

DOI 10.25991/VRHGA.2024.4.4.010

УДК 322

*С. Н. Большаков**

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В ДИСКУРСЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА

В статье рассматривается комплекс условий востребованности современной христианской богословской мысли в части сопровождения и поддержки дискурса политического реализма Соединенных Штатов Америки. Представлен комплекс проблем и вызовов в системе международных отношений, идеологических оснований формирования стратегии реализации внешней политики. На основе анализа идей известных американских богословов, философов и политологов Моргантау, Нибура, Карра, Смита раскрывается идеологическая основа неореализма, суть американской внешнеполитической стратегии. Раскрывается подход к реализации современной американской внешнеполитической стратегии, значение католической социально-политической мысли, обращённой к современному государству, предприняты попытки анализа внешнеполитических решений государств в свете богословского христианского наследия. Исследование и анализ социально-политической мысли католического и протестантского богословия демонстрирует определённое идеологическое влияние на природу человека, государства и систему международных отношений. Констатируется важность христианских традиций в обосновании свободы человека, его прав и задач государства в их обеспечении.

Ключевые слова: теория международных отношений, политическая теология, политический реализм, международная политика.

S. N. Bolshakov

CHRISTIAN THEOLOGY IN THE DISCOURSE OF POLITICAL REALISM

The article considers a set of conditions for the relevance of modern Christian theological thought in terms of accompanying and supporting the discourse of political realism in the

* Большаков Сергей Николаевич — д-р полит. наук, проф.; snbolshakov@gmail.com; Российский государственный социальный университет; Российская Федерация, 125993, Москва, ул. Вильгельма Пика, д. 4, стр. 1.

Sergey N. Bolshakov — Dr. Sc. in Political, Prof.; snbolshakov@gmail.com; Russian State Social University, 4. building 1, Wilhelm Pieck str., Moscow, 125993, Russian Federation.

United States of America. The article presents a set of problems and challenges in the system of international relations, the ideological foundations for the formation of a strategy for the implementation of foreign policy. Based on the analysis of the ideas of famous American theologians, philosophers and political scientists Morgenthau, Niebuhr, Carr, Smith, the ideological basis of neorealism, the essence of American foreign policy strategy is revealed. The approach to the implementation of the modern American foreign policy strategy is revealed, the importance of Catholic socio-political thought addressed to the modern state, attempts are made to analyze the foreign policy decisions of states in the light of the theological Christian heritage. The study and analysis of the socio-political thought of Catholic and Protestant theology demonstrates a certain ideological influence on human nature, the state and the system of international relations. The importance of Christian traditions in substantiating human freedom, his rights and the tasks of the state in ensuring them is stated.

Keywords: theory of international relations, political theology, political realism, international politics.

Введение

Современный реализм в американской политической мысли в немалой степени является реакцией на то, что эти мыслители воспринимают как наивную либерально-идеалистическую / утопическую традицию, которая наполняла политическую теорию англо-американской традиции с восемнадцатого века.

Проникновение идеологически замаскированных конфигураций политических интересов, ссыла на пределы возможностей социального и технологического контроля все более сложной среды и тщательно продуманная отсылка на моральные ограничения являются необходимыми инструментами для научных обобщений в то время, когда меняется политика из-за комплекса внешних событий (последствий всеобщей цифровизации, демографического кризиса Западного мира, возникновения постоянно меняющихся транснациональных террористических движений, экологических вызовов, дефицита ресурсов) и идеологических процессов радикализации (возникновение неонационалистических и культурно-релятивистских идеологий, некритического мультикультурализма и др.). Государства находятся под угрозой потери потенциала контроля — с серьезными последствиями для стабильности обществ во всем мире.

Концепция Рейнхольда Нибура не содержит *своеобразной политической программы*, а скорее предлагает идеологическую основу, в основу которой заложены политические и социальные действия на национальном и глобальном уровне и которые могут быть интерпретированы с точки зрения христианской веры.

Р. Нибур приобрел известность в 1940-х гг. прежде всего как христианский реалист, предостерегающий против «исторического оптимизма» в внешней политике США, его социально-политические идеи также имеют принципиальную значимость, и не только для американского общества. Христианский реализм предлагает пространство для критики простых рационалистических решений сложных и часто дилеммы комплекса, казалось, неразрешимых, социальных проблем. Христианский реализм Нибура и его предостережения против высокомерия США стали считаться весьма актуальными после событий 11 сентября 2001 г. С приходом к власти президента Барака Обамы важность

работ Р. Нибура вновь возросла, поскольку он назвал Нибура «одним из моих любимых философов» [1].

Концепция теории международных отношений, основанная на принципе христианского реализма Р. Нибура, является реакцией на либерализм, проникший в теологическую мысль девятнадцатого и начала двадцатого веков в рамках протестантской традиции.

Методы

Методологией исследования является социально-политический анализ эволюции концепции реализма внешней политики и теории международных отношений. Прагматическая методология анализа направлений политической теологии США в контексте неореализма позволяет выявить актуальность особенностей стратегии внешней политики США, ее относительно слабую представленность в научном дискурсе российской политической науки.

Результаты

Было бы справедливо отметить, что относительно природы человека либерально-утопическая традиция постулирует фундаментальное благо человека или естественную гармонию интересов граждан как основы общества. Реалисты ставят это под сомнение, указывая на человеческие ограничения и пороки, а также на конфликты, характерные для общества [2, р. 7]. Наивность либерально-утопического взгляда на государство подчеркивается выделением формы правления, которая является причиной раздоров и войн между государствами.

