

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДНАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
КУРГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

И.Н. СТЕПАНОВА, Н.Г. ЮРОВСКИХ

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАННОСТЬ

Учебное пособие

Курган 2007

УДК 008

Т 52

Рецензенты:

кафедра философии Российского государственного профессионально-педагогического университета (зав.кафедрой к.филос.н., доц. С.З.Гончаров);

Уфимцев В.Д., советник по связям с религиозными организациями и национальной политике Правительства Курганской области

Печатается по решению учебно-методического Совета Курганского государственного университета

С 79 Степанова И.Н., Юровских Н.Г. Толерантность и интолерантность: Учебное пособие. - Курган: Изд-во Курганского гос.ун-та, 2007. - 150 с.

В учебном пособии разрабатывается концепция толерантности и интолерантности. В нем исследованы феномены толерантности и интолерантности в историко-философских концепциях, внутреннем мире человека-индивида, межличностном общении и социокультурных отношениях.

Книга адресована студентам вузов, но может представлять интерес для представителей всех гуманитарных наук.

Библиограф. - 154 назв.

УДК 008

Т 52

ISBN 978-5-86328-878-9

© Курганский
государственный
университет, 2007
© Степанова И.Н., 2007
© Юровских Н.Г., 2007

ВВЕДЕНИЕ

В современном, стремительно изменяющемся российском обществе происходит смена парадигмы в понимании соотношения индивидуального и общего, различий и единства. Еще недавно приоритетной выступала концепция общего блага, общих интересов и общей судьбы. Сегодня в сознании россиян значительное место занимают релятивистские представления о безграничном разнообразии и ценности различий. Одни исследователи склонны связывать данную тенденцию с состоянием кризиса современной цивилизации, обозначаемого постмодернистской идеей плюрализма во всех сферах человеческой жизни, что ведет к общественной нестабильности. Другие рассматривают идею плюрализма в качестве возможного источника стабильности и гарантий демократии в современном глобализирующемся мире.

Сегодня благодаря новейшим коммуникационным технологиям и росту социальной мобильности увеличивается плотность межличностных, межгрупповых и международных отношений. В таких условиях увеличивается вероятность встречи с чужими мнениями, идеями, точками зрения, что свидетельствует о необходимости включения в сферу коммуникации устойчивых механизмов взаимодействия, без отторжения, вражды, ненависти и насилия. Одним из таких механизмов может служить толерантность, особенно в период перехода от монокультур и недемократических политических систем к политике демократии и мультикультурализму.

Актуальность исследования проблемы толерантности и интолерантности обусловлена, с одной стороны, существованием двух тенденций в общественном развитии (социальные и культурные интегративные процессы в человеческом сообществе, растущая глобализация и наряду с этим увеличение деструктивности, интолерантности в отношениях между государствами Запада и Востока, религиозные и этнические конфликты и распространение международного терроризма, поставившие под угрозу существование человечества), а с другой, развитием самого философского знания, возрастанием роли в нем философско-антропологической и аксиологической проблематики.

Понятия «толерантность» и «интолерантность» сегодня широко используются в гуманитарном знании. Этими понятиями пользуются и представители таких наук, как социобиология, эволюционная этика, биоэтика, биомедицинская этика, генетика, биология. Весьма широко толерантность и интолерантность исследуются в философском знании: истории философии, онтологии, гносеологии, аксиологии, социальной философии, этике, философии культуры, философии религии и философской антропологии. Они также вошли в обыденное сознание, рассматриваются в средствах массо-

вой информации. Вследствие этого происходит спецификация понимания толерантности и интолерантности в рамках предмета разных областей знания, и параллельно смысл этих понятий размывается, становится в сущностном плане неопределенным.

В связи с этим возникает необходимость в демаркации значений понятий «толерантность» и «интолерантность» в философском и нефилософском знании, а также в рамках философского знания в определении их специфики в категориальном составе философской антропологии, что связано с выяснением сущности толерантности и интолерантности и форм их существования в межличностном общении, обществе и культуре. Хотя в зарубежной и отечественной философии имеются многочисленные работы по проблеме толерантности и интолерантности, в них исследуются преимущественно лишь определенные аспекты понимания данных феноменов. В данном учебном пособии толерантность и интолерантность рассматриваются с точки зрения системного подхода как целостные феномены личной и общественной жизни человека в единстве аспектов сущности и существования, гносеологического и онтологического, антропологического и аксиологического их понимания.

Авторы: И.Н.Степанова (введение, гл.1 (1.1, 1.3), гл.2 (2.1, 2.3), гл.3. (3.3, 3.4), заключение); Н.Г.Юровских (гл.1 (1.1, 1.2), гл.2 (2.1, 2.2), гл.3 (3.1, 3.2)).

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ И ИНТОЛЕРАНТНОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1.1. Понятия «толерантность» и «интолерантность»

Понятие «толерантность» используется как в естественнонаучном, так и в гуманитарном знании. Например, математики пользуются понятием «толерантные пространства». В медицине толерантность понимается как «иммунологическое состояние организма, при котором он не способен синтезировать антитела в ответ на введение определенного антигена при сохранении иммунной реактивности к другим антигенам»¹. Биологи под толерантностью понимают «способность организма переносить неблагоприятное влияние того или иного фактора среды»². Если недавно понятие «толерантность» можно было встретить исключительно в научных трактатах, то сейчас любое печатное издание не обходится без употребления этого понятия. И в этом не было бы особенной проблемы, если бы мнения авторов по поводу содержания данного понятия не расходились так значительно.

Так, американский политолог М.Уолцер выделяет пять формулировок толерантности: отстраненность, связанная с нежеланием противостоять или ощущением бессмысленности противостояния; безразличие; моральный стоицизм; восприятие различий как общественного блага; восторженное поддержание всякого многообразия³. В.А.Лекторский рассматривает четыре трактовки толерантности: безразличие; невозможность взаимопонимания, из которой не должно следовать априорно враждебное отношение к чужой точке зрения; снисхождение к слабостям других; критический диалог⁴. Н.Н.Федотова дает более осторожное определение толерантности, рассматривая ее как *«признание легитимности законных и не расходящихся с моралью интересов другого и открытость по отношению к его опыту, готовность к диалогу и к расширению собственного опыта в этом случае»*⁵. Л.В.Скворцов не признает общезначимого смысла понятия «толерантность» и предлагает выделять четыре разных понятия толерантности: мифологическое, религиозное, секулярное, научно-общественное.

Прежде чем прийти к определению понятия «толерантность», необходимо проанализировать понятия, близкие по значению к исследуемому объекту: компромисс, миролюбие, договоренность, плюрализм, терпение, терпимость, справедливость, ненасилие, равнодушие, нейтралитет.

В словаре С.И.Ожегова компромисс определяется как соглашение на основе взаимных уступок⁶. А.Круглов сходным образом характеризует компромисс как соглашение, согласование и примирение интересов ценой

взаимных уступок⁷. Нужно заметить, что уступки носят взаимовыгодный, временный и ограниченный характер, когда стороны, вступающие в компромиссные взаимоотношения, из соображений выгоды вынуждены ограничивать друг друга и себя в том числе. Компромисс нужен для того, чтобы столкнувшиеся непримиримые идеи, мнения, точки зрения, идеологии, убеждения не привели к «войне всех против всех», используя терминологию Т.Гоббса. В связи с этим компромисс можно рассматривать как первый шаг на пути примирения и установления дружеских открытых взаимоотношений. Поиски компромисса ведут к открытости соперничающих сторон, а открытость представляет необходимое условие толерантности.

Миролюбие в словаре С.И.Ожегова трактуется как «стремление к сохранению мира, мирных отношений»⁸. Безусловно, толерантность предполагает мирные взаимоотношения, и в этом аспекте ее содержание близко к содержанию понятия «миролюбие». Однако между этими понятиями существует принципиальное различие. Если целью миролюбия является только достижение мира, то толерантность предполагает еще и взаимообогащение взаимодействующих сторон, дополнение, продление собственного опыта с помощью опыта другой оппонирующей стороны, обмен идеями и ценностями.

«Договоренность» словарь С.И.Ожегова и словарь синонимов определяют примерно одинаково: как «соглашение, согласованность на основе предварительных переговоров»⁹. Толерантность, безусловно, включает в себя соглашение, коммуникацию, но ими не ограничивается. Способность договориться можно рассматривать как одну из составляющих толерантности.

Довольно часто в современной литературе толерантность понимается как плюрализм (лат. pluralis множественный). В Большом Российском энциклопедическом словаре, где объясняется содержание понятия плюрализма в онтологическом и гносеологическом аспектах, он рассматривается как «философское учение, согласно которому существует несколько (или множество) независимых начал бытия или оснований знания»¹⁰. Дж.Лакс характеризует понятие «плюрализм» в философско-антропологическом аспекте, понимая под плюрализмом человеческой природы ее множественность¹¹. С нашей точки зрения, «толерантность» и «плюрализм» имеют сходство (признание множественности равноценных позиций) и целый ряд принципиальных различий, среди которых наиболее существенными являются два. Во-первых, при установлении толерантных отношений, в отличие от отношений плюрализма, мнения, идеи, точки зрения, ценности находятся в тесном взаимодействии и сотрудничестве друг с другом. Во-вторых, если плюрализм допускает высказывание и существование различных мнений, идей, ценностей, то толерантность не всеядна и исключает (не оправдывает) человеко-

ненавистнические представления и поступки.

«Терпение», «терпимость», на первый взгляд, наиболее близки к понятию толерантности. Более того, толерантность в обыденном сознании трактуется именно как терпимость. Глагол «терпеть» словарь В. Даля определяет как нуждаться, страдать, быть кротким, смиряться¹². Прилагательное «терпеливый» характеризуется как спокойный, рассудительный, великодушный, снисходительный». В. Даль терпимым называет то, «что (или кого) терпят только по милосердию, снисхождению»¹³. Но снисхождение, милосердие предполагают изначальное неравенство взаимодействующих сторон. При этом одна из сторон выступает в качестве носителя и дарителя милости, т.е. ее положение возвышенно и приоритетно. Другая сторона унижена, она не заслужила, ей изначально не принадлежат равные блага, ей *дарят* милость. Толерантность в нашем понимании исходит из равенства сторон: и та, и другая является достойным и равноценным партнером. Терпимость обозначает склонность индивидов к великодушию, восприятию людей такими, каковы они есть, тогда как толерантность есть способность индивидов к осознанию своего долга перед другими.

Между терпимостью и толерантностью можно провести и еще одну грань различия. Терпимость можно выразить в следующей формуле: «Я тебя терплю, т.е. просто допускаю твое существование». Таким образом, терпимость не включает в себя обязанности взаимодействия. Толерантность же, в первую очередь, представляет активное общение, коммуникацию, диалог, взаимопроникновение интересов, ценностей в процессе общения.

«Справедливость» является еще одним понятием, содержание которого отчасти совпадает с содержанием понятия «толерантность». Согласно словарю С.И. Ожегова, справедливость означает беспристрастие, а оказать кому-либо справедливость значит «признать за кем-чем-нибудь какие-нибудь достоинства»¹⁴. Одной из сущностных сторон толерантности является признание ценности личности, умение выделить среди общего набора свойств и характеристик человека уникальные и потому наиболее значимые особенности. Кроме того, справедливость состоит в установлении равноправных отношений между взаимодействующими сторонами. Толерантность не сводится к равноправию, но основывается на нем как на одном из исходных принципов.

Существует еще одно понятие, которое иногда приравнивают по содержанию к «толерантности», а именно, «ненасилие». «Ненасилие» и «насилие» лучше понимать, рассматривая их в контексте соотношения друг с другом. Например, при анализе проблемы ответа на насилие А.А. Гусейнов называет три возможные линии поведения при реакции на насилие: пассивность, ответное насилие и активное ненасильственное сопротивление¹⁵.

Последнее строится на таких принципах поведения как готовность к диалогу и компромиссу; критическое отношение к собственному поведению; желание понять оппонента, взглянуть на ситуацию его глазами; открытость взаимоотношений. С нашей точки зрения, данные принципы поведения выражают основное содержание понятия «толерантность». Но известное в истории философии понятие «непротивление злу насиллием» характеризует позицию пассивности при столкновении с насиллием. А.Круглов усматривает в этой формуле софизм, в связи с чем предлагает определять непротивление как «неорганизацию добра насиллием»¹⁶.

«Равнодушие» в слове С.И.Ожегова объясняется как безразличие, безучастность, лишение интереса к чему-либо, кому-либо. Выражая безразличие, равнодушный человек, показывает, что самым интересным и значительным для него в жизни является собственная персона, личные интересы, поэтому равнодушного можно назвать эгоистом. Равнодушие одинаково закрывает глаза и на добро, и на зло, с его молчаливого согласия может совершиться любая несправедливость.

Наиболее корректно понятия «нейтральный», «нейтралитет» описываются в слове В.Даля. Нейтральный (лат. *neutrum* - ни то, ни другое) означает «ничей, ничьих, в стороне, не держащийся ни которой стороны... держаться в чуже»¹⁷. Нейтралитет имеет смысл воздержания, невмешательства. В этическом плане «нейтралитет» обозначает право на личную позицию, отличную от позиции конфликтующих сторон, и применяется для характеристики конкретных обстоятельств, в зависимости от которых он имеет позитивное или негативное значение. Но нейтралитет между позициями, утверждающими зло или добро, означает этическую позицию попустительства злу, равнодушия в позиции нравственного выбора, отстраненности, тогда как толерантность включает в себя со-участие, со-переживание, содействие, со-общение.

Понятие «толерантность» в философской антропологии многозначно. Оно характеризует и качество личности, и моральное правило, и принцип деятельности, и принцип отношений между индивидами. Толерантность как качество личности выражает способность индивида к договоренностям, склонность к доброжелательности, доброте, уважение к инакомыслию. Толерантность как моральное правило означает требование исполнения всеобщего нравственного закона, согласно которому к человеку следует относиться как к цели и высшей ценности, а не как к средству. Толерантность как принцип деятельности и поведения указывает на признание множественности равноценных позиций и равенства прав других, согласование и примирение интересов. Толерантность как принцип отношений между индивидами характеризует стремление к сохранению мира, сотрудничеству индивидов друг с другом, диалогу и компромиссу.

Слово интолерантность характеризуется в словарях через ряд слов, составляющих с ним один синонимический ряд: антипатия, конфликт, вражда, нетерпимость, ненависть, агрессия, разрушительность (деструктивность), насилие. В. Даль определяет нетерпимость как «невозможность терпеть, дозволять, сносить далее что, кого; свойство нетерпимого; // свойство и действие нетерпящего, преследующего; особ. о делах веры, об исповедании»¹⁸. Слово «вражда» рассматривается Далем в ряду лексических форм *враждование, враждебствование, враждебничанье, враждебство* как «неприятные отношения и действия ... состояние враждующих, неприязнь, несогласие, зложелательство»¹⁹. Это слово заимствовано из старославянского языка: *vorǫ* (дьявол, черт, неприятель, враг), ему соответствует в древнепрусском языке *wargs* (злой), в готском - *wrikan* (преследовать), в латинском *urgere* (угнетать, гнать)²⁰. Ненависть понимается Далем как синоним вражды: «отвращенье, омерзенье; зложелательство, сильная нелюбовь, вражда, злонамеренность»²¹. И.И. Срезневский дает сходное понимание ненависти как отсутствия любви, вражды²².

Антипатию Даль трактует как синоним ненависти: «противострастие; природное отвращение, безотчетная нелюбовь, ненависть»²³. В энциклопедическом словаре она понимается со ссылкой на значение древнегреческого слова «*antipatheia*» как «чувство неприязни, нерасположения к к.-л. или ч.-л.»²⁴. «Конфликт» в английском словаре Уэбстера рассматривается как «драка, сражение, борьба», т.е. внешнее явление, а в 1983 году в «конфликт» было включено и такое значение, как «резкое расхождение или противопоставление интересов, идей и т.п.»²⁵.

Немаловажное значение имеет гносеологическое соотношение «интолерантности» с «антипатией», «враждой», «ненавистью», «агрессией», «деструктивностью», «насилием», «конфликтом». «Антипатия» обозначает один их элементов души, психического мира индивидов, характеризуя негативное чувство по отношению ко всему внешнему для индивида. С антипатией можно относиться к явлениям неживой и живой природы (пушкинское «любил бы лето я, когда б не зной, не комары да мухи»), артефактам социальной жизни (пище, одежде и т.д.) или другим индивидам. По отношению к негативным эмоциям, обозначаемым как «вражда» и «ненависть», «антипатия» характеризует бессознательную установку, психическую предрасположенность человека к чему-то или кому-то, представляющую вероятностное предвидение ситуаций. «Вражда» и «ненависть» обозначают область страстей человека, включая негативные эмоции, негативные мнения и взгляды, выступающие как формы социального реагирования, которые представляют социальные установки (в терминологии западной психологии аттитюды) и содержат оценки и выбор действий.

«Агрессия» обозначает поведенческую форму нетерпимости и враж-

ды. Р.Бэрон дал следующее наиболее распространенное в психологии определение агрессии: «Агрессия - это любая форма поведения, нацеленного на оскорбление или причинение вреда другому живому существу, не желающему подобного обращения»²⁶. Сходное понимание агрессии принадлежит Х.Хекхаузену²⁷. Но агрессия может проявляться и по отношению к неживым объектам, с которыми связана жизнь человека. К тому же она включает не только определенную цель поведения, но также акт поведения и его результат. Поэтому более корректно рассматривать агрессию как форму социального поведения, цели, акты и результаты которого означают нанесение морального и (или) физического ущерба неживым объектам, человеку и обществу.

Понятие «деструктивность» было введено в философию Э.Фроммом. Он отмечал терминологическую неразбериху понятия «агрессия», которое применялось для характеристики разнородных явлений, оцениваемых как вредные. Обращаясь к работам К.Лоренца, который понимал под агрессией «необходимый биологический импульс, развивающийся в результате эволюции в целях выживания индивида и вида»²⁸, и отождествлял агрессию с деструктивностью, признавая врожденный характер последней, Фромм различает данные понятия. Он использует понятие «агрессия» для характеристики доброкачественной агрессии как поведения, представляющего ответную реакцию на угрозу в форме самообороны. Под деструктивностью философ понимал злокачественную агрессию. «А специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим живым существом и желание разрушать (злокачественная агрессия), - признавал он, - я выделяю в особую группу и называю словом «деструктивность» и «жестокость»²⁹. Иначе говоря, он рассматривает агрессию как врожденное, биологическое, а деструктивность как социальное качество человека и вместе с тем деструктивность как одну из форм агрессии.

Но этот авторский смысл «агрессии» и «деструктивности» не стал общезначимым. Например, Е.В.Сатыбалова утверждает, что поскольку в современном обществе «трудно представить обновление без разрушения, трансформации и преобразования существующего, деструктивность становится не только элементом обновления человеческого, но и его источником»³⁰. В соответствии с данным подходом она характеризует человеческую агрессивность как *«пограничное со-стояние («процесс деятельного стояния на границе») человеческого между очеловеченным и внечеловеческим, позволяющее ему выходить за собственные пределы и самоутверждаться в бытии в качестве самостоятельно действующей силы»*³¹. Поэтому к формам человеческой агрессивности она относит как негативную (деструкцию человеческой чувственности), так и позитивную (смысл, прежде всего смысл бытия).

Представляется, что понимание агрессии, данное Бэроном и Ричардсоном и скорректированное нами, является более приемлемым, ибо агрессия характеризует негативное отношение человека к другому, приносящее ему ущерб. Что же касается «деструктивности», то, во-первых, понятие «агрессия» по объему является более широким, чем «деструктивность», ибо включает кроме физического и моральный ущерб другому. Во-вторых, понятие «деструктивность» имеет у Фромма философско-антропологический смысл, ибо оно применяется для обозначения характера человека, воспитанного обществом, который проявляется в формах разрушения, тогда как понятие «агрессия» имеет скорее социально-философский смысл, характеризуя социальные взаимодействия индивидов. В-третьих, понятие «деструктивность» в определенном смысле является более широким, чем «агрессия», ибо по Фромму, включает извращенные действия некрофилию. Действительно, война есть форма агрессии, но навряд ли ее возможно отнести к некрофилии.

Терминология слова «насилие» в русской философии восходит к работам Л.Н.Толстого и И.А.Ильина. Толстой придавал слову «ненасилие» этический смысл, отыскивая его первоначальный смысл в нагорной проповеди Иисуса Христа и трактуя его как альтернативу насилию. В сравнении с толстовским пониманием ненасилия насилие можно определить как прямое действие, наносящее вред другому (бить, убивать) и приготовление к такому действию; участие в подобных действиях и приготовлениях к ним со стороны других людей; одобрение подобного действия³².

Ильин подверг критике толстовскую концепцию непротивления злу насилием, считая необходимым сопротивление злу, борьбу со злом. Систему идей философа можно кратко представить в следующих положениях. Во-первых, сущность добра заключается в наличии любви и одухотворения, сущность зла в отсутствии этих признаков, в том, что оно есть «противодуховная вражда». Во-вторых, родовым понятием по отношению к насилию признается «заставление». В качестве основных форм заставления рассматриваются «самопонуждение, самопринуждение, психическое понуждение, физическое понуждение и пресечение»³³. Насилием признается лишь предосудительное заставление, которое направляется на зло. *«Задача общественно-организованного психического понуждения сводится, - по мнению Ильина, - к укреплению и исправлению духовного самозаставления человека»*³⁴. Законы права рассматриваются Ильиным в отличие от Толстого не как законы насилия, а как законы психического понуждения во благо человека. Но и физическое заставление не может, с точки зрения Ильина, абсолютно пониматься как насилие, каковым является лишь то физическое заставление, которое в своей сущности является противодуховным и противолюбовным, например, «грубое, оскорбительное обра-

щение с заключенными, телесные наказания, лишение их всякого проявления любви свиданий, передач, чтения, богослужения, духовника»³⁵ и т.д.

Отсюда, в-третьих, Ильин делает вывод о том, что «не всякое применение силы к «несогласному» есть насилие. ...Противодуховно и противоположно не понуждение и не пресечение, а *злое насилие*»³⁶. Не отрицая зла физического насилия, приносящего ущерб телу человека и его собственности, Ильин в соответствии со своей трактовкой человека как духовного существа считает более страшным злом то насилие, которое направлено против духа человека и превращает его в покорное, предающее других, безвольное существо, лишает его полноценной духовной жизни. «Самое насилие, - считает Ильин, - при всей его внешней грубости, несет свой яд не столько телу, сколько духу; самое убийство, при всей его трагической непоправимости, предназначается не столько убиваемым, сколько остающимся в живых. И то, и другое вселяет страх и усиливает действие соблазна: колеблет волю, будит страсти, искажает очевидность»³⁷.

В-четвертых, Ильин дает теоретическое обоснование «сопротивляющейся силы», восстающей против зла и борющейся с ним. Безусловная необходимость борьбы со злом, в том числе и физической борьбы, по его мнению, прежде всего подтверждается всей историей человечества: «Именно благодаря тому, что находились люди, добровольно принимавшие на себя бремя активной борьбы со злодеями, эту, может быть, тягчайшую разновидность мирового бремени, - всем остальным людям открывалась возможность мирно трудиться, духовно творить и нравственно совершенствоваться»³⁸. Кроме того, сопротивление насилию имеет целью предупреждение насилия. При этом философ предостерегает против переоценки физической борьбы со злом, превращения ее из средства в цель. Во взглядах Ильина центральным является понятие «сила» как мера действия одного (тела) на другое.

Термин «конфликт» является многозначным. В философии он рассматривается как этап в развитии противоречий, а именно как столкновение антагонистических противоречий в бытии и познании, в психологии как столкновение несовместимых чувств и представлений людей. М.С.Мириманова отмечает два основных подхода в конфликтологии к пониманию конфликта. Собственно конфликтологический, обобщенный, трактующий конфликт как любое столкновение противоположных сторон, сил и т.д.³⁹. Как правильно отмечает автор, здесь «конфликт» по сути дела отождествляется с «противоречием» и «столкновением». При втором, психологическом, подходе подчеркивается наличие субъектов конфликта. При этом одни трактуют конфликт как поведенческий антагонизм, другие как антагонизм интересов, целей, мотивов, т.е. психологических паттернов, третьи как «*воспринимаемую несовместимость действий или целей*»⁴⁰. Мириманова в

рамках обобщенного подхода определяет конфликт как *«разбалансированность динамической системы, проявляющуюся в несовместимости позиций или действий сторон, воспринимаемых ими как угроза себе (собственной идентичности)»*⁴¹. По сути дела она стремится объединить все выделенные ею подходы к пониманию конфликта.

Поскольку понятие «разбалансированность динамической системы» у нее остается неопределённым (х определяется через у), а понятие системы применяется не только к обществу, но и к природе, то представляется более корректным определить конфликт через понятия «сила», «дисгармония» и «отношение» как дисгармоничные (неоптимальные) отношения индивидов, групп и общностей, проявляющиеся в несовместимости позиций и действий сторон (т.е. нарушении меры действия), которая воспринимается ими как угроза себе. Таким образом, базовым для понимания конфликта становятся понятия «сила», «дисгармония» и «оптимальность» (оптимум). Последнее включает в себя такие смыслы, как устремленность к реализации наилучшего, мера, граница, качество, его предел, норма, т.е. высшее развитие качества, среднее между крайностями⁴².

