

С. А. ЧЕРНОВ

РЕЙНХОЛЬД НИБУР — ИДЕОЛОГ АМЕРИКАНСКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА

«Вряд ли найдется какая-либо научная книга, изданная в наши дни университетским или коммерческим издательством, в которой не выражалась бы особая признательность декану факультета, профессору прикладного христианства при Федеральной теологической семинарии за его идеи»¹, — писал о Нибуре Герберт Аптекер. В американской интеллектуальной общине профессор занимал особое место. Теолог по образованию и по роду занятий, он распространил свое влияние далеко за пределы семинарских и теологических кругов. Наставником многих, «отцом всех нас», — называли Нибура в начале июня 1971 г. американские газеты, признавая его роль в привлечении интеллигенции для выработки новых форм национальной политики².

Влияние Нибура на философско-политическую мысль в США неоднократно отмечалось как в прогрессивной, так и в буржуазной литературе. В отношении последней, превратившей его в национального мыслителя, необходимы с самого начала определенные коррективы. Когда американские либералы и консерваторы возводят Нибура на пьедестал, придавая ему значение, выходящее за национальные рамки, то здесь, видимо, играют значительную роль соображения престижа.

В советской исторической и философской литературе исследовались отдельные стороны его мировоззрения. В данной статье делается попытка проанализировать становление и эволюцию его взглядов, которые в сущности являются отражением штатаний и колебаний американской либеральной интеллигенции в период крутых поворотов мировой истории.

Родился Р. Нибур в 1892 г. в семье пастората евангелической церкви небольшого американского городка. Влияние отца определило интересы Рейнхольда и его младшего брата Ричарда, который впоследствии стал также известным теоретиком теологии. После окончания Иельской духовной школы в 1915 г. Нибур становится пастором в евангелической церкви Детройта, города с более чем миллионным населением, цитадели автомобильной компании Форда. Прихожанами его были в значительной части рабочие фордовских заводов.

Помимо традиционных вопросов веры, церковь в США направляет внимание прихожан на проблемы, связанные с их повседневной жизнью. Особенно характерно это для американского протестантизма либеральной окраски, который в духе учения Гегеля рассматривал движение истории как путь провидения, проявляющийся не в сверхъестественном вмешательстве, а в логическом развитии. По мнению американского философа М. Коэна, это обстоятельство «сделало возможным сочетание старой религии с новыми эволюционными идеями»³.

¹ Г. Аптекер. Лауреаты империализма. М., 1955, стр. 83.

² «The New York Times», 3.VI.1971; «The International Herald Tribune», 3.IV.1971.

³ М. Коэн. American Thought. New York, 1962, p. 75.

В 80-х годах прошлого века в протестантизме возникает новое модернизированное течение — социальное евангелие, ставшее дальнейшим развитием либерального протестантизма. Вначале оно существует как узкая секта единомышленников, ищущих выход из индивидуалистической интерпретации протестантизма. В условиях промышленного развития страны сторонники социального евангелия стали искать контакты с рабочим классом. Один из теоретиков этого течения, Уолтер Раушенбуш, сумел придать христианской мысли вид, удобный для употребления в рабочей среде.

Перенесение «царства бога» на землю было центральной темой этой доктрины и в подходе к религии, и к обществу. Конечная цель, как представлялось проповедникам земного рая, будет осуществлена на земле посредством совершенствования коллективной жизни общества, его законов, обычаев, административной системы, образования. Абсолютное совершенство, согласно социальному евангелию, может быть достигнуто благодаря вере и знаниям. Осуществление своих надежд теоретики этой доктрины связывали непосредственно с движением трудящихся, делая упор на промышленный пролетариат. «Если знамя царства бога должно пройти через ворота будущего, — писал Раушенбуш, — то оно пройдет через них тяжелой поступью хозяев труда»⁴. Пути совершенствования американского общества, предложенные социальным евангелием, отождествлялись с историческим прогрессом. В то же время радикально настроенная часть его сторонников рассматривала конечную цель — «царство бога на земле» — как христианскую интерпретацию бесклассового общества в марксистском понимании.

Социальное евангелие, ставшее наиболее влиятельной ветвью христианства в протестантских церквях Америки, в начале XX в. пыталось использовать достижения современной науки и политической практики американского общества и стремилось выдвинуть альтернативу для решения социальных проблем в специфической ситуации «просперити» после первой мировой войны. Преломление социальных и политических конфликтов сквозь призму моральных критериев не могло не отвечать и устремлениям господствующего класса. Видимо, не случайно американские исследователи указывали на взаимопомощь бизнеса и церкви. «Современное христианство и современный бизнес выросли на одной почве, — писал М. Лернер, — их идеалы совпадают»⁵.

