

УДК 32.003 11.09

Наталья Геннадьевна Голованова

аспирант

Учреждения Российской академии наук

Института философии и права

Уральского отделения РАН

г. Екатеринбург

nati1977@list.ru телефон 8-912-24-15-514

МОРАЛЬ ИНДИВИДА И ОБЩЕСТВА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ «ХРИСТИАНСКОГО РЕАЛИЗМА»

Статья посвящена концепции «христианского реализма», принадлежащей Рейнхольду Нибуру. Согласно Нибуру, индивиды морально способны действовать благоразумно и считаться с интересами других, когда они ощущают противоречие между своими интересами и интересами окружающих. Для Нибура это является объяснением, почему доминирующие группы редко готовы уступить свои привилегии, за исключением случаев, когда сами они оказываются под давлением со стороны некоей противостоящей им социальной силы. Нибур подчеркивал уместность Христианской любви не как немедленно осуществимого политического принципа, а как идеала, к которому стремится справедливость и как стандарта для рассмотрения всех политических достижений истории.

Политический реализм, мораль, пацифизм, внутри- и межгрупповые конфликты.

Одной из центральных задач, стоящих перед гуманитарными и социально-политическими науками, является разрешение противоречия, заключающегося в том, что отдельный человек представляет собой, с одной стороны, частичку общества и в своих действиях подчинен условиям этого общества, а с другой, обладает известной автономией, инициативой, свободой воли. Как известно, важнейшим регулятором индивидуальных и общественных отношений является мораль.

Индивидуальная мораль как область личностной автономии изначально и неразрывно связана с общественной моралью, если понимать последнюю как объективированную совокупность норм и нравов, фиксирующих общее благо. Именно это имел в виду Аристотель, когда говорил, что этические добродетели человеческого характера связаны с привычными формами поведения в полисе и что от них-то они и получили свое название (в древнегреческом языке слово «*ēthos*», которое означает «нрав», «характер» и от которого образованы термины «этический» и «этика», и слово «*ethos*», означающее привычку, отличаются одной буквой) [1, с. 306]. Имен-

но в античном обществе, согласно взглядам известного французского специалиста Луи Дюмона, произошел переход от общества холистического типа с его коллективистской идеологией к противоположному типу общества с индивидуалистической доминантой. Данный переход предполагает идею двойственности, разнонаправленности социальных процессов. Зафиксировать эту двойственность, которая является проявлением диалектики развития общества и индивида, — значит выявить саму сущность социальных трансформаций.

Классики античной культуры, такие как Платон и Аристотель, определяли человека как социальное животное (*zoon politicon*). Это означает, что добродетели индивидуального *Я* могли выразиться только в социальном окружении. Но в то время была также распространена и противоположная точка зрения, согласно которой человек, жаждущий мудрости, должен существовать вне общества. Киники, стоики, эпикурейцы, гностики проповедовали образ жизни отшельника, пренебрежение к внешним условиям жизни, с тем, чтобы индивидуальному самосознанию открылся истинный мир Абсолюта [4, с. 37-38].

Сам по себе античный интеллектуализм был важнейшим фактором индивидуации, так как требовал духовной свободы. Теоретическое (философское) мышление стало формой рационализации мира и фундаментом развития западной цивилизации. Поворотным пунктом в этом направлении является деятельность софистов и Сократа. К. Поппер совершенно справедливо назвал Сократа «величайшим поборником индивидуалистской этики всех времен» [56, с. 169]. Взяв на себя миссию искателя смысла индивидуальной жизни («познай себя!»), Сократ и софисты с их краеугольным принципом «человек есть мера всех вещей» сумели изменить парадигму развития древнегреческой философии, повернув ее от изучения природы в русло философии индивидуального (личностного) духа. Само по себе это стало возможным только тогда, когда сам человек как таковой стал интересен для человека.