Для реалистов форма правления практически не влияет на готовность государства к войне. Либерально-идеалистический (утопический) подход к международным отношениям имеет тенденцию игнорировать соотношение сил между государствами в межгосударственных системах. Для реалистов основной характер международных отношений это соотношение интересов и власти суверенных государств. Реалистическая критика бывает основательной и всеохватывающей в своем отрицании различных направлений либеральной / идеалистической / утопической традиции. Теологический либерализм протестантской мысли XIX и XX вв., конечно, не интересует политических теоретиков. Это важно для понимания взглядов Р. Нибура [6; 7; 8; 9; 10]. Теологический либерализм отражает многие характеристики либеральной политической мысли, где уделяется большое внимание природному совершенству человека и его способностям к прогрессу. В США теологический либерализм концентрировался вокруг социального прогресса, основанного на христианских принципах. Возможно, самый краткий и осуждающий комментарий к американскому теологическому либерализму был сделан Гельмутом Ричардом: «Бог без гнева привел людей без греха в царство без суда через служение Христу без креста» [14, р. 11].

Кто такие реалисты американской традиции? Есть много тех, кто называет себя реалистами или идентифицирует себя таковыми. Многочисленные исследователи США оказали наибольшее влияние на академические круги, на установление масштабов интересов реализма в политической теории,

а именно Э. Х. Карр [2], Р. Нибур [8], Ганс Дж. Моргентау [6], П. Картер [3], Д. Смит [21], Дж. Смит [22], Д. Трэйси [24], Роберт Штрауса-Хюпе [23].

Следует отметить, что многие из указанных авторов играли ведущую роль в разработке политики либо в качестве советников государственных учреждений, либо в качестве членов группы по выработке политики в официальных правительственных кругах. Все они озабочены фактическими политическими решениями США и пытаются поместить их в теоретические рамки. Немногие из них заявляли о своих позициях, пытаясь повлиять на общественное мнение. Только Р. Нибур и Г. Моргентау предлагали то, что можно было бы назвать тотальной теорией политики, которая сознательно пытается решить вопрос о природе человека, а также о природе международных отношений.

Другие исследователи сферы международных отношений начинают свой подход к политике с точки зрения природы государства и, в некоторой степени, с природы самого человека. Согласованность с реалистической мыслью в целом очень сложна из-за разных акцентов, придаваемых разными авторами.

Многие исследователи, в т. ч. современные политологи, видя кризис системы международных отношений, все чаще обращаются к дискурсивным формациям богословской, как католической, так и протестантской, мысли. Теоретически доктрина магистериума Римско-католической церкви о природе политики также чрезвычайно сложна. Вряд ли можно отрицать влияние Иоанна XXIII [16], Павла VI [19] на Церковь и на мир. Важно отметить, что энциклика Иоанна XXIII «*Pacem in Terris*» [18], в которой открыто говорится о природе мира между людьми и государствами в общемировом контексте, являлось одной из первых папских энциклик, посвященных и обращенных не только к Церкви, но и ко всем людям доброй воли. Второй Ватиканский Собор и Павел VI продолжили эту традицию [20]. Следует помнить, что эти документы являются частью более широкой традиции социальных энциклик, которая началась со времен Папы Льва XIII. Они отражают и поддерживают эту традицию римско-католической социальной мысли, хотя и поднимают новые проблемы и предлагают в некоторых случаях новые и разные подходы к их разрешению.

В сферах, которые касаются природы человека, находим принципиальное согласие между избранными представителями Магистериума. Этот консенсус отражает многовековую традицию Ватикана. Это отправная точка для анализа Магистериумом политических реалий современности. Магистериум римско-католической церкви наиболее уверен в себе и в своем анализе внешнеполитических решений [19]. Имея дело с природой государства и международных отношений, магистериум Ватикана постоянно соотносит их с той ролью, которую они играют в реализации человеческого достоинства. Его подход на уровне теории является нормативным, а не предсказуемым, он предлагает более реалистичные нормы для сферы государства, чем для сферы международных отношений.

Сам термин «Магистериум» означает некое собрание, преподавательский кабинет. В последнее время это стало предметом немалых исследований и дискуссий в римско-католических богословских кругах. Здесь нет необходимости поднимать вопрос о непогрешимости Папы. Адресуя определенные документы

(в т. ч. энциклики) не только католикам, но обществу и всему миру, Магистерииум в этих случаях использует модель обучения, которая является пророческой и диалогической. Предлагается всему международному сообществу свое видение и понимание мира по важным культурным, социально-экономическим и политическим вопросам. Его взгляды должны серьезно восприниматься политическими теоретиками и политиками, независимо от того, католики они или нет.

Исследование теоретической мысли и наследия Магистерииума на уровнях природы человека, государства и международных отношений, позволяет говорить о взаимосвязанности и взаимозависимости этих уровней, отсутствия возможности и иного способа прийти к полному пониманию этих важных источников отношения политики и этики.

В развивающейся атмосфере американского либерализма Р. Нибур черпает оптимизм и силу из двух сходящихся течений социальной мысли: «социального евангелия» Уолтера Раушенбуша и «американского прагматизма» Джона Дьюи [10, р. 111]. Сегодня мы можем рассматривать движение «социального евангелия» начала двадцатого века как достаточно наивный и нереалистичный подход к сложностям социальной реальности. Движение социального евангелия также принадлежит к среде либеральной теологии в США. В то время как дебаты о «модернизме» и «фундаментализме» в первую очередь касаются интеллектуальных вопросов христианства, социальное евангелие в первую очередь посвящено практическим и социально-этическим проблемам своего времени. По сравнению с предыдущими подходами к социальным реформам, социальное евангелие ставит новый акцент в богословской концепции социального спасения [3, р. 4–5]. Несмотря на сильное социальное видение, за социальными обязательствами стоит подлинно богословский интерес к ценности отдельной личности. Это отличает ее по своей мотивации от возникших в то же время социальных наук, которые иногда приписывали религии лишь функциональную роль для общества.

Нибур осознавал тот факт, что грех является гораздо более серьезной и всепроникающей реальностью, чем это допускает социальное евангелие, он не соскальзывал обратно в узкую интерпретацию индивидуализма, который общественное благочестие предлагалось в качестве спасения [13]. В этот период его растущее разочарование в либерализме церковных и академических сообществ и его осознание недостаточности традиции XIX в. в борьбе с социальными вызовами привели его к переформулировке христианской доктрины, которая является уникальной для него в рамках христианской традиции.