Крупный трестовский капитал, используя новейшие методы технологии производственных процессов, «научную» организацию труда Тейлора, впервые примененный Фордом конвейер, получал баснословные прибыли. Частью этих прибылей Форд решил «поделиться» с рабочими своих заводов, дав им пятидолларовую ежедневную плату. Однако сравнение заработной платы рабочих в те годы и роста стоимости жизни показывает, что реальная заработная плата постоянно снижалась⁶. Все усиливающаяся интенсификация труда вела к преждевременной потере трудоспособности.

В обострившейся классовой борьбе Нибур не остался безучастным наблюдателем. Выступая в поддержку рабочих организаций, отстаивающих свои права, Нибур, по его словам, пытался «развенчать моральные претензии Г. Форда, чья пятидолларовая зарплата создала ему репутацию великодушного человека»⁷. Достижение цели оказалось сомнительным, но приобретение политического капитала — несомненным.

Нибур постепенно приходит к пониманию того, что возникающие конфликты не поддаются разрешению на основе одной христианской морали. По природе инстинктивный эмпирик, он быстро приобретал политический опыт. Для решения социальных проблем нужен был иной подход и иные способы. Наиболее удобным и распространенным подходом для реформаторства считалась философия прагматизма. Прагматизм в интерпретации Джона Дьюи утверждал способность чело-

⁴ V. P. B o d e i n. The Social Gospel of Walter Rauschenbusch. New Haven, 1944, p. 2.

⁵ M. L e r n e r. America as a Civilization. Life and Thought in the United States. New York. 1957, p. 708.

⁶ J. K u c h i n s k y, M. S t e i n f e l d. Wages in Manufacture Industries 1890—1928. Washington, 1928, p. 22, 24.

⁷ «Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought». Eds. C. Kegley, R. Bretall. New York, 1956, p. 5.

века улучшить состояние общества посредством образования, развития промышленности, науки и социальных экспериментов. Но в отличие от протестантской доктрины, апеллирующей к низам, концепция Дьюи была обращена к образованным кругам американского общества. Тот факт, что развитие науки и техники не привели к созданию общества, соответствующего их уровню, по мнению Дьюи, объяснялось «культурным отставанием». Предрассудки и невежество поддавались лечению образованием, наука должна была предложить более продуктивные методы. Подход прагматизма к социальным проблемам почти не отличался от доктрины социального евангелия. Их близость и помогла Нибуру принять прагматизм. Духовная зрелость последнего, утверждает А. Шлезингер, — «пришла под влиянием социального евангелия и прагматизма»⁸.

В 1927 г. вышла первая крупная работа Нибура «Нужна ли цивилизации религия?». Итог почти 12-летних наблюдений за жизнью церковной общины, отношения различных слоев населения к церкви, попытка определить место религии в век техники и быстрых социальных сдвигов, сомнения — все отразилось в названии книги. Прикладная сторона исследования была злободневной. Каким путем должна идти церковь, чтобы сохранить влияние в рабочей среде, в которой растут безразличие к религии и интерес к социалистическим идеям? Работа отразила надежды автора на то, что культурное отставание и человеческий эгоизм поддаются лечению с помощью христианской морали и просвещения. Соответственно этому определялось место церкви в решении поставленных проблем. «Пастор церкви в Детройте совершенно определенно убежден, что цивилизация нужна религии»⁹, — писала о нем одна американская газета. Книга, совместившая идеи социального евангелия и прагматизма, оказалась удачным дебютом. Уже в 1928 г. Нью-Йоркская теологическая семинария пригласила Нибура профессором на кафедру христианской этики. После недолгих колебаний он покинул Детройт.

В 1929 г. разразился кризис, по силе которому не было равных в истории. «Соединенные Штаты, — писал В. Фостер, — в прошлом страна хваленого капиталистического процветания стала страной, где властвовали кошмар голода, болезней, нищеты и пауперизма»¹⁰. Кризис отразился на положении всех слоев американского общества. В тяжелейшем положении оказалась также интеллигенция. Радикально настроенная ее часть полагала, что капиталистическая «система потерпела как моральное банкротство, так и экономическое»¹¹. Кризис ускорил полевение сознания. Марксистская теория стала объектом пристального внимания либеральной интеллигенции. «Некоторые доктрины коммунизма, — писал консервативный историк, биограф Рузвельта Е. Робинсон¹², — в этих условиях легко одобрялись и принимались». В Советском Союзе побывали многие американцы.