Возвращаясь к понятию «интолерантность», можно утверждать, что она по своей природе конфликтна, ибо другой и все другие рассматриваются как враги, с которыми невозможно находиться в гармонических, оптимальных, нормальных отношениях, ибо они несут угрозу морального и физического ущерба, так что вместо примирения возможны различные формы таких силовых действий, как борьба, агрессия, насилие, негативная деструктивность, сопровождаемые экстремальными негативными эффектами в виде ненависти и жестокости. При этом есть цивилизованные формы интолерантности, заканчивающиеся вынужденным компромиссом, и нецивилизованные в форме войны, актов физического и морального насилия, агрессии, деструктивности по отношению к индивидам и среде их существования.

Полисемантичесность понятия «интолерантность» приводит к тому, что теоретическое поле его понимания становится предельно широким. Интолерантность выступает как качество личности, характеризующее совокупность антиценностей, правило антисоциальной морали, принцип поведения, отрицающий признание равенства прав и свобод других, принцип отношений между индивидами, группами и общностями, характеризующий стремление к силовому утверждению собственной позиции и силовому доминированию над другими.

1.2. Феномен толерантности в истории философской мысли

При рассмотрении толерантности в работе используется логический метод, позволяющий выделить философские версии толерантности, к ко-

торым можно отнести натуралистическую, психоаналитическую, коммуникативную и этико-аксиологическую. Методологическим основанием данной типологии является различное понимание сущности человека в истории философской мысли.

Натуралистическая этика предполагает рассмотрение человеческого поведения в рамках законов, определяемых природой. Главная идея этой этики заключается в кредо: «Жить в соответствии с природой». В учениях такого рода предполагается существование некоего естественного добра и естественного зла. Понимание толерантности в данной модели опирается на антропологическое учение соматизма, согласно которому сущность человека является природно-телесной. Идеи природного человека и естественного равенства людей разрабатывались в философии Возрождения и Просвещения (М.Монтень, Т.Гоббс, Ж.Ламетри, Л.Фейербах). Соматические представления Монтеня имеют гуманистический характер. Выступая с критикой теологических представлений о бессмертии души, философ считал человека полностью смертным и смертность - законом природы. Он признавал телесность сущностью человека, и решал психологические проблемы, опираясь на понимание физической организации человека¹.

Мораль, по его мнению, имеет природную основу: «Строящаяся на природных основаниях нравственность исходит из нерасторжимого единства души и тела, физической и духовной природы человека, имея в виду благо и счастье человека как целого. Благо человека не есть благо души, противопоставляемой телу. Душа зависит от тела, связана с ним не только в своей познавательной способности: все ее действия осуществляются «с помощью различных частей тела»². Терпимость присуща каждому человеку как живому телесному существу, которое должно жить совместно с другими: «Нет, кажется, ничего, к чему бы природа толкала нас более, чем к дружескому общению»³. Дружбу Монтень отличает от привязанностей (родственной, общественной, любовной, гостеприимства). Но если большинство привязанностей имеет естественный характер, то в дружбе на первое место выходят свободная воля и выбор. Поэтому «соответствие склонностей и душевное сходство... только одни и порождают истинную и совершенную дружбу»⁴.

Несмотря на естественные предпосылки дружбы, суть ее философ усматривает в духовном общении: «Дружба, напротив, становится тем желаннее, чем полнее мы наслаждаемся ею; она растет, питается и усиливается лишь благодаря тому наслаждению, которое доставляет нам, и так как наслаждение это - духовное, то душа, предаваясь ему, возвышается». Если привязанности считаются влечениями и страстями, а брак часто представляет сделку, то «в дружбе нет никаких иных расчетов и соображений, кроме нее самой», для нее характерны чистота и безупречность душевных побуждений⁵.

Монтень отличает истинную дружбу от дружеских связей как знакомств, которые завязываются случайно или из соображений удобства. Суть ее заключается в слиянии Я с Другим. Свойствами дружбы он считает временную длительность, взаимное понимание, взаимное растворение воли двух друзей, удвоение себя в другом, обретение с другим одной общей, говоря современным языком, самоидентичности. «Удваивать себя - великое чудо, - признает философ, - и величие его недоступно тем, кто может себя утраивать»⁶. Потеряв своего скончавшегося друга, философ с горечью замечает: «Я настолько привык быть всегда и во всем его вторым «Я», что мне представляется, будто теперь я лишь полчеловека»⁷. Для соматизма являются нетипичными рассуждения Монтеня об общении и толерантности, что можно объяснить лишь гуманистическим характером антропологического учения философа. Для него толерантность, так глубоко проявившая себя в дружбе, не противоречит естественной природе человека, а, наоборот, укореняется в ней, представляет ее наивысшее выражение.

У Л.Фейербаха решение проблемы общения утрачивает гуманистический характер, позволяющий соединить природу и человеческий дух. Он усматривает сущность человека прежде всего в теле, обусловленных им душе и духе и общении индивидов, представляющем отношения Я и Ты: «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты»⁸. Природа дает человеку только его телесное, естественное существование, а собственно человеком, с присущим ему сознанием человек становится только в процессе общения. Фейербах так же, как и представители коммунологической философии XX века, утверждает, что для возникновения «Я», души человека, необходимо «Ты». Однако в силу принципа антропологического материализма он трактует общение натуралистически, сводит его к взаимному влечению полов и половые отношения рассматривает как основу нравственности: «Точно так же, как два человека, мужчина и женщина, нужны для физического происхождения человека... так и для духовного происхождения, для возникновения морали нужны по меньшей мере два человека - мужчина и женщина. Больше того, половое отношение можно прямо характеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали»⁹.

Учение о толерантности у Фейербаха натуралистично так же, как и вся его этика. Натурализм проявляется уже в том, что, с его точки зрения, человек учится быть терпимым, начиная с самого раннего возраста, как бы впитывая это знание с молоком своей матери. Как бы ни был эгоисти-

чен человек, он тем не менее связан с остальными людьми как братьями по крови, по принадлежности к одному человеческому роду, «...так что совершенно не зависимо от своей доброй воли эгоистический человек, начиная от чрева матери, должен делить блага жизни со своими ближними, всасывает, стало быть, вместе с молоком матери и элементами жизни также и элементы морали, как, например, чувство принадлежности друг к другу, миролюбия, общности, ограничения неограниченного единодержавия собственного стремления к счастью»¹⁰.

Поэтому на вопрос, как же человеку научиться быть толерантным, по мнению философа, ответила природа. И ответ этот состоит в указании на зависимость одного человека от другого: во-первых, на зависимость от родителей и семьи; во-вторых, на зависимость от влечения полов. Исходя из этих зависимостей, человек научается важнейшей моральной идее: «Обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим... Хорошо и нравственно - это одно и то же. *Но хорош только тот, кто хорош для других*»¹¹.

На основе этих зависимостей человек учится не только принимать окружающих и терпимо к ним относиться, но и учится толерантности в ее высшем проявлении в форме любви. Любовь человека к человеку Фейербах считает необходимым условием для создания лучшей жизни: «Если мы в лучшую жизнь больше не *верим*, но ее *хотим*..., то мы и *создадим* лучшую жизнь... Но чтобы этого хотеть и это осуществить, мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку»¹². Но любовь им также антропологизируется как природное родовое качество человека.

Суть натуралистической версии толерантности можно свести к следующим идеям. Общение есть естественная потребность и аспект природной сущности человека. Люди как части одного человеческого рода находятся в тесной связи и зависимости друг от друга. В силу этого обстоятельства для формирования счастливой и лучшей жизни природа, начиная с раннего детства, учит человека толерантному отношению к ближним.

Психоаналитическую версию толерантности можно реконструировать на основе работ основоположника психоанализа З.Фрейда и его последователя Э.Фромма, в которых они создают образ человека, терзаемого внутренними душевными противоречиями.

В отношении проблемы толерантности в психоанализе большой интерес представляют размышления Фрейда по поводу бессознательных влечений человека-индивида, среди которых он выделяет два основных: эрос и танатос. Эрос выражает волю к жизни и любви, танатос - агрессивность, стремление к разрушению и смерти. Деструктивные импульсы, готовые вырваться наружу, выражаются во враждебности каждого против всех.

Однако в силу социальности человека его ограничивают нравственные и моральные предписания, в результате чего развивается внутренний конфликт индивида, который может вылиться либо в совершение антисоциальных действий, либо в «бегство в болезнь». Исходя из подобных размышлений, он обосновывает идею искусственного характера морали. С точки зрения логики психоанализа принцип толерантности, как и любое моральное правило, не может быть выведен из естественной природы человека, а навязывается индивиду благодаря ограничениям его поведения со стороны общества и культуры.

В понимании особенностей масс и массовой психологии Фрейд опирается на учение Г.Лебона. Масса выглядит как некий громадный монстр, сознающий свою огромную силу и в то же время стремящийся подчиниться некоторому авторитету. «Она уважает силу, - утверждает философ, - добротой же, которая представляется ей всего лишь разновидностью слабости, руководствуется лишь в незначительной мере. От своего героя она требует силы, даже насилия»¹³.

Итак, человек является нетерпимым у Фрейда в силу своих природных инстинктов и связанных с ними бессознательных влечений, а также в силу социальной погруженности в массу. Однако Фрейд не только вскрывает причины интолерантности индивидов, но и пытается найти возможный путь выхода в мир толерантности в рамках учения психоанализа. Репрессии, насильственное принуждение к исполнению моральных правил на этом пути он считает неэффективными, так как они только умножают страдания индивидов.

Психоанализ ставит задачу отыскать в человеке способность к любви и помочь развить индивиду это качество путем сублимации и рационализации бессознательных влечений. Значение психоанализа в этой области высоко оценивал последователь Фрейда Э.Фромм. «Аналитическая терапия есть по существу, - признавал он, - попытка помочь пациенту обрести или восстановить способность к любви... Психоаналитик стремится наделить человека способностью видеть истину, любить, быть свободным и ответственным, чувствительным к голосу совести»¹⁴. Таким образом, Фрейд в качестве пути выхода из кризиса человеческой личности и общества предлагает психотерапевтическое врачевание души, истерзанной соблазнами и противоречиями.

Поиски путей выхода из конфликтов личности и общества продолжил Фромм, который пытался синтезировать идеи психоанализа и экзистенциализма. Философ резко критиковал противоречия между богатством человеческой техники и бедностью человеческой души, считая, что «в нашей жизни нет братства, счастья, удовлетворенности; это - духовный хаос и мешанина, близкие к безумию...»¹⁵. К способам психотерапевтического

врачевания он относил не столько методы классического психоанализа, сколько формирование плодотворной ориентации индивида, под которой он понимал ориентацию на реализацию «человеком присущих ему возможностей, использование своих сил»¹⁶. Плодотворность, по мнению философа, помогает индивиду разобраться в парадоксальной ситуации, заключающейся в потребности «одновременно искать и близости, и независимости; общности с другими - и в то же время сохранения своей уникальности и особенности»¹⁷.

Плодотворную ориентацию индивид приобретает посредством постижения мира, а одним из способов постижения является любовь, которую автор называет плодотворной любовью. Данное понятие в качестве одной из составляющих включает в себя уважение к объекту любви. Причем уважение, в понимании Фромма, приобретает характер толерантности. Автор отмечает: «Уважение - это не страх и не благоговение; оно обозначает в соответствии с корнем этого слова (*respiceve* - зн. вглядываться) способность видеть человека таким, каков он есть, понимать его индивидуальность и уникальность»¹⁸. Понимание же человека таким, каков он есть, неизбежно включает принятие его как самоценной личности, а, следовательно, включает в себя толерантное отношение к нему. Однако Фромм идет еще дальше и утверждает, что одним из способов врачевания индивида является достижение «религиозного» отношения к жизни. Но «религиозного» не в плане традиционного понимания религии как поклонения высшему божественному существу, а в этическом плане.

Религия, по мнению Фрейда, возникает в результате обожествления праотца с целью загладить чувство вины, оставшееся после убийства праотца сыновьями. Фромм же рассматривает религию как объект служения, то, что дает смысл существования, причем объектом служения не обязательно является Бог. В таком более общем понимании «религиозное» отношение к жизни есть любовь в широком смысле этого слова: «Любовь - это не отношение к какому-то конкретному человеку, а установка, ориентация характера личности, определенное отношение человека к миру в целом»¹⁹. Называя любовь установкой и ориентацией, философ приближается в этом вопросе к коммунологическому направлению, где любовь также рассматривается как принцип жизни индивида. Итак, цель психоанализа по преодолению враждебности в отношениях между индивидами, как ее понимал Фромм, достигается посредством любви: «Он (человек) должен с любовью относиться к окружающим. Если в нем нет любви, то он лишь пустая оболочка, даже если сосредоточил в себе всю власть, все богатство и весь ум»²⁰.

Соглашаясь с экзистенциализмом, что мир представляет собой отчужденное бытие, Фромм вместе с тем признает наличие в индивиде страст-

ного желания соединения с себе подобными и способом преодоления отчуждения считает любовь, которая начинается с общения, с терпимого принятия другого. «Если я воспринимаю другого человека поверхностно, - заявляет он, - я воспринимаю главным образом то, что нас разделяет. Если я проникаю в суть, я ощущаю нашу общность, я ощущаю, что мы братья»²¹.

Психоаналитическая версия толерантности сводится к следующим идеям. Во-первых, толерантность выступает в качестве морального правила, усваиваемого индивидом через воспитание и укореняющегося в психической структуре личности в составе сверх-Я. Во-вторых, способность к любви и толерантности возможно развить у индивидов с помощью метода психоанализа через психотерапевтическую практику или с помощью формирования плодотворной ориентации.

В философии можно выделить два подхода к рассмотрению вопроса самореализации человеческой сущности человеком-индивидом. В центре анализа первого находится изолированный индивид, не требующий для своей самореализации общения с другими индивидами и являющийся самодостаточным существом. Этот подход находил решение в работах многих философов (Р.Декарт, Г.Лейбниц, И.Фихте, М.Штирнер). Наиболее обстоятельно данный подход разрабатывался в XX веке классическим экзистенциализмом.

В центре анализа второго подхода находится коммуникативный индивид. Согласно этому подходу, сущность человека формируется в общении с другими, в общении «Я» с «Ты». Появление коммунологической философии было обусловлено рядом философских предпосылок и некоторыми социально-историческими условиями. Прежде всего нужно заметить, что истоки этого направления восходят к философии Фейербаха, который поставил проблему «Я» и «Ты», однако разработал ее в духе антропологического материализма. С 30-х годов XIX века до 20-х годов XX века в философии наблюдается доминирование позитивизма и неопозитивизма, осуществлявшего применительно к человеку-индивиду научный подход, включающий его классификацию, усреднение по разным параметрам. Возникновение экзистенциализма знаменовало антропологический поворот в философии. Но экзистенциализм с его пониманием мира как Оно, враждебного, отчужденного бытия индивида и признанием одиночества как основного качества личности не смог объяснить выход человека из состояния бездомности.

Вместе с тем возникновение массового общества привело к усилению поисков человеком идеальных общностей, в которых он мог бы чувствовать себя более защищенно и преодолевать свое одиночество через душевно-духовное общение с другими. Эта тяга к общению выражается в

XX веке в росте количества общин как религиозных, так и светских²². Теоретическое объяснение эти процессы получили в коммунологической философии, разрабатываемой одновременно в русской (М.М.Бахтин, Н.А.Бердяев, С.Л.Франк) и западной (М.Бубер, Э.Левинас) философии.

Исходным пунктом в коммуникативной версии толерантности служит экзистенциалистское понимание общества как мира отчуждения, в котором сущность человека не реализуется и духовное самоопределение не достигается. Бердяев различает понятия «общение» (коммунион) и «сообщение» (коммуникация). По его мнению, общение возможно только в межличностных отношениях «Я» и «Ты», а сообщение происходит в обществе. Общество объективировано и является для «Я» некоторым «Оно». Перед всяким объектом «Я» закрывается, отсюда возникает невозможность самореализации, в частности, в форме толерантности. «Я» перед объектом, перед всяким объектом, как бы оно ни было с ним связано, - утверждает философ, - всегда одиноко. Это основная истина... И самое мучительное одиночество есть одиночество в обществе»²³. При этом толерантность, если и присутствует в обществе в процессе коммуникации, то лишь в форме этикета, проявляясь через вежливость, любезность и в истинном, духовном смысле не раскрывается. Объективированность и, таким образом, отчужденность общества от личности, отсутствие в обществе общения признает и Бубер. Он утверждает, что даже «Ты» может превращаться в «Оно» при отсутствии межличностного общения.

Потребность личности в общении рассматривается философами как неотъемлемое качество индивида и обязательное условие его формирования и развития. Бердяев признает самоистребление личности вне общения: «Абсолютное уединение «я» от всякого другого, от всякого «ты» есть самоистребление. «Я» перестает существовать, когда внутри существования ему не дано существование его другого, «ты»²⁴.

Бубер считает, что развитие личности связано с общением: «Личность человека выражена тем полнее, чем сильнее в человеческой двойственности его Я - то, что принадлежит основному слову Я-Ты»²⁵. Личность создается в общении, и вместе с тем подлинное общение (диалог), по мнению философа, возможно только между личностями: «Диалог между просто индивидами только набросок, осуществляется же он только между личностями. Но что может столь сущностно превратить индивида в личность, если не строгий и светлый опыт диалога...?»²⁶. Бубер различает два типа личностей: живущие диалогически и монологически. Личность, внутренне расположенная к общению, никогда не теряет способности слушать и отвечать, даже если рядом нет другого, к которому в данный момент можно было бы обратиться. Совершенно иначе обстоит дело с людьми, живущими монологически. С точки зрения философа, «диалогическое су-

ществование обретает даже в крайнем одиночестве глубокое, придающее ему силы предчувствие взаимности; монологическое даже в нежнейшем общении не выходит за пределы своей самости»²⁷. Способность к общению, диалогу не является привилегией отдельных личностей: «Здесь нет одаренных и бездарных, 6^L утверждает Бубер, 6^L а есть лишь готовые отдаться этому чувству и противодействующие ему»²⁸. Каждый человек должен обнаружить и развивать в себе эту способность для того, чтобы стать полноценной личностью.

По мнению Левинаса, появление любого другого лица передо мной ставит меня в положение ответственности за другого, вне зависимости от его отношения ко мне. Я становлюсь ответственным за то, чтобы не оставить его в одиночестве. Посредством ответственности человек индивидуализируется, становится личностью, индивидуальностью: «На место проблемы: «человек индивидуализируется благодаря либо материи, либо форме» - я ставлю вопрос об индивидуации через ответственность за Другого»²⁹.

Традиционно принято полагать, что человека отличает от животного наличие сознания. Левинас полагает, что человеческое сознание словно пробуждается в отношении к другому, которое неизбежно приобретает форму моей ответственности за него. «Сознательность человека, - заявляет философ, - вовсе не в его возможностях, а в его ответственности, в страдательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним...»³⁰. Таким образом, и русские, и западные философы единодушно сходятся во мнении о том, что общение необходимо человеку для его становления и развития как личности и сознательного существа.

Сходным образом философы понимают и особенности отношений «Я» и «Ты». Прежде всего общение имеет личностный характер, представляет субъект-субъектные отношения. Франк рассматривает общение на глубинном, личностном и, даже можно сказать, интимном уровне. Общение для него есть взаимопроникновение «Я» в «Ты» и «Ты» в «Я», при котором происходит трансцендирование во вне, т.е. выход из себя в другого. Очевидно, что для такого общения толерантность является необходимой, ибо без изначального принятия и терпимого отношения к другому вряд ли возможно трансцендирование во вне и создание с другим общей духовной реальности.

В связи с первой личностной особенностью общения находится и его вторая характеристика - взаимная активность индивидов, выраженная во взаимовыходе навстречу друг к другу. Эту сторону общения подчеркивает Бубер, когда утверждает, что диалог является выражением отношения людей друг к другу. Диалог может состояться и без слов, но «одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге - взаимная направ-

ленность внутреннего действия. Два участвующих в диалоге человека, очевидно, должны быть обращены друг к другу»³¹. Аналогичным образом характеризует общение и Левинас. Полнота духовной жизни, по мнению философа, состоит не в направленности его сознания к объекту, а в обращении человека к другой личности. Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. В появлении другого передо мной я впервые с удивлением слышу призыв выслушать и понять его. Это удивление и является выходом за пределы себя, трансцендированием. Человеческое общение возможно благодаря изначальной способности человека встать на место другого, заменить его, приблизиться к нему.

Третья, и по-видимому главная, особенность общения заключается в его духовном характере, который признают все представители коммунологической философии. Так, Бердяев выводит феномен общения из понимания идеи личности. Анализируя категорию «личность», он отвергает натуралистический подход и утверждает, что личность духовна: «Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу»³². Отсюда базовыми потребностями личности являются духовные потребности, подлинная свобода и самореализация личности происходит только в духовном мире: «Одиночество преодолевается не в обществе, не в социальном множестве, как мире объективированном, а в общении, в духовном мире»³³.

Бердяевым подчеркивается духовность общения: «В действительности общение есть духовный феномен, выходящий за пределы органической природы»³⁴. Аналогичной точки зрения придерживается Бубер: «Человек живет в духе, когда он может ответить своему Ты. Он способен на это, если он погружается в отношения всем своим существом. Только благодаря своей способности к отношению может человек жить в духе»³⁵. Но духовный характер общения им по сути дела сакрализуется, так как он усматривает во всех формах отношений «Я-Ты» в конечном счете отношения «Я-Бог».

Четвертая особенность общения есть самопознание и познание другого. Однако это положение философы признают не так единодушно. Так, Бердяев утверждает: «Действительное преодоление одиночества через познание возможно лишь... в перспективе общения, внутреннего существования, дружбы со всяким «ты»»³⁶. Франк, с одной стороны, говорит о возможности познания в общении, так как в общении «Я» высказывает себя, открывает себя «Ты», что особенно характерно для отношений любви. С другой стороны, он утверждает, что в реальности всегда остается кое-что невысказанное, остается «непреодоленным некоторый осадок не-

сказанного, невыразимого, лишь себе самому молчаливо открывающегося одиночества»³⁷. Это происходит в связи с присутствием двух форм отношений «Я-Ты»: положительной, когда «Я» находит в «Ты» сходную себе реальность и стремится соединиться с ней, и отрицательной, когда «Ты» воспринимается как чуждая реальность, противоположная «Я».

Бубер различает общение и познание: познавать можно только объекты, предварительно подвергнув их анализу, в отношении же можно вступить только с целостностью. В зависимости от того, познаю я или общаюсь с тем, что напротив меня, это выступает для меня в качестве «Оно» или «Ты». «Человека, которому я говорю Ты, - утверждал философ, - я не познаю. Но я нахожусь в отношении к нему, в святом основном слове. И только выйдя из этого отношения, я буду снова познавать его. Знание есть отдаление Ты»³⁸. По мнению Бубера, знание для общения и не нужно, так как приоритетную роль здесь играет не познание, а открытость индивидов: «Там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, прозвучало священное слово диалога»³⁹.

Высшей формой проявления общения является духовная любовь. В признании этого сходятся все представители коммунологической философии, ибо истинные отношения, подлинный смысл отношений, полнота отношений раскрывается в любви. Таким образом, толерантность в ее высшем проявлении, в любви, выражает основное содержание отношений «Я-Ты», к которым так стремится каждый человек, и выступает духовным механизмом этих отношений. Бердяев подчеркивает, что выходом из одиночества является по сути не просто общение, которое в этом случае выглядело бы несколько эгоистично (ты нужен для меня, чтобы мне преодолеть свое одиночество), а диалог, встреча двух «Я». Философ констатирует: «Любовь и есть преодоление одиночества, выход их себя в другого, отражение другого в себе и себя в другом»⁴⁰.

Любовь в философских учениях Франка, Бубера и Левинаса рассматривается не только как чувство, но и как основной принцип жизни. Именно при таком подходе можно говорить, что любовь есть выражение толерантности. Любовь как чувство может посещать и покидать человека, а любовь как принцип жизни, однажды принятый индивидом, сопровождает его во всех отношениях Я-Ты: «Чувства испытывают», любовь случается. Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви»⁴¹. Человек, избравший для себя любовь принципом своей жизни, по-иному оценивает окружающих его людей, ценит не их социальное положение, не обладание собственностью, а их высокие духовные качества. «Кто пребывает в ней (любви), - утверждает Бубер, - и смотрит сквозь нее, для того люди освобождаются от пут своей суеты; хорошие и дурные, один за другим приобретают они реальность и становятся для него Ты»⁴². Однако лю-

бить всех в равной степени, наверное, невозможно, поэтому Бубер склонен полагать, что любовь и диалог не тождественны друг другу. Для того, чтобы общаться, не обязательно любить, важно быть открытым навстречу к другому. «Но любовь без диалогичности, - заключает философ, - следовательно, без действительного движения навстречу другому..., без обретения другого... и пребывания у другого..., пребывающая в себе любовь есть то, что называется Люцифером»⁴³.

Левинас определяет любовь как ответственность, которую я испытываю за любого другого человека, встреченного мною. Такую любовь он называет «любовью без Эроса, милосердием, любовью, где этическое доминирует над страстью; любовью без вожделения»⁴⁴. Более того, философ склонен вообще не употреблять довольно неопределенное понятие «любовь», а заменять его на «видение лица другого», «взятие его судьбы на себя». Такое понимание, безусловно, не сводит любовь только к ощущениям и чувствам, а возвышает ее до рационального принципа отношения к другому.