В средние века проблема соотношения индивида и общества решалась в рамках христианской идеологии и была обусловлена особенностями развития феодальных отношений. Так, индивид в первую очередь принадлежал большой семье (патриархальной или племенной). Под руководством своего главы семья доминировала над индивидом, выделяла и предписывала ему и собственность, и личную ответственность, и коллективные действия. С другой стороны, в средние века человек был включен в определенные ремесленно-цеховые организации, которые благодаря формальной и неформальной корпоративной этике также регулировали поведение индивида. Таким образом, получалось, что средневековый человек не видел никакого смысла в индивидуальной свободе в современном ее значении. В средневековье индивидуальная свобода трактовалась

как привилегия, она была законным местом перед Богом и людьми, то есть включенностью в общество. Без общины не было и свободы, которая могла реализоваться только в разных модусах зависимости, где высший гарантировал низшему соблюдение его прав.

Качественное изменение роли моральных мотивов в социально эффективной деятельности и места морали в обществе произошло с переходом от традиционных обществ к современным, в которых общественные отношения уже не являются выражением и продолжением субъективных качеств и возможностей индивидов. Наоборот, они сами формируют индивидов в необходимом для себя качестве. В них институциональная этика пришла на смену этике добродетелей.

Данные изменения зафиксировали и описали Н. Макиавелли и А. Смит – первый применительно к государственно-политической сфере, второй применительно к экономике. Макиавелли показал, что интересы национального государства могут расходиться и, как правило, расходятся с привычными представлениями о достойном поведении личности. Поэтому государственный деятель, чтобы быть успешным, не должен бояться нарушить данное обещание, прослыть жадным и т.д. Согласно Адаму Смиту, в рамках рыночной экономики вполне продуктивными, полезными оказываются эгоистические мотивы собственной выгоды, которые традиционно относятся к нравственным порокам. Усиление данных тенденций можно обнаружить в творчестве основателя утилитаристской этики – Иеремии Бентама. Согласно Бентаму, целью человеческого поведения должно быть стремление извлекать из всего материальную пользу, выгоду, удовольствие, независимо от того, как это соотносится с индивидуальными или общественными началами. Под полезностью Бентам понимал «то свойство предмета, по которому он имеет стремление приносить благоденствие, выгоду, удовольствие, добро или счастье..., предупреждать вред, страдание, зло или несчастье той стороны, об интересе которой идет речь: если эта сторона есть целое общество, то счастья общества; если это отдельное лицо, то счастья этого отдельного лица» [2, с. 10]. Как известно, отождествление Бентамом нравственности, права и полезности, утверждение принципа достижения наивысшего счастья для наибольшего числа людей стало основанием идеологии утилитаристского либерализма, имеющей своих приверженцев и в современных условиях.

Разумеется, ни Макиавелли, ни Смит не были сторонниками аморализма и не ставили целью разрушить привычное представление о морали как бескорыстии. Их позиция иная: и национальное государство, и рыночная экономика воплощают общественное благо и сами по себе обладают нравственной значимостью; следовательно, как гражданское, так и экономическое поведение индивидов необходимо рассматривать не отдельно одно от другого, не в качестве

сугубо индивидуальных актов, а в соответствующих институциональных контекстах. Для западной цивилизации одним из таких контекстов является христианская религия, с различными ее модификациями.

«Христианский реализм» – это течение в протестантской теологии, появившееся в 30-х гг. XX столетия и ставшее идеологической основой американского политического реализма, в рамках которого этические и социально-политические проблемы соотношения индивида и общества решались за счет пересмотра ключевых идей христианского вероисповедания.

Основателем данного течения принято считать американского протестантского проповедника, преподавателя семинарии и публициста Райнхольда Нибура (1892–1971). Его взгляды почти на полвека определяли внутреннюю и внешнюю политику США, а также послужили источником острых дискуссий по вопросам христианского вероучения и применимости его в условиях современного технократического и секуляризованного общества. Хотя необходимо признать, что за последние три десятилетия его учение было предано определенному забвению. И только с приходом к президентской власти Барака Обамы интерес к религиозно-политическим взглядам Райнхольда Нибура резко возрос. Сам Обама считает себя страстным поклонником идей Нибура.