Перед президентскими выборами 1932 г. видные деятели американской культуры подписали своего рода идеологическое кредо — коллективное заявление «Культура и кризис», где откровенно высказывались за необходимость социальных изменений в США. Они считали, что капитализм разрушает культуру, а коммунизм спасает цивилизацию и культурное наследие от пропастей, в которую кризис толкает их. В Советском Союзе уже «строится идеальное общество»¹³, — говорилось в этом документе. Радикализация сознания американского общества тревожило правящую верхушку. «Если произойдут серьезные беспорядки, — говорил министр внутренних дел в правительстве Рузвельта Г. Икес, — то во главе их будут не бунтовщики, а люди с философскими степенями»¹⁴.

Экономический кризис поставил под сомнение некоторые теоретические построения Нибура. Под влиянием событий Нибур обращается к марксизму и сотрудничает

⁸ A. Schlesinger, Jr. *Politics of Hope*. Cambridge (Mass.), 1962, p. 104.

⁹ «The New York Herald Tribune», 1.IV. 1928.

¹⁰ W. Foster. *History of the Communist Party of the United States*. New York, 1952, p. 279.

¹¹ A. Kaplan. *Big Enterprise in a Competitive System*. Washington, 1954, p. 23.

¹² E. Robinson. *The Roosevelt Leadership 1933—1945*. New York, 1955, p. 226.

¹³ «Culture and the Crisis». New York, 1932, p. 3, 18, 30.

¹⁴ H. L. Ickes. *The Secret Diary*, vol. I. New York, 1953, p. 21.

с коммунистами. «Царство бога» — цель социального евангелия — он ассоциирует с практическим воплощением его в Советском Союзе. В смене общественно-экономических формаций Нибур видит лишь подтверждение того, что «несправедливые цивилизации должны погибнуть». Научно обоснованные положения марксизма об историческом процессе представлялись ему «светской версией пророчеств судьбы, которыми изобилуют Ветхий завет»¹⁵.

Он считал марксизм «правильной теорией и анализом экономических реальностей нового общества, правильной в своем учении о классовом конфликте, правильной в отношении к частной собственности на средства производства, как основной причине экономических кризисов и международных войн»¹⁶. Вывод был неизбежен: «капитализм умирал... он должен был умереть»¹⁷. Этот приговор капиталистической системе Нибур вынес сразу же после вступления Ф. Рузвельта в должность президента.

Недоверие к «новому курсу», пытавшемуся излечить капитализм с помощью реформ, испытывал не только Нибур. Начатый Рузвельтом социальный эксперимент при участии либеральной профессуры теоретик прагматизма Дьюи рассматривал как «процесс проб и ошибок, сопровождающийся некоторой надеждой и значительной дозой болтовни»¹⁸. «Новый курс» подрывал основы свободного предпринимательства, идеология которого базировалась на принципах кальвинистской этики индивидуализма, традиционной концепции необходимости слабой государственной власти¹⁹. Политика Рузвельта способствовала усилению федеральной власти и вмешательства государства в экономику. Во имя спасения капитализма приносились в жертву «традиционные» американские ценности. Это не могло не вызвать негативных чувств у многих либералов, не посвященных в «секреты» высшей политики. Идеолог свободного предпринимательства не верил в плановые начала: государственное вмешательство в экономику повлечет «совершенно непредвиденные последствия, — думал он, — скорее обратные тем, которые предполагались»²⁰. По мнению этой части интеллигенции, к которой принадлежали Дьюи и Нибур, история дала два типа управления обществом: рыночная конкуренция через свободное предпринимательство и только что начатый эксперимент в Советском Союзе. Если не свободное предпринимательство, то коммунизм — таков напрашивался вывод. Кроме того, Нибур считал, что, если социалистическая революция не преобразует капиталистические общества, то они неминуемо превратятся в фашистские диктатуры. Эта «неизбежность фашизма как предопределенности каждой западной нации»²¹ казалась ему фатальной, а поскольку Америка принадлежала к западным цивилизациям, то «дрейф к фашизму был неизбежен». Приемлемой альтернативой поэтому оставался коммунизм.

