецький теолог написав невеличкий текст “Після десяти років” про десять років під націонал-соціалістичним режимом. Основними термінами в есеї були “відсутність ґрунту” та “хиткість основ”. Вони знов і знов з’являються в тексті, в якому Бонхеффер розмірковує про “закономірності ери модерну” (61). Пише він свій текст як дисидент у нацистській державі, бо перебуває в ситуації руїни, краху та жаху. Реальність навколо Бонхеффера веде його до переоцінки епохи модерну, яка породила на світ націонал-соціалізм у його рідній Німеччині.

Почнемо з того, що внесок Бонхеффера в розвиток християнської теології та етики добре задокументований. Його власна драматична біографія все ще надихає як релігійних, так і не релігійних людей. Особливо вона наснажує тих, хто протистоїть несправедливим соціальним структурам. Теологічний доробок Бонхеффера завжди прочитувався через призму його життя. Молдін намагається показати актуальність праць Бонхеффера для сучасного часу, але частково відходить від теми тоталітаризму, в контексті якої найчастіше згадується це ім'я. Так, безперечно, активізація тоталітарних рухів говорить нам дещо про внутрішню дилему модерної політики. Перша світова війна порушила тему наївної надії європейської цивілізації: оптимістичні прогнози модерного суспільства XIX століття були зруйновані на полях боїв, і потім, під час Другої світової, ще й досвідом Голокосту, який глибоко вплинув на соціальну свідомість модерну. Досвід масового знищення підтвердив, що модерні надії абсолютно порожні, або ж політичний проєкт модерну є останнім оплотом проти реакційного терору – Голокост став ключем, який відкрив загадку епохи модерну (63). У багатьох інтелектуалів підйом націонал-соціалізму викликає занепокоєння за весь проєкт модерну. Якщо модерність просуває “просвітницький” прогрес в історії людства, що тоді робити з нацистським терором проти євреїв? Чи можна сказати, що нацизм був своєрідною маніфестацією модерністської тенденції до терору? Чи був Голокост випадковим фактом в історії Німеччини, чи його краще розуміти в контексті історичних прикладів, які стоять за історіями окремих людей та націй, а саме – в контексті індустріалізації, творення модерної економіки та політичних інституцій? (63)

Молдін, спираючись на Бонхеффера, застерігає проти трактування націонал-соціалізму в термінах маніхейства (морального дистанціювання від реальності). Існує тенденція розглядати нацизм як диявольський прояв в історії людства, щось абсолютне інакше (*completely “other”*) від тих проявів зла, з якими ми зіштовхуємося на демократичному Заході. Класифікуючи націонал-соціалізм у “спрощених” термінах “зла”, ми тим самим заплущуємо очі на історичні та ідеологічні тенденції, завдяки яким нацизм прийшов до влади. Дивитися на нього як на щось потойбічне та демонічне – значить робити нашу моральну онтологію маніхейською, тобто визнавати, що зла сила існує і має онтологічно незалежний від цього світу статус. У кожному разі ми не зможемо правильно зрозуміти протистояння Бонхеффера своїй нації, допоки не зрозуміємо, що націонал-соціалізм говорить нам про епоху модерну, а отже і про нас самих (66). Бонхеффер розглядає цей маніхейський дуалізм у своїй праці *Етика*<sup>13</sup>, над якою він працював з 1940 по 1943 рік, перебуваючи в цей час у самій гущі своєї підпільної діяльності як подвійний агент Абверу. І хоча він так і не закінчив свою книгу, навіть рукопис багато чому вчить нас. У розділах “Спадщина та занепад” і “Вина, виправдання, поновлення” Бонхеффер розвиває власну концепцію історії західної модерності. Утримуючись від повного нехтування доробком доби модерну, Бонхеффер звинувачує модерне суспільство в активізації націонал-соціалізму в Німеччині, тому що, на думку Бонхеффера,

<sup>13</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (München: Chr Kaiser Verlag Munchen, 1958).