Обсуждение

Прогресс политического анализа не будет полным, если не начинать с основных вопросов антропологии. Р. Нибур сознательно развивает теологическую антропологию в диалоге с великими умами христианской традиции, он постоянно размышляет над текущими проблемами и конкретными решениями: «Идеалы не оспариваются и не применяются, если они окончательно не воплощены в конкретных предложениях для конкретных ситуаций» [11, р. 31]. Центральное место в его видении человека занимает напряжение,

или, точнее, ряд напряжений, конституирующих состояние человека. Эти напряжения возникают из-за испорченной конечной человеческой свободы человека, которая, тем не менее, является стремлением к трансцендентному, эти напряжения будут разрешены только в смерти и, в конечном счете, во всеобщем воскресении, в котором человеческая природа и история исполнятся в историческом: «когда Бог будет всё во всё» [13, р. 22]. Свобода порождает фундаментальные различия между индивидуумом и обществом.

Для Р. Нибура свобода является источником подлинной индивидуальности и в то же время источником социальных отношений. Это противоречие между личностью и обществом является фундаментальным для концепции Нибура и выносит на поверхность дискуссии этические соображения: необходимо проводить четкое различие между моральным и социальным поведением отдельных лиц и социальных групп, национальных, расовых и экономических; и это различие оправдывает и делает необходимой публичную политику, в которой индивидуалистическая этика всегда должна вызывать смущение. Это центральное различие послужило аналитическим инструментом для издания Нибура «Нравственный человек и аморальное общество» 1932 г. [14]. Оно оставалось центральным тезисом в одной из его последних работ «Природа человека и его сообщества», опубликованной в 1965 г., которая была попыткой «изображать двойные эффекты, добра и зла, индивидуального и социального, уникальной свободы, которой наделены человеческие существа» [7]. Индивидуум способен превзойти самого себя, чтобы установить и усовершенствовать человеческие сообщества. В то же время он способен превзойти общину и осудить ее. Сложность состояния человека означает, согласно Нибуру, следующее:

«в принципе, христианская вера придерживается того, что человеческая природа содержит как эгоистичные, так и социальные импульсы и что первые сильнее вторых. Это предположение лежит в основе христианского реализма. Не следует полагать, что добродетель, присущая этому реалистическому анализу условий человеческого существования, гарантирует справедливость любого христианского решения двух проблем: установление гармонии между самостоятельными личностями в гражданском сообществе и отношения целостных политических сообществах друг с другом. Вторая проблема, естественно, более трудна, чем первая, из-за силы коллективного самоуважения по сравнению с самоуважением отдельных людей» [7, р. 39].

Тем не менее, как личности, люди могут верить, что они должны любить друг друга и служить друг другу, и могут даже достичь этого идеала — как личности. Группам невозможно достичь этого идеала. Строго говоря, только индивидуум является моральным агентом, а установки высокомерия и страха индивидуума являются основным источником даже для групповой гордыни и агрессии. Группе трудно установить рациональные социальные силы, достаточно мощные, чтобы справиться с импульсами, формирующими группу [14, р. 208].

Внутригрупповые отношения человека представляют собой неоднозначную диффузию страха перед коллективной силой, стремления к самовозвеличиванию, способности к альтруизму и желания воплощать ценности,

которые он не может воплотить в одиночку. Группа является получателем этих страхов и импульсов [9, р. 210]. Последствия для межгрупповых отношений конфликтны.

Основной конфликт находится внутри человека. Как говорит Апостол Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». Эгоизм и альтруизм характеризуют межличностные отношения. Конфликт, по Нибуру, представляется качественно иным, когда он достигает уровня межгрупповых отношений. Рациональные и религиозные ресурсы могут смягчить этот конфликт между группами, но они не могут его устранить. Эта ситуация неизбежного эгоизма и конфликта интересов не освобождает человека от необходимости принятия моральных решений относительно межгрупповых отношений. Поскольку человек по своей индивидуальности может выйти за пределы своей группы, он способен выносить моральные суждения о групповых действиях. Однако он не может навязывать свою индивидуальную мораль группе, потому что обстоятельства индивида как индивидуума и группы как группы различны.

Для Р. Нибура основным грехом человека является гордыня или идолопоклонство. Его участие в грехе неизбежно, но не необходимо, потому что человек свободен и несет ответственность за свой грех. Для анализа первопричины греха Нибур использует кьеркегоровскую концепцию тревоги [9, р. 185]. Свобода человека и его способность к самопреодолению являются основой его творчества, а также основой искушения и греховности человека. Человек может видеть капризы случайностей, в которые он вовлечен. Это вызывает у него тревогу, и в этой тревоге он стремится превратить свою конечность в бесконечность, свою зависимость в независимость, т. е. «ищет спасения своей жизни». В стремлении утвердиться независимо человек теряет себя, потому что он утверждает случайное как необходимое, а временное как вечное. Этот грех неизбежен, но не необходим, потому что человек может иметь веру и доверие к Богу.

Для Нибура справедливость имеет двоякий источник. Во-первых, это принцип справедливости, выраженный в законах. Законы выражают постоянные, сложные и беспристрастные обязательства эго по отношению к другому [9, р. 248]. Принцип равенства есть идеал справедливости, по которому можно судить о законах, и этот принцип действителен, хотя и невозможен для реализации, потому что этот принцип равенства причастен неопределенному качеству любви [9, р. 249]. Второй источник справедливости проистекает из того факта, что жизнь не вполне укладывается в формы закона. Все человеческие сообщества структурированы двумя характерными принципами: центральным организующим принципом власти и равновесием власти.

Как Нибур понимает эту «власть», которая характерна для всех человеческих сообществ [8, р. 176]? По сути, власть — это любой инструмент эго в выдвижении своих требований против другого. Это может быть физическая сила, ментальная и эмоциональная энергия, обладание или претензия на добродетель, престижа. Вообще говоря, социальная власть основывается на дифференциации социальных функций, она может быть военной, религиозной или экономической.