В эти годы выходит ряд статей Нибура и две книги. Одна из них «Моральный человек и аморальное общество», нашумевшая в те годы и выдержавшая несколько изданий, отразила его кредо тех дней. Тезис, что групповые отношения никогда не могут быть этическими, поскольку человек, желая быть нравственным, живет в безнравственном обществе, был слишком прямо и откровенно высказан. «New York Evening Post» обвиняла его во всех смертных грехах и, сверх того, — в «христианском социализме» и в том, что он судит как «марксист»²². Основная часть проблемы личности разработана Нибуром в его клифффордских лекциях «Природа и судьба человека», которые чаще чем книгу с явным приговором капиталистическому обществу цитируют буржуазные исследователи. Нибур так определил свою задачу: «Найти политические методы, которые позволят достичь более приемлемых этических и социальных целей

¹⁵ «Christianity and Social Revolution». Ed. T. Lewis. New York, 1936, p. 461—463.

¹⁶ R. Niebuhr. Reflection on the End of an Era. New York, 1934, p. 30, 53.

¹⁷ «After Capitalism — What?» — «World Tomorrow», 1.III.1933.

¹⁸ J. Dewey. Freedom and Culture. New York, 1939, p. 65.

¹⁹ «Paths of American Thought». Eds. A. Schlesinger, Jr, M. White. Boston, 1963, p. 151.

²⁰ J. Dewey. Op. cit., p. 62.

²¹ R. Niebuhr. Reflection on the End of an Era, p. 24.

²² «The New York Evening Post», 17.XII.1932, p. 7.

общества»²³. Решение этой задачи зависит от выяснения побудительных импульсов поведения как отдельного индивидуума, так и человеческой группы.

Рассматривая человеческое поведение, Нибур признает, что «природа людей удивительно пластична и является в значительной мере продуктом окружающей действительности». «Человеческое поведение постоянно меняется под влиянием различных стимулов». Но что определяет общность поведения представителей различных групп? Детерминировано ли их поведение принадлежностью к определенным классам общества? Насколько классовое сознание, психология определяют поведение индивида? Интерес к поведению личности отнюдь не был у Нибура платоническим. Выявление определенных закономерностей поведения личности а также групп, из которых состоит общество, помогает найти методы манипуляции массами, с одной стороны, и избежать острых социальных конфликтов — с другой. Нибур считает, что в основе всех видов поведения людей лежит общая человеческая природа, которая, по его мнению, была подавлена рационалистическими иллюзиями, образованием и окружающей средой²⁴. Все это является причиной конфликта между индивидами и обществом.

Нибур биологизировал побудительные мотивы поведения человека и, заимствуя из фрейдистской теории понятие «эго», изображал его как исходный момент человеческой гордости, стремления к власти и импульса выживания, тем самым отрицая социальную обусловленность поведения индивидуума. Внутренний импульс человека, говорил Нибур, преобразованный в гордость и в стремление к власти, толкает его на то, чтобы подчинять, властвовать над другими жизнями. Такое поведение проявляется и в отношении личности к личности в узком кругу семьи, и в отношении личности к группе и к нации. Так же как окружающий мир вещей казался Платону отражением идей, так и отношения в этом мире казались Нибуру «проекцией эго»²⁵. Нибур пришел к выводу, что причина напряженности внутри общества — эго человеческий эгоизм. Когда индивидуальный эгоизм интегрируется в групповой, силы его значительно мощнее, чем просто сумма индивидуальных импульсов, поэтому группа менее способна считаться с интересами другой, противостоящей ей группы. Это то состояние общества, когда конфликт — явление постоянное. В этих условиях человек становится пешкой в слепой игре экономической и политической конкуренции. Силы, противостоящие индивиду, слишком огромны, и мятеж одиночки будет немедленно подавлен, надежд на успех нет. Отсюда усиленный интерес Нибура к человеческой психике, стремление изучить механизм поведения, чтобы сделать его податливым окружающей действительности.

Экономические, политические и другие процессы общества, с точки зрения Нибура, не поддаются рациональному анализу, поскольку они приводятся в движение людьми, чьи мотивы поведения определяются природой не социальных, а естественных, врожденных побуждений. Критика аморального общества, данная Нибуром, не скрывает того факта, что социальное зло господствует в обществе, но объясняет он это зло, исходя из человеческой природы, из врожденных элементов человеческой психики. Отсюда необходимость моральной терапии в надежде, что общество, состоящее из вылеченных индивидов, изменит свою сущность.