К другим особенностям отношений «Я» и «Ты» относятся непосредственность общения, диалогичность, участность, пространственно-временная несвязанность. Левинас подчеркивает, что общение между людьми должно строиться не по принципу подчинения, без насилия, отчуждения и превосходства, но по принципу уважения независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида: «Каждое бытие уникально; любой Другой уникален»⁴⁵. Для Левинаса очевидно, что первоначальная общность людей с ее принципом «человек-для-человека» должна ориентировать все конкретно-исторические и духовные формы бытия людей.

Коммуникативная версия толерантности создается прежде всего путем отрицания общества как объективированного «Оно», в котором невозможна самореализация индивида, и рассмотрения малых групп и общностей как той среды, где только и оказывается возможной духовная жизнь индивидов. Но поскольку человек живет в основном в институционально детерминированных группах в сфере экономики, политики и идеологии, философы выдвигают идею гуманизации общественных отношений путем распространения на них особенностей, присущих отношениям «Я» и «Ты». В этих рассуждениях имеются элементы утопизма.

Для устойчивого существования и развития человеческого общества большое значение имеет социальная регуляция поведения индивидов. В процессе своей жизнедеятельности в обществе человек вынужден руководствоваться принятыми в нем ценностями. Одним из основных способов социальной регуляции является нравственность. Нравственность закрепляет требования общества по отношению к индивидам и их группам, позволяя им при этом ориентироваться в общественной жизни. Однако

требования, предъявляемые обществом, ставят индивида перед проблемой соотношения должного и сущего. Толерантность как нравственная установка относится к сфере должного, ее включенность в нравственные отношения индивидов обеспечивает мир и согласие в обществе. Данное современное понимание толерантности восходит к философии Дж.Локка и И.Канта.

Локк посвятил несколько работ исследованию проблемы религиозной терпимости, в частности, «Опыт о веротерпимости», где обосновывается идея свободы церкви от государства, «Письмо о веротерпимости», где доказывается необходимость веротерпимости в отношениях между представителями различных конфессий. Аргументируя положение о необходимости разделения церкви и государства, философ указывает на различие их функций. Законы государства призваны защищать естественные права людей и обеспечивать соблюдение всеми гражданами законов естественной справедливости. Основная функция церкви состоит в заботе о спасении души человека и распространении норм христианской морали. Такое понимание основывается на том, что Бог не дал правителям государства полной власти над людьми, в том числе и в области вероисповедания. Кроме того, и народ, заключая договор с государством (а Локк исходит из идеи договорного происхождения государства), не передавал государственной власти права на ограничение своей свободы совести. О необходимости отделения церкви от государства свидетельствует также и то, что власть государства состоит во внешней силе, а спасение души человека связано с актом свободного выбора воли человека. Более того, строгость законов и сила государства не обеспечивают спасения души, ибо в этом должен участвовать разум человека, а каждый человек делает выбор на основе собственных предпочтений.

Основной идеей Локка является то, что в отношениях между церквями по вопросам вероисповедания должна действовать веротерпимость. Английский философ считает веротерпимость главным признаком истинной церкви. Обосновывая данное положение, Локк, прежде всего, обращается к тексту Библии, в которой подвергается критике идея властвования одних людей над другими, и, наоборот, проповедуется принцип любви и милосердия не только в общине верующих, но также в отношениях между верующими и их врагами. «Если можно верить Евангелию и апостолам, - утверждает философ, - то никто не может быть христианином без милосердия и той веры, которая действует не силою, а любовью»⁴⁶. Особенно сильным аргументом в пользу веротерпимости, считает Локк, является то, что вопрос о правоте той или иной веры решается не людьми, а Богом. В связи с этим верующие не должны заботиться о насильственном насаждении своего вероучения, ибо люди не обладают абсолютной исти-

ной. И, наконец, нетерпимость по отношению к тем или иным религиозным движениям противоречит нормам христианской морали. Локк объявляет врагами истинной христианской церкви тех, кто использует силу оружия для отстаивания своей правоты, так как этими людьми движет скорее гордость, честолюбие и страсть, нежели любовь к ближним.

По Локку, толерантность имеет двоякий характер. С одной стороны, она представляет ценность, которой необходимо руководствоваться в отношениях между людьми разных вероисповеданий. С другой стороны, толерантность есть результат общественного договора, составляющая права, обосновывающего свободу мысли, свободу собраний, свободу совести. Тем самым Локк указывает на правовую основу толерантности и вместе с тем ее включенность в структуру нравственного сознания индивидов. Идея философа о генетической связи толерантности с правом воспринята современным либерализмом. Р.Кристи в одной из своих статей так выражает данную мысль: «... государство, считающееся с либерализмом как источником взаимной толерантности в обществе, должно сохранять нейтралитет к различным концепциям добра»⁴⁷.

Основу этики Канта составляют понятия: «всеобщий нравственный закон», «добрая воля», «долг», «свобода выбора». Нравственность, по мнению Канта, порождается априорным разумом человека: «Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем нравственным законом»⁴⁸. Последний является высшим практическим принципом в силу чистоты своего происхождения, поскольку он возникает «a priori в разуме» и не может быть выведен из эмпирического опыта.

Человеку нравственный закон дан в форме безусловного категорического императива. Кант полагал, что человек есть двойственное существо: с одной стороны, разумное, с другой, чувственно-животное. Люди в своей практической жизни не могут полностью отрешиться от своей земной природы, которая влечет их к чувственным наслаждениям и земным радостям. В то же время, как разумное существо, человек стремится освободиться от господства чувственных порывов и приобщиться к святости жизни. Если в божественной сфере воля и долг совпадают, то в человеческой жизни такого совпадения не наблюдается, потому что «у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которого оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать святой воли, то есть такой, которая не была бы способна к максимам, противоречащим моральному закону»⁴⁹. Таким образом, в силу подобного дуализма человеческой природы нравственный закон для индивида приобретает форму безусловного долженствования. Отсюда вытекает, что человек, руководствующий-

ся основоположениями разума, действует из соображений долга, а не из склонности к добру.

К числу обязанностей, которые человек имеет по отношению к другим людям, относятся «обязанности благожелательности и доброты»⁵⁰. При этом Кант различает благодеяния, совершенные из чувства любви или из понимания долга. Приоритет отдается им благодеянию из понимания долга: «Непосредственное удовольствие от благодеяния имеет место тогда, когда мы одновременно сознаем, что исполнили свой долг - это благодеяние по обязанности. Благодеяние по любви исходит от сердца, благодеяние же по обязанности - скорее из принципов рассудка»⁵¹.

Следовательно, доброта может проистекать из склонности или из руководства принципами. Вторая, по мнению Канта, надежнее, ибо человек может разочароваться в объекте своей склонности и, соответственно, перестать проявлять доброту и терпимость. Однако, если человек сознательно выбирает для себя принцип терпимости, в таком случае его отношение не будет зависеть от поведения объекта и потому будет более устойчивым. Обязанности человека по отношению к другим людям этим не ограничиваются. Существуют еще и «обязанности долженствования, справедливости»⁵², которые основаны на всеобщем законе права. И если в отношении обязанностей первой группы в качестве моральной ценности можно было назвать терпимость, то «когда терпимость вырастает не из склонности или прагматических соображений, но покоится на всеобщем законе права, (этот) облик терпимости наилучшим образом передает понятие толерантности»⁵³.

Кант подчеркивает воспитательный характер совершения благодеяний по долгу на основе всеобщего закона права. Если человек, подчиняясь данному закону, сознательно склоняет себя к толерантному поведению, то, реализуясь раз от раза, следование этому принципу может перерасти в привычку: «Так как если я люблю кого-либо по обязанности, то благодаря этому приобретаю вкус к любви посредством уважения и любовь по обязанности превратится в любовь по склонности»⁵⁴. Хотя последняя является для индивида более простым регулятором его поступков, так как долг заставляет сомневаться, а действительно ли я обязан выполнять то или иное требование, именно предписания практического разума обеспечивают подлинно моральную мотивацию, ибо создают для индивида ситуацию выбора и свободного принятия им морально верного решения. Но эти предписания относятся Кантом к умопостигаемому миру, что отгораживает мораль от жизни в обществе и делает задачу приближения индивида к моральному идеалу проблематичной. В этике Канта сущее и должное тем самым находятся в неразрешимом противоречии.

Этико-аксиологическое представление о толерантности как ненасилии

разрабатывали в XX веке такие гуманисты, как М.Ганди, М.Лютер, В.Гавел, А.Швейцер. Ганди создал учение о сатьяграхе («упорство в истине»), где понимал ненасилие как силу, которая способна и принуждать, и разрушать. Данное понимание отличается от концепции абсолютного ненасилия (в целях и средствах), разработанной Л.Н.Толстым. Разъясняя смысл идеи ненасилия этих гуманистов, Б.Г.Капустин подчеркивал, что при ненасилии «противнику оставляют шанс действовать нравственно, более того, его подталкивают к тому, чтобы воспользоваться им. ...обратное действие «ненасильственного ненасилия» на его практиков скорее нравственно возвышает, чем разлагает их»⁵⁵. Он подчеркивает, что преимущества ненасилия являются не имманентно сущностными, а ситуативными, их ограничением служит неготовность индивидов к ненасильственному сопротивлению. Вследствие этого первым условием для участников ненасильственного сопротивления должно стать формирование себя нравственными личностями, мужественными борцами против насилия.

В этико-аксиологической версии толерантность является одной из высших этических ценностей индивида, которому необходимо руководствоваться ею во взаимоотношениях с индивидами, имеющими различные представления, в том числе и религиозные. В правовом государстве толерантность поддерживается силой права, обосновывающего свободу мысли, совести и собраний. В современной западной философии этот аспект толерантности является наиболее исследуемым. Так, известный американский этик и политический философ Дж.Роулс считает, что «...идеал толерантности возник как ответ на религиозные войны эпохи Реформации и включает в себя равенство свободы совести, равные политические права, признание индивидуальной автономии»⁵⁶.

1.3. Феномен интолерантности в историко-философской ретроспективе

Социально опасные своей массовостью явления XX века - экстремизм и терроризм - снова привлекли внимание философов к проблеме вражды и насилия, как это уже было после первой и второй мировых войн XX века, когда стремление решить данную проблему за пределами рационализма и социологизма вызвало к жизни такое философское направление, как экзистенциализм. В объяснении феномена интолерантности философы всегда рассуждали в теоретическом поле, имеющем противоположными полюсами психологизм (иногда в связи с биологизмом или опорой на него) и социологизм, что связано с различным пониманием сущности человека. В первом случае интолерантность рассматривалась как проблема души человека, во втором как проблема социальных взаимодействий в обществе.

К биологическим моделям интолерантности можно отнести философс-

кие учения Т.Гоббса, Р.Декарта, Б.Спинозы, де Сада, Ф.Ницше, З.Фрейда. Учение Гоббса о государстве как политическом способе обуздания вражды между людьми имеет своей предпосылкой его учение о человеческой природе. Опровергая представление Аристотеля о человеке как общественном животном, Гоббс утверждает, что природа человека является биологической. «Природа человека, - признает он, - есть сумма его природных способностей и сил, таких, как способность питаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т.д. Эти способности мы единодушно называем природными, и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного»¹.

Согласно логике его рассуждений, животная природа человека наиболее интенсивно выражается в период его жизни в естественном состоянии (в доисторическом обществе), когда главными стимулами в отношениях людей являются природные инстинкты. «Вот почему, - заявляет Гоббс, - если два человека желают одной и той же вещи, которой однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. ... Таким образом, мы находим в природе человека три основных причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду власти»². В связи с этим в догосударственных обществах индивиды находились в состоянии «войны всех против всех», руководимые своими природными инстинктами.

Гоббс выделяет два пути преодоления такого состояния перманентной войны: путь завоеваний и путь договорного создания государства. «Один путь - это физическая сила, - поясняет он, - например, когда кто-нибудь... подчиняет своей воле врагов, даруя им на этом условии жизнь. Второй путь - это добровольное соглашение людей подчиниться человеку или собранию людей в надежде, что этот человек или это собрание сумеет защитить их против всех других. Такое государство может быть названо политическим государством, или государством, основанным на *установлении*, а государство, основанное первым путем, - государством, основанным на *приобретении*»³.

Независимо от того, будет власть принадлежать одному человеку или группе людей, она, по мнению Гоббса, должна быть единой, нераздельной, абсолютной и не несущей ответственности перед гражданами. Иначе говоря, она должна иметь форму монархии. Концепция исторического процесса, возникновения и функционирования государства, разработанная Гоббсом, опирается на его учение о природной сущности человека. Тем самым философ биологизировал и индивидуализировал сущность вражды, считая ее врожденным свойством каждого индивида. По сути дела законами общества в естественном состоянии являются законы биологической природы человека. Теория инстинктивизма, созданная Гоббсом, весьма односторонне рассматривала феномен вражды, игнорируя его де-

терминацию социальными факторами жизни людей.

Декарт и Спиноза рассматривают проблему ненависти в рамках теории аффектов. Свое учение об аффектах Декарт излагает в работе «Страсти души», выделяя страсти как один из трех главных объектов своих исследований наряду с мышлением и движением. Среди общих идей о страстях у Декарта можно выделить представление об их телесной природе и двух основных механизмах их действия физиологических и психологических. Философ полагает, что по природе аффекты-страсти «все относятся к телу и даны душе только постольку, поскольку она связана с телом, так что их естественное назначение побуждать душу к содействию всему тому, что как-нибудь служит для сохранения тела или для его благополучия»⁴. Тело действует на страсти через животные духи (частицы крови), душа через волю. Возбуждение от воздействия внешних предметов передается физиологически к органам чувств, от них к мозговой железе (эпифизу, в современной терминологии), приводя ее в колебательное движение, а от нее к органам движения тела. К. Фишер считал, что «при помощи жизненных духов и органа души, каковым является мозговая железа, философ пытается обосновать происхождение страсти *чисто механически*»⁵. Страсти обеспечивают в учении Декарта не только взаимосвязь души и тела, но и дух человека, его мораль. А именно, нравственные поступки человека обусловлены правильными вожделениями, т.е. теми, которые зависят от самого человека, а не от внешних условий.

Все страсти Декарт делит на первоначальные (удивление, любовь, ненависть, желание, радость, печаль) и производные. Происхождение ненависти обусловлено негативной для человека ценностью предмета: «Если... он (предмет) представляется нам дурным или вредным, то у нас появляется ненависть»⁶. В соответствии со своей теорией страстей Декарт определяет ненависть как «волнение души... вызванное «духами» и побуждающее душу к отделению от предметов, представляющихся ей вредными»⁷. Проявления ненависти не являются столь разнообразными, как проявления любви, ибо, по Декарту, видов зла гораздо меньше, чем добра. Положение спорное, скорее вызванное представлениями о доброй природе человека.

Декарт дает физиологическое обоснование появления вожделения ненависти приливом крови от мозга к мускулам желудка и внутренностей, что приводит к сужению отверстий кровеносных сосудов, и неравномерным температурным режимам крови в сердце. «Вследствие этого, - утверждает Декарт, - «духи», идущие в мозг, имеют также очень неравные частицы и очень необычные движения; они способствуют укреплению идей ненависти, уже находящихся там в виде впечатлений, и располагают душу к мыслям, полным едкости и горечи»⁸. Философ выделяет и другие физио-

логические состояния либо сопровождающие аффект ненависти, либо вызывающие его: учащенный пульс, жар в груди, прекращение деятельности желудка, увеличение вязкости крови и т.д. Таким образом, учение Декарта об аффектах демонстрирует позицию биологизма, хотя и иной формы, чем учение Гоббса.

Представления Спинозы об аффектах связаны с его натуралистическим пониманием человека как модуса субстанции, т.е. как природно-животного существа, наделенного аффектами. Основными аффектами у Спинозы выступают три: удовольствие, неудовольствие, желание, которые, в свою очередь, имеют бесконечное число частных случаев. Ненависть относится Спинозой к аффекту желания. Он выделяет и исследует множество состояний ненависти, детерминируемых, с одной стороны, объектами, а, с другой, состояниями субъекта и кроме того другими индивидами.

Например, он утверждает, что если *«мы воображаем, что какая-либо вещь имеет что-либо сходное с таким объектом, который обыкновенно причиняет нашей душе удовольствие или неудовольствие, мы будем любить или ненавидеть эту вещь, хотя бы то, в чем она сходна с тем объектом, и не была производящей причиной этих аффектов»*⁹. Тем самым аффект ненависти детерминируется вещью и аффектом неудовольствия человека, обусловленным объектом, похожим на эту вещь. Или, по мнению Спинозы, *«если кто воображает, что любимый им предмет находится с кем-либо другим в такой же или еще более тесной связи дружбы, чем та, благодаря которой он владел им один, то им овладеет ненависть к любимому им предмету и зависть к этому другому»*¹⁰. Здесь ненависть вызывается уже психическим состоянием другого субъекта.

Аффекты-страсти человека связаны у Спинозы с чувственно-пассивным познанием мира, где тот выступает как страдательное существо, «принужденная вещь», обусловленная субстанцией-природой. Но философ отвержен рационалистическому мировоззрению, с его верой во всемогущество разума, вследствие чего детерминация человека его страстями и аффектами рассматривается им как его рабство. Спиноза стремится к тому, чтобы остаться на позиции детерминизма в понимании души человека и вместе с тем обнаружить возможности человека господствовать над своей природной сущностью.

Решение этой проблемы он находит в понимании диалектической связи свободы и необходимости, полагая, что познание рассудком и разумом человека своих страстей и аффектов, их обусловленности природой и ее законами делает человека свободным. Сходство всех человеческих индивидов благодаря наличию у них страстей и аффектов, выражающих их природную сущность, является, таким образом, результатом их понимания как объектов, пассивных существ. Превращение же их в субъектов

познания, духовной деятельности обеспечивает трансформацию их сущности она становится разумной природой: *«Люди лишь постольку всегда необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку они живут по руководству разума (Ratio)»*¹¹. Именно путь движения к свободе, изменение своей природно-животной сущности и составляет, по мысли Спинозы, путь развития человека.

Тем самым онтология и гносеология связываются в учении Спинозы с этикой, разработка которой являлась его главной задачей. Любовь и ненависть и множество производных от них аффектов при их рациональном познании обеспечивают человеку достойное место в жизни, ибо он оказывается способным различать добро и зло, сознательно выбирать добро и сознательно противостоять злу. Спиноза стремится поставить природные аффекты человека на службу его подлинному месту в мире как свободному, разумному и нравственному существу.

У Ницше, Фрейда и Фромма, исследующих проблему деструктивности человека, был свой предтеча – маркиз де Сад. Его философию жестокости и насилия создало время французской буржуазной революции конца XVIII века и казни короля Людовика XV. Революция привела к дехристианизации общества, абсолютной свободе власти и массовому террору против населения. Приветствовавший революцию Сад стал ярким сторонником атеизма, заявив в своем первом произведении «Диалог между священником и умирающим», что «идея Бога – единственная ошибка, которую я не могу простить человеку»¹². Он обвиняет христианство в том, что оно является «религией жертв», препятствует свободе человека, окружает его идеалами, которым требует подчинения, делает человека ничтожным и отнимает у него всемогущество. Культ религии он стремится заменить идеологией силы, приписываемой как природе, так и созданному ею сверхчеловеку.

Хотя Сад и признавал в духе философии Просвещения естественное равенство людей, но рассматривал его как равенство жертв, ибо садовский сверхчеловек ненавидит людей и даже отказывается считать, что он из их природы. Один из его героев гордо утверждал: «Мы – боги». Поскольку же Сад создал образ карающего Бога, разрушающего свои творения, то эти функции он переносит и на сверхчеловека, которому выдается санкция на любые преступления против людей. Но в действительности садовский сверхчеловек мало чем отличается от животных. Его поведение направляется инстинктами, его эмоции носят исключительно агрессивный характер, ему недоступны чувства милосердия и эмпатии, он не знает высоких нравственных побуждений, не уважает людей и саму жизнь, в людях видит лишь объекты своих бесчеловечных сексуальных экспериментов, готов на любое преступление ради удовлетворения своей похоти. «В его книгах, – пишет о Саде Симона де Бовуар, – чувственная радость

никогда не бывает связана с самозабвением, духовным порывом. Герои Сада ни на минуту не теряют своей животной сущности и одновременно рассудочности. Желание и наслаждение создают кризис, который разрешается чисто телесным взрывом»¹³.

По сути дела философия Сада представляет приговор механистическому и натуралистическому мировоззрению эпохи Просвещения, показывая, в какую бездну преступлений проваливается человек, который в своих отношениях с другими не выходит за пределы биологии своего тела. Но философы Просвещения не увидели этого предостережения и не признали Сада «своим», стремясь сочетать несочетаемое: разрушение трансцендентных ценностей, культ Природы и мораль гедонизма, с одной стороны, и общественный договор и разумный эгоизм согласования личных и общественных интересов, с другой. Философия ненависти и насилия, созданная Садом, была «похоронена» вплоть до XX века. Но Сад оказался ближе, чем они, к истине о социальной опасности типа природного человека.

Это не значит, что Сад ужасался поведения своих героев-монстров. Наоборот, он восхищался их свободой от общественной морали, их безудержной волей к власти и господству, их презрением к людям и обесцениванием человеческой жизни. А. Камю назвал его «учителем пыток» и «теоретиком сексуальных преступлений». Ж. Жанен писал о романах Сада как о кошмарах, которые посильней, чем на улице Вязов: «Перед нами сплошные окровавленные трупы, дети, вырванные из рук своих матерей, молодые женщины, которых душат в конце оргии, кубки, наполненные кровью и вином, неслыханные пытки. Кипят котлы, с людей сдирают дымящуюся кожу, раздаются крики, ругательства, богохульства, люди вырывают друг у друга из груди сердце...»¹⁴. Чтение романов Сада рождает ассоциации то с фашистскими концлагерями смерти, то со злодеяниями современных террористов.

Сад оказался предтечей Фрейда, его учения о либидо, обнаружив разрушающую силу сексуального влечения, превращающего людей в сексуальных марионеток. Он открыл некий страшный закон разнузданной сексуальности, согласно которому «степень сладострастия возрастает, если ему сопутствует преступление, и чем чудовищнее это преступление, тем большее сладострастие испытывает преступник»¹⁵. Опираясь на этот закон, Сад разработал отвратительные практики либертинажа группового секса с извращениями и сформулировал декларацию прав эротизма, открыл явления садизма и мазохизма и описал портреты либертенов, сексуальных маньяков XVIII века.

Но проблематика произведений Сада не ограничивается рассмотрением сексуальных влечений в их извращенной форме. Он исследует и более общие проблемы. Так, Сад сумел обнаружить истину о том, что ре-

волюция содержит в себе возможности прихода тирании, не ограниченной законом. Он описал психологию деспота и тирана (их ненависть к людям и одиночество) задолго до Фрейда и Фромма, показав, что пренебрежение общечеловеческими ценностями превращает убийства масс людей в социальную статистику смерти. Он изобразил в романе «120 дней Содома» прообраз тоталитарного закрытого общества, где палачи находятся наедине с жертвами в некоей «тайной камере», городе-социуме, имеющем «свою экономику, свою мораль, свою речь и свое время, расписанное по дням и часам, членившееся на будни и праздники»¹⁶. А Камю писал, что «два столетия назад Сад восславил тоталитарные общества во имя такой неистовой свободы, которой бунт, по сути, и не требует»¹⁷.

Наряду с этим Сад открыл существование в человеке «непреодолимой тяги к разрушению и фундаментальное допущение постоянного и неизбежного стремления к уничтожению всего рождающегося, растущего и стремящегося к жизни»¹⁸. Отношения между индивидами в садовском социуме имеют характер враждебности, господства и подчинения между насильниками и жертвами. Но, как прозорливо отметила С. де Бовуар, Сад показал, что первые нередко превращают вторых в своих союзников: «Палач добивается от жертвы одного: чтобы, выбирая между протестом и покорностью, бунтом или смирением, жертва в любом случае поняла, что ее судьба — это свобода тирана. Тогда ее соединят с повелителем теснейшие узы. Палач и жертва образуют настоящую пару»¹⁹. Террористические акты сегодняшнего дня подтвердили эту парадоксальную истину психологической совместимости и союза насильников и их жертв.

В отличие от Фромма, который назвал влечение к разрушению, смерти человеческой деструктивностью и искал его причины не столько в человеческой природе, сколько в социальных условиях жизни, Сад полностью биологизировал это влечение, сделав из природы человека машину смерти. Один из его героев провозглашает: «Мои страсти, сосредоточенные в единственной точке, напоминают лучи звезд, собранные зажигательным стеклом; они тут же сжигают объект, находящийся в фокусе»²⁰. Работы Сада, по сути дела, содержат отрицательный опыт человека о его безудержных разрушительных страстях, которые не контролируются сознанием, об опасностях абсолютной свободы, об атеизме как возможном источнике аморальности, о тоталитаризме как самой бесчеловечной форме власти.

Проблема вражды и жестокости разрабатывалась с позиции биологизма и Ф. Ницше. Исходной в его понимании человека являлась идея о том, что «человек для себя самого самое жестокое животное»²¹, руководимое инстинктами. Недостаток инстинктов рассматривается им как свидетельство испорченности человека. «Животное, — утверждает Ницше, — целый животный вид, отдельная особь в моих глазах испорченны, если утратили

свои инстинкты, если вредное *предпочитают* полезному»²². Биологизация человека имела следствием биологизаторское понимание его жизни, ибо животный вид может существовать лишь в адекватных условиях окружающего мира. Поэтому жизнь для философа «тождественна инстинкту роста, *власти*, накопления сил, упрямого существования»²³.