Обсуждая различные формы власти, Нибур отрицает какое-либо резкое различие между разумом и силой: «Ни одна форма индивидуальной или обще-

ственной власти не существует без физической силы или без узкой вершины «духа», которая выходит за пределы конфликта и напряжения жизненных сил». Власть и постоянно меняющийся баланс сил действуют в любом сообществе и справедливости, которую она достигает. Для Нибура является аксиомой, что большие диспропорции власти ведут к несправедливости. Однако власть сама по себе не является злом, степень справедливости может быть реализована только с помощью силы. Человек в истории не может избежать зла несправедливости, даже если он борется за осуществление справедливости. От этого парадокса власти и справедливости человек не может уйти [9, p. 284].

Власть — неизбежный аспект публичной жизни человека. Благодаря власти он может организовать группы для определенных целей. Власть легко уступает место гордыне и навязыванию несправедливости другим. Однако, когда сила встречается с силой, результатом является баланс сил, и это средство достижения справедливости. Нибур иронически смотрит на человека в истории. Сами успехи человека могут привести к тому, что он превзойдет самого себя и потерпит неудачу. Его слабости и неудачи могут быть основой его успеха и самореализации. Ирония в том, что человек спасается жертвенной любовью Бога.

Исторический вектор исследований Г. Моргентау отличает его от других подходов к теории международных отношений. Один подход, который вообще отрицает возможность теории политики, рассматривает изучение международных отношений как текущие события, понимание которых ограничено недостатком информации.

Моргентау утверждает, что наблюдение за человеческой природой как она есть и анализ истории опровергают сказанное выше о природе человека, общества и политики [4]. В основе любой политической теории лежит особое представление о природе человека. Он утверждает, что законы политики коренятся в неизменности человеческой природы.

Моргентау намерен интеллектуально сохранить «автономию политической сферы, как экономист, юрист, моралист сохраняют свою автономию» [4, p. 11]. Хотя он и знает о существовании других стандартах мышления, помимо политических, он настаивает на том, что изучающий политику «не может не подчинить эти стандарты другим стандартам политика». Таким образом, чтобы сохранение автономии политики, он утверждает «плюралистическую концепцию человеческой природы» [4, p. 14].

Настоящий человек состоит из «человека экономического», «человека политического», «человека нравственного», «человека религиозного» и т. д. Моральная сдержанность человека состоит в его нравственности который, был бы глупцом, если бы у него совершенно не было бы благоразумия. Человек, который был бы не чем иным, как «религиозным человеком», был бы святым, потому что у него было бы полное отсутствие мирских желаний.

Следовательно, у любого человека или группы есть интересы, которые противопоставляют их другим. Кроме того, человек по своей природе желает господствовать над другими, т. е. проявляя волю к власти, или *animus dominandi*, что присуще индивидууму и усиливает свой эффект в группе. Отметим, что факторы определения политики, данные Моргентау, «интерес, определяемый

в терминах власти», являются существенными характеристиками в его описании природы человека. Для Моргентау человек не только социален, но и политичен по своей природе. Вводя человека в определение политики, в сущность человека, в качестве своего интегрирующего философского принципа, политическая сфера становится уже не просто автономной, а доминирующей.

Сама конечность человека вовлекает его во зло, ибо акт выбора одной цели над другой или одного человека над другим предполагает разделенный долг, с которым невозможно примириться [6, р. 19]. Мало того, что человек движим иррациональными силами интереса и эмоций, его ограниченность требует, чтобы он действовал эгоистично, но требования, которые только одна бедность предъявляет к бескорыстию, настолько непосильны, что любая попытка хотя бы отдаленно приблизительного бескорыстия неизбежно привела бы к жертве индивидуума и тем самым разрушила его способность вносить хотя бы определенную долю бескорыстия в удовлетворение непреодолимых требований современного мира. Попытка отдать должное этике бескорыстия, таким образом, приводит к парадоксу этического обязательства человека быть эгоистичным, чтобы иметь возможность выполнить моральное обязательство бескорыстия, по крайней мере, хотя бы частично.

Воля к власти сама по себе не есть политическая сила. Под политической властью Моргентау понимает взаимные отношения контроля между носителями государственной власти и народом в целом. Политическая власть — это психологическое отношение между теми, кто ею обладает, и теми, над кем она осуществляется.

Хотя воля к власти сама по себе не является политической в строгом смысле, она составляет самую сущность политического действия. Это конститутивный принцип политики как отдельной сферы человеческой деятельности. Воля к власти присутствует в любых отношениях и омрачает каждое действие, что приводит на первое место волю к власти. Зло, развращающее политическое действие, есть то же самое зло, которое развращает всякое действие, но развращение политического действия действительно является парадигмой и прототипом всякого возможного развращения. Различие между частным и политическим действием не находится между невиновностью и виной, нравственностью и безнравственностью, добром и злом, но заключается только в степени, в которой оба типа действия отклоняются от этической нормы.

Моргентау постоянно, если не последовательно, возвращается к проблеме морали и политики. Принципы морали не обладают тем же содержательным качеством, что и принципы политики, экономики или права. Хотя он говорит о принципах иудео-христианской традиции, его основной этический принцип, по-видимому, вытекает из кантовского категорического императива. Она заключается в том, что к людям никогда не следует относиться как к средствам, а только как к цели. Попытка следовать этическим принципам или применять их приведет к политическому банкротству [5, р. 167].

Определение меньшего зла должно происходить через предвидение вероятных последствий различных вариантов действий. Осторожность становится главной добродетелью политика. Однако для Моргентау благоразумие кажется расчетом наименьшего возможного зла среди различных средств и последствий,

при этом гарантируя успешные политические результаты. Успешные политические результаты должны определяться принципами политики — интересом, определяемым с точки зрения власти.