Реалистичный анализ проблем человеческого общества, согласно Нибуру, обнаруживает постоянный и представляющийся непримиримым конфликт между нуждами социума и императивами восприимчивой совести индивида. Данный конфликт Нибур определяет как конфликт между этикой и политикой, который оказывается неизбежным благодаря двойственному характеру моральной жизни. С одной стороны, мораль представляет собой внутреннюю жизнь человека, а с другой – это те условия и обстоятельства, которые детерминируют общественную жизнь индивида. С точки зрения общества, высшим моральным идеалом является справедливость. С точки зрения индивида высший идеал – это бескорыстие. Общество стремится к справедливости, даже в том случае, если в ходе ее достижения оно будет вынуждено использовать такие мотивы, как самоутверждение, сопротивление, принуждение, а возможно, и возмущение, которые не могут получить морального одобрения со стороны наиболее требовательного морального духа. Личность же должна стремиться осознать свою жизнь через постоянные потерю и нахождение себя в чем-то более величественном, чем она сама [8, с. 257].

Христианский реализм не обещает Царства Божьего на земле, не развивает идеи социального прогресса и его основополагающей роли в современном мире. Это гуманистические изобретения Нового времени и его безграничной веры в возможности исследования и

покорения природы. Христианский реализм исходя из эсхатологической доктрины готовит верующих к сложным и драматическим временам. Человек, согласно христианскому вероучению, всегда находится в противоречии с окружающей обстановкой (так как «мир во зле лежит», предупреждает св. Иоанн Богослов). Все это предполагает определенную практику смирения, когда человек вынужден жить-с-миром, в согласии с тем, что мир и жизнь так устроены.

Как отмечал один из исследователей творчества Нибура, Робин Ловин, развиваемый им христианский реализм породил у некоторых его друзей и коллег подозрение в том, что писателя «покинула религиозная надежда и что его захватило светское понимание истории и человеческого общества. Их подозрения, без сомнения, были усугублены стойким влиянием марксизма на рассмотрение Нибуром социального конфликта, даже несмотря на то, что он подвергал критике те иллюзии, которые марксисты питали по поводу их собственной способности создать и поддерживать новый социальный порядок.

Для самого Нибура было совершенно ясно, что его взгляды и подход можно охарактеризовать как христианский реализм. Его утверждение, что заповеди Иисуса невозможно исполнить, отражают его веру во Христа, значение которого для человеческой истории не может быть сведено к моральным высказываниям мудрого учителя. Данные теологические утверждения остаются неявными с самого начала, однако в период 1930-х гг. они проявляются все сильнее в его систематических размышлениях по поводу этики и политики. Политический и экономический кризисы, которые пронесли над Европой и Америкой, должны были быть поняты в контексте, превышающем их немедленное историческое значение. Это было время, когда западная демократия вела приготовления к войне с нацистским тоталитаризмом, бросая при этом опасливые взгляды в сторону диктатуры Сталина в Советском Союзе. И в данных политических условиях Нибур верил, что только взгляд, объясняющий разгул идеологий и угрозы миру с точки зрения всеобъемлющего библейского понимания человеческой природы, только такой взгляд может соответствовать времени [9, с. 11].

Как известно, христианская этика основана на заповеди любви к ближнему. Как и сам приход Иисуса Христа в мир, так и проповедь любви, возникают из высшей необходимости спасения людей, которые не могут самостоятельно выбраться из сферы отчуждающего социального бытия, когда слова и дела расходятся и не меняют принципиально ни личного существования, ни общественных отношений. Но на христианских идеях любви, всепрощения, непротivления злу, согласно Нибуру, нельзя построить никакую социально моральную политику. Причину этого он видит в феномене перво-

родного греха, который считает неустрашимым и повсеместным. В падшем мире не обойтись без власти, иначе не избежать обвинений в отступничестве.

