

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

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**БРИНОВ ВІТАЛІЙ ВІТАЛІЙОВИЧ**

УДК 261

ДИСЕРТАЦІЯ  
**СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ЕТИКА ХРИСТИЯНСЬКОГО  
РЕАЛІЗМУ РЕЙНХОЛЬДА НІБУРА**

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.  
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
текстів і результатів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ В. В. Бринов.

Науковий керівник: Панчук Ірина Іванівна, доктор філософських наук.

## АНОТАЦІЯ

**Бринов В. В. Соціально-політична етика християнського реалізму Рейнхольда Нібура.** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я. – Рівненський державний гуманітарний університет Міністерства освіти та науки України, Рівне, 2021; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2021.

Дисертація присвячена комплексному аналізу соціально-політичної етики у християнському реалізмі Рейнхольда Нібура. Феномен християнського реалізму розглядається як теологічна та філософська концепція, що була розроблена Рейнхольдом Нібуром, та мала значний вплив на суспільство США у 1940-1950 роках. Рейнхольд Нібур починав розвиток своїх ідей саме з визнання невідповідності теології та практичного церковного служіння до проблем і викликів часу, і ці рефлексії привели його до того, що вплив Нібура на суспільство був більшим, ніж на церкву.

Християнський реалізм Нібура розглядається як повернення до християнських євангельських цінностей у суспільно-політичному просторі, і як демонстрація здатності християнства відповідати на складні запитання сучасності. Головними рисами християнського реалізму є практичність та прагматичність, біблійна етична спрямованість, а також чесність і відкритість у визнанні обмежених людських можливостей.

Варто зазначити, що в українському академічному просторі відсутні дослідження феномену християнського реалізму, відсутні дослідження творчості братів Рейнхольда та Хельмута Річарда Нібурів, а також відсутні переклади українською мовою творів зазначених вище авторів. Більше того, деякі протестантські теологи не розрізняють творчості братів Нібурів і вважають Р. Нібура однією людиною, тим самим несвідомо вводячи в оману аудиторію та припускаючись невірних висновків у своїх дослідженнях соціально-політичної теології. Тому дисертаційне дослідження спрямоване на подолання цього недоліку, і фокусується на творчості Рейнхольда Нібура,

його соціально-політичних концепціях, а також на практичній можливості використання ідей християнського реалізму в контексті українського суспільства початку XXI століття.

**Об'єктом дослідження** є теологічні, філософські та соціальні концепції християнського реалізму.

**Предметом дослідження** є соціально-політична етика християнського реалізму Рейнхольда Нібура.

**Наукова новизна дослідження** полягає у тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено комплексний аналіз соціально-політичної етики християнського реалізму, а також контекстуалізація соціальних ідей Рейнхольда Нібура в умовах українського суспільства початку XXI століття.

Істотні наукові результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у таких положеннях:

*Вперше*

- доведено, що християнський реалізм Нібура є менш догматичним та більш прагматичним порівняно з європейською неоортодоксією, представниками якої є Карл Барт, Еміль Бруннер та Рудольф Бультман. Зазначено, що спільне між християнським реалізмом і неоортодоксією полягає у критиці протестантської ліберальної традиції та популяризації християнської філософії через звернення до здобутків Реформації. Виявлено, що філософські витоки християнського реалізму полягають у діалектиці Серена К'єркегора, антропології Блеза Паскаля, а також прагматизмі раннього Вільяма Джеймса та Дугласа Макінтоша. Теологічні витоки християнського реалізму Нібура полягають у теології Августина, а також у працях Мартіна Лютера та Жана Кальвіна. Доведено, що унікальність християнського реалізму полягає у поєднанні філософського прагматизму з теологічними етично-метафізичними концепціями;
- виявлено, що історичний метод Рейнхольда Нібура дозволяє діалектичне протистояння між Божим призначенням для світу і людськими свободами, а також між історією і вічністю. Головною

складовою історичного методу стало використання Нібуром ретроспективного пророчого методу для інтерпретації історичних подій як прояву Бога. Такий метод загально підтверджує прихильність Нібура до теологічної концепції «прихованого Бога», який є непізнаваним і Його дії можна побачити лише очима віри у минулому. Зазначено, що це також обумовлює більшу відповідальність людей, ніж Бога, за творення історії і за суспільні перетворення, з точки зору християнського реалізму;

- доведено, що при використанні етичного методу Рейнхольд Нібур відокремлював індивідуальну етику від суспільної, і підпорядковував релігійній моралі лише індивідуальну етику. Для опису поведінки людей з точки зору етики Нібур використовував такі основні категорії: «діти світла» та «діти темряви». «Діти світла» є прихильниками загального блага і намагаються втілити його у своїх діях, проте вони розподіляються на ідеалістів та реалістів. Ідеалісти не враховують обмежень, гріховності та недоліків реальності, а реалісти враховують гріховність людей, обмежені можливості, а також можливу протидію «дітей темряви». У свою чергу, «діти темряви» демонструють егоїзм, цинізм та діють лише у власних інтересах, за рахунок інших людей;
- встановлено, що теологічна методологія християнського реалізму є апологетичною й антропологічною. Провідну роль у теологічній методології відіграє концепція первородного гріха як фундамент для тези про обмеженість кожної людини і здатність її до зла. Зазначено, що Нібур описував гріх через концепцію тривожності за К'єркегором та розділяв гріхи на гріхи чуттєвості та гріхи гордості. Віра у теології християнського реалізму є засобом подолання гріха через самотрансценденцію, а хрест є центральним символом викуплення у теології Нібура. Зазначено загальну песимістичність теології Нібура та відсутність есхатологічних мотивів у погляді на історію;
- доведено, що головними особливостями політичного методу християнського реалізму є захист демократії, розбудова діалогу між

суспільними групами, а також системна критика ідеалізму в політиці. Зазначено, що християнський реалізм розглядає можливість досягнення лише відносної соціальної справедливості. Продемонстровано, що, з точки зору християнського реалізму, суспільно-політичні відносини включають у себе відносини між соціальними групами, політичні відносини через право голосу та політичне представництво, а також економічні відносини, до яких належать трудові відносини, власність та діяльність підприємств. Доведено, що роль моралі у політиці полягає у забезпеченні справедливості під час відносин між соціальними групами, а також у встановленні запобіжників на політичні й економічні сили;

- виявлено, що критика Нібуром ліберальної ідеології полягає у надмірній раціоналізації людської природи, спробах розширити індивідуалістичний світогляд на все суспільство, а також нерозумінні позиції інших спільнот, зокрема бідних людей, які мають колективне світосприйняття. Ліберальний ідеалізм надто покладається на освіту як інструмент суспільного виховання, проте вона є інструментом забезпечення доступу до привілеїв. Також важлива роль освіти у перетворенні суспільної культури для відповідності технологічному прогресу цивілізації. Позиція християнського реалізму критикує ліберальний позитивізм, за яким прогрес та освіта допоможуть створити ідеальне суспільство. З точки зору християнського реалізму, можливо утворити суспільство з відотною рівністю та відотною справедливістю, у випадку, якщо суспільна більшість буде належати до «дітей світла» і прикладати зусилля до суспільних перетворень;
- доведено, що християнський реалізм є практичною теологією, що фокусується на звільненні суспільства від ілюзій та реалістичній оцінці соціальних умов, з урахуванням обмежених можливостей людей чинити добро, спричиненої гріховністю, та наявності протидіючих сил, які керуються власними егоїстичними мотивами. Практична цінність християнського реалізму полягає у пошуку шляхів подолання кризи

після реалістичної оцінки поточної ситуації. Християнський реалізм формує теоретичні засади протистояння тоталітаризму як абсолютному злу. А саме, для такого протистояння не потрібно бути ідеальними людьми та спільнотами, що живуть згідно з євангельськими заповідями, але потрібне лише усвідомлення необхідності подолати абсолютне зло навіть не зовсім чистими засобами політичного або воєнного впливу;

- виявлено, що дискурс християнського реалізму відкриває нові можливості для усвідомлення механізмів подолання суспільної кризи, розвитку індивідуалізму, особистої відповідальності та розбудови українського суспільства на засадах діалогу і взаємної поваги. Це повинно відбуватись через залучення всіх активних верств населення, зокрема свідомих християн, до розбудови громадянського суспільства через вихід релігії в публічний простір на прагматичному рівні, позбувшись статусу ідеалістичних інституцій, далеких від актуальної реальності;
- встановлено, що сучасний стан української публічної теології потребує переоцінки в бік реалістичності, переусвідомлення публічної стратегії християнської спільноти з врахуванням наявних ресурсів, а також активної участі у вирішенні загальних суспільних проблем, а не тільки захисту інтересів власної суспільної групи. Аналіз сучасної української публічної теології, на основі праць Р. Тацюна, М. Черенкова, С. Головіна, К. Говоруна, Ю. Чорноморця демонструє такі пріоритетні напрями розвитку: відкритість для діалогу, формування національних і політичних еліт, звільнення від суспільних та релігійних ілюзій.

*Уточнено:*

- що розбіжності християнського реалізму з теологією визволення можна поділити на методологічні, ідеологічні та практичні. Виявлено, що методологічна різниця між ними полягає у ставленні до наставництва, герменевтичному підході, інтерпретації історії й інтерпретації пророчого методу. Ідеологічні розбіжності полягають у взаємній

несумісності трансценденції: християнський реалізм розглядає «вертикальну трансценденцію» як перевершення обмеженості за допомогою Божої сили, а теологія визволення розглядає «горизонтальну трансценденцію» як активні дії у спільноті, яка надихається Богом для подолання нерівності. Зазначено, що такі підходи кожна з теологій вважає взаємно хибними. Ідеологічні розбіжності між ними полягають у тому, що теологія визволення звільняє пригноблених від відповідальності за їхній стан та перекладає її на більш успішні суспільні групи і на Бога. У той же час християнський реалізм наголошує на особистій відповідальності за кожне рішення з урахуванням можливих наслідків, а також на важливості вирішення проблем на своєму рівні. Такий підхід демонструє близькість ідей солідарності з католицької соціальної доктрини до соціальної етики християнського реалізму.

*Набуло подальшого розвитку:*

- розуміння теорії християнського реалізму, щодо теоретичних засад протистояння тоталітаризму як абсолютному злу залишаються актуальними і є засобом для подолання надмірних пацифістських настроїв серед християн початку XXI століття.

**Ключові слова:** християнський реалізм, Рейнхольд Нібур, неоортодоксія, соціально-політична етика, публічна теологія.

## ABSTRACT

***Brynov V. V. Socio-political ethics of Reinhold Niebuhr's Christian Realism.*** – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialization 09.00.14 – Theology. – Rivne State University of Humanities of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Rivne, 2021; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

This thesis is devoted to the complex analysis of social and political ethics in Christian realism of Reinhold Niebuhr. The phenomenon of Christian realism is considered as a theological and philosophical concept, developed by Reinhold Niebuhr, and it made a significant impact on US society in 1940-1950. Reinhold Niebuhr began to develop his ideas by acknowledging the inconsistency of theology and practical church service to the problems and challenges of his time, and the result of these reflections was that Niebuhr's influence on society was greater than on the church.

Niebuhr's Christian realism is considered as a return to Christian evangelical values in the socio-political space, and as a demonstration of Christianity's ability to answer the complex questions of contemporary world. The main characteristics of Christian realism are practicality and pragmatism, orientation on biblical ethics, as well as honesty and openness in recognizing human limitations.

We should note that in the Ukrainian academic space, there are no studies of the phenomenon of Christian realism, no studies of the works of the brothers Reinhold Niebuhr and Helmut Richard Niebuhr, and there are no works of these authors translated into Ukrainian. Moreover, some Protestant theologians do not make distinction between the works of the Niebuhr brothers and consider R. Niebuhr as one person, thus misleading the audience and assuming incorrect conclusions in their studies of socio-political theology. Therefore, goal of the research is overcoming this drawback, and it focuses on the Reinhold Niebuhr's activities, his social and political concepts and the practical usage of the Christian realism ideas in Ukrainian society in the early XXI century.

**The object of study** is the theological, philosophical and social concepts of Christian Realism.

**The subject of study** is the socio-political ethics of Reinhold Niebuhr's Christian Realism.

**The scientific novelty of the research** is that for the first time in Ukrainian theology a comprehensive analysis of the socio-political ethics of Christian realism is made, as well as the context of social ideas of Reinhold Niebuhr was actualized for Ukrainian society of the early XXI century.



Significant scientific results, that constitute the novelty of the research, are submitted for defense and specified in the following provisions:

*For the first time:*

- Niebuhr's Christian realism has been shown to be less dogmatic and more pragmatic than European neo-orthodoxy, represented by Carl Bart, Emil Brunner, and Rudolf Bultmann. It is noted that the common denominator between Christian realism and neo-orthodoxy is the critique of the Protestant liberal tradition and the popularization of Christian philosophy through recourse to the achievements of the Reformation. The philosophical origins of Christian realism have been found in the dialectics of Seren Kierkegaard, the anthropology of Blaise Pascal, and the pragmatism of the early William James and Douglas Mackintosh. The theological origins of Niebuhr's Christian realism lie in the theology of Augustine, as well as in the works of Martin Luther and Jean Calvin. It is proved that the uniqueness of Christian realism lies in the combination of philosophical pragmatism with theological ethical and metaphysical concepts;
- Reinhold Niebuhr's historical method has been shown to allow a dialectical confrontation between God's destiny for the world and human freedoms, as well as between history and eternity. The main component of the historical method was Niebuhr's use of the retrospective prophetic method to interpret historical events as manifestations of God. This method generally confirms Niebuhr's commitment to the theological concept of a «hidden God» who is unknowable and whose actions can only be seen by the eyes of faith in history. This also makes people more responsible than God for the creation of history and for social transformations, in terms of Christian realism;
- it was proved that ethical method of Reinhold Niebuhr separated individual ethics from social ethics, and subordinated only individual ethics to religious morality. To describe people's behavior in terms of ethics, Niebuhr used the following main categories: the «children of light» and the «children of darkness». The «children of light» are seeking the common good and trying to embody it in their actions, but they are divided into idealists and realists.

Idealists do not take into account the limitations, sinfulness and defects of reality, but realists take into account the sinfulness of people, limited opportunities, as well as the possible opposition of the «children of darkness». In turn, the «children of darkness» show selfishness, cynicism and act only in their own interests, mainly at the expense of other people;

- it is established that the theological methodology of Christian realism is apologetic and anthropological. The leading concept in the theological methodology is the concept of original sin as a foundation for the thesis about the limitations of every person and its ability to evil. It is stated that Niebuhr described sin through Kierkegaard's concept of anxiety and divided sins into the sins of sensuality and the sins of pride. Faith in the theology of Christian realism is an instrument of overcoming sin through self-transcendence, and the cross is a central symbol of redemption in Niebuhr's theology. The general pessimism of Niebuhr's theology and the absence of eschatological motives in the view of history are noted;
- it was proved that the main features of the political method of Christian realism are the vindication of democracy, the development of dialogue between social groups, as well as the systematic critique of idealism in politics. It is noted that Christian realism considers the possibility of achieving only relative social justice. It has been shown that, from the point of view of Christian realism, socio-political relations include relations between social groups, political relations, as well as economic relations. It has been proven that the role of morality in politics is to establish justice in relations between social groups, as well as to establish safeguards for political and economic forces;
- Niebuhr's critique of liberal ideology has been found to be an over-rationalization of human nature, attempts to extend the individualistic worldview to the whole society, and misunderstandings of other communities with different worldview. Liberal idealism relies too heavily on education as a tool of public parenting, but education is a tool for providing access to privileges. Also important is the role of education in the

transformation of social culture to conform to the technological progress of civilization. The position of Christian realism criticizes liberal positivism, according to which progress and education will help create an ideal society. From the point of view of Christian realism, it is possible to form a society with only relative equality and relative justice;

- Christian realism was proven to be a practical theology that focuses on liberating society from illusions and realistically assessing social conditions, given the limited ability of people to do good caused by sinfulness and the presence of opposing forces guided by their own selfish motives. The practical value of Christian realism is to find ways to overcome the crisis after a realistic assessment of the current situation. Christian realism forms the theoretical foundations of the opposition to totalitarianism as an absolute evil. Namely, for such a confrontation it is not necessary to be perfect people, but it is only necessary to realize the need to overcome absolute evil even by not entirely pure means of political or military influence;
- it was found that the discourse of Christian realism opens new opportunities for understanding the mechanisms of overcoming the social crisis, the development of individualism, personal responsibility and the development of Ukrainian society on the basis of dialogue and mutual respect. This should happen through the involvement of all active segments of the population, including conscious Christians, in the development of civil society through the emergence of religion in public space on a pragmatic level, losing the status of idealistic institutions, located far from the actual reality;
- it is established that the current state of Ukrainian public theology needs to be reassessed towards realism, rethinking the public strategy of the Christian community taking into account available resources, as well as active participation in solving common social problems, not only protecting the interests of one's own social group. The analysis of modern Ukrainian public theology, based on the works of R. Tatsiun, M. Cherenkov, S. Golovin, K. Govorun, Y. Chornomorets shows the following priority areas of

development: openness to social dialogue, formation of national and political elites, liberation from social and religious illusions.

*Was specified:*

- that the differences between Christian realism and liberation theology can be divided into methodological, ideological and practical. It was found that the methodological difference between them lies in the attitude to mentoring, hermeneutic approach, interpretation of history and interpretation of the prophetic method. Ideological differences are the incompatibility of transcendence: Christian realism holds «vertical transcendence» as the overcoming of finiteness by God's power, and liberation theology holds «horizontal transcendence» as active action in a God-inspired community to overcome inequality. It is noted that such approaches are considered by each theology to be mutually wrong. Liberation theology liberates the oppressed from responsibility for their condition and transfers it to more successful social groups and to God. At the same time, Christian realism emphasizes personal responsibility for each decision, taking into account the possible consequences, as well as the importance of solving problems at its level. This approach demonstrates the closeness of the ideas of solidarity from Catholic social doctrine to the social ethics of Christian realism.

*Was further developed:*

- understanding of the theory of Christian realism, on the theoretical foundations of the confrontation with totalitarianism as an absolute evil remain relevant and are a means of overcoming excessive pacifist sentiments among Christians in the early XXI century.

**Keywords:** Christian realism, Reinhold Niebuhr, neo-orthodoxy, socio-political ethics, public theology.

**СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ***Статті в українських фахових наукових виданнях*

1. Бринов В. В. «Толерантність і співіснування соціальних груп у працях Рейнхольда Нібура», *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 20 (2), 2020. С.68-77.
2. Бринов В. В. «Етика бідних у християнському реалізмі», *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 21 (3), 2020. С. 79-88.
3. Бринов В. В. «Право власності у християнстві та філософії Рейнхольда Нібура», *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 23 (5), 2020. С. 92-100.
4. Бринов В. В. «Єднальна роль релігії у суспільстві з точки зору християнського реалізму», *Мультиверсум. Філософський альманах*, Випуск 1 (171) Том 1, 2020. С. 191-204.
5. Бринов В. В. «Зв'язок християнського реалізму Рейнхольда Нібура та неоортодоксії», *Українське Релігієзнавство*, № 90, 2020. С. 88-104.

*Статті в іноземних наукових фахових виданнях*

6. Бринов В. В. «Діти світла та діти темряви: етична площина християнського реалізму», *Evropský filozofický a historický diskurz*, Volume 6 Issue 1, 2020. P. 160-165.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	16
<b>РОЗДІЛ 1. ХРИСТИЯНСЬКИЙ РЕАЛІЗМ В ІСТОРИЧНОМУ ТА НАУКОВО-ДОСЛІДНИЦЬКОМУ КОНТЕКСТІ .....</b>	<b>26</b>
1.1 Стан розробленості проблеми.....	27
1.2 Аналіз літературних джерел .....	30
1.3 Спорідненість з неоортодоксією .....	50
1.4 Витоки християнського реалізму у прагматизмі .....	62
Висновки до розділу 1 .....	74
<b>РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ .....</b>	<b>77</b>
2.1 Історичний метод .....	78
2.2 Етичний метод.....	82
2.3 Теологічний метод .....	93
2.4 Політичний метод .....	102
Висновки до розділу 2 .....	111
<b>РОЗДІЛ 3. ЕТИЧНІ ДІАЛОГИ ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ .....</b>	<b>114</b>
3.1 Діалог з соціалізмом .....	114
3.2 Діалог з лібералізмом .....	131
3.3 Діалог з тоталітаризмом .....	141
3.4 Діалог з релігіями.....	148
Висновки до розділу 3 .....	161

РОЗДІЛ 4. ЗДОБУТКИ ТА СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ .....	164
4.1 Здобутки та результати християнського реалізму.....	164
4.2 Християнський реалізм у контексті українського суспільства на початку ХХІ століття .....	170
Висновки до розділу 4 .....	190
ВИСНОВКИ.....	193
СПИСОК ДЖЕРЕЛ ЛІТЕРАТУРИ.....	206

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Сучасне постсекулярне суспільство демонструє поворот до релігії у пошуку відповідей на суспільні проблеми і питання, переосмислюючи догматичний та практичний досвід, набутий церквою як соціальною інституцією. У такому контексті велике значення має встановлення партнерського діалогу між церковною спільнотою та активною частиною суспільства, який базується на спільних цілях і взаємній повазі до учасників діалогу. Для цього потрібно визнати, по-перше, що Церква має правильно розуміти суспільно-політичний контекст сьогодення і розвивати публічну теологію відповідно до потреб і викликів часу.

Саме тому вважаємо важливим розглянути і дослідити феномен християнського реалізму як теологічну та філософську концепцію, яку розробив Рейнхольд Нібур та яка мала значний вплив на суспільство США у 1940-1950 роках. Рейнхольд Нібур починав розвиток своїх ідей саме з визнання невідповідності теології та практичного церковного служіння до проблем і викликів часу, і ці рефлексії привели його до того, що вплив теолога на суспільство був більшим, ніж на церкву.

Християнський реалізм Нібура був поверненням до християнських євангельських цінностей у суспільно-політичному просторі, та продемонстрував здатність християнства відповідати на складні запитання сучасності та знаходити вихід із суспільних і політичних криз. Головними рисами християнського реалізму є практичність та прагматичність, біблійна етична спрямованість, а також чесність і відкритість у визнанні обмежених людських можливостей, що, з одного боку, призводить до помилок і поширення зла у світі, а з іншого – демонструє людську потребу в Бозі та дає можливість Богові проявити Себе через християн.

Варто зазначити, що в українському академічному просторі відсутні дослідження феномену християнського реалізму, творчості братів Рейнхольда та Хельмута Річарда Нібурів, а також немає перекладів



українською мовою творів зазначених вище авторів. Більше того, деякі протестантські теологи не розрізняють творчості братів Нібурів і вважають Р. Нібура однією людиною, тим самим несвідомо вводячи в оману аудиторію та припускаючись невірних висновків у своїх дослідженнях соціально-політичної теології. Тому наша робота спрямована на подолання цього недоліку і фокусується на творчості Рейнхольда Нібура, його соціально-політичних концепціях, а також на практичній можливості використання ідей християнського реалізму в контексті українського суспільства початку ХХІ століття.

Українське суспільство потерпає від багатьох проблем, що приводять до нескінченної послідовності суспільно-політичних криз, і у майбутньому перед ним, крім власних проблем та викликів, постануть також загальнолюдські й цивілізаційні виклики, які тільки підсилять негативний суспільний фон і продемонструють слабкість країни, роз'єднаність суспільства та відсутність стратегії розвитку, яка б ефективно вирішила суспільні проблеми.

На нашу думку, до цих проблем можна зарахувати загальну схильність пересічних громадян до ідеалізації, бажання покращення добробуту і швидких суспільних перетворень, які неможливо втілити ні еволюційно, ні революційно, а також поширену ідеологію усвідомленої бідності та перекладання відповідальності за особистий стан та добробут на будь-кого іншого. Крім того, Україна потерпає від зовнішньої агресії з боку Російської Федерації, що вимагає не тільки військового захисту, але й філософсько-богословського осмислення українськими науковцями та інтелігенцією.

Церква в українському інформаційному просторі переважно займає безкомпромісну позицію власного захисту, замість формування еліт, трансформації суспільного світогляду та активної участі у вирішенні актуальних проблем українського суспільства. На нашу думку, це теж пов'язано з релігійним та світоглядним ідеалізмом, який призводить до неправильної оцінки суспільних реалій та авторитету церкви у суспільстві. Методи, які пропонує християнський реалізм, є ефективними у подоланні

ілюзій, у забезпеченні добрих намірів належною владною підтримкою, а також в організації суспільного діалогу на засадах взаємної поваги і прагнення до загального блага.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

**Метою дослідження** є комплексний аналіз соціально-політичної етики християнського реалізму, а також контекстуалізація соціальних ідей Рейнхольда Нібура в умовах українського суспільства на початку ХХІ століття. Для досягнення зазначеної мети необхідно вирішити такі **дослідницькі завдання**:

- проаналізувати основні джерела концепцій християнського реалізму Рейнхольда Нібура, а також розглянути ідеї, які теологи, запозичили з праць Нібура та творчо осмислили;
- дослідити історичні, культурні та теологічні передумови виникнення і розвитку християнського реалізму, а також розглянути християнський реалізм у загальному контексті неоортодоксії;
- описати методологічний підхід Рейнхольда Нібура до формування концепцій християнського реалізму;
- розкрити основні положення соціально-політичної етики християнського реалізму у діалогах із суспільними проблемами першої половини ХХ століття;
- окреслити релігійно-антропологічне спрямування суспільних відносин з точки зору християнського реалізму;

- розглянути сучасний стан ідей християнського реалізму, а також сучасні проблеми українського суспільства крізь призму розуміння суспільних відносин у християнському реалізмі.

**Об'єктом дослідження** є теологічні, філософські та соціальні концепції християнського реалізму.

**Предметом дослідження** є соціально-політична етика християнського реалізму Рейнхольда Нібура.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** Дослідження виконане на межі богослов'я та релігієзнавства. Під час написання дисертаційного дослідження були застосовані загальнонаукові принципи аналізу історії релігійних ідей та богословських концепцій – об'єктивність, неупередженість, позаконфесійність, цілісність, а також принцип світоглядного плюралізму. Для вирішення дослідницьких завдань були використані такі основні методи: історико-генетичного та історико-філософського аналізу (для розгляду історичних та філософських передумов розвитку християнського реалізму); системного теологічного аналізу (під час дослідження теоретико-методологічного базису християнського реалізму); компаративного методу (при порівнянні християнського реалізму з іншими теологічними рухами); теологічної герменевтики (для розгляду та інтерпретації теологічних ідей у відповідному релігійно-філософському контексті); діалектичний метод (для аналізу діалектичних єдностей у концепціях християнського реалізму). Також використовувався метод соціального аналізу як інструмент інтерпретації сучасних соціальних процесів та явищ.

**Наукова новизна дослідження** полягає у тому, що вперше у вітчизняній теології здійснено комплексний аналіз соціально-політичної етики християнського реалізму, а також контекстуалізація соціальних ідей Рейнхольда Нібура в умовах українського суспільства початку XXI століття.

Істотні наукові результати, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист і конкретизуються у таких положеннях:

*Вперше*

- доведено, що християнський реалізм Нібура є менш догматичним та більш прагматичним порівняно з європейською неоортодоксією, представниками якої є Карл Барт, Еміль Бруннер та Рудольф Бультман. Зазначено, що спільне між християнським реалізмом і неоортодоксією полягає у критиці протестантської ліберальної традиції та популяризації християнської філософії через звернення до здобутків Реформації. Виявлено, що філософські витоки християнського реалізму полягають у діалектиці Серена К'єркегора, антропології Блеза Паскаля, а також прагматизмі раннього Вільяма Джеймса та Дугласа Макінтоша. Теологічні витоки християнського реалізму Нібура полягають у теології Августина, а також у працях Мартіна Лютера та Жана Кальвіна. Доведено, що унікальність християнського реалізму полягає у поєднанні філософського прагматизму з теологічними етично-метафізичними концепціями;
- виявлено, що історичний метод Рейнхольда Нібура дозволяє діалектичне протистояння між Божим призначенням для світу і людськими свободами, а також між історією і вічністю. Головною складовою історичного методу стало використання Нібуром ретроспективного пророчого методу для інтерпретації історичних подій як прояву Бога. Такий метод загально підтверджує прихильність Нібура до теологічної концепції «прихованого Бога», який є непізнаваним і Його дії можна побачити лише очима віри у минулому. Зазначено, що це також обумовлює більшу відповідальність людей, ніж Бога, за творення історії і за суспільні перетворення, з точки зору християнського реалізму;
- доведено, що при використанні етичного методу Рейнхольд Нібур відокремлював індивідуальну етику від суспільної, і підпорядковував релігійній моралі лише індивідуальну етику. Для опису поведінки людей з точки зору етики Нібур використовував такі основні категорії: «діти світла» та «діти темряви». «Діти світла» є прихильниками

загального блага і намагаються втілити його у своїх діях, проте вони розподіляються на ідеалістів та реалістів. Ідеалісти не враховують обмежень, гріховності та недоліків реальності, а реалісти враховують гріховність людей, обмежені можливості, а також можливу протидію «дітей темряви». У свою чергу, «діти темряви» демонструють егоїзм, цинізм та діють лише у власних інтересах, за рахунок інших людей;

- встановлено, що теологічна методологія християнського реалізму є апологетичною й антропологічною. Провідну роль у теологічній методології відіграє концепція первородного гріха як фундамент для тези про обмеженість кожної людини і здатність її до зла. Зазначено, що Нібур описував гріх через концепцію тривожності за К'єркегором та розділяв гріхи на гріхи чуттєвості та гріхи гордості. Віра у теології християнського реалізму є засобом подолання гріха через самотрансценденцію, а хрест є центральним символом викуплення у теології Нібура. Зазначено загальну песимістичність теології Нібура та відсутність есхатологічних мотивів у погляді на історію;
- доведено, що головними особливостями політичного методу християнського реалізму є захист демократії, розбудова діалогу між суспільними групами, а також системна критика ідеалізму в політиці. Зазначено, що християнський реалізм розглядає можливість досягнення лише відносної соціальної справедливості. Продемонстровано, що, з точки зору християнського реалізму, суспільно-політичні відносини включають у себе відносини між соціальними групами, політичні відносини через право голосу та політичне представництво, а також економічні відносини, до яких належать трудові відносини, власність та діяльність підприємств. Доведено, що роль моралі у політиці полягає у забезпеченні справедливості під час відносин між соціальними групами, а також у встановленні запобіжників на політичні й економічні сили;
- виявлено, що критика Нібуром ліберальної ідеології полягає у надмірній раціоналізації людської природи, спробах розширити

індивідуалістичний світогляд на все суспільство, а також нерозумінні позиції інших спільнот, зокрема бідних людей, які мають колективне світосприйняття. Ліберальний ідеалізм надто покладається на освіту як інструмент суспільного виховання, проте вона є інструментом забезпечення доступу до привілеїв. Також важлива роль освіти у перетворенні суспільної культури для відповідності технологічному прогресу цивілізації. Позиція християнського реалізму критикує ліберальний позитивізм, за яким прогрес та освіта допоможуть створити ідеальне суспільство. З точки зору християнського реалізму, можливо утворити суспільство з відносною рівністю та відносною справедливістю, у випадку, якщо суспільна більшість буде належати до «дітей світла» і прикладати зусилля до суспільних перетворень;

- доведено, що християнський реалізм є практичною теологією, що фокусується на звільненні суспільства від ілюзій та реалістичній оцінці соціальних умов, з урахуванням обмежених можливостей людей чинити добро, спричиненої гріховністю, та наявності протидіючих сил, які керуються власними егоїстичними мотивами. Практична цінність християнського реалізму полягає у пошуку шляхів подолання кризи після реалістичної оцінки поточної ситуації. Християнський реалізм формує теоретичні засади протистояння тоталітаризму як абсолютному злу. А саме, для такого протистояння не потрібно бути ідеальними людьми та спільнотами, що живуть згідно з євангельськими заповідями, але потрібне лише усвідомлення необхідності подолати абсолютне зло навіть не зовсім чистими засобами політичного або воєнного впливу;
- виявлено, що дискурс християнського реалізму відкриває нові можливості для усвідомлення механізмів подолання суспільної кризи, розвитку індивідуалізму, особистої відповідальності та розбудови українського суспільства на засадах діалогу і взаємної поваги. Це повинно відбуватись через залучення всіх активних верств населення, зокрема свідомих християн, до розбудови громадянського суспільства

через вихід релігії в публічний простір на прагматичному рівні, позбувшись статусу ідеалістичних інституцій, далеких від актуальної реальності;

- встановлено, що сучасний стан української публічної теології потребує переоцінки в бік реалістичності, переусвідомлення публічної стратегії християнської спільноти з врахуванням наявних ресурсів, а також активної участі у вирішенні загальних суспільних проблем, а не тільки захисту інтересів власної суспільної групи. Аналіз сучасної української публічної теології, на основі праць Р. Тацюна, М. Черенкова, С. Головіна, К. Говоруна, Ю. Чорноморця демонструє такі пріоритетні напрями розвитку: відкритість для діалогу, формування національних і політичних еліт, звільнення від суспільних та релігійних ілюзій.

*Уточнено:*

- що розбіжності християнського реалізму з теологією визволення можна поділити на методологічні, ідеологічні та практичні. Виявлено, що методологічна різниця між ними полягає у ставленні до наставництва, герменевтичному підході, інтерпретації історії й інтерпретації пророчого методу. Ідеологічні розбіжності полягають у взаємній несумісності трансценденції: християнський реалізм розглядає «вертикальну трансценденцію» як перевершення обмеженості за допомогою Божої сили, а теологія визволення розглядає «горизонтальну трансценденцію» як активні дії у спільноті, яка надихається Богом для подолання нерівності. Зазначено, що такі підходи кожна з теологій вважає взаємно хибними. Ідеологічні розбіжності між ними полягають у тому, що теологія визволення звільняє пригноблених від відповідальності за їхній стан та перекладає її на більш успішні суспільні групи і на Бога. У той же час християнський реалізм наголошує на особистій відповідальності за кожне рішення з урахуванням можливих наслідків, а також на важливості вирішення проблем на своєму рівні. Такий підхід

демонструє близькість ідей солідарності з католицької соціальної доктрини до соціальної етики християнського реалізму.

*Набуло подальшого розвитку:*

- розуміння теорії християнського реалізму, щодо теоретичних засад протистояння тоталітаризму як абсолютному злу залишаються актуальними і є засобом для подолання надмірних пацифістських настроїв серед християн початку ХХІ століття.

**Теоретичне значення дослідження.** У дисертаційній роботі вперше в українському академічному просторі здійснено комплексний аналіз соціально-політичної етики християнського реалізму та ролі Рейнхольда Нібура у формуванні християнського реалізму. Доведено роль християнського реалізму у формуванні теологічних та філософських концепцій подолання суспільних криз, а також можливість його контекстуалізації в сучасному українському суспільному просторі. Висновки та результати дослідження дозволяють не тільки розширити розуміння ролі християнського реалізму у розвитку суспільної, філософської та теологічної думки першої половини ХХ століття, але також переосмислити ідеї та значення неоортодоксії. Християнський реалізм розглядається не тільки як явище американського прагматизму, але і як складова світового неоортодоксального руху, який розвивався не тільки у догматичному напрямку, але і у прагматичному напрямку переважно силами американських теологів, але ці два напрями мали спільне підґрунтя і однакові цілі з різними шляхами досягнення. Дослідження християнського реалізму сприяють розвитку суспільно-політичної етики та теології, а також соціології релігії.

**Практичне значення дослідження.** Результати, отримані під час проведення дослідження, можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, теологічних та філософських дисциплін у вищих навчальних закладах, при підготовці відповідної навчально-методичної літератури, а також при формуванні стратегій суспільної взаємодії між різними суспільними групами.



**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою автора. Висновки і положення наукової новизни отримані автором самостійно (без співавторів). Використані в дисертації ідеї, положення та гіпотези інших авторів мають відповідні посилання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

**Апробації результатів дослідження.** Основні ідеї, тези та висновки дисертаційного дослідження були оприлюднені на таких міжнародних та всеукраїнських наукових заходах: Міжнародній науково-практичній конференції «Теорія і практика сучасної науки та освіти» (Львів, 23-24 березня 2020 р.); XIX Дистанційному методологічному богословському семінарі Євро-Азіатської теологічної асоціації «Взаємодія сучасної науки та богослов'я» (Київ, 4 квітня 2020 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні проблеми сучасної науки та освіти» (Львів, 15-16 квітня 2020 р.); III Всеукраїнській науково-практичній конференції «Духовна культура України перед викликами часу (до 30-річчя кафедри культурології Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого)» (Харків, 16 квітня 2020 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритетні шляхи розвитку науки та освіти» (Львів, 5-6 травня 2020 р.), Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів «XVI Харківські студентські філософські читання» (Харків, 30-31 жовтня 2020 р.).

**Публікації.** Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 5 статтях в українських фахових наукових виданнях та 1 статті у зарубіжному фаховому виданні.

**Структура дисертації.** Послідовність і логіка викладу матеріалу обумовлені поставленою метою та завданнями дисертаційного дослідження. Дисертаційна робота складається з вступу, чотирьох розділів, висновків, та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 222 сторінки, з яких 190 – основного тексту. Список використаних джерел налічує 209 найменувань на 17 сторінках, з яких 107 найменувань – іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1 ХРИСТИЯНСЬКИЙ РЕАЛІЗМ В ІСТОРИЧНОМУ ТА НАУКОВО-ДОСЛІДНИЦЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Християнський реалізм був тісно пов'язаний з суспільно-історичним та філософсько-теологічним контекстом початку ХХ століття. Особливої уваги заслуговує його зв'язок з ліберальним християнським ідеалізмом та неоортодоксією. Рейнхольд Нібур розвивав християнський реалізм як критичне переосмислення ліберального ідеалізму за допомогою прагматичного філософського методу. Рональд Стоун у дослідженні творчості Нібура розрізняє три етапи його життя<sup>1</sup>. На ранньому етапі, під час навчання та пасторського служіння в Детройті, Нібур висловлює ліберальні та соціалістичні ідеї. На серединному етапі творчість Нібура є прагматичною та критичною. У зрілих роках його підхід з прагматичного стає прагматико-ліберальним. З такою періодизацією слід погодитися.

Варто зазначити, що проблеми, які викрили нездатність та невідповідність лібералізму до епохи початку ХХ століття, та які намагався вирішити Нібур у своєму пошуку, були схожими і в Америці, і в Європі. Тому також важливо розглянути основні ідеї неоортодоксії як спроби переосмислити кризу гуманістичного світогляду та християнського лібералізму в європейській суспільній думці.

Також вважаємо вартим уваги той факт, що саме творчість Нібура стала фундаментом концепції публічної теології, яка вперше була згадана Мартіном Марті у 1974 році<sup>2</sup>.

У даному розділі буде розглянуто та проаналізовано стан наукової розробленості теми, а також буде проведено аналіз основних публікацій і досліджень особистості Рейнхольда Нібура та християнського реалізму. Крім того, ми розглянемо ідейні витoki християнського реалізму,

---

<sup>1</sup> Ronald H. Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: a mentor to the twentieth century* (Westminster: John Knox Press, 1992).

<sup>2</sup> Martin E. Marty, «Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience», *The Journal of Religion* 54 (1974): 332-59.

історичний контекст виникнення християнського реалізму, та проведемо порівняльний аналіз християнського реалізму з іншими течіями неоортодоксії.

### 1.1 Стан розробленості проблеми

Християнський реалізм як світоглядний, богословський і релігійно-філософський рух найбільш поширений у США, і це обумовлене у першу чергу особистістю Рейнхольда Нібура. Ключовою рисою теології Нібура була практичність та зв'язок з реальністю, саме це є причиною контекстуалізації Нібуром своїх ідей у американські суспільно-політичні та історичні реалії. Будучи у своїй сутності американським напрямком неоортодоксії, християнський реалізм характеризувався прагматичністю у тій самій мірі, у якій європейська неоортодоксія була догматичною та філософською.

Рейнхольд Нібур, за свідченням Артура Шлесінгера-молодшого, був видатним проповідником та промовцем<sup>3</sup>. У своїй публічній діяльності він писав книги, проводив виступи на радіо<sup>4</sup> та телебаченні<sup>5</sup>, а також опублікував численні статті, частина з яких була перевидана пізніше у вигляді книг та збірників ним особисто чи його прихильниками. Дисертаційні дослідження здобутку Нібура почали проводити ще при його житті: перша робота, розглянута нами, яка аналізує етику Нібура, датована 1950 роком. Крім того, теологія Нібура вивчалась та досліджувалась в Африці, в університеті Кейптауну. В Об'єднаній теологічній семінарії в Нью-Йорку, на кафедрі практичної етики, де викладав Нібур, до цього часу досліджуються аспекти його творчості та продовжується розвиток теології

---

<sup>3</sup> Arthur Schlesinger Jr., *A Life in the Twentieth Century: innocent beginnings, 1917-1950* (Boston, NY: Houghton Mifflin Company, 2000), 249.

<sup>4</sup> Одним з найвідоміших публічних виступів Нібура є дебати з Джоном Флінном у радіопрограмі «America's Town Meeting of the Air: Should Our Ships Convoy Materials to England?» 8 травня 1941 року. Запис цих дебатів було включено до Національного реєстру записів Бібліотеки Конгресу США: <https://www.loc.gov/static/programs/national-recording-preservation-board/documents/AMERICA%27S%20TOWN%20MEETING.pdf>.

<sup>5</sup> Pearl Digital Collections, «The Meaning of the Birmingham Tragedy – September 1963», Presbyterian Historical Society, 27 липня 2020, <https://digital.history.pcusa.org/islandora/object/islandora:71692>.

християнського реалізму. Також значний інтерес для юристів та дипломатів становить внесок Нібура у розвиток політичного реалізму, що визначив характер американської зовнішньої політики у період Холодної війни.

У СРСР християнський реалізм Нібура як філософська та антропологічна система розглядався у статтях<sup>678</sup> та дисертаційному дослідженні Людмили Воронкової<sup>9</sup>. Про внесок Нібура у розвиток суспільної думки протестантизму одним з перших на пострадянському просторі писав релігієзнавець Лев Мітрохін<sup>10</sup>. Але у пострадянських країнах Нібур більш відомий не у філософсько-теологічній, а у дипломатичній та політичній площині. Значним внеском у визначенні ролі християнського реалізму як фундаменту розвитку політичного реалізму міжнародних відносин є статті<sup>1112</sup> та дослідження<sup>13</sup> російського науковця Дмитра Победаша. Внеску Нібура у теорію міжнародних відносин також присвячені статті Тетяни Зонової<sup>14</sup> та Івана Тимофєєва<sup>15</sup>.

Комплексний аналіз та переосмислення антропологічної філософії Нібура зробив Олександр Ворохобов у дисертаційному дослідженні, присвяченому філософській антропології неоортодоксії<sup>16</sup>, а також у своїх

---

<sup>6</sup> Людмила Воронкова, «Р. Нибур и либерально-реформаторская программа американского протестантизма», *Общественные науки. Философия / Сборник научных трудов* (1975).

<sup>7</sup> Людмила Воронкова, «Проблема отчуждения в неоортодоксальной теологической антропологии», *История философии и современность* 2 (1977).

<sup>8</sup> Людмила Воронкова, «Критика культурологии современного американского протестантизма», *Философия. Политика. Культура. Тезисы докладов IV Всесоюзных философских чтений молодых ученых* 8 (1984).

<sup>9</sup> Людмила Воронкова, «Критический анализ теологической антропологии Рейнхольда Нибура» (Автореф. дис. канд. филос. наук, МГУ, 1977).

<sup>10</sup> Лев Митрохин, *Баттизм: история и современность (философско-социологические очерки)* (СПб.: РХГИ, 1997), 291-310.

<sup>11</sup> Дмитрий Победаш, «Дети света: моральное оправдание Р. Нибуром сотрудничества США с СССР в борьбе с нацизмом», *Известия Уральского государственного университета. Сер. 1, Проблемы образования, науки и культуры* 86 (2011): 112-9.

<sup>12</sup> Дмитрий Победаш, «Ирония истории: «христианский реализм» Рейнхольда Нибура», *Международные отношения в XIX – XXI веках: Сборник трудов молодых исследователей* 3 (2007): 7-11.

<sup>13</sup> Дмитрий Победаш, «Эволюция американского политического реализма как метода исследования истории международных отношений» (Дис. канд. ист. наук, Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького, 2007).

<sup>14</sup> Татьяна Зонина, «Христианские мыслители Запада о международных отношениях», *Вестник МГИМО Университета* 31 (2013): 22-8.

<sup>15</sup> Иван Тимофеев, «Разгадать «Энигму»: Барак Обама сквозь призму этического реализма Рейнхольда Нибура», *Вестник МГИМО Университета* 4 (2010), 261-70.

<sup>16</sup> Александр Ворохобов, «Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии» (Дис. докт. филос. наук, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», 2019).

статтях<sup>17</sup>. Ворохобов розглядає філософію Нібура як американський корпус неоортодоксальної філософії та теології, який відрізняється від європейського корпусу прагматизмом та антропологічним спрямуванням філософії та теології. Крім Ворохобова, тему філософії та теології Нібура у своїх статтях висвітлювали такі російські дослідники, філософи та релігієзнавці, як Наталія Голованова<sup>18</sup>, Микола Жилін<sup>19</sup>, Олена Степанова<sup>20</sup> та інші.

В українському академічному середовищі праці Нібура маловідомі. Втім, екзистенційний характер теології Нібура розглядає у своїй монографії Сергій Таранов<sup>21</sup>. Крім того, після Майдану до постаті Нібура та його соціальної етики почали звертатись протестантські публічні діячі, такі як капелан та пастор Геннадій Мохненко у своїх відеопрограмах<sup>22</sup> та доктор філософії Олександр Лихошерстов у своїй критичній статті<sup>23</sup>. Їхня інформованість щодо особистості та творчості Нібура очевидно є наслідком дотичності до американської публічної теології та християнської етики.

Таким чином, внаслідок світової глобалізації у інформаційну епоху, теологія християнського реалізму Нібура перестає бути суто американською концепцією соціальної етики, та її актуальність для демократичних суспільств, у тому числі українського, зростає. Тому ми вважаємо за необхідне розглянути християнський реалізм Нібура у контексті історії та культурного середовища США середини ХХ століття, для коректної інтерпретації

---

<sup>17</sup> Александр Ворохобов, «Коммунизм как религия в философии христианского реализма Райнхольда Нибура», *Труды Нижегородской духовной семинарии* 16 (2018): 367-80.

<sup>18</sup> Наталья Голованова, «Мораль индивида и общества с точки зрения Христианского реализма», *Антиномии* 11 (2011): 377-88.

<sup>19</sup> Николай Жилин, «Грех гордыни и его вариации в теологии Рейнхольда Нибура», *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена* 85 (2008), 9-15.

<sup>20</sup> Елена Степанова, «Рейнхольд Нибур о толерантности и проблеме истины в христианстве», *Антиномии* 7 (2007): 91-108.

<sup>21</sup> Сергій Таранов, *Теологічний екзистенціалізм* (Київ: Четверта хвиля, 2014), 244-61.

<sup>22</sup> Геннадий Мохненко. «Силикон Дудя и Ботокс Путина. День ПОзора России в Мариуполе. Трупы-Консервы». Youtube.com, 7.05.2020, [https://youtu.be/kRozlItDv\\_U?t=4389](https://youtu.be/kRozlItDv_U?t=4389).

<sup>23</sup> Александр Лихошерстов, «Обращение к Церкви в свете последних ересей Александра Шевченко», Богословский клуб Эсхатос, 8 липня 2020, <http://esxatos.com/obrashchenie-k-cerkvi-v-svete-poslednih-eresej-aleksandra-shevchenko>.

Враховуючи те, що переважна більшість праць та досліджень, які стосуються Нібура та християнського реалізму, опубліковані англійською мовою та не мають перекладів на українську<sup>24</sup>, вважаємо доречним провести огляд основних джерел та досліджень по темі християнського реалізму, виконаних іноземними дослідниками з філософії та теології.

## 1.2 Аналіз літературних джерел

Під час дослідження християнського реалізму та суспільно-політичної етики Рейнхольда Нібура, потрібно в першу чергу звертатись до творів самого Нібура. Ми будемо розглядати соціально-політичну етику Нібура, якій присвячені книги «Моральна людина і аморальне суспільство»<sup>25</sup>, «Інтерпретація християнської етики»<sup>26</sup>, «Діти світла і діти темряви»<sup>27</sup> та «Християнство і політика сили»<sup>28</sup>.

Книга «Моральна людина та аморальне суспільство» є тим твором, який звернув увагу широкого загалу на раніше майже невідомого автора. Вона підводить підсумок практики соціального служіння Нібура в Детройті, а також еволюції його поглядів на суспільну справедливість, марксизм та капіталізм. Ця книга присвячена суспільним відносинам та суспільній моралі, яка на думку автора відрізняється від індивідуальної моралі. На думку Нібура, визначальною в індивідуальній моралі є любов, а в суспільній – справедливість. Він розглядає егоїстичні імпульси, які приводять до конфліктів між людьми та соціальними групами, обґрунтовує застосування примусу для підтримки суспільної єдності, а також розглядає ієрархію суспільства з точки зору доступу до привілеїв окремої соціальної групи. Реалізм у книзі проявляється по-перше через критичну оцінку раціональних

---

<sup>24</sup> Наразі в російськомовному просторі Рейнхольд Нібур представлений лише перекладами книги «An interpretation of Christian Ethics» та статті «Why Christian Church is Not Pacifist» на російську мову у складі збірки, укладеної П. С. Гуревичем та С. Я. Левит.

<sup>25</sup> Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960).

<sup>26</sup> Райнхольд Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», у *Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*, под ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит (Москва: Юрист, 1996), 375-511.

<sup>27</sup> Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: a vindication of democracy and a critique of its traditional defense* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

<sup>28</sup> Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952).

та релігійних ресурсів окремої особи для підтримки суспільної єдності, а також через критику світогляду багатих, які відносяться до привілейованого класу, і бідних, які відносяться до класу пролетарів. Нібур наочно демонструє, як ідеалізм привілейованого та середнього класу і нерозуміння світогляду пролетарів призвів до збільшення соціальної напруги, а також до поширення ідей марксизму.

Марксизм, на думку Нібура, вірно оцінює недоліки суспільства, але його ідеї з подолання нерівності є релігійними та ідеалістичними. Далі Нібур розглядає можливість досягнення соціальної справедливості революційним та парламентським шляхом, загострює увагу на складнощах, які спричинені гріховністю та егоїзмом людей, та описує механізми врівноваження для досягненні відносної суспільної справедливості.

Книга «Інтерпретація християнської етики» була написана як узагальнення 7 років викладання християнської етики в Об'єднаній теологічній семінарії. У ній Нібур викладає свою концепцію християнської моралі, гріха та християнських етичних ідеалів, і протиставляє ортодоксальну та ліберальну християнську етику до етики Ісуса Христа. Найвищим законом індивідуальної моралі проголошується закон любові, який є «недосяжним, але можливим»<sup>29</sup> в ідеалі, з Божою допомогою. Але цей трансцендентний ідеал демонструє людству характер Бога і модель відносин у вічності.

Книгу «Діти світла та діти темряви» найкраще описує розширена назва, яку дав їй Нібур: її метою був захист демократії та критика деяких популярних аргументів на її користь. Нібур знову повертається до суспільних відносин з точки зору реалізму, який описує глобальне цивілізаційне протистояння між дітьми світла, які намагаються досягти ідеалів загального добра та гармонії, та дітьми темряви, які керуються лише власними бажаннями та намагаються цинічно використовувати інших для досягнення бажань. Нібур описує протистояння дітей світла та дітей

---

<sup>29</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 490.

темряви у площині суспільних, економічних та політичних відносин. Крім того, він описує протистояння різних релігійних груп, які тим не менш всі відносять себе до дітей світла.

У підсумку Нібур робить висновок, що демократія є найкращою формою державного устрою, тому що вона створює фундамент до консенсусу шляхом взаємних поступок та перемовин, через що виключається можливість диктатури або геноциду. Навіть незважаючи на очевидну недосконалість демократичного суспільства, демократія забезпечує цивілізацію всіма необхідними інструментами для досягнення відносної справедливості, яка є практичною метою християнського реалізму.

Книга «Християнство та політика сили» є збіркою статей Нібура, які він написав та опублікував під час антинацистської та антипаціфістської публічної кампанії. У них Нібур викладає обґрунтування політики сили замість політики слів, описує як нацистська Німеччина через радикальне спрощення національної ідеї деградувала з розвиненої демократії до «штучного варварства»<sup>30</sup>, диктатури. Особливої уваги заслуговує стаття «Ідеалісти як циніки»<sup>31</sup>, в якій Нібур критикує наївність ідеалістів, через яку суспільство отримує замість невтільюваних ідеалів реванш циніків та «дітей темряви», які маніпулюють ідеалістами та використовують їхню недалекоглядність.

Таким чином, суспільно-політична етика, яка виражена у християнському реалізмі Рейнхольда Нібура, була глибоко пов'язана з соціальним станом країни та суспільства, у якому жив Нібур. Ця етика розглядала практичні суспільні питання, а також намагалась дати відповідь, як саме можна змінити суспільну ситуацію на краще з використанням конкретних соціальних ресурсів у даний проміжок часу. Такий підхід створює нову систему цінностей: окрім категорій добра та зла, чи

---

<sup>30</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 117-30.

<sup>31</sup> *ibid*, 75-82.



справедливості і несправедливості, важливо розглядати категорії реальності та нереальності. Це і є головним здобутком християнського реалізму.

Після розгляду основних праць Нібура, які ми будемо використовувати у дослідженні, важливо проаналізувати роботи і дослідження інших філософів і теологів, які звертались до християнського реалізму. Далі ми коротко у хронологічному порядку розглянемо деякі з них.