В эти годы Нибур — заметная фигура на политической арене. Радикально настроенный публицист социалистической партии США, член национального комитета «Американской лиги за мир и демократию», он активно выступает в защиту Испанской республики, против войны и фашизма. Однако после поражения социалистов на президентских выборах в 1936 г. Нибур опять впал в сомнения.

Рузвельтовская политика буржуазного реформаторства, в конце концов, оказалась более понятной для либерального ума, чем новая практика социального преобразования в Советском Союзе. Теоретическая несостоятельность эклектической мешаины, примененной Нибуром для анализа американской экономической и политической жизни, привела к закономерному результату — он не понял происходивших событий. И Нибур начинает еще один поворот. На этот раз от социализма, марксизма и радикализма. Социальное евангелие приняло заблудшего сына. Нибур отказывает-

²³ R. Niebuhr. *Moral Man and Immoral Society*. New York, 1932, p. XXIV.

²⁴ R. Niebuhr. *Christianity and Power Politics*. New York, 1940, p. 154.

²⁵ R. Niebuhr. *Moral Man and Immoral Society*, p. 93.

ся от радикального метода преобразования общества в пользу реформистского, дополнением к которому служит религиозный. «Царство бога, — писал он весной 1938 г., — освещает наши задачи в этом мире, и его надежды спасают нас от отчаяния»²⁶.

Теперь он рассматривает политику новой администрации в другом свете. Все, что делается правительством, уже лучше, «чем социализм»²⁷. Впоследствии Нибур делает попытку объяснить этот поворот и напишет в своей книге «Ирония американской истории», что «американские радикальные громы были украдены Россией». Однако современники Нибура и его собратья по перу — американские историки Е. Робинсон и П. Пенниман — объясняют приручение американских радикалов причинами внутреннего порядка. Они считают, что Франклин Рузвельт «укротил бурю. Он похитил громы радикалов»²⁸. Политика Рузвельта лишила американских радикалов массовой опоры, ошибочный анализ действительности усугубил положение, а неустойчивая психология мелкого буржуа доделала остальное. Несмотря на благие пожелания поколение радикалов 30-х годов, к которому принадлежал Нибур, объективно помогало спасти капитализм в США.

Недаром один из авторов мифа о «конце идеологии», Д. Белл, благодарен этому поколению, которое «проводило свою радикальную политику» и свою «контрреволюцию»²⁹. Суть «радикальной политики» заключалась в том, что она объективно помогла становлению государственно-монополистического капитализма в США, а «контрреволюцией» явился реформизм, направленный против социального преобразования американского общества.

Философия истории является другим краеугольным камнем концепций Нибура. Под различными предлогами он отрицает возможность научного метода исследования общественного процесса, ссылаясь на субъективные причины, которые влияют на объективность исследований. Науки о природе и обществе разнятся не только объектом исследований, но и положением самого наблюдателя. Правильность тех или иных данных науки о природе проверяется экспериментом и его повторением. В науке об обществе этот вопрос значительно сложнее, постановка эксперимента здесь исключена, развитие общества как бы подтверждает мнение древних греков: «В одну реку нельзя войти дважды». Нибур же утверждал, что в эту реку нельзя вступить и единожды. «Каждое историческое событие, — говорил он, — имеет подложники или больше изменений: геологических, географических, климатических, психологических, социальных и персональных». При этом он ставил истолкование исторического процесса в зависимости от положения наблюдателя. Нибур утверждал, что историк или философ, дающий оценку событиям, вряд ли способен на объективное исследование³⁰. У исполнителя собственной драмы может быть слишком велик соблазн закончить ее по-своему — счастливым концом.

Следующая проблема, которую рассматривал Нибур в рамках различия наук о природе и обществе, — это повторяемость, аналогии и вытекающая из них категория причинности. «Нет простой повторяемости в истории и, следовательно, нет аналогий между последствиями в различные периоды истории, которые вынудили бы нас признать утверждение, что данная политика в определенный период даст тот же эффект в другое время». Для подтверждения своего положения Нибур ссылается на «новый курс», исследования Тойнби, на конфликт между Востоком и Западом. Кроме того, события последних лет и послевоенные годы вообще не имеют подобных прецедентов в истории. «Следовательно, анализу исторических моделей недостает научной точности, которая характеризует выводы естественных наук». Но это еще не все: «опасность не только в сложности причинных связей, а в том, что человек как действующий агент сам является причиной внутрипричинной зависимости». Цепь умозаключений Нибура и на этот раз замыкается на самой личности. Исторические знания прошлого, утверждает он, не дают права делать предсказания о будущем. Даже если историк спо-

²⁶ «Radical Religious», Spring 1938.