походження націонал-соціалізму пов'язане не стільки з особливостями німецької історії, скільки з відпадінням Західної цивілізації від своєї христоцентричності.

Бонхеффер це стверджував, спираючись на лютеранське вчення про два царства (67). Він вважав, що відпадіння від “коренів” почалося не з Реформації, коли церква і держава почали сепаруватися одна від одної, і навіть не з неминучого процесу секуляризації. Його точка зору полягала в тому, що лютеранська Реформація мала рацію стосовно доктрини “двох царств”, а саме церкви та держави. Західне “відпадіння від благодаті” зосереджено в точці, коли було втрачено початкове послання Реформації (67). У доктрині йдеться про те, що кожна з реалій (земна та небесна) керується Богом. Відмінність полягає лише в тому, що церква організована навколо божественного Слова (Писання або Ісуса Христа), тоді як земна влада має монополію на використання сили (чи меча). Меч та Слово Бога керують кожен у своєму власному просторі і не мають зазіхати одне на одного. Меч ніколи не принесе єдності церкві та вірі; проповідь ніколи не буде керувати народами. І не варто також відкидати секуляризацію, бо саме свобода для церкви, яка проголошується в доктрині про “два царства”, має свою ціну, і ця ціна – секуляризація суспільства, невіра та можливість атеїзму.

На думку Лютера, ціна варта плати. Свобода церкви варта ризику секуляризації (68). Бонхеффер вважав, що Реформація вказала на нездатність світської влади диктувати людині, у що їй вірити. Але Реформація зробила це заради іншої мети, а саме заради свободи християн. Бонхеффер стверджував, що соціальна різноманітність, яку привнесла Реформація, підштовхнула Західну цивілізацію до розвитку. Встановлення автономних сфер життя є позитивним фактором, як і саме “*liberated ratio*” (72) історичного розвитку, незважаючи на ті умови, які стали можливими завдяки секуляризації. Деструкція західного суспільства, за Бонхеффером, почалася з небезпечного утопізму, який базувався на обоженні людини. Він не переймався секуляризацією *per se*, але переймався новою формою релігії, яка намагалася поставити людину на місце Бога (70). Відкидання Бога Заходом, за Бонхеффером, є не стільки теоретичним відкиданням існування Бога, скільки релігією ворожнечі до Бога. Релігія модерну – це прокламація нігілізму. Бонхеффер інтерпретує утопічний проєкт модерного часу в світлі французької та російською (більшовицької) революцій, а також у контексті націонал-соціалізму (72).

Термін “*mündigkeit*” (зрілість) є одним із ключових у тестах Бонхеффера. Як і Кант, Бонхеффер вважає центральною чеснотою Просвітництва самостійне мислення. За Кантом, це перехід від дитинства до зрілості (дорослішання). На думку Бонхеффера, критика епохи модерну не має схилити нас до ностальгії за домодерним світом. Розуміючи позитивні сторони модерну, він вважав, що модерн зробив хибний поворот під час Французької революції, коли став на бік “закону крові” (74). Протестантське розділення церкви та держави (“двох царств”) зробило доступним секулярне життя, незалежне від церкви. Різноманітність “реалій” життя, церкви, держави, шлюбу, роботи є диференційованою. Ця соціальна диференційованість і стала підставою для появи секуляризації, яка в католицьких країнах швидко

стала революційною, антицерковною і навіть антихристиянською. Антихристиянський поворот став можливим саме завдяки модерну. Французька революція, яка несла терор та утопічну силу, стала ключовою подією модерну. Бонхеффер також пов'язує терор революції з націонал-соціалізмом, вважаючи, що революційний терор якимось чином мігрував до Німеччини (75). Німецький націонал-соціалізм хоч і відіграв реакційну антимодерну роль, але все ж таки був рухом, який тільки й могла породити епоха модерну (79).