У 1945 році британський професор Девід Річард Девіс, якого називають англійським колегою Рейнхольда Нібура та Карла Барта<sup>32</sup>, опублікував книгу «Рейнхольд Нібур, пророк з Америки», у якій описав Нібура як борця та революціонера, який вплинув на американську християнську думку у 1930-1940 роках. У п'яти розділах він розглянув становлення Нібура як революціонера, зміну його політичних поглядів, революцію всередині християнства та описав «теорію постійної революції». У даному випадку, форма викладу матеріалу говорить про автора так само як і про Нібура, тому що Девіс підтримував соціалістичні ідеї та революційні рухи, проте пізніше він «розчарувався у власному ідеалізмі, який відображував настрої Європи того часу, та знайшов новий напрямок життя у консервативному християнстві»<sup>33</sup>.

У першому розділі Девіс розглядає біографію Нібура та його становлення як «революціонера». З приводу німецького етнічного походження Нібура Девіс пише: «у його венах змішалася кров німецького філософа та англо-саксонського політика і практика»<sup>34</sup>. Нібур вперше продемонстрував «християнський революційний дух» у той момент, коли покинув навчання в Єльському університеті, не закінчивши докторат з теології, через «невідповідність теології, що там викладалась, до реалій навколишнього повсякденного життя»<sup>35</sup>. Після навчання він був призначений у церкву в Детройті, де зіткнувся з проблемами прихожан,

---

<sup>32</sup> Dictionary of Welsh Biography. «DAVIES, DAVID RICHARD (1889-1958), theologian, journalist and cleric». 27 травня 2020, <https://biography.wales/article/s7-DAVI-RIC-1889>.

<sup>33</sup> *ibid.*

<sup>34</sup> David Richard Davies, *Reinhold Niebuhr: Prophet of America* (London: James Clarke & Co, 1945), 12.

<sup>35</sup> *ibid.*, 14.

багато з яких були робітниками на індустріальних підприємствах Генрі Форда. Нібур описував зміну свого світогляду у той час:

Як жалюгідно виглядають наші гомілетичні просторікування перед жорстокими фактами сучасного індустріального життя! Церква, без сумніву, культивує благодать та захищає духовні люб'язності в більш захищених колах нашого суспільства, проте це ні краплі не впливає на суттєві факти сучасної індустріальної цивілізації. Вона навіть не думає про них<sup>36</sup>.

Девіс описує конфронтацію Нібура з Фордом, та викриття лицемірства капіталістичної індустріальної моделі на його підприємствах. Він зазначає, що політика Форда будувалась на трьох тезах: якісні та дешеві автомобілі; висока зарплатня у робітників; достатній відпочинок через п'ятиденний, а не шестиденний, робочий тиждень<sup>37</sup>. Але насправді друга та третя теза були лише «пишним фасадом», за яким ховалась безжальна система експлуатації робітників: обіцяної «високої зарплати» ледве вистачало на життя, і за п'ятиденний тиждень робітники стомлювались більше, ніж за шість днів на інших підприємствах<sup>38</sup>.

Якщо Форд уособлював індустріалізацію та масове виробництво, то Нібур був символом Євангельської відповіді на соціальні потреби та загрози для людей. Коли Нібур розпочав своє служіння у 1915 році, в його церкві було трохи більше 40 людей, але коли він у 1928 році покинув пасторське служіння заради викладання християнської етики в Нью-Йоркській об'єднаній теологічній семінарії, його церква процвітала та мала більш ніж 800 членів<sup>39</sup>. Девіс пише, що парадокс Нібура полягає у тому, що він

---

<sup>36</sup> Reinhold Niebuhr, *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic* (Cleveland: Meridian Books, 1964), 100.

<sup>37</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 25.

<sup>38</sup> Девіс пише, що Форд маніпулював очікуваннями робітників, обіцяючи мінімум \$5 на день. В умовах звичайних підприємств це означало 6 робочих днів у тиждень, та 50 робочих тижнів на рік, тобто \$1500 на рік. Але робітники працювали лише 5 днів на тиждень, сплачували їм лише за відпрацьовані дні, а тижневі виробничі норми були вищими, ніж на аналогічних підприємствах. Див. *ibid*, p.25-8

<sup>39</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 22-3.

поєднував праві погляди у релігії з лівими поглядами у політиці: теологічно він відроджував консерватизм, а політично від закликав до радикальних змін у суспільстві, захисту прав робітників та контролю над капіталом<sup>40</sup>.

У другому розділі Девіс розглядає «правий поворот» у філософії Нібура, який полягав у повстанні проти ліберальної прогресивної теології. Для цього Нібур звертається до ідей класичної Реформації, розвиває доктрину первородного гріха, яка унеможлиблює втілення ідеалів зусиллями людей, наголошує на обмеженнях, з якими стикається кожен індивід, та застерігає від надмірного оптимізму у оцінці зла та можливостей людей.

Девіс описує три події, через які, за Нібуром, Бог встановить справедливість та відновить Царство Боже<sup>41</sup>. Перше – це Парусія, повернення Христа як носія остаточної сили та справедливості. Друге – це Останній Суд, що пов'язаний з трьома базовими ідеями християнства: Христос як абсолютно справедливий Суддя, остаточний суд як демонстрація різниці між добром і злом, Останній Суд як необхідність для звершення доконаної історії. Третє – це Воскресіння з мертвих, як символ того, що у вічності «ніякий здобуток історичного розвитку не буде втраченим»<sup>42</sup>.

У третьому розділі Девіс розглядає теоретичні засади «революціонізму» Нібура. Він висуває радикальне припущення, згідно якого «революційна теорія» є секулярним варіантом теологічного терміну «пророче прозріння»<sup>43</sup>. Варто зазначити, що у сучасній теології пророком вважається не тільки служитель, що провіщує майбутнє, але і той, хто викриває Божий погляд на сучасність<sup>44</sup>. За теоретичний базис Девіс бере діалектичне розуміння Нібуром історії, яке з одного боку означає відносність історичних ситуацій та суджень, а з іншого боку – що абсолютне

---

<sup>40</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 33-4.

<sup>41</sup> *ibid*, 53-6.

<sup>42</sup> *ibid*, 56.

<sup>43</sup> *ibid*, 58.

<sup>44</sup> Див. У. Брюггеман, *Пророческое воображение* (Черкасси: Коллоквиум, 2012).

значення кожної історичної ситуації можна буде побачити лише у вічності<sup>45</sup>. Девіс вважає, що радикальний революціонізм Нібура є наслідком динамічного розуміння історії, що у свою чергу є наслідком біблійного погляду на природу людини<sup>46</sup>. Але наслідком цього стала опозиційність до Нібура більшої частини американських церков, які сповідували ліберально-капіталістичну ідеологію та фінансувались буржуазним класом.

У четвертому розділі Девіс розглядає християнську революційність Нібура як збалансований синтез тези – правих поглядів у теології, та антитези – лівих поглядів у політиці. Він пише, що радикальна релігія є практичною та промовляючою до суспільства<sup>47</sup>. На прикладі теології Нібура Девіс виділяє чотири принципи, за якими можна відрізнити істинного християнського революціонера, або пророка.

Перший – це практичне застосування вічного Євангелія до життєвих ситуацій. Другий – це розгляд історичного процесу з позиції окремої особи. Третій – це застосування до себе тих самих норм, які людина проголошує іншим. Четвертий – це досягнення балансу через розуміння справедливості позиції обох сторін конфлікту, до яких проголошує пророк. Нібур у своїй соціальній етиці демонстрував такий баланс, визнаючи справедливість претензій і бідної, і багаті сторони соціального конфлікту, але у той же час, критикуючи кожен з них за прояв аморальних якостей.

У п'ятому розділі Девіс розглядає «постійну революцію» як діалектичний конфлікт між сторонами, які розглядає Нібур у своїй теології: відносні досягнення та абсолютні ідеали історії, характер людини та її природа та інші речі, які спричиняють парадокс у житті<sup>48</sup>. Постійна християнська революція, як узгодження конфліктуючих сторін у світі та історії, можлива лише за умови існування дієвої та ефективної церкви, яка є носієм Євангелії як відповіді на питання, які виникають в історії.

---

<sup>45</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 64.

<sup>46</sup> *ibid*, 68.

<sup>47</sup> *ibid*, 73.

<sup>48</sup> *ibid*, 90-1.

Девіс високо оцінює внесок Нібура у повернення теологічної думки до історичного корпусу Реформації, через що знову можна переконатись у правонаступництві церковного вчення, та збереженні Божих істин в історичному процесі. Він пише: «Нібур віродив ортодоксальне християнство, привів його у відповідність до нашої секулярної кризи і зробив його привабливим»<sup>49</sup>. На думку Дейвіса, революції приводять суспільство у відповідність до потреб сучасності, і церква у цьому не виключення. Через «церковних революціонерів», які мають пророче натхнення, церква змінюється та виконує актуальне до сьогодення служіння, і Нібур ним розглядається як пророк-революціонер.

Одним з перших критичних досліджень етики Рейнхольда Нібура була дисертація Марвіна Вілмота Кука на тему «Етичний релятивізм у творчості Рейнхольда Нібура»<sup>50</sup>, яка була захищена у 1950 році. Варто зазначити, що найбільш визначні праці Нібура з етики до цього часу вже були написані<sup>51</sup>, і після 1950 року він фокусувався на суспільно-політичних філософських та теологічних питаннях. Тому можна вважати, що дослідження Кука розглядало сформовану, цілісну та повну етичну концепцію, яка практично не змінилась у подальшій творчості Нібура.

У своєму дослідженні Кук розглядає приховані та відкриті форми етичного релятивізму в теоретичній та практичній етиці Нібура. Кук звертає увагу на трансцендентний характер любові як базис етики Нібура, яка формує абсолютний принцип бездоганної любові через глибоку релігійну віру<sup>52</sup>. Хрест Ісуса Христа є одночасно символом абсолютної любові та нормою як для історії, так і моралі. Але також хрест розглядається Нібуром як Божий вирок для обмежених та гріховних досягнень людства. Таким чином Кук робить висновок, що «трансцендентний характер етичних ідеалів

---

<sup>49</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 94.

<sup>50</sup> Marvin Wilmoth Cook, «Ethical relativism in Reinhold Niebuhr» (Thesis for Doctor of Philosophy, Boston University, 1950).

<sup>51</sup> На нашу думку, до цих праць відносяться *Moral Man and Immoral Society* (1932), *An interpretation of Christian Ethics* (1935), *The Nature and Destiny of Man* (1943), *The Children of Light and The Children of Darkness* (1944), *Faith and History* (1949).

<sup>52</sup> Cook, «Ethical relativism», 1.

робить всі людські формулювання етичних принципів неминуче відносними, якими б необхідними вони не були»<sup>53</sup>. З цієї тези і постають питання Кука до етики Нібура, яка ґрунтується на принципах абсолютної любові, але очевидно, що ці питання є важливими для християнської етики взагалі<sup>54</sup>.

Передусім Кук дає визначення етики, християнської етики та етичного релятивізму. Він пояснює етичний релятивізм таким чином:

Етичний релятивізм – це точка зору, яка вважає, що через обмеження людського розуму та наявність доведених конфліктів між моральними стандартами та недосяжними моральними ідеалами, людина як особистість нездатна без соціального тиску або втручання надприродних сил визначити окремі загально прийнятні положення щодо природи блага та добра, і сформувати систему загальних етичних принципів, які можуть виступати як конструктивний посібник для людей в особистих та колективних вчинках<sup>55</sup>.

Варто зазначити, що таке суто раціоналістичне визначення етичного релятивізму не є загальноприйнятним та конфліктує з класичними визначеннями християнської етики, які висловлює християнство, зокрема Католицька церква у своєму соціальному вченні<sup>56</sup>. Сучасна католицька наукова думка визначає етичний релятивізм як теорію, яка пов'язує моральні норми з культурними звичаями, а також відкидає наявність єдиного морального стандарту для всіх людей з різних культур та часів<sup>57</sup>. Кук, натомість, свідомо розглядає релятивізм не як «залежність від минулого або сучасного досвіду», а як «відношення об'єкта до інших різних

---

<sup>53</sup> Cook, «Ethical relativism», 1.

<sup>54</sup> *ibid*, 20.

<sup>55</sup> *ibid*, 36.

<sup>56</sup> *Компендіум соціальної доктрини Церкви*, (Київ: Кайрос, 2008), 251.

<sup>57</sup> Manuel Velasquez, «Ethical Relativism», Markkula Center for Applied Ethics, August 1, 1992. <https://www.scu.edu/ethics/ethics-resources/ethical-decision-making/ethical-relativism/>.

частин дійсності»<sup>58</sup>. Таким чином, він намагається відтворити гуманістичну ілюзію щодо людини як самостійного етичного арбітра, яка пізніше була максимізована в ідеях постмодерну.

Кук розглядає етичну теорію Нібура, фокусуючись на критиці Нібуром природної та раціональної моральної філософії. Крім того, Кук окремо зосереджується на концепції особливої природи християнської етики, яку висловлював Нібур. Нібур вважав, що ліберальне християнство своїм спорідненням із секулярною етикою «продало первородство за сочевичне вариво»<sup>59</sup>, і після цього побудова незалежної християнської етики ліберальним християнством неможлива.

В цілому, можна сказати, що критика етики Нібура Куком є не стільки критикою позиції Нібура, скільки критикою консервативної теології у християнстві з боку ліберально-гуманістичної теологічної думки. Деякі тези автора очевидно доводять різний світоглядний підхід до філософії, теології та християнства в цілому. Через це, дослідження є не стільки конструктивним, скільки реакційним та спрямованим на спростування ідей прагматизму і християнського неоортодоксального консерватизму. Взагалі критика Куком позиції Нібура демонструє неприховано ідеалістичне сприйняття людської природи, та фактично є поверненням гуманістичних тез у дискурс християнської соціальної етики. Кук пише, що ціллю Нібурівської свободи є осуд людини, така свобода є безсилою, а Бог у ній є безвідповідальним щодо людей. Кук вважає, що «Нібур не довів твердження, що людина не може самостійно перемогти гріх ні фактично, ні в принципі»<sup>60</sup>. Хоч детальний аналіз дисертаційного дослідження Марвіна Кука виходить за межі нашої роботи, але деякі тези Кука, зокрема остання цитата, ставлять під сумнів ідею про цілковиту залежність людини від Бога, що є аксіоматичною для протестантизму.

---

<sup>58</sup> Cook, «Ethical relativism», 33.

<sup>59</sup> Reinhold Niebuhr, «Ten Years That Shook My World». *Christian Century* 56 (April 26, 1939): 542-6.

<sup>60</sup> Cook, «Ethical relativism», 401.

З нього можна зробити висновок, що Кук як ліберально-гуманістичний теолог не погоджується з Нібуром як консервативно-прагматичним теологом, але це було очевидним через те, що вся теологія Нібура розвивалася як заперечення ідей гуманістичного ідеалізму XIX століття. Вся критика ідей Нібура вибудовується на особливому тлумаченні Куком концепції «етичного релятивізму», і після ознайомлення з його роботою, можна зробити висновок, що у загально використовуваній християнській термінології етика Нібура позбавлена етичного релятивізму.

Найбільш відомими та докладними дослідженнями творчості Нібура є книги його учнів та прихильників, серед яких особливо потрібно відзначити Рональда Стоуна та Робіна Ловіна. Рональд Стоун був безпосереднім учнем Рейнхольда Нібура, і у 1972 році написав книгу «Рейнхольд Нібур: пророк до політиків»<sup>61</sup>. У 1992 році він видав книгу «Професор Рейнхольд Нібур: наставник для XX століття»<sup>62</sup>, яка була присвячена сотій річниці з дня народження Нібура.

У своїй другій книзі Стоун систематизує життєвий шлях Нібура, переосмислює підхід до викладу матеріалу з першої книги, описує розвиток філософської та теологічної думки Нібура, а також показує, якими були періоди захоплення певною проблематикою та концепціями у цього видатного теолога. Книга складається з 9 розділів, які описують періоди життя Нібура, з яких 4 розділи є історико-біографічними, та 5 розділів присвячені розвитку ідей та суспільно-філософській і теологічній проблематиці.

У першому розділі Стоун описує ранні роки Нібура, його сім'ю, виховання, та період навчання у коледжі та університеті.

Другий розділ охоплює період з 1915 до 1928 року, коли Нібур мав пасторське служіння Євангельській церкві «Вефіль». У цей час світогляд Нібура зазнав змін від ідеалізму до прагматизму. Він стикнувся з складнощами і несправедливостями життя та політичної системи того часу,

---

<sup>61</sup> Ronald H. Stone, *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians* (Nashville: Abingdon, 1972).

<sup>62</sup> *ibid.*



і відчув покликання до соціального служіння. В ці роки Нібур вів щоденник, який був опублікований у 1929 році під назвою «Листки з блокноту приборканого циніка»<sup>63</sup>. Також у цей час він пише свою першу книгу «Чи потребує цивілізація релігії»<sup>64</sup>.

Третій розділ описує період з 1928 до 1960 року, коли Нібур працював викладачем соціальної етики. За свідченням багатьох студентів, лекції Нібура мали для них визначальний світоглядний вплив. Він використовував історію як наочний приклад розвитку етики<sup>65</sup>, та викладав християнську етику різних епох, від давнього світу до сучасності. Також Стоун доводить, що 1930 рік був визначальним для Нібура через знайомство з майбутньою дружиною, Урсулою Кеппл-Комптон, яка приїхала до Нью-Йорка з Англії через програму обміну студентів, та Дітріхом Бонхеффером, який того року приїхав через ту саму програму з Німеччини<sup>66</sup>.

У четвертому розділі Стоун описує розвиток соціально-економічних поглядів Нібура. Під час викладання етики, він розглядав теологію соціального Євангелія та соціалізм. Глибоке дослідження Нібуром марксизму стало фундаментом для його подальшої змістовної критики. Згодом, весь блок концепцій Нібура щодо економіки, ідей суспільної рівності та справедливості, а також критики пацифістів формує теологію християнського реалізму, що також включає у себе політичну етику як спробу поєднати політичний реалізм та мораль<sup>67</sup>.

П'ятий розділ аналізує контекст життя Нібура перед Другою світовою війною. Окремо Стоун відзначає етап підготовки та формування програми Гіффордських лекцій, які потім були опубліковані у двох томах як «Природа та призначення людини»<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Niebuhr, *Leaves from the Notebook*.

<sup>64</sup> Reinhold Niebuhr, *Does Civilization Need Religion* (New York: Macmillan Company, 1928).

<sup>65</sup> Stone, *Professor Reinhold Niebuhr*, 56.

<sup>66</sup> *ibid*, 80.

<sup>67</sup> *ibid*, 105.

<sup>68</sup> Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: a Christian Interpretation. Volume 1-2* (Westminster: John Knox Press, 1996).

Шостий розділ описує формування Нібуром теології історії як спроби віднайти відповіді на виклики часу та війни, які б допомогли вилікувати «хвору Західну цивілізацію»<sup>69</sup>. У цей час Нібур систематизує концепцію міжнародних відносин, доводить необхідність демократії, але виступає проти Світового уряду, через його неефективність проти національного егоїзму<sup>70</sup>. Також Стоуном описується ставлення та самовизначення Нібура щодо консерватизму та неоортодоксії.

У сьомому розділі описується відродження університетської практики Нібура після війни, з 1945 по 1952 роки. Стоун пише, що у цей час Нібур продовжив аналізувати християнську історію, американську історію, що було відображено у книгах «Віра та історія»<sup>71</sup> та «Іронія американської історії»<sup>72</sup>.

У восьмому розділі Стоун розглядає повернення Нібура до ліберального дискурсу та остаточне формування їм ідей християнського реалізму. Суспільний вплив Нібура у 1950-х роках збільшився, незважаючи на проблеми із здоров'ям, викликані надмірним навантаженням у суспільній діяльності, і зменшення викладацької та публічної активності. Це також має вплив на подальші праці Нібура. Пол Мерклі писав про це: «Незважаючи на зменшення кількості праць та зникнення запалу, який можна було побачити у ранніх працях, він мав деякі невеликі здобутки»<sup>73</sup>. Нібур продовжував публічну полеміку щодо комунізму, поглиблював зв'язок християнського реалізму з теологією Августина, а також перемістив акцент з критики лібералізму на критику ідеалізму, у той же час сприймаючи прагматичний лібералізм.

У дев'ятому розділі описуються останні роки життя Нібура, та його діяльність після виходу на пенсію. Головною темою для нього стала війна у В'єтнамі. Стоун пише, що Нібур виступав проти введення військ у В'єтнамі

---

<sup>69</sup> Stone, *Professor Reinhold Niebuhr*, 149.

<sup>70</sup> *ibid*, 158.

<sup>71</sup> Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949).

<sup>72</sup> Reinhold Niebuhr, *Irony of American History* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

<sup>73</sup> Paul Merkley, *Reinhold Niebuhr: A Political Account* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1975), 201.

та вважав зброю знаряддям стримування, а не війни<sup>74</sup>, проте інші джерела пишуть, що він усвідомлював необхідність вторгнення задля захисту всієї Південно-Східної Азії від комуністичного впливу, але критикував ціну, яку США платили за захист світової демократії. Останню свою книгу «Природа людини та її спільноти»<sup>75</sup> він написав у 1965 році.

Книга Рональда Стоуна змістовно описує життєвий та творчий шлях Нібура і є наочним свідомством впливу Нібура на суспільний світогляд. Вона дає цілісне уявлення про життя, служіння та публічну діяльність Нібура, а також про розквіт, популярність та занепад християнського реалізму. Стоун доводить, що християнський реалізм дуже тісно був пов'язаний з особою Нібура, і після його смерті практично втратив популярність і надовго зник з публічного дискурсу.

Щодо Робіна Ловіна, якого можна вважати одним з головних популяризаторів ідей християнського реалізму у XXI столітті, він також опублікував дві книги, присвячені Нібуру та християнському реалізму: «Рейнхольд Нібур та християнський реалізм»<sup>76</sup> та «Християнський реалізм і нові реалії»<sup>77</sup>. У зв'язку з тим, що метою нашого дослідження є саме християнський реалізм Рейнхольда Нібура, ми розглянемо першу монографію більш докладно, але друга праця теж є важливою для розуміння сучасного контексту християнського реалізму.

У першій книзі Ловін розглядає феномен християнського реалізму як системи поглядів, яка була сформована та окреслена Рейнхольдом Нібуром для вирішення проблем того часу. Дослідник одразу зазначає, що реалізм є не філософською системою, а типом мислення<sup>78</sup>, і тому він практично реалізується різноманітними методами у різних сферах: політиці, моралі, теології та пошуках істини. У книзі Ловін хоч і описує первинність та визначальну роль ідей Нібура у розвитку християнського реалізму, але

---

<sup>74</sup> Stone, *Professor Reinhold Niebuhr*, 238.

<sup>75</sup> Reinhold Niebuhr, *Man's Nature and His Communities* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965).

<sup>76</sup> Robin W. Lovin, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism* (Cambridge University Press, 1997).

<sup>77</sup> Robin W. Lovin, *Christian Realism and the New Realities* (Cambridge University Press, 2008).

<sup>78</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 1.

намагається також продемонструвати розвиток школи реалістів у творах інших мислителів, та відокремити сучасний християнський реалізм від постаті його засновника.

У першому розділі книги Ловін розглядає теологічність християнського реалізму, хоч «він не завжди прямо говорить про Бога»<sup>79</sup>. Християнський реалізм має саме християнське коріння, і це обумовлює більшість фундаментальних тез: богоцентричність, прояви любові, тлумачення історії, біблійність. Саме біблійне спрямування відрізняє прагматизм християнського реалізму від філософського прагматизму, який потрапив у пастку релятивізму моральних цінностей, відмовляючись від абсолютної істини на користь «справедливих переконань»<sup>80</sup>.

У другому розділі Ловін описує підхід Нібура до етики, та зазначає що у християнському реалізмі вона є не стільки обов'язком чи метою, скільки «звичкою задавати практичні запитання»<sup>81</sup>. Також він розглядає етику християнського реалізму у категоріях етичного раціоналізму та наративної етики, але жодна з цих категорій повністю не відповідає етиці, яку пропонує Нібур. На думку Ловіна, найбільш відповідним до реалізму Нібура є етичний натуралізм, як критичне та відповідальне ставлення до питань, які виникають з практики життя<sup>82</sup>. Етичний натуралізм розглядає моральні факти як існуючі у світі незалежно від людського розуму та як залежні від інших фактів та подій у світі. Але варто зазначити, що етика Нібура не спирається на природний закон, як наприклад середньовічна природна етика, але містить у собі християнський наратив як об'єкт для спостережень.

У третьому розділі Ловін розглядає питання людської свободи та її меж у категоріях християнського реалізму. Саме через здатність робити самостійні вільні рішення Нібур критикує природний закон, який є формою детермінізму та обмеження вільного вибору людей<sup>83</sup>. Потрібно не тільки

---

<sup>79</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 33.

<sup>80</sup> *ibid*, 52.

<sup>81</sup> *ibid*, 73.

<sup>82</sup> *ibid*, 74.

<sup>83</sup> *ibid*, 122.

розглядати людей з точки зору природи, але й враховувати їхню духовну особистість, яка є здатною до свободи та творчості. Але повній свободі кидає виклик егоїзм, тому для запобігання гріху та задля гармонійного існування у суспільстві свобода може бути обмежена<sup>84</sup>.

Четвертий розділ присвячений християнському реалізму та політиці. Щодо політики, Ловін пише: «Політика виглядає не стільки як сфера, до якої можна застосувати християнство, скільки сфера, де християнство неминуче втрачається»<sup>85</sup>. Але християнство повинне встановлювати межі політики і допомагати політиці бути конструктивною та моральною. Ловін демонструє, що у своєму підході до політики Нібур спирався на роль християнства в історії, особливо на августиніансько-лютеранську традицію. Також Ловін описує спільність у політичних поглядах християнського реалізму та католицької ідеї субсидіарності<sup>86</sup>. Цю ідею можна коротко сформулювати як повагу у прийнятті рішень на кожному соціальному рівні, та відповідальність кожного як за прийняття цих рішень, так і за втілення рішень у життя.

У п'ятому розділі Ловін розглядає питання справедливості. Джон Ролз у своїй важливій праці порівнює справедливість у суспільстві з істиною, та пише: «Справедливість є найпершою чеснотою соціальних інституцій, такою ж як істина для систем мислення»<sup>87</sup>. Для Нібура, вирішення обох проблем ускладнене обмеженістю людської природи. Тому, розглядаючи суспільну справедливість як ідеал, який неможливо досягти, християнський реалізм оперує поняттям «відносна справедливість». На відміну від вимог абсолютної справедливості, яка демонструє вимоги до людей, проте не була і не може бути втілена в історії, відносна справедливість є відповідною до суспільно-історичного контексту та може бути реалізована людьми<sup>88</sup>. Карен Лебакз пише: «Відносна справедливість враховує змагання інтересів,

---

<sup>84</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 129.

<sup>85</sup> *ibid*, 158.

<sup>86</sup> Норберт Нойгауз, «Цінності християнської демократії», Агентство Стратегічних Досліджень, 8 липня 2020. [http://sd.net.ua/2010/02/19/neuhaus\\_princip\\_subsidiarnosti.html](http://sd.net.ua/2010/02/19/neuhaus_princip_subsidiarnosti.html).

<sup>87</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 3.

<sup>88</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 207.

поєднання прав та обов'язків, а також балансування життєвих сил»<sup>89</sup>. Справедливість у християнському реалізмі досягається за рахунок балансування суспільних інтересів, а також обмеження економічних та політичних сил через моральні запобіжники, одним з яких є громадянські свободи.

Отже, Ловін описує роль і внесок Рейнхольда Нібура у християнський реалізм та у суспільно-політичні процеси ХХ століття. Він відзначає високу активність Нібура стосовно актуальних питань, та практичність і релевантність його праць до історичних подій. У той самий час, Ловін намагається продемонструвати спадкоємність християнського реалізму та його розвиток і актуальність у епоху після Нібура<sup>90</sup>. Незважаючи на критику з різних боків, а також на «нездатність християнського реалізму до передбачень»<sup>91</sup>, Ловін вважає, що головними рисами християнського реалізму є смирення та відвертість, з якими реалісти сприймають свої можливості та оточуючу дійсність.

Завданням християнського реалізму є конструктивний вплив християнства на політику, а також застереження від ідеалізму. Ловін пише: «Для багатьох політика є чимось, чого потрібно уникати. Вони пізнають себе і Бога в особистому житті, де все під їхнім контролем. Публічне життя для них важливе як засіб для видобутку ресурсів для особистого життя»<sup>92</sup>. Але незважаючи на неконтрольованість суспільно-політичних процесів, християни повинні брати у них участь і втілювати християнські ідеали у суспільстві.

У книзі «Християнський реалізм та нові реалії» Ловін розглядає сучасну позицію та суспільно-політичний контекст християнського реалізму. Він розглядає чотири типи проявів сучасного християнського реалізму<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 86.

<sup>90</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 240.

<sup>91</sup> *ibid*, 244.

<sup>92</sup> *ibid*, 247.

<sup>93</sup> Lovin, *Christian Realism*, 21-2.

Перший – це «християнські сповідники», які заперечують підхід християнського реалізму до суспільства та політики, своєю метою бачать відродження чистого безкомпромісного християнства, що не має нічого спільного з сучасною політикою. Насправді, свідки не мають нічого спільного з християнським реалізмом, і Ловін вважає їх повними антиподами християнського реалізму. Представником «християнських сповідників» є Стенлі Хауервас, який намагався відкрити християнську етику для суспільства, звертаючись до наративів. У наративній етиці Хауерваса слідувати за Христом означає вчитись проявляти послух, миролюбність, терпіння та прощення, через життя у спільноті, яка прислухається до християнського наративу та відкрита для Божого суда<sup>94</sup>. Християнський реалізм навпаки, вважає мораль об'єктивною істиною, яка неминуче спотворюється людським досвідом, культурою, наративами та суспільними угодами<sup>95</sup>.

Другий – це «антиутопічні реалісти», які продовжують розвивати ідеї Нібура, особливо наголошують на присутності зла у суспільстві, яке потрібно стримувати силами урядів. Представником цієї групи є Жанна Бетке Елштейн, яка переосмислила трагедію 11 вересня 2001 року, та повернулася до позицій політичної етики Нібура, яка вважає, що моральні судження є залежними від контексту і повинні оцінюватись за результатами та наслідками тих чи інших дій. Наративна інтерпретація фактів потрібна, але можлива тільки у правильному контексті події, який не спотворюватиме її моральний сенс<sup>96</sup>. Переважна більшість антиутопістів підтримують політику США як «світового жандарма» і бачать в сильному уряді свого захисника.

Третій – це «контрапокаліптичні реалісти», які теж намагаються захистити суспільство від зла, але силами громадянського суспільства.

---

<sup>94</sup> Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 102-11.

<sup>95</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 24.

<sup>96</sup> Jean Bethke Elstain, *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World* (New York: Basic Books, 2003), 9-19.

Якщо антиутопісти вважають необхідним наділити державу максимумом влади, то контрапокаліптичні реалісти бачать у такій стратегії джерело небезпеки для всього світу, та вимагають обмежити державну владу контролем з боку свідомого суспільства. Катерина Келлер повертає у дискурс християнського реалізму питання Нібура: де проходить межа застосування сили для захисту і для агресії?<sup>97</sup> Вона пише: «Як можна бути впевненим, що наша «захисна» агресія забезпечить безпеку, а не війну без кінця?»<sup>98</sup>. Тому апокаліптичні страхи не повинні приводити до перегонів озброєнь, і централізацію влади потрібно обмежувати, щоб уникнути зловживань. Контрапокаліптичні реалісти вважають, що людство стоїть на порозі глобальної кризи, яка може повністю змінити світове суспільство. Про це свідчать не тільки соціальні, але й природні процеси, такі як повені, землетруси, пандемії та цунамі<sup>99</sup>. Проте, варто пам'ятати слова Христа «...Але це не кінець ще»<sup>100</sup>.

Четвертий тип – це «плюралістичні реалісти». Їх відмінність полягає у тому що вони не зосереджуються на апокаліптичних сценаріях, як антиутопічні або контрапокаліптичні реалісти, а намагаються зберегти відносний мир та баланс сил у суспільстві. Ловін пише, що у той час як інші питають «Хто повинен перемогти у конфлікті?», плюралісти фокусуються на питанні «Як саме ми підтримуємо конфлікт?»<sup>101</sup>. Ловін пише, що стратегія плюралістичних реалістів є прямо протилежною до ідей «християнських свідків». Якщо свідки хочуть об'єднати суспільство навколо одного наратива, то плюралісти вважають важливим зберегти різноманітність і досягти консенсусу у суспільстві, щоб мати доступ до різних точок зору і таким чином підтримувати баланс<sup>102</sup>. Макс Стокгауз пише про зменшення ролі уряду і зростання впливу активного суспільства:

---

<sup>97</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 18.

<sup>98</sup> Catherine Keller, *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 12.

<sup>99</sup> Duncan B. Forrester, *Apocalypse Now?* (Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2005), 49-64.

<sup>100</sup> Матвія 24:6.

<sup>101</sup> Lovin, *Christian Realism*, 23.

<sup>102</sup> *ibid*, 39.



«Ми повинні визнати, що уряд втрачає владу, а недержавні спільноти – набирають її, включаючи передусім релігійні інституції, які існують у нас перед очима та під нашим носом»<sup>103</sup>. Уряди втрачають вплив та перестають бути цивілізаційними рушіями, і головну роль починають грати центри морального та світоглядного впливу. Проте, Вільям Швейкер бачить небезпеку плюралізму у тому, що світогляд сучасних людей відокремлює цінності від існування, а моральні ідеали – від вірувань та реальності<sup>104</sup>. Але плюралістичні реалісти закликають розглядати релігію як «всебічну доктрину», яка дає вичерпне уявлення про добро і зло. Своїм головним завданням вони бачать залучити людей, що озброєні такою доктриною, до політичних процесів. Це призведе до поширення чеснот та втілення відповідних поглядів у сучасне життя<sup>105</sup>. Тоді плюралістичне суспільство буде збагачуватись моральними здобутками різних релігій.

Таким чином, з книг Робіна Ловіна можна зробити два висновки. Перший – християнський реалізм є здебільшого ідеологією американської демократії, і стосується внутрішньої та зовнішньої політики США. Другий – ідеї Нібура мають широке коло послідовників у США, які розвивають різні напрямки християнського реалізму у загальних рамках, які окреслив Рейнхольд Нібур.

Крім зазначених авторів, творчість Нібура та християнську етику з позиції християнського реалізму вивчали Гері Доррієн, Джун Бінгхам, Д. Б. Робертсон, Чарльз Кеглі, Роберт Бреталл, Стенлі Гренц, Роджер Олсон, Джон Діггінс, Денніс МакКанн, Ханс Хофманн, Келлі Маешіро та інші. Серед мислителів, які звертались до теології Нібура або коментували її, були Карл Барт, Еміль Бруннер, Пауль Тілліх, Пол Рамсі, Артур Шлесінгер, Александр Берштейн та багато інших.

Розглядати західних дослідників, які звертались до ідей Нібура у контексті політичного реалізму у межах поточного дослідження недоцільно,

<sup>103</sup> Max Stackhouse, *Christian Social Ethics in a Global Era* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1995), 58.

<sup>104</sup> William Schweiker, *Theological Ethics and Global Dynamics* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 31.

<sup>105</sup> John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 9.

через значну їх кількість і безперечний вплив Нібура на дипломатичну сферу, разом із Джорджем Кеннаном та Гансом Моргентау.

Підсумовуючи, вважаємо за потрібне розділити дослідників Рейнхольда Нібура та християнського реалізму на три основних категорії.

До першої категорії слід віднести дослідників біографії Нібура та безпосередніх очевидців його життя. Їхні праці важливо вивчати через глибоку історичну контекстуалізацію творчості Нібура, та його постійні спроби привести у відповідність діяльність християн у публічному просторі до викликів часу.

До другої категорії можна віднести дослідників християнського реалізму як світоглядно-теологічного напрямку. Ці роботи спрямовані переважно на актуалізацію та переосмислення ідей християнського реалізму, практичної актуалізації його принципів в умовах суспільного життя сьогодення, або на критичний аналіз та порівняння християнського реалізму з іншими теологічними та суспільно-етичними напрямками.

До третьої категорії можна віднести авторів, які розглядають Нібура передусім як засновника політичного реалізму та суспільно-політичного діяча, не звертаючи уваги на його філософську і теологічну думку.

З огляду на характер та мету нашого дослідження, ми будемо звертатись до авторів, які відносяться до першої та другої категорій.

### **1.3 Спорідненість із неоортодоксією**

Передумови та історію розвитку неоортодоксії у контексті філософської антропології розглядає Олександр Ворохобов у своїй монографії. Неоортодоксія виникла як протестантський інтелектуальний рух у кризових 1920-х роках. Причиною розвитку неоортодоксії були суспільні катаклізми, розчарованість після Першої світової війни та криза європейської культури та людської думки. Неоортодоксія виникла стихійно у різних країнах та різних філософських школах, але загальною її ідеєю було подолання лібералізму, що панував у протестантській науково-

філософській думці. Ворохобов описує розвиток епохи лібералізму як спрямований рух через три основних пункти<sup>106</sup>.

Першим пунктом є філософія Канта з акцентом на моральну автономність людини. У протестантизмі вона відображалась через ідеї про те, що Царство Боже буде збудоване на землі вільними людьми, що мають знання про Бога як про люблячого Отця. Річард Нібул описує це як романтичну теологію без практичного змісту і користі<sup>107</sup>.

Другим пунктом є філософія Гегеля, яка доводила тотожність між скінченним та нескінченним. Ворохобов пише: «У християнстві це проявилось через проекцію інфінітного принципу «Христос» на історичну особу Ісуса, і таким чином людство отримало сотеріологічний шанс через певну історичну подію»<sup>108</sup>. Такий філософсько-релігійний підхід мав узгодження із герменевтичною школою вищої критики, і разом вони панували в Європі до кінця XIX століття.

Третім пунктом був наголос Шлейєрмахера на значенні релігійного досвіду. Він відмовився від раціонального викладу християнського світогляду та наголошував на первинності особистого досвіду духовного життя у межах християнської традиції. І вже з особистого досвіду Шлейєрмахер виводив всі християнські доктрини. За словами Карла Хайма, «нагальна необхідність сучасної теології полягає в тому, щоб вивести знання від його власних передумов до його власних висновків, через усвідомлення фундаментальних питань»<sup>109</sup>. Такий наголос на пріоритеті і важливості релігійного усвідомлення особистості призвів до сплеску популярності релігійної психології, а також з часом – до розвитку суб'єктивно-орієнтованого релігієзнавства.

Ворохобов описує неоортодоксію як певний «дух часу», що спричиняв відмову від ліберальних та модерністських установок, а не як світоглядний

---

<sup>106</sup> Александр Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX – первой половины XX в.* (Нижний Новгород: Ридо, 2020), 10-2.

<sup>107</sup> Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York: Harper & Row Publishers, 1959), 191.

<sup>108</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 11.

<sup>109</sup> Karl Heim, «The present Situation of Theology in Germany», *The Expository Times* 48 (1936): 133.

рух з чітко визначеними принципами. Це був результат органічного пошуку відповідей на питання, які не мали коректної відповіді у гуманістичній світоглядній системі. Головні, та разом з ними і другорядні, тенденції гуманізму та лібералізму, знаходились під впливом ідеї про неперервний еволюційний розвиток. У різноманітності сфер людського життя вони бачили однорідність та зв'язок усього з усім. Вважалось, що істина існує лиш одна, але вона має різні форми, тому «релігієзнавець повинен був вивчати мінливі форми, які виражають універсальну істину, з метою виділення акцидентційного та розкриття субстанційного»<sup>110</sup>.

Це і була основна позиція протестантського лібералізму, який панував у західній суспільній думці до початку Першої світової війни. Але проблемою такого підходу було те, що ліберальна думка занадто була сфокусована на людині та дозволяла людині забагато. Ліберали майже не цікавились питаннями доктрини і швидше намагались поєднати релігію з новітніми науковими теоріями, зокрема з теорією еволюції. Це приводило до розчарувань у теології та у релігії, і навіть у християнстві. Йозеф Громадка писав: «Помилка ліберальної теології полягала не у тому, що вона зглянулася до сучасної людини, а у тому, що вона залишилась на тому ж самому рівні, що і людина [...] ще до зіткнення вона відступала перед істинами сучасної людини, і тому не могла їй допомогти»<sup>111</sup>.

Революція неоортодоксії стала можливою завдяки декільком факторам. Першим Ворохобов відзначає досягнення історико-критичного методу текстуального аналізу. Він пише: «Дослідження А. Швейцера та Й. Вайса, а також рух пошуку «історичного Ісуса» з'ясували, що так званий «Ісус історії» не мав нічого спільного з Ісусом з Назарету, який проголошував Себе Месією»<sup>112</sup>. Таким чином, антропологічний ідеал, який мав слугувати прикладом для всього людства для збудови Царства Божого на землі, був дискредитований.

---

<sup>110</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 12.

<sup>111</sup> Йозеф Громадка, *Перелом в протестантской теологии*, (Москва: Прогресс, 1993), 40.

<sup>112</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 15.

Іншим фактором стало переосмислення творів Мартіна Лютера за допомогою нових методів історичної інтерпретації. Результатом такого переосмислення став новий наголос на пріоритеті віри та благодаті в антропології, а також нове ставлення до питання людської зіпсованості. Визнання того, що людський розум може помилятися, а воля схильна до рабства у пристрастей робить неможливим ліберальний погляд на людину.

Третім фактором була зростаюча популярність консервативного протестантизму, який «поєднав у собі антропологічний оптимізм лібералізму та доктринальний антропологічний песимізм ортодоксального протестантизму, і мав більш екзистенційний та сентиментальний характер, порівняно з повсякденним богослов'ям»<sup>113</sup>.

Останнім фактором Ворохобов зазначає швидкість та масштаб історичних подій на початку ХХ століття. Разом з початком Першої світової війни зникло відчуття гуманістичної всесвітньої єдності та універсальності західної культури. Зникло почуття відсутності кордонів у світі, а разом з цим зникла і віра у всемогутність людини. Духовна пустота державних ідеологій сприяла атмосфері відчуженості, розгубленості, тривоги, дезорієнтації, безпорадності, зневіри, гніву та апокаліптичних настроїв. Ворохобов пише: «Таким чином, гострі кризи разом з проблемами зла і страждань зробили неможливими оптимістичні антропологічні та культурні підходи ХІХ століття. Так була знищена ілюзія прогресу та було засуджено «природну» людину»<sup>114</sup>. У протестантській теологічній думці це означало відмову від антропоцентризму та повернення до теоцентричних світоглядних моделей.

Новий напрямок протестантської теологічної думки зміг здолати проблеми лібералізму тим, що проголосив Абсолют очевидним буттям, замість позиції, де очевидною була людина, а проблемою – відносини з Абсолютом. Він проголосив Бога трансцендентним, а спасіння – надприродним<sup>115</sup>. Більше того, Бог проголошується основним предметом

---

<sup>113</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неортодоксии*, 17.

<sup>114</sup> *ibid*, 19.

<sup>115</sup> Стенли Гренц, Роджер Олсон, *Богословие и богословы ХХ века* (Черкасы: Коллоквиум, 2011), 157-9.

теології, а всі інші теми виводяться як похідні з Нього. Цей рух називали «бартіанством», за ім'ям засновника Карла Барта, проте інші учасники мали незалежну від нього позицію. Еміль Бруннер вважав більш доцільною назву «теологія Божого Слова», а Пауль Тілліх – «теологія кризи».

У 1920-х роках цей рух почали називати «діалектичною теологією», або «теологією парадоксу», маючи на увазі протиставлення екзистенційної діалектики у к'єркегоровському сенсі до гегелівської діалектики абстрактних логічних понять<sup>116</sup>. Є думка, що найбільш вдалою назвою для цього руху є «неореформація»<sup>117</sup>, що повинно підкреслювати бажання дати нове життя надбанням Кальвіна і Лютера у сучасному контексті.

Барт разом з соратниками вважали, що ліберальний протестантизм перетворив християнську релігію на культуру, відкинувши Одкровення і віру як основи християнського життя. Проте, Ворохобов зазначає, що мислителі неоортодоксії не намагались боротись з сучасністю, на відміну від лібералів та фундаменталістів, і вважали таку боротьбу фатальною помилкою цих течій. «Лібералізм та фундаменталізм виявились дивною парою близнюків, оскільки обоє були одержимі сучасністю, де перший пристосувався до сучасності, щоб зробити християнство прийнятним для людей, а другий войовничо виступав проти сучасності, щоб відокремити християнство від історичних обставин»<sup>118</sup>.

Щодо американського крила неоортодоксії, воно набрало популярність пізніше, ніж європейське – у 1930-х роках. Головним чином розвитку неоортодоксії у США сприяла творчість Еміля Бруннера, яка вплинула на філософію Рейнхольда та Річарда Нібурів, Вільгельма Паука, Пауля Тілліха, Едвіна Льюїса та інших. Особливість представників американської неоортодоксії полягала у чотирьох позиціях: по-перше, вони були вихідцями з консервативних церков; по-друге, вони отримали ліберальну богословську освіту, але розчарувались в ідеалах лібералізму; по-третє вони

<sup>116</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 23.

<sup>117</sup> John Godsey, «Neo-orthodoxy» in *Encyclopedia of Religion*, vol.10, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Company, 1986), 360.

<sup>118</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 24.

частково знаходились під впливом кальвінізму; по-четверте більшість представників американської неоортодоксії поділяла основні постулати Реформації. Їхня доктрина була покликана підкреслити трансцендентність Бога і гріховність людини, та наголошувала на необхідності культурних перетворень у суспільстві відповідно до християнських цінностей.

В цілому, представники неоортодоксії були зосереджені переважно на перспективах сьогодення та майбутнього, але звертались до історії та до подій минулого, як до уроків, які потрібно інтерпретувати, щоб краще зрозуміти теперішню ситуацію. Вони пропонували відповідь щодо надії майбутнього на умовах виконання трьох тез:

Перша: раціоналізм модерну буде переосмислений та доповнений новими гносеологічними стратегіями, які приділятимуть більше уваги людському духові. Друга: утопізму модерну буде кинутий виклик з боку біблійного та прагматичного реалізму. Третя: антропологічному оптимізму модерну буде протиставлено чесне визнання потенціалу людського зла, його колективного пафосу та трагічного виміру існування.<sup>119</sup>

В епоху модерну з'явилась технічна культура, яка розвивала концепцію людини-володаря природи, а релігія у ній втрачала глибину та діалектичну напругу між вірою та сумнівами, надіями та історією, любов'ю та стражданнями. Ця релігія не могла ні захиститись від атак марксистських та атеїстичних філософів, ні запобігти проблемам початку ХХ століття, ані вирішити їх.

Тому неоортодоксія, яка виникла після Першої світової війни, майже 40 років впливала на протестантську суспільну та філософську думку, і вплив її зійшов нанівець тільки із смертю основних ідейних лідерів неоортодоксії. Роберт Віктор Шнакер коментував це таким чином:

---

<sup>119</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 29.

Багато представників неоортодоксії спиралась на екзистенціалізм та інші філософські течії XIX та XX століть. Тому, як тільки ці течії перестали відповідати духові часу, неоортодоксія також втратила свій вплив. Ймовірно, найслабшим місцем цього руху є притаманний йому песимізм щодо надійності та достовірності суджень людського розуму. Якщо йому не можна довіряти, то неоортодоксії теж не можна довіряти, оскільки вона у своїх ідеях також спиралась на розум.<sup>120</sup>

Занепад неоортодоксії також зумовлений зміною напрямку протестантської думки у другій половині XX століття. Замість пошуку границь людської природи, філософи та богослови почали акцентувати увагу на можливостях і здібностях людини. Поширились спроби переглянути трагічний дискурс неоортодоксії та знайти відповідь у надії та очікуваннях. Тому, на зміну теології кризи приходять теологія надії Мольтмана, до якої звертаються у пошуках відповідей на соціальні проблеми, поширення індивідуалізму та правозахисних рухів.

Отже, неоортодоксію можна визначити як інтелектуальний протестантський рух, у якому різних авторів поєднував спільний підхід. Він полягав у критиці протестантської ліберальної традиції та мав на меті популяризацію християнської філософії через звернення до здобутків Реформації та актуального філософського контексту<sup>121</sup>. Проте, теологія Рейнхольда та Річарда Нібурів стоїть дещо відокремлено від неоортодоксальної теології, хоч і має з нею багато спільного. Рейнхольд Нібур у своїй теології робив більший акцент на прагматизмі, ніж на догматизмі.

Нібур погоджувався із близькістю категорій християнського реалізму та неоортодоксії, хоч американська теологічна думка завжди була більш

---

<sup>120</sup> Роберт Шнакер, «Неоортодоксія» в *Теологический энциклопедический словарь*, под ред. Уолтера Элвелла (Москва: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003), 734.

<sup>121</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 31.



прагматичною, порівняно з європейською теологією. Теологія Нібура має спільні ідеї з теологією Пауля Тілліха, Еміля Бруннера, Карла Барта та Рудольфа Бультмана. Втім, між ними є і багато різного. У деяких сферах різниця у поглядах була такою великою, що навіть призвела до конфронтації Нібура з Бартом.

Полеміка Нібура з Бартом почалась у кінці 1920-х років, тривала навіть під час очної зустрічі на з'їзді Всесвітньої Ради Церков у 1948 році в Амстердамі, і закінчилась на початку 1960-х років. Вона заслуговує розгляду через те, що Нібур публічно визнавав, що багато чим зобов'язаний ідеям Барта, а Барт відзначив Нібура як «гідного опонента»<sup>122</sup>. Головна розбіжність між Бартом і Нібуром полягала у ставленні до теологічної перспективи. Для Барта вона була переважно догматичною, а для Нібура – етичною та апологетичною. Також культурний контекст обох теологів відрізнявся: якщо в Європі «теологія кризи» шукала можливості звільнити християнську теологію від ототожнення з колапсуючою культурою, то криза в Америці підштовхнула Нібура відділити теологію від зв'язків з «м'яким утопізмом» ліберальної культури.

Нібур розпочав полеміку з Бартом у 1928 році, з огляду праці «Слово Бога та богослов'я», яка першою з книг Барта була перекладена та видана англійською мовою. В ті часи Нібур частково тримався ліберальних поглядів, і це допомагає краще зрозуміти його критику Барта. У огляді, який називається «Барт – апостол Абсолюту», Нібур між іншим хвалить Барта за «зауваження трагедії в релігії як цілісний засіб проти поверхневого оптимізму, що панує у більшості сучасних теологій»<sup>123</sup>. Але далі він запитує, чи не зависоку ціну платить Барт за «релігійні переваги своєї теології»<sup>124</sup>. Далі Нібур пише, що за своєю реакцією на суб'єктивізм та релятивізм ліберальної теології, догматика Барта є або новим фундаменталізмом, або старою ортодоксією. Нібур критикує теологію Барта:

---

<sup>122</sup> June Bingham, *Courage to Change: an introduction to the life and thought of Reinhold Niebuhr* (New York: Charles Scribner's Sons, 1961), 337.

<sup>123</sup> D.B. Robertson, ed., *Essays in Applied Christianity* (New York: Meridian Books, 1959), 144.

<sup>124</sup> *ibid.*, 145.

Для того, щоб уникнути релятивізму теології, яка ґрунтується і коригується біологією, психологією, суспільствознавством, філософією та будь-якою іншою галуззю знань, ми приймаємо теологію, яку не можна підтвердити жодним чином, крім того, що вона відповідає людським потребам. Це жалюгідна перемога. Релятивізм можна здолати, але ціною нового і більш жахливого суб'єктивізму. Звідки ми можемо знати, що людська потреба, яку задовольняє такий вид релігії, насправді не є насправді надто хворобливою совістю?<sup>125</sup>

Цей уривок демонструє всю глибину конфлікту між Бартом і Нібуром. З одного боку, Барт вірив у догматичне завдання теології, проголошуючи, що Бог пізнається в історії через Його дії та самовиявлення, та заперечуючи будь-який зв'язок між вірою та культурою. З іншого боку, Нібур вірив у те, що одкровення Бога у Христі може та повинне бути підтвердженим у взаємозв'язку між вірою та культурою. Він пише: «Ми можемо позбутись релятивізму і невпевненості тільки накопиченням досвіду після досвіду, перевіряючи гіпотезу на противагу гіпотезі, коригуючи помилки через розгляд нових перспектив, і наостанок дозволяючи досвіду раси визначати досвід індивіда»<sup>126</sup>.

У 1948 році в Амстердамі Барт написав звернення до Асамблеї, яке називалось «Ніякого християнського плану Маршалла»<sup>127</sup>, де він наполягав на тому, що церква не має ніякої політичної чи економічної системи, яку можна запропонувати світові. У відповідь, в жовтні 1948 року, Нібур опублікував статтю у журналі «Christian Century», під заголовком «Ми – люди, а не Бог»<sup>128</sup>. У ній він доводив, що жодний християнин не може сперечатись з твердженням про те, що Церква стверджує своє існування

---

<sup>125</sup> Robertson, *Essays in Applied Christianity*, 145.

<sup>126</sup> *ibid*, 145.

<sup>127</sup> План Маршалла – програма економічної допомоги Європі після Другої світової війни. Була запропонована держсекретарем США Джорджем Маршаллом у 1947 році, почала діяти у квітні 1948 року.

<sup>128</sup> Bingham, *Courage to Change*, 340.

через викривальну та відроджувальну силу Християвлення, але цікавився, які саме висновки повинні зробити люди з цього сповідання віри. Чи можуть акценти, які ставить Барт, хоч трохи допомогти християнину у вирішенні повсякденних проблем? Чи не знецінює він пророчу функцію церкви до народів? У такий спосіб Нібур звинувачував теологію Барта у недоцільності та непрактичності з точки зору християнської етики.

Така гостра полеміка призвела до повного розриву стосунків між Бартом та Нібуrom. У 1956 році Нібур написав ще одну статтю «Чому Барт мовчить щодо Угорщини?», але Барт на неї не відповів. У 1960 році Нібур підвів підсумок своїм відносинам з Бартом і написав: «Барт вже давно не впливає на мої думки [...] Те, що лютеранська ортодоксія XVII століття зробила з Лютером за сто років, Барт спромігся зробити із своїми думками за декілька десятиліть»<sup>129</sup>.