Из признания греховности праведных, согласно Нибуру, вытекают и вполне практические выводы для общества. «Общество, наказывающее преступников, никогда не сознает в должной мере, до какой степени оно само отмечено теми же грехами, какие оно отвергает и наказует, и ответственно за них. Но и безоговорочное требование безгрешности как неперемennого условия, дающего право наказывать, сделало бы невозможными любые меры, нужные для поддержания общественного порядка... Общество должно наказывать преступников или хотя бы изолировать их, даже если исполнители этого – самоправедные грешники, не понимающие, до какой степени они вовлечены в те грехи, которым пытаются положить конец. Но этот факт отнюдь не обесценивает глубины понимания того, что относительное добро и относительное зло присутствуют как в судьях, так и в преступниках» [7, с. 402].

Попытки развить религиозно-нравственные идеи христианства в практическую социально-моральную или даже политико-моральную систему чаще всего приводят к притуплению самого понимания высших христианских нравственных принципов. Так согласно Нибуру, «либеральное христианство развивает идею непротivления злу, превращая ее в обычный протест против насилия в ходе конфликтов, оно лишает нас возможности обнаружить греховный элемент во всяком сопротивлении, всяком конфликте или насильственном принуждении. Применяемая в таком виде, идея приводит скорее к моральной самоуспокоенности, чем к покаянию, причем именно в тех группах, где пороки, возникающие на почве утверждения своих прав, оказываются наиболее скрытыми. В этом состоит слабость христианского пацифизма либеральной церкви, поддерживающей, прежде всего, социальные группы с экономической властью, достаточной, чтобы отказаться от наиболее насильственных форм принуждения и таким образом осудить их как нехристианские» [7, с. 403]. При этом необходимо учитывать, что в молодые годы Нибур сам примыкал к рядам пацифистов. В течение нескольких лет он был национальным председателем Товарищества Примирения. Его разрыв с пацифизмом относится к началу 30-х гг. XX столетия, когда в книге «Моральный человек и аморальное общество» и ряде других своих работ он критически переосмысливает идеи пацифизма.

Критика пацифизма и вообще пересмотр некоторых принципов христианской этики привели Нибура в 1940–1950-х гг. к поддержке идеологии «холодной войны», оправданию полномасштабной ядерной войны как фактора сдерживания, смертной казни людей, чья вина не была однозначно доказана. Позже свои радикаль-

ные установки он существенно смягчил в пользу принципа сосуществования. В 1963 г. Нибур призывал принять на межгосударственном уровне пакт о «ядерном равновесии» как механизме взаимного сдерживания, который необходимо возвести в политический и моральный императив для избежания ядерной войны.

Актуальная для современного российского общества проблема отмены смертной казни нашла свое решение в рамках христианского реализма. По данному вопросу Нибур утверждал следующее, что в несовершенном мире жизнь одних находится в конфликте с жизнью других, и никому не дана возможность пользоваться принципом священности жизни в абсолютном смысле. «Страх перед, открытым уничтожением жизни может привести к поощрению социальной политики, способствующей постоянному уничтожению и унижению людей... Смертная казнь, по-видимому, не очень действительна как средство предотвращения убийств. Но будь она эффективной, ее отмена во имя священности жизни заключала бы в себе иронию: жизнь виновных ценнее жизни невинных жертв» [7, с. 487].

Действительно, когда речь идет о реальных человеческих жизненных ситуациях, то невозможно настаивать ни на одном моральном абсолюте. Равноправие остается единственно возможным, хотя и не очень точным критерием оценок. Поскольку ничья жизнь не может цениться, если только все жизни не равноценны, высочайший общественный долг обязывает направлять общественную борьбу таким образом, чтобы достичь наиболее стабильного и сбалансированного соотношения социальных сил, которое предоставило бы равные возможности для развития всех. Но при расчетах лучшего метода достижения равноправия возникает так много условных факторов, что абсолютные нормы становятся бесполезными.