Для Моргантау законы политики уходят корнями в человеческую природу. Люди и народы будут игнорировать эти законы на свой страх и риск, хотя они по-прежнему свободны в этом. Что Моргантау понимает под свободой? Опять же, находим дуализм в его мысли. Свобода, утверждает он, есть условие морального существования человека, но не эмпирического существования человека. Под моралью он понимает свободу выбора в отношении целей и средств для достижения этих целей. Однако эмпирически человек не свободен. Моргантау переворачивает наблюдение Ж.-Ж. Руссо о том, что «человек рождается свободным и везде он находится в цепях», на «человек рождается и живет в цепях, поскольку он является объектом политического господства». Для Моргантау понятие «всеобщей и абсолютной свободы» является терминологическим противоречием [5, р. 365].

Воля человека к власти приводит его к конфликту с другими и неизбежно ведет к отношениям «господин-подданный». Это верно для любого общества: «в любом данном обществе не каждый может быть таким же свободным, как все остальные» [5, р. 366].

Из-за эпистемологии, которая отрицает способность разума делать что-то большее, чем просто описывать реальность, человек, по Моргантау, на философском уровне является не более чем частичным описанием того, что человек делает, и остается неспособным сказать, что такое человек в каком-либо нормативном смысле. Разделение человека на автономные сферы приводит его к постулированию дихотомии, в которой каждая сфера управляется своими собственными принципами. Они остаются изолированными друг от друга из-за отсутствия какого-либо интегративного принципа. Однако в действительности воля к власти, по-видимому, служит интегрирующим принципом, поскольку она присутствует в любом человеческом действии. Для Моргантау человек, по существу, политичен, а политическое автономно. Трансцендентное остается неизвестным и непознаваемым.

Реалисты отличают индивидуума и его действия как индивидуума от группы или человека, действующего в группе и для группы. Индивид более готов поступиться своим благополучием ради блага групп и организаций, с которыми он себя идентифицирует, чем группы и организации пожертвуют своим благополучием ради блага других.

Цивилизованный человек не более и не менее груб, своекорыстен или безнравственен, чем дописьменный человек. Его состояние более сложное. Современному человеку труднее вести целостную жизнь из-за этой сложности, но на протяжении всей истории человек в основном был одинаковым. Реалисты отмечают, что прогресс в технических знаниях не привел к соответствующему прогрессу в морали. Для Э. Г. Карра неудача на нравственном уровне является одной из самых значительных слабостей человека. Он обращает внимание на тот факт, что знание и моральная добродетель не тождественны. Карр утверждает, что в течение последних 200 лет западная цивилизация «продолжала верить в существование рецепта решения проблем общества, ключа

к нашим проблемам, который однажды будет обнаружен с помощью интеллектуального процесса и раскрыт нам экспертами» [2, р. 114]. Для Карра эта надежда — иллюзия. Люди могут быть не только дезинформированы, введены в заблуждение и запутаны, но они могут хотеть творить зло. Для Карра: «Нас подвело не знание, а воля; не специалисты, а лидеры» [2, р. 114].

Для реалистов человек, и человек в обществе не только подвержены суровым ограничениям своей способности знать и желать. Человек также подвержен иррациональным побуждениям, которые он не может полностью контролировать и которые нарушают его жизнь и социальные отношения. Для многих реализм является синонимом одержимости властью. Верно, что все реалисты уделяют особое внимание реальности власти в своем анализе государства и международных отношений.

Роберт Страус-Хюпе, например, понимает волю к власти как «происходящее из более фундаментального стремления к самовозвеличиванию или самоутверждению». Объяснение функционирования любого общества с точки зрения власти — его роста и стремления — начинается с неполного понимания человека» [23]. Свести все человеческие отношения к отношениям власти — окончательная ошибка философии, — по его мнению, заключается в том, что они удаляют власть из ее человеческого социального контекста, делая ее единственной целью человеческих стремлений, сознательных или бессознательных.

Реалисты настаивают на ограниченной способности человека познавать себя и, следовательно, на его неспособности выносить какие-либо нормативные суждения о своей природе: есть такая человеческая черта, как воля к власти. Но её можно исследовать и идентифицировать не более эффективно, чем «любовь», «ненависть» или «личность». Власть в обществе вполне реальна, но иногда раздражающе неуловима и почти всегда связана неуместностью, обманом и естественной ограниченностью человеческого знания [23, р. 3].

Страус-Хюпе утверждает, что мы можем узнать о жажде власти путем самоанализа. Если люди заглянут внутрь себя, они увидят, что жаждут власти, т. е. способности навязывать свою волю другим. Посредством интроспекции также становится очевидным, что люди не только хотят властвовать, они хотят, чтобы ими правили, т. е. желают порядка. Страус-Хюпе указывает, что люди желают не только править и быть управляемыми, но они желают и других вещей: любви, уважения, снисходительности, свободы и чистой совести. Это помещает волю к власти в широкий контекст человеческих желаний и побуждений. Полагаем, что Страус-Хюпе является представителем других реалистов в этой проблематике, касающейся воли к власти и ее отношения к другим человеческим побуждениям. Это указывает на то, что не все реалисты согласны с Г. Моргентхау в отношении важности и центральной роли воли к власти в природе человека. Для Р. Нибура идеалом является общество, в котором ценность человеческой личности уважается во всех отношениях. Нибур был знаком с работой Николая Бердяева «О назначении человека» в ее английском переводе «Судьба человека». Возможно, Нибур выбрал этот термин именно из-за его двусмысленности. Заключительные предложения его «*Человеческой судьбы*» также указывают на это направление, где Нибур говорит:

«[Мудрость] в отношении нашей судьбы зависит от смиренного признания пределов наших знаний и нашей силы. Наше самое надежное понимание — это плод “благодати”, в которой вера дополняет наше невежество, не претендуя на то, чтобы обладать ее достоверностью как знанием; и в котором раскаяние смягчает нашу гордость, не разрушая нашей надежды» [9, р. 220].

Однако общество — это человек в широком смысле, и в своих социальных отношениях человек может опосредованно реализовывать свои дурные склонности, называя их добродетелями, например, индивидуальный эгоизм становится групповой лояльностью. На иррациональность можно ответить разумом и, когда это необходимо, силой в защиту разума, хотя во многих случаях это рационализация собственных интересов группы. Воля к власти есть реальность, а не слепая безличная сила истории. Это человеческая реальность, и ее можно встретить противодействием.