Але ці розбіжності у поглядах та позиціях теологів неоортодоксії були пов'язані з тим, що кожен з них сповідував переконання відповідно до свого бачення проблем, які розділяли суспільство. І так само, на них мала вплив американська та європейська культурна атмосфера, у якій вони працювали. Американська неоортодоксія, на відміну від європейської, не так сильно критикувала ліберальний протестантизм. Її метою була не відмова від християнської філософії модерну, а систематичне переосмислення. Зокрема, методологія Пауля Тілліха полягала у філософських запитаннях та пошуках теологічних відповідей на них<sup>130</sup>.

Ворохобов зазначає: «брати Рейнхольд і Річард Нібури виходили з того, що біблійна антропологія більш реалістично описує природу людини, ніж ліберальний оптимізм або бартіанський песимізм»<sup>131</sup>. У порівнянні з європейськими неоортодоксальними теологами, позиція Рейнхольда Нібура більш занурена у сучасну реальність, ніж у теологічну теорію. Нібур писав: «якщо Барт є Тертуліаном нашого часу, який відкидає онтологічні

<sup>129</sup> Bingham, *Courage to Change*, 344.

<sup>130</sup> Дмитрий Бинцаровский, *История современного богословия: чему она может научить нас?* (Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016), 142-5.

<sup>131</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 88.

припущення через страх, що вони затьмарять або послаблять керигму Євангелія, то Тілліх є Оригеном нашого часу, який намагається пов'язати послання Євангелія до дисциплін нашої культури, та до всієї історії культури в цілому»<sup>132</sup>.

З усіх неоортодоксальних теологів, позиція Нібура найбільш схожа на позицію Бруннера. З цього приводу Нібур писав: «Я можу сказати, що богословські позиції Бруннера близькі до моїх, і саме їм я зобов'язаний більше, ніж будь-яким іншим. Я кажу це, незважаючи на те, що в останні роки наші позиції досить широко розійшлися, через все більше сприйняття їм, а мою відмову від, поняття природного закону»<sup>133</sup>.

Щодо позицій Нібура і Бультмана, то вони розходяться у дискусії щодо концепції «міфу». Насамперед, ця концепція важлива для обох теологів. Нібур був занепокоєний тим, щоб його розуміння «міфу» не було інтерпретоване як редукція християнства до рівня іншої філософії релігії. Він звинувачував Бультмана у недостатній увазі щодо розрізнення між «донауковими міфами» та «міфами вічності». Більше того, Нібур не схвалював використання самого поняття «міфу» через небезпеку «проекту з деміфологізації Біблії, який пропонує звести біблійне одкровення до рівня вічних незаперечних істин, які не потребують будь-яких екзистенційних зустрічей між Богом і людьми»<sup>134</sup>. У цьому контексті він має на увазі саме Бультмана.

Але незважаючи на всі вказані розбіжності та різницю поглядів, вищезгаданих богословів школи неоортодоксії об'єднує ставлення до епохи. Всі вони народились у XIX столітті. Всі почали свою діяльність в кінці Першої світової війни. Всі вони, хоч і різними шляхами, почали реконструкцію ліберальної теології XIX століття, через необхідність відповідати на виклики післявоєнної та індустріальної епохи. Їхні шляхи

---

<sup>132</sup> Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, eds, *The Theology of Paul Tillich* (New York: Macmillan Company, 1952), 217.

<sup>133</sup> Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, eds, *Reinhold Niebuhr: his religious, social and political thought* (New York: Macmillan Company, 1961), 431-2.

<sup>134</sup> *ibid*, 439.

призвели до виникнення неоортодоксії, яка певний час мала формуючий вплив на філософську і теологічну думку Європи та Америки. Вільгельм Паук визначає п'ять основних особливостей, які були спільними для неоортодоксії<sup>135</sup>.

Першою особливістю є визначення теології одкровення як такої, де Богопізнання відбувається через самовідкриття Бога у Христі. Це був радикальний відхід від позицій Шлеєрмахера, який наголошував на універсальному характері християнської віри і формував доктрину як особливе визначення людської релігійної свідомості у її християнській формі.

Другою особливістю є переосмислення біблійної теології. Біблійні книги вважаються носіями керигми, послання про спасіння, в яке потрібно повірити. Головною проблемою послання стає питання, як донести Євангеліє.

Третьою особливістю є наголос на історичному контексті теологічної традиції, тобто неоортодоксія відкриває богослов'я не тільки в ідеях та книгах, але також в історичних подіях. У Нібура це були Гіффордські лекції з історичного аналізу християнської антропологічної доктрини. У Барта – праця «Протестантська думка: від Руссо до Рітчля»<sup>136</sup>. Бультман застосовував історичний метод в екзегезі Нового Заповіту тощо.

Четвертою особливістю є пов'язаність сучасної неоортодоксальної теології із здобутками Реформації. Праці Мартіна Лютера і Жана Кальвіна стали тим підґрунтям, яке допомогло переосмислити та змінити позиції ліберальної теології, проти якої виступали неоортодоксальні теологи.

П'ятою особливістю став екуменічний наголос в неоортодоксальній теології. Теологи почали закликати церкви до об'єднання та пошуку спільного. Нібур поділяв цю точку зору, і вважав, що справжнім завданням християнської церкви сьогодення є «сприяння діалогу між біблійною вірою

---

<sup>135</sup> Wilhelm Pauck, «The Church-Historical Setting of Brunner's Theology» in *The Theology of Emil Brunner*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall (New York: Macmillan Company, 1962), 35-8.

<sup>136</sup> Karl Barth, *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl* (New York: Harper & Brothers, 1959).

і всіма дисциплінами сучасної культури і надії, що одного дня можна буде досягнути творчого поєднання між ними»<sup>137</sup>.

Але класична консервативна теологія розглядала неоортодоксію як загрозу християнству, через очевидний рух у напрямку секуляризації суспільства та відмову від деяких доктрин, які є наріжним каменем класичної консервативної теології. Таке саме ставлення у консервативних теологів залишається і до постліберальної теології, яка є нащадком неоортодоксії, але «має уявну близькість до консервативних богословських ідей»<sup>138</sup>. Через це консерватори вважають постлібералізм навіть більшою загрозою, порівняно з неоортодоксією, тому що використання наративів без наголосу на доктрині біблійної непогрішності, на їхню думку, підриватиме авторитет Біблії та не дасть можливості відрізнити істину від фантазій, вигадок чи помилок.

#### 1.4 Витоки християнського реалізму в прагматизмі

Рейнхольд Нібур не приділяв багато уваги назві свого теологічного методу. Проте, він визначав свою позицію як «біблійну», «християнську» та «реалізм»<sup>139</sup>. Аналіз творчості Нібура демонструє історичну контекстуалізованість християнського реалізму. За власним свідченням Нібура, на його позицію вплинули «знудьгованість епістемологією», «розчарованість в релігії XIX століття» та «досвід служіння у Детройті, який вплинув на нього сильніше, ніж усі книги, які він прочитав»<sup>140</sup>. Незважаючи на навчання у ліберальному богословському середовищі, Нібур не сприйняв ідей християнського лібералізму, а під час служіння у Детройті розчарувався у відірваному від реальності «простому християнському ліберальному моралізмі» та почав шукати більш адекватну етичну альтернативу.

<sup>137</sup> Bingham, *Courage to Change*, 355.

<sup>138</sup> Роман Соловій, «Передумови формування богослов'я виникаючої церкви: пост-лібералізм, пост-консерватизм і радикальна ортодоксія», *Sententiae* III (2012): 95.

<sup>139</sup> James V. Leatt, «History in the theological method of Reinhold Niebuhr». (Thesis for Doctor of Philosophy, University of Cape Town, 1973), 84.

<sup>140</sup> Kegley and Bretall, *Reinhold Niebuhr*, 4-5.

Причини, через які ліберальна теологія втратила практичний зміст і користь, описав Хельмут Річард Нібур, молодший брат Рейнхольда. Його позиція щодо невідповідності «релігії XIX століття» викликам реальності викладена у книзі «Царство Боже в Америці»:

Романтична концепція Царства Божого не включала в себе непослідовності, кризи, трагедії, жертви, втрати всіх речей, хреста та воскресіння. З боку етики вона узгоджувала інтереси індивіда з інтересами суспільства через віру в природну збіжність інтересів, або в доброзичливий та альтруїстичний характер людей. В політиці та економіці вона ігнорувала національну та класову нерівність, звертаючи увагу тільки на зростання єдності, та не помічаючи збільшення самоствердження та експлуатації. У релігії вона примирила Бога з людиною, через обожнення людей та олюднення Бога [...] Христос Відкупитель перетворився на вчителя Ісуса, або на духовного генія, який повністю розвинув у собі релігійні можливості людини [...] Еволюція, ріст, розвиток, культура релігійного життя, виховання добрих почуттів, розширення гуманістичних ідеалів та прогрес цивілізації зайняли місце християнської революції [...] Бог без гніву привів людей без гріха у царство без суду, через служіння Христа без хреста.<sup>141</sup>

Незважаючи на те, що через знудьгованість епістемологією Нібур залишив академічну кар'єру на користь пасторської, він не зміг уникнути епістемологічних проблем. Нібур визнавав важливість філософських теорій, «якщо потрібно кинути виклик старому, як світ, альянсу християнської віри та філософського ідеалізму»<sup>142</sup>. Частіше всього для пояснення позицій християнського реалізму Нібур використовував протиставлення ідеалізму та реалізму. Власне метод християнського реалізму полягає в усуненні

---

<sup>141</sup> Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, 191-3.

<sup>142</sup> Kegley and Bretall, *Reinhold Niebuhr*, 4.

напруженості між ідеальним та справжнім. Вперше цей метод Нібур застосував у книзі «Чи потребує цивілізація релігії», де він розглядає етичні та метафізичні проблеми релігії. Релігії західної цивілізації описуються ним як оптимістичні щодо людської природи, а релігії східних країн – песимістичні<sup>143</sup>. Таким чином, через те, що жодна з моделей не відповідає дійсності та потребам людей, єдиним виходом для Нібура став дуалізм між ідеалами та реальним життям.

Нібур пише: «Єдиною плідною альтернативою монізму Заходу та пантеїзму Сходу, які визначають Бога та світ, реальне та ідеальне, є дуалізм, який зберігає певну різницю між ними і не втрачає одне в іншому. Дуалістичні рішення загадок життя не є чимось новим в історії релігійної думки»<sup>144</sup>. Джеймс Ліетт у своєму дисертаційному дослідженні зауважує, що «з метафізичної точки зору такий дуалізм може бути дещо неохайним, але він є джерелом етичної сили»<sup>145</sup>. Як приклад, наводиться дуалізм юдаїзму та християнства, де релігія має одночасно динамічну та драматичну силу, та «призводить до відродження життя у конфлікті із злом»<sup>146</sup>.

Для підтвердження здатності утримувати зв'язок між ідеальним і реальним через метафізичний дуалізм, Нібур наводить цитату Альфреда Вайтхеда з книги «Релігія у творенні»:

Християнство завжди було релігією, яка прагне до метафізики, на відміну від буддизму, який сам є метафізикою, що породжує релігію [...] Недоліком метафізичної системи є сам факт, що вона представляє з себе акуратну маленьку систему, яка тим самим надто спрощує своє вираження світу [...] Щодо ставлення до зла, християнство є менш чітким у своїй метафізичній ідеї, але більшій мірі враховує факти.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Niebuhr, *Does Civilization Need Religion*, 191.

<sup>144</sup> *ibid*, 194.

<sup>145</sup> Leatt, «History in the theological method», 87.

<sup>146</sup> Niebuhr, *Does Civilization Need Religion*, 197.

<sup>147</sup> *ibid*, 198.



Отже, підсумовуючи питання метафізичних та етичних аспектів релігії, Нібур пише: «Є вагомі підстави прийняти принаймні кваліфікований дуалізм не лише тому, що він морально потужніший, ніж традиційні монізми, а тому, що він метафізично прийнятний»<sup>148</sup>. Таким чином, конфлікт між метафізичним та етичним у релігії Нібур вирішує шляхом підпорядкування метафізичного до етичного, та розташовує «етичну релігію» на філософсько-метафізичному базисі. Через етичну первинність релігії, вона може бути джерелом соціального відновлення у часи суспільних криз.

Якщо метафізичний дуалізм вважався Нібуrom прийнятним для «етичної релігії», то у політичних теоріях напруженість між ідеалізмом та реалізмом необхідна. Фактично, Нібур розрізняє ідеалізм і реалізм як в метафізиці, так і в політичній теорії. Проте, у політиці ідеалізм та реалізм означають скоріше точку зору, ніж доктрину, і через це політичні визначення є менш точними порівняно з метафізичними.

Нібур визначає політичних ідеалістів як прихильників до моральних норм та ідеалів, на противагу егоїстичному інтересу індивідів або спільнот. Реалізм визначається як позиція, яка бере до уваги всі суспільні та політичні чинники, насамперед егоїстичні інтереси та владу. Нібур пише: «За визначенням сумнозвісного «реаліста» Макіавеллі, призначення реалістів – слідувати реальному стану речей, а не уяві про них, хоч багато людей уявляють картини республік та урядів, які ніколи ніхто не бачив. Таке визначення означає, що ідеалісти підвладні ілюзіям щодо соціального стану речей, і вони дійсно у них перебувають»<sup>149</sup>.

З часом політичний підхід Нібура змінився до більш прагматичного, ніж той, який можна бачити у «Дітях світла та дітях темряви». Перед Другою світовою війною Нібур поділяє людей на дітей світла, що слідують за ідеалами загального блага, та дітей темряви, які керуються своїми

---

<sup>148</sup> Niebuhr, *Does Civilization Need Religion*, 212.

<sup>149</sup> Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political problems*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), 119.

егоїстичними інтересами. Проте, після Другої світової війни та перемоги над нацизмом, дітей темряви на міжнародній арені не залишається, тому є тільки ідеалісти, які спрямовуються на неіснуючі ідеальні речі, і є реалісти, які беруть до уваги всі чинники політичного впливу. Якщо згадати, що «мораль національної спільноти полягає в обслуговуванні національних інтересів»<sup>150</sup>, то стає зрозумілим, що у міжнародній політиці немає «моральних» чи «аморальних» акторів, тому що кожна сторона відстоює свої інтереси.

Нібур згадує і циніків, як таких, хто не може підтримувати тісний зв'язок між ідеалами і реальністю, і тому Макіавеллі з такої точки зору не є реалістом. Першим видатним реалістом західної цивілізації Нібур вважав Августина<sup>151</sup>. Августин в зображенні «Града Земного» описав фактори егоїстичного інтересу та влади, і дав їм теологічний базис у концепції первородного гріха. Більше того, Августин яскраво описує тісний зв'язок між ідеальним і реальним у ідеї «Града Божого» та «Града Земного». На думку Джеймса О'Доннелла, «Християнин, що є мешканцем Града Божого, втілює у собі всі чесноти класичного світу, і не має жодного з його пороків»<sup>152</sup>.

Таким чином, теологічні витoki християнського реалізму знаходяться у біблійній традиції, у метафізиці Вайтхеда та у теології Августина<sup>153</sup>. Свою фінальну, зрілу позицію щодо християнського реалізму Нібур описав у своїй останній виданій книзі «Природа людини та її спільноти»:

В принципі, християнська віра вважає, що людська природа містить у собі як егоїстичні, так і соціальні імпульси, при тому що перші сильніші, ніж останні. Це припущення є базисом християнського реалізму. Не можна вважати, що чесноти, які властиві такому реалістичному аналізу людського стану, гарантуватимуть

<sup>150</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 84.

<sup>151</sup> Niebuhr, *Christian Realism*, 120-1.

<sup>152</sup> James J. O'Donnell, *Augustine* (New York: Harper & Collins, 2005), 252.

<sup>153</sup> Leatt, «History in the theological method», 90.

обґрунтованість будь-якого християнського рішення для двох неприємних проблем: встановлення толеруючої гармонії між егоїстичними індивідами у цивільному суспільстві та відносин пов'язаних політичних спільнот між собою. Друга проблема сама по собі складніша за першу, через більшу силу колективного егоїстичного імпульсу порівняно з егоїстичними імпульсами індивідів.<sup>154</sup>

Нібур відмовлявся називати себе теологом у передмовях до своїх творів. Він вважав себе соціально-етичним філософом та апологетом. Проте, його соціальна етика та апологетика оперувала теологічними категоріями, в межах «біблійного», або «християнського реалізму». Під час навчання у Єльському університеті на Нібура вплинув Дуглас Клайд Макінтош, який тримався прагматичної традиції Вільяма Джеймса. Епістемологія Макінтоша уникала метафізичних спекуляцій, а застосовувала прагматичний та емпіричний підхід до релігійних цінностей. Хоч епістемологія мало цікавила Нібура, підхід Макінтоша вплинув на нього, і емпірично-прагматичний підхід простежувався у подальших працях Нібура, починаючи з бакалаврської та магістерської робіт<sup>155</sup>. Зокрема, одним з об'єктів прагматичного аналізу Нібура у релігійній сфері став моральний фанатизм.

Філософські корені прагматизму лежать ще у добі Просвітництва, проте на американську прагматичну філософію вплинула також і американська демократична традиція. Адептам прагматизму передували трансценденталісти, які намагались захистити концепцію цінності та самостійності індивідів, як необхідну для демократичного дискурсу<sup>156</sup>. Незважаючи на перемогу над трансценденталістами, прагматики увібрали в себе багато цінностей попередників.

---

<sup>154</sup> Niebuhr, *Man's Nature*, 39.

<sup>155</sup> Richard Fox, *Reinhold Niebuhr: A biography* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 30-6.

<sup>156</sup> Kevin Carnahan, «Sin, guilt, justice and war: Paul Ramsey and Reinhold Niebuhr on the moral framework for Just War thought» (Thesis for Doctor of Philosophy, Southern Methodist University, 2007), 15.

Але самостійним здобутком прагматизму було розуміння частковості та неповноти перспектив втілення добра та неможливості остаточної перемоги зла. При цьому, пошуки та втілення доброго у світі вважались тим не менш необхідними та обов'язковими. У плюралістичному світі соціальний прагматизм бачив своєю метою запобігання встановленню монополії на правду з боку окремої ідеології або соціальної групи, незважаючи на конфлікт позицій та точок зору у суспільстві. Луїс Менанд підкреслював суть прагматизму у переконанні, що «ідеї не повинні ставати ідеологіями – ні виправдовуючи статус-кво, ні диктуючи трансцендентні імперативи для того, щоб зректись нього»<sup>157</sup>.

Спрямованість прагматизму проти морального фанатизму обумовлена двома небезпечними тенденціями останнього. По-перше фанатизм не сприймає критику у свій бік. По-друге, фанатична позиція завжди має спрощений погляд на джерела ідентичності та моралі, через що обмежуються можливості добра. Фанатики ігнорують різницю у досвіді та точках зору інших, та звертають увагу тільки на співзвучні позиції, через що можливість робити добро нівелюється до примітивного слідування за одним визначеним ідеалом.

На противагу фанатизму, прагматизм намагається сформувати і підтримувати діалог між індивідами та соціальними групами, де кожен може захищати свою точку зору, і розуміння добра не обмежується чийось досвідом<sup>158</sup>. Прагматизм наголошує на важливості критичного підходу, смирення та відповідальності на шляху пошуків загального блага. Спираючись на розуміння, що жодна людина сприймає тільки частину реальності, він схвалює смирення та нагадує індивіду про його скінченність та слабкість навіть під час дискусій щодо найбільш життєздатних концепцій та ідей. Вільям Джеймс дає таке метафоричне визначення прагматизму:

---

<sup>157</sup> Louis Menand, *The Metaphysical Club*, (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2001), XII.

<sup>158</sup> Carnahan, «Sin, guilt, justice and war», 16.

Прагматизм знаходиться на перетині наших теорій, як коридор між кімнатами у готелі. Двері кімнат відчинені [...] Всі кімнати виходять до коридору, і щоб дістатись будь-якої з них, потрібно пройти цим коридором. Він не містить окремих результатів, тільки відношення та орієнтацію – це є ознакою прагматичного методу. Це відношення, яке дивиться далі від принципів, категорій та необхідностей, і ближче до результатів, висновків, фактів.<sup>159</sup>

Отже, жодна особа не може заявити претензію на володіння «коридором» замість кімнати, у якій вона знаходиться, але мешканець кожної кімнати запрошується до пошуку загального блага та істини у спільному просторі «коридору».

Всі ці проблеми пізніше робив спробу переосмислити Рейнхольд Нібур, з точки зору прагматичного реалізму. Він застосовував августинівську перспективу для боротьби з релігійним фанатизмом, засуджував націоналістичні концепції переможців Першої світової війни, попереджав про небезпеку расового редукціонізму нацистів та наголошував, що спрощені концепції абсолютного добра можуть використовуватись як виправдання для знищення іншого добра, яке буде стояти на шляху реалізації фанатичних планів<sup>160</sup>.

Через раннє знайомство з прагматизмом Нібур став чутливим до моральної небезпеки фанатичного ідеалізму. Тому його точка зору на інституції, традиції, розум та політичну владу окреслює небезпеку абсолютизму, та звертає увагу на неприпустимість появи будь-якої морально неприступної позиції в ідеології. Він нагадує, що всі джерела моралі в історії неоднозначні і повинні бути відкритими для критики, а люди повинні відповідально перевіряти теорії, виклади та їх зв'язок з реальним життям<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> William James, *Pragmatism* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991), 27.

<sup>160</sup> Carnahan, «Sin, guilt, justice and war», 19.

<sup>161</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 99.

Незважаючи на вплив прагматизму у часи ранньої творчості, пізніше Нібур сформував власну позицію, яка виходить за рамки прагматизму того часу. Безперечно, саме прагматизм зробив Нібура чутливим до питань морального фанатизму, але інструментарій для запобігання цій загрози він сформував самостійно. Концепція Нібура полягала у розгляді форм моралі з особистої перспективи, із застосуванням анти-ідеологічних тенденцій, критичного сприйняття авторитетів та особистого підходу до аналізу ролей соціальних інституцій<sup>162</sup>. Під час розгляду моральних конфліктів він починає з припущення, що жодна суспільна група або ідея не володіє істиною чи справедливістю в останній інстанції. Швидше, моральні конфлікти виникають як суперечки між групами з різними поглядами на концепції добра, і кожна група сперечається з іншою у намаганні довести, що її концепція буде краще втілена у реальність.

Карнахан пише: «у такому випадку моралісти повинні протистояти спокусі представити точку зору Бога під час розсуду між цими двома позиціями, тому що світ для людини виглядає здебільшого не як збудований з чистих моральних ідей, а як світ, повний напруженостей та змагань між моральними ідеалами»<sup>163</sup>. За Нібуром, моральні обов'язки з'являються не з сутності відносин або видів діяльності, а відкриваються з суспільного досвіду як умови для функціонування домовленостей. Ці суспільні домовленості покликані мінімізувати конфлікти та створити поле можливої кооперації у суспільстві. Таким чином, він робить висновок про характер суспільних конфліктів: у них немає чіткої грані між добром і злом, а оптимальним шляхом вирішення подібних конфліктів є створення такого балансу сил між суспільними групами, який би запобігав отриманню абсолютної переваги однієї групи над іншою.<sup>164</sup> Створення таких запобіжників від морального фанатизму є необхідною умовою на шляху встановлення справедливості.

---

<sup>162</sup> Carnahan, «Sin, guilt, justice and war», 20.

<sup>163</sup> *ibid*, 21.

<sup>164</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 121.

Намагання Нібура підтримувати та забезпечувати відкритість до критики моральних ідей також спричинили його скептичне ставлення до ідеологічно обґрунтованих моральних положень, які корінилися на «самоочевидних» або «загальних раціональних» метафізичних категоріях. За Нібуром, всі раціональні та метафізичні категорії є результатом історичного процесу. Через це небезпечно сприймати їх як отримані у повному і довершеному вигляді тільки для того, щоб застосувати на практиці. Історія знає багато випадків, коли світогляд, що мав на меті добро для однієї суспільної групи, призводив до репресій іншої групи.

Для того, щоб уникнути подібної несправедливості, християнський реалізм Нібура включає в себе концепцію «Християнського прагматизму», яка полягає у «застосуванні християнської свободи та відчуття відповідальності за комплексні проблеми економіки та політики, з твердою рішучістю, що наслідувані догми та узагальнення будуть відкинуті незалежно від поваги або їхнього авторитету, якщо вони не допоможуть встановити справедливість у виникаючій ситуації»<sup>165</sup>.

Схожі міркування приводять Нібура до заперечення завищених вимог поваги по відношенню до спеціалістів, експертів та політичних органів. Вимоги щодо особливого ставлення спокушають людину переоцінювати свої знання та владу, і призводять до моральної зверхності у суспільстві. Хоча з часом погляди Нібура стали більш поміркованими, він не переставав наголошувати на потребі підтримувати рівновагу між необхідністю роботи спеціалістів у владі, та критикою цих позицій, яка б підтримувала владу у спрямованості на досягнення загального блага<sup>166</sup>.

Прихильність Нібура до прагматизму також відображається і у ставленні до соціальних інституцій. Окремі соціальні структури, які у певний момент історії є визначальними для сімейного чи суспільного життя, «можуть легко стати абсолютизованими, негнучкими та функціонувати як

---

<sup>165</sup> Reinhold Niebuhr, «Theology and Political Thought in the Western World», *The Ecumenical Review* Vol.9 Is.3 (1957): 253.

<sup>166</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 7.

локус для обмеження концепцій добра»<sup>167</sup>. Через це Нібур хоч і не сумнівався у наявності стійких та морально впливових структур у історії цивілізації, але був противником соціального аналізу з перспективи теорії соціальних інституцій. Він описував проблему, з якою стикається кожен дослідник історії або соціальних феноменів, як «виклик до наших очікувань від нескінченної різноманітності соціальних структур в історії»<sup>168</sup>. Отже, якщо така історія є продуктом світу, що постійно змінюється, то у сучасному світі потрібно забезпечити відкритість всіх точок зору до критики. У прагматичному підході ніщо не повинно ухилятися від публічного розгляду та аналізу.

Незважаючи на очевидну схожість методу Нібура та прагматизму, прагматизм не є тим витокком, з якого Нібур розпочав свою теологію. Карнахан пише: «з часом Нібур вийшов за межі Вільяма Джеймса та більшої частини прагматичної традиції на користь того, щоб відновити більш давній християнський дискурс»<sup>169</sup>. Нижче будуть розглянуті деякі з проблем, які призвели до відмови та перегляду Нібуром позицій прагматизму.

Нібур вважав прагматиків надто оптимістичними щодо еволюційних можливостей суспільства та суспільних змін через систему освіти. По-друге, він не погоджувався з релятивістськими тенденціями у прагматичній епістемології та моралі. У Джеймса відбулась редукція критеріїв істини, та істинність ідей визначалась корисністю ідей<sup>170</sup>. Нібур та інші прибічники християнського реалізму не могли погодитись з такою точкою зору, тому що бачили у цьому небезпечну релятивізацію істини<sup>171</sup>.

Крім того, Нібур побачив релятивістичні тенденції у прагматичній етиці. У 1957 році він критикував теологію Карла Барта за «крайній прагматизм, який унеможлиблює всі моральні принципи»<sup>172</sup>. Далі він пише:

---

<sup>167</sup> Carnahan, «Sin, guilt, justice and war», 23.

<sup>168</sup> *ibid.*

<sup>169</sup> *ibid.*, 24.

<sup>170</sup> James, *Pragmatism*, 28.

<sup>171</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 46-54.

<sup>172</sup> Reinhold Niebuhr, «Why is Barth Silent on Hungary» in *Essays in Applied Christianity*, ed. D.B. Robertson (New York: Meridian Books, 1959), 186.



«Погляд на кожну подію окремо [...] залишає необізнаним про повчальні, хоч і дещо неточні, аналогії історії»<sup>173</sup>, які виявляються головними для загального морального аналізу. Таким чином, незважаючи на необхідність бути відкритими до критики, тим не менш не можна відкидати всі установки, які претендують на моральну абсолютність. Таким чином «людство може піти невірним шляхом і відкинути речі, які постійно присутні у людській натурі»<sup>174</sup>. Моральні норми, які були отримані з уроків історії або людського досвіду, потрібно брати до уваги, навіть якщо вони піддаються критиці. Харві Кокс зазначає, що у середині ХХ століття прагматизм став однією з чеснот секулярного суспільства, особливо в урбанізованому середовищі<sup>175</sup>.

Втім, найбільш важливим серед критики прагматизму Нібуром є критика вузькості рамок прагматичного підходу. Карнахан зазначає, що епістемологічно це виявлялось у переході до неприкритої емпіричності<sup>176</sup>. Поширеною помилкою прагматиків було переконання, що емпіричні дослідження є незалежним джерелом інформації, яке не пов'язане з традицією та культурою дослідника. Нібур писав з цього приводу:

Ілюзія, що можна проводити дослідження без методологічних основ або спрямовуючих припущень настільки поширена в Америці, що вважається обурливим критикувати культуру з точки зору догматичних, тобто християнських, припущень [...] Насправді, жодне емпіричне спостереження неможливе без концептуальної основи.<sup>177</sup>

Ніхто не починає свої дослідження з «чистої дошки», проте у кожного є особисті інтелектуальні, культурні, і особливо релігійні позиції. Нібур

---

<sup>173</sup> Niebuhr, «Why is Barth Silent on Hungary», 187.

<sup>174</sup> Niebuhr, *Faith and History*, 174.

<sup>175</sup> Харві Кокс, *Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте* (Москва: Восточная литература, 1995), 76.

<sup>176</sup> Carnahan, «Sin, guilt, justice and war», 26.

<sup>177</sup> Reinhold Niebuhr, «Intellectual Autobiography» in *Reinhold Niebuhr: His religious, social, and political thought*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall (New York: Macmillan Company, 1961), 13-4.

також виявив, що вузькість прагматичного підходу мала у собі певні світоглядні обмеження. Карнахан пояснює: «Життя, що має моральний сенс, повинне вписуватись у наратив, який дозволяє виконати всі окремі речі у межах історичної реальності. Прагматизм такого наративу не пропонує»<sup>178</sup>. Через це Нібур відмовився від прагматизму Джеймса і Макінтоша та сформував свою зрілу позицію реалізму як світогляду, укоріненого у християнській традиції та християнському наративі. Робін Ловін з цього приводу зазначає, що «у той час як Макінтош обережно рухався від досвіду до реальності Бога, Нібур сміливо перейшов від реальності Бога до досвіду»<sup>179</sup>. Теологія Нібура суголосна з філософським прагматизмом, але в першу чергу це християнська теологія.

### Висновки до розділу 1

У цьому розділі нами було розглянуто стан наукової розробленості християнського реалізму. Продемонстровано, що Рейнхольд Нібур був не тільки філософом, теологом та викладачем, але й приймав активну участь у суспільно-політичному житті США. Творчість та суспільний вплив Нібура на філософську антропологію досліджували ще у СРСР. Головними дослідниками Нібура у радянські часи були Л. Воронкова та Л. Мітрохін. У пострадянські часи Нібур переважно розглядається російськими дослідниками як неоортодоксальний філософ, а також як архітектор політичного реалізму міжнародних відносин. В українському академічному просторі християнський реалізм не розглядався і не досліджувався. Християнський реалізм Нібура найбільш поширений у США, і на сьогоднішній день продовжує там вивчатись та розвиватись відповідно до сучасного контексту, незважаючи на занепад християнського реалізму після смерті Нібура.

Зазначено, що сучасному суспільному дискурсі США християнський реалізм розвивається у чотирьох напрямках відповідно до бажаної політики

---

<sup>178</sup> Carnahan, «Sin, guilt, justice and war», 26.

<sup>179</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 64.

країни: «християнські сповідники», які є реакційним рухом проти християнського реалізму; «антиутопічний реалізм», який виступає за продовження політики США як «захисника світової демократії» та за збільшення повноважень уряду для можливості реалізації такої політики; «контрапокаліптичний реалізм», який виступає за зменшення ролі уряду у державі та наголошує на важливості збереження індивідуальних свобод; «плюралістичний реалізм», який має на меті збереження суспільного діалогу та досягнення балансу у суспільстві демократичними методами. З огляду на сучасні українські реалії, а також на інституційну слабкість українського уряду, єдино можливим для втілення в українському суспільстві є плюралістичний реалізм.

Також ми розглянули історичні передумови розвитку християнського реалізму і теологічні та філософські витоки ідей Рейнхольда Нібура. Описано, що на особистий досвід Нібура вплинули розчарованість у християнському лібералізмі XIX століття та досвід пасторського служіння у Детройті. Зазначено, що теологічні передумови розвитку християнського реалізму знаходились у біблійній традиції, у метафізиці Альфреда Вайтхеда та у теології Августина. Проаналізовано зв'язок між американським прагматизмом Вільяма Джеймса та філософськими прагматичними концепціями християнського реалізму Нібура. Продемонстровано теологічність концепцій християнського реалізму Нібура. Відзначено, що унікальність християнського реалізму полягає у поєднанні філософського прагматизму з теологічними етично-метафізичними концепціями.

Коротко розглянуто історію розвитку ідей неоортодоксії та продемонстровано спорідненість ідей неоортодоксії та християнського реалізму. Зазначено, що неоортодоксальні ідеї у Європі розвивали Карл Барт, Еміль Бруннер, Рудольф Бультман. У Америці представниками неоортодоксії вважали Рейнхольда та Річарда Нібурів, Вільгельма Паука, Пауля Тілліха, Едвіна Льюїса. Зазначено, що спільне між християнським реалізмом і неоортодоксією полягає у критиці протестантської ліберальної традиції та популяризації християнської філософії через звернення до

здобутків Реформації. У той же час відмінність між християнським реалізмом і неоортодоксією полягає у більшому прагматизмі, ніж догматизмі, та наголосі на реалії сучасного суспільства. Встановлено, що загальний внесок неоортодоксії у розвиток протестантської теології полягає у таких тезах: визначення теології одкровення як такої, де Богопізнання відбувається через самовідкриття Бога у Христі, керигматичний фокус біблійної теології, наголос на історичному контексті теологічної традиції, повернення до здобутків Реформації, екуменічний наголос та пошук спільного між різними вченнями.

## РОЗДІЛ 2 МЕТОДОЛОГІЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ

Для розуміння концепцій християнського реалізму, які пропонує Рейнхольд Нібур, варто розглянути його методологічний підхід у філософії та теології. У даному розділі буде розглянуто історичний метод, етичний метод, теологічний метод, соціальний та політичний методи Нібура. Історичний метод використовувався для контекстуалізації та пояснення соціальної етики, а також для демонстрації Божих дій в історії. Етичний метод використовувався для обґрунтування питань соціальної справедливості, індивідуальної та суспільної моралі. Синтез філософсько-прагматичного підходу з теологічним методом Нібура дозволив надати ідеям християнського реалізму трансцендентний вимір, продемонструвати парадокс людського існування та розв'язати його через здатність робити вільний вибір, перевищувати гріховні імпульси і виконувати Божу волю. Соціальний метод описує відносини між індивідом та суспільними групами. Політичний метод описує категорії політичної моралі, відносини національних спільнот та розрізняє ідеалізм з реалізмом у реальному житті.

Загальна методологія Нібура описується Ворохобовим як така, що розвивається з практики реального життя, на противагу теоретичним системам, які виводять практику з теоретичних суджень. Ворохобов описує метод Нібура таким чином: «Він розвиває антропологічну проблематику через інтерпретацію екзистенційності людської ситуації. Нібур робить початковою точкою людину та людство, і критикує філософський ідеалізм за раціоналістичний оптимізм, а романтизм – за оптимістичний натуралізм»<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 92.

## 2.1 Історичний метод

Важливим здобутком Рейнхольда Нібура є розгляд людського суспільства в історичному вимірі та історичному контексті. Ставлення до суспільства як до об'єкта, що має історичний вимір, можна побачити у осмисленні Нібуром соціальних та політичних відносин. Ворохобов описує історичний підхід Нібура як «поєднання спекулятивного та критико-герменевтичного методів, з наголосом на останньому»<sup>181</sup>.

Спекулятивний метод полягає у тому, що людина може вірою побачити напрямок розвитку історії, значення ключових подій, а також ідентифікувати історичні події як ключові, через які Бог впливає на людство. Такий трансцендентний вимір надає історії глибину та значущість, і створює контекст відносин між Богом та людьми. Але, оскільки людина має свободу вибору, то ця свобода також проявляється у подіях під час історичного процесу, і через це передбачення історії ускладнюється. Якщо розглядати історію як поєднання людської свободи та Божого передбачення, то головну роль у поясненні та усвідомленні історії має інтерпретація, яка заснована на біблійному одкровенні. У цій інтерпретації і полягає герменевтичний метод, яким користується Нібур. Він пише: «Історія є результатом і доказом людської свободи. Історичний час потрібно відрізнити від природного за проявом унікальної свободи, яка дає людині можливість перевершувати плин часу та утримувати в пам'яті події минулого, та передбачати закінчення у майбутньому теперішніх подій, не обумовлених природною необхідністю»<sup>182</sup>.

У контексті значення історії, Нібур розглядає два аспекти вічності. З одного боку, вічність знаходиться поза часом у тому сенсі, що з неї походять всі абсолютні категорії та джерела існування. З іншого боку, вічність знаходиться у кінці часу та історії, тому що всі процеси у часі повинні бути

---

<sup>181</sup> Ворохобов, «Еволюция протестантской антропологии», 436.

<sup>182</sup> Niebuhr, *Faith and History*, 55.

завершені. Він пише: «Вічність не є окремим порядком існування [...] Вічне є фундаментом та джерелом для тимчасового»<sup>183</sup>.

Нібур розрізняє три підходи до історії, відповідно до трьох філософських уявлень про світ. Перший, «класичний» підхід, належить давньогрецьким філософам, які вважали історію «колом нескінченних повторень» та «ототожнювали історію з світом природи та шукали визволення незмінного людського розуму від мінливого світу»<sup>184</sup>. Другий, біблійно-християнський підхід, «розглядає людське існування в історії як значиме та містичне, пов'язане з людською свободою, та розрізняє історію і природу»<sup>185</sup>. Третій, раціональний підхід, розглядає людську владу та свободу як рішення всіх людських проблем та «шлях до звільнення від всякого зла»<sup>186</sup>.

Класичний підхід відкидається Нібуром через неприйнятність уявлення про незмінність, позачасовість та позапросторовість містичної сфери, з якого випливає неминучість нескінченних циклів часу, що повторюються. Раціональний підхід розглядає тільки людську свободу і вважає, що людство саме творить прогрес і таким чином, саме створює собі історичні цілі та сенси для існування, не звертаючи уваги на трансцендентний вимір людської долі. Варто зазначити, що видатний філософ історії та сучасник Нібура, Карл Ясперс, не вважав християнську концепцію історії універсальною для всього людства. За Ясперсом, вона лише відтворює певну вісь історичного часу<sup>187</sup>.

Християнський підхід Нібура розглядає Всесвіт як «створену Богом динамічну арену, яка утримується Його волею та любов'ю»<sup>188</sup>. Час та простір теж вважаються не вічними, а створеними Богом. Першими питання про моральний вимір історії почали ставити пророки Старого Заповіту. Їх турбувала можливість Божої участі у подоланні соціальної

---

<sup>183</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. Volume 2*, 299.

<sup>184</sup> Niebuhr, *Faith and History*, 14.

<sup>185</sup> *ibid*, 15.

<sup>186</sup> *ibid*.

<sup>187</sup> Карл Ясперс, *Смысл и назначение истории* (Москва: Политиздат, 1991), 32.

<sup>188</sup> Вороховов, «Эволюция протестантской антропологии», 437.

несправедливості, і відповіддю на цю потребу була обітниця Месії. Для християн поява Ісуса Христа в історії та Його відкупительна жертва стала остаточним проявом морального виміру історії, і цей прояв «дає цілісне розкриття значення історії та відповіді на всі питання»<sup>189</sup>. З точки зору Нібура, навіть якщо в історії реалізується Божественний план, він не обов'язково полягає у прогресі людства, тому що трансцендентна сфера здебільшого прихована від людей. Але прояв Божого плану можна побачити у минулому, ретроспективно, очима віри. Таким чином, загальний прогрес людства містить у собі дві компоненти, між якими виникає діалектична напруга: свобода людського вибору та прихований Божий план, який приведе людство до фіналу історії. У Нібура це природа людини та її доля<sup>190</sup>.

Отже, Нібур використовує історичні приклади для того, щоб продемонструвати розвиток Божого плану в історії та робити акцент на участі Бога у житті людства. Історія необхідна для того, щоб збудувати фундамент для позицій сучасності, та побачити шляхи розвитку та подальшого руху, згідно Божого плану. Якщо за допомогою віри можна побачити ретроспективний Божий план в історії, то так само можна очима віри дивитись у перспективу людства та відшукати правильний шлях до есхатологічного фіналу. Головною метою, з такої точки зору, є підпорядкування особистої свободи для того, щоб виконати трансцендентне призначення та прийняти свою долю у Божому плані.

Через те, що людина має свободу, вона і несе відповідальність за ту історію, яка створюється. Але Божий вплив все ж таки проявляється через те, що Нібур називає «загальною структурою смислового наповнення для життя та історії, відповідно до біблійної віри»<sup>191</sup>. Таким чином знову виникають діалектичні відносини між тимчасовим і вічним. Вічне, божественне, проявляється через земне, тимчасове, але не обмежується ним. Нібур пише:

---

<sup>189</sup> Niebuhr, *Faith and History*, 26.

<sup>190</sup> Саме тому збірка лекцій Нібура з практичної християнської етики вийшла під назвою «Nature and Destiny of Man».

<sup>191</sup> Niebuhr, *Faith and History*, 120.



З іншого боку, скінченний світ є не просто спотвореним відбитком ідеального і вічного. Це означає, що відносини між часом і вічністю не можуть бути описані у простих раціональних поняттях. Вони можуть бути виражені лише у символічних поняттях. Раціональний або логічний вираз відносин неминуче приводить або до пантеїзму, де Бог ототожнюється із світом і тимчасове у всій своїй загальності прирівнюється до вічного; або вони відокремлені настільки, що виникає хибна надприродність: дуалізм вічного духовного світу без наповнення і тимчасового світу без змісту і значимості.<sup>192</sup>

Отже, з позиції, коли світ розглядається у позитивному, а не негативному відношенні до вічності, мова символів допомагає зрозуміти вічну реальність і побачити відображення вічного світу у світі історії. Ворохобов пише: «З абсолютної точки зору, історичний світ – це неповноцінна версія реального світу, але з людської точки зору, це вікно, через яке можна побачити вічну реальність за межами тимчасового»<sup>193</sup>. Частково така історична реальність втілюється у міфах, тому історія пов'язана з інтерпретацією міфів та наративів.

Схожий погляд на інтерпретацію історії можна знайти в інтегральному гуманізмі Жака Марітена. Він пише, що за допомогою історії люди можуть зрозуміти приклади та ідеали для наслідування, але чим більш трансцендентні ці приклади і чим більше вони наближені до абсолюту, тим менше є можливостей для їхнього безпосереднього втілення у конкретний історичний момент для досягнення конкретних результатів<sup>194</sup>. На думку Марітена, принципи є абсолютними і позачасовими, а їх втілення є відносним, залежним від контексту епохи, і навіть не завжди є можливість для реального втілення певних принципів.

---

<sup>192</sup> Reinhold Niebuhr, *Beyond tragedy: essays on the Christian interpretation of history* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), 4.

<sup>193</sup> Ворохобов, «Еволюция протестантской антропологии», 443.

<sup>194</sup> Jacques Maritain, *Man and the State* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 154-7.

## 2.2 Етичний метод

Християнський реалізм у всіх своїх напрямках зазнав впливу прагматизму як засобу боротьби з ідеалістичними концепціями, які часто пропонуються для використання без жодного аналізу чи пояснення щодо можливості втілення цих концепцій, чи «бодай їхньої життєздатності або подібності до історичних альтернатив»<sup>195</sup>. Але етичні питання завжди містять у собі посилення на ідеал, абсолют поведінки, і у цьому метод Рейнхольда Нібура тісно пов'язаний з християнською етикою.

Джеймс Ліетт описує етику як критерій соціального вибору та розглядає християнський реалізм саме як етичну систему. У своєму дисертаційному дослідженні він аналізує ідеї етики християнського реалізму у контексті пануючих у середині ХХ століття етичних концепцій, до яких міг звертатись Нібур. Його аналіз розглядає зв'язок християнського реалізму і систем ситуаційної етики, нормативної етики, контекстуальної етики та етики надії.

Ситуаційна етика у християнстві розвинута Джозефом Флетчером та Джоном Робінсоном, і вважає що мірилом всього є прояв любові. У етичних питаннях люди повинні звертатись до віри у тій мірі, у якій віра вчить їх проявляти любов. Крім того, ситуаційна етика вчить, що потрібно любити людей, а не принципи. «Людей треба любити, а принципи використовувати, ті, хто роблять навпаки – чинять аморально»<sup>196</sup>. Ситуаційна етика не враховує історичної перспективи та не має посилань на інші етичні системи, крім «агапе-любові»<sup>197</sup>. Крім того, ситуаційна етика проголошується як раціональна та заснована на фактах, але не пояснюється, як вона може допомагати робити складний етичний вибір, який містить конфлікт інтересів або емоційний контекст. Ці недоліки демонструють нездатність ситуаційної етики до нормотворення у складних суспільних відносинах.

---

<sup>195</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 75.

<sup>196</sup> Joseph Fletcher, «What's in a Rule: A Situationist's View», in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene Outka and Paul Ramsey (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), 328.

<sup>197</sup> Leatt, «History in the theological method», 9.

Нормативна етика у християнстві є втіленням правил, норм та біблійних заповідей прямої дії, які обов'язкові до виконання. Прикладом нормативної етики є концепція природного закону, яка широко застосовується католицькими та протестантськими консервативними теологами<sup>198</sup>. Але слабким місцем природного закону і всієї нормативної етики є сильний традиціоналізм, який коріниться у тезі про статичність світу<sup>199</sup>. Динамічний світогляд розглядає природний світ як такий, що має історію, і світовий порядок як не доконаний, а такий що постійно змінюється і вдосконалюється. Усвідомлення історичної перспективи у динамічному світі важко поєднати з ідеями про ідеальний світ, який існував з самого початку, і до якого потрібно повернутися.

Втім, робляться спроби поєднати історичну перспективу з природним законом, і одним з прикладів такого синтезу є концепція «кайросу», описана Бернандом Херінгом<sup>200</sup>. Біблійний концепт кайросу пояснюється як момент доброту, момент прийняття рішення та усвідомлення наявної можливості. Це той момент, коли через індивіда може проявитись Божа милість, момент втілення Божого плану, який Він підготував для втілення Його волі у певних подіях. Концепцію кайросу важливо розуміти з огляду на те, що людство стикається з такими проблемами, які раніше в історії не відбувались, і потрібно бути пильними та відкритими до того, що Бог хоче в теперішній час та у майбутньому.

Контекстуальна етика звертає увагу на контекст, у якому приймається соціальне етичне рішення. Пауль Леманн описує вплив контекстуального оточення на етичне рішення індивіда у книзі «Етика у християнському контексті». Він зауважує роль совісті в етиці: «Теономічна совість складається з трьох компонентів: Церква (Койнонія), Віросповідання, обставини ситуації, у якій християнину потрібно приймати рішення»<sup>201</sup>. На

---

<sup>198</sup> Сергей Головин, *В поисках воли Божьей. Очерк практической христианской этики* (Киев: Книгоноша, 2014), 21-4.

<sup>199</sup> Leatt, «History in the theological method», 12.

<sup>200</sup> Bernard Haring, «Dynamism and Continuity in a Personalistic Approach to Natural Law», in *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene Outka and Paul Ramsey (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), 204.

<sup>201</sup> Leatt, «History in the theological method», 14.

відміну від контекстуальної етики, на думку Леманна, звичайна християнська етика «як теологічна дисципліна є роздумом над питанням та відповіддю на нього, яке звучить так: Що я повинен робити, як віруючий у Ісуса Христа та член його церкви?»<sup>202</sup>. Він критикує таку позицію як «етику койнонії», яка не розглядає складність життєвих ситуацій. Контекстуальна етика є антропологічною, і намагається звернути увагу на соціальні зв'язки, які впливають на людину в житті. Етична система Леманна піддавалася критиці з різних боків Н. Робінсоном та П. Рамсі як «надто загальна», «скоріше індикативна, ніж імперативна»<sup>203</sup> та «філософсько-ліберальна»<sup>204</sup>. Недоліки системи Леманна полягають у надмірній антропоцентричності і залежності від особистих якостей індивіда.

Етика надії базується на есхатологічному векторі існування, який описується Юргеном Мольтманом. Теологія Мольмана описує реальність світу, як безбожну, світську, та викриту Божественним одкровенням на хресті. Це не та реальність і не той світ, у якому хочеться жити і до якого хочеться належати. Це світ, у якому Христос постраждав, і який Він хоче викупити. Ідея Мольмана полягає у тому, що «потрібно не будувати Боже Царство, а очікувати його пришестя»<sup>205</sup>. Теологія надії переосмислює християнську віру з есхатологічної перспективи. Ключовим символом теології Мольмана є хрест і воскресіння Ісуса Христа<sup>206</sup>. Він вважає воскресіння такою подією, яка висвітлює історію з іншого боку та трансформує її.

Але етика надії Мольмана може небагато запропонувати тим, хто стикається з проблемами доби технологій. Ліетт критикує Мольмана за регресивні етичні концепції: «Він пропонує відмовитись від сьогоденного заради надії на нове небо та нову землю. Проте, чи буде нова земля вільна від технологій? Якщо так, і вона радикально відмінна від сучасності, то ми

---

<sup>202</sup> Paul Louis Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, (New York: Harper & Row, 1963), 25.

<sup>203</sup> Norman Robinson, *The Groundwork of Christian Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 201.

<sup>204</sup> Leatt, «History in the theological method», 15-6.

<sup>205</sup> Гренц и Олсон, *Богословие и богословы XX века*, 261.

<sup>206</sup> *ibid*, 271.

повинні зробити припущення, що Божу руку не можна побачити в технологічному суспільстві»<sup>207</sup>. Тому, етика надії Мольтмана важлива через есхатологічну перспективу, але вона дає більше підстав для революційної критики технологічного суспільства та відмови від впливу на суспільство, в очікуванні Божого царства в майбутньому, ніж пояснень, як суспільству витримати та подолати виклики сьогодення.

Враховуючи розуміння Нібуром історії як процесу, у якому вірою можна побачити виконання плану Бога щодо людства, потрібно згадати і пророчий метод. Цей метод у християнській біблійній традиції широко застосовувався пророками Старого Заповіту. Пророки використовували історичні події минулого для пояснень сучасних подій, а також розглядали місію та роль Ізраїлю у контексті всієї історії. Фундаментом всіх пророчих послань був план Бога щодо Його народу, з яким Він уклав заповіт, і розуміння часу, подій та перспектив нації виводилось з Божого плану, який діяв в історії. Ліетт описує рух історії людства «від обіцянок минулого до надій майбутнього»<sup>208</sup>. Врешті-решт така концепція історії стала панівною для західної цивілізації, і дала розвиток і ліберальному ідеалізму, і марксизму, які секуляризували біблійну концепцію пророчого погляду на історичні події, сучасний стан життя та перспективи майбутнього.

Нібур проголошував, що ідеал етики любові, яку продемонстрував Ісус Христос, можна побачити у втіленні етики, яку поширює пророча релігія<sup>209</sup>. Якщо етика раціонального універсалізму апелює до обов'язку перед людьми всього світу та проголошує людське життя найвищою цінністю, то етика пророчого універсалізму описує обов'язок по відношенню до Божої волі. І якщо люди у світі тим чи іншим чином є розділеними, чи навіть конфронтують один з одним, то Бога Нібур бачить трансцендентним джерелом єдності. Таким чином, християнський універсалізм як пророча

---

<sup>207</sup> Leatt, «History in the theological method», 20.

<sup>208</sup> *ibid.*, 23.

<sup>209</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 439.

етика, порівняно з раціональним універсалізмом, «здатний втілити у життя найвищі реальні прояви любові»<sup>210</sup>.

Важливе питання для християнської етики полягає у тому, коли і яким чином християнин має звертатись до традиції свого віровчення, щоб знайти відповідь щодо соціального та етичного вибору сучасності. Ліетт пише: «Теологічний метод Рейнхольда Нібура виявляє взаємозв'язок між біблійно-християнською традицією та сучасним досвідом, в якому він зміг знайти критерії для соціального вибору. Як такий, метод пропонує допомогу тим, хто сьогодні шукає шляхи прийняття відповідальних етичних рішень»<sup>211</sup>.

Нібура не можна назвати ситуаціоналістом, тому що він є противником простих відповідей та загальних методів, які дають відповіді на всі запитання. Принцип етики «агапе» він вважав би необґрунтованим спрощенням. Нібур критикував ідеї природного закону, як надто фундаменталістичні та невідповідні змінам сучасності. Так само не можна вважати спільними ідеї «християнського реалізму» Нібура та «богослов'я надії» Мольтмана насамперед через хронологічну невідповідність. Ідеї Мольтмана та теологія надії взагалі розвинулись на фоні занепаду ідей неоортодоксії. Якщо Мольтман висловлює есхатологічну надію, то Нібур каже про «тимчасовий песимізм та обмежений оптимізм»<sup>212</sup> у своїй теології подолання ідеалістичної кризи.

Щодо контекстуальної етики Леманна, ідеї Нібура можна вважати контекстуальними у багатьох відношеннях. Але в цілому, метод Нібура складніший, позбавлений релятивізму та більш пов'язаний з біблійною традицією, ніж метод Леманна. Більше всього етичний метод Нібура споріднений з пророчим методом. Він виводить свою етику з історичних подій минулого та прив'язує її до сучасності. Основою інтерпретації історії

---

<sup>210</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 439.

<sup>211</sup> Leatt, «History in the theological method», 28.

<sup>212</sup> Докладніше див. статтю Рейнхольда Нібура «Optimism, Pessimism and Religious Faith» у Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 177-202.

у Нібура є впевненість у суверенності Бога над людською історією, і для нього історія відкривається у Бозі, та відкриває людству Бога.