Кроме того, необходимо учитывать, что Нибур считал невозможным построить коллективное существование в соответствии с теми идеалами, которых люди придерживаются как индивиды. Обоснование данного тезиса Нибур приводит в книге «Моральный человек и аморальное общество», вышедшей в свет в 1932 г. В этой работе Нибур противопоставляет групповое и индивидуальное поведение людей. Нибур придавал особое значение этому различию, желая предостеречь оптимистически настроенных либералов, которые верили в то, что индивиды, объединенные в социальные группы, привносят в них свои нравственные принципы. Нибур согласен, что индивиды могут быть моральны, то есть в своем поведении могут учитывать не только свои собственные интересы, могут идти на уступки в пользу интересов иных людей. Однако, по его мнению, любая группа людей в целом гораздо более эгоистична, чем каждый из ее членов по отдельности. Коллективное поведение людей, считает Нибур, определяется самой природой человека и никогда не сможет быть полностью поставлено под кон-

троль разума и совести. Моральная тупость человеческих коллективов делает невозможной абсолютно бескорыстную нравственность. Ни у одного социального коллектива нет достаточно воображения, чтобы стать благословенным под влиянием чистой любви... Эгоизм человеческих сообществ должен расцениваться как неизбежность. Там, где она становится чрезмерной, она может быть сдержана лишь утверждением конкурирующих интересов; последние, в свою очередь, могут быть эффективны, только если их принудительные методы осуществляются вне отрыва от нравственных и рациональных убеждений [8, с. 272].

Важно также учитывать и то, что, согласно Нибуру, социальные институты сформированы на основе личного интереса и интересов власти. Но если индивиды могут иногда жертвовать чем-либо во имя любви к их семьям, друзьям или даже любви к их стране, то группы никогда на такие жертвы не пойдут. Общества трансформируются людьми, знающими, как использовать власть, чтобы усилить изменения. Увещевание к любви остается за пределами внимания, и поэтому хотя революционеры и могут мечтать о прекрасной справедливости, однако изменения, которые они действительно привносят в жизнь, оказываются ограниченными, несовершенными и неполными [9, с. XI].

Таким образом, ни какие-либо рациональные компромиссы, ни религиозные постулаты не могут снять социальные проблемы, поскольку силе коллектива, эксплуатирующего слабость, можно противопоставить только силу. Нибур уверен, что в любой группе разум становится слугой коллективного интереса. Ни требования морали, ни доводы разума сами по себе не могут ничего изменить. Это происходит потому, что у группы нет единого сознания. Кроме того, индивидуальное самосознание имеет тенденцию оценивать себя как «нравственное», когда оно подчиняет свой персональный интерес интересам группы. Поэтому, как считает Нибур, альтруизм индивидов на деле способствует эгоизму группы, а бескорыстность индивидов становится источником группового и национального эгоизма нации. В результате поведение группы становится лицемерным, и хотя индивид может воспринимать групповой эгоизм как оскорбление принципов нравственности, он не борется с этим, поскольку группа удовлетворяет его условия существования. Сама же группа для прикрытия своих эгоистических интересов ссылается на универсальные ценности, что позволяет ей сохранять как моральное согласие между членами, так и их эгоистичное различие. Как писал Нибур, «в сфере коллективного поведения сила эгоистических страстей настолько велика, что единственно возможная форма сосуществования – та, в которой можно нейтрализовать эти страсти, установив равновесие сил посредством взаимных мер защиты против их

чрезмерного проявления и посредством направления энергии этих страстей в русло решения социальных задач» [7, с. 454].

По его мнению, нравственная добрая воля может пытаться связать своеобразные интересы группы с идеалом всеобщей и окончательной гармонии всей жизни. На этом пути она может оправдывать право привилегированных на самоутверждение, а также поддерживать интересы лишенных, но она никогда не сможет быть достаточно беспристрастной, чтобы убедить группу полностью подчинить свои интересы общему социальному идеалу. Дух любви способен поддерживать некоторую степень понимания по отношению к общим слабостям и общим стремлениям людей, которые могут объединить их над областью социального конфликта. Но, с другой стороны, он не может предотвратить конфликт. Он может быть полезен для механизмов сдерживания и принуждения, с помощью которых может быть осознана мера доверия к моральной мощи оппонента, при этом скорее будет поощряться разрастание этой мощи, чем ее сокращение. Но он не может скрыть морального недоверия, заключающегося в самом факте использования инструментов принуждения [8, с. 272]. Этот анализ группового эгоизма, оценка смысла призыва группы к универсальным ценностям и группового лицемерия в творчестве Нибура стал основой для теологической интерпретации им социального идолопоклонства и греха.