²⁷ «Reinhold Niebuhr», p. 143.

²⁸ E. Robinson. Op. cit., p. 181; H. Penniman. Sait's American Parties and Election. New York, 1947, p. 216.

²⁹ D. Bell. The End of Ideology. Glencoe, 1960, p. 287.

³⁰ R. Niebuhr. Christian Realism and Political Problems. New York, 1954, p. 92.

собен установить причинную последовательность событий, он не может предсказать будущее не только потому, что не имеет достаточных знаний о сложности причин прошлого, но и потому, что «он не способен предвидеть, какая из многих тенденций и сил имеет доминирующее значение в жизни индивидуумов и наций»³¹. Нельзя не заметить, что в этих рассуждениях нет ничего нового — это лишь повторение на другой лад неокантианских и других субъективистских толкований общественных явлений.

Нельзя не заметить, что значительное место в его концепции занимает широко распространенная в буржуазной социологии эклектическая теория факторов, согласно которой тенденция развития общества определяется механическим результатом взаимодействия политических, социальных, культурных, экономических и других сил. Если учесть психобиологический элемент человеческого поведения, вносящий неопределенность в события, то возможность предвидеть тенденцию исторического процесса закрывается частоколом из «равнозначных сил». Так, в объяснении событий истории Нибур открывает простор субъективизму и волюнтаризму. Моргентау так же, как и Нибур (оба — представители влиятельного во внешней политике течения «реализма»), отрицает объективную детерминированность исторического процесса, ставя его в зависимость от субъективного фактора, «поскольку природа подвержена влиянию со стороны человека... человеческий разум и является ее подлинным создателем». Такую же созидательную функцию человеческий интеллект выполняет и в отношении общественной жизни³².

Отсюда и определенный методологический подход к изменению действительности: ученые должны исследовать, «как альтруистические мотивы в поступках людей могут быть усилены, а эгоистические импульсы ослаблены»; антропологи — «предложить научное воспитание и с помощью генетики регулировать рождаемость с тем, чтобы воспрепятствовать появлению тех, кто не способен управлять делами в технический век»; психологи — изучить природу «человеческой агрессивности» и выяснить отношения между «предрассудками» или предложить жестко контролируруемую систему интернационального образования с тем, чтобы исключить национальные предрассудки из воспитания; ученые в сфере политических наук должны разработать принципы «образования мирового правительства, способного подавить национальный интерес», так как он стал «криминальным» на данной стадии человеческого развития». В бесконечном переплетении событий и их взаимном влиянии, говорит Нибур, исследователя спасет только вера, так как только она «затрагивает царство тайны, лежащей за пределами рационального познания»³³. Следовательно, считает он, общественная наука не может выйти за пределы описания явлений, не может проникнуть в их сущность.

Роль «человеческого фактора» в истории Нибур не понял. Для него он стал отправным моментом для отрицания объективной причинности и познания закономерности исторического развития. Отрицание возможности предвидеть в общих чертах путь общественного прогресса приводит Нибура в политике к волюнтаризму. Критикуя марксизм за «плоский экономический детерминизм» и «невнимание» к человеческому фактору в истории, Нибур сам попадает в неразрешимую дилемму, выход из которой возможен или с помощью «бога», или — «силы». Как «реалист» он предпочитает последнее. «Отношения между группами», — пишет Нибур, — должны быть предпочтительно политическими, а не этическими»³⁴. Другие связи между группами, отстаивающими свои эгоистические интересы, по его мнению, «практически невозможны». «Реализм для Нибура, — говорил его интерпретатор Г. Харланд, — признание факта, что политическая реальность — реальность силы, и что сила должна сдерживаться силой»³⁵.

Еще в период второй мировой войны Нибур предложил план восстановления разрушенной Европы, с тем чтобы помешать проникновению на континент идей большевизма. После войны появился план Маршалла, который Нибур приветствовал как «пози-

³¹ R. Niebuhr. Christian Realism and Political Problems. p. 83, 86; его же, The Self and the Dramas of History. New York, 1955, p. 44, 45, 46.

³² H. Morgenthau. Scientific Man vs Power Politics. Chicago, 1946, p. 141.

³³ R. Niebuhr. Moral Man and Immoral Society, p. 22.

³⁴ R. Niebuhr. Christian Realism and Political Problems, p. 69—70; его же. The Self and the Dramas of History, p. 242.