Эта философия власти являлась альтернативой христианской религии и морали, с их принципами любви к Богу и ближнему, милосердия, прощения грехов, духовности, формирования человека по образу и подобию Бога. В связи с этим Ницше обрушивается с критикой на христианство, утверждая, что оно «принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого; свой идеал оно составило по *противоположности* инстинктам сохранения жизни, жизни в силе»²⁴ и сформировала человека как «домашнее стадное животное, больное человеческое животное»²⁵.

Ницше предлагает идеал сверхчеловека, представляющего новый улучшенный физический тип человека в аспекте его телесной красоты, здоровья, инстинктов и влечений. В качестве последних философ выделяет волю к власти («высший человек становится господином»), индивидуалистические ориентации, злобу («зло есть лучшая сила человека»), эгоизм («ваша добродетель требует, чтобы вы не имели никакого дела с этим «для», «ради» и «потому что». ... «Для ближнего» - это добродетель только маленьких людей»), неукротимый дух, враждебность и ненависть к другим, отсутствие страха, в том числе страха «перед тем животным, которого человек прячет и страшится в себе самом»²⁶. Свою последнюю волю Ницше устами Заратустры излагал следующим образом: «*Умерли все боги, теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек*»²⁷.

Учение Ницше вырастает на основе биологизаторской трактовки сущности человека, являя тем самым страшную логику трансформации биологизма в понимании человека в антигуманизм. Действительно, если человеческое тело лишается одухотворенности и превращается в самоценность, то следствием таких представлений может быть только нигилизм в области морали и религии и социал-дарвинизм в понимании общественной жизни. Н.А.Бердяев утверждал, что у Ницше происходит «переход гуманизма в анти-гуманизм в форме идеи сверхчеловека. В идее сверхчеловека гуманизм кончается на вершине культуры»²⁸.

Проблема вражды, которая рассматривается в своей крайне радикальной форме разрушительности, уничтожения всего живого, разрабатывается и в психоанализе Фрейда. Правда, долгое время он придерживался принципа пансексуализма и своего учения о либидо, но в работе зрелого периода своего творчества «Я и Оно» выдвигает идею двух бессознательных влечений индивида, укорененных в роде, сексуальных (Эрос) и влечений к смерти (Танатос), хотя и не отказывается полностью от своих пре-

жных идей, считая, что «живая субстанция является по преимуществу представительницей Эроса». Первые влечения охватывают инстинкт самосохранения, вторые - инстинкт разрушения. Эти влечения могут смешиваться в одном индивидуе или разъединяться: «В садическом элементе полового влечения мы имели бы классический пример целесообразного смешения влечений, а в чистом садизме как извращении образец разъединения»²⁹. Но Фрейд гораздо больше интересуют клинические факты смешения этих влечений, чем их разъединения.

К психологической модели интолерантности относятся учения Д.Юма, Г.Зиммеля, Ж.-П.Сартра, К.Хорни, С.Л.Франка. Юм считает, что в познании имеют место внешние чувства и переживания, именуемые импрессиями, впечатлениями, а в морали - внутренние чувства, переживания, или аффекты, эмоции. Остальные составляющие морали (нравственные понятия, волевые устремления) Юм психологизирует, сводя мораль к моральным переживаниям. «Разум совершенно неактивен и никогда не может быть источником столь активного принципа, - утверждает Юм, - как совесть или чувство морали»³⁰. Тем самым его этика отличается от рационалистической этики просветителей.

Свою теорию эмоций Юм строит на принципе ассоцианизма. Все ассоциации эмоций, берущие начало от прямых аффектов, жестко связаны друг с другом, и каждое новое переживание следует за предыдущим, что ведет к психически-нравственному фатализму: все моральные состояния и оценки представляют цепи временных и причинно-следственных ассоциаций, так что человек оказывается лишен в морали свободы выбора.

Все эмоции Юм делит на две группы: прямые, возникающие стихийно и лишенные направленности на самого себя или другую личность, и косвенные, лично направленные. Тем самым он создает феноменологическую гносеологию и эмотивистскую этику, которые имеют основой описательную психологию эмоций. Гордость и униженность относятся Юмом к прямым аффектам, а ненависть и любовь к косвенным. Последние вызываются рядом причин: качествами (телесными, психическими, социальными) другой личности или собственной, чувствами неудовольствия-удовольствия личности, вызываемыми причиной первого аффекта, контрастными аффектами, привычками, воображением и т.д. Аффекты могут соединяться, смешиваться, усиливаться, порождая все возможные нравственные состояния, мотивы, оценки. «Ничто не может вызвать какого-либо из этих аффектов (названных четырех. - И.С.), - считает Юм, - без наличия двойного отношения: т.е. отношения идей к объекту аффекта и отношения ощущений к самому аффекту»³¹.

Тем самым из морали изгоняются рациональные моменты, интеллектуальная активность, так что человек превращается в эмоционально-чув-

ственное животное. Неудивительно, что Юм отождествляет аффекты человека и животных, заявляя, что «не только любовь и ненависть общи всем чувствующим существам, но и причины их... столь просты по природе, что легко можно предположить их оказывающими действие даже на животных. Для этих аффектов не требуется силы мышления или пронизательности; все в них управляется такими пружинами, которые не свойственны исключительно человеку или какому-нибудь одному виду животных»³². Таким образом, рассматривая мораль исключительно как сферу чувств и аффектов, Юм относит к ней добродетели и пороки, исключая детерминирующее воздействие на них социальных факторов жизни людей. Нормы морали представляют в его этике не что иное, как номиналистское выражение чувств антипатии и симпатии между людьми.

Новизна взглядов Зиммеля, который продолжил разрабатывать подход психологизма в понимании вражды, заключалась в том, что объектом его исследования вражды стала неформальная группа, рассматриваемая им как внесоциальное бытие, где поведение обусловлено не социальными факторами, а личными качествами индивидов, удовлетворяющих свое влечение к общению. В результате Зиммель приходит к парадоксальным выводам. С одной стороны, в работе «Общение»³³ он рассматривает отношение индивидов в неформальных группах как образец игрового общения, где поведение индивидов направляется ожиданиями несерьезности общения (любовь заменяется кокетством, обсуждение социальных проблем анекдотами и т.д.). С другой стороны, в работе «Человек как враг» он утверждает, что «враждебность оказывается, по меньшей мере, некоторой формой или основой человеческих отношений наряду с другой симпатией между людьми»³⁴. Враждебный характер отношений Я-Ты рассматривается им как элементарная «клеточка» социальных антагонизмов. Эта фундаментальная роль враждебности в отношениях людей объясняется им путем апелляции к человеческой природе. В духе представлений Гоббса он признает наличие у человека «априорного инстинкта борьбы» и «изначальной потребности во враждебности»: «Первый инстинкт, при помощи которого она (личность. И.С.) себя утверждает, есть отрицание другого»³⁵.

В экзистенциализме усиливается подход психологизма к исследованию феномена вражды. Ж.-П. Сартр вводит идеи вражды и ненависти в разработку проблем философской антропологии. Существование Другого свидетельствует, по его мнению, об ущербности и неполноте человека, которому именно Другой дает его бытие. Но бытие философ отождествляет с обладанием, вследствие чего Другой рассматривается как «похититель моего бытия», превращающий меня в объект. В этой противоречивости отношений Я и Другого, по Сартру, уже содержится конфликт: «Конфликт это изначальный смысл бытия-для-другого»³⁶.

Опираясь на принцип противоречия, философ рассматривает проблемы ответственности и свободы. Человек несет ответственность за свое «бытие-для-другого», поскольку Другой дает основу его бытию, и эта ответственность заключается в том, что он отвоевывает у Другого свое бытие. Но это отвоевывание означает, в свою очередь, новый конфликт, поскольку, с одной стороны, оно есть «основание моей собственной свободы», а с другой - «присвоение мною себе свободы другого». Причем, отвоевывая свое бытие у Другого, индивид стремится вобрать в себя Другого и вместе с тем сохранить его инаковость, ибо в противном случае исчезнет его собственное «бытие-для-другого». Эта многослойность конфликтов, порожденных отношениями Я с Другим, приводит Сартра к выводу о том, что «мое бытие-объектом есть мое единственное отношение к другому»³⁷, а проект объединения меня с другим является источником конфликтов.

В связи с этим возникает вопрос о том, для чего индивиду необходимо вступать в конфликт с Другим, если тот обеспечивает его бытие. Сартр отвечает на этот вопрос в духе экзистенциализма, относя Другого к миру отчужденного бытия, благодаря чему «мое бытие оказывается функцией Другого»³⁸, средством для Другого. Но антиномичность отношений Я с Другим приводит к тому, что Я скорее стремится создать проект отвоевания своего бытия и своей свободы у Другого, чем реально это осуществляет. Процесс духовного самоопределения индивида в этих условиях оказывается проблематичным и драматичным, поскольку в присутствии Другого индивид претерпевает отчуждение и сам превращает Другого в орудие и объект реализации своих стремлений.

Негативизм отношений Я к Другому распространяется Сартром даже на любовь. Сартр тонко анализирует самые разнообразные нюансы отношений, любящего и любимого, имеющих, по его мнению, противоречивый характер. Индивид нуждается в любящем его, ибо тем самым обеспечивается фактичность его существования и избавление от одиночества. «Я существую, - утверждает он, - потому раздариваю себя. Эти вены на моих руках, предмет любви, - они существуют благодаря моей доброте. ... тогда как раньше мы чувствовали себя «лишними», теперь мы ощущаем, что наше существование принято и безусловно одобрено в своих мельчайших деталях. ... бытие-любимым, которого мы желаем, уже и есть онтологическое доказательство, приложенное к нашему бытию-для-других»³⁹. Любовь тем самым обосновывает и мое существование, и мою сущность.

Вместе с тем, философ считает природу любви конфликтной, а любовь разрушимой. Во-первых, любящий всегда оказывается неудовлетворенным, поскольку хочет, чтобы Другой его любил, и понимает, что тот может в любой момент превратить его самого в объект, с чем связаны

испытываемые любящим состояния страха и стыда. Во-вторых, любящий хочет невозможного абсолютной любви. С одной стороны, он не хочет обладать любимым как собственностью, не хочет полного порабощения любимого существа, превращения его в автомат, так как это не избавляет его самого от одиночества. С другой стороны, он хочет обладать свободой другого, при этом таким образом, чтобы «свободное решение любить меня, заранее принятое любящим, таилось как завораживающая сила *внутри* его сознательной свободной привязанности»⁴⁰.

Сам же любящий стремится быть для другого высшей ценностью, находиться вне традиционной морали, являться таким объектом любви, «по уполномочению которого мир начинает существовать для другого»⁴¹, а в определенном смысле быть для другого его миром и высшей санкцией, осуществляющей власть над миром. Но такая любовь может сохраняться в качестве абсолюта лишь при условии существования наедине с любимым во всем мире, что невозможно. В-третьих, чтобы добиться такой любви, любящему необходимо постоянно очаровывать другого, вследствие чего любовь превращается в обман. В результате происходит, по Сартру, тройная разрушимость любви, что превращает любящего в мазохиста. Негативные психические и духовные переживания индивида в любви онтологизируются философом как универсальные бытийные формы отношения Я к Другому.

Франк в работе «Непостижимое» отходит от общей идеи диалогической философии, ярко выраженной у Бубера, о том, что Я-Ты есть мир диалогических отношений. «Если я обращен к человеку, как к своему Ты, - утверждал тот, - если я говорю ему основное слово Я-Ты, то он не вещь среди вещей и не состоит из вещей. ... Ты... заполняет собою небосвод. Не то, чтобы не было ничего другого, кроме него, но все другое живет в его свете»⁴². Романтизму взглядов Бубера Франк противопоставляет более реалистический взгляд. Сохраняя онтологический подход к проблеме Я-Ты, он выделяет две формы их отношений. В одной форме «Я» узнает в «Ты» успокоительную реальность сходного, сродного, некую свою *родину*, то есть реальность вне себя, но внутренне ему тождественную⁴³. В этих отношениях «Я» утрачивает одиночество, а тайна непостижимого «Ты» превращается в тайну любви. В другой форме «Ты» является как чужое, жуткое, мой двойник, копия, нечто угрожающее, ибо противостоит мне, вторгается в меня, нарушает полноту моего самобытия. В связи с этим «Я» испытывает состояние несвободы, скованности и страха. Но поскольку при этом «Ты» способствует моему становлению, то «Я» относится к нему как к добыче, орудию, рабыне, сближая его с миром «Оно». Эту форму отношений «Я-Ты» можно назвать отчужденной, отметив близость взглядов Франка и Сартра.

Учение Хорни о внутренних конфликтах человека опирается на психоаналитические концепции Фрейда и Фромма. Но в отличие от Фрейда она считает, что неврозы вызываются не противоречиями либидо индивида и культуры, а нарушениями человеческих взаимоотношений, и бессознательные влечения рождаются не из стремлений к удовольствию, а «из чувств изолированности, беспомощности, страха и враждебности и представляют собой способы, с помощью которых человек пытается справиться с миром вопреки этим чувствам; они нацелены ...на достижение безопасности»⁴⁴. Вследствие этого конфликт рассматривается ею как обязательная сторона человеческой жизни, и центральное место в ее теории невроза занимает конфликт между тремя типами отношений, которые она обозначает как «движение к людям», «движение против людей» и «движение от людей». Данный конфликт считается основным, «базальным», поскольку он определяет все другие частные конфликты человека.

Сама по себе идея противоречивости человеческого бытия является не новой и получила различные решения в религии и этике задолго до XX века, но идея однотипности сущности и причин конфликтов нормального человека и невротика, их обусловленности различными человеческими взаимоотношениями является новой в психоанализе и сближает разработанную Хорни теорию невроза скорее с учением Фромма о характере человека, чем с учением Фрейда. По мнению Хорни, различное базальное отношение человека к другим порождает ряд качеств характера человека (потребностей, внутренних запретов, тревог и систем ценностей), которые обеспечивают его либо нормальное, либо невротическое доминирующее психическое состояние и поведение.

У человека, отношения которого с другими строятся в виде «движение против людей», доминируют агрессивные наклонности. Индивиды этого типа руководствуются установкой, что все настроены к ним враждебно и поэтому они организуют свою жизнь как борьбу против всех: «Всяк за себя и к черту отстающих». В связи с этим их «главной потребностью становится потребность управлять другими... эксплуатировать других, стремление перехитрить кого-то и использовать в своих целях»⁴⁵. При этом такие индивиды хотят получить от других подтверждение факта своего превосходства.

Данное отношение к другим формирует определенные психические качества: жесткость, неуступчивость, нетерпимость, невнимание к другим, безжалостность и жизненную позицию «борца», независимо от того, в чем она должна проявиться: в споре с другими или в отношении к собственной работе. «Его (человека данного типа. - И.С.) система ценностей, - свидетельствует на основании своих наблюдений за невротиками Хорни, - строится на основе философии джунглей. Сила дает право. Отбрось гуман-

ность и жалость. Homo homini lupus est»⁴⁶. Сходное понимание человека было свойственно еще Гоббсу, но тот объяснял его биологией человека, его природными инстинктами, тогда как Хорни страстями и ценностями, кроющимися в человеческом характере, который формируется в процессе отношений между людьми.

Амбивалентное отношение человека с агрессивными наклонностями к симпатии, доброжелательности, уступчивости, покладистости объясняется Хорни тем, что эти качества, характеризующие тип человека, в котором выражается «движение к людям», являются для него помехой в его борьбе за выживание и он относится к ним (говоря словами Ницше), как «к разновидности пятой колонны, как к врагу, действующему внутри него»⁴⁷, поскольку они могут подорвать основы его жизни, которую он построил. Подводя итоги экспериментальному изучению человека с агрессивными наклонностями, Хорни утверждает, что тот всех считает потенциальными врагами, борьбу - «естественным элементом своей жизни», его побуждения отвечают «философии джунглей». Но хотя Хорни и связывает данный характер с человеческими взаимоотношениями, она понимает их как психологические отношения, а не социальные взаимодействия.

Последствия невротических конфликтов имеют у Хорни два сценария решения. Один характеризует последствия неразрешенных конфликтов, к которым ею относятся *страх* того, что созданные человеком ценности могут быть подвержены опасности и разрушат защитную структуру психики; *обеднение личности* («потерю человеческих сил»); *безнадежность* (депрессивное состояние отчаяния из-за невозможности внутренней психической и духовной целостности); *садистские наклонности*, выражающиеся в стремлении к *порабощению* своего партнера или в том, чтобы *«играть на чувствах»* другого человека как на инструменте», или в *эксплуатации* партнера, или в стремлении *«третировать и унижать»* других людей. Фромм дифференцирует три типа садистских тенденций в характере («поставить других людей в зависимость от себя», «эксплуатировать их», «причинять другим людям страдание или видеть, как они страдают»), считая, что они проявляются в разных людях⁴⁸. Хорни же относит все эти сущностные особенности садизма к характеру одного человека.

В отличие от Фрейда и Фромма Хорни полагает, что садистские наклонности развиваются лишь у тех индивидов, которым свойственно «чувство тщетности своей жизни», т.е. утрата смысла жизни, духовная опустошенность. Такой человек, по мнению Хорни, «начинает ненавидеть жизнь и все, что в ней есть позитивного. Но он ненавидит ее, испытывая жуткую зависть человека, которому отказано в том, чего он страстно желает»⁴⁹. Данное понимание создает, по Хорни, возможность терапевтического лечения человека с садистскими наклонностями, которому открывают воз-

возможности создания позитивной стратегии его жизни.

Другой сценарий характеризует разрешение невротических конфликтов путем изменения внутреннего мира человека в виде изучения сферы бессознательного в психике человека и работой с невротическими конфликтами. Конечно, Хорни сумела преодолеть односторонность в решении данной проблемы Фрейдом, который задачи психоанализа видел в рационализации либидо, особенно на примере анализа детских сексуальных влечений индивида. Но вместе с тем она не ассимилирует идеи Фромма о социальных условиях жизни индивидов как условиях создания деструктивного характера. Ее заслуга скорее заключается в описании психологических конфликтов человека с другими и самим собой и анализе способов их разрешения.

К социологической модели интолерантности относятся философские учения Э.Фромма и М.Фуко. У Фромма проблема человеческой деструктивности (стремления к вражде, разрушению, насилию) становится одной из центральных, которую он разрабатывает то как аспект проблемы души, то как аспект проблемы бегства от свободы, то как аспект проблемы ориентаций человека. В работе «*Душа человека*», обращаясь к историко-философской традиции, Фромм задает сакраментальный вопрос: «Человек волк или овца»? Отказываясь от априорного решения вопроса, он сосредоточивает внимание на характеристике форм насилия и обнаруживает, что одни из них ближе к нормальным (игровое, реактивное, из зависти и ревности, из мести, из потери веры и т.д.), а другие к патологическим (компенсаторское человек *«мстит жизни за то, что она его обделила»*, садизм, мазохизм, некрофилия).

Уже в этой работе закладывается противоположная психоанализу Фрейда система идей Фромма о том, что «имманентное свойство любой живой субстанции жить и сохраняться в жизни»⁵⁰ и что «противоречие между эросом и деструктивностью, между связью с живым или связью с мертвым на самом деле является основополагающим противоречием в человеке»⁵¹. В отличие от Фрейда, который относил инстинкт смерти к нормальной биологии, Фромм относит его к психопатологии. В этот период конца 60-х годов Фромму еще не были ясны все причины, которые приводят к некрофильской жизненной ориентации, и он считает некрофильский характер связующим звеном между теорией либидо Фрейда, на основе которой тот создавал «анальный характер», и идеей Фрейда об инстинкте смерти.

В работе «*Анатомия человеческой деструктивности*» (1968-1973 годы написания) Фромм создает концепцию человеческой деструктивности, в которой стремится синтезировать подходы биологизма, психологизма и социологизма при доминировании социологического подхода. В отличие

от Фрейда Фромм интересуется не индивидуальный, а социальный характер, который понимается им как *«та совокупность черт характера, которая присутствует у большинства членов данной социальной группы и возникает в результате общих для них переживаний и общего образа жизни»*⁵². Характер выступает у Фромма способом компенсации утраченной способности человека к инстинктивной адаптации. В его структуре косятся различные страсти, доминирующие из которых в форме синдрома становятся «доминирующей компонентой структуры личности»⁵³, которая направляет поведение человека. Хотя аффекты имеют источник в структуре мозга и мозговых процессах, но их реализация и доминирование в поведении, по мнению Фромма, определяются социальными условиями.

Деструктивность человека, которую философ называет злокачественной, выражается в двух видах характера: садистском и некрофильском. В отличие от Фрейда, который рассматривал садизм как смесь Эроса и Танатоса экстравертной направленности, Фромм считает, что сущность садизма составляет *«страсть или жажда власти, абсолютной и неограниченной власти над живым существом, будь то животное, ребенок, мужчина или женщина»*⁵⁴. Садист относится к живым существам как к вещам и объектам обладания, поэтому они необходимы ему в его жизни. Фромм называет садизм «религией духовных уродов», поскольку садист выбирает для насилия слабых людей, которых христианская религия стремилась утешить и окружить любовью.

Садизм понимается Фроммом как извращенная форма необходимости в Другом. Он подчеркивает его связь с мазохизмом (страстью индивида испытывать наслаждение от причинения ему боли и страдания) и их общий «корень»: «ощущение экзистенциальной и витальной импотенции»⁵⁵. Страсти садизма и мазохизма укореняются, по Фромму, в таких типах характера как накопительский (признается только одно хозяйское отношение к миру), эксплуататорский (люди этого характера стремятся отобрать блага у других силой или обманом), бюрократический (индивид себя и других рассматривает как вещи), рецептивный (развивается стремление к подчинению). Общим для всех этих типов характера является ориентация «иметь», обладать.

Некрофильский характер определяется Фроммом как *«страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилостному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому). Плюс к тому это страсть к насильственному разрыву биологических связей»*⁵⁶. Этот характер проявляется в некрофильских сновидениях, действиях вандализма, ориентации «иметь», механистическом мировоззрении, обожествлении

техники, языке с преобладанием слов с экспрессивно-негативным смыслом, враждебном стиле общения с другими и т.д.

Общим у представителей садистско-мазохистского и некрофильского характера является отсутствие в последнем гармонии, равновесия между биофильскими и некрофильскими наклонностями, а в самой жизни отсутствие в сфере профессиональной занятости и семье атмосферы радости и счастья, любви, творчества. Фромм подчеркивает, что «полностью» данные характеры встречаются редко, но люди с садомазохистской и некрофильской доминантой нередки. По его мнению, жесткой границы между данными типами характера и биофильским характером, сущностью которого является любовь к жизни, не существует, сочетаний их признаков столько же, сколько и людей, «однако на практике все же вполне возможно провести грань между преимущественно биофильским и преимущественно некрофильским типом личности»⁵⁷. К социальным условиям, продуцирующим садистский и некрофильский типы характера и способствующим их распространению, философ относит господство одного класса или одной группы (этнической, конфессиональной и т.д.) над другой; авторитаризм власти и отсутствие общественного контроля за ее действиями; усиление власти техники в жизни людей; пропаганду преступлений, войн и жестокости через СМИ; растущую урбанизацию, способствующую усилению отчуждения индивида в обществе, и т.д.

Жестокость человека, выраженная в его преступлениях и еще большая жестокость общества, выраженная в наказании этих преступлений, является важной проблемой в философии Фуко. В работе «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» он исследует историю наказания осужденных обществом людей как преступников и в связи с ней историю уголовного права пенитенциарной системы в Западной Европе и США. Широко распространенной формой наказания преступников, начиная со средних веков вплоть до середины XVIII века, в Западной Европе являлась публичная казнь. Описывая публичную казнь Дамьена, нанесшего удар ножом королю Людовику XV, Фуко характеризует ее как выражение жестокости власти по отношению к человеческому телу, проявившейся в надругательстве над ним; способ устрашения народа и тем самым укрепления власти; средство приучения народа к жестокости и развязывания самых низменных инстинктов толпы; превращение смерти, представляющей, с точки зрения христианской религии, зло, в зрелище, вакханалию смерти; форму мазохизма, поскольку публичная казнь сопровождается покаянными «эшафотными речами» осужденных; место публичного насилия. Философ цитирует И.Беккариа, заявившего еще в 1764 году: «Убийство, представляемое нам как ужасное преступление, сами совершают хладнокровно, без угрызений совести»⁵⁸.

Уголовно-правовые кодексы XVIII-XIX веков рассматриваются Фуко как свидетельство новой правовой идеологии, согласно которой «искупление, которое некогда терзало тело, должно быть заменено наказанием действующим в глубине на сердце, мысли, волю, наклонности»⁵⁹. Тем не менее уголовно-репрессивные практики еще и в XVIII веке являлись распространенными. Например, парижский верховный уголовный суд за период 1755-1785 годов вынес 9-10% смертных приговоров (колесование, виселица, сожжение), с применением жестоких пыток и выставлением тел осужденных на всеобщее обозрение⁶⁰. Фуко называет наказание в форме публичной казни «театром террора», вписанным в политическую и судебно-правовую систему. По его мнению зверство, которое сопровождало публичную казнь, выполняло двойную роль: связывало преступление и наказание и праздновало триумф власти, «объединяя истину и власть в казнимом теле»⁶¹.