В то же время Нибур признавал, что индивиды, даже будучи интегрированными в те или иные социальные группы, всегда обладают возможностью быть открытыми по отношению к высшим канонам персональной нравственности. Иногда, когда их группа очевидно склоняется в сторону зла, они могут выразить свои личные идеалы путем отмежевания себя от собственной группы. Такая политика может легко обернуться политической безответственностью, как в случае с наиболее радикальными сектами несопротивленцев. Однако она может быть и социально применима. Вдохновленные религией пацифисты, протестующие против насилия, производимого их государством, во имя восприимчивой индивидуальной совести никогда не смогут стать обладателями государственной волеи-власти, выступая как группа защитников классовой совести. Тем не менее, если их количество возрастет до достаточной большой пропорции, они смогут оказывать влияние на политику правительства. Вполне вероятно и то, что их примером может быть ободрено похожее неподчинение среди индивидуальностей противоборствующей нации, что поможет таким образом смягчить удар от конфликта без ослабления относительной устойчивости их общества [8, с. 273].

Конфликты между группами неизбежны, приходит к выводу Нибур, а в конфликте силе можно противопоставить только силу, причем сами конфликты уничтожить невозможно, поскольку невозможно изменить саму первоприроду человека.

Тем не менее «христианский реализм» Нибура не следует сводить к апологетике силового подхода, когда это возможно и признанию необходимости компромисса, когда применение силовых методов становится слишком опасным. Если бы дело обстояло так, то позиция Нибура полностью совпадала бы с классическими принципами реализма, изложенными еще Фукидидом: «...сильный делает то, что может, а слабый уступает» [6, с. 258]. По мнению Нибура, проблема, с которой сталкивается общество, состоит в сокращении силы за счет возрастания факторов, служащих моральному и рациональному приспособлению одной жизни к другой; в потребности признать необходимость этой силы, когда она несет ответственность за все общество; в разрушении такого рода силы, которую невозможно сделать социально ответственной (силы, которая характерна, например, для экономической собственности); в приведении сил морального само-ограничения в превосходящее положение по отношению к силам, которые никогда не смогут быть полностью поставлены под общественный контроль [8, с. 20].

Нибур также указывает, что несправедливость и тирания являются в определенной степени последствиями человеческой личной несправедливости, и что политические конфликты – это противостояния не между праведниками и грешниками, а между грешниками разной модальности. По Нибуру, не существует безукоризненных средств ликвидации и искоренения тирании и анархии. Когда люди попадают под гнет анархического произвола, то они искренне полагают, что для них более приемлема была бы тирания. И наоборот. Согласно Нибуру, на современном этапе истории демократическая система в большей мере стабилизирует отношения между людьми, в отличие от анархии и тирании, поэтому в настоящее время ее необходимо поддерживать и развивать. Неугасимое стремление людей к справедливости делает демократические устои возможными, а существующая склонность людей к несправедливости подталкивает к необходимости реализации демократических принципов. При этом Нибур достаточно реалистически и критически оценивает саму демократию. Демократический порядок есть наименьшее из возможных зол, но все же он не воплощает собой истинное проявление закона любви. В нем, как и в любом другом общественном идеале, сосуществуют иллюзорные и константные структуры, свои внутренние противоречия и антиномии. Поэтому будущий мир и справедливость в обществе зависят не от одной, а от многих социальных стратегий, в которых нравственные и принудительные факторы соединены в разных пропорциях. Это настолько сложно, избежать Сциллы деспотизма и Харибды анархии, что невинным выглядит даже то опасное пророчество, что мечта о вечном мире и братстве для человеческого сообщества является одной из тех, которые никогда полностью не удастся реализовать. Эта мечта подсказана

совестью и пронизательностью индивидуального человека, но ее не способен осуществить человек коллективный. Это подобно всем истинным религиозным взглядам, к которым возможно приблизиться, но которые невозможно реализовать в наличной истории [8, с. 21].