Коли американський філософ Вільям Франкена опублікував свою статтю про суть «любові» та «принципів» у різних моделях християнської етики, він зазначив, що Нібур «висловлює у тому чи іншому вигляді більшість з описаних мною позицій; я залишаю іншим судити, чи це є ознакою багатства розуму, чи плутанини думок»<sup>213</sup>. З точки зору Франкени, базисом етики Нібура є «по-перше, “закон любові”, та по-друге, “принципи справедливості”, які задумані існуючими незалежно одне від одного»<sup>214</sup>. Робін Ловін зазначає, що класифікація Франкени мала великий вплив на ставлення та усвідомлення християнської етики в США<sup>215</sup>.

Головними темами соціальної етики Нібура є соціальна справедливість та відносини між індивідами і спільнотами. Моральні ідеали окремої особи і суспільної групи відрізняються; якщо моральним ідеалом для індивіда є любов як принцип прийняття рішень, то для суспільних груп ідеалом є здатність поступатись егоїстичними інтересами для встановлення справедливості. Чим більшим є розмір соціальної групи, тим меншим на неї є вплив індивідуальної моралі, та тим сильніші егоїстичні імпульси для захисту інтересів групи. Ця тенденція набирає максимальної сили у національних спільнотах, де суспільна мораль полягає у захисті національних інтересів. Але у прагненні до ідеалу суспільних відносин неможливо керуватись лише категоріями любові, доброзичливості та жертвовності. У категоріях суспільної моралі, не можна жертвувати інтересами інших людей, тому суспільна мораль набагато складніша за індивідуальну<sup>216</sup>.

Стверджуючи дуалізм індивідуальної та суспільної моралі, Нібур обґрунтував необхідність розгляду соціальної етики як окремого дискурсу,

---

<sup>213</sup> William K. Frankena, «Love and Principle in Christian Ethics» in *Faith and Philosophy: Philosophical Studies in Religion and Ethics*, ed. Alvin Plantinga (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 220.

<sup>214</sup> *ibid.*

<sup>215</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 72.

<sup>216</sup> Hugh Cecil, *Conservatism* (London: Williams and Norgate, 1912), 202.

який підпорядковується власним моральним нормам та стандартам справедливості. Через те, що суспільна мораль кардинально відрізняється від індивідуальної моралі, а також враховуючи прояви гріха у суспільстві, він описує необхідність застосування інструментів примусу для забезпечення справедливості у суспільстві. З цього боку важливо відзначити оцінку Нібуром суспільного прогресу та розвитку технологій як засобів розширення інструментарію соціальної взаємодії. Розвиток технологій не тільки створює продукти, але змінює саме суспільство та механізми взаємодії між людьми.

Нібур пише: «Та сама технологія, що вирвала ікла природній людській ворожнечі, створила таке суспільство, в якому інтенсивність і ступінь соціальної згуртованості значно зросли. Але сила в ньому розподілена настільки нерівномірно, що справедливість стала набагато складнішим досягненням»<sup>217</sup>. З одного боку, може здатися, що людина приречена страждати від нерівностей, які виникають з самої природи людини та суспільства. Песимістична уява навіть може вважати, що у майбутньому суспільство буде стикатись з більш болючими питаннями та сильнішими проявами несправедливості до того часу, доки не зрозуміє, що не може їх подолати. Нібур таку ситуацію називає «неперевершена трагедія»<sup>218</sup>.

Етична трагедія у Нібура полягає у тому, що корінь соціальної несправедливості полягає не у технологіях чи товарах, а у відносинах між людьми. Вдосконалення технологій не впливає на природні імпульси осіб чи прояви індивідуального або колективного егоїзму. Спрямування або обмеження імпульсів залежить від особистого вибору, на який впливають раціональні або релігійні етичні чинники<sup>219</sup>. Тому розвиток суспільства сам по собі не вирішує суспільних проблем і не робить суспільство більш справедливим, а людей – більш щирими та добрими до інших.

---

<sup>217</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 2.

<sup>218</sup> *ibid.*

<sup>219</sup> *ibid.*, 3.



Ловін зазначає, що саме особливе розуміння відносин розуму, етики та релігійності відрізняє християнський реалізм від раціоналізму в етичній площині<sup>220</sup>. У Нібура моральні обов'язки не є цілковито раціональними, і сенс моралі полягає глибше, ніж у розумових висновках. Проте, розум може використовуватись як засіб моральної поведінки.

Нібур розглядає інтелект та освіту як раціональний ресурс етичної поведінки, і релігійне просвітлення совісті як релігійний ресурс етичної поведінки. Окремо один від одного ці ресурси не є універсальними, тому необхідно поєднувати їх використання для в залежності від мети. Освіта може вирішити багато суспільних проблем і збільшити здатність людей до соціальної взаємодії та взаємодопомоги. Але вплив освіти на широкі маси дуже обмежений: ефективність індивідуальної програми може бути дуже високою, проте ефективність суспільних програм зменшується із розширенням аудиторії. Тому дуже важко повторити результати однієї людини на спільноті, особливо коли мова йде про прищеплення моральних цінностей.

Суспільна енергія та суспільна свідомість мають іншу природу, ніж особисті енергія та свідомість. Тому під час роботи з людськими масами набагато краще працює пропаганда, ніж просвітництво. Коли мова йде про особистість, то раціональні причини, які коріняться у самоусвідомленні особистості, можуть керувати людською енергією і спрямовувати її у потрібному напрямі. Але, «розум може стабілізувати чи розширювати життєві імпульси, та не може їх створювати. Вони створюються з підсвідомих імпульсів та з природніх потягів особистості»<sup>221</sup>. Такими імпульсами Нібур вважає волю-до-влади, інстинктивні прояви людської природи. Ці роздуми Нібура нагадують положення антропології пізнього Макса Шелера: розум має високі цінності, але енергію для їх втілення надає ірраціональне у людині<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 83.

<sup>221</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 26.

<sup>222</sup> Макс Шелер, «Положение человека в Космосе», у *Проблема человека в западной философии*, под ред. Ю. Попова (Москва: Прогресс, 1988), 31-95.

Таким чином, саме через ірраціональну природу людини, важко вирішити всі суспільні проблеми раціоналістичним підходом. Люди мають силу, щоб перемагати та стримувати свої інстинкти та природні бажання, але в цілому залишаються нераціональними істотами, що залежать від інстинктів, від своєї природи та від свого світогляду. Пояснюючи суспільний порядок, Нібур пише: «Для підтримки суспільної справедливості сила розуму вдається не тільки до встановлення внутрішніх стримуючих чинників для окремих осіб, але і до оцінки вимог та заяв особи з точки зору інтелекту всього суспільства»<sup>223</sup>.

Позитивний вплив релігійних ідей на індивідуальну та суспільну мораль обумовлений феноменом каяття під час переживання зустрічі з Богом. З боку релігійних ідеалістів, їхні надії на втілення ідеального суспільства полягають у відродженні релігії у суспільстві, і це дасть людям сили і ресурси для того, щоб витягнути суспільство з соціального хаосу. Нібур зазначає, що такі мрії притаманні релігії навіть тоді, коли вона знаходиться в опозиції до пануючого у суспільстві світогляду, і «пануюча ідеологія розглядає релігію швидше як перешкоду подоланню соціальних хвороб, ніж допомогу»<sup>224</sup>. Далі він пише: «Якщо визнання егоїзму є необхідною умовою пом'якшення його сили та зменшення його антисоціальних наслідків у суспільстві, релігія повинна мати домінуючий вплив у соціалізації людини, бо релігія плідна саме духом каяття»<sup>225</sup>. Подолання егоїзму в соціумі є загальним місцем для практично всіх християнських теологів, але наголос на значенні культури каяття є виразно протестантським.

Нібур вважає, що несправедливість виникає саме з природи людини, яка обумовлює поведінку у суспільстві. У цьому він слідує за Августином, який вважав людину самою по собі безсилою перед схильностями до пристрастей і гріха. Але логіка Нібура щодо особливостей волі людини є

---

<sup>223</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 30.

<sup>224</sup> *ibid.*, 51.

<sup>225</sup> *ibid.*

складнішою за августинову та лютерову аналітику розкриття положення апостола Павла «не роблю я доброго, що хочу, але зле, чого не хочу, це чиню»<sup>226</sup>. Розмірковуючи над природою людини, він зазначає двовимірну спрямованість людської волі.

У першому вимірі воля людини спрямована на виживання та безпеку, як у будь-якої істоти. Але другий вимір людської волі спрямований на самореалізацію, і для людини «воля-до-життя трансформується у волю-до-самореалізації, яка включає у себе самовідданість у взаємовідносинах з іншими людьми»<sup>227</sup>. Ця теза підтверджується і словами Ісуса Христа: «Хто душу свою зберігає, той погубить її, хто ж за Мене погубить душу свою, той знайде її»<sup>228</sup>. Але з іншого боку, воля-до-життя може також трансформуватись у волю-до-влади, або іншими словами, «бажання отримати владу і славу»<sup>229</sup>. Тому, у зростаючих соціальних групах, конфлікти заради виживання та безпеки поступово перетворюються у конфлікти заради захисту своєї влади та престижу. Егоїстичний імпульс людини, виражений у волі-до-влади, також описував Фрідріх Ніцше<sup>230</sup>.

Суспільні відносини в історичній перспективі демонструють розширення індивідуальних свобод та поступову руйнацію штучних запобіжників та суспільних обмежень, які будувались для збереження існуючого суспільного ладу. Прагнення людей до свободи витікає з самої людської природи, її волі-до-самореалізації або волі-до-влади. Якщо покликання будь-якого суспільного ладу – підтримувати баланс між тяжінням до порядку і тяжінням до свободи, то у християнському реалізмі роль етики полягає у розумних обмеженнях свобод задля суспільного блага<sup>231</sup>. Для того, щоб розуміти, як саме у конкретний історичний момент

---

<sup>226</sup> Римлян 7:19.

<sup>227</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 19.

<sup>228</sup> Матвія 10:39.

<sup>229</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 20.

<sup>230</sup> Фрідріх Ніцше, *Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей*, пер. с нем. Е. Герцк и др. (Москва: Культурная Революция, 2005).

<sup>231</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 78.

зберегти баланс і де він проходить, потрібно орієнтуватись на чіткі моральні принципи.

Нібур пропонує використовувати поняття «дітей світла» та «дітей темряви», для позначення осіб різної моральної світоглядної спрямованості:

Висвітлюючи цю важливу відмінність більш повно, ми цілком можемо позначити моральних циніків, які не знають закону, окрім їхньої волі та інтересів, за допомогою біблійного позначення «діти цього світу» або «діти темряви». Тих, хто вважає, що особистий інтерес повинен підкорятися вищому закону, можна було б назвати «дітьми світла». Цей розподіл скоріше довільний, ніж чіткий; тоді як зло – це завжди відстоювання деякого особистого інтересу, який не зважає на загал, будь то безпосередня спільнота, або загальнолюдська спільнота, чи загальний світовий порядок. З іншого боку, добро – це завжди гармонія цілого, на різних рівнях.<sup>232</sup>

Звісно, відданість спільноті на більш локальному рівні може бути злом для спільноти більш глобального рівня. Члени мафіозних кланів чи терористичних угруповань віддані своїм локальним спільнотам. Тому більш точним буде вважати дітьми світла тих, хто підпорядковує егоїстичні інтереси особистості універсальним законам людства, та шукає гармонії з більш загальним добром. Біблія говорить, що «сини цього світу в своїм поколінні мудріші, аніж сини світла»<sup>233</sup>. Діти світла не обов'язково мають сповідувати якусь релігію або мати духовний сан. Вони можуть надихатись своїми внутрішніми моральними переконаннями або світськими ідеями, які, тим не менш, слугують загальнолюдському благу і не мають егоїстичних мотивів. З етичної точки зору, «дітям світла» притаманний ідеалізм та прагматизм, а «дітям темряви» – моральний цинізм та лицемірство.

---

<sup>232</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 9.

<sup>233</sup> Луки 16:8.

Але Нібур зазначає, що єдине місце, де людина може бути вищою за суспільство та за історичний процес – це релігійна інституція. Якою б широкою не була людська свобода у суспільстві або державі – для найповнішої свободи індивіда передбачено інституціональний запобіжник у вигляді церкви. Релігійне відчуття Бога визначає волю-до-життя і волю-до-влади, підпорядковуючи їх абсолютній волі, та наділяє інших індивідів трансцендентними цінностями. Через це воно застосовує до себе вищі вимоги. Нібур називає це «моральним здобутком»<sup>234</sup>. Нібур пише:

У той час як сучасний секуляризм наївно каже про соціологічне походження совісті, найбільш ефективними супротивниками тиранічних режимів як сьогодні, так і в минулому, є люди, які кажуть «Ми повинні підкорятись Богу, а не людині». Їх рішення можливе, тому що вони мають вигідну позицію, з якої вони можуть не рахуватись з претензіями диявольських Цезарів, і з якої вони можуть кидати виклик злим силам, які втілені у такому уряді.<sup>235</sup>

Християнський реалізм вважає свободу совісті та свободу віросповідання найвищими свободами для всіх людей у світовому суспільстві, а релігію – найглибшим джерелом моральних чеснот та цінностей. Хоч деякі містичні релігійні течії використовують релігійну свободу як засіб для виходу з суспільного контексту, історично сформовані вірування (насамперед християнство) надихають людину до найвищих форм реалізації у суспільстві та служіння іншим.

### 2.3 Теологічний метод

Головною метою Нібура у своїй творчості було співвіднесення ідеалів Євангелії з реальним життям людства, для того, щоб зрозуміти, як їх можна

---

<sup>234</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 63.

<sup>235</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 82.

застосувати у певній історичній ситуації<sup>236</sup>. Через це його теологічний метод був у першу чергу антропологічним та апологетичним, а не догматичним. Попри спроби писати релігійно нейтрально у своїх ранніх творах, він завжди намагався «довести актуальність християнства для вирішення сучасних проблем»<sup>237</sup>. Це обумовлювало практичність такої теології, і спрямованість на її застосування у сферах соціальних відносин: політиці, дипломатії, захисті прав людини, економіці тощо. Стенлі Гренц пише: «У кожній з цих сфер Нібур виступав у ролі пророка та вчителя, викриваючи недоліки сучасного суспільного життя з точки зору християнської істини»<sup>238</sup>.

Апологетичність теології Нібура полягала у захисті та обґрунтуванні важливості та значущості християнської віри у секулярному суспільстві<sup>239</sup>. Він намагався показати, що саме християнство може надати найглибший сенс життя для людей, хоч і стверджував: «ми визнаємо, що немає остаточних раціональних аргументів на користь окремого сенсу життя»<sup>240</sup>. На думку Нібура, важливість інших релігій та ідеологій, у порівнянні з християнством, була відносною.

Девід Річард Девіс писав щодо впливу Нібура: «Жодний мислитель не зробив більше, ніж Нібур, для викриття нікчемності секулярних ілюзій та ідеалів нашого часу»<sup>241</sup>. Видатний релігієзнавець Кирило Ніконов зазначав щодо практичності та антропологічної спрямованості апологетики Нібура: «гуманітарні та природничі науки, філософська антропологія рекомендуються Нібуром для опису та усвідомлення сутності людини як такої, що сформувалась у природних та соціальних умовах; але глибинний рівень усвідомлення цієї сутності можливий тільки за допомогою теологічної антропології, яка відкриває вищий, богооткровенний смисл

---

<sup>236</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 89.

<sup>237</sup> Niebuhr, *Christian Realism*, 1.

<sup>238</sup> Гренц і Олсон, *Богословие и богословы XX века*, 143.

<sup>239</sup> Kegley and Bretall, *Reinhold Niebuhr*, 3.

<sup>240</sup> *ibid*, 17.

<sup>241</sup> Davies, *Reinhold Niebuhr*, 69.

людського життя»<sup>242</sup>. Незважаючи на незгоду з ліберальними протестантськими методологіями, Нібур не відмовлявся від кантівської ідеї про те, що все, сказане про Бога, базується на етиці, оскільки будь-які знання, які людина отримує про Бога, описуються «чистим розумом».

Ворохобов зазначає: «Для Нібура етичні проблеми стають шляхом до розгляду наявної ситуації людства з акцентом на людську свободу та зловживання свободою»<sup>243</sup>. Така орієнтованість на практику та соціальна спрямованість Нібура, у поєднанні з ідеями пізнього модерну, підкреслюють апологетичність його теології. Пауль Тілліх критикував Нібура за небажання користуватись онтологічною філософсько-релігійною методологією, але тим не менш, у своїй апологетиці Нібур користувався онтологічно двозначними поняттями особистості та історії. Це пояснюється, як вимушений крок, викликаний дотиком до трансцендентного: «В умовах такої невизначеності ми не можемо наполягати на цілковитій раціональності»<sup>244</sup>. Проте, в цілому, метод Рейнхольда Нібура є більше антропологічним та прагматичним, ніж онтологічним.

Іншим важливим компонентом теології Нібура була концепція обмеженої справедливості, яка полягає у практичній недосяжності ідеального стану речей у матеріальному світі. Ідеальні речі є трансцендентними, і можна до них долучитись або побачити тільки вірою. Втілити їх у людській реальності неможливо через спотвореність людської природи гріхом, але люди повинні боротись з несправедливістю та намагатись будувати більш справедливе суспільство у майбутньому, незважаючи на недосяжність ідеалу. Люди не зможуть побудувати Царство Боже на землі, але саме за стандартами Царства Божого Бог буде судити людей.

---

<sup>242</sup> Кирилл Никонов, «Проблемы философской религиозной антропологии: предмет и метод» (Материалы научной конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», Москва, 23-24 апреля 2010 года), 46.

<sup>243</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 93.

<sup>244</sup> Гренц и Олсон, *Богословие и богословы XX века*, 144.

Внесок Нібура в розвиток християнської антропології високо оцінив Вільям Джон Вольф. Він писав, що попри нестачу систематичності, теологія Нібура сфокусувалась на окремому антропологічному напрямку замість спроби систематизувати і описати свою нову догматичну систему, і блискуче його розвинула<sup>245</sup>. Звертаючись до християнського вчення про людину, Нібур продемонстрував глибину людського духа, яка була втрачена гуманізмом та ідеалістичним лібералізмом. На його думку, саме відмова ліберальної християнської традиції від біблійної антропології призвела до помилкового соціального дискурсу, який базувався на двох положеннях: ідеї досконалості людської натури та вірі у прогрес<sup>246</sup>. Подальший розвиток таких припущень у християнській думці призвів до того, що «ортодоксальне визначення гріха перетворили у недосконалість неосвіченості, яку можна буде здолати за допомогою якісної педагогіки»<sup>247</sup>.

Але, на думку Нібура, саме Біблія містить у собі справжній опис реальності. Його антропологія базується на класичному християнському уявленні про людину, що має високий статус Божої подоби, але у той самий час потерпає від власної гріховності. Ворохобов пише, що Нібур будує свою релігійно-філософську герменевтичну систему на діалектиці парадоксу К'єркегора та антропології Блеза Паскаля<sup>248</sup>. Саме у Паскаля вперше були описані ідеї обмеженості людського мислення, яке у Нібура описується як чинник, який унеможлиблює ідеалізм.

Цей притаманний Нібуру діалектичний підхід описує великий потенціал людини та невіддільну від нього проблему. За Нібуром, біблійна антропологія людини полягає у трьох основних тезах<sup>249</sup>. По-перше, людина є обмеженим Божим творінням, яка має тіло та дух. По-друге, людину потрібно розглядати не з позиції здібностей чи зв'язку з природою, а з точки зору Бога на людину. Людина – це особистість, що може подивитись на світ

---

<sup>245</sup> William John Wolf, «Reinhold Niebuhr's Doctrine of Man» in *Reinhold Niebuhr: His religious, social, and political thought*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall (New York: Macmillan Company, 1961), 229-50.

<sup>246</sup> Niebuhr, *Christian Realism*, 3.

<sup>247</sup> Reinhold Niebuhr, *An interpretation of Christian Ethics*, (New York: Meridian Books, 1960), 23.

<sup>248</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 91-2.

<sup>249</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Volume 1*, 12-8.



і себе з іншого боку, але не може знайти сенсу життя ні в собі, ні у світі, і це є фундаментом будь-якого релігійного пошуку<sup>250</sup>. По-третє, всі люди за своєю природою є грішниками, і тому вони заслуговують на любов, але не на довіру.

Через те, що Нібур вважав гуманістичну ліберальну концепцію гріха такою, що не відповідає реальності, він звертав увагу на питанні гріховності у своїх творах. Опонуючи філософським школам оптимістів, які не визнають гріховності природи людини і вважають людину в цілому доброю істотою, він писав: «Ніяка школа не може пояснити, як виходить, що добра у своєму єстві людина може побудувати тиранічні політичні організації, або навіть вона буде компанією, що зловживають недоліками економіки, або як такі люди засновують фанатичні та забобонні релігійні організації»<sup>251</sup>.

Нібур вважав, що корінь гріха знаходиться у серці самої людини, у можливості вільного вибору, і у тому числі можливості вибору чинити зло. Тому він описує гріх не як ваду людської природи, а як «самозаперечення, яке стало можливе як наслідок свободи, але не є необхідністю для її реалізації»<sup>252</sup>. Зловживання свободою, яка дає можливість до самотрансценденції, приводить до того, що люди, які не бачать істину, вважають себе самих істиною. Нібур, спираючись на теологію Реформації, розглядав гріх як повстання людей проти Бога, і це повстання охоплює всі сфери людського існування<sup>253</sup>.

Келлі Маешіро пише, що Нібур щодо свободи переймає ідею Августина, яка полягає у «здатності до самотрансценденції», та К'єркегора щодо духовної тривоги як результату свободи, через що «індивід спокушається до гріха – абсолютизувати певні скінченні бажання»<sup>254</sup>. З такої точки зору, гріх у своїй суті є фальшивою трансцендентністю, Гріх

---

<sup>250</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume 1, 14.

<sup>251</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 17.

<sup>252</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Volume 1, 17.

<sup>253</sup> Hans Hofmann, *The Theology of Reinhold Niebuhr* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956), 108.

<sup>254</sup> Kelly Maeshiro, «The Political Theology of Reinhold Niebuhr», Academia.edu, 15 January 2017, 79. [https://www.academia.edu/30931773/The\\_Political\\_Theology\\_of\\_Reinhold\\_Niebuhr\\_Politics\\_and\\_Theology\\_8\\_8\\_pp\\_.](https://www.academia.edu/30931773/The_Political_Theology_of_Reinhold_Niebuhr_Politics_and_Theology_8_8_pp_.)

спотворює і викривлює кожний аспект людського існування, включаючи здатність до моральних суджень, через що ці судження потрібно сприймати як відносні та тимчасові. Маешіро описує теологічну позицію Нібура як «дуже близьку до антиномізму, де людина прив'язана до Божої волі, яку неможливо пізнати повністю жодним чином, і тому Божа воля сприймається з людської скінченної перспективи»<sup>255</sup>.

Таким чином, Нібур пише, що проблема «яку покликана розв'язати християнська релігія, головним чином не як обмежена людина може пізнати Бога, але як грішникам навернутись до Бога і як історія допоможе здолати наслідки людських фальшивих ідеалів, гордовитих та передчасних спроб позбутись своєї обмеженості»<sup>256</sup>. Гріх є загальним у світі і неминучим для людини, але через те, що він не є необхідним для існування, то відповідальність за гріх покладається саме на людей. Головна ідея первородного гріха полягає у тому, що кожна людина після гріхопадіння має схильність помилятися та піддаватися омані. Але Нібур не підтримував ставлення до первородного гріха як до «ганебного тавра», яке люди успадкували від Адама. Натомість він звернувся до концепції тривоги К'єркегора, за допомогою якої пояснюється загальність гріха<sup>257</sup>.

Нібур вважав, що поєднання свободи та обмеженості, яке людина відчуває у своїй природі, викликає у неї невпевненість. Обмеженість виявляється у постійному зіткненні з непередбачуваними обставинами у житті. Але свобода дає можливість долати ці обставини та уникати негативних наслідків, передбачаючи їх і роблячи правильний вибір у житті. Тому людина є залежною від обставин та обмеженою, але у той самий час вона вільна і здатна перевершувати природу через акт трансцендування. Стикаючись з непередбачуваними обставинами, людина відчуває тривогу внаслідок незахищеності, а у стані тривоги вона має непереборне бажання до самоствердження через гріх. «Ми хочемо перетворити нашу обмеженість

---

<sup>255</sup> Maeshiro, «The Political Theology of Reinhold Niebuhr», 79.

<sup>256</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Volume 1*, 147.

<sup>257</sup> *ibid*, 182-3, 251-2.

у нескінченність, слабкість – у силу, залежність – у самостійність, замість того, щоб віддатися Богові та знайти впевненість у Його любові. Виражаючись біблійною мовою, ми можемо вибирати між гріхом та вірою»<sup>258</sup>. Для Нібура, віра є визнанням людиною своєї залежності від Бога, а гріх є запереченням людської природи.

Гріх проявляє себе у двох формах, або способах уникнення стану тривоги. Першим способом є чуттєвість як спроба відкинути свободу та віддатись тваринним імпульсам. Нібур пише: «Гріхи чуттєвості, якими є сексуальна розпуста, обжерливість, марнотратство, пияцтво та відмова від різних форм фізичного бажання, завжди піддавались більш категоричному соціальному осуду, ніж більш базовий гріх самолюбства»<sup>259</sup>.

Другим способом є заперечення людської обмеженості через проголошення незалежності, і це є проявом гордості. Микола Жилін у своєму дослідженні гріха гордості в теології Нібура писав: «Більшу частину зусиль Нібур спрямував на розгляд і осуд гріхів, які невидимі з першого погляду. Він досліджував гріховність, яка притаманна шанованим людям»<sup>260</sup>. Гордість у людському житті може приймати різні форми<sup>261</sup>. Гордість влади є жагою до влади у пошуках захищеності, гордість знання проголошує обмежене знання абсолютною істиною, гордість доброчесності намагається видати свої відносні моральні якості за абсолютні, духовна гордість є спробою видати власні упереджені судження за божественні одкровення. Гордість притаманна не тільки окремим людям, але і спільнотам. Нібур писав: «групи є більш зарозумілими, лицемірними, егоїстичними і безжальними у досягненні своєї мети, порівняно з окремими індивідами»<sup>262</sup>. Ворохобов зазначає, що для Нібура третій розділ книги

---

<sup>258</sup> Гренц и Олсон, *Богословие и богословы XX века*, 149.

<sup>259</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Volume 1*, 228.

<sup>260</sup> Жилин, «Грех гордыни».

<sup>261</sup> Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Volume 1*, 186-203.

<sup>262</sup> *ibid*, 208.

Буття мав символічний, а не історичний сенс, проте ця історія є відображенням надісторичної істини<sup>263</sup>.

Але у теології Нібура ключову позицію займає не гріх, а ідея людського спасіння, через життя по вірі. Віра є вирішенням проблеми гріха. У Нібура віра є формою апофатичного знання, яке окреслює обмеженість людської перспективи перед абсолютном Святого і Трансцендентного Бога. Втім, віра для нього теж має практичний, а не догматичний чи філософський сенс: віру майже неможливо раціоналізувати або повністю описати у філософських категоріях, тому що вона проявляється через дії, вибір та демонструється у житті. На думку Нібура, «Біблійна віра повинна бути самовіддачею, а не висновком розуму»<sup>264</sup>. Вірити означає оцінювати небезпеки, з якими людина стикається у житті, та шукати захисту та допомоги у їхньому здоланні у Бога. Тоді тільки Бог стає джерелом впевненості, і через таку віру покладаються тільки на Бога.

Нібур наслідує К'єркегора у розгляді віри як такої, що пов'язана з ризиком та рішенням. Одкровення у ній стає важливим тоді, коли людина усвідомлює свою гріховність і потребу в Богові. Релігійне знання отримується через усвідомлення особистої кризи і Божого суду над людиною. Коли людина погоджується з цим судом і приймає Бога, то здолання кризи стає можливим, і це посилює віру. Крім цього, Нібур приділяє велике значення здатності людини відповідати на заклики вічності. Розглядаючи напруження між тимчасовим і вічним, він віддає перевагу вічному. Ворохобов описує це як «антропологічну пасивність та песимізм»<sup>265</sup>, та все ж зазначає, що використання діалектики допомагає пояснити численні антропологічні проблеми, які посилюють напруженість між часом і вічністю. У рамках цієї діалектики Нібур вважає, що

---

<sup>263</sup> Александр Ворохобов, «Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнгольда Нибура», *Труды Нижегородской духовной семинарии* 14 (2016): 18.

<sup>264</sup> Reinhold Niebuhr, *The Self and Dramas of History*, (New York: Charles Scribner's Sons: 1955) 242.

<sup>265</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неортодоксии*, 95.

християнство є єдиною адекватною відповіддю на питання сенсу людського існування<sup>266</sup>.

Нібур вважав, що у центрі християнської віри знаходиться хрест, як кульмінація Божого прояву в історії та демонстрація Божої влади<sup>267</sup>. З одного боку, хрест є вироком для гріха людства, з іншого – це символ Божої любові та прощення гріхів. Нібур писав, що Євангеліє, яке потрібно проповідувати кожному поколінню, є Євангелієм хреста, і хрест є «одкровенням Божої любові для тих, хто перед цим підпав під Божий суд»<sup>268</sup>. Таким чином, хрест є засобом спасіння людства і вказівником на Божий суд, який є фіналом історії людства. Щодо інших богословських позицій, Нібур вважав, що лібералізм приділяє надто мало уваги до трагедії у житті, щоб зрозуміти сутність хреста, а консерватизм вважає жертву Ісуса Христа настільки унікальною та абсолютною, що це заважає ефективній проповіді хреста<sup>269</sup>.

Але саме вибір хреста як центрального символу теології Нібура став причиною критики та звинувачень у песимізмі від інших теологів. Стенлі Хауервас критикував христологію Нібура через те, що Христос в працях Нібура виглядав не Відкупителем людства, а ідеальним прикладом Вчителя любові<sup>270</sup>. Наголос на хресті у працях Нібура став «фундаментом для заклику до довгої і важкої боротьби у спробі досягти свідомо недосяжної цілі»<sup>271</sup>. На цьому фундаменті Нібур розробив песимістичну апологетику демократії, але спроба досягти недосяжного у творчості і суспільному житті призвели до очікуваного песимістичного фіналу. Подальший розвиток теології продемонстрував, що теологія хреста повинна доповнюватись теологією воскресіння, щоб розгляд Божого прояву в історії був цілісним і

---

<sup>266</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 189.

<sup>267</sup> Niebuhr, *Beyond Tragedy*, 168.

<sup>268</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 210.

<sup>269</sup> Niebuhr, *Leaves from the Notebook*, 106.

<sup>270</sup> Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics* (London: University of Notre Dame Press, 1981), 234.

<sup>271</sup> Гренц и Олсон, *Богословие и богословы XX века*, 161.

давав надію<sup>272</sup>. Після усвідомлення гріховності та каяття, людина отримує прощення від Бога. У роздумах про неможливість побудови Царства Божого на Землі неодмінно приходять усвідомлення необхідності Божого втручання та Божого прояву через християн. Розвитку цих ідей не вистачає теології Нібура, і у ній немає відповіді, звідки брати надію для участі у Божому плані есхатологічного завершення історії.

## 2.4 Політичний метод

Політичний метод Рейнхольда Нібура спирається на історію, соціально-політичну філософію та політичну теологію. Політичний процес Нібур сприймає не як механізм державного управління, а як спосіб взаємодії великих соціальних груп та захисту ними своїх інтересів. Головна ідея політичної теології Нібура полягає у «встановленні динамічних відносин між християнством та політикою»<sup>273</sup>, та відповіді на питання, як можна поєднати релігійність та політичний активізм. Практична сторона політичної етики Нібура полягала у захисті демократичного суспільного ладу, а також у спростуванні хибних ідеалістичних уявлень щодо суспільних відносин між різними соціальними групами. Головною метою політики є суспільна гармонія, уникнення конфліктів між соціальними групами, а також досягнення відносної соціальної справедливості. Політичні ідеї Нібура набули подальшого розвитку у класичному реалізмі міжнародних відносин.

Окрім Нібура, серед співавторів класичного реалізму були, зокрема, Джордж Кеннан, який був архітектором та ідеологом холодної війни як політики стримування СРСР<sup>274</sup>, та Ганс Моргентау, який класифікував шість принципів класичного політичного реалізму<sup>275</sup>. Джордж Кеннан також

---

<sup>272</sup> Robert E. Fitch, «Reinhold Niebuhr's Philosophy of History» in *Reinhold Niebuhr: His religious, social, and political thought*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall (New York: Macmillan Company, 1961), 295.

<sup>273</sup> Niebuhr, *An interpretation of Christian Ethics*, 145.

<sup>274</sup> John Turber, «Diplomat Was Architect of U.S. Cold War Policy», *Los Angeles Times*, 18 March 2005, 09.07.2020, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2005-mar-18-fg-kennan18-story.html>.

<sup>275</sup> Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace* (New York: Alfred A. Knopf, 1978), 3-6.

відомий своєю «Довгою Телеграмою»<sup>276</sup> довжиною більш ніж 5000 слів, яку він надіслав 22 лютого 1946 року з посольства США у Москві на запит міністерства фінансів США. Ця телеграма містила роз'яснення позиції Радянського Союзу щодо функціонування та повноважень наддержавних інституцій, таких як Світовий Банк та Міжнародний Валютний Фонд. Згодом, ця телеграма стала ідеологічною основою політики стримування СРСР та Холодної Війни як реалізації політики стримування.

Політичний реалізм опонував оптимістичному сприйняттю міжнародних відносин, наголошуючи що панівною мораллю для нації є захист власних інтересів, а найдієвіша політика – це така, яка базується на принципах сили, що стоїть за домовленостями і може виступити у ролі примусового фактору для виконання договорів. Дослідник міжнародних відносин Мирослав Беззуб'як зазначає, що навіть у часи глобалізації можливо поєднувати політичний реалізм та націоналізм, незважаючи на суперечки між цими ідеологіями<sup>277</sup>.

Нібур вважав демократію найкращим з наявних інструментів досягнення суспільної рівності і балансу, головним чином через історичний контекст боротьби за свої права та захисту інтересів. У історичному контексті цінності, які лежать в її основі, зародилися із боротьби буржуазного класу проти аристократії і церковних правителів. За Нібуром, головне у демократії – надавати рівні можливості для усіх членів суспільства: «В ідеалі демократія – це постійно діюча форма суспільно-політичної організації, яка віддає належне двом вимірам людського існування: духовному зростанню людини та її соціальному характеру; унікальності та різноманітності життя, у той же мірі, що і загальним потребам усіх людей»<sup>278</sup>. Таким чином, демократія реалізується як свобода розвитку кожної особистості у рамках дозволеного порядком. Суспільний

---

<sup>276</sup> George Kennan, «Long Telegram», The National Security Archive, 09 July 2020, <https://nsarchive2.gwu.edu/coldwar/documents/episode-1/kennan.htm>.

<sup>277</sup> Мирослав Беззуб'як, «Принципи реалізму і теорії націоналізму», *Дослідження світової політики: збірник наукових праць* 48 (2009): 53-63.

<sup>278</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 3.

порядок є благом і для окремого індивіда, і для суспільства, тому що людина в повній мірі розкривається як особистість лише у суспільстві, і, на думку Нібура, «це суспільство повинно бути більшим, ніж сім'я або плем'я»<sup>279</sup>.

Свого часу демократія виникла як протест середнього класу проти надмірної влади існуючих еліт, і таким чином розширила індивідуальні свободи та можливості окремої людини у суспільстві. Середньовічні католицькі філософи вважали буржуазний лад повстанням проти універсального закону та війною проти існуючих інституцій, які розвивалися протягом значних проміжків часу. Фатальний недолік природного права і концепції універсального закону полягає у відкиданні прогресу як збудовуючої сили та абсолютизацію церковних інституцій як механізмів для повернення у ідеальний первісний створений Богом лад. Тому загроза цим інституціям розглядалась як загроза виконанню Божого плану. Але новий, більш секулярний, буржуазний суспільний лад не був суто раціоналізацією егоїстичних інтересів особистостей або суспільства, і тому не є нищівним за своєю природою, хоча Нібур відзначає шкоду надмірного індивідуалізму, який притаманний ідеалістичним ліберальним концепціям<sup>280</sup>.

Старі еліти, аристократи та церковні лідери, вбачали у християнстві ідеї загального добра та закони, завдяки яким можна буде досягти гармонії і балансу суспільства. Але нові буржуазні еліти, що вийшли з середнього класу, боролись саме проти зловживань з боку верхівки влади, і тому їх метою теж було загальне благо і покращення життя у суспільстві. Прикладом може слугувати підтримка німецькими феодалами Реформації як не тільки релігійної, але економічної та суспільно-політичної революції<sup>281</sup>. Тому Нібур не погоджується з критикою буржуазних революцій середньовічними теологами та виправдовує етичну позицію обох сторін: «Конфлікт між аристократами і середнім класом, між вченими і

---

<sup>279</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 5.

<sup>280</sup> *ibid*, 7.

<sup>281</sup> Мартин Лютер, «К християнському дворянству немецкой нации об исправлении христианства», Библиотека Гумер, 09.07.2020, [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/lyuter/15.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/lyuter/15.php).



священством [...] був конфліктом між праведними та менш праведними дітьми світла, у якому обидві сторони не усвідомлювали згубність особистої зацікавленості в усіх ідеальних досягненнях і намаганнях людської культури»<sup>282</sup>.

Нібур розглядає політику і суспільні відносини передусім з етичної площини. Це також обумовлено антропологічним підходом: суспільні відносини виникають з реалізації людьми своїх потреб та бажань. І, незважаючи на те, що людина потребує свободи для саморозвитку і демонстрації своїх здібностей, тим не менш вона потребує суспільства, як суспільна істота. Самореалізація людини відбувається через відповідальні та відносини з іншими. Ці відносини регулюються потребами, бажаннями або волею людей. Етичні категорії поведінки людей за Нібуrom походять з двох головних імпульсів: волі-до-самореалізації та волі-до-влади. Воля до самореалізації спрямована на досягнення свого призначення та на суспільну користь, а воля до влади є егоїстичною, утилітарною та деструктивною у суспільстві.

Нібур описує етичну позицію «дітей світла», як таких, що прагнуть до загального блага, і «дітей темряви», як тих, хто керується лише особистим інтересом і досягає особистих цілей переважно за рахунок інших. Він бачить у волі-до-самореалізації та волі-до-влади результат трансформації волі до виживання, і, згідно доктрини первородного гріха, кожна людина має у собі конфлікт між цими двома волями. Оцінка та розуміння різниці між ними ускладнюється тим, що воля-до-влади «неминуче самовиправдовує себе у будь-якій моральній системі як найбільш легка для сприйняття та поведінки окремої людини»<sup>283</sup>. Тому людині набагато простіше спотворювати загальнолюдські ідеали, ніж дотримуватись їх.

Ідеї відносин, побудованих на егоїстичних інтересах замість моральних принципів, були висловлені ще Нікколо Макіавеллі у праці «Державець»<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 15.

<sup>283</sup> *ibid*, 21.

<sup>284</sup> Нікколо Мак'явеллі, «Державець» у *Флорентійські хроніки; Державець*, пер. А. Перепаді (Харків: Фоліо, 2007), 415-87.

Нібур зазначає: «Аморальний «Державець» Макіавеллі, який не знає жодного закону крім своїх бажань та сили, взяв на себе весь тягар католицької критики проти модерного світу. Він започаткував цілу низку моральних циніків у міжнародних відносинах»<sup>285</sup>. Верховенство бажань і сили призводить до суспільних сутичок і конфліктів. Так само і боротьба сучасних можновладців за сировину і ринки збуту, а також конкуренція за невикористані ділянки землі породжує конфлікти і сутички у сучасному світі. Нібур стверджує, що такі сутички відбуваються на всіх рівнях спільнот, від міжнаціональних до особистих, і причина у тому, що людська воля-до-життя перетворюється на волю-до-влади. «Дуже рідко природа наділяє такими обладунками для захисту, які не можна використовувати для агресії»<sup>286</sup>.

Розчарування людини, яка не ніколи зможе досягти влади і слави, яку її уява змальовує як ідеал, робить таку людину бажаним інструментом і жертвою імперських амбіцій соціальної групи, до якої вона належить. Воля-до-влади націй на міжнародній арені призводить до анархії, яку марно намагаються подолати за допомогою моралі. Як інструмент запобігання анархії Нібур згадує «ефективний імперіалізм», проте «жодний мир, досягнутий за допомогою сили, не буває легким та справедливим»<sup>287</sup>.

Крім того, пов'язуючи поняття справедливості і моралі, згадується так звана політична мораль. Її відмінність від суспільної моралі полягає у тому, що вона більше залежить від контексту застосування, і повинна орієнтуватись на результат, який спричиняє дія. Нібур пояснює, що «чиста» мораль описує ідеальну ситуацію у суспільстві з ідеальним очікуваним результатом, а політична мораль враховує наявні обмеження, щоб не зашкодити суспільній гармонії або захистити свободу індивіда<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 8.

<sup>286</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 18.

<sup>287</sup> *ibid*, 19.

<sup>288</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 73.

Розрізняючи індивідуальну та суспільну мораль, Нібур називає мораль індивідів – мораллю, а мораль спільнот – політикою<sup>289</sup>.

У політичному методі Нібура видно глибоку обізнаність з ліберальними ідеями гуманізму XIX століття, а також з ідеями марксистів. Зокрема, Нібур використовує розподіл індивідів у суспільстві на групи за економічним становищем, що є типовим класовим підходом, запозиченим у Карла Маркса. Але у той же час, незважаючи на використання марксистської термінології, Нібур є послідовним критиком всіх ідеалістів, до яких він відносить і марксистів у тому числі. Поширеність позицій ідеалістів спонукала Нібура написати такі рядки у творі «Моральна людина та аморальне суспільство»:

Кінцева мета цього завдання полягає в тому, щоб знайти політичні методи, які будуть найбільш перспективними для досягнення етичної соціальної мети у суспільстві. Такі методи завжди повинні оцінюватися за двома критеріями: 1. Чи справедливо вони відповідають моральним ресурсам і можливостям людської природи, і чи забезпечують використання кожної прихованої моральної здібності людини? 2. Чи враховують вони обмеження людської природи, особливо ті, що виявляються в колективній поведінці людини? Моралістичні ілюзії про політику в уявленні середнього класу настільки наполегливі, що будь-який акцент на другому питанні, ймовірно, вразить звичайного читача як надмірно цинічний.<sup>290</sup>

Суттєвий недолік позиції гуманістичних ідеалістів полягає у культивуванні певних ілюзій щодо людської природи. Ці ілюзії полягають у тому, що людина розглядається суто через призму «природи», або «розуму», через що її поведінка надмірно раціоналізується. На думку ідеалістів, людину можна навчити до законслухняності, оскільки вона за своєю

---

<sup>289</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 270-1.

<sup>290</sup> *ibid*, XXIV-XXV.

натурою слухняна, раціональна у поведінці та підпорядковує свій егоїзм інстинктам самозбереження. Також ідеалісти взагалі не розглядають колективний егоїзм спільнот і не бачать у ньому небезпеки. Тому Гленн Тіндер артикулює реалістичну позицію політичної теології як ближчу до макіавеллізму, ніж до ідеалізму. Він пише: «Макіавеллі стверджував, що гордість та егоїзм приводять до безладу, а безлад потребує виправлення за допомогою влади; і оскільки цивілізація залежить від порядку, а порядок від влади, то цивілізація не може існувати без влади. Такий погляд повністю збігається з християнськими принципами»<sup>291</sup>.

Нібур, у свою чергу, зазначає: «Ідеалісти думають, що обмежили вплив спільнот до мінімального за допомогою конституційних принципів демократичного уряду, за якими уряд має тільки каральні повноваження із роллю арбітра судових рішень або регулятора, який забезпечує мінімальний порядок на дорозі»<sup>292</sup>. Сам Нібур розглядає людину не тільки як природну та раціональну істоту, але ще і вільне створіння. Через цю здатність до свободи, яка має на увазі здатність до творення добра чи зла, а також небезпеку колективного егоїзму, виникає необхідність застосування примусу у суспільстві для забезпечення відносної справедливості<sup>293</sup>.

Марксизм як ідеологія захисту бідних теж є ідеалістичним та наївним. Кінцева ціль марксистів дуже подібна до цілі ліберальних демократів, але вони вибирають революційний і руйнівний метод встановлення загального анархічного порядку: «Марксизм також був впевнений, що після перемоги нижчих прошарків суспільства, виникне нове суспільство, у якому пануватиме саме така гармонія між суспільними силами, про яку згадував Адам Сміт у контексті будь-якого суспільства»<sup>294</sup>.

Саме через непримиримість і заклики до тотальної боротьби з старою системою ідеї марксизму нищівно критикувалися Католицькою Церквою.

---

<sup>291</sup> Glenn Tinder, *The Political Meaning of Christianity: the prophetic stance* (San Francisco: Harper & Collins, 1991), 133.

<sup>292</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 43.

<sup>293</sup> Maeshiro, «The Political Theology of Reinhold Niebuhr», 22.

<sup>294</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 31.

Навіть можна вважати, що соціальна доктрина Католицької Церкви була артикульована як альтернатива позиція щодо захисту прав бідних та соціального захисту взагалі. У енцикліці «*Rerum Novarum*» Папи Лева XIII, йдеться про неприродність соціальних ідей марксизму та потребу соціального захисту бідними<sup>295</sup>. Коментуючи наївність марксистів у СРСР, Нібур зазначав, що перед початком Другої світової війни у Радянському Союзі вже зароджувався певний прошарок олігархічних керівників, що концентрували у своїх руках велику владу та експлуатували робітничий клас так само, як американські керівники корпорацій. Він писав: «Марксисте теж є дітьми світла. Їхній тимчасовий цинізм не рятує їх ні від власної дурості, ні від дурості інших дітей світла. Участь їхнього кредо – стати провідником та інструментом дітей темряви»<sup>296</sup>.

Реалісти та песимісти усвідомлюють динамічність життя у демократичному суспільстві, а також небезпеки некерованих людських амбіцій. На їхню думку, уряд повинен докладати зусиль для мирного співіснування у суспільстві, і тому головне у державному устрої – сильний уряд. Нібур наводить приклад Мартіна Лютера та Томаса Гоббса, які дійшли до песимістичного висновку щодо природи людини. Лютер аналізував людину з біблійної точки зору, а Гоббс – з секулярно-раціональної, але вони дійшли однакового висновку: через зіпсованість людської натури головний обов'язок уряду – тримати суспільство під контролем, переважно із застосуванням репресивного апарату. Лютер писав з цього приводу:

Позаяк весь світ є злим, і серед тисячі ледве можна знайти одного істинного християнина, то люди б пожирали один одного, і не було б кому захистити жінок та дітей [...] Тому Бог установив два уряди: духовний, який утворюють християни та благочестиві люди за допомогою Святого Духа, на чолі з Христом, та світський, що стримує

---

<sup>295</sup> Leo XIII, «*Rerum Novarum*. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor», The Holy See, 15 May 1891, [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).

<sup>296</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 32.

нехристиян та злих людей, та примушує їх, хоч і проти волі, зберігати зовнішній мир і спокій<sup>297</sup>.

Позиція песимістів критикується Нібуром через дві помилки. По-перше, вона занадто песимістична, і наділяє уряд тільки негативною владою та каральними повноваженнями. Нібур вважає, що уряд повинен мати владу взагалі, не тільки для покарань, але і позитивних перетворень. «Уряд повинен очолювати направляти, відбивати або перенаправляти конфліктуючі та конкуруючі сили в суспільстві згідно інтересів вищого порядку. Він повинен забезпечувати інструменти для вираження почуття відповідальності людей по відношенню до суспільства, так само як і зброю проти антисоціальних пожадливістей та амбіцій людини»<sup>298</sup>.

По-друге, песимісти вважають національний рівень найвищим для людини у суспільстві, і тому ототожнюють інтереси нації з загальними інтересами суспільства. У такій моделі правитель країни уособлює верховну владу для тих, хто в ній живе, та інтереси очільника держави ототожнюються з інтересами громади, що живе у державі. Але насправді інтереси правлячої верхівки є інтересами еліт або олігархії, але ніяк не інтересами суспільства. В абсолютистській політичній системі немає запобіжників від надмірних проявів сили правителями, а Гоббс взагалі вважає, що у правителя не може бути надмірних проявів сили щодо своїх підлеглих<sup>299</sup>. Демократичний політичний устрій відрізняється саме тим, що уряд уособлює інтереси більшості у країні.

Головним позитивним аспектом демократії Нібур вважав наявність та можливість створення запобіжників до узурпації влади та привілеїв. Він писав, що обмеження свободи індивідів та спільнот необхідне для протидії дітям темряви. Протистояти їм означає розуміти потенціал егоїзму у

---

<sup>297</sup> Мартин Лютер, «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться», в *Мартин Лютер. Избранные произведения*, под ред. А. Андрюшкина (СПб.: Андреев и Согласие, 1994), 136.

<sup>298</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 44.

<sup>299</sup> Томас Гоббс, *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної* (Київ: Дух і Літера, 2000), 191.

людському суспільстві і не шукати виправдань його використанню, але знати, що хто-небудь неодмінно буде застосовувати цей потенціал. «Діти світла повинні мати мудрість, щоб відволікати, відхиляти, стримувати або використовувати егоїстичні інтереси окремих особистостей або спільнот, заради загального блага суспільства»<sup>300</sup>.

Ці тези доводять, що християнський реалізм у політиці спрямований на стримування неадекватних та невпорядкованих імпульсів, та забезпечення суспільно-політичної рівноваги, яка б призводила до розвитку суспільства та давала можливість користуватись свободами заради загального блага.

## **Висновки до розділу 2**

У розділі ми розглянули методологію Нібура, дотичну до соціальної та політичної етики християнського реалізму. Зазначено, що в цілому філософія та теологія Нібура є антропологічною, і тому всі методи християнського реалізму є антропологічно орієнтованими.

Було визначено, що історичний метод Нібура полягає у розгляді суспільства в історичному контексті. Зазначено, що від прагматизму Нібур унаслідував історико-критичний метод у підході до історичного процесу, а від теології – спекулятивний метод. Описано два аспекти вічності у історичному методі Нібура. Розглянуто концепцію трьох історичних підходів у трактуванні історії Нібуром: класичний давньогрецький, біблійно-християнський та сучасний. Наголошено на застосуванні Нібуром біблійно-християнського методу як такого, що описує Божественний план для звершення історії, та дає місце індивідуальній свободі окремої людини. Зазначено роль віри як засобу бачення проявів Бога в історії.

Продемонстровано, що етичний метод Рейнхольда Нібура тісно пов'язаний з християнською етикою. Розглянуто християнські етичні концепції середини ХХ століття та зазначено, що етика Нібура є контекстуальною у суспільному сенсі та пророчою у підході до історичного

---

<sup>300</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 41.

контексту. З'ясовано, що головними темами соціальної етики Нібура є соціальна справедливість та відносини між індивідами і спільнотами. Визначено, що різниця між індивідуальною та суспільною мораллю полягає у орієнтованості на любов для індивідуальної моралі, та орієнтованості на справедливість для суспільної моралі. Описано, що «етична трагедія» за Нібуром полягає у тому, що корені аморальної поведінки знаходяться у самій людині. Зазначено, що до раціональних етичних ресурсів відносяться інтелект та освіта, а до релігійних етичних ресурсів – релігійна совість людини. Розглянуто етичні категорії «дітей світла» як людей, які керуються загальними інтересами та загальним благом, та «дітей темряви», які керуються егоїстичними інтересами. Зазначено, що найвищим моральним орієнтиром та запобіжником у будь-якому суспільстві є церква як релігійна інституція.

Продемонстровано, що характерними рисами теологічного методу Нібура є антропологічність та апологетичність. Розглянуто концепцію обмеженої справедливості як компонент теологічного методу Нібура. Розглянуто три тези біблійної антропології Нібура: по-перше, людина є обмеженим Божим творінням, яка має тіло та дух; по-друге, людину потрібно розглядати не з позиції здібностей чи зв'язку з природою, а з точки зору Бога на людину; по-третє, всі люди за своєю природою є грішниками, і тому вони заслуговують на любов, але не на довіру. Зазначено, що концепцію первородного гріха Нібур описує через тривожність за К'єркегором. Описано класифікацію Нібуром гріхів на гріхи чуттєвості та гріхи гордості. Розглянуто віру як спосіб подолати гріх, та хрест як центральний символ теології Нібура. Зазначено загальну песимістичність теології Нібура та відсутність есхатологічних мотивів у погляді на історію.

Розглянуто політичність теології Нібура як спробу встановити динамічний зв'язок між політикою і релігією. Встановлено, що його політичний метод полягає у захисті демократичного ладу, встановленні гармонії у відносинах між соціальними групами, а також у критиці ідеалістичних політичних концепцій. Зазначено, що Нібур вважав



демократичний лад результатом успішної боротьби середнього класу за розширення своїх свобод. Розглянуто практичну реалізацію політичних ідей Нібура у концепціях політичного реалізму міжнародних відносин. Продемонстровано, що суспільна етика Нібура пов'язана з політичною етикою та політичною мораллю. Зазначено роль «дітей світла» і «дітей темряви» у політичній етиці християнського реалізму. Розглянуто критику Нібуром ідеалістів та реалістів. Визначено, що критика Нібуром гуманістичних ідеалістів полягає у надмірній раціоналізації людини, а також вірі у моральність капіталістичних інструментів. Описано роль примусу у встановленні відносної суспільної справедливості. Визначено, що критика Нібуром марксистських ідеалістів полягає у виборі руйнівного революційного методу для встановлення загальної справедливості. Зазначено, що головною проблемою ідеалістів є наївність, через яку вони легко стають інструментами у маніпуляціях дітей темряви. Доведено, що ключовою рисою реалістів та песимістів є усвідомлення динамічності суспільних відносин та небезпеки будь-якої сили. Зазначено, що критика Нібуром песимістів полягає у суто негативному ставленні до уряду, а також у визначенні національного рівня спільноти як найвищого у суспільних відносинах. Зазначено, що головним здобутком демократії є можливість створення асиметричних запобіжників від некерованих проявів сили.

Підсумовуючи, методологія Нібура в загальному своєму вигляді є апологетичною, антропологічною, та практичною з точки зору моральних категорій.