Смещение преступности от «кровавой» к «мошеннической» в связи с развитием капиталистического общества и бурные протесты представителей третьего сословия и бедняков против публичных казней стимулируют развитие реформистского движения в сфере судебно-правовой системы. Сначала вводится наказание в виде общественных работ, позже в виде тюремного заключения. Исследуя теорию тюрьмы, Фуко показывает, что введение ее в систему наказания преступлений было связано с изменением целей наказания от исключительно репрессивных к предупреждению преступлений.

Хотя Фуко и рассматривает тюрьму как более гуманную форму наказания властью преступлений, он ее вовсе не идеализирует. Так, он показывает, что создание тюрем привело к росту правоохранительного аппарата и росту злоупотреблений тюремной власти над заключенными; порождению рецидивизма преступлений; превращению осужденных в «деликвентов» - патологических субъектов, объединенных в тюремные сообщества и враждебно настроенных по отношению к обществу; преобладанию репрессивных функций по отношению к заключенным над воспитательными. Он характеризует тюрьмы как «карцерный архипелаг», который переносит пенитенциарную технику на все общество, делая карательную функцию всеобщей.

В результате все индивиды оказываются под контролем разных «карцерных устройств». В карцеры превращаются школы, больницы, сиротские дома, мастерские и фабрики, где «прививают послушание и производят делинквентность». «Тюрьма, - утверждает Фуко, - продолжает над теми, кто ей вверен, - работу, начавшуюся в другом месте и производимую всем обществом над каждым индивидом посредством бесчисленных дисциплинарных механизмов. Благодаря карцерному континuumу инстан-

ция, выносящая приговоры, проникает во все те другие инстанции, которые контролируют, преобразуют, исправляют и улучшают»⁶². Карцерный репрессивный режим рассматривается Фуко как основной принцип организации современного общества.

Теоретические исследования философами феномена интолерантности (вражды, ненависти, жестокости) актуальны, ибо в них подчеркивается, что решающим фактором в социальном процессе являются не техника, технологии, природная энергия или социальные институты, а «формы *человеческой* энергии» (Э.Фромм), и от них зависят те социально опасные, разрушительные явления в современном обществе, о которых шла речь в начале параграфа. Этот вывод вовсе не означает, что мы отрицаем роль макроинтересов (экономических, политических, идеологических) в социальных процессах и роль макрогрупп (классов, элит, этнических и конфессиональных групп и т.д.) в историческом процессе. Но без психической энергии масс людей, поддерживающих (или не поддерживающих) эти макроинтересы и макрогруппы, социальные процессы не могли бы осуществляться. Поэтому нельзя не напомнить философское завещание Фромма о необходимости исследовать (социологическими и социально-психологическими методами) социальные характеры людей, их страсти, убеждения, мотивацию поступков.

Выводы по 1 главе:

1. Термины «толерантность» и «интолерантность» являются полисемантическими. Сравнительный анализ их соотношения с другими, близкими им по смыслу терминами, позволяет сделать вывод о том, что они обозначают качества личности, моральные правила, принципы деятельности и отношений между индивидами. В последнем значении толерантность характеризует стремление к сохранению мира, сотрудничеству индивидов друг с другом, компромиссу и диалогу, а интолерантность — стремление к насильственному утверждению собственной позиции и насильственному доминированию над другими, в пределе — к деструктивности, разрушению и смерти по отношению к другим.

2. Сложность феномена толерантности позволяет выделить различные философские версии понимания толерантности: натуралистическую, психоаналитическую, коммуникативную, этико-аксиологическую. Методологическим основанием классификации форм толерантности является различное понимание сущности человека (природная, душевно-психическая, духовно-коммуникативная, духовно-нравственная). Данные историко-философские основания толерантности выполняют методологическую роль в раскрытии сущности и бытия толерантности.

3. В натуралистической версии (М.Монтень, Л.Фейербах) толерант-

ность рассматривается как имманентное качество человека, признается природный детерминизм толерантности и основа общения индивидов ищется во взаимном влечении полов и в родственных отношениях.

4. В психоаналитической версии (З.Фрейд, Э.Фромм) мораль трактуется как искусственное явление, призванное преодолеть спонтанность бессознательных влечений. Пути выхода ищутся в психотерапевтическом врачевании души (Фрейд) и формировании плодотворной ориентации человека, выражающейся в уважении, заботе и ответственности по отношению к другим (Фромм).

5. Коммуникативная версия толерантности, разрабатываемая в философских учениях М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева, М. Бубера, Э. Левинаса, С.Л. Франка, раскрывает межличностные отношения индивидов в малых группах и общностях в форме глубинного духовного общения, субъект-субъектных взаимодействий, открытости «Я» и «Ты», эмпатии и диалога.

6. В этико-аксиологической версии (Дж.Локк, И.Кант) толерантность выступает как феномен правосознания, включающий признание прав и свобод человека, и как этическая ценность.

7. В истории философии утвердились три модели понимания интолерантности: биологическая, психологическая и социологическая. К биологической модели интолерантности относятся философские учения Гоббса, Декарта, Спинозы, де Сада, Ницше, Фрейда. Исходной идеей во всех этих учениях является представление об общей природно-животной, биотелесной сущности человека, в связи с чем интолерантность в разных формах ее проявления рассматривается как врожденное биологическое качество человека в форме инстинкта, аффекта, бессознательного влечения. При этом Гоббс с помощью интолерантности как механизма взаимоотношений людей объясняет исторический процесс, его направленность от доисторического общества к политическому обществу, организованному в государство. Декарт и Спиноза стремятся исследовать телесную природу страстей и возможности их облагораживания с помощью разума. Де Сад становится основоположником учения о садизме и биопсихологических основах террора, а Фрейд сосредоточивает внимание на исследовании причин феномена массовой невротизации людей в обществах XX века и возможностях их лечения. Ницше обосновывает идею физического вырождения людей и создает учение о сверхчеловеке как новом физическом типе человека, где все животное в человеке достигает апогея.

8. К психологической модели интолерантности относятся философские учения Юма, Зиммеля, Сартра, Франка, Хорни, исходной идеей которых служит представление о единой душевно-психической сущности человека. Юм в теории аффекта трактует человека как исключительно психически-аффективное существо, аффекты которого определяют формы отно-

шений между людьми. Зиммель рассматривает враждебно-психологический характер общения Я-Ты как элементарную «клеточку» всех социальных антагонизмов. Сартр понимает конфликт как изначальный смысл отношений Я-Другой и исследует конфликтную природу любви. Франк характеризует две формы отношений Я и Ты: позитивную душевно-духовную и негативную, угрозы и страха. Хорни исследует психоневрозы как результат разрушительных психологических взаимоотношений между людьми в формах «движение против людей» и «движение от людей».

9. К социологической модели интолерантности относятся философские учения Фромма и Фуко, исходной идеей которых выступает представление об общей социальной сущности человека. Фромм разрабатывает проблему деструктивного социального характера человека в формах садизма и некрофилии, выясняет социальные причины формирования данного характера и пути его облагораживания. Фуко обосновывает идею производности жестокости человека от жестокости власти и дает социальную критику западной пенитенциарной системы.

10. Данные модели толерантности и интолерантности являются односторонними, абсолютизирующими одну из составляющих природы толерантности и интолерантности. Более корректно рассматривать эти модели как взаимодополняющие, характеризующие один из аспектов природы толерантности и интолерантности.

ГЛАВА 2. ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ В МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Исследование феномена толерантности и интолерантности в межличностных и социокультурных отношениях требует определения методологии исследования, в качестве которой выбраны целостный подход и учение о формах жизни, разработанное Х.Ортега-и-Гассетом в рамках философии жизни.

Категория целостности разрабатывалась на протяжении всей истории философии (Аристотель, Г.В.Гегель, И.Кант, К.Маркс, К.Ясперс). В современной отечественной философии ее исследовали Н.Т.Абрамова, В.Г.Афанасьев, И.В.Блауберг, П.С.Гуревич, В.М.Розин, Г.И.Рузавин, В.Н.Сагатовский, В.И.Филатов, Э.Г.Юдин и др.

Опираясь на данные историко-философские учения и современные исследования, основные идеи о целостности можно сформулировать следующим образом. Целое не есть сумма составляющих его частей; целое больше совокупности частей; целое не есть часть еще большего целого того же рода (И.Кант); целое предшествует своим частям; нельзя вывести целое из частей или части из целого; части должны рассматриваться с точки зрения целого, а целое с точки зрения частей; между частями целого есть взаимосвязь; «целое есть... сущность» (Г.В.Гегель) в том смысле, что сущность есть основа целого; система представляет средство познания целого; целостность есть единство конечного и бесконечного, общего, особенного и единичного, устойчивого и изменчивого; целостность представляет основополагающий признак систем; «системность переходит в целостность при условии, когда возникшее интегральное качество становится доминирующим, определяя тем самым единство и устойчивость системы...»¹. Через всю историю философии проходит дискуссия об антиномиях целостности, реализовавшаяся в позициях меризма, холизма и диалектики.

По вопросу о том, можно ли рассматривать человека как целостность, в философской литературе отсутствует однозначное решение. Например, К.Ясперс утверждал, что «всякая попытка создать целостную схему человека обречена на неудачу»². Здесь идет речь о целостности человека как гносеологическом феномене, но не утверждается, что человек не представляет собой онтологической целостности. Этот вывод можно отнести к познанию любого сложного объекта, ибо любая модель упрощает объект, рассматривает его односторонне, в определенном отношении.

Вместе с тем существует традиция понимания человека как онтологической целостности, микрокосма в философии античности, Возрождения,

русской религиозной философии и русском космизме XIX-XX веков. Безусловно, человек не представляет абсолютной целостности, ибо, во-первых, он не рождается человеческой целостностью, ему еще предстоит ею стать; во-вторых, человек, будучи целостностью, выступает как часть по отношению, например, к человечеству; в-третьих, социально-исторические условия жизни препятствуют его формированию как целостности, в силу чего он становится отчужденным человеком (К.Маркс), «одномерным человеком» (Г.Маркузе), рыночным человеком (Э.Фромм) и т.д. Поэтому корректнее определять человека как относительную целостность.

В философии жизни базовой категорией является «жизнь». В понимании жизни существует два подхода. Один господствует в частных науках о жизни и в философском натурализме, по поводу которого Г.Риккерт утверждал, что «жизнь как живое столь же малоценностное понятие, как и «переживание»³. Другой подход существует в философии жизни. Основатель философии жизни В.Дильтей определял «жизнь» как «взаимодействие, существующее между личностями в определенных внешних условиях, постигаемое независимо от изменений места и времени. ...Выражение «взаимодействие» в науках о духе характеризует... переживание; оно в свою очередь может быть представлено как отношение импульса и сопротивления, давления, освоения (Innewerden) требований, радости за других и т.д.»⁴.

Дильтей полагал, что в переживании содержится как реальность структурная взаимосвязь жизни, поэтому в нем «схватывается» целостность жизни. Но сведение жизни к взаимосвязанным актам переживаний ведет к отождествлению понятия «жизнь» с понятием «субъективная реальность» и не позволяет обнаружить другие формы жизни человека. Кроме того, определение жизни дано Дильтеем с позиций иррационализма.

Другой представитель философии жизни Х.Ортега-и-Гассет упрекал философов в том, что «они никогда не замечали того первичного феномена, каковым является наша жизнь»⁵. Он считает человеческую жизнь изначальной реальностью и выделяет такие ее сущностные характеристики, как обстоятельность, свобода, неотчуждаемость, ответственность. Первой, самой близкой индивиду, философом считается «жизнь каждого в отдельности, увиденная изнутри самой себя, а следовательно, всегда *моя*, личная жизнь»⁶, которая есть одиночество, ибо она принадлежит мне, пережить и прожить ее я могу только сам.

Основной реальностью жизни в философии Ортеги выступает Другой. Вместе с Другим, утверждает Ортега, появляется новая реальность, а именно, «действие, в котором участвуют одновременно два субъекта: я и другой, действие, несущее в себе как одну из составных частей действие другого человека, то есть взаимо-действие. Следовательно, мое действие

является социальным, *именно в данном смысле слова*, если оно учитывает возможную реакцию Другого»⁷.

Эта форма жизни обладает амбивалентностью свойств. Другой позволяет мне выбраться из одиночества и вместе с тем общий для меня с Другим мир проблематичен, полон «загадок, белых пятен, тревожных неожиданных, потайных дверей и ловушек», в нем есть две равновероятных возможности: человек-друг (человек-«за») и человек-враг (человек-«против»), так что он превращается в псевдомир окружающей социальности. Поскольку Другой таит в себе возможность опасности, то Я должен его испытать, проверить на «туизм» и отнести либо к Ты, либо к обществу. Но даже Мы потенциально чревато борьбой, и равновесие, гармония в отношениях Я-Ты достигается в результате постоянного прилаживания друг к другу и бесконечных компромиссов, благодаря которым индивид обнаруживает границы своей личности и ему открывается его конкретное и единственное я.

Третьей формой жизни, с точки зрения Ортеги, является общество, которое он характеризует как «разобщенность», совместную жизнь друзей и врагов. Общество представляет собой мир коллективной жизни. От его имени каждому что-то запрещается и приказывается, безличное «ся» заставляет человека-индивида определенным образом мыслить и действовать. При этом, подчеркивает Ортега, «моя жизнь перестает быть моей и я перестаю быть той неповторимейшей личностью, какой являюсь, и выступаю уже от лица общества, то есть превращаюсь в социальную машину, *социализируюсь*»⁸.

В целом Ортега-и-Гассет дает по сравнению с Дильтеем более адекватное понимание действительности жизни человека, которое представляет некую целостность, единство трех форм: личной, индивидуальной жизни, межиндивидуальной жизни Я и Другого и социальной жизни. Но логическим противоречием является его понимание межиндивидуальной жизни то как контраста по отношению к социальной жизни⁹, то как первичной формы социальных отношений, социальности¹⁰. Этому способствует неопределенность содержания используемого им понятия «общение», под которым философ в одном случае имеет в виду социальное общение в обществе, а в другом - непосредственные контакты, межличностное общение, а также абстрактное понимание «социальности» как реагирования на мои действия и общества как реальности, в которой люди «собираются вместе».

По нашему мнению, социальные отношения отличаются от межличностных тем, что представляют отношения между различными социальными группами, действия которых направляются групповыми интересами, обусловленными отношением индивидов к собственности, власти, идеологии.

Эти отношения опосредуются различными социальными институтами (правом, государством, церковью и т.д.) и социальными нормами. Даже если речь идет о социальных отношениях между отдельными индивидами, то и в этом случае последние вступают в них и действуют как представители тех или иных социальных групп, их персональные репрезентанты.

Таким образом, в нашем понимании категория «жизнь» характеризует бытие человека в человеческом мире, состоящем из трех миров: индивидуальной межиндивидуальной - социокультурной жизни. Каждый из этих миров раскрывает единство, целостность телесной, психической и духовной жизни человека. Толерантность и интолерантность в качестве атрибутивных свойств человека выражают его целостность и присутствуют в каждой из основных форм его бытия.

2. 1. Толерантность и интолерантность как качества личности

Для нашего исследования рассмотрение проблемы духовности в философии имеет значение постольку, поскольку философия связывает духовность с ценностным общением между людьми. Так, Н.А.Бердяев утверждал, что «человека понять можно только через дух», а где имеется понимание смысла, там имеется в том числе, и смысл жизни, и его принятие и, следовательно, толерантное отношение к другим¹. Отсюда толерантность, по мнению Н.А.Бердяева, создается только на духовном уровне отношений между индивидами. Эту идею поддерживает и Р.Л.Лившиц, связывая духовность с гуманными отношениями между людьми. Быть духовным - значит «открыться миру, значит, в конечном счете, принять другого человека в его собственной человеческой определенности, как наивысшую ценность, как цель, но не как средство для реализации других целей»². Принять другую личность как данность, с ее самоценным смыслом означает отнести к ней толерантно. И хотя у индивидов может быть различный уровень образования, социальный статус, это не мешает толерантному общению, так как посредством своего духовного мира каждый отдельный человек приобщается ко всему человеческому роду. Другой аргумент о связи духовности и толерантности заключается в том, что духовности не свойственно навязывать собственные представления другим людям. Духовность не отделима от толерантности и несовместима с идеологией принудительного осчастливливания. Толерантность как раз и выражается в том, что индивиды согласовывают свои ценности, отыскивают их общее основание, осуществляют диалог.

Толерантность не просто связана с духовным миром индивида, а является духовным качеством последнего. Ввиду того, что необходимо объяс-

нить специфику духовных качеств личности, рассмотрим понимание категорий «качество» и «качество личности» в философии. Исследование категории «качество» восходит к философии Аристотеля, который определял в работе «Категории» «качество» как «то, благодаря чему предметы называются такими-то»³. Качество рассматривалось им как видовой признак, относящийся к сущности. Он разработал классификацию качеств, разделив их на четыре группы свойств, большинство из которых характеризовал применительно к человеку. Так, среди устойчивых свойств философ называл знания и добродетели, а преходящих — такие состояния человека, как тепло и холод, болезнь и здоровье. Второй вид качеств он рассматривал как врожденные способности или неспособности, иллюстрируя их примером врожденных способностей человека к кулачному бою, бегу, здоровью или болезни. Третий вид качеств Аристотель относил именно к человеку, обозначая их как претерпеваемые (каждое «оказывает некоторое воздействие на [внешние] чувства»). Четвертый вид качеств обозначал очертания и внешний облик. Качества, по мнению Аристотеля, обладают такими особенностями, как изменчивость и превращение в противоположность. Классификация качеств разработана Аристотелем таким образом, что ее можно рассматривать и как классификацию качеств человека, среди которых им выделялись по сути дела духовные, психосоматические, психические, телесные.

Гегель, разрабатывая категорию «качество» в работе «Наука логики», относил его к «бытию», которое характеризовал как элементарную категорию, лишенную конкретных определений. В связи с этим качество трактовалось им как «нечто совершенно простое, непосредственное»⁴, малосодержательный этап логического познания. Но, рассматривая данную категорию в аспекте развития по ступеням логического познания, Гегель понимал качество как единство диалектических противоположностей тождества и различия, реальности и отрицания, нечто и иного, конечности и бесконечности. Нечто, по его мнению, «есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть». Категория «качество» служит в логике Гегеля способом познания бесконечного многообразия явлений бытия и мышления.

В марксистской отечественной философии качество рассматривалось как «совокупность свойств, указывающих на то, что собой вещь представляет, чем она является»⁵, подчеркивалась многокачественность вещей, существование качеств в самих вещах, что не противоречит историко-философскому пониманию категории «качество».

Исходя из понимания категории «качество», становится возможным дать некоторое определение понятия «качество личности». Под последним следует понимать некоторую совокупность существенных свойств лично-

сти, позволяющих рассмотреть личность в отношении к другим личностям. При этом одни свойства будут указывать на приобщенность данной личности ко всему человеческому роду, другие - к группам и общностям, третьи - подчеркивать специфику и индивидуальность конкретной личности. Выделение тех или иных качеств личности в виде приоритетных связей, в первую очередь, с трактовкой понимания личности.

В русской религиозной философии XX века личность рассматривалась как человек в его духовном измерении. В марксистской отечественной философии личность трактовалась как часть общества. Поэтому что касается содержания всех качеств личности, советские философы в духе социологизма считали их социальными, апеллируя к идее К.Маркса о том, что «сущность личности составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество»⁶. В связи с данным пониманием к социальным качествам личности советские философы относили ее формационную и социальную принадлежность, профессиональную занятость, социальные потребности и интересы. В 70-е годы активно разрабатывались социальные типологии личности.

Такие качества личности, как духовность, бездуховность, псевдодуховность, характеризуют образ жизни и внутренний мир личности с точки зрения ценностей. В аксиологии ценность понимается в рамках субъект-объектного отношения как значимость объектов для субъектов. Опираясь на идеи И.Канта, В.Виндельбанда и М.Шелера, все ценности можно дифференцировать по основанию специфики потребностей на недуховные (витальные и прагматические) и духовные. Первые обусловлены потребностями обеспечения личной жизни в пище, одежде, жилье, здоровье, рождении детей и т.д. Вторые потребностями обладания, потребления, пользы. Третьи познавательными, нравственными, эстетическими и религиозными потребностями⁷. В соответствии с этим подходом все качества личности можно дифференцировать на витальные, прагматические и духовные.

Специфика духовных качеств личности выражается, прежде всего, в том, что эти качества обусловлены духовными потребностями индивида. Потребности в целом можно определить как многогранное явление, в котором выражается отношение человека к объекту потребления. Духовные потребности направлены на самореализацию личности, выражение ее творческого потенциала. А.К.Уледов, характеризуя особенности духовных потребностей, указывает на их бескорыстный характер, практически безграничный процесс их удовлетворения, на то, что эти потребности служат всестороннему и гармоничному развитию личности и являются, в том числе, потребностями в самой творческой деятельности⁸. Можно сказать, что духовные качества - это те, которые стимулируют духовное развитие личности.

Духовные качества, рассматриваемые в субъект-объектном аспекте,

позволяют признать значимость объекта ценности и в связи с этим признать права этого объекта по отношению к субъекту ценности и обязанности последнего по отношению к тому, кого (или что) он оценивает. Особенностью духовных качеств является и то, что в них реализуется доминирование духовных ценностей в системе ценностей индивида. Духовные ценности раскрывают содержание высших духовных потребностей человека в истине, добре, красоте, системе ценностного поклонения. Благодаря духовным ценностям человек становится относительно независимым от воздействия прагматических интересов и получает возможность жить по иным критериям.

Духовные качества есть качества, в которых доминирование духовных ценностей в духовном мире индивида является результатом не приспособления к окружающему миру, а осознанного свободного выбора, что подчеркивал И.Кант. По мнению философа, «конечное назначение человеческого рода состоит в наивысшем моральном совершенстве, которое достигается при помощи свободы человека, благодаря чему человек приобретает способность к высшему счастью... Назначение человека состоит, следовательно, в том, чтобы добиться высшего совершенства посредством своей свободы»⁹.

Важную роль в становлении личности индивида, в частности ее моральной составляющей, И.Кант отводил человеческому разуму. Разум формирует моральное существо, и благодаря этому человек-индивид возвышается над своей биологической и социальной природой. Свобода, по мнению философа, заключается в том, что «человек сам выбирает и налагает на себя нравственный закон, который может получить форму всеобщности, это и есть подлинная нравственность, тождественная свободе»¹⁰. Суть духовной свободы, таким образом, заключается в свободе выбора. По мнению Ж.-П.Сартра, человек является существом абсолютно свободным в своем выборе, но при этом единственным критерием должна стать личная ответственность за всякий свободный выбор, «таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»¹¹. Высший, духовный смысл свободы заключается в том, что человек всегда предпочитает добро, а не зло. «То, что мы выбираем, всегда благо», утверждает философ, «но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех»¹².

Наличие у индивида духовных качеств выражает его открытость миру. Открытость как одно из сущностных оснований человеческой личности признавали представители немецкой философской антропологии М.Шелер и Х.Плеснер. Как уже отмечалось выше, Шелер впервые в истории философии положил в основу жизненной позиции духовного человека его от-

крытость внешнему миру, а Плеснер, поддерживая идеи Шелера, утверждал в качестве основной сущностной составляющей человека его эксцентричность. Специфика человеческих свойств, по мнению Плеснера, объясняется эксцентрической позицией человека, которая выступает связующим звеном между телесными, психическими и духовными аспектами человеческого существования. Эксцентричность проявляется в отношениях человека-индивида с другими личностями и «определяет его сопричастность к миру, его социальность»¹³.

Особенностью духовных качеств можно назвать и то, что в них выражена ориентация индивида не на потребление, а на деятельность, творчество, или в терминах философии Фромма, ориентация не на обладание, а на бытие. Опираясь на учение М.Экхарта, полагавшего, что «ничем не обладать и сделать свое существо открытым и «незаполненным», не позволить «я» встать на своем пути есть условие обретения духовного богатства и духовной силы», Фромм отстаивает приоритет модуса бытия в отношении модуса обладания¹⁴. Ориентация на обладание губительна для личности, так как такая жизненная позиция превращает и вещи, и личности в объекты, приводит к потере живой субъект-субъектной связи. Личность при этом становится пассивной, не способной продуктивно использовать свой внутренний потенциал, свои способности.

При выборе жизненной позиции «быть» человек уже потому счастлив, что эффективно использует свои задатки и способности, пребывая благодаря этому в единении со всем миром. Ориентация быть, по выражению Фромма, означающая «отдавать, жертвовать собой, обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности в преодолении одиночества посредством единения с другими»¹⁵.

К духовным качествам личности относятся познавательные, моральные, эстетические, религиозные. Но познавательные и эстетические качества нейтральны по отношению к добру и злу, могут выступать в качестве того и другого. Религиозные качества нельзя считать нравственно нейтральными, ибо в религии главными принципами являются любовь к Богу и ближним. Но абсолютизация религиозных ценностей, стремление защищать и распространять их любой ценой лишают религиозные качества их нравственного содержания и превращают верующего в религиозного фанатика. В связи с этим именно моральные качества выражают подлинную духовность личности. В.А.Блюмкин выделяет следующие функции моральных качеств: «а) обеспечение подчинения личных интересов общественным и отношение личности к общему благу как к высшей цели; б) обеспечение отношения к личности как к высшей ценности и к личному благу как к конечной цели общественного развития»¹⁶. Моральные качества позво-

ляют индивиду получать удовлетворение не только от результата своей деятельности в форме общего блага, но и от самого процесса через осознание того, что эта деятельность направлена на благо других людей.