Реалисты обращаются к истории, чтобы проиллюстрировать реалии, о которых они говорят. История свидетельствует о человеческих недостатках, глупости, эгоизме и иррациональности. Для реалистов писаная история человека является веским аргументом против любых предположений о необходимости совершенствования человека. В свете прошлого человека мало оснований надеяться на какие-либо существенные изменения в человеческой природе и человеческой политике.

Р. Нибур и Г. Моргентгау отличаются от других реалистов своей попыткой непосредственно разобраться с истоками человеческой природы. Некоторые из реалистов утверждают, что у человека есть нравственное чувство и он может распознать свои затруднения, но бессилён изменить его каким-либо существенным или постоянным образом. Лучшее, что может сделать человек, — это принять свои ограничения и стремления и попытаться смягчить их влияние на свою социальную жизнь.

Теория государственного управления Нибура обладает нормативным качеством, основанным на предлагаемых им критериях управления: власть и справедливость. С точки зрения власти и властолюбия все формы правления одинаковы, т. е. одна форма не обязательно более миролюбива, чем другая, и все имеют тенденцию к самовозвеличиванию. С точки зрения справедливости формы правления различны и могут считаться более или менее справедливыми. Таким образом, Нибур демонстрирует явное предпочтение демократической формы правления; это предпочтение основано не только на культурном наследии, но и на принципах справедливости.

Организирующие принципы публичного управления вытекают из природы общества, в котором коренится необходимость управления. Для Нибура первым принципом правления является централизация власти, которая действует как орган воли сообщества, разрешая конфликты, управляя процессами взаимной поддержки и принуждая к подчинению социальным процессам [9, р. 266]. Внутренне централизующая власть препятствует вырождению сил, составляющих баланс в анархию. Нибур не считает, что авторитет правительства коренится только в силе, хотя минимальная степень силы является аспектом его власти.

Второй организующий принцип, баланс сил, также незаменим для государственного управления. «Господство одной жизни над другой наиболее

успешно удастся избежать путем равновесия жизненных сил, так что слабость не вызывает порабощения со стороны сильного» [9, р. 265]. Равновесие сил есть приближение к единству, но это не братство; она не исключает любви, более того, без любви баланс сил привел бы к конфликту: «но без баланса сил даже самые любящие отношения могут выродиться в несправедливые отношения, и любовь может стать экраном, скрывающим справедливость» [10, р. 26].

Либерал, с точки зрения Г. Моргентау, видит в обществе добро, а в государстве зло, в человеке — добродетель, испорченную институтами и разумом, общество выступает как верховный арбитр реальности. Либеральная традиция, утверждает он, проявлялась по-разному. В конце девятнадцатого и начале двадцатого века наблюдалась тенденция к анархизму [15, р. 30]. Еще одна разновидность либерализма, по мнению Моргентау, — либерализм социальных реформ, который намеревается ускорить естественный прогресс человека посредством выработки законодательства. По мнению Моргентау, либеральная традиция во всех ее вариациях неправильно понимает природу человека, общества и политики. Особенно очевидны и опасны ошибки либералов в их трактовке характера внешней политики государств.

Моргентау утверждает, что либерал отождествляет внутреннюю и внешнюю политику, т. е. что внешняя политика нации является функцией ее внутренней ситуации: «Либерализм полагает, что внешняя политика страны является простым отражением ее внутренней политической ситуации, так что, трансформируя последнее, можно изменить первое по своему желанию» [5, р. 65]. Он считает В. Вильсона выдающимся интерпретатором либеральной мысли. Для Вильсона принцип самоуправления общества на основе свободных выборов считался достойным и верным способом гарантировать гармонию государства.

Если для Моргентау общество — это человек в целом, то общество будет проявлять те же влечения и быть подвержено тем же неясностям, что и сам человек как индивидуум. Отмечая важность «*animus dominandi*» в научной мысли, Моргентау подчеркивает, что у человека есть воля к власти и стремление к господству над другими людьми. Одна из главных ролей общества в целом состоит в том, чтобы:

«подавлять и держать в рамках индивидуальные стремления к власти. Общество установило определенные правила поведения и институционализации для контроля над индивидуальными стремлениями к власти, что делает индивида онтологически первичным по отношению к обществу, т. е. индивидуум всегда существует в совокупности социальных отношений, посредством которых он формируется и в которые он вносит свой вклад» [5, р. 7], таким образом, отмечает он, «социальные силы являются продуктом человеческой природы» [5, р. 7].

Социальная и институциональная жизнь человека не может поднять его над тем, чем он является: существом, сильно ограниченным во многих отношениях и движимым иррациональной волей к власти. В своих политических учреждениях человек еще больше развращается волей к власти, закрепляющейся в государстве.

Однако Э. Х. Карр отмечает, что «особенность политического общества, которое есть в современном мире, принимает форму государства и состоит

в том, что подобное членство обязательно» [23, р. 3]. Принудительный характер государства означает, что организующим принципом является власть. Она может варьироваться от физического насилия до убеждения, но «власть — это аппарат упорядоченного принуждения. Без осуществления власти нельзя ни установить, ни поддерживать политический порядок. Власть охраняет общество от анархии» [23, р. 3].