## РОЗДІЛ 3 ЕТИЧНІ ДІАЛОГИ ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ

### 3.1 Діалог з соціалізмом

Фундамент соціальної етики Нібура був закладений під час його служіння пастором у Детройті з 1916 по 1929 рік, де його вірянами були переважно працівники заводів, так званий робітничий клас. Ворохобов зазначає, що досвід переживань індустріальної епохи залишив у Нібурі відчуття перманентної трагедії життя, але у той же час і надихнув його на боротьбу за пом'якшення впливу соціального зла<sup>301</sup>, навіть якщо це зло неможливо викоринити повністю. Нібур писав у своєму щоденнику у 1920 році:

Справжня суть Євангелії протирічить більшій частині звичок і настроїв нашого часу в багатьох місцях, де є християнське послання, навіть якщо ви просто маніпулюєте його ідеями у повсякденному житті. Я не можу сказати, що зробив хоч що-небудь для того, щоб драматизувати конфлікт між Євангелієм та світом. Але мені надзвичайно цікаво співвідносити їх між собою, як мінімум у своєму розумі та у розумах інших людей. І, звичайно, ідеї кінець кінцем можуть призвести до дій.<sup>302</sup>

Під час служіння у Детройті Нібур зіткнувся з реальними прикладами експлуатації бідних людей та простих робітників місцевими власниками капіталу. Після усвідомлення потреб бідних людей та досвіду власної боротьби проти Генрі Форда як місцевого «царька»<sup>303</sup>, він вважав, що церкві необхідно діяти більш рішуче у питаннях суспільної справедливості та критикував ідеалістів за втрату власної позиції церкви на користь

---

<sup>301</sup> Ворохобов, *Антропологическая методология неоортодоксии*, 89.

<sup>302</sup> Niebuhr, *Leaves from the Notebook*, 45.

<sup>303</sup> Patrick Granfield, «An Interview with Reinhold Niebuhr», *Commonweal Magazine*, 16 December 1966, 09.07.2020, <https://www.commonwealmagazine.org/interview-reinhold-niebuhr>.

соціальних наук. Він вважав, що всім суспільним моралістам, і релігійним, і науковим, не вистачає розуміння, що усі суспільні групи мають схильність до жорстокості, і що у відносинах між суспільними групами важливу роль має колективний егоїзм та сила особистих інтересів. Наприклад, на початку ХХ століття у певних галузях економіки США була дуже широко розповсюджена експлуатація дітей, і ринковий капіталізм її не засуджував, а використовував задля збільшення прибутку<sup>304</sup>. Але, хоч у боротьбі проти суспільної несправедливості Нібур почав з соціалістичних ідей та поглядів, що корінілись в ідеях Соціального Євангелія, дуже швидко він змінив позицію на більш прагматичну та анти-ідеалістичну.

Нібур писав: «Сучасні релігійні ідеалісти звичайно підтримують позицію соціологів, захищаючи компроміси і поступливість як шлях установлення соціальної справедливості. Багато з лідерів церков наголошують на тому, що їх справа – не захищати позицію працівників або капіталу, а лише закликати обидва боки слідувати духу справедливості і згоди»<sup>305</sup>. Але таким чином церква самоусувається від гострих соціальних питань, і залишає слабких наодинці з сильними, для того щоб вони «справедливо» домовились між собою.

Варто зауважити, що пояснення чи виправдання соціальної нерівності та неспівмірних привілеїв лише підтверджують той факт, що у суспільстві закладена велика диспропорція сили. Такі виправдання нерідко пов'язані з бажанням людей влади приховати свою жадібність, і схильністю суспільства закривати очі на жорстоку несправедливість по відношенню до самого себе. Нібур пише, що така схильність призводить до лицемірства у суспільних відносинах, та позицію, згідно якої участь у політиці і суспільній діяльності ображають совість високоморальних осіб<sup>306</sup>. Розглядаючи суспільну несправедливість, він засуджує самовпевненість американців та

---

<sup>304</sup> Людмила Галичина, «Фото и закон: как в США спасали детей от промышленного рабства», *Лига.Бизнес*, 14 апреля 2019, <https://biz.liga.net/hr/all/article/foto-i-zakon-kak-v-ssha-spasali-detey-ot-promyshlennogo-rabstva>.

<sup>305</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, XIX.

<sup>306</sup> *ibid*, 9.

звертає увагу на інші країни: приклад бідних країн Азії «спростовує зв'язок між багатством та чеснотами американців», а приклад Європи «кидає виклик зв'язку між культурою та технологіями»<sup>307</sup>.

Усвідомлення суспільної несправедливості та утиску бідних на користь багатих лежить в основі соціалістичної та марксистської ідеології. Але пошук досягнення соціальної рівності та відновлення справедливості спирається на лицемірство у вимогах до суспільства та інших людей. Нібур пише: «Якщо ми проаналізуємо відношення політично свідомих робітників з етичної точки зору, то їх найбільш яскравою характеристикою буде поєднання морального цинізму та безумовного рівноправного соціального ідеалізму, якому вони зраджують. Індустріальні робітники мають небагато впевненості у моральності людей, але це не заважає їм висувати жорсткі етичні ідеали для суспільства»<sup>308</sup>. Свою думку Нібур узагальнює тезою, що марксистська ідеологія є доволі точною інтерпретацією світогляду свідомих пролетарів та їх позиції щодо суспільства та історії<sup>309</sup>.

Моральний цинізм визначає себе у філософських термінах марксистської матеріалістичної та детерміністичної інтерпретації історії. Маркс описував економічний детермінізм як неминучі товарні відносини, які не залежать від волі людей та відповідають певному ступеню розвитку промисловості у суспільстві. За Марксом, економічна структура суспільства складається з сукупності цих товарних відносин, та є фундаментом на якому будуються юридичні та політичні суспільні відносини. Таким чином, Маркс вважав, що від ступеню розвитку виробництва залежать соціальні, політичні і навіть духовні процеси у суспільстві та житті в цілому<sup>310</sup>.

З такого детермінізму походить моральний цинізм, що розглядає суспільні відносини виключно як конфлікт різних сил. Феномен колективізму є по суті повстанням проти пропагування ідей індивідуалізму. Робітничий клас зрозумів, що у людей, які працюють на заводі, можна чітко

---

<sup>307</sup> Niebuhr, *Irony of American History*, 57.

<sup>308</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 144.

<sup>309</sup> *ibid.*

<sup>310</sup> Карл Маркс, *До критики політичної економії* (Харків: Державне видавництво України, 1926), 40.

окреслити границі унікальності, і зауважив, що спільні риси робітників мають об'єднавчу силу. Спільність та схожість була їх сильною рисою, і тому вони скористались ними для змін суспільства. Маркс писав: «Особливо слід уникати того, щоб знову протиставити «суспільство», як абстракцію, індивідові. Індивід є суспільна істота. Тому всякий прояв його життя – навіть коли він і не виступає в безпосередній формі колективного, здійснюваного разом з іншими, прояву життя, – є проявом і утвердженням суспільного життя»<sup>311</sup>.

Проблема колективізму полягає у тому, що мрії Маркса щодо побудови гармонійного суспільства засновані на ідеях класової боротьби, і бачать своїм ворогом класову нерівність, яку треба скасувати, або знищити, задля того, щоб усі люди стали рівними і запанувала статична суспільна гармонія. Але схильність людей до влади і слави, унеможлиблює будь-яку статичну гармонію у суспільстві. Суспільне життя є динамічним процесом, у якому одні люди проявляють свою перевагу у творчих здібностях, а інші – у руйнівних. Тому у суспільстві неможливо уникнути розподілу людей за різними ознаками і проявів нерівності.

З одного боку, індивідуалізм розпочинався як продукт ідей буржуазного часу, що з'явилися разом з ідеями про самодостатність окремої особи<sup>312</sup>. Індивідуалістичні погляди приходять на зміну феодальним, у яких кожна людина сприймалася через призму професії та навичок, а не через призму особистості<sup>313</sup>. Але без розвитку індивідуалістичних ідей було б неможливе усвідомлення гідності особистості, цінності людського життя, унікальності кожної особи. Все це знову втрачається у соціалістичному колективізмі.

Найбільшим джерелом конфліктів між бідними та багатими можна вважати розподіл власності у суспільстві. «Класові конфлікти у історії людства є в цілому суперечками між тими, хто має економічну силу, і тими,

---

<sup>311</sup> Карл Маркс, «Економічно-філософські рукописи 1844 року» у *Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. З ранніх творів* (Київ: Видавництво політичної літератури України, 1973), 549.

<sup>312</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 52.

<sup>313</sup> Адам Смит, *Теорія нравствених чувств* (Москва: Республіка, 1997), 201.

кому не її вистачає, причому останні керуються бажанням, голодом та обуренням, щоб кинути виклик економічним володарям»<sup>314</sup>. Такі суперечки між володарями і бідними виникали у всі часи і у всіх суспільствах, але саме у демократичному суспільстві питання конфліктів через нерівності стає таким гострим. Для цього є декілька причин.

По-перше, люди у сучасному суспільстві менше залежать від інших людей, а більше – від інституцій. У давні часи, як наприклад у часи рабоволодіння, раби надто залежали від своїх хазяїв, і без них не мали жодних перспектив, і тому бунти були поодинокими і неефективними. У теперішній час навіть бідні працівники мають вплив на власників підприємств через страйки, застосування професійних навичок чи можливість звільнитись.

По-друге, тепер всі мають право голосу і політичне представництво в уряді, що захищає їх інтереси. Наразі ідеї Маркса про непримириму класову боротьбу не мають сенсу через те, що бідні люди можуть брати участь у демократичному виборчому процесі і голосувати за тих, хто буде захищати їх інтереси. Самі принципи демократичного керування державою змушують уряд враховувати вимоги виборців, як мінімум ставитись до них з повагою. Таким чином, в демократичному суспільстві всі класи та суспільні групи через право голосу мають політичну вагу, і можуть переносити свій вплив з політичної площини у економічну.

Варто зазначити, що суспільна думка пересічного українця щодо економічних та майнових питань в XXI столітті мало відрізняється від позиції марксистських ідеологів часів Нібура. У свідомості пересічного українця відповідальність за добробут окремого громадянина лежить на урядові, і саме уряд звинувачують у тому, що одні люди бідніють, а інші багатіють. З цього випливає теза про те, що всі власники великого капіталу заробляють тільки за допомогою уряду і тільки ті гроші, які крадуть у

---

<sup>314</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 87.

простих людей. Тобто, уряд начебто умисно дає заробити багатим, і умисно доводить бідних до зубожіння.

З цього частіше за все робиться закономірний висновок про те, що через несправедливий розподіл благ потрібно їх перерозподілити, забравши багатство у багатих на користь бідних. Ця суто соціалістична та ідеологічно ліва теза співзвучна до ідей робітничого класу, який за часів Нібура боровся проти капіталізму. Але в той самий час прибічники соціалізму сприймають роль уряду спотворено, надаючи йому невластиві у ринковій економіці повноваження. Уряд створює правила гри для бізнесу та капіталу, і відповідальний саме за правила гри, і бізнес працює саме за тими правилами гри, які встановлює уряд. Отже, ідея деолігархізації у вигляді націоналізації підприємств і статків олігархічних еліт потребує, щоб уряд привласнив та розподілив чуже майно. Це майже те саме, що зазначав Нібур щодо права власності у марксистському розумінні: це зло, від якого походить всяка нерівність. При цьому бідні верстви населення не задумуються над тим, що при соціалізмі вся власність повинна бути одержавлена і вони теж позбудуться власності.

Коли в сучасному інформаційному просторі з'являються тези про наступ неомарксизму на свободи громадян<sup>315</sup>, то в першу чергу маються на увазі ідеї соціальної рівності та толерантності, що приходять з Заходу. Але важливо розуміти, що українське суспільство в спадок від СРСР отримало суто марксистське ставлення до економіки та права власності, і воно становить значну загрозу через спотворення економічних відносин та політичних відносин всередині країни. Живучи у пострадянські часи, багато людей все одно ментально залишаються по той бік «залізної завіси» у своїй свідомості<sup>316</sup>. Попереду українське суспільство має два сценарії: або суспільний конфлікт між соціалістами та популістами, або масштабна зміна

---

<sup>315</sup> Олександр Турчинов, «Неомарксизм або подорож у безодню», Сайт Олександра Турчинова, 11 грудня 2018, <https://turchynov.com/news/details/neomarksizm-abo-podorozh-u-bezodnyu>.

<sup>316</sup> Тарас Дятлик, «Когда я позволю Богу разрушить СССР в своем сердце?», Христианский мегаполис, 4 февраля 2014, <https://xmegapolis.com/когда-я-позволю-богу-разрушить-сср-в-с/>.

моделі суспільних відносин у країні, яка можлива тільки завдяки суттєвим еволюційним змінам у масовій свідомості українців.

Історично, конфлікт між поглядами на форму власності розпочався ще у часи Реформації. Традиційний християнський погляд на право власності полягає у тому, що право власності необхідне, оскільки утримує людство від хаосу. Потреба у ньому виникла через гріхопадіння людини, і тому, для захисту від пожадливоростей і заздрощів інших, Бог запровадив право власності, яке охороняється Божими заповідями. Сергій Головін зазначає, що перші згадки про повагу до власності є у семи заповідях Ноя, ще до обрання ізраїльського народу та укладання Богом завіту з ним<sup>317</sup>. Пізніше ставлення Бога щодо права володіти і управляти майном було підтвержене у Декалозі через заповіді «Не кради» і «Не жадай всього, що у ближнього твого»<sup>318</sup>.

Християнське вчення виходить з того, що у ідеальному суспільстві люди перебувають у настільки гармонійних відносинах, що поділ майна на «моє» і «твое» не має сенсу. Але гріховний егоїзм людей зруйнував можливість такого суспільства, і тому охорона права власності є запобіжником проти пожадливоростей та схильності людей егоїстично домінувати один над іншим. Нібур зазначає, що ранні християни розглядали володіння майном не як інструмент впливу чи влади, а як право захищатись від нестримних зазіхань інших<sup>319</sup>. Як аргумент, він наводить позицію ранніх отців Церкви, таких як Йоан Хризостом та Василій Великий, які писали про моральні зобов'язання віруючих витратити своє майно на благо нужденних. Рання Східна церква ставилась до власності як до необхідного зла, без якого не можна існувати у світі. Після Реформації схоже ставлення до власності, багатства і грошей сповідували протестантські течії сектантського спрямування.

---

<sup>317</sup> Сергій Головін, *Біблія и политика*, (Київ: Книгоноша, 2015), 16.

<sup>318</sup> Вихід 20:2-18.

<sup>319</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 91.



Сучасний погляд Католицької Церкви на власність і майно бере початок ще у працях Томи Аквінського, який писав:

Людина має право придбати і розподіляти речі, і у цьому випадку, людині потрібно володіти майном. Крім того, це необхідно для людського життя, і на це є три причини. Перша – те, що людина докладає більше зусиль, щоб придбати своє, ніж загальне для багатьох або всіх, і тому, коли мова йдеться про суспільство, людина воліє ухилитись від роботи і залишати її іншим, як це буває там, де багато слуг. Друга – те, що людські справи звершуються більш впорядковано, коли кожна людина відповідає за конкретну річ, тоді як у випадку, коли всі турбуються за все одразу, справа приходиться у занепад. Третя – те, що у найбільш миролюбному стані люди знаходяться тоді, коли кожен задовольняється тим, що має. І справді, сварки виникають частіше там, де речі не розділені між власниками.<sup>320</sup>

Тома Аквінський не розглядав право власності як прояв чогось поганого, навпаки, він зазначає, що воно слугує загальному порядку, і тому не суперечить природному праву, а навпаки є його частиною. Пізніше, Папа Лев XIII, розвиваючи ідеї Томи Аквінського, пише в енцикліці «*Regum Novarum*» про право власності як про необхідність: «Тому людство справедливо, не звертаючи уваги на поодинокі інші думки, а вивчаючи уважно природу людини, знаходить в цім законі основу для розподілу добра, і визнаючи, що приватна власність в найвищій мірі узгоджується з природою людини і для мирного співжиття людей, її урочисто визнала упродовж практики багатьох століть»<sup>321</sup>. У цьому визнанні власності Лев XIII виступає співзвучно з ліберальними капіталістами проти соціалізму. Але слід зазначити, що на відміну від ліберальних філософів XVIII ст., які

---

<sup>320</sup> Фома Аквинский, *Сумма теологии. Часть 2-2. Вопросы 47-122* (Київ: Ника-Центр, 2013), [https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-8/20\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-8/20_2), вопрос 66, ч.2.

<sup>321</sup> Лев XIII, «*Regum Novarum*», Домашня Церква, 21 серпня 2014, [https://dc.lviv.ua/nauka\\_cerkvy/dokumenty/2391-rerum-novarum-nov-rech-enciklka-papi-leva-h.html](https://dc.lviv.ua/nauka_cerkvy/dokumenty/2391-rerum-novarum-nov-rech-enciklka-papi-leva-h.html).

розглядали економіку окремо від політики та моралі, Католицька церква завжди підпорядковувала економічні відносини моральним авторитетам і політичному устрою.

Після Реформації та поширення протестантської етики набуло популярності вчення Жана Кальвіна, який, з огляду на властивий йому детермінізм, захищав такі тези: якщо власність як явище існує, то це беззаперечно є проявом Божої волі. Але люди повинні бути не стільки володарями майна, скільки розпорядниками, тому що все у світі створене Богом. Детермінізм кальвіністів мав і зворотний бік, що проявлялося у лицемірному ставленні до благодійності. Якщо люди заходили надто далеко у міркуваннях над Божим передвизначенням, то вони вважали, що Бог створив багатих багатими, а бідних – бідними, і у цьому полягав Його план. Тому пожертви бідним є порушенням Божого плану, і бідним потрібно смиренно сприймати свою долю, а не жалітись на нерівність і соціальну несправедливість.

З іншого боку, наявний порядок можна оцінювати і як порушення волі Бога. Нібур доходить висновку, що саме такі ідеї були передумовами для зародження колективізму і заперечення власності. Відмову від приватної власності сповідували, зокрема, такі радикальні течії Реформації, як анабаптисти в Європі та дігери у Британії.

Джерард Вінстенлі, один з ватажків руху дігерів, ще у 1649 році проголошував ідеї, подібні до вчення Маркса: «Земля створена Богом, щоб бути загальним джерелом багатств для забезпечення існування всього людства. Але цей стан загального володіння був зруйнований, коли наші пращури із зброєю в руках вбивали своїх сородичів, а потім плюндрували і розкрадали їхні землі»<sup>322</sup>. Далі він зазначає, що розподіл власності на «моє» і «твое» приніс страждання всім людям, і що жодна людина не є багатою від природи, а є багатою тоді, коли привласнює собі результати праці інших. Нібур називає дігерів радикальними утопістами, які, так само як і секулярні

---

<sup>322</sup> Gerrard Winstanley and 43 others, «A Declaration from the Poor Oppressed People of England», Bilderberg, 10 July 2020, <http://www.bilderberg.org/land/poor.htm>.

радикали у Франції XVIII століття, кинули виклик суспільному устрою через захопленість ілюзією. У пошуках соціальної справедливості ілюзії є невід'ємним чинником суспільних протестів<sup>323</sup>.

Карл Маннгейм дійшов тих самих висновків щодо походження революційних ідей декількома роками раніше за Нібура. Він також вважав, що вперше радикально революційні ідеї розвинулись з апокаліптичних очікувань течій радикальної Реформації<sup>324</sup>. Реформація принесла суперечку у поглядах на право власності, багатство і майно. Вчення кальвіністів і вчення радикальних течій Реформації розпочало ідеологічне протистояння, що і досі не вщухає у суспільстві. Так, ідеї кальвінізму втілились у ідеологію середнього класу, а ідеї дігерів з іншими радикальними течіями стали популярними серед незаможних та робітничого класу. Але перехід конфлікту з релігійної у секулярну площину вкрай поляризував його.

Нібур пояснює, що недоліки капіталізму криються у двох помилках буржуазної концепції власності. По-перше, ця концепція робить власність занадто індивідуалістичною, це є результатом загального перебільшення ролі особистих свобод у індивідуалізмі. По-друге, вважається що вплив, який людина отримує через право власності, є в загальному вигляді впорядкованим і таким, що має захисну функцію, щоб запобігти іншим отримати перевагу над власником. Побачити згубність цих двох помилок можна і в сучасному українському суспільстві.

Щодо надмірного індивідуалізму, мова йде про те, що не може бути власника у речей загального користування. Ті речі або установи, якими люди користуються спільно, повинні утримуватись громадами як спільні чи комунальні. Приватизація лікувальних закладів, шкіл, автомобільних доріг, призведе до того, що користування цими закладами стане дорогим, і це посилить нерівність у суспільстві. Бідні стануть біднішими, не матимуть доступу до якісного обслуговування і напруження між бідними та багатими

---

<sup>323</sup> Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 70.

<sup>324</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 190-7.

тільки зросте, що буде сприяти популярності прибічників соціалізму та колективізму.

На користь тотальної приватизації державних підприємств можна почути, що після приватизації та притоку інвестицій вони будуть надавати кращий сервіс, хоч і за більшу ціну. Але власник в першу чергу турбується про прибутки свого майна, а не про його суспільну користь. Якщо підприємство буде збитковим, він його буде закривати або продавати. Тому потрібно розуміти баланс між установами, які функціонують для прибутку, та установами, які функціонують для забезпечення життя спільнот. Не можна віддавати у приватну власність те, від чого залежить добробут спільноти.

З приводу обмеженого впливу власності та захисного характеру володіння майном слід згадати державну політику щодо стратегічних підприємств. Ті підприємства, які мають вплив на багатьох людей, можуть бути використані як зброя або знаряддя шантажу, тому що власник в першу чергу турбується про свої інтереси (і інтереси власника можуть полягати у чомусь іншому, окрім отримання доходів). Наприклад, історія будівництва Російською Федерацією трубопроводу «Північний Потік-2» визнана проектом, який має на меті не комерційні інтереси «Газпрому», а отримання додаткових важелів впливу на східноєвропейські країни<sup>325</sup>. Тобто, коли українському суспільству пропонують рішення щодо реформ у економічному і суспільному секторі, потрібно ретельно аналізувати план дій, щоб не наражатись на «дитячі хвороби» суспільних ідей та не повторювати помилки капіталістичних країн, про які попереджали ще у 1940-х роках.

Крім того, Нібур пояснює, що ідея приватної власності, що була розроблена в комерційному суспільстві, не функціонує належним чином в індустріальну епоху. Джон Локк, як представник комерційного суспільства, обґрунтовує власність як розширення влади людини, через майно, здібності

---

<sup>325</sup> Ростислав Хотин, «Північний потік-2 – це російська пастка, в яку попала Німеччина (світова преса)», *Радіо Свобода*, 18 лютого 2019, <https://www.radiosvoboda.org/a/29776716.html>.

та навички: «Хоча земля і всі нижчі істоти належать усім людям разом, все ж кожна людина має певну власність у своїй власній особі. І на це ніхто, окрім неї, не має жодних прав. Ми можемо сказати, що труд її тіла і праця її рук належать саме їй»<sup>326</sup>. Але на думку Нібура, це твердження справедливе для аграрного суспільства, і навіть у часи Локка людині, що працювала на складному виробництві, важко було вважати працю своїх рук своєю власністю<sup>327</sup>.

У індустріальному суспільстві праця відокремлена від власності людини і перенесена у категорію «послуг» замість «власності»: найманий працівник вже не продає роботодавцю «працю його рук». Він продає свій час, у який вся виконана робота, вся виготовлена продукція фактично належить власнику підприємства. Це приводить з одного боку до знеособлення окремого працівника і знецінення його, як особистості. З іншого боку, працівники не відчують причетності до загального процесу виробництва, не бачать і не відчують кінцевого результату своєї роботи.

Далі виникає протиставлення робітничого колективу до керівництва підприємства, очевидною стає несправедливість розподілу здобутків, і як наслідок, класова сегрегація. Саме на цих недоліках виробництва будують свою риторику соціалісти та марксистичні, але слід зазначити, що проблема виникла саме через вивільнення власності від соціальних функцій у ринковій капіталістичній економіці. Марксистичні лише скористались нагодою, щоб перетворити очікування соціальної справедливості робітничого класу у свій політичний капітал. З цього приводу варто нагадати, що саме набуття робітничим класом та бідними політичного представництва через право голосу на виборах лишило сенсу тезу марксистів про те, що багатства належать правлячому класу, який пригноблює і ошукує бідних.

Ранньохристиянська етика також вважала інститут власності інструментом захисту від пожадливістей та гріховних схильностей інших

---

<sup>326</sup> Джон Лок, *Два трактати про врядування* (Київ: Основи, 2001), 145.

<sup>327</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 101.

людей. Власність та економіка в історії не мали природної гармонії чи рівноваги, а були самі по собі інструментами, які використовувались для поглиблення нерівності. Відкидаючи марксистські тези про знищення інституту власності, Нібур розрізняє три типи власності: для захисту та забезпечення прав особистості, для прибутку та отримання переваг над іншими, і для виконання суспільно важливих функцій<sup>328</sup>.

Прикладом власності для захисту від зазіхань інших людей, або від природи є особисте майно, житло, інструменти, одяг тощо. Такою ж власністю можна вважати малий бізнес або сімейне фермерське господарство, де власник працює сам і заробляє на життя. Такі форми власності не становлять загрози для суспільства і не потребують контролю чи нагляду.

Прикладом власності для прибутку чи домінування є середній та великий бізнес, який утворює спільноти всередині себе, впливає на громади та має політичний вплив (на місцевому, національному чи транснаціональному рівні). Діяльність таких підприємств сильно впливає на суспільство, і важливо, щоб у своєму розвитку власники дбали не тільки про прибутки, але і про загальне благо як кінцеву мету дітей світла, враховуючи інтереси місцевих громад, працівників, країни тощо.

Власність для виконання суспільно важливих функцій повинна в першу чергу слугувати суспільству, особливо громаді, яка її утримує. Це є проявом соціальної солідарності та відповідальності за окремих людей та суспільство. Такі підприємства не повинні знаходитись у приватних руках, не повинні за основну мету ставити прибутки, але повинні виконувати покладені на них функції. Тоді така соціальна власність буде зміцнювати суспільство, і її вплив буде конструктивним і слугувати заради загального блага.

Хоча марксистичні праві щодо власності як індикатора нерівності, але рішення, яке вони пропонують для вирішення проблеми, засноване на

---

<sup>328</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 115.

ідеалістичній ілюзії. Вони вважають, що для повернення у стан загальної рівності і гармонії потрібно відмовитись від приватної власності на користь суспільної власності. Звісно, ніхто не відмовлятиметься від свого майна добровільно, тому вони «уявляють ідеальну суспільну рівновагу по той бік революції»<sup>329</sup>. У цьому і полягає головна різниця між марксистами та капіталістами: капіталісти замість світової революції намагаються дійти суспільної гармонії еволюційним шляхом, поступово змінюючи суспільство.

Таким чином, ідея революції, яка призведе до глобальної переоцінки цінностей та побудови нового справедливого суспільства, для Маркса і марксистів є релігійною за своєю суттю. Але якщо ідеї християнського відновлення справедливості полягають у втручанні Бога та прояві Божественної сили через людське смирення, то матеріалістичний підхід Маркса вважає, що для цього буде достатньо тієї влади, яку пролетарі заберуть у буржуазного класу.

Нібур влучно характеризує цю різницю поглядів: «Виходить, що обіцянка наслідувати землю дана не лагідним, а слабким»<sup>330</sup>. Християнська есхатологія наголошує, що добро переможе або власною силою, або силою, що підкріплюється Божою милістю. Есхатологія марксизму вважає, що справедливість буде встановлена через те, що слабкість стане сильною за допомогою економічних чинників та логіки суспільного розвитку.

Отже, серед аморальних етичних установок пролетарського класу можна виділити егоїзм та бажання помсти. Нібур вважає, що егоїзм проявляється у «проголошенні пролетарського класу найбільш значущим у майбутньому, незважаючи на фактичну відсутність значення та впливу у суспільстві на даний момент»<sup>331</sup>. Згубність бажання помсти полягає у тому, що створений репресивний апарат, після «встановлення історичної справедливості» до представників попереднього ладу, починає загрожувати

---

<sup>329</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 110.

<sup>330</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 154.

<sup>331</sup> *ibid*, 156.

вже новому ладу, через пошук «класових ворогів» всередині суспільства. Все це наочно проілюстровано та практично підтверджено на прикладі репресивного апарату СРСР. Кооперація між групами завжди більш продуктивна, та потребує менше зусиль і витрат, ніж їх знищення.

Вислів «від кожного за здібностями, кожному за потребами» демонструє парадоксальний цинізм марксистського соціально-етичного ідеалу, який полягає одночасно у запереченні будь-яких зобов'язань до інших, та у встановленні абсолютно справедливого суспільства. Яким чином зміниться природа людини, щоб мати можливість існувати у такому суспільстві, у марксистів немає відповіді. Їхній ідеал суспільної рівності проголошується не через етичне бачення суспільства, а через почуття заздрості до інших, яка виникла з нерівності і несправедливості людського життя. Тому вони швидше погоджуються на несправедливість, страждання та бідність по відношенню до всього суспільства, ніж на виражену суспільну нерівність, при якій значна частка людей будуть жити у добробуті та заробляти значно більше, ніж робітничий клас<sup>332</sup>.

Про реакційність та аморальність марксистських ідей навіть самі соціалісти говорять відкрито. Вільгельм Лібкнехт проголошував у 1899 році:

Жалість до бідності, ентузіазм до рівності і свободи, визнання соціальної несправедливості та бажання її викоринити – це не соціалізм. Осуд багатства та повага до бідності, яку проголошує християнство та інші релігії, не є соціалізмом. Комунізм ранніх часів, який існував до поширення приватної власності, та який в усі часи і серед усіх людей був недосяжною мрією деяких ентузіастів, не є соціалізмом. Примусове зрівнювання, яке захищають так звані еквалітаристи, – то не соціалізм. У всіх цих проявах бракує справжнього фундаменту капіталістичного суспільства з його класовими антагонізмами. Сучасний соціалізм є

---

<sup>332</sup> Henry DeMan, *The Psychology of Socialism* (New York: Henry Holt and Company, 1927).



дитям капіталістичного суспільства та його класових антагонізмів. Без них він не може існувати. Соціалізм та етика – це окремі речі. Цей факт потрібно пам'ятати.<sup>333</sup>

Така спроба соціалістів виставити класову боротьбу за межі питань етики і моралі суперечить обіцянкам марксизму і надіям бідних на побудову справедливого суспільства, яке описується у моральних категоріях «рівності» та «справедливості». Але окрім рівності та справедливості, марксисты говорять про знищення інституту приватної власності. Вони вважають, що власність є джерелом економічної влади, нерівномірність власності і влади породжує несправедливість, а для подолання несправедливості потрібно націоналізувати економічні інструменти, знищити саме явище економічних класів і таким чином забезпечити рівність всіх членів суспільства.

Але хибність таких ідей полягає у тому, що нерівність створюється нерівномірністю привілеїв, а не тільки нерівномірністю матеріальної власності. Тому якщо при знищенні інституту власності залишаться привілеї, нерівність не буде подолано. Втім, небезпеку неконтрольованої влади марксисты описують дуже точно, хоч і намагаються боротись із нею хибним шляхом. Нібур зазначає: «У розвиненому суспільстві політична чи економічна влада завжди буде централізуватися і запобігти згортанню економічної влади може тільки пильна та спроможна держава, яка на заміну економічній владі використовує політичну»<sup>334</sup>. Для контролю економічного впливу потрібен співмірний політичний вплив.

Для того, щоб розглянути ідею політичного представництва робітничого класу, та відмову від революційного шляху на користь еволюційного, потрібно взяти до уваги розподіл робітників на більш впливових та менш впливових, тих хто має освіту і кваліфікацію, та

---

<sup>333</sup> Wilhelm Liebknecht, «No Compromise – No Political Trading. Part 2», Marxists Internet Archive, 10 July 2020, <https://www.marxists.org/archive/liebknecht-w/1899/nocomp/nocomp2.htm>.

<sup>334</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 163-4.

некваліфікованих. Нібур пише: «суть автоматизації промисловості полягає у тому, щоб забрати навички у робітника і наділити ними машину. Через те, що хребтом сучасних промислових потужностей є швидше напівкваліфікована праця, ніж кваліфікована, її можна замінити значно швидше, ніж у минулому»<sup>335</sup>.

Позиція Нібура відображає позицію некваліфікованих робітників, які були його вірянами під час пасторського служіння у Детройті. Він не бере до уваги те, що автоматизація виробництва є демонстрацією людського прогресу в цілому, і машини замінюють людей на найважчих, найдешевших та найбільш рутинних операціях. Разом з цим постає питання етики праці: по-перше автоматизація звільняє людину для того, щоб вона могла змінити важку, нудну та ненависну роботу на ту, яка є більш легкою і більш до вподоби самій людині. Ще більша проблема схована у відсутності самоусвідомлення у людей бідного класу, які не бачать можливостей, що перед ними відкриваються та не хочуть приймати рішення, які суттєво змінять їхній стиль життя.

Інший бік проблеми автоматизації виробництва полягає у необхідності залучати для цього значні кошти. Автоматизація призводить до покращення якості продукції та більшої легкості в обслуговуванні, але разом із тим до подорожчання виробництва. Таким чином, вона повністю є похідною від ринкової економіки, де людина повинна оцінювати себе як носія навичок та надавача послуг для роботодавця, і ототожнювати свою роботу та перспективи не з роботодавцем, а з своїми здібностями, досвідом і позиціонуванням у суспільстві. Все це потребує самоусвідомлення, освіти та дотримання робітничої етики, через що рідко зустрічається у людей з робітничого класу.

Помилка привілейованих спільнот полягає у тому, що вони не помічають соціальної напруженості, та стоять на позиціях гуманістичного ідеалізму. Ідеалісти вважають, що прогрес сам по собі зробить суспільство

---

<sup>335</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 201.

більш справедливим та кращим, і їхня точка зору на прогрес зумовлена тим, що вони є основними отримувачами зиску з індустріальної економіки, і такий прогрес збагачує їх особисто, та збільшує кількість ресурсів під їхнім контролем.

Отже, Нібур вважає, що бідні мають доволі точну оцінку проблем сучасного суспільства, через те, що вони з усіх класів є найбільш віддаленими від сучасної цивілізації і найменш ангажованими у своїх поглядах<sup>336</sup>. Але, саме через те, що бідні знаходяться ззовні цивілізації, вони не помічають раціональних та відроджуючих сил, які діють всередині суспільства. Крім того, марксизм вимагає від усіх членів суспільства «погодитись з авторитарною філософією історії та повірити у їхню методику суспільної трансформації, яка ближча до релігійних вірувань, ніж до наукових теорій»<sup>337</sup>. З цього можна зробити висновок, що в цілому Нібур засуджує лицемірство марксизму, аморальність та спекуляції на надіях на світле майбутнє, які сягають релігійного виміру, і через це не можуть бути втілені.

### 3.2 Діалог із лібералізмом

Носіями ліберальних ідей у суспільстві є переважно заможні люди та середній клас, освічені та раціональні категорії населення. Лібералізм зменшує вплив уряду та держави на індивіда, і таким чином залишає йому більше ресурсів та простору для діяльності та самореалізації. Тому в ліберальних ідеях зацікавлені ті, хто може використовувати ресурси ефективніше, ніж уряд, та отримувати з них більше користі. Саме тому середній клас ототожнює себе з індивідами та особистими інтересами.

Різниця між бідними та середнім класом головним чином полягає у тому, що бідні, на відміну від середнього класу, переважно вважають себе членами спільнот. Нібур пише:

---

<sup>336</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 163-4.

<sup>337</sup> *ibid*, 167.

Середній клас наголошує на свободах, повазі до життя та приватної власності та цінності взаємної довіри і безкорисливості. Пролетарі ж наголошують на потребі у суспільній солідарності та відданості до соціальної групи, через що необхідно підпорядкувати права власності до загального суспільного блага, і через утиск свобод досягти головної соціальної мети. Для цього конфлікти між суспільними групами можуть бути вирішені шляхом не взаємодії, а боротьби.<sup>338</sup>

Для середнього класу важливо розповсюдити канони індивідуальної моралі на все суспільство. Йому вважається диким моральний цинізм, схильність до насильства та індиферентність до особистих свобод, які демонструють бідні. Таке ставлення здається Нібуру виправданим до тих пір, поки воно є проявом щирих зусиль по втіленню моральних ідеалів у суспільних відносинах. Якщо ж воно є «проявом ілюзій і омані людей, які ніколи не підпорядковують суспільно поведінку до особистих ідеалів, то воно заслуговує на цинічну реакцію пролетарів»<sup>339</sup>. Навіть у поширенні особистих моральних ідеалів можуть бути заховані лицемірство і захист привілеїв своєї суспільної групи.

Схожу думку щодо захисту своїх інтересів висловлюють і прихильники комунітарної етики: «ліберальна нейтральність є лише видимістю для поширення певної ідеології, а саме – індивідуалістичного волонтаризму та морального релятивізму»<sup>340</sup>. Роль держави у суспільних відносинах полягає у забезпеченні відносної справедливості, створенні умов для розвитку людей та підтримці балансу суспільних відносин.

Формалізуючи природу відносин між людиною і суспільством як суспільний договір, Гоббс вважає, що суспільство піднімається з первісного стану анархії, де все дозволене для всіх, і таким чином люди відмовляються

---

<sup>338</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 176.

<sup>339</sup> *ibid.*

<sup>340</sup> Олег Давыдов, «Коммунитаристский проект общества: философская критика и обоснование» (Дис. докт. филос. наук, ФГБОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет», 2017), 32.

від частини своїх прав на користь суспільства<sup>341</sup>. По суті, людина відмовляється від своєї сили у певній сфері, і передає повноваження уряду. Тому у Гоббса уряд, який з одного боку лишає людей повноважень, а з іншого, сам набуває і повноважень, і сили, постає авторитарним і пригнічуючим особистість заради суспільства. Жан-Жак Руссо, у своєму баченні суспільного договору, приходять до висновку, що ідеальна організація суспільства – це республіка, де сувереном виступає весь народ<sup>342</sup>.

Коментуючи ідею суспільного договору, Нібуhr зазначає, що суспільний договір в уявленні людей є обґрунтуванням необхідності створення уряду як засобу підтримки порядку та розвитку. Але ці обґрунтування припускають, що не тільки уряд був створений у результаті домовленостей і делегування повноважень, але і самі спільноти виникли наче за бажанням людей задля підтримки порядку у житті. З цього боку, теорія суспільного договору відкидає прадавній характер спільнот і здатність історичних обставин впливати на рішення людей. «Значне спростування буржуазного індивідуалізму полягає у тому, що чим більше людина начебто виходить із спільноти для забезпечення своєї незалежності та унікальності, тим більше вона починає залежати від ширшої системи взаємних послуг»<sup>343</sup>.

В історичному контексті, люди ніколи не були самостійними та незалежними від суспільства. Те, що здається розширенням кордонів свободи окремої людини, насправді є збільшенням розміру пов'язаних суспільних груп, порівняно з минулими групами. Чим складнішу професію, чим яскравіші таланти має людина, тим більша суспільна група йому необхідна, що повністю розкрити свій потенціал. З цього приводу можна згадати, що потенціал для прогресу суспільства утворюють технічні навички, а політичні навички та інструменти, які б могли підтримувати

---

<sup>341</sup> Гоббс, *Левіафан*, 156-7.

<sup>342</sup> Жан-Жак Руссо, *Про суспільну угоду, або Принципи політичного права*, пер. з фр. та ком. О. Хома (Київ: Port-Royal, 2001).

<sup>343</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 54.

порядок на більш високому рівні, розвиваються із затримкою відносно технологій.

На прикладі рабовласництва Нібур демонструє, як несправедлива суспільна практика з розвитком цивілізації з другорядної стала головною для економіки та суспільних відносин<sup>344</sup>. На самому початку економіка цивілізації не була розвиненою, тому всіх полонених на війні просто вбивали, щоб не витратити на них їжу. Коли з розвитком економіки з'явилась потреба у дешевій робочій силі, переможці почали забирати переможених у полон та використовувати як робочу силу. До ворогів, які знаходяться зовні племені, можна зрозуміти ворожість та обмеження у правах, що ставить їх на найнижчу ланку племінної ієрархії. Але з часом рабовласництво стало звичайним для суспільства.

З розвитком цивілізації феномен рабовласництва поширився і набув різноманітності. Крім завойовничого рабовласництва з'явилося боргове рабовласництво, яке розповсюджувалося на бідних, які стали жертвами нової системи власності і потрапили у борги<sup>345</sup>. Із часом рабство настільки проникло в суспільну та економічну сферу, що цивілізація почала залежати від нього. Суспільство було побудоване таким чином, що всередині одного класу люди проявляли один до одного чемність, людяність та доброту, але до нижчого класу вони демонстрували владність, силу та бажання експлуатувати інших, наче норми біблійної моралі поширювались тільки на відносини всередині однієї соціальної групи. Коли Вільям Вілберфорс повстав проти рабовласництва у Великій Британії та обґрунтував теологічну необхідність звільнити рабів, його звинувачували у тому, що він повстає проти самих основ існування та економічної могутності Британської імперії<sup>346</sup>.

Так, можна побачити велику різницю між застосуванням індивідуальної та суспільної моралі. Якщо в індивідуальних відносинах

---

<sup>344</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 12.

<sup>345</sup> Бог застерігав ізраїльтян від боргового рабовласництва. див. Левит 25:39-55, Второзаконня 15:12-18.

<sup>346</sup> Чарльз Колсон, *Конфлікт царств* (Черкаси: Смірна, 2004), розділ 8.

насилля частіше за все є злочином, то у суспільстві це необхідний інструмент для підтримки порядку, за умови належного та законного застосування. Повноваження держави щодо застосування насилля – це баланс між свободами громадян та солідарністю у суспільстві. Повна свобода може призвести до анархії, а примусове об'єднання задля солідарності загрожує авторитаризмом.

Нібур пише, що пошук оптимального балансу у суспільстві полягає у використанні особистого суспільного досвіду, зважаючи на «зло одних крайнощів та небезпеку інших»<sup>347</sup>. Окремо він наголошує на небезпеках для демократичного суспільства з боку «штучних варварів», примітивного суспільства, яке розуміє тільки мову сили та примусу і успішно нею користується. Через неготовність до таких суспільно-політичних методів, розвинені суспільства можуть програти у демократичний спосіб, як Німеччина програла нацистам. Нібур пише у статті «Штучне варварство»: «Розвинені суспільства з одного боку обмежені власними чеснотами, а з іншого – загрозами з боку варварів»<sup>348</sup>.

Якщо доцільність існування демократичного суспільства, за Нібуrom, впливає із необмеженої свободи індивіда, а також із можливості використовувати цю свободу творчо, то до інших соціально-політичних теорій він ставиться не так схвально. Серед них *laissez-faire* (принцип невтручання), яка критикується за помилкове ставлення до людських пристрастей як до обмежених и таких, які можна спрямувати у безпечне русло. Раціональний принцип невтручання критикується через небажання розглядати моральний та релігійний контекст людського суспільства.

Фрідріх Гаєк, захищаючи ринкові принципи та ліберальний індивідуалізм у праці «Індивідуалізм і економічний порядок», описував ворожість індивідуалізму до наказів, приписів чи владних інструментів, які застосовуються вибірково, а не до всіх членів суспільства. Також ця ворожість проявляється у заборонах чи обмеженнях можливостей для

---

<sup>347</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 175.

<sup>348</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 117.

талановитих і здібних людей, хоч для забезпечення рівності, хоч для встановлення нерівності. Головну ідею індивідуалізму він узагальнює такими тезами: «Його (індивідуалізму) головний принцип полягає в тому, що жодна людина чи група людей не повинні мати владу вирішувати, яким повинен бути статус інших, і він (індивідуалізм) вважає це настільки суттєвою умовою свободи, що їй неприпустимо жертвувати для задоволення нашого відчуття справедливості, або наших заздрощів»<sup>349</sup>.

Фрідріх Гаєк захищає ринкові принципи, тому що вони породжують конкуренцію, а конкуренція є в більшості випадків найефективнішим з методів ведення економічної діяльності, і «це єдиний метод, який не передбачає примусу й свавільного втручання влади»<sup>350</sup>. Але Нібур вважає, що таким чином економіка перетворюється на інструмент впливу, а власність – на зброю проти інших. Щодо *laissez-faire* він пише: «ця теорія підтримувалась в індустріальну епоху через впевненість, що загальний добробут найкраще досягається через максимальну дерегуляцію економіки. Останні сто років історії це спростовують, але теорію досі підтримують, зокрема у політично незрілих державах»<sup>351</sup>.

Принцип невтручання дозволяє олігархам та власникам великого капіталу уникати суспільного контролю та зайвих витрат на соціальні програми, і вони прикривають своє лицемірство різними теоріями, для захисту власних економічних інтересів. «Коли у влади забирають сяючі обладунки політичних, філософських та соціальних теорій, за допомогою яких вона ховалась та захищалась», – пише Нібур, – «вона продовжує битись відкрито, але це зробить її більш вразливою, а її опонентів – сильнішими»<sup>352</sup>.

Лицемірна здатність людей мімікрувати та підлаштовуватись під будь-яку соціальну систему призводить до того, що діти темряви можуть користуватись всіма інструментами, які початково були застосовані дітьми світла для загального блага. Наприклад, ідеї вільного ринку та економічних

---

<sup>349</sup> Фрідріх Хайек, *Індивідуалізм и економічний порядок* (Москва: Изограф, 2001), 23.

<sup>350</sup> Фрідріх Гаєк, *Шлях до кріпацтва (скорочено)* (Київ: ГО «Ціна держави», 2016), 8.

<sup>351</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 33.

<sup>352</sup> *ibid.*



свобод, які проголошував Адам Сміт, у своїй основі мали ідеї пріоритету загального блага:

Доброчесна людина у будь-який час готова пожертвувати своїм особистим інтересом задля інтересів спільноти, до якої вона належить. Вона так само бажає, щоб інтереси спільноти або суспільства поступались більш широким інтересам держави, до складу якої спільнота входить. Тому вона повинна бажати, щоб інтереси держави приносились у жертву ще більш широким інтересам усього світу, інтересам величезного суспільства чуттєвих та розумних істот, які мають безпосереднього управителя та суддю – Бога.<sup>353</sup>

Таким чином, за Нібуром, капіталісти та прибічники ринкової економіки є дітьми світла. Але глобалізм, економічні свободи та вільний рух капіталу також надають потужний інструмент у руки дітей темряви, які ним користуються, щоб задовольнити свої егоїстичні потреби.

Нібур це пояснює таким чином: «Вчення, яке мало б гарантувати економічні свободи для особистості, перетворилося на ідеологію величезних корпоративних структур пізнього капіталізму, які застосовували та продовжують застосовувати його щоб уникнути належного політичного контролю над їхнім економічним впливом»<sup>354</sup>. Там де Адам Сміт вбачав появу міжнародної гармонії, в індустріальному та постіндустріальному суспільстві панує капіталізм транснаціональних корпорацій, який задля розширення впливу нехтує як моральними настановами, так і політичними запобіжниками.

Лібертаріанські доктрини не мають запобіжників від загального хаосу і знищення, але культивують надію на певну причину, яка виникне сама по собі і призведе до гармонії всередині суспільства. Економічні інтереси, на яких переважно сфокусовані тези лібералів та прихильників ринкових

---

<sup>353</sup> Сміт, *Теорія нравственных чувств*, 231-2.

<sup>354</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 26.

методів, задовольняють не стільки потреби людини у виживанні, скільки у самореалізації через пошуки слави і влади. Через те, що люди шукають задоволення потреб у продуктах економічної активності, економіка перестає бути тільки сферою виробництва і розподілу благ. Вона стає також інструментом суспільного впливу, і відповідно, формою суспільної сили. Тому всяка велика економічна сила намагається перетворити економічний вплив у політичний. Будь-яка сила, що може впливати на суспільство, намагається впливати і реорганізувати суспільство під свої потреби, що збільшує напругу у суспільстві.

Нібур формулює питання, яке у наші часи більш відоме у формі парадоксу терпимості Поппера<sup>355</sup>. Такий парадокс у Нібура звучить так: «Чи повинна свобода демократичного суспільства розповсюджуватись до такої міри, що самі принципи вільного суспільства можуть бути поставлені під сумнів?»<sup>356</sup>. Прикметно, що Поппер, як і Нібур, розглядає можливість вирішення такого парадоксу у висуванні фундаментальних вимог як умови сталого існування суспільства. Для католиків фундамент демократії і вільного суспільства побудований на незмінних принципах природного права. Жак Марітен, засновник ідей інтегрального гуманізму, що стали ідеологічним підґрунтям для християнської демократії в Європі, визначає природне право як «наказ чи розпорядження, яке людський розум може виявити, та згідно якого людська воля повинна діяти, щоб підлаштувати себе під необхідні цілі людського існування»<sup>357</sup>.

Згідно католицького вчення, демократичні принципи вільного суспільства розповсюджуються до тих пір, поки вони не піддають сумніву природний закон, який є незмінним і вважається фундаментом світоглядної системи суспільства. Але таким чином надається необґрунтована перевага для носія та тлумачника природного закону, тобто Католицької церкви. Позиція реалістів полягає у тому, що у недосконалому суспільстві критиці

---

<sup>355</sup> Карл Поппер, *Відкрите суспільство та його вороги. Том 1* (Київ: Основи, 1994), 315-6.

<sup>356</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 68.

<sup>357</sup> Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law* (London: The Centenary Press, 1945), 35.

можна і потрібно піддавати будь-що, оскільки ніяка особа або інституція не позбавлена впливу гріха або людських недоліків. Тому природний закон не відповідає потребам суспільства, не враховує динамічність сучасного життя та історичний контекст розвитку суспільства.

Нібур виділяє чотири завдання перед суспільством, які необхідно вирішити для забезпечення гармонії та справедливості<sup>358</sup>. По-перше, обмежити силу на користь моральних та раціональних життєвих аргументів. По-друге, підпорядкувати силу, як все ж таки необхідну, до відповідальності всього суспільства. По-третє, знищити такий тип сили, який не можна зробити соціально відповідальним. В-четвертих, запровадити моральні самообмеження до тих типів влади, які неможливо взяти під контроль суспільства. Проте, цей перелік є ідеалізованим, і Нібур вважав, що у суспільства не вистачить соціальних, раціональних та моральних ресурсів для вирішення цих викликів та впровадження ідеального суспільного контролю над усіма наявними силами.

Однією з найпоширеніших форм лицемірства еліт є думка, що їх привілеї є справедливою винагородою за виконання корисних або достойних функцій у суспільстві. Більше того, для захисту своїх привілеїв представники суспільних груп висувають тези, нібито інші члени суспільства не зможуть виконувати ці функції так само якісно, як роблять зараз привілейовані. Такі тенденції проглядаються у майже всіх дискусіях при боротьбі за розширення прав соціальних груп, починаючи від права на освіту бідним, права голосувати жінкам у кінці XIX століття, і до сучасної боротьби за права соціальних меншин. Нібур пише: «Іноді домінуюча група почуває себе достатньо сильною, щоб заперечувати здатність інших розділяти свої привілеї, та не наводить жодних доказів своєї позиції»<sup>359</sup>.

Розглядаючи історію запровадження загальної освіти та загального виборчого права в США, Нібур відзначає, що впровадити загальну освіту було значно легше, ніж загальне виборче право, «через те, що освіта надає

---

<sup>358</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 20.

<sup>359</sup> *ibid*, 119.

тільки привілеї, а виборче право – і привілеї, і вплив»<sup>360</sup>. Хоч освіченість також потенційно може давати бідним людям вплив через організованість та захист своїх прав, правлячий клас не боявся цього, тому що побачив у освіті іншу перспективу: прищеплення людям покірності та можливість формування потрібного світогляду. Таким чином, Нібур вважає освіту на сьогоднішній день одночасно інструментом емансипації для слабких груп та інструментом пропаганди з боку правлячого класу<sup>361</sup>.

Втім, ліберальні раціоналісти бачать в освіті інструмент для виховання членів ідеального суспільства. Але концепція освіти як рецепту для вирішення суспільних проблем містить два головних недоліки. По-перше, виховання дітей та освіта здійснюються через приклад, а не через демонстрацію ідеології. Саме тому найважливішу роль у вихованні відіграє сім'я та батьки. По-друге, на заваді такої системи освіти (якщо припустити, що її можливо побудувати) стоїть питання економічної доцільності, тому що створення якісної загальної системи освіти потребує значних коштів, які повинні виділити або великі власники, або держава.

Отже, на заваді ідеалістичної освітньої системи стоять реальні суспільні та економічні чинники. Освітні ідеалісти, за словами Нібура, недооцінюють «цей конфлікт інтересів в економічній та політичній площині через узагальнення помилкової точки зору середнього класу на все суспільство»<sup>362</sup>.

Таким чином, критика Нібуром ліберальних ідей полягає у таких тезах. По-перше, це надмірна раціоналізація індивідів та суспільних відносин в цілому. По-друге, ліберальні ідеалісти не враховують історичного контексту розвитку суспільних відносин. По-третє, ліберальні ідеї тяжіють до індивідуалізму та не враховують інтересів інших соціальних груп, демонструючи лицемірство у відносинах між соціальними групами. В-

---

<sup>360</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 121.

<sup>361</sup> *ibid*, 122.

<sup>362</sup> *ibid*, 215.

четвертих, через надмірну раціоналізацію людей, лібералізм спирається на розум, освіту і технології, відкидаючи моральні та релігійні чинники.

### 3.3 Діалог із тоталітаризмом

У сучасному суспільстві нації є найголовнішими соціальними групами. Нібур вважав нації територіальними спільнотами, об'єднуюча сила яких базується на патріотичних почуттях та авторитеті держави. Це визначення є суто американською мультиетнічною та мультикультурною позицією, відмінною від європейського уявлення про нації. Юрген Габермас висловлював ідею нації як «дополітичної спільноти на підставі спільної історичної долі» з етнічно-історичної точки зору, або як «спільноти громадян, які активно реалізують свої громадські права» з республіканської точки зору<sup>363</sup>.