В истории философии вопрос о соотношении общего и личного интересов решался антиномично: либо эгоизм, либо альтуризм. Попытки объяснить возможности их оптимального сочетания были связаны с апелляцией к природе человека. Толерантность как раз и выступает эффективным механизмом установления компромисса между общим и личным интересом.

Итак, мы подошли к анализу вопроса о том, является ли толерантность духовным качеством индивида. По этому вопросу существует несколько точек зрения. Во-первых, некоторые философы относят толерантность к эмоционально-душевым качествам индивида. Так, В.Г.Федотова, анализируя категорию духовности, приходит к выводу о том, что формирование духовности индивида сопряжено с уровнем развития его душевной жизни, и наоборот, «бездушность является предпосылкой бездуховности, т.е. неразвитость души, чувственных переживаний влечет неразвитость сферы ценностных ориентаций»¹⁷. Таким образом, в основе духовности индивида лежит эмоционально-душевный настрой последнего, «подкладкой» духовности являются его определенные чувства и эмоции. Отсюда следует, что если признавать толерантность духовным качеством индивида, то надо иметь в виду преимущественно эмоционально-чувственный характер ее выражения.

Другие философы относят толерантность к прагматическим качествам индивида. При этом под толерантностью понимают соглашение с тем, что не соответствует правде или справедливости, но необходимо с точки зрения каких-либо интересов, зачастую прагматических. Толерантность, таким образом, становится моральным компромиссом, условным соглашением, договоренностью. Например, Т.Н.Шихардина утверждает: «Толерантность не является универсальной моральной ценностью, поскольку представляет собой некий компромисс между теми принципами, на которых строятся сфера морали, моральное сознание и поведение индивида. В основе любого компромисса как разновидности операционально-инструментального или прагматического соглашения лежат взаимные уступки, обоюдная выгода, временность и ограниченность сферы применения. Толерантность, выраженная в стремлении достичь взаимного понимания и согласования разнородных обычаев, традиций, интересов и точек зрения без применения мер давления, методами разъяснения, просвещения, воспитания, в ^L путь к согласию, в основе которого всегда лежит компромисс с другими и самим собой»¹⁸.

В связи с тем, что душа и дух являются различными составляющими внутреннего мира человека-индивида и относятся к разным реальностям

(соответственно к субъективной и трансцендентной), то толерантность выступает и как душевное, и как духовное качество человека-индивида. Как душевное качество «толерантность» обозначает богатство сторон душевной жизни человека-индивида: эмпатию, разделенность чувств и эмоций с другим, великодушие, сочувствие, терпеливость, жалость, признательность, симпатию, сострадание и т.д. Вместе с тем толерантность является важнейшим образованием духовного мира человека-индивида и духовным качеством последнего. Попытаемся обосновать данное утверждение.

Толерантность выражает специфику духовности, ибо обусловлена духовными потребностями индивида и направлена на созидание его духовного мира. Ненависть и нетерпимость, как известно, разрушают духовный мир индивида, мотивируют безнравственные поступки, разобщают индивидов, превращают их во врагов, а их жизнь - в вечную борьбу, войну между Монтеки и Капулетти, касается ли это родовых, семейных отношений или отношений между классами или конфессиями. В отличие от них толерантность, выражающая природу духовных потребностей, направленная на самореализацию высших ценностей и смыслов в жизни личности, признает эти потребности и ценности в других личностях, что ведет к установлению субъект-субъектных отношений.

Толерантность позволяет увидеть значимость другой личности, ценность внутреннего содержания другого и накладывает определенную ответственность на индивида понимать и принимать ценности других индивидов. Признавая значимость других, человек мыслит иными, более широкими масштабами, нежели собственные личные интересы, преодолевает личный эгоизм, что свидетельствует о развитии его духовности.

Толерантность не всеядна, не означает любого компромисса, она имеет границы своего существования всеобщий, нравственный закон, ведущим принципом которого И.Кант считал признание человека в качестве цели и высшей ценности. Она относится к числу общечеловеческих ценностей, которые являются общепринятыми для большинства человеческих сообществ¹⁹. По мнению И.Канта, терпимый человек в том случае толерантен, если он переносит даже то, что ему противно, так как к этому его побуждает нравственный закон, который каждый человек свободно избирает для себя. «Часто в обществе есть люди не толерантные потому, что не терпят других, - утверждает он, - и поэтому становятся непереносимыми сами и нетерпимы другими. Отсюда следует, что терпимость является всеобщим человеческим долгом»²⁰.

Действительно, те запреты, которые появились еще в доклассовых обществах (отказ от людоедства, уничтожения детей, убийства соплеменников) имели предпосылкой выбор и означали исключение ненависти, нетерпимости в отношениях между людьми²¹. С развитием человеческого

общества постепенно расширялась сфера действия моральных запретов. Появляются запреты на религиозную, расовую, национальную нетерпимость, в настоящее время «идет процесс исключения из круга допустимых норм поведения, например, социальной ненависти»²², нетерпимости в межгосударственных отношениях и т.д. Отрицать универсальность терпимости, толерантности как моральной ценности б¹ значит отрицать универсальность морали как таковой, ибо толерантность как раз относится к числу общечеловеческих ценностей: «Без преодоления... нетерпимости (в отношениях между цивилизациями, этносами, государствами, регионами и т.д. - Н.Ю.) не может быть и речи о формировании системы общечеловеческих ценностей»²³.

Толерантность как духовное качество личности способствует формированию открытости индивида миру и другим индивидам. Неспособность личности переносить других, толерантно к ним относиться порождает подобную ответную реакцию, в результате отношения между людьми строятся на основе недоверия и отчуждения. В этом случае индивиды воспринимают окружающий мир как чуждый и враждебный, что способствует созданию закрытых обществ. Но закрытые общества исторически обречены на разрушение. «А закрытое, тесно сплоченное общество, - писал К.Поппер, - этот дом, скрепленный железными цепями, дало трещину и стало разваливаться на части»²⁴. К.Поппер в своей концепции открытого общества разработал программу развития открытого общества, среди важнейших принципов которой называл «укрепление свободы и осознание вытекающей из нее ответственности», «мир во всем мире», «обучение ненасилию»²⁵.

Итак, толерантность можно отнести к духовным качествам личности, так как, во-первых, в ней выражены основные сущностные характеристики духовности. Во-вторых, потому, что толерантность является общечеловеческой ценностью, то есть она общезначима. В-третьих, толерантность выражает суть субъект-субъектных отношений духовного, личностно ориентированного общения, для которого характерны диалогичность, содружество, сотрудничество, способность к сочувствию, сопереживанию, взаимопониманию. В-четвертых, толерантность является предпосылкой и составляющей ценностной ориентации индивида «быть», а не «обладать».

Рассматривая человека вне альтернатив, выступающих методологическим средством понимания человека в большинстве философско-антропологических учений (человек от природы добр человек от природы зол), которые сегодня признаны несостоятельными, надо признать, что и толерантность, и интолерантность человека являются его атрибутивно-сущностными свойствами. Но содержание и формы проявления интолерантности в человеческой жизни иные, чем толерантности.

Прежде всего, интолерантность обусловлена недуховными потребностями витальными и прагматическими. Ради того, чтобы обеспечить удовлетворение своих естественных потребностей или потребностей в обладании благами, человек способен на самые изощренные формы жестокости и зверства в своей личной и общественной жизни. Достаточно вспомнить историю региональных и мировых войн, чтобы обнаружить связь исторического процесса с человеческой природой.

Интолерантность человека на субъективном уровне выражается в доминировании недуховных ценностей или отсутствии определенной иерархии ценностей в его духовном мире. Первая ценностная ориентация человека обнаруживает нравственную неразборчивость целей и средств, а вторая обуславливает ситуативный характер целей и средств, которые могут быть как нравственными, так и безнравственными (во всяком случае данная личность сознательно не выбирает свой образ жизни, предпочитая либо, как говорится, «плыть по течению», либо занимать позицию конформизма). В связи с таким ценностным отношением качеством интолерантной личности является бездуховность.

Бездуховность этой личности выражается в закрытости по отношению к миру («мой дом моя крепость»), эскапизме, бегстве от общества и других индивидов или же в таком типе открытости, когда индивид рассматривает внешний мир как объект. «При существовании по принципу обладания, - разъяснял Фромм, - мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность»²⁶. Ориентация на обладание является универсальной, проявляясь во всех видах деятельности и отношений. «У студентов, - считал Фромм, - для которых обладание является главным способом существования, нет иной цели, как придерживаться того, что они «выучили», - либо твердо полагаясь на свою память, либо бережно сохраняя свои конспекты. Им не приходится создавать или придумывать что-то новое, напротив, индивидам такого типа свежие мысли или идеи относительно какого-либо предмета внушают немалое беспокойство, ибо все новое ставит под сомнение ту фиксированную сумму знаний, которой они обладают»²⁷.

Интолерантность характеризует специфику бездуховности, ибо обусловлена недуховными потребностями, и ведет к разрушению духовного мира индивида. Для бездуховного индивида другой не представляет никакой ценности, а есть вещь, пригодная или непригодная к употреблению, которую можно использовать по своему усмотрению и выбросить. Этим объясняются акты варварства, жестокости, вандализма, которые проявляют маньяки, убийцы, киднепперы, террористы. Бездуховный индивид считает другого человека не иначе как врагом, единственным способом отно-

шения к которому является нетерпимость, включая формы насилия, агрессии, деструктивности. Субъектами интолерантности могут быть индивиды, группы, общности, организации, государства.

2.2. Диалог и исповедь как универсальные формы толерантности в общении

Исповедь, как правило, исследуется в теологии, а диалог - в философии и литературе, но историко-философские традиции в рассмотрении диалога и исповеди в XX веке оказались прерваны. И только в работах немногих мыслителей (к ним можно отнести, например, М.М.Бахтина) содержится понимание универсального характера данных феноменов. С нашей точки зрения, диалог и исповедь есть универсальные формы деятельности людей - познания, общения, ценностного полагания, художественной; они применимы к различным сферам общественной и личной жизни индивидов, межличностных отношений, являются формами психического, социального и духовного бытия индивидов, проявлением их сущностных качеств, особенно - толерантности.

Введение понятия «межличностный» требует его определения. В литературе его используют при характеристике либо неформального, неинституционального общения в виде непосредственных, прямых, контактных отношений¹, либо любого коммуникативного, информационного процесса², либо отношения между личностями. Именно в этом последнем значении оно и используется в данной работе.

И диалог, и исповедь представляют формы доверительного общения, поскольку и диалог, в виде обмена представлениями в процессе беседы, и исповедь, построенная в виде монолога, обязательно включают в себя живой отклик и внутренне строятся как эмоционально насыщенное оживленное общение, предполагающее высокую степень доверия собеседников. В виду внутренней схожести указанных форм общения, а также их особой специфики, с нашей точки зрения, их можно рассматривать как формы проявления и способы формирования толерантности.

Философская проблема диалога включает рассмотрение вопроса о его сущности, происхождении, бытии, функциях. Диалог исследовался в истории философии в виде двух разновидностей: логоцентрической, связанной с поиском истины, генезисом которой является древнегреческая философия, и персоналистической, направленной на экзистенциальное общение, которая восходит к Библии и средневековой религиозной философии³.

В диалогической философии Другой выступает другом, партнером, товарищем, соратником, alter ego, и эта трактовка Другого порождает онто-

логию диалога, в которой бытие человека-индивида имеет свои онтологические свойства. Одним из них является особое пространство, (древнегреч. *τοπος*), имеющее триадическую форму: Я-Ты (Другой) Третий. А.А. Грякалов отмечает, что субстанциальность Третьего характеризуется Бахтиным как *нададресат*: «В разные эпохи и при разном миропонимании, отмечает Бахтин, этот *нададресат* способен принимать разные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т.д.)»⁴. Кто бы ни был персонально Другой как Ты и как бы субстанциально ни выражался Третий, они вместе с Я создают особое антропологическое пространство общения.

Другим онтологическим свойством этого бытия является специфическое время (по Бахтину, хронотоп), имеющее ценностную ориентированность: это время-событие (все приводимые Бахтиным примеры данного времени имеют событийный характер), время-Встреча, где Я встречается с Ты и создается особый неповторимый мир межличностных отношений. Третье онтологическое свойство бытия Я-Ты-Третий представляет недетерминированность, свободу. Поскольку события и встречи Я и Другого (Ты) имеют преимущественно случайный характер, на что указывают все представители диалогической философии, то межличностные отношения оказываются причинно не обусловленными. «Случайная встреча с каким-нибудь человеком, - утверждает Н.А.Бердяев, - которая оставит влияние на всю жизнь, может переживаться как свобода, как фатум и как обнаружение высшего смысла, как знак из иного мира, но никогда не может переживаться как детерминизм»⁵. Способом соединения индивидов в эту форму бытия и служит диалог, обладающий рядом свойств.

Одним из этих существенных свойств является сосубъектность, отношения «я-ты», «я-мы». О данной особенности диалога свидетельствует диалогическая философия XIX и XX веков, которая признает интерперсональную природу человека, создающуюся в процессе межличностного общения, установления душевно-духовных связей с Другим или Другими. Произведения русской классической литературы, в частности, романы Ф.М.Достоевского, также указывают на сосубъектность диалога. Герои Достоевского буквально живут в диалоге, их жизнь, внутреннее самоопределение или внутреннее падение происходят в процессе диалога с другими, со своим двойником и с самим собой. Самая глубина человеческой души раскрывается Достоевским именно посредством диалога, напряженного обращения ее как вовне, так и вовнутрь. Современные философы также указывают на сосубъектный характер диалога, замечая, что в основе отношений «я-ты» лежит «принцип самооценности каждого из участников диалога (признание равноправия и необходимости других людей)»⁶.

Представители диалогической философии М.М.Бахтин, Н.А.Бердяев,

М.Бубер, С.Л.Франк, К.Ясперс другим сущностным свойством диалога признавали выход личностей в трансцендентную сферу, называя ее сферой «третьего», «между», «объемлющего», недоступную опытному познанию. В эту сферу две личности входят, вступая во взаимодействие друг с другом, и «сочетаются» в сложнейшем рисунке оттенков и цветов, выстроенном из различных верований, смыслов, ценностей. Выход индивидов в сферу общения, где устанавливаются субъект-субъектные отношения, является процессом трансцендирования. Отношение же к Другому как к объекту (установление субъект-объектных отношений) в философской традиции обозначается как объективирование.

Еще одним существенным свойством диалога является возникновение в его процессе чувства эмпатии, разделенности понимания, а также духовного сродства между индивидами, создание ими духовного мира для двоих. Диалог представляет такой способ общения индивидов, при котором личности оказываются заинтересованы друг в друге, поскольку обнаруживают, что руководствуются общими или близкими духовными ценностями, признают их примат для себя по отношению к прагматическим и витальным ценностям.

Проблема понимания разрабатывается в философской герменевтике, которая рассматривает понимание как «процесс сопереживания или воссоздания в сознании другого человека, в частности интерпретатора, мыслей, чувств, стремлений и идеалов автора произведения»⁷. При этом само понимание относится не только к текстам, но и к живому диалогу людей. С.Е.Ячин и М.Ю.Орлова подчеркивают в этой связи, что «для диалога действительно нужен тот Другой, в котором я смогу найти понимание того, о чем я говорю (таким Другим может быть не всякий). Диалог поэтому всегда поиск себя в другом и полагание Другого в себе»⁸. В основе диалога лежит способность и, что немаловажно, готовность каждого из участников понять позицию Другого, попытаться объяснить приемлемость своей позиции и в целом прийти к тому, чтобы общая позиция удовлетворяла и ту, и другую стороны.

Среди существенных свойств диалога следует назвать и отсутствие статусно-ролевого общения. Эту особенность отмечает М.М.Бахтин, считая, что подлинно духовный диалог есть диалог человека с человеком, «голого Я» с «голым Ты» (не облеченными в социальные характеристики). Эта взаимная «нагота» есть не что иное, как открытость навстречу друг другу, честность общающихся сторон. Каждый из участников диалога говорит то, что он думает, чувствует или предполагает, т.е. «в диалоге присутствует презумпция честности»⁹. Эта открытость и искренность делают диалог нравственным и побуждают другую сторону прислушаться и понять мнение собеседника.

Большинство авторов, исследующих проблему диалога, приходят к единому выводу по поводу функций последнего. Функцией, которую выделяют почти все исследователи, является познавательная, функция поиска истины, смысла. С.Е.Ячин и М.Ю.Орлова считают данную функцию изначальной, т.е. порождающей диалог, побуждающей к нему, и целевой, той, ради которой диалог и затевается. М.Н.Ночевник полагает, что «истина не только рождается в споре, она живет в нем. Точнее не в споре, а в диалоге, в нескончаемом взаимодействии равноправных собеседников»¹⁰.

Второй функцией диалога является эмпатия, сопереживание, доброжелательность индивидов. В процессе диалога происходит не просто обмен представлениями партнеров, а их эмоционально-психическое сближение для достижения цели взаимопонимания. Третьей функцией диалога можно назвать духовную консолидацию индивидов. При этом идеалом диалогического режима является любовь.

В философии существует множество определений любви, то сводящих ее к сексуальному отношению полов, то возносящих до религиозного отношения к богочеловеческому началу в индивиде. В связи с рассматриваемой нами проблемой диалога хотелось бы подчеркнуть такие особенности любви как прежде всего открытость. «Любовь, - утверждал С.Л.Франк, - есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, та открытость души, которая открывает свои объятия всякому проявлению бытия как такового, ощущая его божественный смысл»¹¹. Другой особенностью любви является то, что она создает человека как личность, духовное существо (и того, кто любит, и того, кого любят), формирует духовный мир человека, примат в нем духовных ценностей, освобождает его от эгоизма, эгоцентризма, нарциссизма, индивидуализма, меркантилизма, прагматизма, удовлетворяет его базовую потребность в другом человеке. Именно эти особенности любви и делают ее высшей формой диалога.

Проблема диалога включает рассмотрение вопроса не только о его сущности и функциях, но и о происхождении. Диалог появляется в античной философии как способ познания, в философии Возрождения как форма общения людей в семье и дружеских отношениях, в философии XIX-XX веков как способ жизни людей в малых идеальных общностях и группах.

Между диалогом и толерантностью существует связь и взаимодействие. Они выражаются в том, что во-первых, сущностные характеристики диалога и толерантности являются общими. В частности, при анализе толерантности как духовного качества человека мы отмечали, что межличностные отношения Я-Ты выражают глубину феномена толерантности. Те же сущностные характеристики присущи и диалогу, что позволяет говорить о единой сущности диалога и толерантности.

Во-вторых, диалог является одной из универсальных форм бытия то-

лерантности как в самом человеке-индивиде, так и в его отношениях с другими. Об этом свидетельствует тот факт, что в современном обществе диалог чрезвычайно распространен в различных сферах жизни и деятельности людей: политике, культуре, философии, науке, системе образования, семейно-бытовых отношениях, литературе и т.д. Например, политический диалог представляет собой договоренность, компромисс интересов разных политических сил, государств в сфере политики. Толерантность при этом будет выступать одновременно и целью ведения данных политических переговоров, и методом достижения согласия и взаимопонимания, и критерием, характеризующим уровень психических и духовных качеств субъектов, участвующих в диалоге.

В современной науке диалог занимает ведущее место. Новые гипотезы, идеи, теории подвергаются многократному обсуждению на конференциях, симпозиумах, съездах, где основной формой общения является научный диалог. Он представляет собой своеобразную борьбу мнений, точек зрения, борьбу за знания, но борьбу не в смысле конфронтации, а в смысле критического анализа мнений, с целью постижения истины, выявления нового знания.

Диалог в философии родственен ее природе, так как сам принцип философского познания имеет диалогическую природу. Философский диалог представляет совместный поиск истины через рассмотрение разных, порой противоположных точек зрения. Не случайно жанр диалога является распространенным в философских трудах, стоит только вспомнить диалоги Платона, Ф.Петрарки, Дж.Бруно, Д.Дидро и т.д. Однако, если даже философское рассуждение не построено непосредственно как диалог, тем не менее внутренне, по своему содержанию любой философский текст является диалогом, так как обязательно включает аргументацию собственной позиции, учет аргументов противоположных точек зрения, выраженных в различных учениях, школах, течениях, направлениях.

Педагогика схожа с философией, так как ее природа столь же диалогична. Процесс воспитания представляет взаимодействие субъектов - учителя и ученика. Из истории педагогики известно, что навязать ребенку как некоторому объекту экспериментирования и манипулирования собственные представления о том, что такое хорошо и что такое плохо, невозможно. В задачу педагогики входит не только и, пожалуй, не столько передача знаний и умений, сколько воспитание, помощь в формировании личности ученика, развитии его собственной идентичности. Реализация данной задачи возможна только на основе постоянной коммуникации с другими.

В литературе диалог является не просто литературным жанром, но и способом понимания героем самого себя и окружающих. Диалог при этом может быть не обязательно внешним, построенным в виде обмена репли-

ками собеседников. Диалог зачастую происходит во внутреннем мире героя, заставляя его переосмысливать и переоценивать собственные взгляды, собственное положение в обществе путем общения с идеальным Другим в своем самосознании. Здесь диалог выражает рвущуюся наружу потребность в терпимом отношении к самому себе и терпимости со стороны окружающих.

В современном многоконфессиональном мире все большую актуальность приобретает диалог между представителями разных религиозных организаций и различных вероучений. В XX веке усилился ряд существенных противоречий, с одной стороны, между цивилизациями Запада и Востока, особенно мусульманской; с другой стороны, стали появляться деструктивные культы и исламский фундаментализм, которые оказалось невозможно адаптировать в религиозную жизнь стран, ибо их цели выходят за рамки религиозной деятельности¹². В настоящее время первые противоречия являются предметом дискуссий чаще в научной среде, а вторые разрешаются государствами военно-политическими способами.

Во всех названных сферах деятельности и отношений ведется не только внутренний диалог (каждый в своей сфере), но они оказываются и внешнедиалогичны в границах культуры. В.С.Библер, автор концепции диалога культур, считает, что культура есть форма «одновременного бытия и общения людей различных прошлых, настоящих и будущих культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур»¹³. Библер отмечает, что в сознании современного человека переплетаются различные культуры, которые не исключают друг друга, не надстраиваются друг над другом, а именно дополняют и вбирают одно в другое, создавая собственно культуру. Другими словами, культура как таковая и отдельные ее элементы глубоко диалогичны по своей природе, что свидетельствует об универсальности диалога.

Таким образом, толерантность в диалоге выступает в виде ценностного критерия уровня развития психических и духовных качеств личности; метода и средства взаимодействия и установления отношений согласия и единения; цели, ради которой ведется диалог. При этом в некоторых типах диалога толерантность усиливает сам диалог, а в некоторых - она сама развивается и усиливается под воздействием диалога, так что происходит их взаимопревращение: диалог становится толерантным, а толерантность - диалогической.

Другой универсальной формой бытия толерантности является исповедь. В аспекте сущности исповедь выступает как освобождение от греха, признание своих пороков, раскаяние в содеянном и желание освободиться от гнета заблуждений, ошибок или преступлений. Для сферы межличностных отношений эта особенность исповеди имеет определяющее значение. Человеческие пороки через чувства вины и стыда, раскаяния,

угрызений совести отделяют человека от человека, делают невозможным взаимопроникновение во внутренний мир Другого, а следовательно, ставят преграду во взаимной открытости, делают невозможным прощение и принятие другого и самого себя.

Так, А.Августин, описывая влияние греха на природу людей, утверждает, что вследствие первородного греха люди извращают свою благообразную природу и, «порвав с человеческим обществом, они дерзко радуются своим замкнутым кружкам и разрыву с людьми, завися от своих привязанностей и своей неприязни»¹⁴. Августин отмечает, что грех несет разделение между людьми, сеет неприязнь в человеческих отношениях, делает человека недоступным для понимания и принятия другими и неспособным понимать, принимать, вмещать идеально в своем духовном мире других людей. Августин испытал подобное действие греха на себе, в чем он признается в своей «Исповеди». Описывая свое прошлое, он называет себя безумцем и глупцом, не умевшим любить людей, возмущавшимся ими и вследствие этого не находившим утешения ни в каком благе.

Схожие чувства испытал в своей жизни и Л.Н.Толстой, о чем он сожалеет в «Исповеди». В поисках истинной веры автор наблюдал за людьми, считавшими себя обладателями таковой. Обнаруживая несоответствие их слов и поступков, Толстой начал испытывать отвращение к людям. «Люди мне опротивели, - признается он, - и сам себе я опротивел»¹⁵. По мнению Толстого, целью жизни должно являться установление Царства Божия во внутреннем, духовном мире человека, чему препятствуют грехи (потворство похотям тела), соблазны (ложные представления о благе) и суеверия. В победе над ними он усматривает смысл и радость человеческой жизни. Толстой подвергает критике телесные грехи, грех тунеядства, корыстолюбия, гнева, недоброжелательства, нелюбви к людям и призывает человека к нравственному самосовершенствованию, выражающемуся в любви к Богу и ближним.