Модлін зазначає, що ми живемо в “моменті Бонхеффера” (*Bonhoeffer moment*), в якому життєвий приклад та спадщина протистояння Бонхеффера проти тиранії мають бути мобілізовані – у нашій політичній практиці (81). Бонхеффер пропонує своєрідне вирішення, що міститься в концепції Божого мандата, – це його підхід до етичного життя, яке, в свою чергу, в змозі протистояти тиранії та хаосу. Рефлексія щодо значення “моменту Бонхеффера” та взаємозв'язок з політичним протистоянням веде нас до певної дискусії про форми соціального життя, яке би тримало тиранію в страху. І хоча можуть бути взяті до уваги багато різних аспектів біографії Бонхеффера, Модлін концентрується саме на його “політичній протидії”. “Моментом Бонхеффера” він називає той момент у житті німецького теолога, коли його розуміння політичного протистояння стало моральним прикладом (82).

Автор книги нагадує про протистояння Бонхеффера, в якому суб'єкт протистояння є конкретним індивідом, а не церквою загалом. Мовиться про “відповідальну дію”: індивід робить те, що необхідно зробити саме тут і зараз. Сам Бонхеффер говорить про це в розділі “Історія та благо” своєї “Етики”. Там він показує, що відповідальна дія полягає в необхідності прийняття провини, яке не може бути відділене від тієї чи іншої конкретної життєвої ситуації (наприклад, участі у змові). Ідея Бонхеффера полягає в тому, що за певних умов усунення політичного лідера є морально виправданим. Такий акт насилля може бути вкрай необхідним і відповідальним, хоча при цьому воно й робить виконавця винним. Німецький теолог вважає, що будь-хто, хто діє відповідально, стає винним. Ба більше, той, хто бажає діяти відповідально, але уникає провини, “відсікає” себе від людської реальності, а також – від таємниці виправдання (коли невинний Христос бере на себе гріхи винних і сам стає винним) (89). Якщо ми інтерпретуємо те, що Бонхеффер сказав про відповідальну дію, як його залучення у змову проти Гітлера, тоді ми маємо погодитися з тим, що він розглядав це як екстраординарну та необхідну дію, за яку був готовий нести власну провину. Тут ми разом з автором та деякими знавцями Бонхеффера доходимо висновку, що ідея “тираніциду” (за певних обставин) повністю збігається з ідеєю “християнського пацифізму”, вірним якій Бонхеффер залишався все життя (91).

Отже, Бонхеффер шукав шлях, завдяки якому міг би говорити про конкретні структури та інститути сучасного життя, які зберігають свою конкретність, але також зберігають і свою раціональність та відкритість до соціальної критики. Він не міг погодитися з соціальними структурами як даністю, яку індивід має беззаперечно прийняти.

## Висновки

Книга Джошуа Молдіна розкриває ідеї двох великих теологів першої половини ХХ століття – Карла Барта та Дитріха Бонхеффера. Автор намагається показати, як вони розуміли модерність у контексті двох світових війн та піднесення націонал-соціалізму в Німеччині. Деякі політичні рухи в Німеччині розуміли модерність як велике зло, яке має бути подолано. Інші бачили в ній джерело націонал-соціалізму і прагнули пояснити, як це анти модерне явище стало кульмінацією всіх протиріч ери модерну. Всесвітня катастрофа 1914–1945 років може розглядатися як зіткнення суперечностей у процесі легітимації модерної епохи. Основні питання – щодо ролі релігії, свободи, людських прав та рівностей – опинилися в центрі потрясінь, і Барт та Бонхеффер були в самому серці цього шторму. Що вони могли бачити в свій час зі своєї “дзвіниці” і як їхній досвід можна використати сьогодні?