Мораль національної спільноти полягає у тому, щоб захищати інтереси нації. На відміну від спільнот інших рівнів, нація має не тільки поліцейську силу, але також може отримувати вигоди з національних символів, які справляють враження на людей, та через це поширювати свій вплив. Це важливо, тому що не можна відчувати себе частиною великої спільноти, і не мати об'єднуючих символів. Якщо приплив патріотичних почуттів від національних символів досить великий, то нація може отримати карт-бланш на свої дії з боку окремих осіб, причому його масштаб прямо корелює з глибиною відданості до патріотичних символів. Антоніо Негрі пише, що державна влада завжди намагається виставити себе як абсолютну, та пропонує громадянам «виставу абсолютної влади»<sup>364</sup>. Але від громадян залежить, як сприймати владу та у якій формі надавати їй легітимність.

Саме розвиток демократичних інститутів дав поштовх для культурного різноманіття у суспільстві. Це різноманіття робить суспільні процеси складними, динамічними та потребує динамічного балансу.

<sup>363</sup> Юрген Габермас, «Громадянство і національна ідентичність» у *Умови громадянства: збірник статей*, під ред. Варта ван Стінбергена (Київ: Український Центр духовної культури, 2005), 49-70.

<sup>364</sup> Антоніо Негрі, «Труд множества и ткань биополитики», *Синий диван* 12 (2008), 09.07.2020, <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/>.

Демократія забезпечує загальну єдність у національному суспільстві через свободу самовираження окремих спільнот, тоді як авторитаризм користується для цього примусом. Нібур наводить приклад нацистського режиму, який намагався відтворити племінний суспільний порядок у розвинутій державі, за допомогою примусу до расової та культурної єдності, і фактично будував первісну релігію<sup>365</sup>. Механізм цього процесу доволі чітко та зрозуміло описаний Ангрі Берсоном, який вважав примітивні релігії превентивним засобом захисту від критичних процесів рефлексії: «Це захисна реакція природи проти розвінчувальної сили розуму»<sup>366</sup>. Отже, вибудування первісної релігії є механізмом боротьби з різноманіттям, боротьби з критичним голосом розуму у суспільстві і механізмом легітимізації абсолютної влади.

Будь-які механізми примусу є рухом назад, а не вперед. Для того, щоб досягти успіху, нацисти створили фальшиву єдність у масштабах нації, яка була протиставлена всім іншим проявам соціальної різноманітності і поглинула їх. Але набагато важливіше те, що успіху нацисти досягли демократичним шляхом, вигравши парламентські вибори у Німеччині. Отже, сама по собі демократія не має запобіжників проти зловживань силою і є вразливою до потужних маніпуляцій. Головною ідеєю Нібура, що втілилась у політичних доктринах, є саме те, що проти сили повинна виступати тільки інша сила. Він пише:

Природні недоліки демократії як форми правління, у поєднанні з сліпотою лібералізму як демократичною культурою зробили демократію практично беззахисною проти концентрованої люті тоталітарних режимів. [...] Ніяке лідерство, навіть найхоробріше, не може повністю подолати слабкість демократії на міжнародній арені. Її

---

<sup>365</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 123.

<sup>366</sup> Henri Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion* (Westport, CT: Greenwood Press, 1974),

нездатність діяти з такою ж прозорливістю та безжальністю, як тиранічні режими, є одною з небезпек, які потрібно розглянути.<sup>367</sup>

Пацифісти та захисники ідей неспротиву тішать себе ілюзіями про те, що у світі можна викоринити зло і насильство, та гармонійно жити за принципами анархічного суспільства. Їх погляди ілюзорні через те, що є певний граничний розмір суспільства, у якому можна організувати життя за принципами доброї волі, без примусу. Крім того, навіть ненасильницькі методи є примусовими за своєю суттю, коли є засобами тиску. Нібур пише: «Середній клас та раціональні моралісти, які мають природну відразу до насильства, праві у своєму загальному припущенні, але вони помиляються, коли вважають насилля аморальним за своєю природою»<sup>368</sup>.

На думку Нібура, за своєю природою аморальною є тільки зла воля, так само як доброю є тільки добра воля. І якщо порівнювати моральність мотивів бідних порівняно з багатими, їх оцінка буде приблизно однаковою – захист своїх особистих інтересів. Через те, що мотиви людей оцінювати складно, Нібур пропонує замість перевірки мотивів дивитись на очікувані результати дій і вважати добрим те, що має метою благо для всього суспільства. Він пише: «Споглядаючи історичну перспективу, всі моралісти стають прагматиками або утилітаристами. Загальне благо, *summum bonum*, «найбільше і найширше благо» чи «найповніша гармонія усіх життєвих можливостей» встановлюється критерієм моральності окремих подій, і кожна подія розглядається з оцінкою її впливу на досягнення кінцевої мети»<sup>369</sup>.

Політичні рішення постійно стикаються з етичними або технічними питаннями, і тому оцінка мети та кінцевих результатів дій дає кращий результат, ніж спроба оцінити моральні мотиви. Такий підхід потребує додаткового роз'яснення, але це неможливо зробити, якщо вважати насилля

---

<sup>367</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 71-2.

<sup>368</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 170.

<sup>369</sup> *ibid*, 170.

як соціальне явище аморальним за своєю природою. Нібур вказує на дві помилки, яких припускаються ті, хто вважає насилля та революцію явищами, аморальними за своєю природою.

Перша помилка полягає у тому, що насилля є природним проявом зла, а ненасильництво – доброти. З цього робиться висновок, що насилля за природою аморальне, а пацифізм у своїй природі добрий. Нібур вважає таку позицію «правдоподібною і частково достовірною у міжособових відносинах, але у відносинах між соціальними групами вона не є правдоподібною»<sup>370</sup>. У своїй статті «Чому Церква не є пацифістською» він пише, що більшість сучасних форм пацифізму у церкві – єретичні, окрім пацифізму як прояву ідеального «закону любові»<sup>371</sup>.

Якщо вважати допустимим примусовий фактор єдності, та вважати загально добрим інститут держави, то стає зрозуміло, що насилля, монополію на яке має держава у сучасному світі, не може бути назване злим по своїй природі. Тому що держава застосовує насилля задля загального блага та для захисту своїх громадян. Варто зазначити, що Католицька церква, яка історично захищала право людей на гідність та на збереження життя, навіть у середні віки дозволяла використання зброї для самозахисту та для виконання державних обов'язків, забороняючи прояви сили з мотивів жорстокості, помсти або злих намірів<sup>372</sup>.

Засоби і методи пацифізму та ненасильницького спротиву також призводять до втрат і навіть жертв. Нібур у статті «Мир та ліберальні ілюзії» згадує, як архієпископ Кентерберійський вітав Гітлера за «безкровну» перемогу в Австрії, та пише: «Економічні сили не вбивають, але просто морять голодом до смерті. Таким чином, вони задовольняють критерій безкровності Архієпископа Кентерберійського»<sup>373</sup>. У підсумку він зазначає: «Неможливо примусити суспільну групу до зміни позиції без завдання

---

<sup>370</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 172.

<sup>371</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 4-5.

<sup>372</sup> Томас Вудс, *Как Католическая церковь создала западную цивилизацию*, пер. с англ. В. Кошкина (Москва: ИРИСЭН, 2010), 232-3.

<sup>373</sup> Reinhold Niebuhr, «Peace and the Liberal Illusion» in *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 90.



шкоди її життю чи майну. Через те, що фактор примусу є у самій природі соціальних відносин, то неможливо етику особистих відносин аплікативно застосувати до суспільних відносин»<sup>374</sup>. Яскравим прикладом помилковості неспротиву злу насиллям є те, що ненасилля відносно диктатури Гітлера призвело до численних жертв та згубних наслідків, а усі спроби заспокоїти режим нацистської Німеччини поступками лише спровокували більший розквіт очевидного соціального зла та небаченого в історії насилля.

Друга помилка противників насилля полягає у некритичній оцінці історично обумовлених моральних цінностей, порівняно з особистими моральними цінностями окремої особи. Для особи вважається, що за своєю природою доброю є тільки добра воля. У той же час, для окремих суспільних явищ робиться виключення, і вони не оцінюються з точки зору моралі. Їх називають даниною традиції чи досвідом поколінь, і тому вважають суспільно необхідними за своєю природою, не даючи їм критичної оцінки. Прикладом таких явищ можуть бути традиції гладіаторських боїв у давні часи, дуелей та ритуальних самогубств у середні віки<sup>375</sup>. У сучасному суспільстві можна згадати практику сімейного насилля, фізичного покарання дітей навіть у християнських сім'ях, традицію шлюбів з неповнолітніми дівчатами, або без згоди нареченої у християнських країнах Кавказу тощо<sup>376</sup>.

У випадку з виникненням нацизму в Німеччині також певну роль відіграє історичний контекст. Нібур писав, що конфлікт між фашистською Німеччиною та західною цивілізацією у деякому сенсі є конфліктом між песимістичним та оптимістичним спотвореннями християнства<sup>377</sup>. Німеччина довгий час була під впливом песимістичної лютеранської теології з наголосом на гріховності людини. Західні країни навпаки,

<sup>374</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 172.

<sup>375</sup> Вудс, *Католическая церковь*, 231.

<sup>376</sup> Ольга Осипова, «Украденные невесты», Birdinflight, 25 мая 2018, <https://birdinflight.com/ru/vdohnovenie/fotoproect/20180525-ukradennye-nevesty.html>.

<sup>377</sup> Reinhold Niebuhr, «Germany and the Western World» in *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 49.

«швидше є духовними дітьми Відродження, ніж Реформації»<sup>378</sup>. На думку Нібура, на оптимістичному релігійному фундаменті розвинулись американські утопічні секулярні концепції, а на песимістичному фундаменті у Німеччині – нацистська тиранія. Хоч обидві помилки виникли через захопленість ілюзіями та брак реалістичного світогляду в суспільній думці, цивілізації потрібно було обрати проміж недосконалим, але цивілізованим плутократично-демократичним світом і рабською альтернативою, яку пропонує нацизм<sup>379</sup>.

Щодо успіху більшовицького перевороту у Росії, Нібур пише, що передумовами для цього були недостатній престиж середнього класу у суспільстві, та слабкість і невизначеність аристократів. Ці фактори поєдналися із «розчаруванням від війни, відсутністю політичного представництва у селян та робітників, ситуаційним збігом інтересів народних мас у землі та мирі, середньовічним мракобіссям церкви, політичним цинізмом влади і недієздатністю держави»<sup>380</sup>. Такий складний базис став фундаментом успіху революції, але жодна країна не може розглядати його як приклад, хоч перемога більшовиків і стала джерелом надій для пролетарів багатьох країн. Нібур доволі точно передбачає, що «перспективи комуністичних революцій набагато вищі у східних аграрних країнах, ніж у західних індустріальних»<sup>381</sup>. Правдивість його прогнозів можна побачити на прикладі Китаю, В'єтнаму, Північної Кореї, Лаосу, а також бідних країн Південної Америки.

Отже, після розгляду ідеї та можливості встановлення суспільної справедливості шляхом застосування насилля та революції, залишається одне питання, яке не можна оминути. Чи здатне суспільство, яке побудоване на насиллі, утримати побудований суспільний лад? Нібур пише, що навіть якщо ідеалізм революціонерів може виступати як моральний запобіжник проти зловживань владою, то зловживання владою нових комуністичних

---

<sup>378</sup> Niebuhr, «Germany and the Western World», 51.

<sup>379</sup> Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, 71.

<sup>380</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 187.

<sup>381</sup> *ibid.*, 191.

бюрократів є дуже вірогідним. Точка зору комуністів полягає у тому, що держава є не засобом збереження суспільної єдності, а тільки інструментом поневолення бідних, і тому після повалення цієї диктатури потреба у інституції держави зникне<sup>382</sup>.

Комуністичні ідеї щодо тимчасовості та необхідності диктатури під час перехідного етапу до суспільства загальної рівності і справедливості не витримують жодної критики та не враховують природу людей. Втім, з перспективи пострадянських країн, можна побачити, що історія не змінилась і від влади та впливу функціонери Радянського Союзу відмовились тільки під впливом обставин та через неможливість контролювати ситуацію.

Після встановлення режиму та отримання повноважень нова, «тимчасова» диктатура переходить до пошуку внутрішніх ворогів і забезпечення рівності суспільства, але фундаментальна проблема полягає у тому, що природний егоїзм людини при цьому називають пережитком капіталістичної системи. Тому пошук класових ворогів можна продовжувати знову і знову, з кожним наступним кроком підсилюючи диктатуру<sup>383</sup>.

Тому спроби забезпечення примусової єдності через тиранію є утопічними та протиприродними для людей. Розвиток суспільства відбувається, якщо існує певний конфлікт інтересів суспільних груп та успішний пошук консенсусу між ними. Через це, ідеї комуністичних функціонерів є таким самим лицемірним захистом інтересів привілейованого класу, як і у правлячому класі будь-якого суспільного устрою.

---

<sup>382</sup> Reinhold Niebuhr, «Modern Utopians» in *Christianity and Power Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 145.

<sup>383</sup> Niebuhr, «Modern Utopians», 148.

### 3.4 Діалог із релігіями

Суспільству завжди потрібно мобілізувати додаткові ресурси для забезпечення єдності. Джерелами цих ресурсів можуть бути раціональні або моральні якості особистостей. Раціональні якості є засобом від неосвіченості, а моральні якості – запобіжником від егоїстичних проявів людей. Релігійні мислителі схильні перебільшувати роль егоїзму як причини соціальної нерівності, і сподіваються знайти вирішення суспільних проблем у зростанні добродетності людей, через що прояви егоїзму повинні будуть зникнути. Проте, роль релігії у суспільному житті можна визначити у двох напрямках. З позиції впливу на індивідів, релігія збагачує особистість і наділяє людей моральними якостями. З позиції суспільних відносин, релігія поширює етичні стандарти та забезпечує соціальну рівновагу.

Вплив на індивідів релігія частіше за все здійснює через совість та через дотичність до трансцендентного. Історія релігії доводить ефективність релігійного просвітлення людської совісті та демонстрації гріховності егоїстичної стурбованості. Совість людини не така впливова, як вбачається раціональним моралістам, які бачать головне у розвитку особистого почуття обов'язку. Але совість дуже ефективна тоді, коли потрібно визначитись між двома прагненнями. «Циніки можуть заперечити, що совість не запобігає вбивству ворога, вона лиш не дає знущатись над трупом»<sup>384</sup>. Але совість може ефективно об'єднувати та стабілізувати соціально важливі імпульси людини, і може бути значно посилена релігійними переконаннями.

Нібур наголошує, що етична чистота християнської пророчої етики демонструє такі ідеали, які неможливо втілити в історії цивілізації. «Царство Боже завжди є можливим, оскільки вищість його чистої любові органічно пов'язана з досвідом земної людської любові, але воно неможливе в історії та завжди перебуває за межами історичних успіхів»<sup>385</sup>. Універсалізм етики Ісуса Христа для Нібура подібний до універсалізму стоїків, але позицію стоїків викривляє аристократична пихатість. Християни, на відміну

---

<sup>384</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 39.

<sup>385</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 393.

від стоїків, вважають, що «люди заслуговують рівної любові не через те, що вони несуть у собі рівний елемент божественності, а через те, що Бог любить всіх однаково. Їх потрібно прощати, тому що всі однаково віддалені від Бога і однаково потребують Його благодаті»<sup>386</sup>.

Стоїчне ставлення до аскези як спроби боротись з проявами зла всередині людини також мають релігійний фундамент. Аскеза, що вважається великим недоліком і одночасно великою чеснотою релігії, підтверджує сенситивне втілення зла свавілля. Аскетичні обмеження повинні звільнити душу від впливу гріховної плоті. Ця ідея простежується і у східних релігіях, де «спасіння бачиться як життя у стані квазі-існування, коли життя і свідомість звільнені від усього земного, але також від усього динамічного і значного»<sup>387</sup>. Шопенгауер описує аскезу як відмову від волі-до-життя, що проявляється у двох принципах:

Воля людини змінюється, і вона більше не стверджує свою сутність, а відкидає її [...] Повна і добровільна цнотливість є першим кроком до аскези, або відмови від волі-до-життя [...] Аскеза проявляється, далі, у добровільній, навмисній бідності, яка не настає тільки через те, що власність роздається задля полегшення чужих страждань, але є сама по собі метою та повинна служити засобом постійного умертвіння волі, щоб задоволення бажань, смак життя не збудили знов волю, до якої самопізнання сповнилось відразу<sup>388</sup>.

Коли Христос каже: «Хто душу свою зберігає, той погубить її, хто ж за Мене погубить душу свою, той знайде її»<sup>389</sup>, то Його слова здаються парадоксальними, проте «релігійна напруженість, яка підштовхує людей до аскези, вирішується шляхом осуду пошуків себе як цілі у житті, але дозволяє

---

<sup>386</sup> Нибур, «Опыт интерпретации христианской этики», 402-3.

<sup>387</sup> *ibid*, 415.

<sup>388</sup> Артур Шопенгауер, *Мир как воля и представление. Том 1* (Москва: Наука, 1993), 474-6.

<sup>389</sup> Матвія 10:39.

самореалізацію як додатковий результат самозречення»<sup>390</sup>. Але у той же час, сімейна етика у вченні Христа є більш універсалістичною, ніж аскетичною. На думку Нібура, радикальні заклики етики Христа не можуть слугувати як пряме керівництво до дій для вирішення проблем соціальної моралі, коли потрібно «постійно зважувати відносні потреби сім'ї, спільноти, класу і нації»<sup>391</sup>. Тому етика Ісуса орієнтована тільки на вертикальний вимір Божої волі, щоб дати людям приклад всеосяжної любові.

Наголос на любові як найвищій чесноті є сильним моральним ресурсом релігії. Раціональна етика спрямовується на справедливість, а релігійна етика встановлює любов як ідеал. Раціональна етика намагається відповісти на потреби людини та ближніх у рівній мірі, релігійна етика (особливо християнська) вважає, що потреби оточуючих потрібно задовольняти безвідносно розрахунків потреб інших.

Частково релігійний ідеал любові живиться і підтримується поглядом на ближнього з перспективи абсолюту та трансцендентності. Якщо дивитись на ближнього як на дитя Боже, то можна догоджати Богові через служіння ближньому. Христос казав: «Що ви зробили одному з малих сих, то ви зробили Мені»<sup>392</sup>. «Таке релігійне розуміння походить від здатності релігійної уяви побачити наочне і недосконале з абсолютної і трансцендентної перспективи»<sup>393</sup>. Саме осягнення цієї істини дає змогу щиро служити іншим та віддавати їм свою любов.

Секулярні радикали, які називають релігію «опієм для народу», мотивують свою позицію тим, що за допомогою релігії людина шукає остаточного задоволення в надприродному та надісторичному світі. Втім, прагнення людини до Абсолюту демонструє контраст між божественним та людським. Дотик до трансцендентного не тільки дає відчуття насолоди від спілкування з Богом, але і проявляє стан людини з Божественної

---

<sup>390</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 56.

<sup>391</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 404.

<sup>392</sup> Матвія 25:40.

<sup>393</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 58.

перспективи. У Божій присутності людина стикається і з Богом, і з особистою гріховністю.

Але у концепції відносин між Богом та людиною на гріховності робиться такий наголос, що Рудольф Отто інтерпретує почуття гріха не просто як переступ морального закону, а як почуття «безумовного нечестя» у моменти зустрічі з нумінозним<sup>394</sup>. Нібур вважає таке визначення перебільшенням: «святий розуміється як морально досконалий у релігійних термінах, а гріх, відповідно, визначається у моральному плані»<sup>395</sup>. Оцінюючи ідеалізм та категоричність християнської етики, Нібур посилається на слова Карла Барта, що «таку етику не можна застосувати ні до сучасного суспільства, ні до будь-якого суспільства взагалі»<sup>396</sup>. Приводячи на противагу теології Барта позицію Шлейєрмахера, Нібур називає його «страховиськом бартіанців». Шлейєрмахер пише:

Релігія це життя у нескінченній природі цілого, всеєдиному, в Бозі, – життя, що володіє Богом у всім і всьому в Бозі [...] А ваша етика, наука про поведінку, прагне розрізнити окремі моменти людських дій і творчості і розвивати їх у визначену і гармонійну систему. Але благочестива людина зізнається вам, що вона про це нічого не знає. Вона роздумує про людську поведінку, але ці роздуми не тотожні тим, з яких виникає етична система. Благочестива людина шукає і відчуває тільки одне – саме дію Бога у людях.<sup>397</sup>

Нібур зазначає, що приховано пантеїстична позиція Шлейєрмахера приводить до того, що головним релігійним відчуттям стає не розкаяння, а пошук. Тому важливо розділяти релігію та етику. Тенденція релігії відкидати відтінки та градації морального життя, змальовуючи все тільки у

<sup>394</sup> Рудольф Отто, *Священное* (Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008), 92.

<sup>395</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 67.

<sup>396</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 403.

<sup>397</sup> Фридрих Шлейєрмахер, *Речи о религии к образованным людям, ее презирающим* (Санкт-Петербург: Алетейя, 1994), 75.

контрасті між сьйвом божественної святості та темрявою грішного світу, дуже швидко приводить до моральної, соціальної та політичної індіферентності.

Якщо вважати, що індивід спасається милістю Божою, а суспільство залишається дияволу, то суспільні проблеми у такому формулюванні взагалі не можуть бути розв'язані в жодній етичній системі. Суспільна несправедливість настільки контрастує з моральними ідеалами релігії, що вразливі релігійні особи впадають у відчай і намагаються ізолювати себе від зла. В такому випадку пошук Бога супроводжується асоціальною аскезою, і прагне ізоляції від суспільства. Тому гріх у суспільстві не можна розглядати суто з релігійної точки зору.

Але все ж таки релігія намагається вирішувати соціальні проблеми та давати відповіді на складні запитання. У таких випадках дух любові краще пояснює наявні ресурси та обмеження релігії, ніж почуття розкаяння. Християнство підштовхує людей проявляти любов до всіх, а не тільки до споріднених людей. Христос казав: «Коли бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте?»<sup>398</sup>. При спогляданні людей з трансцендентної перспективи, всіх можна вважати братами та сестрами. Такий погляд руйнує бар'єри та роз'єднуючі чинники, об'єднуючи всесвітнє людське суспільство в одну велику сім'ю. Цей трансцендентний погляд допомагає релігійним ідеалістам здолати національні, расові та класові розбіжності.

Ще за часів ранньої церкви християнські спільноти мали надію на те, що християнська любов один до одного стане прикладом для наслідування всьому світовому суспільству. Нібур пише, що у наші часи цю ідею особливо палко захищають невеликі церковні деномінації, такі як квакери і їм подібні<sup>399</sup>. В Україні до таких деномінацій можна віднести ізольовані протестантські об'єднання, які пішли у глибоке підпілля в часи релігійних переслідувань у СРСР. На практиці впровадження релігійного закону любові як нормативного у суспільстві означає, що релігія повинна посилити

---

<sup>398</sup> Матвія 5:46.

<sup>399</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 73.



та поширити суспільні стосунки, які природно належать до вузького кола осіб. Але є певні обмеження для таких стосунків. Також не можна очікувати, що всі люди стануть духовними у більшій мірі, ніж очікується, що вони будуть раціональними.

Нібур вважає, що є невелика частка тих, хто досягає певної довершеності у духовності або раціональності. «Вони матимуть значний вплив на суспільне життя, проте на досягненнях невеликої групи людей не можна будувати політичну структуру суспільства»<sup>400</sup>. Релігія може консолідувати добрі наміри та спрямувати їх у волю та розум, роблячи характер індивіда добрим та менш залежним від зміни почуттів. Проте добрі наміри, як і любов, повинні бути спрямовані на певний об'єкт, якому це добро буде адресоване. Якщо такого об'єкта немає, або складність суспільної ситуації потребує виваженого аналізу та раціональних дій, то імпульс добрих намірів може згаснути через неможливість ці наміри виразити до конкретного об'єкту.

Принцип «люби ближнього, як самого себе» неможливо виконати щодо осіб, з якими немає тісного зв'язку, через обмеженість розуму людини, яка не може уявити себе на місці чужої людини, щоб служити її потребам. Ці люди фактично не є ближніми, і Бог це розумів, коли установлював закони любові. Нібур вважає, що навіть якби знайшлась така спільнота, яка на національному рівні виконувала б закон любові один до одного, це призвело б до зростання національної гордості і проявів напруження вже на міжнаціональному рівні<sup>401</sup>.

Навіть у часи Реформації закон любові сприймався і протестантами, і католиками, не як соціальний, а як релігійний, який встановлював рівність перед Богом і регулював відносини у церкві як релігійній спільноті. На соціальну справедливість закон любові не поширював ні Лютер, ні католицькі богослови. Те ж саме можна сказати про ранню Церкву і

---

<sup>400</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 73.

<sup>401</sup> *ibid*, 75.

рабовласництво. Закон любові по відношенню до рабів не означав, що потрібно змінити їх соціальний статус.

Неможливість втілити релігійні ідеали у політичних та економічних відносинах може спонукати до пораженства і сентименталізму. Пораженство знаходиться дуже близько до моральної та політичної індиферентності. Воно проявляється як визнання неможливості впливати на суспільні процеси. З точки зору Нібура, рання Церква мала пораженьське відношення до світу, вважаючи його проклятим, та виражала оптимізм у міленіальній надії.

Нібур визначає пораженство як «Занадто послідовний дуалізм у категоріях «Бог – світ», «дух – тіло». Він приводить релігійну людину у відчай через те, що на економічне та політичне суспільне життя розумові та моральні запобіжники мають набагато менший вплив, ніж на індивідуальне життя»<sup>402</sup>. Корінь пораженства полягає у визначенні ідеалів з релігійної точки зору, а не з точки зору суспільної моралі. Від людей вимагається абсолютна любов, абсолютна жертвність, абсолютна надія тощо. Але політичні та економічні відносини явно виходять за рамки релігійно-моральних ідеалів.

Теолог Дмитро Бінцаровський у своїй характеристиці сучасного українського протестантизму описує песимістичний погляд протестантів на навколишній світ, і його характеристика збігається з визначенням феномену пораженства у Нібура. Бінцаровський пише, що протестанти мають песимістичний погляд на суспільство, сильні міленіальні очікування та вважають контакт з зовнішнім світом небезпечним. Також він наголошує: «Упродовж тривалого часу обличчя протестантів визначалося переважно тим, від чого вони відмовлялися. При цьому позитивний зміст протестантської ідентичності так і залишається не розкритим»<sup>403</sup>.

Проте, якщо пораженство є недоліком ортодоксальних християнських течій, то сентименталізм є вадом ліберального християнства. Коли ліберали

---

<sup>402</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 78.

<sup>403</sup> Дмитро Бінцаровський, «Протестантизм без Реформації», *Sententiae IV* (2013): 226.

підлаштовували віру до духу сучасної культури, то вона вбирала у себе еволюційний оптимізм та романтичне перебільшення людських чеснот, які були властиві філософам Просвітництва і епохи романтизму. Нібур пише:

Економічне зростання Америки призвело до того, що люди забули жорстокість класової боротьби, та континентальна ізоляваність заважає тверезо оцінити жахи міжнародних конфліктів. Тому ми отримали такий релігійний ідеалізм, який насичений сентиментальністю. Навіть після Першої світової війни типовий ліберальний протестантський християнин впевнений, що Царство Боже на землі вже наближається, і Ліга Націй є його частковим втіленням, а Пакт Келлога – його заповітом. Він вважає, що церква переконає багатих віддати владу та привілеї заради суспільного блага, і кількість людей, що вже так зробила, постійно зростає. Для ліберального християнина навернення інших є єдиним безпечним методом вирішення соціальних проблем, а етичні недоліки, які кидають тінь на церкву, обумовлені теологічним невіглаством, яке буде подолано за допомогою прогресу просвітництва.<sup>404</sup>

Крім того, привілейовані та заможні християни менше здатні сприймати справжній характер соціальної несправедливості, ніж ті, хто від цієї несправедливості потерпає. По-перше, це відбувається через певне лицемірство, по-друге, через те, що привілейовані класи мають зиск від несправедливості і дивляться на неї більш поблажливо, порівняно з бідними. Але така несвідома сентиментальність може бути цілком справедливо розглянута як свідоме лицемірство та моральне збочення. Таке лицемірство повинно бути засуджене, а сентиментальність – зруйнована через усвідомлення суспільної позиції бідних та знедолених.

---

<sup>404</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 79-80.

Підсумовуючи, можна зазначити, що релігія завжди буде намагатись посилити ідею справедливості ідеалами любові, і це буде запобігати перетворенню політико-етичної ідеї справедливості на суто політичну. Тому етичні ідеї повинні містити у собі релігійні елементи, і надія на справедливе суспільство – релігійно надихатись. Але крім досягнення соціальної справедливості через побудову суспільних відносин на релігійних ідеалах, релігія є важливим чинником забезпечення суспільної свободи і рівноваги у взаємовідносинах між суспільними групами.

Незважаючи на те, що релігія переважно займається Абсолютом з точки зору індивіда, вона все ж може утворити і абсолютне суспільство, у якому втіляться ідеали любові та справедливості. У кожній життєздатній релігії присутні міленіальні ідеї про нове та справедливе суспільство, яке буде створене через втручання трансцендентних сил. Пророцтва Ісаї про день, коли лев буде гратись з ягнятком<sup>405</sup>, Нібур описує як «скасування природного закону, який спонукає сильного пожирати слабкого»<sup>406</sup>. У порівнянні з стародавніми релігіями, єврейські очікування тисячолітнього Царства на цій землі є проявом релігійного одкровення. Коли релігія починає співвідносити себе до проблем суспільства, завжди з'являються міленіальні очікування, які засуджують нерівність та надихають людей боротись проти неї з більшими зусиллями, щоб поновити справедливість.

Нібур пише, що без міленіальної перспективи, коли передбачаються тільки безпосередні перспективи та наявні реалії, побудова справедливого суспільства виглядає безнадійною справою<sup>407</sup>. Комуністична ідея про суспільство ідеальної рівності є секулярною, але має повністю міленіальний характер, як різновид класичної релігійної мрії. Хоч ця ідея по суті є секуляризованою версією релігійної надії, комуністичну ідею відрізняє наголос на катастрофі, яка передує появі ідеального суспільства. Комуністи песимістично дивляться на перспективи сучасного суспільства і

---

<sup>405</sup> Ісаї 11:6-9.

<sup>406</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 61.

<sup>407</sup> *ibid.*

заперечують міленаризм як наслідок еволюційного розвитку суспільства, проте, як і в усіх релігіях, надії комунізму живляться відчаєм, і очікування нового суспільства вимагають знищення старого, у якому зараз живе людство.

Хоча потенціал моральних ресурсів релігії дає надію на відродження суспільства через морально-релігійні якості, варто пам'ятати про фундаментальні обмеження релігії. Вона перш за все спрямована на очищення особистого життя індивіда, та на відновлення цілісності близьких суспільних відносин як наприклад родинні чи сімейні. Тому за допомогою релігії важко вирішувати складні соціальні та політичні проблеми.

Наприклад, коли у 1970-х роках американські євангелічні спільноти мобілізувались у такі суспільні рухи, як «Моральна більшість» та інші, їхні лідери у своїх програмах свідомо тримали дистанцію від соціально-політичних питань, фокусуючись на релігійних та культурних аспектах суспільного життя<sup>408</sup>. Але тим не менш, з часом ці об'єднання стали також інструментами політичного впливу. Хосе Казанова описує трансформацію публічних протестантських рухів з громадської релігії у фундаменталістську секту, і далі у політичну організацію «Нова християнська правиця»<sup>409</sup>. Так під тиском обставин та політичної боротьби відбулось перетворення релігійної та етичної спільноти у суто політичну, що втратила дух релігії<sup>410</sup>.

Ефективність релігії як інструменту для забезпечення соціальної рівноваги та стабільності, з точки зору соціології релігії, доводив Еміль Дюркгайм. Він розглядав Церкву як моральну громаду, яка надихається релігійними віруваннями<sup>411</sup>. Релігієзнавець Євген Буга наголошує на

---

<sup>408</sup> Ярослав Глодек, «Гола релігія. Релігійні праві в Америці й боротьба за присутність у публічному просторі», *Verbum*, 13 лютого 2019, <https://www.verbum.com.ua/02/2019/why-the-church-needs-the-state/naked-religion/>.

<sup>409</sup> Хосе Казанова, *Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація* (Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019), 22.

<sup>410</sup> Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 155-6.

<sup>411</sup> Еміль Дюркгайм, *Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії* (Київ: Юніверс, 2002), 45.

важливості інтегративної ролі релігії, яка полягає у врівноваженні процесів суспільної диференціації під час розвитку суспільства та ускладнення суспільних відносин<sup>412</sup>. Найголовнішим завданням релігії з суспільної точки зору є поширення ідей терпимості та взаємної поваги до інших, що призводить до збереження та примноження релігійної та культурної різноманітності.

Нібур виділяє три підходи до питання релігійної та культурної різноманітності, які сформувались у західній цивілізації. Перший – це релігійний підхід Католицької церкви XVII – XIX століть, у якому здійснюються спроби подолати релігійну різноманітність у суспільстві та повернутись до початкової для Європи культурної єдності. Другий – секулярний підхід, який намагається досягти культурної єдності через відмову від історичних вірувань. Третій – це знов релігійний підхід, який має на меті встановити загальноприйняті правила та створити умови для рівного розвитку всіх релігій.

Католицька церква усвідомила неефективність стратегії культурно-релігійного протекціонізму. У 1962 році папа Іван XXIII скликав II Ватиканський собор, результатом якого стала докорінна зміна курсу Католицької Церкви на загальне примирення всіх християнських конфесій та мирне співіснування людей у світі. Одним із документів, що були розроблені протягом більш ніж трьох років Собору, була декларація «*Dignitatis humanae*»<sup>413</sup>, у якій Католицька церква висловила необхідність права особистості на релігійну свободу. Також окремо була видана декларація «*Nostra aetate*»<sup>414</sup> щодо терпимого ставлення до нехристиянських релігій та неприпустимості переслідувань через релігійні переконання. Ці та

---

<sup>412</sup> Євген Буга, «Релігія як чинник соціальної рівноваги і стабільності (за працями Е. Дюркгейма)» *Релігія та соціум* 2 (2010): 222-4.

<sup>413</sup> Paul VI, «*Dignitatis humanae. Declaration on Religious Freedom*», The Holy See, 7 December 1965, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html).

<sup>414</sup> Paul VI, «*Nostra aetate. Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions*», The Holy See, 28 October 1965, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html).

інші ключові церковні документи пізніше увійшли до Соціальної Доктрини Католицької Церкви.

Тому після проведення II Ватиканського Собору, позиція Нібура щодо Католицької церкви змінилась. У інтерв'ю 1966 року він відзначав, що незважаючи на побоювання щодо згубності екуменічних рухів, які розпочав папа Іван XXIII, Католицька церква почала викривальні процеси всередині себе і відкрилась для об'єднуючого діалогу<sup>415</sup>.

Секулярного підходу дотримуються не тільки світські філософи та мислителі, але і деякі протестантські діячі. Вони виправдовують свою позицію тим, що у світській державі жодна релігія не зможе отримати переваг над іншими настільки, щоб мати можливість чинити утиск на вірян інших релігій. Одним із перших секуляристів та захисників прав релігійних меншин був Роджер Вільямс, пуританський священник і теолог XVII століття<sup>416</sup>.

Проте, чистий секуляризм вважає релігію застарілою формою культури, яка поступово зникне з поширенням просвітництва та тріумфом доброї волі людей. Гілберт Честертон свого часу влучно зазначив, що справжня толерантність є позицією людей, які не вірять ні в що<sup>417</sup>. Нібур вважає її можливою і для людей, які мають ідеальне релігійне смирення, але «релігійне смирення зустрічається набагато рідше, ніж релігійна байдужість»<sup>418</sup>. Тому демократична терпимість стала можлива через те, що капіталістична культура поширила байдуже ставлення до основних постулатів віри.

Отже, секулярні «діти світла» вважають, що через поширення демократичних цінностей релігійні переконання поступово зникнуть. Замість багатьох різних релігій з'явиться «добра воля», що буде однаковою у більшості членів суспільства. Ця добра воля повинна виникнути через

---

<sup>415</sup> Granfield, «An Interview with Reinhold Niebuhr».

<sup>416</sup> «Roger Williams. American religious leader», Encyclopaedia Britannica, 27 December 2019, <https://www.britannica.com/biography/Roger-Williams-American-religious-leader>.

<sup>417</sup> Gilbert Chesterton, «Our Note Book», *Illustrated London News*, 05 July 1919.

<sup>418</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 130.

освіченість і поширення знань. Але у деякому сенсі, така позиція сама по собі є прихованою релігією, яка вірить у прогрес та вважає, що історичний процес є одночасно і відповіддю на питання сенсу життя, і наповнювачем цього сенсу.

Нібур пише: «Сучасна історія є блискучим спростуванням віри у відроджувальну роль історії [...] історичний процес збагачує життя, але разом з тим і наражає на більшу небезпеку. Ущільнення соціальних зв'язків розширює границі суспільства, але разом з тим і загострює соціальний конфлікт»<sup>419</sup>. Це означає, що історичний процес сам по собі не може рухати суспільство і цивілізацію, і тільки зусилля «дітей світла» допомагають розв'язувати історичні виклики та допомагати суспільству збагачуватись. Релігія може надихати людей і надавати їм сенс життя. Історія лише демонструє життєвий процес таким, яким він є. «Ніщо не може бути більш невинним для сучасної свідомості, ніж висновок про те, що можливості зла збільшуються разом з можливостями добра, і тому історія людства – скоріше не літопис славетних перемог добра над злом чи космоса над хаосом, а оповідь про постійно розширюючийся космос, що створює все більше можливостей для хаосу»<sup>420</sup>.

Для демократій дуже небезпечно, коли у протистояння між суспільними групами всередині держави підключаються фанатичні ідеалісти, які не можуть збагнути небезпеки використання ідеалів у особистих інтересах. Відсутність суспільного консенсусу всередині демократичної держави є такою ж загрозою, як і зовнішній ворог. Нібур пише, що демократія потребує більше ніж просто релігійної відданості моральним ідеалам, вона потребує релігійного смирення<sup>421</sup>.

Коли моральні вчинки мотивуються сліпою вірою, то у результаті виникає моральний фанатизм, який «надає безумовне значення умовним цінностям і цим знищує навіть їхню відносну гідність»<sup>422</sup>. Абсолютна

---

<sup>419</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 132.

<sup>420</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 431.

<sup>421</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 151.

<sup>422</sup> Нібур, «Опыт интерпретации христианской этики», 434.



відданість ідеалам, що не знає компромісів, може становити загрозу для суспільного миру, але релігійне смирення не загрожує нікому і нічому. Таке смирення стає можливим тоді, коли людина опиняється перед Божественною владою, що є вищою за всі земні престоли, і усвідомлює себе поряд з Богом. Цьому смиренню демократія може навчитись тільки у відданих релігійних спільнот, і саме вони повинні навчити інші спільноти розумінню і терпимості.

Підсумовуючи, згадаємо, що для подолання зовнішніх загроз демократії, як сила варварства та переконання циніків, потрібні політичні лідери і можливість застосування сили проти сили, для підтримки своєї політики. А внутрішня загроза демократії, яка полягає у конфлікті різних шкіл і течій ідеалістів та фанатиків, які «сповідують різні ідеали, проте кожний вважає, що його ідеали доконані»<sup>423</sup>, може бути вирішена саме за допомогою релігійного впливу на особистість та суспільство. Тому у сучасному світі реалізм демократичних відносин неможливий без християнства.

### **Висновки до розділу 3**

У розділі нами було розглянуто соціально-політичну етику християнського реалізму як діалогічну систему по відношенню до суспільних та політичних викликів першої половини ХХ століття. Визначено релігійний і антропологічний базис етичних концепцій Рейнхольда Нібура.

У діалозі з марксистськими та соціалістичними концепціями християнський реалізм погоджується з марксистським баченням соціальної несправедливості, але критикує методи її подолання. Розглянута природа популярності соціалістичної ідеології серед бідних верств населення, та встановлено що марксизм відповідає колективістському самоусвідомленню та виступає проти індивідуалістичних концепцій, які не сприймаються

---

<sup>423</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 152.

бідними. Відзначено реакційність і несамостійність соціалістичних ідей як опозиційних до капіталізму та ринкової економіки. Розглянуто етичний базис марксизму і визначено, що русійними етичними установками є відчуття несправедливості, бажання помсти, спекуляції з суспільними очікуваннями, а також суспільний егоїзм. Зазначено, що ключові розбіжності між християнським реалізмом та соціалізмом полягають у ставленні до права власності та поглядах на міленіальні очікування. Доведено, що марксистські погляди на власність коріняться у радикальних течіях Реформації, які намагались побудувати утопічні суспільства. Також описано, що суспільна нерівність утворюється не через нерівність володіння, а через нерівність привілеїв, через що марксистський план досягнення утопічного суспільства загальної рівності не може бути втілений. Окремо зазначено релігійну природу міленіальних очікувань, і подібність марксистської ідеї світової революції, яка знищить стару цивілізацію, до релігійного Страшного Суду.

У діалозі з лібералізмом християнський реалізм перш за все відзначає упередженість точки зору лібералів, утопічність лібертаріанських доктрин і надмірну сфокусованість на раціоналізмі. Зазначено, що головною проблемою для втілення ліберальних ідей є нераціональність людської природи, а також збільшення впливу егоїстичних імпульсів у великих спільнотах. Нібур пояснює цей феномен відмінністю індивідуальної та суспільної моралі. Підкреслено, що демократичне суспільство само по собі не має запобіжників від зловживань та концентрації влади, яку не можна буде проконтролювати. Доведено, що з позиції християнського реалізму можливо втілити відносну справедливість в суспільстві, якщо державна сила буде спрямована на захист від зловживань та підтримку балансу між різними спільнотами всередині держави. Окремо відзначено роль освіти, яка дає людям і можливості, і повноваження для забезпечення суспільного балансу, але освіта не може вирішити всі моральні потреби людства.

У діалозі з тоталітаризмом розглянуто механізм перетворення національних спільнот у тоталітарні держави. На прикладі фашистської

Німеччини та Радянського Союзу описано два різних типи тоталітаризму. Зазначено, що режим фашистської Німеччини виник через формування суспільного культу, подібного до первісної релігії. Наслідком цього явища, яке Нібур назвав «штучним варварством», є примусова гомогенізація суспільства, знищення критичного голосу розуму у суспільстві, а також абсолютизація влади через культ лідера. Доведено, що захист демократії неможливий без апарату насилля, через те що тоталітарні режими можна стримувати тільки економічною або військовою силою. Розглянуто тоталітарний режим Радянського Союзу як «нову утопію». Проаналізовано нібурівську концепцію «нової утопії» як перехідного періоду диктатури пролетаріату перед утворенням нового суспільства загальної рівності, та підкреслено, що тимчасова диктатура не забезпечує суспільної єдності, і тому перехід у нове суспільство не відбувається. Дано оцінку прогнозам Нібура щодо розвитку комунізму у СРСР і світі, та зазначено їх точність з історичної перспективи.

У діалозі з релігіями розглянуто роль релігій на індивідуальному та суспільному рівнях. Зазначено, що на індивідуальному рівні релігія впливає на індивідуальну мораль через збагачення совісті, поширення моральних якостей, а також демонструє трансцендентні приклади відносин. Розглянуто закон любові як трансцендентний ідеал відносин між людьми. Доведено, що християнський реалізм заперечує можливість застосування релігійної етики та релігійних законів як нормативних у суспільстві. Описано, що внаслідок ідеалістичного застосування релігійної етики у суспільстві релігійні спільноти схильні проявляти пораженство, суспільно-політичну індиферентність або сентиментальність. Продемонстровано, що з точки зору християнського реалізму релігії є джерелом міленіальних надій для побудови ідеального суспільства, а також інструментом забезпечення і підтримки культурного та релігійного плюралізму. Зазначено, що здобутком релігій для суспільства є релігійне смирення та повага до інших, а небезпекою – фанатичний ідеалізм.

## РОЗДІЛ 4 ЗДОБУТКИ ТА СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕАЛІЗМУ

### 4.1 Здобутки та результати християнського реалізму

Рейнхольд Нібур залишив у спадок людству не тільки філософські та богословські концепції у своїх творах. Крім того, він створив особливий світогляд, розробив цілісну картину людського життя у повноті – від найближчих стосунків між індивідами до відносин між націями, і навіть відносин між всім людством до Бога. Своім підходом Нібур заснував новий дискурс, який має окремі погляди на природу та призначення людини. Доррієн писав: «Уважність Нібура до іронії та парадоксу, наполегливість щодо невідворотності колективного егоїзму, чутливість до складних невизначеностей у людському виборі назавжди закарбували внесок у християнську думку»<sup>424</sup>.

Внеском Нібура у політичну теологію була концепція динамічності відносин між християнством та політикою. З одного боку, релігія проголошує абсолютні моральні норми і судження. З іншого боку, політика керується допустимими припущеннями щодо результатів подій у світлі відносності історії. Концепція динамічності відносин допомогла встановити зв'язок між цими двома крайнощами, і зберегти дієвість для кожної з них. Різниця між абсолютними моральними нормами релігії та відносною мораллю політики – це різниця між ідеальним і реальним, спотвореним гріховністю під час історичних процесів. Любов є найвищим моральним ідеалом, але історичні умови унеможливають її загальний прояв та побудову суспільства на законі любові.

Сильною стороною Нібура як теолога була не систематична, а критична теологія. Він намагався знайти відповіді на проблеми сучасного існування у вірі, але також і вдавався до захисту християнства як «інтерпретації життя».

---

<sup>424</sup> Gary Dorrien, *Economy, Difference, Empire: Social Ethics for Social Justice* (New York: Columbia University Press, 2010), 63.

Маешіро відзначає, що Нібур сконструював свою теологію з невеликої кількості базових понять, таких як природа, розум, дух і їм подібних, щоб вбудувати християнську інтерпретацію життя у широкий діалог з іншими світоглядами, від давньогрецьких філософів до політологів та мислителів ХХ століття<sup>425</sup>.

Суспільний аналіз Нібура демонструє глибоку ознайомленість з марксистськими тезами, навіть у багатьох сферах застосовується марксистська риторика щодо класових відносин, розподілу благ, владу правлячого класу, та інші. Проте відмінність підходів Нібура і Маркса полягає у тому, що Маркс намагався описати об'єктивні «закони» капіталістичної системи, а Нібур описував суб'єктивні аспекти капіталістичної системи: відносини, ставлення та точки зору різних суспільних груп. Якщо етика пролетарського класу на сьогоднішній день може здатись дещо застарілою і невідповідною до суспільних реалій ХХІ століття, то етичні ставлення привілейованого класу, які пов'язані з загальним лицемірством та самооманою, описують актуальну дійсність і сьогодні.

У підході до суспільної етики Нібур демонстрував реалізм, який допомагав уникнути наївності лібералізму та жорстокості тоталітарних ідеологій. Втім, Маешіро зазначає, що той самий реалізм привів Нібура до захисту «статус-кво» у міжнародній та внутрішній політиці США. Він пише: «Якщо у 1930-х роках Нібур презирливо ставився до лібералів через їхній наївний сентименталізм, то у 1940-х роках він комфортно себе почував у мейнстрімі Демократичної партії, а після 1950 року він став офіційним теологом істеблішменту»<sup>426</sup>. У внутрішній політиці реалізм Нібура був вироджений до соціального капіталізму, який він вважав найбільш наближеним до демократичних принципів, можливих у США. У соціальному капіталізмі, як і у концепціях Нібура, робітники могли контролювати капітал через механізми демократичної влади. У соціальному

---

<sup>425</sup> Maeshiro, «The Political Theology of Reinhold Niebuhr», 78.

<sup>426</sup> *ibid.*, 80.

капіталізмі справедливість досягалась через обмеження проявів людського егоїзму системою стримувань та противаг у владі, а не через прояв доброї волі людей, що сповідують моральні ідеали<sup>427</sup>.

Доррієн пише, що після закінчення Другої світової війни Нібур з однодумцями у поглядах на християнський реалізм потрапили у велику політику США і присвятили себе вирішенню питання, «як тріумфуючій американській демократії використовувати зовнішні та внутрішні сили з урахуванням моральної відповідальності»<sup>428</sup>. На думку Доррієна, це призвело до пом'якшення риторики Нібура щодо економічної справедливості, а потім взагалі до її припинення. У 1952 році Нібур визнав: «Ми врівноважили силу. Ми досягли певної рівноваги в економіці через встановлення організованої сили проти організованої сили»<sup>429</sup>.

У міжнародних відносинах ідеї християнського реалізму Нібура перетворились у ідеї американського імперіалізму з протистоянням комунізму як новій загрозі світового балансу сил<sup>430</sup>. Він виступав за багатовекторну міжнародну політику, яка б підтримувала міжнаціональну спільноту під захистом американських збройних сил. Цей підхід пізнього Нібура протирічить тому, що він писав у своїх ранніх роботах: жодну спільноту, особливо національну, не можна вважати здатною перемогти колективний егоїзм, щоб утриматись від зазіхань на інтереси інших спільнот<sup>431</sup>. Але Сполучені Штати Америки, як світового гегемона, Нібур вважав здатними виступати у ролі «світового жандарма» саме через наявність моральних стримувань у використанні сили.

Крім того, погляди Нібура на розвиток цивілізації не враховували здобутків східних країн, культури яких Нібур називав «то сплячими, то прокидаючимися»<sup>432</sup>, а також критикував їх за відсутність духовного базису,

---

<sup>427</sup> Dorrien, *Economy, Difference, Empire*, 39.

<sup>428</sup> *ibid*, 38.

<sup>429</sup> Niebuhr, *Irony of American History*, 101.

<sup>430</sup> Татьяна Зонова, «Христианские мыслители Запада о «Холодной войне», тоталитаризме и коммунизме: сравнительный анализ концепций Райнгольда Нибура и Джорджо Ла Пира», *Сравнительная политика* 10 (2012): 4-11.

<sup>431</sup> Див. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Chapter 4: Morality of the Nations.

<sup>432</sup> Niebuhr, *Irony of American History*, 119

який у західній культурі знають як «гідність особистості»<sup>433</sup>. Через такі погляди Нібур висловлював скептицизм щодо можливості побудови демократії на теренах східних культур, і саме західна демократія вважалась ним найкращим інструментом для протистояння колективному егоїзму. Тому східні культурні традиції знаходились за межами культурного плюралізму Нібура.

Однією з причин такої капітуляції ідей Нібура можна вважати саме послідовний прагматичний ідеологічно нейтральний реалізм, який спирається не на ідеалістичні конструкції і концепції, а на оточуючу реальність. Через відсутність практичних об'єктивних концепцій реалізму завжди є спокуса погодитись на співпрацю з дійсністю, іноді у вигляді усвідомленого вибору зла заради добра. Симптоматично, що ранній Нібур писав про таку небезпеку реалізму: «Від раціонально керованого ідеалізму до опортунізму лише один крок, і так само лише один крок відділяє опортунізм від безчесної капітуляції у статус-кво»<sup>434</sup>. Але з іншого боку, ці факти також можна вважати підтвердженням справедливості концепцій Нібура, згідно яких кожна особа може стати жертвою некерованих внутрішніх імпульсів.

Таким чином, практична реалізація Нібуром християнського реалізму не була успішною через протиріччя між проголошеними ідеями та їх втіленням у таких сферах: повернення до ідеології статус-кво, перетворення у ідеологію соціального капіталізму у внутрішній політиці, перетворення у ідеологію американського імперіалізму у міжнародній політиці. Всі ці практичні проблеми обумовлені фактором похідності від прагматизму, який не мав власної ідеологічної спрямованості, проте намагався виконувати роль майданчика для всіх ідеологій. Для успішного втілення ідей у життя потрібно мати власний наратив та етичну систему, яка не може бути загальною, тому що вступає у конфлікт з іншими системами. Саме цього –

---

<sup>433</sup> Niebuhr, *Irony of American History*, 125.

<sup>434</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 222.

власної ідеології, з баченням ідеального та справедливого суспільства, не вистачає християнському реалізму Нібура.

Проте, Джон Діггінс у своїй статті «Влада та підозра» розглядає ідеї Нібура, які випередили свій час, і набули широкого розвитку у філософії постструктуралістів. Діггінс залучає Нібура до постструктуралістського діалогу, відзначаючи, що його праці хоч і просякнуті Ніцше та Гайдеггером, є більш конструктивними по відношенню до людства<sup>435</sup>. Діггінс проводить також паралелі між Нібуром та Фуко і Жаком Дерріда. Вони не тільки звинувачують Просвітництво, щоб викрити ілюзії щодо розуму і прогресу, але Нібур навіть описує таке саме відчуження від природи, «коли людство нападає на навколишнє середовище, намагаючись видобути з нього цінність»<sup>436</sup>. Завоювання природи одночасно збагачує життя, але і ставить його під загрозу. Задовго до постструктуралістів Нібур описав знання та історію як іронічні у тому сенсі, що ідеї можуть мати неоднозначні та суперечливі сенси, а події можуть мати непередбачувані наслідки.

Діггінс пояснює близькість позиції Нібура і постструктуралістів однаковим підходом до історії, який усвідомлює герменевтичні проблеми людства. «Людство може бути зрозумілим тільки історично, а знання саме по собі обумовлене та опосередковане історичним контекстом»<sup>437</sup>. Отже, у творах постструктуралістів можна знайти те саме, що раніше висловлював Нібур: скінченність, непрозорість, непередбачуваність та іронію.

Проте, у філософії Нібура можна знайти не тільки обмеження, але і широкі можливості для вираження свободи. Там, де постструктуралісти спираються на системи та структури, Нібур вірить у можливості людської діяльності через здатність до трансцендентності. Люди є творенням історії, але вони бажають бути чимось більшим, ніж просто істотами певної території та епохи. Діггінс бачить парадокс людського існування у тому, що смертні та обмежені люди можуть виходити за межі свого природного стану

---

<sup>435</sup> John Patrick Diggins, «Power and Suspicion: The Perspectives of Reinhold Niebuhr», *Ethics & International Affairs* 6 (1992): 141-61.

<sup>436</sup> *ibid*, 147.

<sup>437</sup> *ibid*, 148.