Ж.-Ж.Руссо в «Исповеди» подчеркивает обусловленность различных грехов человека социальным неравенством, отчуждением его в обществе и культуре. «Тирания хозяина, - вспоминает он, - сделала в конце концов работу, которую я мог бы полюбить, невыносимой и породила во мне пороки, которые могли стать для меня ненавистными: ложь, безделье, воровство»¹⁶. Извращенная натура хозяина породила в молодом человеке как раз те пороки, которые отдаляют человека от человека, делают людей врагами друг для друга.

Однако осознание своих пороков представляет только начальный этап исповеди. Полное откровение души, исповедание, т.е. способность рассказать в ошибках есть последующий и определяющий шаг на пути к духовному освобождению. Эту особенность подчеркивает В.Л.Рабинович, ана-

лизируя жанр исповеди: «Один пред всеми: поэтому и незащищен, слаб как былинка. Но поэтому же и всесилен. Потому что надо выйти из покаянного исповедания иным: самоосознанным, вновь цельным, осознавшим свое прошлое и настоящее. И не только свое, но и своей культуры, своей истории на пороге будущего в его личных и общественных неопределенностях в свете определяющего все и вся идеала»¹⁷. Покаявшись, человек выводит свои грехи из своего внутреннего мира во вне во внутренний мир другого человека или в мир Бога и освобождает от них свою душу. В связи с этим, последний этап исповеди — душевное очищение и моральный катарсис, связанный с надеждой на прощение.

Диалог и исповедь взаимодополняют друг друга. Об этой их связи свидетельствует прежде всего близость их внутреннего содержания: исповедь не существует вне диалога с самим собой, другими или Абсолютом. Идея близости диалога и исповеди реализуется и в содержании произведений художественной литературы. Особенно показательно в этом плане исповедальные самовыражения героев романов Ф.М. Достоевского. Отношение героя к самому себе «пропитано» отношением героя к другим и других к герою. Самосознание героя, его «я-для-себя» разворачивается на фоне сознания о нем другого, представляющего «я-для-другого». В результате внутренним содержанием исповеди становится диалог, речь героя постоянно предвосхищает чужое слово о нем.

Для установления доверительного общения, в котором собственно и проявится взаимная толерантность собеседников, необходима взаимная открытость. Но открытие друг навстречу другу невозможно без открытия себя для себя. Исповедь как раз и является одним из действенных способов узнать себя, открыть «я-для-себя» на фоне отношений «я-для-другого».

Благодаря исповеди индивид проверяет себя и обнаруживает способность или неспособность понимать других, толерантно к ним относиться. Любая исповедь представляет самоанализ, понимание себя таким, каков ты в действительности, не допускающее малейшей неискренности. С этим согласны известные писатели и философы, создававшие свои произведения в жанре исповеди, но наиболее точно эту мысль сформулировал Руссо: «Я обнажил всю свою душу и показал ее такую, какую ты видел ее сам, всемогущий»¹⁸. Оценка себя, способности увидеть положительное и отрицательное в своих мыслях, желаниях, словах и поступках является надежным способом формирования личности, ее внутреннего духовного мира, а, следовательно, и толерантности как неотъемлемого элемента последнего.

В связи с этим исповедь можно рассматривать как один из действенных способов формирования и развития такого качества в индивиде, как толерантность. Значение исповеди для формирования и проявления толе-

рантности заключается не только в том, что исповедь позволяет заглянуть в себя со стороны. В таком случае исповедь развивала бы только отношения типа «я-для-себя», и здесь речь можно было вести не о толерантности, но лишь только о терпимости к себе самому. Но в отличие от данной ситуации, положение «я-для-другого» представляет собой ситуацию отказа от себя по определению. Отсюда вытекает еще одна особенность исповеди: она предполагает самопожертвование ради общения с другим, может быть и, скорее всего, невидимым партнером. Отказ от себя представляет отказ от эгоизма и установку индивида на позитивное принятие другого, терпимое признание присутствия другого.

Толстой справедливо замечает, что «божеская истина не может быть доступна одному человеку, она открывается только всей совокупности людей, соединенных любовью. Для того, чтобы постигнуть истину, надо не разделяться; а для того, чтобы не разделяться, надо любить и примиряться с тем, с чем не согласен»¹⁹. Фактически автор предлагает полностью или частично отказываться от собственной позиции ради мира и согласия с другими людьми. Согласие с другими необходимо, так как только в доверительном общении (формой которого является исповедь) индивид обнаруживает собственное лицо в отраженной форме, опосредованной Другими. Так происходит «наслаивание» человеческих душ в Я и свершается исповедь. Здесь отчетливо видно, что нужда в другом абсолютна. Поскольку через исповедь индивид сознает свою потребность в другом, ее можно рассматривать как форму проявления и способ формирования толерантности.

Еще в большей степени об этом свидетельствует та особенность исповеди, что она не только способствует осознанию необходимости в другом, но и приводит к полному признанию присутствия другого в себе. Последнее вытекает из структуры исповеди, обязательными компонентами которой являются совесть, стыд, вина, раскаяние. Данные чувства репрезентируют присутствие другого в Я. И.А.Ильин рассматривает совестный акт как уподобление Я Другому, в частности Богу: «Совесть есть сама внутренняя сила Божия в нас, которая открывается нам как наше собственное глубочайшее существо»²⁰.

Совесть как компонент исповеди имеет принципиальное значение для понимания роли последней в формировании толерантности. Совесть выступает в роли Другого, поселившегося в моей душе, который меня любит, осуждает, судит, но и прощает, оправдывает. Совесть для того, чтобы оставаться живой, должна обладать способностью становиться, быть новой, т.е. уметь включить в себя новых Других. Способность вмещать в себя других означает не что иное, как умение терпимо относиться к другой личности, разглядеть в ней самоценность, принять ее именно как ценность для себя. Ильин очень отчетливо формулирует эту мысль следующим об-

разом: «Кто носит в себе живую силу совести, тот сумеет отыскать в своем ближнем, - будь он совсем мрачен и ожесточен душою, - искру священного огня, а может быть, раздуть ее так, чтобы она породила живое пламя»²¹. Облациями бытия исповеди выступают художественный текст, церковная исповедь, эпистолярная литература, отношения дружбы и т.д.

Диалог и исповедь выступают в учении о толерантности как специфические формы ее проявления, ее бытия в человеке-индивиде и межличностных отношениях, а также как способы формирования последней. Это связано с тем, что бытие индивида в культуре происходит в общении с другими, которое может выступать, например, в виде беседы, и тогда оно является диалогом, или в виде монолога, и тогда оно является исповедью. Вторым аргументом в пользу бытийственности этих феноменов в культуре может служить то, что ни в диалоге, ни в исповеди не утверждается господство одного индивида над другим (другими), наоборот, существует их равенство как собеседников, партнеров, друзей, соратников. Индивид не является собственником культуры, тем более мира, что заставляет его принимать других, прощать их, впускать их в свой духовный мир и личную жизнь. И, наконец, при всей специфике диалога и исповеди, они оба включают толерантность, которая представляет их сущность, основу.

2.3. Интолерантность в межличностных отношениях

Поскольку интолерантность в межличностных отношениях проявляется в форме поведения, то наиболее адекватными терминами для характеристики интолерантного поведения служат агрессия и насилие, так что дальше они и будут использоваться.

У истоков исследования агрессии находится работа Доллард, Дуб, Миллер, Моуэрер и Сирс «Фрустрация и агрессия» (1939). В психологической литературе, исследующей проблему агрессивности, господствует эмпирический подход в форме полевых и экспериментальных исследований, с помощью которых описываются факты агрессивности и делаются эмпирические обобщения. Теоретического осмысления данного объекта мы не находим даже в значительных психологических работах, например, в работе Р.Бэрона и Д.Ричардсон «Агрессия»¹, но в философии имеются три модели теоретического объяснения агрессивности: эмпатический психоанализ, гуманистический психоанализ и теория конфликта.

В отличие от классического фрейдизма, не исследующего проблемы агрессивности индивидов в сфере межличностных отношений, эмпатический психоанализ считает эту проблему центральной. Одна из основателей этого направления А.Фрейд, рассматривая детскую агрессивность в све-

те идеи З.Фрейда об ослаблении бессознательных влечений при их осознании, утверждает, что психоаналитическая педагогика должна научить детей тому, «какую часть побуждений субъекта следует подавить и отбросить вследствие несовместимости с культурным миром, какие влечения могут быть допущены к непосредственному удовлетворению и какие должны подвергнуться сублимированию»². Основная идея А.Фрейд заключается в том, что воспитатель (родитель, учитель) должен установить теплые дружественные отношения с ребенком, став для него «не только интересным и полезным человеком, но и очень сильной личностью, без помощи которой он уже не может обойтись. С помощью этих трех качеств я (утверждает А.Фрейд. И.С.) стала ему необходимой»³. Эта идея противоречит классическому психоанализу, согласно которому отношение психоаналитика к больному должно быть рационализированным и нейтральным в эмоционально-аффективном отношении.

После смерти З.Фрейда, когда часть психоаналитиков вынуждена была признать, что психоанализ является разновидностью гипноза и он не свободен от эмоционально-аффективного отношения между врачом и пациентом, возникло новое понимание лечения как эмпатического отношения между врачом и пациентом. С точки зрения новой формы психоанализа, межличностные отношения не представляют собой отношений субъекта (врача, учителя) к объекту (пациенту, ученику), а они есть та психосоциальная реальность, которая создается совместными усилиями участников этих отношений, имеющими значительную эмоционально-аффективную составляющую.

В связи с этим признается, что «движущая сила развития ребенка это аффективные отношения его с теми людьми, которые о нем заботятся... условие осмысленности его личного существования это совместный, разделенный с другими людьми жизненный опыт»⁴. Отсюда воспитание рассматривается как отношение заботы о ребенке, психотерапевтической помощи ему, позитивных эмоций, направленных на психику и поведение ребенка, которые компенсируют недоданную ему теплоту межличностных отношений в детстве и в подростковый период.

Гуманистический психоанализ Фромма, считавший социально опасной только злокачественную агрессию (деструктивность), усматривает ее причины в социальном характере человека. Фромм считает характером синдром, устойчивую структуру неинстинктивных стремлений и интересов человека, которая обозначается им введенным в философию Р.Декартом и Б.Спинозой термином «страсти». Характер свидетельствует об убеждениях, которые мотивируют поведение человека и выражают определенную направленность человеческой энергии. Фроммом выделяются два вида синдрома: «жизнеутверждающий синдром» и «синдром ненависти к жиз-

ни»⁵. Сам характер формируется на основе склонностей человека и под воздействием культуры и общества. Если культура содержит ценности, обычаи, традиции и нормы, которые являются антигуманистическими, а общество включает систему социальных факторов, не способствующих плодотворному формированию личности, то формируется деструктивный характер человека.

Например, в семье Гиммлера, создателя массовых концлагерей смерти во вторую мировую войну, как пишет Фромм «не было ни откровенности, ни тепла, ни добра; ...царили законопослушание, педантизм, показной патриотизм и карьеристские устремления. ...Гиммлеры принадлежали к тому классу общества, который находился на самой нижней ступени кайзеровской системы и страдал от ненависти, бессилия и безотрадности»⁶. Эти ценности семьи в социальных условиях создания в Германии тоталитарного общества, нуждающегося как в приспособленцах, так и в авторитарных личностях, поскольку в нем господствовали силы разрушения и ненависти, привели к формированию садистского характера Гиммлера, в котором страсть к подчинению сильной личности и автоматической исполнительности соединялась со стремлением к неограниченной власти над другими, вследствие чего он стал для власти «орудием ужаса, пыток и убийств», выполняя роль «кровавого пса Европы»⁷.

К деструктивному характеру кроме садистского, означающего стремление к власти, господству над другими людьми, относится и некрофильский, сущностью которого является *«влечение ко всему мертвому, больному, гнилопостному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому»*⁸. Примером некрофильского характера является у Фромма Гитлер. Философ считал, что социальные условия гитлеровской Германии породили массовые примеры существования гитлеров и гиммлеров. Он полагал, что между социальным характером, присутствующим у большинства членов той или иной социальной группы, и социальным процессом существует диалектика, заключающаяся в том, что «социальный характер формируется образом жизни данного общества, но доминантные черты этого характера, в свою очередь, становятся созидательными силами, формирующими социальный процесс»⁹.

Наконец, теория конфликта, разработанная в конфликтологии и имеющая наддисциплинарный характер по отношению к психологии и социологии, исследует как роль установок (установок) человека в ситуациях конфликта, включающих его аффекты, эмоции по отношению к другим и мотивации, так и роль социально-психологических и социокультурных условий, влияющих на возникновение и разрешение конфликта. В структуру конф-

ликта включаются такие элементы, как его участники, оппоненты с их представлениями, целями, мотивами, оценками, так и объект, условия протекания конфликта, действия участников конфликта и их результаты.

К формам агрессии в межличностных отношениях можно отнести детскую агрессию в семье и школе, домашнее насилие между мужем и женой и агрессию в сексуальных отношениях. Рассмотрим агрессию в семье и школе, включающую как агрессию взрослых по отношению к детям, так и детскую агрессию. То, что насилие в отношении детей вплоть до нанесения им телесных повреждений и умерщвления применялось на протяжении всей истории человечества, признается большинством ученых. Спор идет лишь по вопросу о векторе направленности этого насилия. Одни считают, что отношение к детям в историческом процессе ухудшилось, другие улучшилось. Тем не менее обе стороны признают, что в современном обществе насилие существует, ссылаясь на факты статистики и многочисленные судебные процессы над взрослыми, осуществляющими насилие над детьми¹⁰.

Ряд проведенных исследований показал, что нейтральное или агрессивное отношение к человеку в детстве приводит к его агрессивному поведению во взрослом периоде его жизни. К.Бютнер считает, что в основе актов агрессии лежат различные страхи, которые при провоцирующих обстоятельствах вызывают у ребенка негативные эмоции и связанные с ними агрессивные акты поведения¹¹. В школе ребенок вступает в два вида межличностных отношений - с учителями и друг с другом. Учителя нередко не стремятся понять душу ребенка, его бессознательные влечения и личный опыт и, строя свои отношения с ним в виде формально-делового общения (ты мне знания, я тебе оценку), встречают ответную негативную реакцию, порождающую у них боязнь учеников и недоброжелательность по отношению к ним. В межличностных отношениях самих учеников друг с другом выявляется расколотость их сообщества на жертвы агрессии и агрессоров. Так, в эксперименте 1967 г., проведенном Паттерсоном, Меттманом и Бриккером среди учащихся подготовительных классов в течение года, к концу его часть жертв сама превратилась в агрессоров, а часть оставалась на положении жертв, не защищаясь и постоянно испытывая состояние тревожности¹².

Все конфликты в школе классифицируются на конфликты между самими учениками и учениками и учителями. Причинами конфликтов первого вида служат, как правило, психологические факторы жестокость, озлобленность, грубость. Сравнительный анализ за 40 лет форм нарушения дисциплины в школах США, приводящих к конфликту, показал, что в 1940 г. эти нарушения были довольно безобидны (шум и разговоры на уроках, беготня в коридорах и т.д.), тогда как в 1982 г. они стали социально опасными (изнасилования, грабежи, убийства, вандализм, наркомания, алкого-

лизм, ранняя беременность, венерические заболевания и т.д.)¹³.

Конфликты второго рода (учитель – ученик) имеют более широкий спектр причин. Опрос учащихся общеобразовательных школ г. Тулы обнаружил, что наиболее типичными причинами конфликтов, с точки зрения учеников, являются неинтересные уроки (38%), неподготовленность домашнего задания (36,6%), пропуски уроков (36,3%)¹⁴. Кроме того, ученики обвиняют учителей в необъективной оценке знаний и нетактичном поведении. Учителя же называют основными причинами конфликтов нарушение учебной дисциплины (51,9%), плохое выполнение домашних заданий учениками (35,5%), нетерпимые отношения между учениками (22,6%)¹⁵. Исследователи выделяют также психологические причины (грубость и невнимание со стороны учителей) и социальные (загруженность учителей работой). Ради справедливости надо сказать, что детская жестокость и конфликты учеников с учителями типичны и для западных стран. Преодоление этих конфликтов связано с улучшением межличностных отношений учеников и учителей, автономией учителя, расширением его прав и свобод и повышением жизненного уровня.

Существуют и конфликты между учителями и родителями, причины которых, как правило, являются психологическими. Учителя полагают, что родители не следят за обучением учеников и плохо их воспитывают, а родители, в свою очередь, считают, что учителя не дают хороших знаний и занижают оценки учеников. На конфликты в школе влияют и социальные причины, к которым относятся низкий жизненный уровень учителей и семей учеников, безработица родителей, введение платных услуг в школе, дифференциация типов школ, вследствие чего дети бедных родителей попадают в школы, где они не получают полноценного образования, падение престижа образования в обществе и т.д.

Вместе с тем психологи считают школьную агрессию вторичной по ее роли в социализации личности, полагая исходным фактором, формирующим агрессивного человека, отношения в семье: ребенка с родителями и со своими братьями и сестрами. К числу факторов детской агрессивности, формирующейся в семье, обычно относят: 1) неполные семьи; 2) плохие отношения с родителями, где отсутствует привязанность детей к матери, а со стороны родителей те испытывают равнодушие, невнимание, недостаточный контроль или применение физических наказаний. Так, Эрон и Хьюсман сообщают, что «суровость наказаний в 8-летнем возрасте полностью коррелирует с оценкой собственной агрессивности в возрасте тридцати лет и с суровостью, с которой испытуемые наказывают своих собственных детей¹⁶; 3) плохие отношения между самими родителями – неуважение друг к другу, грубость, драки, пристрастие к алкоголю или наркотикам; 4) отношения насилия между ребенком и его братьями и сестрами. По мнению

ряда психологов, «взаимоотношения ребенка с братом или сестрой являются основополагающими для научения агрессивному поведению»¹⁷. В исследовании Страуса и Джеллеса (1990) выяснилось, что «две трети подростков физически нападают на брата или сестру, по крайней мере, однажды в течение года и больше, чем в трети этих случаев, нападения принимают серьезные формы насилия»¹⁸.

Психологические причины проявления агрессивности в межличностных отношениях заключаются в том, что наблюдение актов агрессивного поведения или вербальной агрессии со сторон других порождает раздражительную реакцию, утрачивается эмоциональная восприимчивость по отношению к боли и страданиям других, а весь мир воспринимается как чуждый и враждебный. Агрессивные отношения взрослых (родителей, педагогов) или сверстников дети проецируют на свою собственную жизнь, как настоящую, так и будущую.

Актуальной является и проблема воздействия насилия в культуре на внутренний мир человека, в частности, ребенка и подростка. XX век представляет век создания массовой культуры, положившей конец антропоцентрической культуре, изображающей духовный мир человека, стремящейся преодолеть в нем животное начало и призывающей к его нравственному самосовершенствованию и гуманному развитию общества. А.Швейцер утверждал: «Культура состоит в том, что мы одновременно работаем над собственным совершенствованием и совершенствованием мира»¹⁹. В массовой культуре все функции сведены к одной – развлечению, поэтому она превращается в культуру «между делом», чем человек занимается в промежутках между работой и бытом. Из культуры исчезают социальные проблемы, и интерес сосредоточивается на показе частной жизни человека. Культура дегуманизируется, обслуживая коммерческие интересы бизнеса и превращая своих героев в модели, демонстрирующие достижения современного производства.

Ее идеалом становится человек-потребитель, превращающий свою жизнь в погоню за вещами и наслаждениями, а главными признаками жизни человека становятся приспособление к обществу, обезличенность и вседозволенность. Современная массовая культура, особенно телекультура, создает образцы «потребителя, плейбоя... конформиста, робота, неврастеника-бунтаря, убийцы, совершающего преступление просто так, беспричинно, в порядке изживания комплекса неполноценности»²⁰. В результате сцены жестокости и насилия становятся широко распространенными в телекультуре. Особенно привлекательными они являются для молодежи, которая, идентифицируясь с героями, сеющими насилье, изживает собственную неполноценность и получает образцы для подражания, становясь основным потребителем культуры насилия. Исследования показы-

вают, что просмотр телефильмов со сценами жестокости и насилия приобретает ритуальный характер для молодежи.

В связи с этим втягиванием молодежи в культуру насилия видеонасилие становится педагогической проблемой. Но если в 70-80-е годы речь шла о просмотре кинофильмов с насилием, то теперь проблемой стали игры молодежи в войну на игровых автоматах и персональных компьютерах. Начиная с середины 70-х годов, продолжается дискуссия о влиянии насилия и жестокости в СМИ на реальное проявление агрессии молодежью. В этой дискуссии выявилось три позиции: одни признают это влияние доминирующим; другие считают, что эмпирических исследований недостаточно, чтобы подтвердить это влияние; третьи полагают, что причины агрессивного поведения молодежи являются комплексными и немалую роль играет поведение самих родителей, их отношение к насилию на уровне представлений и действий²¹.

Опасность видеонасилия заключается не только в том, что в определенных ситуациях оно может спровоцировать молодого человека на агрессивные действия, но и в том, что видеонасилие рождает иллюзию нарочности, фантазии насилия и возможности с его помощью уничтожить все и всех, нелюбимых молодым человеком (сверстника, учителя, родителя и т.д.) и тем самым оказывает суггестивное воздействие на формирование его внутреннего мира, рождает у него «чувства безграничной силы и отсутствия реальных последствий разрушающих фантазий»²².

Если же рассматривать проблему влияния сцен насилия на зрителя более широко, не ограничивая ее видеонасилием и поведением молодежи, то нужно сказать, что долгое время для объяснения этого влияния использовалась гипотеза катарсиса, разработанная Аристотелем, полагавшим, что действие в драме, пробуждающее сострадание и страх, приводит к очищению от страстей. Эта гипотеза получила в настоящее время широкую поддержку. Наряду с этим влиятельные психологи считают, что представленное в фильмах насилие является «подготовительной школой делинквентного поведения»²³.

Только в недавнее время эти объяснения стали проверяться с помощью экспериментов. О.Ивер Лёваас и А.Бандура, проверяя гипотезу катарсиса на поведении дошкольников, которым показывали агрессивный мультфильм и демонстрировали сцены видеонасилия взрослых людей, пришли к выводу о том, что сцены насилия на экране стимулируют агрессию детей. Аналогичными являлись и выводы Р.Х.Уолтерза в эксперименте со взрослыми людьми. Подобный эксперимент был проведен и Л.Берковицем, сделавшим в результате вывод о том, что «склонность к враждебности, обиды и агрессивные привычки зрителей не ослабляются после просмотра сцен насилия на экране, несмотря на удовольствие, вызванное этими сценами. Не

существует свободного потока агрессивной энергии, которая может быть реализована в неагрессивных влечениях, как предполагал Фрейд, либо при наблюдении за агрессивными действиями других людей»²⁴. Причем, при одном видеопросмотре негативный эффект будет кратковременным, но при систематических видеопросмотрах насилия возникают долгосрочные последствия, и индивиды делают выводы, что агрессивное поведение является желательным и оправданным. «Я считаю, - писал Берковиц, - что насилие на экране является потенциально опасным. Жестокие фильмы повышают вероятность того, что обозленный зритель и, возможно, не только он, совершит агрессию по отношению к другим людям»²⁵.

Эксперимент, проведенный Г.Д.Расселом, Д.Стоннером и Г.Л.Шоуп, в котором участвовало 90 студентов-мужчин из класса с начальной психологической подготовкой, также подтвердил несостоятельность выводов психоанализа и фрустрационной теории агрессии о снижении агрессивности в результате знакомства с актами агрессии других людей и, наоборот, подтвердил возрастание агрессии в этих случаях»²⁶.

Рассмотрим явление сексуальной агрессии в межличностных отношениях. В психологии долгие годы господствовала однофакторная модель для объяснения феномена сексуальной агрессии. В последние годы разработаны многофакторные модели аддитивные и интерактивные. Первая из них акцентирует внимание на исследовании многих факторов, обуславливающих сексуальную агрессию, а вторая на взаимодействии многих факторов. В исследовании, проведенном М.Маламутом, выделялись следующие факторы: три для определения мотивации сексуальной агрессии (сексуальное возбуждение в ответ на агрессию, желание сексуально доминировать, враждебность по отношению к женщинам); два снимающие внутренние и внешние ограничения на сексуальную агрессию (установки, допускающие сексуальную агрессию, и антисоциальные характеристики личности); один сексуальный опыт²⁷. Эксперимент проводился со 155 мужчинами в возрасте от 18 до 47 лет.

В результате проведения эксперимента было выяснено, что все факторы кроме антисоциальных характеристик личности тесно связаны с сексуальной агрессией против женщин. Влияние комбинации всех прогностических факторов сексуальной агрессии превосходило влияние каждого отдельного фактора, и с возрастанием числа этих факторов сексуальная агрессия возрастала. Подтвердилась, таким образом, эффективность интерактивной модели сексуальной агрессии. Обнаружилось, что одни и те же прогностические факторы коррелируют как с лабораторной агрессией, так и с агрессией в естественных условиях; с агрессией как в отношении знакомых, так и в отношении незнакомых женщин, причем доминируют акты сексуальной агрессии со знакомыми женщинами. Выяснилось, что

акты сексуальной агрессии в средствах массовой информации относятся к числу прогностических факторов, обуславливающих агрессию²⁸. Недостатком данного исследования явилось то, что значение прогностических факторов в сексуальной агрессии не было проранжировано по степени интенсивности.