³⁵ «The Thought of Reinhold Niebuhr». New York, 1960, p. 180.

тивный и мирный», однако спустя некоторое время план был «подкреплен военным союзом». Под тем же углом зрения рассматривал Нибур и восстановление германской стальной индустрии — создание лучшего баланса сил для Запада, т. е. для США. Нибур был одним из первых, кто предложил в деталях духовный, политический и экономический союз Атлантического сообщества. В общую схему, предложенную Нибуrom, политики добавили лишь цвет хаки.

Работы Нибура оказали неоценимую услугу американской дипломатии, теоретически и морально обосновывая многие ее акции. Послевоенная политика США по отношению к СССР, писал американский историк Лафэбер, «не может быть понята без обобщений и идеологических предпосылок, которые Нибур систематически формулировал... Его воззрения лежали в основе внешнеполитических программ обеих партий»³⁶.

Боязнь революционных преобразований в послевоенном мире была одной из главных причин, вызвавших к жизни поток литературы, предлагавшей различные методы борьбы с социализмом и его растущим влиянием в мире. Теоретики, «реально» смотрящие на вещи, не могли отрицать миролюбивый характер советской внешней политики. Нибур по роду своих занятий и убеждений не был среди каннибалов в «медных» касках. «В коммунизме, — писал Нибур, — нет естественной потребности в военной авантюре». Поэтому «основными средствами против распространения коммунизма должны быть моральные, экономические и политические. Коммунизм необходимо сдерживать, но эта стратегия сдерживания не должна быть по преимуществу военной... Мы не ослабляем наших военных усилий. Но они будут занимать подчиненное положение по отношению к главным средствам»³⁷.

В послевоенный период Нибур обратился к старой буржуазной идее всемирного правительства и общества. Это общество, по его мнению, способно «преодолеть хаос». Новая техническая взаимозависимость, утверждал он, создала потенциальное мировое общество, потому что сложность международных отношений может быть упорядочена только более широкими обществами, чем существующие сейчас³⁸. Развитие современной человеческой цивилизации, как он считает, привело не только к взаимопроникновению и взаимозависимости, оно привело к тому, что каждый локальный конфликт неизбежно превращается в глобальный. Конвергенция двух сил всеобщности, моральная и техническая, создает такой мощный импульс к становлению мирового общества, что «либеральная мысль рассматривает его как практически неизбежное достижение»³⁹. В этом свете Нибур делает попытку проанализировать Лигу наций и Организацию Объединенных Наций как первые шаги цивилизации в создании мирового правительства. Космополитизм и национальный нигилизм выдаются Нибуrom за общечеловеческую лояльность, стоящую над национальными интересами. Предлагая концепцию мирового космополитического общества и мирового правительства, которые могли бы предотвратить самостоятельное национальное развитие народов, сбросивших колониальную опеку, Нибур старается прикрыть стремление империализма США к мировому господству.

Успехи, достигнутые Советским Союзом и мировым социалистическим лагерем к середине 50-х годов, вынудили многих буржуазных идеологов изменить свое отношение к факту существования противоположной социальной системы. В новых условиях идеологи империализма берут на вооружение теорию конвергенции, которая, по их мнению, отвечала новым требованиям борьбы с коммунизмом. На пути сближения двух систем, признает Нибур, стоят идеологические разногласия, однако страх перед взаимным уничтожением должен снять эти разногласия, которые «преодолеваются общим пониманием ответственности за избежание ядерной катастрофы»⁴⁰. Нибур стоит на той точке зрения, разделяемой значительным числом буржуазных теоретиков, что идеологические разногласия в нашу эпоху стали причиной международных

³⁶ W. L a F e b e r. America, Russia and the Cold War 1945—1966. New York — London, p. 41, 43, 53—54, 72.

³⁷ «World Politics», vol. 2, April 1950, p. 341, 342.

³⁸ R. N i e b u h r. The Children of Light and the Children of Darkness. New York, 1946, p. 12, 158.

³⁹ Ibid., p. 159.

⁴⁰ R. N i e b u h r. Man's Nature and His Communities. New York, 1965, p. 83.

конфликтов. Стоит пойти на мирное «сосуществование в области идей», как источник напряженности иссякнет. При этом Нибур забывал, что идеологические разногласия и идеологическая борьба сами по себе являются не причиной, а следствием социально-политических противоречий.