у пошуках трансцендентності. Він пише: «Цей відчужений потяг до моральної цілісності обумовлений страхом та почуттям вини, що у свою чергу створює цивілізаційну «тривожну совість», а така совість робить можливими прояви соціальної справедливості та християнської концепції любові»<sup>438</sup>.

Нібур намагався показати, що сила і влада виходять з самих людей, з гріховного его, яке заважає свідомості досягнути мотиви своїх власних дій. У цьому його філософія має спільну тезу з ніцшеанськими постструктуралістами, які вважають: якщо філософія заснована на волі-довладі, то вона не може відкривати істин про себе. Але за Діггінсом, сучасне суспільство доводить, що влада може бути моральною силою. Він пише: «У Нібура сила та мораль поєднуються в одне, яке з підозрою оглядає відмову від влади та претензії моралі, і з відповідальністю ставиться до застосування сили, що залишається у межах розуму, волі та совісті»<sup>439</sup>.

Таким чином, незважаючи на відсутність власного нарративу, який би міг створити світоглядно-теологічну концепцію, християнський реалізм є важливим інструментом для забезпечення рівноваги у суспільстві, протидії злу та забезпечення виходу із кризи. У кризові часи, коли суспільство стикається з численними загрозами та шукає шляхи для виживання, християнський реалізм демонструє потенціал для об'єднання та спільного пошуку вирішення глобальних проблем силами усіх дітей світла, незалежно від конфесійної або світоглядної позиції.

Саме тому, незважаючи на тридцятирічний занепад популярності ідей християнського реалізму після смерті Нібура, коли про нього пам'ятали лише колеги та учні<sup>440</sup>, після теракту 11 вересня 2001 року суспільство знову повернулось до його ідей<sup>441</sup>. У 2007 році кандидат у президенти США Барак

---

<sup>438</sup> Diggins, «Power and Suspicion», 148.

<sup>439</sup> *ibid*, 161.

<sup>440</sup> Arthur Schlesinger Jr., «Reinhold Niebuhr's Long Shadow», *New York Times*, 22 June 1992, 14.07.2020, <https://www.nytimes.com/1992/06/22/opinion/reinhold-niebuhr-s-long-shadow.html>.

<sup>441</sup> Gene Zubovich, «Reinhold Niebuhr, Washington's Favorite Theologian», *Religion and Politics*, 25 April 2017, 14.07.2020, <https://religionandpolitics.org/2017/04/25/reinhold-niebuhr-washingtons-favorite-theologian/>.

Обама назвав Нібура своїм улюбленим філософом<sup>442</sup>. Такі політики, як Джон МакКейн та Гіларі Клінтон, посилались на Нібура у своїх книгах<sup>443</sup>. Під час президентства Обама інтерес до Нібура демонстрували і ліві, і праві політики та мислителі. Ця популярність пояснюється насиченим життєвим шляхом Нібура, під час якого його погляди змінювались, але незмінною залишалась якість інтелектуального аналізу, філософського осмислення та інтерпретації християнських ідей відповідно до проблематики часу. «Для кожної ситуації можна було знайти Нібура. Поперемінно він був вільсонівським ідеалістом, пацифістом, соціалістом, прихильником Нового Курсу<sup>444</sup>, антифашистом, ветераном Холодної Війни, та реалістом на кшталт Ганса Моргентау та Джорджа Кеннана»<sup>445</sup>.

Аналізуючи американський досвід використання ідей християнського реалізму, а також популярність Нібура у кризові періоди, можна вважати християнський реалізм ідеологією людей, які не бояться брати на себе відповідальність за прийняття важких рішень для вирішення складних проблем. Тому перспективи контекстуалізації ідей християнського реалізму в українському суспільстві полягають у об'єднанні всіх «дітей світла» у суспільстві, незважаючи на суперечки, і у формуванні активної протидії руйнівним суспільним процесам, які будуть розглянуті нижче.

## **4.2 Християнський реалізм у контексті українського суспільства на початку XXI століття**

Визначальними рисами української суспільної думки можна вважати національно-визвольну боротьбу, яка супроводжує українську націю протягом останніх століть. Крім того, українці демонструють риси

---

<sup>442</sup> Andrew Bacevich, «Evangelical foreign policy is over», *The Boston Globe*, 6 November 2008, 14.07.2020, [http://archive.boston.com/bostonglobe/editorial\\_opinion/oped/articles/2008/11/06/evangelical\\_foreign\\_policy\\_is\\_over/](http://archive.boston.com/bostonglobe/editorial_opinion/oped/articles/2008/11/06/evangelical_foreign_policy_is_over/).

<sup>443</sup> Liam Julian, «Niebuhr and Obama», Hoover Institution, 1 April 2009, 14.07.2020, <https://www.hoover.org/research/niebuhr-and-obama>.

<sup>444</sup> Мається на увазі Новий Курс Рузвельта. Докладніше див. «New Deal», Wikipedia, 14 July 2020, [https://en.wikipedia.org/wiki/New\\_Deal](https://en.wikipedia.org/wiki/New_Deal).

<sup>445</sup> Jordan Michael Smith, «The Philosopher of the Post-9/11 Era: Why have the right and the left resurrected Reinhold Niebuhr?», *Slate*, 17 October 2011, 14.07.2020, <https://slate.com/culture/2011/10/john-diggins-why-niebuhr-now-reviewed-how-did-he-become-the-philosopher-of-the-post-9-11-era.html>.

пригнобленої нації, до якої інші країни завжди ставляться несправедливо та використовують у своїх інтригах, або намагаються її завоювати. Крім того, за часів Незалежності українська політика – це політика втрачених можливостей та очікування дива. Журналісти Віктор Трегубов та Дмитро Подтуркін розглядали три можливості для України отримати фінанси буквально з повітря і без зобов'язань: Будапештський меморандум, Кіотський протокол, ринок землі<sup>446</sup>. Причому два шанси Україна втратила безповоротно, і з третім відкладає земельну реформу таким чином, щоб вона принесла мінімум користі і максимум корупційних ризиків.

Наявність в українському суспільстві як мінімум двох рис, проти яких спрямований реалізм Нібура – наївності та ідеалізму, робить доцільним розгляд та розробку механізмів суспільної взаємодії, які б за допомогою реалістичної перспективи допомогли подолати суспільні ілюзії та вийти з світоглядної та суспільної кризи українського народу. Варто зазначити, що християнський реалізм є у першу чергу американським соціокультурним феноменом, і Нібур у своїх розробках спирався на мультиетнічну та мультикультурну націю – США, яка крім того протягом останніх 100 років була однією з найрозвиненіших економік світу<sup>447</sup>. Це означає, що при спробах адаптації ідей християнського реалізму в український суспільний простір потрібно враховувати не тільки історичні, але й соціокультурні та національні відмінності між Україною та США. Хоч США є прикладом для наслідування у результатах розвитку, проте засоби досягнення результатів повинні відповідати українській реальності.

У дослідженні Аналітичного центру Українського Католицького університету щодо культури бідності в Україні, яке проводилось у 2019 році, зазначається: «В широкому сенсі ми можемо говорити про культуру бідності, яка стає способом життя чималої групи людей та набуває ознак спадковості. Формуванню такої культури сприяють як структурні чинники,

---

<sup>446</sup> Дмитрій Подтуркін, Віктор Трегубов, «Третій шанс», Петр и Мазепа, 14 июля 2020, [https://petrimazepa.com/tretii\\_sans](https://petrimazepa.com/tretii_sans).

<sup>447</sup> Niebuhr, *Irony of American History*, 45.

так і суб'єктивні відчуття людей»<sup>448</sup>. Метою дослідження був аналіз суб'єктивного ставлення людей з доходами від середнього рівня і нижче, а також порівняння їхнього самоусвідомлення і світосприйняття з об'єктивними економічними та майновими чинниками.

Дослідження виявило, що люди з категорії малозабезпечених намагаються перебільшувати свої витрати та применшувати доходи, а також оцінюють свій матеріальний стан не об'єктивно, а ситуативно, в залежності від контексту розмови<sup>449</sup>. Крім того, респонденти нездатні об'єктивно оцінювати соціальну структуру суспільства, ідеалізовано описуючи всі соціальні групи, окрім своєї власної, та перебільшуючи вплив багатих. Соціальна ієрархія сприймається ними з позиції доступу до фінансових ресурсів та матеріальних благ<sup>450</sup>.

Відсутність чітко окресленої індивідуальної позиції та усвідомлення свого стану призводить до того, що найкращою з моральної точки зору є невизначена «середня категорія» людей, «таких як усі»<sup>451</sup>, не бідних і не багатих. Саме це і є суб'єктивним прикладом для наслідування бідних людей в Україні. У висновках дослідження автори пишуть:

Високий градус очікувань від влади поєднується з аморфністю запитів від суспільства. Соціальне замовлення владі фактично відсутнє («сподіваюся, буде краще», «хочу, щоб все перевернулося»). Відповідно, запит до влади є ірраціональним за своєю сутністю (радіше імпульсним, в залежності від життєвої ситуації та інформаційного поля), а відтак і оцінка дій влади має такий самий ірраціональний характер та є нечутливою до раціональних аргументів. Останнє відкриває значний простір для маніпуляції масовою свідомістю.<sup>452</sup>

---

<sup>448</sup> Оксана Міхеєва, «Культура (субкультура) бідності в Україні» Аналітичний центр УКУ, 14 липня 2020, <https://ac.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2019/10/KULTURA-BIDNOSTI-V-UKRAYINI-2.pdf>, 2.

<sup>449</sup> *ibid*, 51.

<sup>450</sup> *ibid*, 52.

<sup>451</sup> *ibid*, 53.

<sup>452</sup> *ibid*, 56.

Таким чином, бідні соціальні групи в українському суспільстві демонструють характерні ознаки бідного класу пролетарів у соціальній етиці Нібура, а також є носіями етичних принципів бідних: ототожнення власних інтересів з інтересами своєї суспільної групи, культивування ідеї бідності та пригноблення, завищені очікування від влади, релігійне розуміння соціальної справедливості та звинувачення багатих у проблемах бідних є тими маркерами, якими спекулюють марксиста та соціаліста, критикуючи капіталістичне суспільство. Варто зазначити, що через антирелігійну політику у СРСР члени християнських спільнот були позбавлені соціальних та професійних перспектив<sup>453</sup>. Тому, з точки зору соціології, серед християн більш поширені світоглядні уявлення бідних, ніж капіталістичний світогляд, описаний Максом Вебером<sup>454</sup>.

Соціально незахищені люди з такими поглядами на суспільство є з одного боку залежними від влади та вразливими, з іншого боку через ідеалізм, близький до релігійного, вони стають жертвами маніпуляцій з боку політиків-популістів. Такі політики, керуючись жагою до влади, відповідають ідеалістичними обіцянками на ідеалістичні суспільні запити, але не виконують їх, підсилюючи відчуття суспільної несправедливості.

Саме через позицію бідних, пригноблених та потребуючих захисту, в Україні є популярними соціалістичні ідеї. У теологічному дискурсі спорідненою до марксистських та соціалістичних ідей є теологія визволення, яка розглядає Бога як захисника пригноблених та знедолених людей. З такої позиції християнство розглядається як виклик пригноблюючій системі влади<sup>455</sup>, а обов'язок Церкви полягає у захисті соціальної рівності та викриванні експлуататорів бідних.

Але небезпека соціалістичних ідей не в останню чергу полягає в переносі особистої відповідальності за матеріальне та суспільне становище

---

<sup>453</sup> Татьяна Никольская, «Трудовая этика русских протестантов: от прошлого к будущему», у *Вера и труд: христианская миссия в профессиональной деятельности*, под ред. А. Негрова, М. Пеннера, М. Черенкова (Киев: Mission Eurasia, 2017), 242-9.

<sup>454</sup> Макс Вебер, *Протестантська етика і дух капіталізму* (Київ: Основи, 1994).

<sup>455</sup> Уолтер Вінк, «Отношение Иисуса к власти», у *Миротворчество и христианское разрешение конфликтов*, сост. Оксана Бевз и Долтон Раймер (Санкт-Петербург: Библия для всех, 2007), 237–47.

з бідних людей на більш успішних та відповідальних. У такому контексті другорядне значення має питання, на кого перекласти відповідальність за добробут бідних – на церкву, як у теології визволення, чи на заможний клас, як у соціалістично спрямованих теоріях. Через те, що соціальна етика Нібура формувалась у діалозі з марксизмом та соціалізмом, а також шукала відповіді на питання соціальної справедливості, ми вважаємо доцільним порівняти християнський реалізм з теологією визволення.

Між теологією визволення та християнським реалізмом існує світоглядний конфлікт. В першу чергу, він виник через поширену позицію, яка вважала християнський реалізм теологією американського істеблішменту<sup>456</sup>, що захищає інтереси США як світового гегемона та демократичний капіталістичний лад як засіб збагачення еліт. Теологія визволення, навпаки, уособлює реакцію бідних на несправедливість та пригнічення, а також втілює надію на суспільні зміни. У свою чергу, прихильники християнського реалізму називали теологію визволення «ще одною формою утопізму»<sup>457</sup>. Історично, латиноамериканські країни, в яких зародилась теологія визволення, бачили США не як міжнародного партнера, а як цинічного загарбника, що переслідує свої власні інтереси та досягає мети за рахунок місцевих жителів. Іншими словами, дії США з точки зору прихильників теології визволення, є діями дітей темряви у категоріях християнського реалізму.

Різниця між двома практичними теологіями є очевидною з самих витоків. Християнський реалізм формувався з досвіду практичного служіння Нібура, а також з критики марксизму та войовничого соціалізму, який на початку ХХ століття був секулярною формою ліберальних соціальних ідей християнства. Теологія визволення з'явилась через невдоволення і консервативними, і більш прогресивними формами Католицької соціальної думки. Денніс МакКанн зазначає, що найбільш

---

<sup>456</sup> Rubem Alves, «Christian Realism: Ideology of the Establishment», *Christianity and Crisis* 33 (1973):173-6.

<sup>457</sup> Thomas Sanders, «The Theology of Liberation: Christian Utopianism», *Christianity and Crisis* 33 (1973):167-73.

гостро конфлікт між християнським реалізмом та латиноамериканською теологією визволення виявляється у такому питанні: «Чи дійсно американська політика неокolonіалізму є головною причиною страждань знедолених людей у Латинській Америці, чи ні?»<sup>458</sup>.

Крім того, християнський реалізм та теологія визволення по-різному інтерпретують прояви Бога в історії. Якщо для Нібура інтерпретація Божих дій в історії можлива через «погляд віри» у минуле та певний релігійний ідеалізм щодо природи Бога, то теологія визволення в інтерпретації історії фокусується на діях Бога над певними обраними спільнотами – бідними та знедоленими<sup>459</sup>.

Методологічно християнський реалізм використовує інтерпретацію міфу, а метод теології визволення полягає у «процесі усвідомлення». МакКанн пише: «Обидва методи відкривають роль релігійної уяви у політиці; обидва малюють певне герменевтичне коло; та обидва залучають духовні ресурси для підтримки християнської соціальної дії»<sup>460</sup>. Але різниця між ними полягає у чотирьох речах.

По-перше, наставництво у християнському реалізмі має вигляд лекцій та семінарів, а наставництво і вчення у теології визволення здебільшого відбувається через пастирство та душеопікунство. Християнський реалізм потребує певного рівня рефлексії та освіти, не передбачає тісного та довгострокового зв'язку між наставником та учнями, і здебільшого націлений на впливових людей та окремих особистостей. Теологія визволення навпаки, у першу чергу метою ставить побудову спільноти, що матиме духовну єдність, і тому тісно пов'язана з церковним практичним служінням.

По-друге, Нібур розпочинав свою концепцію з деяких базових положень, про які ми раніше говорили у розділі 3. Використовуючи ці положення, він сформував всю методологію християнського реалізму.

---

<sup>458</sup> Dennis McCann, *Christian Realism and Liberation Theology: practical theologies in creative conflict* (Maryknoll: Orbis Books, 1981), 153.

<sup>459</sup> *ibid*, 154.

<sup>460</sup> McCann, *Christian Realism and Liberation Theology*, 175.

Теологія визволення почалась саме як метод революційного усвідомлення, який повинен був привести до звільнення бідних і відновлення справедливості у суспільстві. І вже з методу була збудована теологія. Для Нібура ідеологія є перш за все екзистенційною проблемою, а для теологів визволення ідеологія є здебільшого когнітивною проблемою<sup>461</sup>.

По-третє, герменевтика християнського реалізму базується на філософії релігії, а герменевтика теології визволення базується на практиці, практичних діях. Для Нібура усвідомлення міфу допомагає розглянути глибини людської сутності, і «міфічний метод» є шляхом для вираження істин, що приховані у «міфічній релігії християнства»<sup>462</sup>. На противагу цьому, теологія визволення зосереджується на питаннях праксису. Найкраще розбіжність у герменевтиці можна побачити на прикладі ставлення до марксизму. Християнський реалізм розглядає марксизм як міф та релігію, та критикує її в екзистенційних категоріях. Теологи визволення переважно ігнорують міфологічну складову марксизму, наголошуючи на важливості протистояння пригніченню та ідеях звільнення.

По-четверте, постає питання меж можливостей інтерпретації та усвідомлення буття. З точки зору християнського реалізму, відповіді потрібно шукати у християнських концепціях творення, гріхопадіння та відкуплення. Граничні ситуації, у яких виникає парадокс, потрібно приймати з вірою та смиренням, як прояв обмеженості людини та абсолютності Бога. Теологія визволення навпаки, намагається уникнути граничних ситуацій через процес усвідомлення, та подолати фаталізм, «перенаправляючи їх як теологічну критику церкви з та суспільства, що надихається Словом Божим».<sup>463</sup>

Узагальнюючи, МакКанн пише, що християнський реалізм та теологія визволення уособлюють два різних християнських світогляди, бачення ролі та місії християнства у світі. Для християнського реалізму відносини с

---

<sup>461</sup> McCann, *Christian Realism and Liberation Theology*, 176.

<sup>462</sup> *ibid*, 177.

<sup>463</sup> *ibid*, 178.



Богом можуть бути описані в категоріях парадоксу. Бог парадоксу для людства є прихованим, невпізнаваним, але таким, що діє через смиренних та вірних, незважаючи на те, що Його волю неможливо точно пізнати<sup>464</sup>. Для теології визволення Бог навпаки, відкриває Себе людству в акті Виходу, відкрито приймає участь у процесі визволення, і може бути пізнаний через прояв у боротьбі на захист знедолених<sup>465</sup>. Отже, дві теології на практиці сприймають по-різному роль релігійної трансценденції у суспільній діяльності, і звертаються до Божої допомоги з різних причин.

Нібур наголошує на важливості «вертикальної трансценденції» як життя у парадоксі між тимчасовим і вічним, з демонстрацією Божественних якостей у цьому світі. Густаво Гутьєррез, описуючи Визволяючого Бога, пише: «Потрібно наголосити на новій трансценденції: Бог відкриває себе як сила у нашому майбутньому, і не як надісторична істота»<sup>466</sup>. МакКанн називає таку трансценденцію «горизонтальною», що уособлює боротьбу за визволення в історії<sup>467</sup>. З точки зору християнського реалізму, горизонтальна трансценденція, яка Гутьєррезом характеризується як «ентузіазм, який виникає з солідарності з знедоленими» є проявом фанатизму у «політичній релігії». З іншого боку, «суспільна безкорисність» Нібура у категоріях теології визволення може бути описана як «надмірна духовність, яка уникає проявів солідарності із знедоленими»<sup>468</sup>.

Раймундо Баррето, досліджуючи можливості діалогу між християнським реалізмом та теологією визволення, пише, що обидві теології мають наголос на питаннях соціальної справедливості, рівності та свободи. Він пише: «Для Нібура, любов є ідеальним стандартом, а справедливість – втіленням такого стандарту у суспільних відносинах. У теології визволення любов та справедливість існують разом, і їх не можна

---

<sup>464</sup> McCann, *Christian Realism and Liberation Theology*, 200.

<sup>465</sup> *ibid.*, 201.

<sup>466</sup> Gustavo Gutierrez, *Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1973), 165.

<sup>467</sup> McCann, *Christian Realism and Liberation Theology*, 206.

<sup>468</sup> *ibid.*

зрозуміти окремо одне від одного»<sup>469</sup>. Баррето вважає, що теологія Нібура може допомогти прихильникам теології визволення зробити крок від романтичних очікувань суспільства майбутнього до реальності, у якій відносна справедливість досягається постійною боротьбою, у той час як абсолютна справедливість є недосяжною в історії<sup>470</sup>.

Таким чином, християнський реалізм та теологія визволення несумісні ні методологічно, ні теологічно щодо ролі та служіння церкви у суспільстві. Анатолій Денисенко, український дослідник теології визволення, у своєму критичному аналізі пише, що головною її метою був наголос на відповідності теології та праксису церкви до сучасного соціального контексту, а також пошуку місця церкви «на перетині віри та життєвого досвіду, десь посередині між Словом Бога та соціальними зобов'язаннями»<sup>471</sup>. З позицій християнського реалізму, теологія визволення потерпає від ілюзій та не пропонує практично виконуваних способів досягнення соціальної мети. Крім того, спираючись на марксистську економічну модель, теологія визволення не може позбавитись матеріалістичних поглядів Маркса на природу людини як творця самого себе<sup>472</sup>. Карен Лебакз пише, що у теології визволення перше місце займає теорія несправедливості<sup>473</sup>. Але прихильники теології визволення заперечують марксистський фундамент своїх ідей, говорячи, що серцем теології визволення залишається Євангеліє. Марксизм використовується лише частково, і як засіб, а не як фундамент<sup>474</sup>.

У сучасному суспільстві, враховуючи процеси, які відбулись після II Ватиканського Собору, практика теології визволення є дещо застарілою. Її наголос на потребах соціальної справедливості та ролі церкви у суспільному

---

<sup>469</sup> Raimundo Barreto, «Christian Realism and Latin American Liberation Theology: Expanding the Dialogue», *Koinonia* XV.1 (2003): 95-122.

<sup>470</sup> *ibid*, 118.

<sup>471</sup> Анатолій Денисенко, «Теологія визволення: критичний аналіз» (Дис. канд. філос. наук, НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2019), 170.

<sup>472</sup> Wolfhart Pannenberg, «Christianity, Marxism, and Liberation Theology», *Christian Scholar's Review* 18 (1989): 215-26.

<sup>473</sup> Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 104.

<sup>474</sup> Клодовис Бофф, «Что такое “теология освобождения” на самом деле?», в *Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988*, под ред. Л.В. Малащенко (Москва: Наука, 1990), 220-5.

житті важливий, але без сучасного контексту та практичних кроків для суспільства і церков цінність теології визволення є суто номінальною. Актуальність теології визволення на сьогоднішній день проголошується не через унікальність та корисність ідей, а через численність соціальних проблем та наявність значної кількості пригнічених, бідних та знедолених. Повернення до теології визволення є світовим трендом і у боротьбі за права меншин.

З іншого боку, християнський реалізм сприймає світ як такий, що містить у собі несправедливість та гріх, як головну причину страждань, недолі та бідності. Але на відміну від теології визволення, християнський реалізм пропонує дієвий інструментарій для соціального служіння, який спрямований на позбавлення від ілюзій та вихід з кризи. Порівнюючи ідеї Нібура та Гутьєрреза, Зелімір Станік попереджує про небезпеку застосування надмірної сили у спробах встановлення справедливості. На його думку, Церкві за будь-яких обставин і теологій потрібно тримати дистанцію від влади, у спробах встановити Царство Боже на землі<sup>475</sup>.

Цончо Цончев описує цінність християнського реалізму у проголошенні перспективи «ідеального» та «реального» як категорій світоглядного вибору. Він пише: «Християнський реалізм – це не просто прагматичний реалізм чи поміркованість, він не є певним песимізмом і не є політичною програмою чи стратегією досягнення конкретних політичних цілей. Це філософія життя, релігійно натхненна мудрість. Це набір принципів для подолання життєвих перипетій»<sup>476</sup>.

Можна вважати, що однією з головних соціальних проблем сучасного українського суспільства є не стільки сама бідність, скільки світогляд бідних людей. І для забезпечення сталого державного розвитку та гідного

---

<sup>475</sup> Želimir Stanić, «Comparison of the salvation concept in the liberation theology by Gustavo Gutiérrez with Reinhold Niebuhr's concept of salvation and its potential implications», Academia.edu, 05.11.2013, [https://www.academia.edu/20098683/Comparison\\_of\\_the\\_salvation\\_concept\\_in\\_the\\_liberation\\_theology\\_by\\_Gustavo\\_Guti%C3%A9rrez\\_with\\_Reinhold\\_Niebuhrs\\_concept\\_of\\_salvation\\_and\\_its\\_potential\\_implications](https://www.academia.edu/20098683/Comparison_of_the_salvation_concept_in_the_liberation_theology_by_Gustavo_Guti%C3%A9rrez_with_Reinhold_Niebuhrs_concept_of_salvation_and_its_potential_implications).

<sup>476</sup> Tsoncho S. Tsonchev, *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays in Political Theology and Christian Realism* (Montreal, 2018), 132, [https://www.academia.edu/31631903/The\\_Political\\_Theology\\_of\\_Augustine\\_Thomas\\_Aquinas\\_and\\_Reinhold\\_Niebuhr](https://www.academia.edu/31631903/The_Political_Theology_of_Augustine_Thomas_Aquinas_and_Reinhold_Niebuhr).

місця у міжнародному суспільстві потрібно, щоб українці сформувались як зріла нація, що розуміє особисту відповідальність за країну та за майбутнє, а також усвідомлює та захищає певні суспільні цінності. Саме через виховання та освіти у дусі християнських цінностей бачить трансформацію суспільства християнська спільнота в Україні. Тому ми розглянемо пропонувану провідними теологами стратегію впровадження цінностей та суспільного впливу з боку Церков.

У сучасній протестантській публічній теології, окрім рамкових заяв церков та офіційних конфесійних документів, окремої уваги заслуговує теологія Сергія Головіна, який у своїх книгах, що присвячені християнській етиці<sup>477</sup> та політиці з точки зору Біблії<sup>478</sup>, намагається реконструювати християнську публічну теологію в категоріях Модерну. У своїх книгах він намагається відтворити універсальні суспільні закони, спираючись на середньовічні ідеї природного права. Релігієзнавець Юрій Подорожній у своєму дослідженні діалогу Церкви та суспільства коментує це таким чином:

Головін солідаризується із модерним проведенням різкої межі між суспільним та приватним. Несвідомо ототожнюючи суспільне та державне, протестантський теолог протиставляє цьому універсальному соціуму простір особистого, родинного і церковного. Релігійне життя має охоплювати саме цей обмежений простір, а загальний вплив на соціум має полягати у тому, що вірні та їх родини і громади заважають соціальним деструктивним тенденціям до саморозпаду соціуму.<sup>479</sup>

Критику природного закону Нібуром ми розглядали раніше, тому коротко нагадаємо, що головною проблемою природного закону є заперечення прогресу як прояву Божої дії, а також розгляд світу як

---

<sup>477</sup> Головін, *В пошуках воли Божьей*.

<sup>478</sup> Головін, *Біблія и политика*.

<sup>479</sup> Юрій Подорожній, «Діалог Церкви і суспільства в сучасній українській теології» (Дис. канд. філос. наук, НПУ ім М.П. Драгоманова, 2018), 75.

статичного, створеного ідеальним, але спотвореного гріхом і прямуючого до знищення<sup>480</sup>. Крім того, Головін бачить вирішення проблем суспільства у поверненні до «правильних» раціональності та гуманізму<sup>481</sup>. На нашу думку, такі ідеї не беруть до уваги весь філософський і теологічний досвід людства у ХХ столітті, що може призвести до повторення людством помилок, які були спричинені гуманістичними ілюзіями.

Розвиток церкви в умовах постмодернового і постсекулярного суспільства досліджує Михайло Черенков<sup>482</sup>. Він звертає увагу на проблеми, з якими стикається суспільство у часи глобалізації, нової секуляризації, толерантності і поклоніння споживанню. У такому динамічному та обтяженому проблемами суспільстві Черенков вбачає вихід для церкви у новому універсалізмі, який заснований на любові без кордонів, а також новій місіології, яка пропонує світові відкритий діалог, примирення та співробітництво. Це, на думку Черенкова, є християнською альтернативою глобалізації<sup>483</sup>. Називаючи майбутнє теології «теологією майбутнього», він повертається до ідей Харві Кокса<sup>484</sup>. Майбутнє церкви Черенков бачить таким чином: «В епоху Духа Святого доведеться зрозуміти, що без Церкви жити не можна й лише всередині Церкви теж не можна»<sup>485</sup>. Церква майбутнього повинна звертати увагу не на місце, яке вона займає, а на вплив, який вона чинить. Цього впливу можна досягнути відкритістю, чесністю перед суспільством, а також участю та всеприсутністю у суспільних процесах<sup>486</sup>.

Аналізуючи сучасну українську протестантську публічну теологію, варто також звернутись до ідей Федора Райчинця, який розробляє

---

<sup>480</sup> Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 76.

<sup>481</sup> Сергей Головин, *Мировоззрение – утраченное измерение благовестия* (Симферополь: ДИАЙПИ, 2008).

<sup>482</sup> Михаил Черенков, «Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии» у *Новые горизонты миссии*, под ред. П.Пеннера, В.Убийвовка, И.Русина (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 282-97.

<sup>483</sup> Черенков, «Глобальное (пост)секулярное общество», 293-4.

<sup>484</sup> Harvey Cox, *On Not Leaving it to the Snake* (New York: Macmillan Company, 1967), 12.

<sup>485</sup> Михайло Черенков, «Майбутнє теології та теологія майбутнього: теолого-філософські рефлексії», *Sententiae* III (2012): 60.

<sup>486</sup> Михаил Черенков, «Церковь завтрашнего дня: открытое христианство», Релігія в Україні, 12 квітня 2014, <https://www.religion.in.ua/main/analitica/25488-cerkov-zavtrashnego-dnya-otkrytoe-xristianstvo.html>.

концепцію християнської «аполітичної політики», яка полягає в першу чергу не у вирішенні практичних проблем суспільства, а у втіленні загальних принципів і цінностей Царства Божого<sup>487</sup>. Подорожній з цього приводу зазначає, що аполітична політика є «універсальним моральним завданням, а не реалізацією конкретної соціальної програми»<sup>488</sup>. Він відзначає виникаючу діалектичну суперечність між політичним та аполітичним, а також суперечність у змісті такої політики, яка з одного боку закликає до боротьби за свободи людей, а з іншого – намагається захистити християнські цінності у суспільстві.

Якщо перша ціль є посиленням індивідуалізму, то друга є поверненням до колективізму, з ідеями домінуючої суспільної моралі та застосуванням примусу до тих, хто з цією мораллю не погоджується. На нашу думку, наявність подібного парадоксу унеможливорює побудування реалістичної стратегії на основі аполітичної політики. Головним критерієм оцінки суспільно-політичних моделей з точки зору християнського реалізму є саме реалістичність та здійсненність, для того щоб уникати марнотратства і оминати полону ідеалістичних ілюзій.

Для формування політичної теології, що буде мати практичну суспільну цінність, церквам потрібно відмовитись від того, що Нібур називав політичною індиферентністю та пораженством, і визнати, що політика є сферою суспільних відносин і не може бути аполітичною. Потрібно визнати, що церква не є досконалою, і хоч вона у певній мірі є сіллю землі і світлом для світу<sup>489</sup>, але не настільки, щоб вважати себе «кращою спільнотою» та прикладом для наслідування всього суспільства. Тому навіть якщо церква пропонує суспільству духовні орієнтири або стратегії виховання через втілення соціальних доктрин, як пише Радислав

---

<sup>487</sup> Федор Райчинец, «Политически-аполитичный Иисус», *Христианская мысль. Церковь и политика* 8 (2014): 5-25.

<sup>488</sup> Подорожній, «Діалог Церкви і суспільства», 104.

<sup>489</sup> Матвія 5:13-16.

Тацюн<sup>490</sup>, потрібно це робити не ззовні суспільно-політичних процесів, а зсередини.

Хосе Казанова зазначає, що феномен релігійного плюралізму в українському суспільстві є фундаментом для плідного політичного плюралізму, і українську ідентичність можна розбудувати лише політикою, яка «визнає реальність розмаїтої України й необхідність включити це розмаїття в національний проект на засадах компромісу та взаємного визнання»<sup>491</sup>. Ця теза є важливою також і для прихильників плюралістичного християнського реалізму, який проголошує суспільний розвиток через єдність у суспільному діалозі. Щодо позиції плюралістичних реалістів Ловін писав: «Наше бачення гарного устрою – доброго суспільства на місцевому або глобальному рівні, – повинна враховувати двозначність, невизначеність та конкуруючі цінності. В умовах сучасного життя пошук загального блага може відбуватись тільки фрагментарно, і саме добро можна зрозуміти лише тоді, коли ми бачимо певну подобу єдності поза цією фрагментарністю»<sup>492</sup>.

Таким чином, головними проблемами українських протестантських церков у площині соціальної взаємодії та публічної теології є схильність до ілюзій, через які перебільшуються можливості та суспільна вага християнських спільнот, ізоляція церковних громад від суспільно-політичного життя, а також відсутність єдиного погляду на стратегію відносин між церквою, державою та суспільством. Цей підхід релігійних спільнот має ознаки пораженства та індиферентності, описані Нібуром. Але, у той же час, релігієзнавець Євген Буга відзначає високу соціальну відповідальність протестантських спільнот в Україні, та їхню значну залученість у соціальні проекти, особливо у ті, в яких держава не має

---

<sup>490</sup> Радислав Тацюн, «Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим. 13:1–7) и Петра (1Пет. 2:11–17) в сравнении: попытка контекстуализации» у *Християнська думка. Церковь и политика* 8 (2014), 44–69.

<sup>491</sup> Хосе Казанова, *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби* (Київ: Дух і Літера, 2017), 13.

<sup>492</sup> Lovin, *Christian Realism*, 42.

успіху<sup>493</sup>. Викликом і необхідністю для церков залишається демонстрація здатності до об'єднуючого діалогу з усіма конструктивними силами українського суспільства.

Щодо сучасної української православної публічної теології, важливо розглянути творчість Кирила Говоруна. У своїй книзі «Українська публічна теологія» він проводить розмежування між політичною теологією та публічною теологією. Політична теологія, на його думку, фокусується на питаннях взаємодії Церкви та держави, а публічна теологія – Церкви та громадянського суспільства<sup>494</sup>. Така ідея з'являється в українській публічній теологічній думці не випадково, а саме у той час і через те, що після подій Майдану в Україні відбулось значне підвищення громадянської активності, і громадянське суспільство сформувалось як суб'єкт суспільно-політичної сфери відносин.

Подорожній критикує позицію Кирила Говоруна, вважаючи, що «предмет осмислення у теології – це відносини церкви і суспільства, до яких долучається проблематика ставлення до держави»<sup>495</sup>. Таким чином, складається враження, що обговорення публічної теології не містить новизни. Хоча публічна теологія Говоруна була розкритикована деякими православними теологами<sup>496</sup>, у публічній дискусії навколо неї існують і більш помірковані відгуки<sup>497</sup>.

У контексті загальноукраїнської дискусії навколо політичної теології важливо розглянути пацифістську позицію багатьох віруючих, особливо у консервативних протестантських колах. Вважається, що мілітаризм християнського реалізму начебто не відповідає євангельському пацифізму. З цього приводу Олександр Лихошерстов писав, що у спадку Реформації

---

<sup>493</sup> Євген Буга, «Соціальні доктрини протестантизму в контексті соціокультурних перетворень українського суспільства», *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу Києво-Могилянська академія. Сер.: Соціологія* 225, Вип. 213 (2013): 35–40.

<sup>494</sup> Кирило Говорун, *Українська публічна теологія* (Київ: Дух і літера, 2017), 6.

<sup>495</sup> Подорожній, «Діалог Церкви і суспільства», 120.

<sup>496</sup> Георгій Коваленко, «Публічна теологія, або Богословствування онлайн», *Релігія в Україні*, 10 лютого 2015, <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/28248-publichna-teologiya-abo-bogoslovstvuvannya-v-konteksti-yevromajdanu-ta-revolyuciyi-gidnosti-v-ukrayini.html>.

<sup>497</sup> Дмитро Горевої, «Українська публічна теологія: враження від прочитаного», *Релігійно-інформаційна служба України*, 15 червня 2017, [https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements\\_of\\_publications/67309/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements_of_publications/67309/).



саме магістерська Реформація витримала випробування історією, а радикальна Реформація, яка сповідувала утопізм та пацифізм, здебільшого була джерелом єретичних вчень та омани<sup>498</sup>. За розрахунками згідно конфесійної належності протестантів, у ХХІ столітті лише 1% протестантів сповідують пацифізм<sup>499</sup>. Тому позиція, що вважає пацифізм єдиною вірною євангельською позицією, не має широкої підтримки ні у протестантському середовищі<sup>500</sup>, ні тим більш у католицькому чи православному. Папа Іван ХХІІІ у своїй енцикліці «*Pacem in Terris*» писав про необхідність процесу роззброєння, щоб людство не жило у жаху постійного очікування війни<sup>501</sup>. Але соціальна доктрина Католицької Церкви вважає армію та зброю необхідною для захисту від насилля та зла, і для миротворчості.

Публічна антипацифістська позиція Нібура на початку Другої світової війни одним впливом на рішення про гуманітарну допомогу допомогла врятувати мільйони життів у країнах антигітлерівської коаліції<sup>502</sup>. Історики оцінюють розміри допомоги США своїм союзникам за весь час війни у 48 мільярдів доларів, з них близько 9,5 мільярдів було виділено для СРСР<sup>503</sup>. Сам Нібур писав про війну, як про стримування більшого зла меншим злом: «Ми використовуємо зло у кожний момент нашого існування, для стримування іншого зла. Кожний день у житті я споживаю їжу та користуюсь посудом, який вироблений в умовах несправедливості»<sup>504</sup>.

Подорожній припускається помилки, порівнюючи політичну теологію Карла Шмітта, яка розкриває питання юрисдикції влади та легітимності<sup>505</sup>, та політичну теологію Рейнхольда Нібура, яка розглядає відносини між

---

<sup>498</sup> Лихошерстов, «Обращение к Церкви».

<sup>499</sup> «List of Christian denominations», Wikipedia, 15 July 2020, [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_Christian\\_denominations#Protestant](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominations#Protestant).

<sup>500</sup> Михаил Неволин, «Пацифизм с человеческим лицом», в *Церковь и общество: заметки на полях* (Одесса: Духовное возрождение, 2009), 51-2.

<sup>501</sup> John XXIII, «*Pacem In Terris*. Encyclical of Pope John XXIII on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty», The Holy See, 11 April 1963, [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).

<sup>502</sup> Александр Вислых, «Спасительный ленд-лиз», *Независимое военное обозрение*, 12 октября 2001, 16.07.2020, [https://nvo.ng.ru/history/2001-10-12/5\\_land\\_lize.html](https://nvo.ng.ru/history/2001-10-12/5_land_lize.html).

<sup>503</sup> «Ленд-лиз», Хронос, 16 июля 2020, [http://hrono.ru/organ/ukaz\\_1/land\\_liz.php](http://hrono.ru/organ/ukaz_1/land_liz.php).

<sup>504</sup> Reinhold Niebuhr, «Why I Leave the F.O.R.», *Christian Century* 51 (1934): 17-9.

<sup>505</sup> Карл Шмитт, «Политическая теология» в *Политическая теология. Сборник*, сост. А. Филиппова (Москва: КАНОН-пресс-Ц., 2000), 57-79.

суспільними групами з точки зору християнської антропології. Якщо у Нібура фізичний світ є ареною, або декораціями Божого плану, а головну роль відіграють людські відносини, які творять історію, то у Шмітта Земля сама по собі теж є об'єктом історії, і «номос», панування людей у світі і над природними речами, творить історію<sup>506</sup>. Розглядаючи політичну теологію Шмітта, краще порівнювати її не з християнським реалізмом, а з політичною філософією Лео Штрауса<sup>507</sup>.

Тим не менш, такої ж самої помилки, як і Подорожній, під час аналізу позиції Кирила Говоруна припускається релігієзнавець Анатолій Дідківський у дослідженні православної етики<sup>508</sup>. На нашу думку, причиною цього є інформаційна ізоляція українського теологічного середовища від світового філософсько-теологічного простору, спричинена браком українських перекладів творів західних філософів і теологів.

Але в цілому критика Подорожнім ідеалізації суспільства Майдана, яку можна побачити в теології Говоруна, суголосна з позицією християнського реалізму. У своїй концепції «теології Майдану» Говорун пише: «Обидва Майдани були не лише громадськими чи політичними явищами, але й явищами релігійними. Особливо цим відрізнявся Майдан 2013–2014 років, який висловлював себе через релігійні символи та апелював до етичних аксіом у чітких релігійних термінах»<sup>509</sup>. Також він вважає роль церков провідною у формуванні громадянського суспільства на Майдані, але Подорожній справедливо зазначає, що «архімандрит Кирило особисто не брав участі ні у першому, ні у другому майданах, спостерігав їх на значній дистанції, а тому ідеалізував їх»<sup>510</sup>.

Через 6 років після подій Майдану, можна впевнено сказати, що суспільної трансформації в Україні не відбулось, ні за допомогою церков, ні

---

<sup>506</sup> Карл Шмітт, «Новый номос Земли», Агентство политических новостей, 10 августа 2004, <https://www.apn.ru/publications/article1044.htm>.

<sup>507</sup> Лео Штраус, *Введение в политическую философию* (Москва: Логос, 2000).

<sup>508</sup> Анатолій Дідківський, «Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації» (Дис. канд. філос. наук. Рівненський державний гуманітарний університет, 2015), 168.

<sup>509</sup> Говорун, *Українська публічна теологія*, 19.

<sup>510</sup> Подорожній, «Діалог Церкви і суспільства», 124.

силами громадських активістів. Переважна більшість людей не змінила свого індивідуального ставлення до суспільно-політичних процесів, і не відчуває особистої відповідальності за стан країни. Результати президентських та парламентських виборів 2019 року, а також ставлення до карантинних заходів під час епідемії COVID-19 демонструють незрілість та брак громадянської відповідальності в українському суспільстві, і на жаль, ця характеристика у значній мірі стосується і релігійних спільнот.

На сьогоднішній день, публічна позиція християнських спільнот в Україні подібна до позиції Католицької церкви у першій половині ХХ століття. Нібур писав, що ця позиція полягала у намаганнях подолати різноманіття і відновити культурну та релігійну єдність на фундаменті «істинної релігії» у тих країнах де католицизм був панівним<sup>511</sup>. Папа Лев XIII в енцикліці «Immortale Dei» писав:

Таким чином, для держави є гріхом не піклуватись про релігію як про щось, що виходить за межі її повноважень або не має ніякої практичної користі; або з багатьох форм релігії прийняти ту, яка пов'язана з фантазією; тому що ми маємо обов'язок поклонятись Богові у такий спосіб, який Він відкрив нам у своїй волі.<sup>512</sup>

Нібур критикував цю позицію Католицької Церкви, яка знаходилась у конфлікті з принципами вільного суспільства і створювала небезпеку для утистки культурних та релігійних меншин. Така сама критика звучить сьогодні у бік консервативних християнських спільнот в Україні, тому що позиція, яка апелює до «історично обумовлених» цінностей, або цінностей, які засновані на вічних істинах, з боку членів інших спільнот виглядає загрозою для культурного плюралізму та різноманітності у вільному суспільстві. На жаль, боротьба багатьох консервативних християнських

<sup>511</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 126.

<sup>512</sup> Leo XIII, «Immortale Dei. Encyclical of Pope Leo XIII on the Christian Constitution of States», The Holy See, 1 November 1885, [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html).

спільнот за збереження ідентичності приймає форми релігійного фанатизму та хрестового походу проти зла<sup>513</sup>.

Якщо українські церкви усвідомили важливість релігійного плюралізму та користуються релігійною свободою в Україні, то наступним кроком є усвідомлення важливості культурного плюралізму та забезпечення рівних можливостей для представників всіх культур у суспільстві. Ми наголошуємо на тому, що для коректного сприйняття культурної позиції необхідно артикулювати її як власну, а не як загальну та обов'язкову для всіх членів суспільства. Це відкриватиме можливість пошуку спільних цінностей та об'єднання суспільства, замість поляризації та конфронтації. У такому контексті позитивним сигналом є готовність більшості протестантських спільнот до життя в умовах демократичного суспільства та ринкової економіки<sup>514</sup>.

Нібур теж шукав шляхи збереження релігійної різноманітності. Для нього важливо зберегти глибину релігійної культури та залишитись на позиціях вільного суспільства. Це можливо тоді, коли «кожна релігія і кожна віра проголошує свої найвищі ідеали, разом із тим зберігаючи смиренне визнання того факту, що усі прояви віри залежать від історичної випадковості та відносності»<sup>515</sup>. У цьому випадку релігійне смирення поєднується з цінностями демократичного суспільства. Схожу думку висловлює і Людмила Филипович: «Міжрелігійний діалог має колосальну внутрішню потенцію, оскільки майбутнє світу, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося б його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, стримить до полі-, навіть мультизації, до багатоманіття, різнобарв'я, гетерогенності»<sup>516</sup>. На думку Черенкова, для справжнього,

---

<sup>513</sup> Ірина Горохолінська, *Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності* (Чернівці: Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, 2019), 373.

<sup>514</sup> П.Л. Яроцький, Ю.Е. Решетніков, «Інституалізація протестантизму як вихід у світ», *Українське релігієзнавство* 35 (2005): 238-61.

<sup>515</sup> Niebuhr, *The Children of Light*, 134.

<sup>516</sup> Людмила Филипович, «Державно-конфесійні і міжконфесійні відносини: від демократизації до тоталітаризації суспільства», Релігійно-інформаційна служба України, 2 січня 2011, [https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society\\_digest/39944/](https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/).

місіонального впливу Церкви на суспільство, суспільний діалог має відбуватись на фоні ідеї про Боже Царство<sup>517</sup>.

Подорожній пише: «Релігійні діячі, релігієзнавці та богослови різних конфесій визнають, що українські церкви багато у чому ще не стали таким простором свободи та міжособистісних відносин, якими вони мали б бути в ідеалі»<sup>518</sup>. Важливість християнського реалізму для сучасної української теології полягає у тому, що він може бути застосований до будь-якої концепції, і він проголошує важливість оцінки ідей, рішень та подій у вимірі реалістичності, тобто практичної здійсненності, яка враховує недоліки та обмеження світу, суспільства та окремих людей. Тому Робін Ловін проголошує у своїх працях множинність реалізмів в залежності від сфери застосування: політичний реалізм, моральний реалізм, теологічний реалізм тощо<sup>519</sup>.

Професор релігієзнавства Юрій Чорноморець сформулював національну ідею для українського суспільства у трьох християнських принципах: святість правової справедливості, святість особистих свобод людини, та святість суспільної солідарності<sup>520</sup>. Чесноти, на яких будується пропонувана національна ідея, тотожні до демократичних цінностей християнського реалізму. Також реалістичну стратегію для втілення місії церков на пострадянському просторі розробляє протестантська дослідницька ініціатива «Re-Vision»<sup>521</sup>. Важливо, щоб стратегії, ідеї та концепції розвитку брались до уваги церковними спільнотами, та втілювались у життя.

Історія українського суспільства демонструє тотальне нерозуміння причинно-наслідкових зв'язків між вчинками, зробленими під впливом

---

<sup>517</sup> Михаїл Черенков, «Церковь и Царство в богословии постсоветских протестантов», у *Вера и труд: христианская миссия в профессиональной деятельности*, под ред. А. Негрова, М. Пеннера, М. Черенкова (Київ: Mission Eurasia, 2017), 77-86.

<sup>518</sup> Подорожній, «Діалог Церкви і суспільства», 129.

<sup>519</sup> Lovin, *Reinhold Niebuhr*, 1-32.

<sup>520</sup> Юрій Чорноморець, «Джерело сили київського християнства, або Три складові національної ідеї», *День*, 18 квітня 2014, 23.07.2020, <http://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/dzherelo-sili-kiyivskogo-hristiyanstva-abo-tri-skladovi-nacionalnoyi-ideyi>.

<sup>521</sup> Андрей Мелешко, Константин Тетерятников и Михаил Черенков, *Миссия в Евразии: опыт и новые инициативы евангельских церквей* (Київ: Mission Eurasia, 2017).

ілюзій та кризами, які виникають внаслідок невідповідності очікувань до результатів. Християнський реалізм не має власного нарративу і не є джерелом надії для людей, але це ефективний інструмент для прозріння, об'єктивної оцінки свого становища, і подальшого подолання кризи. Тому Церква має шанси стати тим орієнтиром для суспільства, який пропонує вихід з кризи та вирішення суспільних проблем, якщо діалог між Церквою та суспільством відбуватиметься на позиціях реалізму. Для цього Церква повинна у першу чергу звільнитись від власних ідеалістичних та містичних ілюзій, а також сприяти конструктивному діалогу між усіма учасниками суспільно-політичних відносин.

Звільнення від власних ілюзій зробить можливим і звільнення інших людей. Роль Церкви – стверджувати реалізм та реальність Божої присутності у світі, а також будувати дійсність, у якій зло та омана стримуються практичними кроками та усвідомленою стратегією дітей світла.

#### **Висновки до розділу 4**

У розділі ми розглянули здобутки християнського реалізму та суспільну значимість у XXI столітті. Зазначено, що християнський реалізм привів Нібура до підтримки конкретних програм та політичних персоналій. У внутрішній політиці США Нібур підтримував соціальний капіталізм, який поєднував ринкову економіку та соціальний захист незаможних. У зовнішній політиці він тримався поглядів американського імперіалізму як «світового жандарма», який підпорядковує силу до моральних запобіжників. Таким чином, послідовний песимістичний реалізм Нібура призвів до того, що він почав захищати «статус кво», тому що альтернативи на його думку могли призвести до гірших наслідків.

Серед загальних причин занепаду християнського реалізму після смерті Нібура варто відзначити відсутність власного ідеалістичного нарративу, песимістичний прагматизм, а також спрямованість пророчого погляду у минуле (історію) замість майбутнього (есхатологію). Таким

чином, переваги християнського реалізму, що допомагали боротись з ілюзіями та ідеалізмом, стали перешкодами під час розробки власного незалежного світогляду.

Зазначено, що важливим внеском Нібура у філософію стали ідеї іронічності історії, підозри та влади, які набули подальшого розвитку у постструктуралізмі та ідеях таких філософів, як Дерріда та Фуко. Крім того, Нібур описував суспільні відносини у категоріях, подібних до категорій постструктуралізму, і це дає можливість адаптувати ідеї християнського реалізму для використання у суспільстві постмодерну.

Було розглянуто християнський реалізм у порівнянні з теологією визволення. Зазначено методологічні, ідеологічні та практичні розбіжності між цими двома теологіями. Виявлено, що методологічна різниця між ними полягає у зазначених нижче факторах. Для християнського реалізму наставництво здійснюється через освіту, ідеологія є екзистенційною проблемою і розглядається з точки зору філософії, герменевтика базується на міфічному методі, і залишає місце для парадоксу у граничних ситуаціях пізнання. Для теології визволення наставництво здійснюється через душеопікунство, ідеологія є когнітивною проблемою і розглядається з точки зору практики мислення та поведінки, герменевтика ігнорує міфічний метод і розкривається в ідеях визволення та повернення справедливості. Бог у християнському реалізмі розглядається як непізнаваний Абсолют, який проявляє Себе в історії і робить можливим перемогу над злом. У теології визволення Бог розглядається як Визволитель, який діє через активних і вірних членів Церкви для встановлення справедливості та захисту бідних.

Визначено, що критика теології визволення у категоріях християнського реалізму подібна до критики християнським реалізмом марксизму. Недоліками теології визволення є ідеалізм, релігійне сприйняття майбутнього і відсутність практичного плану подолання несправедливості та зла.

Проаналізовано сучасну українську публічну теологію, на основі праць Р. Тацюна, М. Черенкова, С. Головіна, Д. Подорожнього, А. Дідківського та

К. Говоруна. Зазначено, що позицію християнських спільнот в Україні можна описати у категоріях пораженства та індіферентності, з точки зору християнського реалізму. Українська публічна теологія є сентиментальною з точки зору християнського реалізму та схильною до ілюзій, що перебільшують вплив християнських спільнот на суспільство. Пріоритетними напрямками розвитку української публічної теології є реалістична оцінка суспільної позиції християнської спільноти в Україні, відкритість для суспільного діалогу, формування національних та політичних еліт, що будуть залучені у політичні процеси для трансформації нації, а також активна позиція на основі поваги до всіх учасників суспільного діалогу.

Розглянуто проблеми українського суспільства, на подолання яких спрямована соціально-політична етика християнського реалізму. Серед них зазначено ідеологію усвідомленої бідності в суспільстві, схильність до ілюзій та уникнення відповідальності за особистий та суспільний стан, ідеологічний та релігійний фанатизм, а також збройну агресію з боку Російської федерації. Комплексна стратегія на засадах християнського реалізму може забезпечити суспільство інструментами для часткового вирішення зазначених вище проблем.



## ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні здійснено комплексний аналіз соціально-політичної етики у християнському реалізмі Рейнхольда Нібура.

Феномен християнського реалізму вивчається на Заході з 1950-х років і до теперішнього часу, а у Радянському Союзі та на пострадянському просторі переважна більшість досліджень творчості Нібура пов'язана з політичним реалізмом міжнародних відносин, співавторами якого були також Джордж Кеннан і Ганс Моргентау. Взято до уваги, що в українському науковому середовищі ідеї християнського реалізму маловідомі, а праці Нібура не мають перекладів на українську мову. З огляду на це, обґрунтовано доцільність огляду літературних джерел, у яких досліджується феномен християнського реалізму.

Головними працями Нібура, що присвячені соціально-політичній етиці християнського реалізму є «Моральна людина і аморальне суспільство», «Інтерпретація християнської етики», «Діти світла і діти темряви» та «Християнство і політика сили».

«Моральна людина і аморальне суспільство» описує відносини людей у соціальних групах, і доводить що норми індивідуальної моралі, у тому числі релігійної, неможливо застосовувати для регулювання суспільних відносин. Чим більшими стають суспільні групи, тим сильнішими у таких групах стають прояви колективного егоїзму. Головною ідеєю праці є згубність ідеалістичних ідей, як ліберальних, так і соціалістичних, і цим доводиться необхідність пошуку компромісних, проте реалістичних рішень, які допоможуть забезпечити відносну суспільну справедливість і суспільний баланс.