Нибур осознает, что религиозные различия могут быть причиной конфликтов между различными социальными группами, источником конфликта могут быть другие фундаментальные аспекты противоречий и антагонизмы, которые в первую очередь основаны на экономических, расовых или политических реалиях» расхождений представлений о человеке и Боге, все это может стать орудием человеческого высокомерия [9, р. 248]. Однако он утверждает, что христианский аспект жертвенной любви, выходящей за пределы истории, имеет отношение к пониманию политических реалий на международном уровне:

«вот почему в политической жизни мы должны измерять реальности с точки зрения возможных исторических альтернатив, а не с помощью сравнения с идеальными возможностями, ибо политические ценности весьма относительны. У нас никогда не будет возможности выбирать между настоящей тиранией и настоящей свободой; мы можем выбирать только между тиранией и относительной демократией. У нас нет выбора между войной и совершенным миром, а только между войной и шатким миром, некоторого достаточно приличного и устойчивого равновесия социальных сил. Мы не можем выбирать между насилием и ненасилием, а только между насилием и государственной мудростью, которая стремится регулировать социальные силы без насилия, но не может гарантировать иммунитет от столкновений и конфликтов. У нас никогда не было возможности — и, вероятно, никогда не будет — выбора между несправедливостью и полным равенством; но только между несправедливостью и справедливостью, которая движется к равенству и включает в себя некоторые из его ценностей» [11, р. 75].

Для Нибура все исторические политические реалии относительны перед лицом Абсолютного суда Бога. В ретроспективе исторического люди должны выносить суждения о справедливости между народами. Эти суждения хотя и относительны, но важны: исторические конфликты между справедливыми и несправедливыми народами, между праведными и неправедными людьми» [14, р. 258]. Более глубокий конфликт происходит между всеми народами и Богом, между всеми людьми и Богом. В несовершенном мире установление и поддержание относительной справедливости является задачей и ответственностью менее совершенных людей и государств между собой.

Реалисты считают государство необходимым социальным институтом и постулируют диалектическую связь между государством и обществом. Государство вырастает из общества и обязательно включает в себя публичные ценности; в то же время он обладает способностью задавать направление обществу. Из этого, казалось бы, вытекает, что для реалистов ни одно государство не обладает полной внутренней гармонией, потому что ни одно государство не может вобрать в себя все человеческие ценности.

Наконец, реалист признает изменение характера человеческой деятельности, когда она выступает в качестве корпоративного начала в государстве.

Реалисты утверждают, что руководящая роль во внешних делах государства обязательно принадлежит правящей группе. Но правящая группа даже в тоталитарном государстве не может полностью игнорировать влияние других групп внутри государства.

Заключение

В заключение хочется отметить, что государства могут возникать и исчезать, могут менять политические концепции и воззрения общества, политика может интересовать и не интересовать граждан, но только один факт остается сохраняющим и даже обосновывающим государство — наличие институтов религии, церкви и этики.

Усилия Р. Нибура посвящены защите демократии. По этой причине возникает вопрос, стала ли, по мере того как либеральное мировоззрение хрупким, тесно связанная с ним демократия нелегитимной. Подчеркивая механику демократии, Нибур хочет освободить ее от идеалистического преувеличения. Соответственно, он не ищет, как это обычно бывает, обоснования исторического происхождения демократии, которое, в свою очередь, оставалось бы относительным, а отталкивается от несовершенства человека и «трансвременной природы» людей. В концепции Р. Нибура ценности, социальный порядок и свобода, поддерживают друг друга и предотвращают индивидуализм, столь опасный для общества, и коллективизм, опасный для личности.

Религия во многом гарантирует государству форму исполнения политического долга перед обществом, предлагая непреходящие ценности демократическому государству. Полис является предвестником *ekklesia* (греч.: ἐκκλησία — служение), поскольку полис выражает усилие общества жить по правде как модус сосуществования. Миссией государства видится защитная функция, способность государства защищать граждан от насилия и хаоса, порождаемых их собственными взаимодействиями. Перефразируя загадочное заявление Хайдеггера, что «только Бог может спасти нас», в современную эпоху можно утверждать, что государство не может больше «спасти». Все больше наблюдается дисфункция современных государств, рост насилия и экстремизма, изменения антропогенного климата и пр. Коррозия традиционных политико-юридических категорий является первопричиной упадка национального государства, общество является зримыми свидетелями распада национального государства и его суверенности, что становится угрозой его будущей политической общности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Brooks D., Obama, Gospel and Verse // The New York Times, 26. April 2007.
2. Carr E. H., Conditions of Peace. New York: Macmillan, 1944. P. 282.
3. Carter P. A. The Decline and Revival of the Social Gospel. Social and Political Liberalism in American Protestant Churches 1920–1940. Ithaca. New York, 1956. P. 274.
4. Morgenthau H. Truth and Power. New York: Praeger, 1970. P. 449.
5. Morgenthau H. J. Politics in the Twentieth Century // The Restoration of American Politics. Chicago: University of Chicago Press, 1962. Vol. 3. P. 365.

6. Morgenthau H. J. *Man vs. Power Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. P. 191.
7. Niebuhr R. *Man's Nature and His Communities*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965. P. 10–39.
8. Niebuhr R. *Prophet to Politician*. Nashville: Abingdon Press, 1972. P. 80.
9. Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. Human Nature. New York: Charles Scribner's Sons. Vol. 1. 1941. P. 284.
10. Niebuhr R. *Christian Realism and Political Problems*. New York. C. Scribner's Sons, 1953. P. 286.
11. Niebuhr R. *Christianity and Power Politics*. New York: C. Scribner's Sons, 1940. P. 246.
12. Niebuhr R. *Human Destiny. The Nature and Destiny of Man // A Christian Interpretation*. New York, 1943. Vol. II. Pp. 220–224.
13. Niebuhr R. *Intellectual Autobiography / C. W. Kegley, R. W. Bretall (Hrsg.)*. Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought. The Library of Living Theology. New York, 1961. Pp. 1–23.
14. Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. With a New Foreword by Cornel West, Introduction by Langdon B. Gilkey. Library of Theological Ethics, Louisville. Kentucky, 2013. P. 310.
15. Niebuhr R. *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense (With a new introduction by Gary Dorrien)*. Chicago. London, 2011. P. 282.
16. Pope John XXIII *Ad Petri Cathedram*. Martin F. Connor (trans.) in *The Encyclicals and other Messages of John XXIII*, Washington: TPS Press, 1964. Pp. 497–531.
17. Pope John XXIII *Mater et Magistra*. William J. Gibbons (trans.). New York: Paulist Press, 1962. Pp. 501–564.
18. Pope John XXIII *Pacem in Terris*. William J. Gibbons (trans.). New York: Paulist Press, 1963. Pp. 257–304.
19. Pope Paul VI *Address to participants in an international discussion of problems of technical assistance and of formation of leaders in underdeveloped countries*. May 9. 1964. Pp. 444–448.
20. Pope Paul VI *Populorum Progressio*. New York. Paulist Press, 1967. P. 28.
21. Smit D. J. *The Paradigm of Public Theology — Origins and Development / H. Bedford-Strohm, F. Höhne, T. Reitmeier (Hrsg.)*. Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference. *Theologie in der Öffentlichkeit* 4, 23. 26.06.2011. Berlin 2013. Pp. 11–23.
22. Smith G. *Taking Sides. An Investigation into Reinhold Niebuhr's Rise to the Position of Public Intellectual // International Journal of Public Theology*. 2014. No 8. Pp. 131–157.
23. Strausz-Hupe R. *Power and Community*. New York: Frederick A. Praeger. 1956. P. 3–5.
24. Tracy D. *Three Kinds of Publicness in Public Theology*, in: *International Journal of Public Theology*. 2014. No 3. Pp. 330–334.