Теория конвергенции отразила бессилие империализма повернуть вспять развитие социализма, крах надежд на «кризис» и «отбрасывание социализма». Отсюда попытка выдвинуть идею движения «к единому индустриальному обществу». Несостоятельность этой теории признана даже их собратьями по перу. «Теория конвергенции, — пишут в совместной работе Бжезинский и Хантингтон, — преуменьшает или игнорирует всю совокупность русского и американского исторического опыта — политического, социального и экономического — и преувеличивает роль единственного фактора. Она принижает также особенности исторического процесса и втискивает их в общие рамки, по сути дела, с одним исходом для всех»⁴¹. В теории конвергенции отразилась сущность либеральной мысли — надежды разрешить основное противоречие современной эпохи без социального преобразования капитализма.

Последние годы Нибур был среди критиков военной авантюры США во Вьетнаме. Нибур выступил против использования одной военной мощи: «Военная сила не эффективна, когда отсутствуют моральные и политические основы». Но в то же время он приветствовал американское «бескорыстное» участие, которое заменило французов как «западную силу» в Южном Вьетнаме»⁴². Дело, конечно, не в одном Нибуре, он только отразил позицию, которую занимал американский либерализм, а последний, как вынужден признать А. Шлезингер, «внес свой определенный вклад в создание настроения, которое привело нас к Вьетнаму»⁴³.

Довольно широкую известность Нибура в современном буржуазном мире на Западе объясняют по-разному. Одни считают причиной его популярности интеллектуальную моду на «фрейдизм и неоортодоксальную теологию с их антирационалистическим стоицизмом»⁴⁴, другие указывают на то, что «философия Нибура несла на себе отпечаток событий»⁴⁵. Сам Нибур связывал это с «религиозным возрождением» в Америке, которое отчасти было «реакцией разочарования светскими надеждами, а частично религиозным выражением тех же самых надежд»⁴⁶. В американской литературе распространено мнение, что рост влияния религиозной идеологии связан с кризисом либеральной. Либерализм «еще владеет нашими чувствами, — говорил А. Мерфи, — но скорее как пережиток счастливого прошлого, а не как выражение тех настоящих сил, которые могут формировать будущее, отвечающее нашим надеждам»⁴⁷.

Основная причина внимания либеральных слоев американского общества к Нибуру состоит в том, что он явился выразителем мыслей и настроений либеральной части американского общества, пройдя с ней путь через «просперити», мировой экономический кризис, заигрывание с марксизмом и критику «нового курса» к поддержке политики Ф. Рузвельта, к антикоммунизму и обращению к теории конвергенции двух различных социальных систем. В рамках прагматической христианско-этической концепции он пытался дать ответ на острые социально-политические вопросы, волнующие современный капиталистический мир, фрондируя в известной мере своим либерализмом, критикой неприглядных сторон американской действительности. Прошлый радикализм Нибура уже не пугал буржуа, а христианский образ мысли гарантировал благопристойность автора.

Можно допустить, конечно, что субъективно тот или иной буржуазный идеолог убежден, что в своих работах он отражает реальное положение вещей, а не выполняет

⁴¹ Z. Brzezinski, S. Huntington. Political Power USA — USSR. New York, 1965, p. 429.

⁴² «The New Leader», 3.V.1955, p. 76; «The World Crisis». New York, 1958, p. 114—121.

⁴³ «Commentary», September 1967, p. 69.

⁴⁴ D. Bell. Op. cit., p. 297.

⁴⁵ A. Schlesinger, Jr. Op. cit., p. 105.

⁴⁶ R. Niebuhr. Pious and Secular America. New York, 1958, p. 10.

⁴⁷ «American Scholarship in the Twentieth Century». Ed. Murle Curti. Harvard University Press, 1953, p. 185.

социальный заказ господствующей элиты. Однако гораздо важнее объективный смысл его работы. В политике не так важно, *кто* отстаивает непосредственно известные взгляды. Важно то, *кому* выгодны эти взгляды, эти предложения, эти меры» ⁴⁸. По свидетельству английского журнала «The Spectator», Нибул после второй мировой войны стал «любимым философом Америки» ⁴⁹ и оставался им до своей смерти в 1971 г. И это неслучайно. История поставила перед человечеством трудную задачу — познание способов переустройства общества. По Нибулу — это область иррационального.

Отказ Нибула от рационального познания закономерности общественной жизни отражает лишь страх современной буржуазии перед выводами об исторической обреченности буржуазного мира, которые вытекают из этого познания.

⁴⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 61.

⁴⁹ «The Spectator», 12.XII.1952.