«Інтерпретація християнської етики» є узагальненням семирічного досвіду Нібура у викладанні християнської етики в Об'єднаній теологічній семінарії. Нібур протиставляє ортодоксальну та ліберальну християнську етику до етики Ісуса Христа, і доводить що справжня пророка біблійна етика

є недосяжним ідеалом, який неможливо втілити у практичному християнському житті. Але цей трансцендентний ідеал демонструє людству характер Бога і модель відносин у вічності.

Праця «Діти світла і діти темряви» захищає демократичний устрій як єдиний, що може підтримувати реальну рівновагу у відносинах між суспільними групами, а також забезпечувати відносну справедливість і можливість захисту особистих інтересів на економічному та політичному рівнях. Також у цій книзі Нібур вперше описує етичну концепцію «дітей світла» і «дітей темряви». Головна ідея книги пояснюється цитатою: «Людська здатність чинити справедливо робить демократію можливою, проте схильність людей до несправедливості робить демократію необхідною».

«Християнство і політика сили» є збіркою статей Нібура, які він написав і опублікував під час під час антинацистської та антипаціфістської публічної кампанії. У них Нібур викладає обґрунтування політики сили замість політики слів, критикує ідеї радикального паціфізму перед загрозою свідомого зла, а також описує недоліки демократії, що допустили створення нацистського режиму в Німеччині та комуністичного режиму в Радянському Союзі. Ця діяльність Нібура призвела до зміни суспільної думки американського суспільства щодо участі у Другій Світовій війні, і щодо допомоги союзникам.

Окрім творів Нібура, розглядаються дослідження християнського реалізму Девідом Річардом Девісом і Марвіном Вілмотом Куком, які були опубліковані ще за життя Нібура, після Другої Світової війни. Це підтверджує тезу про широку залученість християнського реалізму до суспільно-політичної дискусії того часу. Окремо розглядаються біографічні дослідження Рональда Стоуна, який був безпосереднім учнем Нібура, і праці Робіна Ловіна, який навчався, а згодом став викладачем тієї ж кафедри Об'єднаної теологічної семінарії, де викладав Нібур.

Робін Ловін розглядає сучасний дискурс християнського реалізму і розрізняє чотири напрямки християнської суспільно-політичної етики,

пов'язаної з християнським реалізмом. Першим напрямком є християнські сповідники, які заперечують суспільно-політичний підхід християнського реалізму і конфронтують з ним. Другим напрямком є антиутопічні реалісти, які є послідовними учнями Нібура і продовжують ідею сильного уряду, який повинен протистояти проявам зла у світі. Третім напрямком є контрапокаліптичні реалісти, які вважають, що для зменшення зла потрібно навпаки, обмежувати повноваження уряду на користь індивідів і громадянського суспільства. Четвертим напрямком є плюралістичні реалісти, які зосереджені на підтримці суспільного балансу між різними групами і проголошують важливість діалогу задля захисту плюралізму у суспільстві.

Таким чином, виявлено, що дослідників християнського реалізму можна розділити на три основні напрями: історико-біографічний напрям, етико-теологічний напрям і дипломатичний напрям. Вирішено, що у рамках поточного дослідження важливо звертатись саме до дослідників з перших двох напрямів.

Особливо важливим став зв'язок християнського реалізму з ідеями неоортодоксії. Зазначено, що через схожість умов виникнення, а також через фокус проблематики, можна вважати християнський реалізм прагматичним напрямом неоортодоксії, який виник у США таким самим чином, яким у Європі виникла догматична неоортодоксія. Визначено чотири головні фактори, які були передумовами виникнення неоортодоксії як реакції на ліберальний світогляд. По-перше, це поширення історико-критичного методу текстологічного аналізу біблійних текстів. По-друге, це нове переосмислення ідей Реформації. По-третє, це зростання популярності консервативного протестантизму. В-четверте, це масштаб історичних криз на початку ХХ століття, які ліберальний світогляд не зміг здолати.

Таким чином, неоортодоксія розглядається як теологія кризи, яка намагалась через поєднання теології Реформації та актуальної філософії свого часу знайти відповіді на суспільні виклики. Головною особливістю неоортодоксії є цілковита залежність від своїх ідейних лідерів. Можна

простежити, як втрачалась популярність напрямів неоортодоксії разом із втратою суспільного впливу засновниками цих напрямів.

Окремо проведено компаративний аналіз спільного і відмінного у поглядах Рейнхольда Нібура та провідних представників неоортодоксії: Карла Барта, Еміля Бруннера, Пауля Тіллаха та Рудольфа Бультмана. Але, незважаючи на розбіжностях у творчості, спільний здобуток зазначених мислителів неоортодоксії розкривається у п'яти пунктах. По-перше, це ідея пізнання Бога через Його самовідкриття у Христі. По-друге, це наголос на кериґмі у дослідженнях Біблії. По-третє, це наголос на історично обумовленому контексті теологічної традиції. В-четвертих, це відродження зв'язку з теологією Реформації. По-п'яте, це наголос на важливості екуменічної співпраці у християнстві.

Виявлено філософське підґрунтя християнського реалізму. Методика викладення ідей християнського реалізму є діалектичним протиставленням ідеального і реального, з демонстрацією напруженості, що виникає. Але саме ця напруженість, на думку Нібура, є джерелом динамічної сили. Він розташовує етичну релігію на метафізичному базисі, і розглядає її як джерело соціальних перетворень.

Християнський реалізм розвинув такі ідеї філософського прагматизму: неможливість остаточної перемоги зла, захист плюралізму думок, неприпустимість ідеологічного фанатизму. Але, у той же час, відмінність християнського реалізму від філософського прагматизму полягає у наступних тезах. По-перше, Нібур заперечував можливість виховання ідеальних членів суспільства через освіту. По-друге, він не погоджувався з моральним релятивізмом у прагматизмі. По-третє, Нібур вважав небезпечною редукцію критеріїв істини до питань користі по відношенню до суб'єкта. В-четвертих, Нібур критикував довіру прагматиків до емпіричності у дослідженнях. По-п'яте, Нібур наголошував на важливості контексту у кожному питанні, що потребує вирішення. Таким чином, християнський реалізм поєднав теологічні погляди Реформації з філософським підходом прагматизму, і сформував суспільно-політичну

етику, метою якої було подолання суспільних та світоглядних криз першої половини ХХ століття.

Методологічні підходи Рейнхольда Нібура у філософії та теології включають історичний метод, етичний метод, теологічний метод і політичний метод Нібура.

Історичний метод Нібур застосовував для осмислення соціальних і політичних відносин. Зазначено, що цей підхід є спекулятивно-герменевтичним, і розглядає історію як поєднання Божого передбачення і людської свободи. Вічність у такому підході є фундаментом і джерелом виникнення тимчасових речей, а не окремим порядком існування. Нібур розрізняє три світоглядних підходи до історії: класичний, що пов'язує історію та природний світ; біблійно-християнський, що розрізняє історію, яка твориться людською свободою, та природний світ; раціональний, що розглядає людську свободу як засіб вирішення всіх проблем цивілізації. Сам Нібур фокусується на християнському підході до історії, шукаючи сенси та відповіді на цивілізаційні запитання поза історичним процесом, але тим не менш, розгляд та вивчення історії дають можливість побачити моральний вимір історії. Цей вимір є проявом втілення Божого плану, який відкривається перед очима віри. Жан Маритен розвиває антропологічний підхід до інтерпретації історії та розкриває діалектичну напруженість між трансцендентними принципами, які потрібно шукати в історії, та можливістю їхнього втілення у конкретний часовий проміжок.

Специфіку історичного методу Нібура можна зрозуміти через порівняння етики християнського реалізму з етичними системами середини ХХ століття. Джеймс Ліетт розглядає етичну систему християнського реалізму у порівнянні з ситуаційною етикою, нормативною етикою, контекстуальною етикою та етикою надії, яка виникла у період занепаду християнського реалізму. Ситуаційна етика була розроблена Джозефом Флетчером і Джоном Робінсоном, та вважає мірилом всього прояв любові до особистості. Нормативна етика вважає біблійні заповіді нормами прямої дії для суспільної етики, і досить популярна у консервативних концепціях

християнської етики. Контекстуальна етика описана Паулем Леманном, і приділяє велике значення контексту прийняття рішення. Етика надії, розроблена Юргеном Мольтманом, пропонує розглядати світ з есхатологічної перспективи, а рішення з позиції очікування пришествя Христа.

Порівняно з іншими етичними системами, етика християнського реалізму близька до контекстуальної етики через антропологічну спрямованість. Але в цілому, етика християнського реалізму складніша, і побудована на базисі динамічного розвитку історії через прояви людської свободи. Ця етика спрямована на вирішення етичної трагедії, яка на думку Нібура полягає у тому, що корінь соціальної несправедливості знаходиться не в історичному процесі, не в технологіях, а у природі соціальних відносин між людьми. Така позиція витікає з антропологічного песимізму Нібура, і головною проблемою суспільних відносин є прояви колективного егоїзму. Саме через колективний егоїзм Нібур розділяє індивідуальну мораль, що може керуватись принципами любові, і суспільну мораль, яка повинна знешкоджувати колективний егоїзм і діяти у категоріях справедливості та забезпечення порядку. Саме у такому контексті Нібуром вводяться етичні категорії «дітей світла» як наївних ідеалістів, які не розуміють складності соціальних відносин і віддають перевагу ідеальному над реальним, і «дітей темряви» як цинічних егоїстів, які використовують всіх інших людей задля власної користі, і шукають власного блага, а не загального. На думку Нібура, тільки реалісти можуть ефективно протистояти «дітям темряви» і захищати суспільство від перемоги зла.

Зазначено, що теологічний метод Нібура в цілому є антропологічним і апологетичним, що по-перше проявлялось у фокусі на практичний сенс Євангелії у сучасному житті, і по-друге полягало у доведенні актуальності християнства у секулярному суспільстві. Стенлі Гренц, Девід Девіс і Кирило Ніконов погоджуються у тому, що Нібур розкривав глибинну сутність людини і знаходив такі сенси, які секулярний світ не міг запропонувати.

Іншим важливим компонентом теології Нібура є концепція обмеженої справедливості, з якої витікає неможливість побудувати Царство Боже на землі, чи втілити будь-які біблійні ідеали в історії, через загальну спотвореність людської природи гріхом. Біблійна антропологія людини у християнському реалізмі розкривається у трьох тезах: по-перше, людина є створена за Божою подобою, але є обмеженою, по-друге, на людей потрібно дивитись з точки зору Бога, а не з точки зору здібностей чи зв'язку з природою, по-третє, через загальність гріховної природи кожна людина в першу чергу заслуговує на любов, але не на довіру. На думку Олександра Ворохобова, релігійно-герменевтична система Нібура будується на діалектиці парадоксу К'єркегора і на антропології Паскаля. Крім того, теологія Нібура є поверненням до ідей Реформації, а концепція здатності до самотрансценденції у спілкування з Богом походить від ідей Августина.

Ідея політичного методу Нібура полягала у встановленні динамічних відносин між християнством і політикою, а практичною стороною політичної етики були захист демократичного суспільного ладу і спростування хибних ідеалістичних уявлень про відносини між різними соціальними групами. Ідеї політичної етики Нібура були втілені у політичному реалізмі, разом з Джорджем Кеннаном і Гансом Моргентау. Політичний реалізм опонував оптимістичному погляду на міжнародні відносини, проголошуючи панівною мораллю для нації захист особистих інтересів на міжнародному рівні. Крім того, головною складовою політичного реалізму була «політика сили», яка наголошувала на важливості інструментів примусу до виконання домовленостей, як гаранту ефективного ведення політики. Таким чином, доведено, що християнський реалізм у політиці спрямований на стримування неадекватних та неупорядкованих імпульсів, та забезпечення суспільно-політичної рівноваги, яка б призводила до розвитку суспільства та давала можливість користуватись свободами заради загального блага.

Описується позиція християнського реалізму щодо ідей марксистських і колективістських ідей. В першу чергу потрібно зазначити, що Нібур вважає

критику капіталізму марксистами небезпідставною. На його думку, бідні соціальні групи не можуть скористатись інструментами індивідуалістичного та капіталістичного ладу, задля захисту своїх інтересів і покращення рівня життя. Бідні та неосвічені люди схильні ототожнювати себе із своєю соціальною групою, тому ідеї колективізму відповідають їхньому світогляду.

Доведено, що Нібур розглядав соціальну нерівність як джерело соціальної несправедливості, а також вважав її історично обумовленою. Головною причиною соціальної несправедливості є прояв колективного егоїзму соціальних груп як поведінки, яка керується власною вигодою, замість здатності до прояву любові та турботи про загальне благо. У християнському реалізмі соціальна нерівність походить із нерівності розподілу привілеїв, а не лише багатств. Тому погляд Нібура на соціальну справедливість є більш комплексним, порівняно з марксистськими ідеологами, та позбавленим ілюзій щодо визначальної ролі багатств або розуму у встановленні соціальної справедливості. Також, на відміну від марксистів, Нібур захищав право власності. Розглянуто історичні витоки ідей загальної рівності через відмову від права власності, і встановлено, що такі ідеї висловлювались соціальними рухами Радикальної Реформації.

Через те, що ідеал суспільної рівності соціалізму проголошується не через етичне бачення суспільства, а через почуття заздрості до інших, яка виникла з нерівності і несправедливості людського життя, соціалісти швидше погоджуються на несправедливість, страждання та бідність по відношенню до всього суспільства, ніж на виражену суспільну нерівність, при якій значна частка людей будуть жити у добробуті. З цього можна зробити висновок, що в цілому Нібур засуджує лицемірство марксизму, аморальність та спекуляції на надіях на світле майбутнє, які сягають релігійного виміру, і через це не можуть бути втілені.

Розглядаються особливості світогляду середнього класу і еліт, які, за християнським реалізмом, є головними носіями ліберальних ідей. Середній клас через формалізацію суспільного договору намагається розповсюдити



норми індивідуалістичної моралі на все суспільство. З точки зору християнського реалізму, така позиція допустима до тих пір, поки вона є проявом щирих зусиль по втіленню моральних ідеалів у суспільних відносинах. Однак, розуміючи, що середній клас є головним отримувачем зиску з демократичного суспільного ладу, Нібур тим не менш захищає його, як оптимальний та такий, що створює можливості для всіх суспільних груп отримати політичне представництво через загальне виборче право, і захищати свої інтереси в економічній та політичній площині.

Але, на відміну від апологетів вільного ринку, зокрема Фрідріха Гаєка, Нібур не вважав саму по собі ринкову конкуренцію благом, тому що суспільні відносини завжди є зіткненням інтересів. Його рецепт щодо забезпечення рівності і балансу в суспільстві містить чотири тези. По-перше, потрібно обмежити силу на користь моральних та раціональних життєвих аргументів. По-друге, підпорядкувати силу, як все ж таки необхідну, до відповідальності всього суспільства. По-третє, знищити такий тип сили, який не можна зробити соціально відповідальним. В-четвертих, запровадити моральні самообмеження до тих типів влади, які неможливо взяти під контроль суспільства.

Таким чином, критика Нібуром ліберальних ідей полягає у таких тезах. По-перше, це надмірна раціоналізація індивідів та суспільних відносин в цілому. По-друге, ліберальні ідеалісти не враховують історичного контексту розвитку суспільних відносин. По-третє, ліберальні ідеї тяжіють до індивідуалізму та не враховують інтересів інших соціальних груп, демонструючи лицемірство у відносинах між соціальними групами. В-четвертих, через надмірну раціоналізацію людей, лібералізм спирається на розум, освіту і технології, відкидаючи моральні та релігійні чинники.

Розглядається критика Нібуром моделей суспільного ладу, заснованих на використанні сильного державного апарату і механізмів державного примусу. Така позиція Нібура стосується нацистської та комуністичної ідеології, а також ідей радикального пацифізму, що з точки зору Нібура не можуть захистити жодне суспільство від небезпеки тоталітаризму. Нібур

спростовує ідею аморальності насилля, натомість висуваючи тезу про аморальність злої волі та моральної обґрунтованості застосування насилля для захисту.

Розглядаючи феномен нацизму, Нібур окремо виділяє німецький релігійний песимізм як суспільний фундамент, а також описує феномен втрати демократії демократичним шляхом як «штучне варварство», яке примусово об'єднує суспільство на засадах трайбалізму та культу верховної особи, у той самий час ведучи боротьбу проти інакших елементів всередині суспільства.

Комуністичний режим розглядається Нібуrom як «сучасна утопія», яка намагається побудувати справедливе суспільство шляхом несправедливої революції та встановлення «тимчасової диктатури» для знищення ворогів нового суспільного ладу. Після встановлення режиму та отримання повноважень нова диктатура переходить до пошуку внутрішніх ворогів і забезпечення рівності суспільства, але фундаментальна проблема полягає у тому, що природний егоїзм людини при цьому називають пережитком капіталістичної системи. Тому спроби забезпечення примусової єдності через тиранію є утопічними та протиприродними для людей, а ідеї комуністичних функціонерів є таким самим лицемірним захистом інтересів привілейованого класу, як і у правлячому класі будь-якого суспільного устрою.

Таким чином, жоден суспільний устрій, побудований на насиллі, не може утримувати сам себе в довгостроковій перспективі, тим більше, не може забезпечити навіть відносної справедливості.

Описується внесок релігій та релігійних спільнот у забезпечення суспільної гармонії та діалогу між суспільними групами. У християнському реалізмі, роль релігії розглядається через вплив на індивіда і вплив на суспільство. Вплив релігії на індивіда проявляється у збагаченні особи моральними якостями. Вплив релігії на суспільство відбувається через поширення етичних стандартів та забезпечення суспільної рівноваги. З точки зору християнського реалізму, головними моральними ресурсами

релігії є любов, совість і смирення. У той же час, головною небезпекою релігії є фанатизм і нетерпимість до інших, які руйнують засади плюралізму, діалогу і суспільної рівноваги.

Однією з небезпек для релігійних спільнот є розчарування у неможливості втілити моральні ідеали релігії у сучасному суспільному житті, що призводить до політичної індиферентності або до поразенства. Тому Нібур стверджує міленіальну перспективу для усвідомлення місії релігійних спільнот, і наголошує на остаточному втіленні ідей Божого Царства у вічності, Божою силою, а не людськими спробами. Найголовнішим завданням релігії з суспільної точки зору є поширення ідей терпимості та взаємної поваги до інших, що призводить до збереження та примноження релігійної та культурної різноманітності.

Розкривається внесок Рейнхольда Нібура у філософську і християнську суспільну думку ХХ століття. Аналізу результатів діяльності Нібура присвячені праці Гері Доррієна, Келлі Маешіро, Джона Діггінса, Робіна Ловіна та інших науковців. В цілому, зазначено, що з часом погляди Нібура змінились з прагматичних до прагматико-ліберальних. На думку Доррієна, коли Нібур з однодумцями отримали вплив на правлячу верхівку Демократичної партії США, це призвело до пом'якшення риторики Нібура щодо економічної справедливості, а потім взагалі до її припинення.

Таким чином, практична реалізація Нібуром християнського реалізму не була успішною через протиріччя між проголошеними ідеями та їх втіленням у таких сферах: повернення до ідеології статус-кво, перетворення у ідеологію соціального капіталізму у внутрішній політиці, перетворення у ідеологію американського імперіалізму у міжнародній політиці. Всі ці практичні проблеми обумовлені фактором похідності від прагматизму, який не мав власної ідеологічної спрямованості, проте намагався виконувати роль майданчика для всіх ідеологій. Для успішного втілення ідей у життя потрібно мати власний наратив та етичну систему, яка не може бути загальною, тому що вступає у конфлікт з іншими системами. Але, незважаючи на відсутність власного наративу, який би міг створити

світоглядно-теологічну концепцію, християнський реалізм є важливим інструментом для забезпечення рівноваги у суспільстві, протидії злу та забезпечення виходу із кризи. Тому в ХХІ столітті у США до ідей Нібура повертаються і праві, і ліві політики.

Здійснюється порівняння проблем сучасного українського суспільства з викликами, які успішно можна подолати за допомогою соціальної та політичної етики християнського реалізму. Наявність в українському суспільстві як мінімум двох рис, проти яких спрямований реалізм Нібура – наївності та ідеалізму, робить доцільним розгляд та розробку механізмів суспільної взаємодії, які б за допомогою реалістичної перспективи допомогли подолати суспільні ілюзії та вийти з світоглядної та суспільної кризи українського народу. Але у той самий час, потрібно враховувати український суспільний контекст, який очевидно відрізняється від контексту суспільства США.

Через поширеність в українському суспільстві світогляду усвідомленої бідності, який є плідним підґрунтям для розвитку соціалістичних ідей, здійснюється порівняння теології визволення, як спорідненої до марксистських і соціалістичних ідей, та християнського реалізму. Історично конфлікт між християнським реалізмом і теологією визволення обумовлений ставленням латиноамериканських країн до США як до загарбника та експлуататора. У той же час, християнський реалізм вважався теологією американського істеблішменту, який і був відповідальним за пригноблення країн. Але на філософсько-світоглядному рівні різниця між християнським реалізмом та теологією визволення полягає у різній інтерпретації прояву Бога в історії.

Денніс МакКанн виділяє чотири ключові відмінності між християнським реалізмом і теологією визволення. По-перше, це підхід до наставництва, по-друге, це погляди на ідеологію та метод формування теологічної системи, по-третє, теології мають різний герменевтичний базис, в-четвертих, це різний підхід до окреслення границь можливостей інтерпретацій і усвідомлення. Узагальнюючи, МакКанн пише, що

християнський реалізм та теологія визволення уособлюють два різних християнських світогляди, бачення ролі та місії християнства у світі. Для християнського реалізму відносини з Богом можуть бути описані в категоріях парадоксу. Бог парадоксу для людства є прихованим, невпізнаваним, але таким, що діє через смиренних та вірних. Для теології визволення Бог навпаки, відкриває Себе людству в акті Виходу, відкрито приймає участь у процесі визволення, і може бути пізнаний через прояв у боротьбі на захист знедолених.

Ідеологічні розбіжності між ними полягають у тому, що теологія визволення звільняє пригноблених від відповідальності за їхній стан та перекладає її на більш успішні суспільні групи і на Бога. У той же час християнський реалізм наголошує на особистій відповідальності за кожне рішення з урахуванням можливих наслідків, а також на важливості вирішення проблем на своєму рівні. Такий підхід демонструє близькість ідей солідарності з католицької соціальної доктрини до соціальної етики християнського реалізму.

Для формування політичної теології, що буде мати практичну суспільну цінність, українській християнській спільноті потрібно відмовитись від того, що Нібур називав політичною індиферентністю та пораженством, і визнати, що політика є сферою суспільних відносин і не може бути аполітичною. Важливість християнського реалізму для сучасної української теології полягає у тому, що він може бути застосований до будь-якої концепції, і він проголошує важливість оцінки ідей, рішень та подій у вимірі реалістичності, тобто практичної здійсненності, яка враховує недоліки та обмеження світу, суспільства та окремих людей.

## СПИСОК ДЖЕРЕЛ ЛІТЕРАТУРИ

- Аквинський, Фома. *Сумма теології. Частина 2-2. Питання 47-122*. Київ: Ника-Центр, 2013. [https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-8/20\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-8/20_2).
- Беззуб'як, Мирослав. «Принципи реалізму і теорії націоналізму», *Дослідження світової політики: збірник наукових праць* 48 (2009): 53-63.
- Бинцаровський, Дмитрій. *История современного богословия: чему она может научить нас?* Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016.
- Бінцаровський, Дмитро. «Протестантизм без Реформації». *Sententiae IV* (2013): 212-28.
- Бофф, Клодовис «Что такое “теология освобождения” на самом деле?». В *Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988*, под ред. Л.В. Малашенко, 220-5. Москва: Наука, 1990.
- Брюггеман, Уолтер. *Пророческое воображение*. Черкаassy: Коллоквиум, 2012.
- Буга, Євген. «Релігія як чинник соціальної рівноваги і стабільності (за працями Е. Дюркгейма)». *Релігія та соціум* 2 (2010): 222-4.
- \_\_\_\_\_. «Соціальні доктрини протестантизму в контексті соціокультурних перетворень українського суспільства». *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу Києво-Могилянська академія. Сер.: Соціологія* 225, Вип. 213 (2013): 35-40.
- Вебер, Макс. *Протестантська етика і дух капіталізму*. Київ: Основи, 1994.
- Винк, Уолтер. «Отношение Иисуса к власти». В *Миротворчество и христианское разрешение конфликтов*, сост. Оксана Бевз и Долтон Раймер, 237–47. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2007.
- Вислых, Александр. «Спасительный ленд-лиз». *Независимое военное обозрение*, 12 октября 2001. 16.07.2020. [https://nvo.ng.ru/history/2001-10-12/5\\_land\\_lize.html](https://nvo.ng.ru/history/2001-10-12/5_land_lize.html).

Воронкова, Людмила. «Критика культурологии современного американского протестантизма». *Философия. Политика. Культура. Тезисы докладов IV Всесоюзных философских чтений молодых ученых* 8 (1984).

\_\_\_\_\_. «Критический анализ теологической антропологии Рейнхольда Нибура». Автореф. дис. канд. философ. наук, МГУ, 1977.

\_\_\_\_\_. «Проблема отчуждения в неоортодоксальной теологической антропологии». *История философии и современность* 2 (1977).

\_\_\_\_\_. «Р. Нибур и либерально-реформаторская программа американского протестантизма». *Общественные науки. Философия / Сборник научных трудов* (1975).

Ворохобов, Александр. «Коммунизм как религия в философии христианского реализма Райнхольда Нибура». *Труды Нижегородской духовной семинарии* 16 (2018): 367-80.

\_\_\_\_\_. «Эволюция протестантской антропологии в философско-религиозном наследии неоортодоксии». Дис. докт. филос. наук, ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», 2019.

\_\_\_\_\_. «Экзистенция и грех в религиозно-философском наследии Райнхольда Нибура», *Труды Нижегородской духовной семинарии* 14 (2016): 7-28 .

\_\_\_\_\_. *Антропологическая методология неоортодоксии в контексте западного философского дискурса XIX – первой половины XX в.* Нижний Новгород: Ридо, 2020.

Вудс, Томас. *Как Католическая церковь создала западную цивилизацию*, пер. с англ. В. Кошкина. Москва: ИРИСЭН, 2010.

Габермас, Юрген. «Громадянство і національна ідентичність». В *Умови громадянства: збірник статей*, під ред. Варта ван Стінбергена, 49-70. Київ: Український Центр духовної культури, 2005.

Гаек, Фрідріх. *Шлях до кріпацтва (скорочено)*. Київ: ГО «Ціна держави», 2016.

- Галичина, Людмила. «Фото и закон: как в США спасали детей от промышленного рабства». *Лига.Бизнес*, 14 апреля 2019. <https://biz.liga.net/hr/all/article/foto-i-zakon-kak-v-ssha-spasali-detey-ot-promyshlennogo-rabstva> .
- Глодек, Ярослав. «Гола релігія. Релігійні праві в Америці й боротьба за присутність у публічному просторі». *Verbum*, 13 лютого 2019. <https://www.verbum.com.ua/02/2019/why-the-church-needs-the-state/naked-religion/> .
- Гоббс, Томас. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. Київ: Дух і Літера, 2000.
- Говорун, Кирило. *Українська публічна теологія*. Київ: Дух і літера, 2017.
- Голованова, Наталья. «Мораль індивіда и общества с точки зрения Христианского реализма». *Антиномии* 11 (2011): 377-88.
- Головин, Сергей. *Библия и политика*. Киев: Книгоноша, 2015.
- \_\_\_\_\_. *В поисках воли Божьей. Очерк практической христианской этики*. Киев: Книгоноша, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Мировоззрение – утраченное измерение благовестия*. Симферополь: ДИАЙПИ, 2008.
- Горевой, Дмитро. «Українська публічна теологія: враження від прочитаного». Релігійно-інформаційна служба України. 15 червня 2017. [https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements\\_of\\_publications/67309/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements_of_publications/67309/) .
- Горохолінська, Ірина. *Постсекулярність: філософські та богословські інтенції сучасної релігійності*. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2019.
- Гренц, Стенли, Роджер Олсон. *Богословие и богословы XX века*. Черкасы: Коллоквиум, 2011.
- Громадка, Йозеф. *Перелом в протестантской теологии*. Москва: Прогресс, 1993.
- Давыдов, Олег. «Коммунитаристский проект общества: философская критика и обоснование». Дис. докт. филос. наук, ФГБОУ ВО «Дальневосточный федеральный университет», 2017.



- Денисенко, Анатолій. «Геологія визволення: критичний аналіз». Дис. канд. філос. наук, НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2019.
- Дідківський, Анатолій. «Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації». Дис. канд. філос. наук. Рівненський державний гуманітарний університет, 2015.
- Дюркгайм, Еміль. *Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії*. Київ: Юніверс, 2002.
- Дятлик, Тарас. «Когда я позволю Богу разрушить СССР в своем сердце?». Христианский мегаполис. 4 февраля 2014. <https://xmegapolis.com/когда-я-позволю-богу-разрушить-ссср-в-с/> .
- Жилин, Николай. «Грех гордыни и его вариации в теологии Рейнхольда Нибура». *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена* 85 (2008), 9-15.
- Зонова, Татьяна. «Христианские мыслители Запада о «Холодной войне», тоталитаризме и коммунизме: сравнительный анализ концепций Райнхольда Нибура и Джорджо Ла Пира». *Сравнительная политика* 10 (2012): 4-11.
- \_\_\_\_\_. «Христианские мыслители Запада о международных отношениях». *Вестник МГИМО Университета* 31 (2013): 22-8.
- Казанова, Хосе. *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби*. Київ: Дух і Літера, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019.
- Коваленко, Георгій. «Публічна теологія, або Богословствування онлайн». Релігія в Україні. 10 лютого 2015. <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/28248-publichna-teologiya-abo-bogoslovstvuvannya-v-konteksti-yevromajdanu-ta-revolyuciyi-gidnosti-v-ukrayini.html> .
- Кокс, Харви. *Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте*. Москва: Восточная литература, 1995.

- Колсон, Чарльз. *Конфлікт царств*. Черкаси: Смірна, 2004.
- Компендіум соціальної доктрини Церкви*. Київ: Кайрос, 2008.
- Лев XIII. «Rerum Novarum». Домашня Церква, 21 серпня 2014. [https://dc.lviv.ua/nauka\\_cerkvy/dokumenty/2391-rerum-novarum-nov-rech-enciklka-pap-i-leva-h.html](https://dc.lviv.ua/nauka_cerkvy/dokumenty/2391-rerum-novarum-nov-rech-enciklka-pap-i-leva-h.html) .
- «Ленд-лиз». Хронос. 16.07.2020. [http://hrono.ru/organ/ukaz\\_1/lend\\_liz.php](http://hrono.ru/organ/ukaz_1/lend_liz.php) .
- Лихошерстов, Александр. «Обращение к Церкви в свете последних ересей Александра Шевченко». Богословский клуб Эсхатос. 8 липня 2020. <http://esxatos.com/obrashchenie-k-cerkvi-v-svete-poslednih-eresey-aleksandra-shevchenko> .
- Лок, Джон. *Два трактати про врядування*. Київ: Основи, 2001.
- Лютер, Мартин. «К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства». Библиотека Гумер. 09.07.2020, [https://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/lyuter/15.php](https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/lyuter/15.php) .
- \_\_\_\_\_. «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться». В *Мартин Лютер. Избранные произведения*, под ред. А. Андрюшкина, 131-63. СПб.: Андреев и Согласие, 1994.
- Мак'явеллі, Нікколо. «Державець» у *Флорентійські хроніки; Державець*, пер. А. Перепаді, 415-87. Харків: Фоліо, 2007.
- Маркс, Карл. «Економічно-філософські рукописи 1844 року». В *Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. З ранніх творів*, 493-597. Київ: Видавництво політичної літератури України, 1973.
- \_\_\_\_\_. *До критики політичної економії*. Харків: Державне видавництво України, 1926.
- Мелешко Андрей, Константин Тетерятников. Михаил Черенков. *Миссия в Евразии: опыт и новые инициативы евангельских церквей*. Киев: Mission Eurasia, 2017.
- Митрохин, Лев. *Бaptизм: история и современность (философско-социологические очерки)*. СПб.: РХГИ, 1997.

- Міхеєва, Оксана. «Культура (субкультура) бідності в Україні». Аналітичний центр УКУ. 14.07.2020. <https://ac.ucu.edu.ua/wp-content/uploads/2019/10/KULTURA-BIDNOSTI-V-UKRAYINI-2.pdf> .
- Мохненко, Геннадий. «Силикон Дудя и Ботокс Путина. День ПОзора России в Мариуполе. Трупы-Консервы». Youtube.com. 7.05.2020. [https://youtu.be/kRozlItDv\\_U?t=4389](https://youtu.be/kRozlItDv_U?t=4389) .
- Неволин, Михаил. «Пацифизм с человеческим лицом». В *Церковь и общество: заметки на полях*. сост. Михаил Неволин, 51-52. Одесса: Духовное возрождение, 2009.
- Негри, Антонио. «Труд множества и ткань биополитики». *Синий диван* 12 (2008). 09.07.2020. <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/> .
- Нибур, Райнхольд. «Опыт интерпретации христианской этики». В *Христос и культура: избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*, под ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит, 375-511. Москва: Юристь, 1996.
- Никольская, Татьяна. «Трудовая этика русских протестантов: от прошлого к будущему». В *Вера и труд: христианская миссия в профессиональной деятельности*, под ред. А. Негрова, М. Пеннера, М. Черенкова, 242-9. Киев: Mission Eurasia, 2017.
- Никонов, Кирилл. «Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод». Материалы научной конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», Москва, 23-24 апреля 2010 года.
- Ницше, Фридрих. *Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей*, пер. с нем. Е. Герцык и др. Москва: Культурная Революция, 2005.
- Нойгауз, Норберт. «Цінності християнської демократії». Агентство Стратегічних Досліджень. 8 липня 2020. [http://sd.net.ua/2010/02/19/neuhaus\\_princip\\_subsiarnosti.html](http://sd.net.ua/2010/02/19/neuhaus_princip_subsiarnosti.html) .
- Осипова, Ольга. «Украденные невесты». Birdinflight, 25 мая 2018. <https://birdinflight.com/ru/vdohnovenie/fotoproect/20180525-ukradennye-nevesty.html> .

- Отто, Рудольф. *Священное*. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
- Победаш, Дмитрий. «Дети света: моральное оправдание Р. Нибуром сотрудничества США с СССР в борьбе с нацизмом». *Известия Уральского государственного университета. Сер. 1, Проблемы образования, науки и культуры* 86 (2011): 112-9.
- \_\_\_\_\_. «Ирония истории: «христианский реализм» Рейнхольда Нибура». *Международные отношения в XIX – XXI веках: Сборник трудов молодых исследователей* 3 (2007): 7-11.
- \_\_\_\_\_. «Эволюция американского политического реализма как метода исследования истории международных отношений». Дис. канд. ист. наук, Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького, 2007.
- Подорожній, Юрій. «Діалог Церкви і суспільства в сучасній українській теології». Дис. канд. філос. наук, НПУ ім М.П. Драгоманова, 2018.
- Поппер, Карл. *Відкрите суспільство та його вороги. Том 1*. Київ: Основи, 1994.
- Райчинец, Федор. «Политически-аполитичный Иисус». *Христианская мысль. Церковь и политика* 8 (2014): 5-25.
- Руссо, Жан-Жак. *Про суспільну угоду, або Принципи політичного права*, пер. з фр. та ком. О. Хома. Київ: Port-Royal, 2001.
- Смит, Адам. *Теория нравственных чувств*. Москва: Республика, 1997.
- Соловій, Роман. «Передумови формування богослов'я виникаючої церкви: пост-лібералізм, пост-консерватизм і радикальна ортодоксія». *Sententiae* III (2012): 89-107.
- Степанова, Елена. «Рейнхольд Нибур о толерантности и проблеме истины в христианстве». *Антиномии* 7 (2007): 91-108.
- Таранов, Сергій. *Теологічний екзистенціалізм*. Київ: Четверта хвиля, 2014.
- Таціон, Радислав. «Церковь и государственная власть. Перспектива Павла (Рим. 13:1–7) и Петра (1Пет. 2:11–17) в сравнении: попытка контекстуализации». *Христианская мысль. Церковь и политика* 8 (2014): 44-69.

- Тимофеев, Иван. «Разгадать «Энигму»: Барак Обама сквозь призму этического реализма Рейнхольда Нибура». *Вестник МГИМО Университета* 4 (2010), 261-70.
- Трегубов, Виктор, Дмитрий Подтуркин. «Третий шанс». Петр и Мазепа. 14 июля 2020. [https://petrimazepa.com/tretii\\_sans](https://petrimazepa.com/tretii_sans) .
- Турчинов, Олександр. «Неомарксизм або подорож у безодню». Сайт Олександра Турчинова, 11 грудня 2018. <https://turchynov.com/news/details/neomarksizm-abo-podorozh-u-bezodnyu> .
- Филипович, Людмила. «Державно-конфесійні і міжконфесійні відносини: від демократизації до тоталітаризації суспільства». Релігійно-інформаційна служба України. 2 січня 2011. [https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society\\_digest/39944/](https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/) .
- Хайек, Фридрих. *Индивидуализм и экономический порядок*. Москва: Изограф, 2001.
- Хотин, Ростислав. «Північний потік-2 – це російська пастка, в яку попала Німеччина (світова преса)». *Радіо Свобода*, 18 лютого 2019. <https://www.radiosvoboda.org/a/29776716.html> .
- Черенков, Михаил. «Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии». В *Новые горизонты миссии*, под ред. П. Пеннера, В. Убийвовка, И. Русина, 282-97. (Черкассы: Коллоквиум, 2015).
- \_\_\_\_\_. «Церковь завтрашнего дня: открытое христианство». Релігія в Україні. 12 квітня 2014. <https://www.religion.in.ua/main/analitica/25488-cerkov-zavtrashnego-dnya-otkrytoe-xristianstvo.html> .
- \_\_\_\_\_. «Церковь и Царство в богословии постсоветских протестантов». В *Вера и труд: христианская миссия в профессиональной деятельности*, под ред. А. Негрова, М. Пеннера, М. Черенкова, 77-86. Киев: Mission Eurasia, 2017.
- Черенков, Михайло. «Майбутнє теології та теологія майбутнього: теолого-філософські рефлексії». *Sententiae* III (2012): 55-60.

- Чорноморець, Юрій. «Джерело сили кийівського християнства, або Три складові національної ідеї». *День*, 18 квітня 2014. 23.07.2020. <http://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/dzherelo-sili-kiyivskogo-hristiyanstva-abo-tri-skladovi-nacionalnoyi-ideyi> .
- Шелер, Макс. «Положение человека в Космосе», В *Проблема человека в западной философии*, под ред. Ю. Попова, 31-95. Москва: Прогресс, 1988.
- Шлейермахер, Фридрих. *Речи о религии к образованным людям, ее презирующим*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1994.
- Шмитт, Карл. «Новый номос Земли». Агентство политических новостей. 10 августа 2004. <https://www.apn.ru/publications/article1044.htm> .
- \_\_\_\_\_ . «Политическая теология». В *Политическая теология. Сборник*, сост. А. Филиппова, 57-79. Москва: КАНОН-пресс-Ц., 2000.
- Шнакер, Роберт. «Неоортодоксия» в *Теологический энциклопедический словарь*, под ред. Уолтера Элвелла, 731-4. Москва: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003.
- Шопенгауэр, Артур. *Мир как воля и представление. Том I*. Москва: Наука, 1993.
- Штраус, Лео. *Введение в политическую философию*. Москва: Логос, 2000.
- Яроцький, П.Л., Ю.Е. Решетніков. «Інституалізація протестантизму як вихід у світ». *Українське релігієзнавство* 35 (2005): 238-61.
- Ясперс, Карл. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат, 1991.
- Alves, Rubem. «Christian Realism: Ideology of the Establishment». *Christianity and Crisis* 33 (1973): 173-6.
- «America's Town Meeting of the Air: Should Our Ships Convoy Materials to England?» 8 May 1941. <https://www.loc.gov/static/programs/national-recording-preservation-board/documents/AMERICA%27S%20TOWN%20MEETING.pdf>

- Bacevich, Andrew. «Evangelical foreign policy is over». *The Boston Globe*, 6 November 2008. 14.07.2020, [http://archive.boston.com/bostonglobe/editorial\\_opinion/oped/articles/2008/11/06/evangelical\\_foreign\\_policy\\_is\\_over/](http://archive.boston.com/bostonglobe/editorial_opinion/oped/articles/2008/11/06/evangelical_foreign_policy_is_over/).
- Barreto, Raimundo. «Christian Realism and Latin American Liberation Theology: Expanding the Dialogue». *Koinonia* XV.1 (2003): 95-122.
- Barth, Karl. *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*. New York: Harper & Brothers, 1959.
- Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*. Westport, CT: Greenwood Press, 1974.
- Bingham, June. *Courage to Change: an introduction to the life and thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner's Sons, 1961.
- Carnahan, Kevin. «Sin, guilt, justice and war: Paul Ramsey and Reinhold Niebuhr on the moral framework for Just War thought». Thesis for Doctor of Philosophy, Southern Methodist University, 2007.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Cecil, Hugh. *Conservatism*. London: Williams and Norgate, 1912.
- Chesterton, Gilbert. «Our Note Book». *Illustrated London News*, 05 July 1919.
- Cox, Harvey. *On Not Leaving it to the Snake*. New York: The Macmillan Company, 1967.
- Davies, David Richard. *Reinhold Niebuhr: Prophet of America*. London: James Clarke & Co, 1945.
- DeMan, Henry. *The Psychology of Socialism*. New York: Henry Holt and Company. 1927.
- Dictionary of Welsh Biography. «DAVIES, DAVID RICHARD (1889-1958), theologian, journalist and cleric». 27.05.2020, <https://biography.wales/article/s7-DAVI-RIC-1889>.
- Diggins, John. «Power and Suspicion: The Perspectives of Reinhold Niebuhr». *Ethics & International Affairs* 6 (1992): 141-61.

- Dorrien, Gary. *Economy, Difference, Empire: Social Ethics for Social Justice*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Elshtain, Jean Bethke. *Just War against Terror: The Burden of American Power in a Violent World*. New York: Basic Books, 2003.
- Fitch, Robert. «Reinhold Niebuhr's Philosophy of History». In *Reinhold Niebuhr: His religious, social, and political thought*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 291-310. New York: Macmillan Company, 1961.
- Fletcher, Joseph. «What's in a Rule: A Situationist's View». In *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene Outka and Paul Ramsey, 325-50. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Forrester, Duncan. *Apocalypse Now?* Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2005.
- Fox, Richard. *Reinhold Niebuhr: A biography*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Frankena, William. «Love and Principle in Christian Ethics». In *Faith and Philosophy: Philosophical Studies in Religion and Ethics*, ed. Alvin Plantinga, 203-225. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964.
- Godsey, John. «Neo-orthodoxy». In *Encyclopedia of Religion*, Vol.10, ed. Mircea Eliade, 360-4. New York: Macmillan Company, 1986.
- Granfield, Patrick. «An Interview with Reinhold Niebuhr». *Commonweal Magazine*, 16 December 1966. 09.07.2020. <https://www.commonwealmagazine.org/interview-reinhold-niebuhr> .
- Gutierrez, Gustavo. *Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1973.
- Haring, Bernard. «Dynamism and Continuity in a Personalistic Approach to Natural Law». In *Norm and Context in Christian Ethics*, ed. Gene Outka and Paul Ramsey, 199-218. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*. London: University of Notre Dame Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Peaceable Kingdom*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.
- Heim, Karl. «The present Situation of Theology in Germany». *The Expository Times* 48 (1936): 132-5.



- Hofmann, Hans. *The Theology of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner's Sons, 1956.
- James, William. *Pragmatism*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991.
- John XXIII. «Pacem In Terris. Encyclical of Pope John XXIII on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity, and Liberty». The Holy See. 11 April 1963. [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html) .
- Julian, Liam. «Niebuhr and Obama». Hoover Institution. 1 April 2009. 14.07.2020. <https://www.hoover.org/research/niebuhr-and-obama> .
- Kegley, Charles W., Robert W. Bretall, eds. *Reinhold Niebuhr: his religious, social and political thought*. New York: Macmillan Company, 1961.
- \_\_\_\_\_, Robert W. Bretall, eds. *The Theology of Paul Tillich*. New York: Macmillan Company, 1952.
- Keller, Catherine. *God and Power: Counter-Apocalyptic Journeys*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Kennan, George. «Long Telegram». The National Security Archive. 09.07.2020. <https://nsarchive2.gwu.edu//coldwar/documents/episode-1/kennan.htm> .
- Leatt, James V. «History in the theological method of Reinhold Niebuhr». Thesis for Doctor of Philosophy, University of Cape Town, 1973.
- Lebacqz, Karen. *Six Theories of Justice*. Nashville: Abingdon Press, 1986.
- Lehmann, Paul. *Ethics in a Christian Context*. New York: Harper & Row, 1963.
- Leo XIII. «Rerum Novarum. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor». The Holy See, 15 May 1891. [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) .
- \_\_\_\_\_. «Immortale Dei. Encyclical of Pope Leo XIII on the Christian Constitution of States». The Holy See. 1 November 1885. [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html) .
- Liebkecht, Wilhelm. «No Compromise – No Political Trading. Part 2». Marxists Internet Archive. 10.07.2020. <https://www.marxists.org/archive/liebkecht-w/1899/nocomp/nocomp2.htm> .

- «List of Christian denominations». Wikipedia. 15.07.2020. [https://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_Christian\\_denominations#Protestant](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominations#Protestant) .
- Lovin, Robin W. *Christian Realism and the New Realities*. Cambridge University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge University Press, 1997.
- Maeshiro, Kelly. «The Political Theology of Reinhold Niebuhr», Academia.edu, 15 January 2017. [https://www.academia.edu/30931773/The\\_Political\\_Theology\\_of\\_Reinhold\\_Niebuhr\\_Politics\\_and\\_Theology\\_88\\_pp.\\_](https://www.academia.edu/30931773/The_Political_Theology_of_Reinhold_Niebuhr_Politics_and_Theology_88_pp._) .
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Maritain, Jacques. *Man and the State*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. *The Rights of Man and Natural Law*. London: The Centenary Press, 1945.
- Marty, Martin E. «Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience». *The Journal of Religion* 54 (1974). 332-59.
- McCann, Dennis. *Christian Realism and Liberation Theology: practical theologies in creative conflict*. Maryknoll: Orbis Books, 1981.
- Menand, Louis. *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2001.
- Merkley, Paul. *Reinhold Niebuhr: A Political Account*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1975.
- Morgenthau, Hans J. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, 1978.
- «New Deal». Wikipedia. 14.07.2020. [https://en.wikipedia.org/wiki/New\\_Deal](https://en.wikipedia.org/wiki/New_Deal) .
- Niebuhr, Reinhold. *An interpretation of Christian Ethics*. New York: Meridian Books, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Beyond tragedy: essays on the Christian interpretation of history*. New York: Charles Scribner's Sons, 1937.

- \_\_\_\_\_. *Christian Realism and Political problems*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Christianity and Power Politics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Does Civilization Need Religion*. New York: Macmillan Company, 1928.
- \_\_\_\_\_. *Faith and History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1949.
- \_\_\_\_\_. «Germany and the Western World». In *Christianity and Power Politics*, ed. Reinhold Niebuhr, 49-64. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.
- \_\_\_\_\_. «Intellectual Autobiography». In *Reinhold Niebuhr: His religious, social, and political thought*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 1-24. New York: Macmillan Company, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Irony of American History*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*. Cleveland: Meridian Books, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Man's Nature and His Communities* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965).
- \_\_\_\_\_. «Modern Utopians». In *Christianity and Power Politics*, ed. Reinhold Niebuhr, 141-58. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.
- \_\_\_\_\_. «Peace and the Liberal Illusion». In *Christianity and Power Politics*, ed. Reinhold Niebuhr, 83-94. New York: Charles Scribner's Sons, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Pious and Secular America*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- \_\_\_\_\_. «Ten Years That Shook My World». *Christian Century* 56 (1939): 542-6.
- \_\_\_\_\_. «Theology and Political Thought in the Western World». *The Ecumenical Review* Vol.9 Is.3 (1957): 253-62.

- \_\_\_\_\_. *The Children of Light and the Children of Darkness: a vindication of democracy and a critique of its traditional defense*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *The Nature and Destiny of Man: a Christian Interpretation. Volume 1-2*. Westminster: John Knox Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Self and Dramas of History*. New York: Charles Scribner's Sons: 1955.
- \_\_\_\_\_. «Why I Leave the F.O.R.». *Christian Century* 51 (1934): 17-9.
- \_\_\_\_\_. «Why is Barth Silent on Hungary». In *Essays in Applied Christianity*, ed. D.B. Robertson, 183-9. New York: Meridian Books, 1959.
- Niebuhr, Richard H. *The Kingdom of God in America*. New York: Harper & Row Publishers, 1959.
- O'Donnell, James. *Augustine*. New York: HarperCollins, 2005.
- Pannenberg, Wolfhart. «Christianity, Marxism, and Liberation Theology». *Christian Scholar's Review* 18 (1989): 215-26.
- Pauck, Wilhelm. «The Church-Historical Setting of Brunner's Theology». In *The Theology of Emil Brunner*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 23-38. New York: Macmillan Company, 1962.
- Paul VI. «Dignitatis humanae. Declaration on Religious Freedom». The Holy See. 7 December 1965. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat\\_ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html) .
- \_\_\_\_\_. «Nostra aetate. Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions». The Holy See. 28 October 1965. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat\\_ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html) .
- Pearl Digital Collections, «The Meaning of the Birmingham Tragedy – September 1963», Presbyterian Historical Society, 27 ЛІПНЯ 2020, <https://digital.history.pcusa.org/islandora/object/islandora:71692> .
- Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA:Harvard University Press, 2001.

- \_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Robertson, D.B. ed., *Essays in Applied Christianity*. New York: Meridian Books, 1959.
- Robinson, Norman. *The Groundwork of Christian Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1972.
- «Roger Williams. American religious leader». Encyclopaedia Britannica. 27 December 2019. <https://www.britannica.com/biography/Roger-Williams-American-religious-leader> .
- Sanders, Thomas. «The Theology of Liberation: Christian Utopianism». *Christianity and Crisis* 33 (1973): 167-73.
- Schlesinger, Arthur Jr. «Reinhold Niebuhr's Long Shadow». *New York Times*, 22 June 1992. 14.07.2020, <https://www.nytimes.com/1992/06/22/opinion/reinhold-niebuhr-s-long-shadow.html> .
- \_\_\_\_\_. *A Life in the Twentieth Century: innocent beginnings, 1917-1950*. Boston, NY: Houghton Mifflin Company, 2000.
- Schweiker, William. *Theological Ethics and Global Dynamics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Smith, Jordan Michael. «The Philosopher of the Post-9/11 Era: Why have the right and the left resurrected Reinhold Niebuhr?». *Slate*, 17 October 2011. 14.07.2020. <https://slate.com/culture/2011/10/john-diggins-why-niebuhr-now-reviewed-how-did-he-become-the-philosopher-of-the-post-9-11-era.html> .
- Stackhouse, Max. *Christian Social Ethics in a Global Era*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1995.
- Stanić, Želimir. «Comparison of the salvation concept in the liberation theology by Gustavo Gutiérrez with Reinhold Niebuhr's concept of salvation and its potential implications». Academia.edu. 05.11.2013. [https://www.academia.edu/20098683/Comparison\\_of\\_the\\_salvation\\_concept\\_in\\_the\\_liberation\\_theology\\_by\\_Gustavo\\_Guti%C3%A9rrez\\_with\\_Reinhold\\_Niebuhrs\\_concept\\_of\\_salvation\\_and\\_its\\_potential\\_implications](https://www.academia.edu/20098683/Comparison_of_the_salvation_concept_in_the_liberation_theology_by_Gustavo_Guti%C3%A9rrez_with_Reinhold_Niebuhrs_concept_of_salvation_and_its_potential_implications) .

- Stone, Ronald H. *Professor Reinhold Niebuhr: a mentor to the twentieth century*. Westminster: John Knox Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*. Nashville: Abingdon, 1972.
- Tinder, Glenn. *The Political Meaning of Christianity: the prophetic stance*. San Francisco: Harper & Collins, 1991.
- Tsonchev, Tsoncho. *The Political Theology of Augustine, Thomas Aquinas, and Reinhold Niebuhr: Essays in Political Theology and Christian Realism*. Montreal, 2018.  
[https://www.academia.edu/31631903/The\\_Political\\_Theology\\_of\\_Augustine\\_Thomas\\_Aquinas\\_and\\_Reinhold\\_Niebuhr](https://www.academia.edu/31631903/The_Political_Theology_of_Augustine_Thomas_Aquinas_and_Reinhold_Niebuhr) .
- Turber, John. «Diplomat Was Architect of U.S. Cold War Policy». *Los Angeles Times*, 18 March 2005. 09.07.2020. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2005-mar-18-fg-kennan18-story.html> .
- Velasquez, Manuel. «Ethical Relativism». Markkula Center for Applied Ethics. 01 August, 1992. <https://www.scu.edu/ethics/ethics-resources/ethical-decision-making/ethical-relativism/> .
- Winstanley, Gerrard and 43 others. «A Declaration from the Poor Oppressed People of England». Bilderberg. 10.07.2020, <http://www.bilderberg.org/land/poor.htm> .
- Wolf, William John. «Reinhold Niebuhr's Doctrine of Man». In *Reinhold Niebuhr: His religious, social, and political thought*, ed. Charles W. Kegley, Robert W. Bretall, 229-50. New York: Macmillan Company, 1961.
- Zubovich, Gene. «Reinhold Niebuhr, Washington's Favorite Theologian». *Religion and Politics*, 25 April 2017. 14.07.2020, <https://religionandpolitics.org/2017/04/25/reinhold-niebuhr-washingtons-favorite-theologian/> .