Молдін показує, як тема легітимації модерного суспільства та піднесення націонал-соціалізму вкорінені в модерну соціальну уяву. Нацизм та Голокост викрили моральну порожнечу модерних передумов демократії, розуму, прогресу і слугують сигналами для відкидання будь-яких окреслених політичних траєкторій цих самих передумов. Пам'ять про Голокост грає ключову роль у соціальній уяві модерного Заходу. Це є основним тригером (домінантним нарративом) модерності, а отже й історії прогресу. Людське життя, яке проживається лише за умовами розуму та бажань, є причиною втрати ідентичності та сенсу, що містяться в *thumotic* (духовному) аспекті душі. Послаблення релігії в секулярну добу робить *thumotic* знехтуваним. Це нагадує ніцшеанську “останню людину”. “Незавершена” людська істота зведена до тваринної природи й використовує інструментальний розум для задоволення безкінечного бажання. Остання людина в ніцшеанській антиутопії полишає не тільки релігію, але й інші до модерні бажання. Майбутнє модерної доби залишається відкритим. Дехто передбачає, що “лікування” сучасних соціальних хвороб модерності можливе завдяки постмодерним альтернативам, тоді як інші пропонують повернутися до модерних пошуків.

Книга Молдіна вивчає праці Барта та Бонхеффера в контексті нездорової сучасної політики. Автор залучає названих авторів до ширшої, ніж зазвичай, дискусії. Молдін не ставить цим теологам стандартних теологічних запитань, натомість “змушує” їх дати теологічну відповідь на питання, що перебуває поза теологічним і еклезіологічним дискурсами. Він закликає релігійних читачів вийти за межі своїх теологічних переконань, а нерелігійних – бути відкритими до теологічних відповідей на свої нетеологічні питання. Барт і Бонхеффер мають що сказати не тільки для церкви, але й для суспільства, яке намагається зрозуміти себе і свої інститути. Дискусія щодо популярного сьогодні Бонхеффера, який протистоїть нацизму, часто ігнорує його власне непросте розуміння підйому націонал-соціалізму, тоді як він намагався бути прикладом для християн, які протистояли тиранії нацистського режиму.

Прикметно, що після страти Дітріха Бонхеффера (9 квітня 1945 р.) професор теології Карл Барт і далі безпечно мешкав у рідній Швейцарії. У переддень страти свого колеги, а саме 8 квітня, він публікує статтю “Як німці можуть бути вилікувані?” Це була відповідь на події закінчення війни, коли переможці якраз розмірковували над тим, як вчинити з переможеними. Барт сповідував позицію про провину та відповідальність усіх німців за прихід нацизму до влади. Тобто, в час, коли Бонхеффер проживав свої останні дні, Барт уже розмірковував над пост воєнною реальністю, яку його молодший колега так ніколи й не побачить. У названому есеї Бонхеффер пише про те, що не окремі індивіди або групи людей, а вся німецька нація несе провину та відповідальність за жахи націонал-соціалізму.

Досвід прийняття провини відіграв для німців педагогічну функцію. Визнаючи провину та приймаючи на себе відповідальність, вони робили перший крок до відбудови демократичної свідомості. Наголошу: Барт вважав націонал-соціалізм результатом теологічної помилки і був переконаний, що він може бути осмисленим, розкритикованим та відкинутим лише в теологічній площині. З огляду на те, що Карл Шмітт вважав модерну державу та модерну політичну теорію формами політичної теології (секуляризованою теологією), позицію Барта легко зрозуміти.

Будучи сучасниками становлення Третього Рейху, Барт і Бонхеффер не бачили в колапсі Західного світу під час світових воєн причину для відкидання модерну і не пропонували до модерну альтернативу ліберальній політиці. Книга Джошуа Молдіна показує їхню реакцію на кризу модерності і те, як вони уникали відчаю й не піддавалися на спокуси політичної утопії.

Anatoliy DENYSENKO

Eastern European Institute of Theology, Lviv, Ukraine

ORCID: 0000-0002-7166-9401

Надійшла до редакції / Received 30.05.2023

Прийнята до публікації / Accepted 22.06.2023