REFERENCES

1. Bruks D. (2007). *Obama, Evangelie i stihi // The New York Times*, 26 aprelya.
2. Karr E. H. (1944). *Usloviya mira*. N'yu-Jork: Makmillan. S. 282.
3. Karter P. A. (1956). *Upadok i vozrozhdenie social'nogo Evangeliya. Social'nyj i politicheskij liberalizm v amerikanskikh protestantskih cerkvyah 1920–1940 gg*. Itaka. N'yu-Jork. Rr.4–5.

4. Morgentau H. (1970). *Istina i sila. N'yu-Jork*: Preger. s. 11.
5. Morgentau G. D. (1962). *Politika v XX veke // Restavraciya amerikanskoj politiki*. Chikago: Izdatel'stvo Chikagskogo universiteta. T. 3. S. 365.
6. Morgentau H. (1964). *Man protiv silovoj politiki*. Chikago: Izdatel'stvo Chikagskogo universiteta. S. 191.
7. Nibur R. (1965). *Priroda cheloveka i ego soobshchestva*. N'yu-Jork: Synov'ya Charl'za Skribnera. S. 10–39.
8. Nibur R. (1972). *Prorok politiku*. Neshvill: Abingdon Press. S. 180.
9. Nibur R. (1941). *Priroda i sud'ba cheloveka: hristianskaya interpretaciya. Chelovecheskaya priroda*. N'yu-Jork: Synov'ya Charl'za Skribnera. T. 1. 284 s.
10. Nibur R. (1953). *Hristianskij realizm i politicheskie problemy*. N'yu-Jork. Synov'ya K. Skribnera. 286 s.
11. Nibur R. (1940). *Hristianstvo i silovaya politika*. N'yu-Jork: Synov'ya K. Skribnera. 246 s.
12. Nibur R. (1943). *Sud'ba cheloveka. Priroda i sud'ba cheloveka//Hristianskoe tolkovanie*. N'yu-Jork. T. II. S. 220–224.
13. Nibur R. (1961). *Intellektual'naya avtobiografiya // K. V. Kegli, R. V. Bretall (Hrsg.)*. Rejnhol'd Nibur. Ego religioznaya, social'naya i politicheskaya mysl'. Biblioteka zhivogo bogosloviya. N'yu-Jork? 1961. S. 1–23.
14. Nibur R. (2013). *Moral'nyj chelovek i amoral'noe obshchestvo. Issledovanie etiki i politiki*. S novym predisloviem Kornela Uesta i vvedeniem Lengdona B. Gilki. Biblioteka teologicheskoy etiki, Luisvill. Kentukki. 310 s.
15. Nibur R. (2011). *Deti Sveta i Deti T'my. Zashchita demokratii i kritika ee tradicionnoj zashchity*. Chikago. London. 282 s.
16. Papy Ioann XXIII (1964). *Ad Petri*. Martin F., Konnor (trans) v «Enciklikah i drugih poslanijah Ioann XXIII». Vashington: TPS Press. S. 497–531.
17. Papa Ioann XXIII (1962). *Mater et Magistra*. Uil'yam Dzh. Gibbons (per.). N'yu-Jork: Paulist Press, 1962. S. 501–564.
18. Papa Ioann XXIII (1963). *Pacem v Terrise*. Uil'yam Dzh. Gibbons (trans). N'yu-Jork: Paulist Press. S. 257–304.
19. Papa Pavel VI (1964). *Obrashchenie k uchastnikam mezhdunarodnoj diskussii po problemam tekhnicheskoy pomoshchi i formirovaniya liderov v slaborazvityh stranah*. 9 maya. S. 444–448.
20. Papa Pavel VI (1967). *Populorum Progressio*. N'yu-Jork. Paulist Press. 28 s.
21. Smit D. (2013). *Paradigma publichnogo bogosloviya — istoki i razvitie / H. Bedford-Strom, F. Hyone, T. Rajtmajer (Hrsg.)*. Kontekstual'nost' i interkontekstual'nost' v publichnom bogoslovii. Materialy Bambergskoj konferencii. Theologie in der Öffentlichkeit 4, 23–26 iyunya 2011. Berlin. S. 11–23.
22. Smit G. (2014). *Prinyatie chëj-libo storony. Issledovanie voskhozhdeniya Rejnhol'da Nibura k polozheniyu publichnogo intellektuala // Mezhdunarodnyj zhurnal publichnoj teologii*. No 8. S. 131–157.
23. Straus-Hupe R. (1956). *Vlast' i soobshchestvo*. N'yu-Jork: Frederik A. Preger. S. 3–5.
24. Trejsi D. (2014). *Tri vida publichnosti v publichnom bogoslovii, v: Mezhdunarodnyj zhurnal publichnogo bogosloviya*. No 3. S. 330–334.