В этом плане примечательно отметить, что действующий президент США Б. Обама в своей речи на церемонии вручения Нобелевской премии мира почти слово в слово повторил идеи своего духовного учителя – Р. Нибура: «Мы должны начать с признания горькой правды, которая заключается в том, что мы не искореним насильственные конфликты в течение нашей жизни. Будут моменты, когда государства – действующие вместе или в одиночку – посчитают применение силы не только необходимым, но и морально оправданным... Я столкнулся с таким миром, какой он есть, и не могу бездействовать перед лицом угрозы для американского народа. Не надо заблуждаться: зло существует в мире. Ненасильственное движение не смогло бы остановить армии Гитлера. Переговорами невозможно убедить лидеров «Аль-Каиды» сложить оружие. Утверждение о том, что сила иногда может быть необходима, не является призывом к цинизму – это признание истории, несовершенства человека и пределов разума» [3].

Согласно Нибуру, демократический строй не решит всех социально-политических проблем, поэтому при определенных условиях граждане могут отдать предпочтение анархии или тирании. Поэтому не стоит, вслед за некоторыми современными либералами, создавать очередную утопическую религию, провозглашая демократию в качестве инвариантного образца общественного устройства и совершенного идеала справедливости.

Таким образом, обращение к наследию Райнхольда Нибура и установкам «христианского реализма» актуально по нескольким причинам.

Во-первых, трансформация социально-политической системы привела к возрождению в России христианства как впрочем, и других форм религии; а также к восстановлению диалога между Православной церковью и государственной властью. Поэтому весьма важными являются вопросы соотношения христианской морали и политики, религиозного истолкования и разрешения внутри- и межгрупповых конфликтов.

Во-вторых, проведенный в рамках «христианского реализма» анализ таких сложных проблем, как допустимость смертной казни, обоснованность применения силы и принуждения, вопросов войны и мира, показывает свою значимость в связи с ухудшением в нашем обществе морально-нравственной и криминогенной обстановки, усилением террористической угрозы, изменением геополитического расклада сил не в пользу России.

В-третьих, некоторые положения «христианского реализма» легли в идеологическую основу политики новой администрации США.

Поэтому исследование этих ключевых положений может сделать в
ближайшие годы более предсказуемой внешнюю политику США.
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. 486 с.
2. *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 415 с.
3. Выступление президента США Барака Обамы на церемонии вручения Нобелевской премии мира 10 декабря 2009 г. Режим доступа. – [Электронный ресурс]: <http://www.america.gov/.../2009/December/20091210175403eaifaso.6700708.html> (проверено 18.07.2011 г.).
4. *Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме. Дубна: Феникс, 1997. 346 с.
5. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона / Пер. с англ.; под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, 1992. 442 с.
6. *Фукидид*. История. СПб.: Наука, 1999. 388 с.
7. Христос и культура. Избранные труды Ричарда и Райнхольда Нибура. М.: Юристъ, 1996. 575 с.
8. *Niebuhr Reinhold*. Moral Man & Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001. 284 p.
9. *Robin W. Lovin*. Reinhold Niebuhr. Nashville: Abingdon Press, 2007. 86 p.

RESUME

Natalia Gennadievna Golovanova, post-graduate student, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, nati1977@list.ru tel. 8.912.241.55.14

Individual and social morality from the viewpoint of "Christian realism"

The article is devoted to Reinhold Niebuhr's concept of "Christian realism". According to him, individuals are morally capable to consider interests of others and act prudently when they feel the contradiction between their own interests and other people's interests. For Niebuhr, it is an explanation of the fact that dominant groups rarely yield their privileges, except the case when they found themselves under pressure of some countervailing social force. Niebuhr stressed the relevance of Christian love not as directly practicable political principle, but as the ideal toward which justice strives, and as the standard of judgment of all political achievements in history.

Political realism, morality, pacifism, intra- and inter-group conflicts.

Материал представлен в редколлегию 12.10.2011 г.