Домашнее насилие в отношениях между мужем и женой долгое время обсуждалось в общественном мнении, не будучи подкреплено серьезными исследованиями на эту тему, и считалось, что мужчины являются более агрессивными, чем женщины. Когда же эти исследования стали систематически проводиться на Западе с 70-х годов (1975, 1977, 1985, 1989, 1992, 1993), то результаты оказались шокирующими. Во-первых, было обнаружено, что мужчины не являются более агрессивными, чем женщины. Во-вторых, уровень семейного насилия мужчин против женщин по отношению к 70-м годам стал уменьшаться, в то время как женское насилие против мужчин увеличилось в последующие годы. Например, в исследовании 1989 г., где обобщались результаты 21 исследования на эту тему, выяснилось, что «средний уровень нападений был 329 на 1000 для мужчин и 393 на 1000 для женщин»²⁹. Флетчер в 2002 г. подвел итоги более 70 исследований, в которые было вовлечено 60 тысяч человек из 6 стран, обнаружив, что «уровень насильственных действий, признанных мужчинами и женщинами в близких отношениях, является примерно эквивалентным»³⁰. В-третьих, насильственные действия женщин преимущественно не являются самообороной. В связи с этим Ю.Джоакимидис пришел к выводу о том, что «вряд ли полезно думать о конфликте между близкими партнерами в терминах патриархата и полового предубеждения»³¹.

В отечественной литературе гораздо меньше исследований посвящено теме домашнего насилия между мужем и женой. В связи с этим представляет интерес обстоятельное исследование «Интеграция гендерного подхода в социальную политику региона», проведенное в 2004 г. и охватившее 898 человек в пяти субъектах Приволжского федерального округа среди людей всех возрастов (от 18 лет и свыше 55 лет), профессий и уровней образования (51% имели высшее и незаконченное высшее образование, а 35% - средне-специальное)³².

Результаты исследования оказались следующими. 84% опрошенных в той или иной степени сталкивались с насилием в семье. Респонденты испытывали разнообразные формы психологического насилия: легкой степени тяжести 62,8%, средней 49,7%, тяжелой 19,9%. Угрозе со стороны супруга или партнера быть избитыми или убитыми в своей семье подвергалась каждая девятая женщина из всех опрошенных, а мужчины в 3,3 раза реже женщин. Женщины в семье гораздо чаще, чем мужчины, подвергаются экономическому насилию: из числа тех, кто его испытывает, 77%

составляют женщины. Преобладают психологические мотивы насилия: 27,8% отмечают вспыльчивость, 21,9% - обиду, но 20,2% называют свое неправильное поведение по отношению к насильнику. Мужчины в 4 раза чаще, чем женщины, указывают такую причину своего насильственного поведения, как влияние алкоголя и наркотиков. В семье имеет место и сексуальное насилие, причем, женщины в 3,5 раз чаще мужчин отмечают, что «не все сексуальные контакты в браке были для них желательными»³³.

В семьях имеет место и физическое насилие. Каждый пятый (19,8%) испытывал его легкую форму, 11,7% - среднюю, а 4,2% - тяжкую (избиение). 6,8% признают, что ведут себя агрессивно со своими партнерами. Причем, все формы физического насилия по отношению к женщинам преобладают. Так, легкую форму физического насилия испытывают 22,6% женщин и 13,5% мужчин; среднюю 14% женщин и 6,8% мужчин; тяжкую 5,5% женщин и 0,8% мужчин. В результате избиений в три раза чаще физические травмы получают женщины (16,9%), чем мужчины (5,3%). Из тех, кто считает допустимым в семье избиение женщины, мужчины составляют 75%. При этом преобладают психологические мотивы сексуального и физического насилия. 15,5% причиной насилия называют воспитание, осознанную форму власти над партнером. Поскольку же преобладает физическое и сексуальное насилие со стороны мужчин, то можно говорить, что именно мужчины проявляют в семье черты садистского характера.

В исследовании был сделан вывод о том, что семей, где присутствует несколько видов насилия, больше, чем семей, где используется один вид, психологическое насилие. Выяснилось, что чем тяжелее была степень насилия, тем чаще подвергались ей женщины. Ранжированные ответы о причинах насилия свидетельствовали о том, что самое большое влияние оказывает пьянство партнера (77,7%), 51,6% опрошенных называют причиной непризнание законом насилия в семье преступлением, 55,4% - воспитание или жестокое обращение в детстве с тем, кто потом становится насильником, 42,6% - низкий уровень культуры и морали, 41,8% - садистский характер партнера, который хочет унижить другого и контролировать его жизнь. Авторы исследования считают проблему насилия в семье «женской» и дискриминацией женщин по признаку пола. К сожалению, в законодательстве РФ данное понятие (и соответственно преступление) отсутствуют.

В исследовании отмечалось и влияние жестокого обращения в детстве на формирование агрессивного поведения взрослого в семье, но это влияние по сравнению с другими являлось менее значимым (его признавали 23% опрошенных). Обнаружилась коррелятивная связь между этими факторами: респонденты-мужчины в 2 раза чаще говорят, что родители наказывали их в детстве и среди них больше тех, кто применяет насилие в семье. Каждый третий мужчина и каждая шестая женщина в детстве под-

вергались насилию со стороны родителей. Тем самым подтверждается объяснительная сила теории эмпатического психоанализа для понимания насилия взрослых.

Большинство опрошенных отмечает воздействие домашнего насилия на психическое (92%) и физическое (65%) здоровье партнера. В качестве особенно общественно значимых последствий домашнего насилия называют перенос детьми модели поведения в свою будущую семью (63,4%), рост преступности (55,9%), бродяжничество детей (51,7%). В качестве средств преодоления домашнего насилия респонденты называют запрет показа насилия по телевидению (46,3%), борьбу с алкоголизмом и наркоманией (43,2%), «самим не совершать насилие» (38,7%), «хорошо себя вести, не провоцировать насилие другого человека» (23,5%). К помощи правоохранительных органов прибегают лишь 16%, большинство же стремится не предавать огласке конфликты в семье и не доверяют работникам милиции. 32% считают, что в 40-60% семей существует проблема домашнего насилия, а 19% признают его в 60-80% семей³⁴.

Эти данные позволяют признать домашнее насилие в России широко распространенным явлением и в связи с этим актуальной социальной проблемой. Различие выводов данного исследования и исследований домашнего насилия на Западе вызывается, по нашему мнению, двумя причинами: женщины на Западе гораздо больше, чем в нашей стране, защищены законом, ибо насилие в семье там считается уголовным преступлением, и кроме того, в наиболее крупных исследованиях (например, 1989 г.) участвовали 60% женщин, имевших предыдущие аресты.

Существование насилия в отношении женщин признается международными организациями. Оно обсуждалось на 42 сессии Комиссии ООН по положению женщин (1998) и на 4 Всемирной конференции по положению женщин (Пекин, 1995). С тех пор международным сообществом был осуществлен ряд важных законодательных актов, в частности, касающихся и домашнего насилия. Во многих государствах приняты законодательства, приравнивающие насилие со стороны супруга к насилию со стороны незнакомцев, введена уголовная форма ответственности за сексуальное насилие в отношении женщин со стороны их мужей, созданы приюты, убежища и «горячие линии» для оказания помощи жертвам насилия, в состав полиции введены отделы по борьбе с насилием в семье.

Выводы по 2 главе

1. Сравнительный анализ «толерантности» и «духовности» свидетельствует о том, что, с одной стороны, понятие «духовность» шире по содержанию, чем понятие «толерантность», ибо включает последнюю, но не сводится к ней. С другой стороны, «толерантность» шире «духовности», так

как представляет общий механизм выражения духовности в сфере межличностных и социокультурных отношений.

2. Толерантность представляет духовное качество человека-индивида, а интолерантность бездуховное, что подтверждается онтологическими, антропологическими и аксиологическими доказательствами.

3. В межличностных отношениях универсальными формами проявления толерантности являются диалог и исповедь. Хотя в гуманитарном знании диалог обычно относили к области литературы, в действительности он распространен во всех сферах общественной жизни и культуры, где имеются субъект-субъектные отношения. Толерантность в диалоге выступает ценностным критерием развития психических и духовных качеств личности, характеристикой целей и средств общения, имеющих гуманистический характер.

4. Действие исповеди ранее ограничивалось сферой отношений между верующими и Богом, тогда как сфера ее реализации чрезвычайно широка (отношения дружбы, любви, литературное и научное творчество, сфера религиозной жизни, сфера правовых отношений, педагогические отношения учителя и ученика, семья и т.д.). Исповедь существует везде, где есть грех (в разные его ипостасях) и стремление человека-индивида покаяться в нем. Экзистенциалами человека-индивида в исповеди выступают вина, стыд, совесть, раскаяние, а в аспекте развития исповедь представляет процесс, начинающийся с осознания своих пороков и заканчивающийся душевным очищением и духовным катарсисом.

5. Насилие, агрессия широко распространены в межличностных отношениях в семье, школе, сексуальных отношениях временного характера. Жертвами насилия чаще всего являются женщины и дети, первые в семье, вторые в семье и школе. Насилие осуществляется в различных формах: психологического, экономического, сексуального и физического насилия.

6. Насилие вызывается широким кругом причин: социальными (низкий жизненный уровень, алкоголизм, пьянство, наркомания), политическими (несовершенство законодательства, особенно в отношении домашнего насилия и соблюдения прав и свобод детей и женщин), культурными (низкий уровень культуры, образования, морали), социально-психологическими (терпимое отношение общественного мнения к насилию над детьми и женщинами, особенно домашнему насилию), психологическими (подверженность аффектам, неустойчивость психики, стрессы). Взаимодействие этих причин и порождает различные формы насилия.

7. В России «взрыв» насилия, начиная с 90-х годов, вызван переходом к новому социальному строю и связанному с ним в переходный период социальному хаосу и ослаблению роли государства, особенно его функции защиты закона и порядка.

ГЛАВА 3. ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Базовыми понятиями для осмысления бытия толерантности являются «культура», «ценности», «социокультурные отношения». Для целей данной работы методологическую значимость имеет аксиологическое определение культуры, разрабатываемое в XX веке, в котором общечеловеческие ценности рассматриваются как смысловое ядро культуры (Е. Боголюбова, Б. Ерасов, В. Добрынина, М. С. Каган, П. А. Флоренский, М. Хайдеггер, А. Швейцер и т. д.). Актуальность этого понимания для нашего исследования обусловлена тем, что сегодня имеются работы, рассматривающие терпимость как общечеловеческую ценность¹.

Вместе с тем для обоснования социокультурных форм толерантности имеет методологическое значение функциональный подход к ценностям и культуре, в частности, Б. Малиновского, согласно которому элементы культуры историчны и функционально связаны с различными подсистемами в рамках каждого общества. Это позволяет сделать вывод, что «толерантность вообще» относится к общечеловеческим ценностям, но в конкретном обществе она приобретает специфические особенности в зависимости от существующих в нем социальных отношений, различных социальных структур и социальных институтов. «Ценность», рассматриваемая в субъект-объектном отношении, характеризует значимость объектов для субъекта.

Понятие «социокультурное» не является широко используемым в отечественной социальной философии. В некоторых работах² используется понятие «социокультурные отношения» для обозначения деятельности людей в различных сферах культуры, осуществляемой в рамках тех или иных общественных отношений или наделения институционализированных отношений в различных сферах общественной жизни специфическими для культуры значениями и смыслами (ценностями, нормами, идеалами, образцами). В последнем значении это понятие и используется в учебном пособии.

Для понимания толерантности необходимо рассмотреть различные формы ее реализации в социокультурных отношениях, которые являются специфической формой социальной реальности. Здесь возникает две проблемы. Во-первых, проблема классификации форм толерантности, так как можно выделить несколько оснований ее членения. Для нашего исследования более целесообразным представляется тип классификации толерантности по видам социокультурных отношений, благодаря чему можно, например, выделить нравственную, религиозную, политическую и правовую толерантность.

Во-вторых, возникает проблема толерантности как ценности. Следует заметить, что мы не ставим целью проанализировать нравственную толерантность как самостоятельную форму, так как, с нашей точки зрения, последняя имплицитно входит во все социокультурные формы бытия толерантности. Для того, чтобы предотвратить возможное двусмысленное прочтение нашего понимания форм толерантности, обратимся к решению проблемы толерантности в этике.

В ней можно выделить два основных подхода к пониманию толерантности. При первом подходе толерантность выступает как самостоятельная общезначимая ценность. Она при этом трактуется как всеобщий принцип, действие которого не ограничено никакими условиями. Пример толерантности такого типа может быть выражен в требовании равнозначности любых идей, представлений, точек зрения. В этом смысле «толерантность» тождественна «плюрализму». Толерантность, описываемая таким образом, исключает насилие, отождествляя последнее с абсолютным злом. Данный подход, названный А.А.Гусейновым «морализирующим абсолютизмом», имеет характер утопизма³.

При втором подходе толерантность определяется как возможность воспринимать чужие представления и принципы, если только они не противоречат требованиям морали. В рамках данного подхода⁴ признается относительный характер толерантности. Границами толерантности считается морально неприемлемое, человеконенавистническое сознание и поведение, исключающее идею толерантности. В рамках такого подхода признается возможным использование насилия в определенных ситуациях, называемого в связи с этим А.А.Гусейновым «прагматическим» пониманием насилия.

Эти подходы опираются на разное понимание нравственной природы человека. В первом случае природа человека считается доброй, во втором более реалистическом признается амбивалентность нравственной природы человека. Второго подхода придерживается большинство современных исследователей проблемы толерантности, в том числе А.А.Гусейнов и Н.Н.Федотова.

Нравственная толерантность непосредственно реализуется только в сфере межличностных отношений, имеющих характер неформального общения, тогда как, например, политическая, правовая, экономическая толерантность существуют в сферах функционально-ролевого общения, в мире общественных отношений. Г.Зиммель, характеризуя межличностные отношения, подчеркивал, что они отделились от общественной жизни как своего содержания и осуществляются ради самих себя, вследствие чего определяются не общественными целями, а качествами самих личностей⁵. Поэтому в межличностных отношениях приятельски-досугового ха-

рактера (а именно их и имеет в виду Зиммель), толерантность носит характер нравственной целевой мотивации: доброта, великодушие, терпеливость, уживчивость, миролюбие являются основными регуляторами отношений индивидов. Здесь нравственная толерантность выступает как душевное качество индивидов, а именно, как терпимость. Но если межличностные отношения имеют форму отношений «Я-Ты» (которые служат предметом анализа во второй главе), то они определяются духовными качествами вступающих в них индивидов, и проявляемая ими нравственная толерантность основывается на рациональном осознании своего долга по отношению к другим.

В таких сферах общественных отношений, как политика, экономика, быт, где общественные отношения связаны с ценностями пользы, выгоды, обладания, толерантность выступает как компромисс, заключаемый из прагматических, утилитарных соображений, обусловленных интересами индивидов, имеющих определенный социальный статус. Например, следует толерантно относиться ко вчерашним врагам, оппонентам, если это мне самому принесет пользу. Максима такого отношения: сам живи и дай жить другим. Нравственная мотивация в отношениях этого рода из цели превращается в средство достижения прагматических целей. Но если индивиды, действующие в этих отношениях, являются духовными личностями, то нравственная толерантность существует и в этих сферах. Это выражается в том, что духовные личности устанавливают духовные границы своей деятельности и отношения к другим, а также применяемые ими методы, ибо руководствуются приоритетом духовно-нравственных ценностей.

3.1. Толерантность в межконфессиональных отношениях

Религиозная толерантность приобретает все большую актуальность не только в современном мире в целом, но и, особенно, в российском обществе, что обусловлено, по крайней мере, двумя причинами. Первая заключается в широком распространении в последние десятилетия религиозного сознания среди различных групп населения по сравнению с советским периодом. Вторая – в возникновении нетрадиционных религий воинствующего типа, например, исламского фундаментализма, ваххабизма и т.д., с которыми связано возникновение опасности международного терроризма. Хотя проблема терроризма относится к числу политических вопросов современности, она чрезвычайно важна для процесса урегулирования межконфессиональных отношений, так как большинство террористических актов совершается под лозунгами религиозного экстремизма.

Принято считать, что идея религиозной толерантности появляется в

Западной Европе в период Реформации, будучи обусловленной бесконечной чередой религиозных войн и потому выражающей некоторый компромисс относительно мирного сосуществования представителей разных вероучений. Если в качестве методологического основания религиозной толерантности рассматривать идею единства, то она начала разрабатываться еще в древнегреческой философии, в которой единство рассматривалось как общая идея Космоса и Логоса.

Сам принцип религиозной толерантности обрел признание в результате продолжительного духовного и общественно-политического процесса. Поэтому чрезвычайно важное значение имеет рассмотрение истории формирования религиозных идей. Возникновение предпосылок религиозной толерантности как исторического феномена происходит в новозаветное время. Христос в качестве заповеди Бога к человеку объявляет принцип любви к ближнему.

Религиозная толерантность получает обоснование в средневековой религиозной философии. В раннехристианской апологетике идея религиозной терпимости не только присутствует, но и многосторонне обсуждается отцами церкви, которые по данному вопросу разделяются на два противоположных лагеря. Сторонники идеи веротерпимости, среди которых можно назвать Св.Иустина Мученика, Феофана Антиохийского, Афиногора Афинского, признают существование социокультурной толерантности и в современной им греческой философии отыскивают основания для согласования язычества и христианства. Именно это понимание было в дальнейшем поддержано Православной церковью. Среди противников данных идей оказались Тертуллиан и Татиан Сириец, полагавшие, что философия порождает всяческие ереси, а потому языческая культура в целом должна быть уничтожена. Хотя и обоснование, и отрицание принципа толерантности представляются далеко небесспорными, но важна сама идея поиска разрешения социокультурных проблем в поле толерантности.

Понимание религиозной толерантности начинает меняться в эпоху Реформации, что было обусловлено изменениями и в социально-политической, и в религиозной сферах. Среди возможных причин распространения идей толерантности в Западной Европе и Северной Америке некоторые исследователи называют также экономические причины: нетерпимость в отношениях между людьми могла послужить значительным тормозом в расширении границ свободного предпринимательства и торговли. Наиболее значительной причиной, побудившей к дальнейшему утверждению принципа религиозной толерантности, является возникновение нового направления христианства протестантизма, которое повлияло не только на межконфессиональные отношения верующих, но также наложило свой отпечаток на отношения церкви и государства. Средневековая борьба с

еретиками перерастает в кровавые и жестокие религиозные войны, в связи с чем чрезвычайно возрастает актуальность идеи всеобщего мира в обществе в целом и религиозного мира, в частности.

Так, например, в работах немецкого философа XVI века С.Франка содержится всесторонняя аргументация в пользу всеобщего мира между религиями. Во-первых, им утверждается, что, поскольку вера является глубоко личным переживанием каждого отдельного человека, насильственно склонять человека к принятию того или иного вероисповедания является делом не только бесплодным, но более того грехом. Внешнее принуждение вызывает проявления плотского в человеке б¹ злобу и агрессивность по отношению к тем, кто не хочет склоняться к принятию общей точки зрения. Во-вторых, из равенства всех людей перед Богом С.Франк выводит и равенство всех людей друг перед другом: «Каждый должен претерпевать от другого столько, сколько другой претерпевает от него»¹. Рассуждения Себастьяна Франка напоминают библейский принцип: «Не судите, да не судимы будете». В-третьих, он полагает, что каждая нация несет в себе что-то доброе, сердечное, чем нельзя пренебрегать, но, наоборот, надо всячески поддерживать и способствовать раскрытию ее духовного потенциала.

Данные рассуждения философа развивает Н.Кузанский, обоснование религиозной толерантности у которого изложено в труде «De pace fidei». Отправным моментом в рассуждениях философа о толерантности является признание множественности национальных культур. Поскольку национальные культурные различия народов мира невозможно ни нивелировать, ни тем более устранить, для сохранения целостности мира выход представляется только один установление толерантных взаимоотношений между народами. Поиск единообразия, как полагал Кузанский, может принести скорее вред, чем пользу, так как скорее всего приведет ко всеобщему возмущению.

Более того, в разнообразии философ видел целый ряд преимуществ. К ним он относил прежде всего то, что «...определенное разнообразие, возможно, даже увеличит благочестие, поскольку каждая нация постарается сделать свой образ более роскошным через усердие и прилежание, с тем чтобы превзойти других и тем стяжать большее достоинство в глазах Бога и хвалу в мире»². Кроме того, различия могут стать источником уважения друг к другу, поскольку каждая национальная практика обладает своей неповторимой уникальностью и самобытностью и хотя бы по одному тому служит ценным приобретением для мира в целом. И, наконец, по мнению философа, множественность национальных практик не ослабляет, а фактически, наоборот, усиливает единство веры. Поскольку верования большинства мировых религий содержат принцип любви к Богу и к ближ-

нему, это и должно стать внутренней основой их объединения, несмотря на внешне различные формы религиозного поклонения.

Дж. Локк опирается в обосновании идеи веротерпимости на Новый Завет. С потребностью в терпимости в отношениях между индивидами он связывает возникновение христианской церкви, в связи с чем критикует религиозные гонения еретиков в средневековой Западной Европе и обосновывает идеи о необходимости закрепления веротерпимости в праве и поддержании ее силою государства. Если в учении Локка отчасти сохраняется представление о толерантности как о прагматической необходимости, то в трудах И. Канта обозначен окончательный переход к пониманию толерантности как ценности. В этике Канта толерантность является одной из высших ценностей, которой необходимо руководствоваться во взаимоотношениях индивидов, имеющих различные представления, в том числе и религиозные.

В русской религиозной философии идею всеобщей религии лучше всех других прочувствовал и осмыслил В. С. Соловьев, который утверждал, что единая религия будет способствовать взаимному обогащению всех входящих в нее религий. Он подчеркивал, что вселенская религия представляет «не произведение абстракции или обобщение, это реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, что они не имеют. Единственное, что она разрушает, это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть»³. Однако нужно заметить, что философ имеет в виду христианские вероучения, преимущественно православие и католицизм.

В современных философских исследованиях также сохраняется мысль о необходимости терпимого отношения между представителями разных конфессиональных объединений. Главным аргументом при этом называется невозможность абсолютно точного определения того, какая религия является лучше, универсальнее и истиннее. Отсюда делается вывод о том, что «важно соблюдать толерантность и к иным подобным взглядам, оставаясь при своих убеждениях, но избегая насилия, столкновения. Признание права на различие основа толерантности, в особенности признание прав меньшинства»⁴. Все мыслители, высказывающиеся в пользу религиозной толерантности, так или иначе утверждали и ее границы, поскольку подразумевали, как правило, объединение конкретных вероучений, а не всего разнообразия религиозных доктрин. Неудивительно поэтому, что противников религиозной толерантности, пожалуй, не меньше, чем ее сторонников. Наиболее последовательно аргументы против идеи религиозной толерантности изложил Л. Фейербах в работе «Сущность христианства», где философ обосновывает идею противоречия веры и любви. «Любовь отождествляет человека с богом, - заявляет он, - бога с человеком и, сле-

довательно, человека с человеком; а вера отделяет бога от человека и, следовательно, человека от человека»⁵. С его точки зрения, вера разделяет, так как, чтобы доказать правоту своей веры, нужно опровергнуть все остальные вероучения. Вера неизбежно влечет за собой, по Фейербаху, отрицание, отчуждение и замкнутость в границах собственного вероучения. Каждая вера истинна только внутри себя, так что все остальные вероучения представляются для нее заблуждением.

Отсюда Фейербах делает вывод, что «вера ограничивает, сужает горизонты человека; она отнимает у него свободу и способность подвергать оценке то, что от него отличается»⁶. Кроме того, вера имеет партийный характер, ибо «тесно связана с иллюзией, будто ее дело есть дело бога, ее честь есть честь бога»⁷. Из этого следует не просто замкнутость одного индивида (верующего) по отношению к другому (неверующему или инакововерующему), а осуждение, непринятие другого, что в конечном итоге исключает возможности толерантного общения. В результате философ приходит к заключению о том, что религиозная вера нетерпима по своему существу и неизбежно переходит в ненависть.

В современной философии также встречаются представления, в которых отвергается возможность существования религиозной толерантности. Например, А.Кураев⁸ подвергает критике идеи экуменизма. Он считает неприемлемыми представления экуменизма о том, что все церкви (следует отметить, что речь идет только о христианских конфессиях, нехристианские вероучения им вообще не рассматриваются) обладают истиной, а, следовательно, спасающей силой. При этом различие обрядов и теоретически-богословских доктрин не влияет на духовную жизнь верующих. Все христианские конфессии объявляются равными частями единой и невидимой Церкви. Им отвергаются и идеи экуменизма о том, что не только все христианские, но и вероучения всех существующих религий, равны, и человек вправе сам выбирать, как получить спасение. При такой форме экуменизма, по его мнению, человек обезличивает Бога, называя его «не-что», «энергия», «сила», «космос», «природа», «ноосфера» или как-либо иначе. Скептицизм философов и богословов относительно возможности религиозной толерантности как будто подтверждается современными межконфессиональными конфликтами.

Очевидно, что как первая (признание возможности полного объединения всех религий), так и вторая (отрицание такой возможности даже чисто теоретически) точки зрения являются крайними. Однако уже присутствие той и другой позиции обнаруживает противоречивую сущность религиозной толерантности, на что обращает внимание А.Кураев. «Разные обязанности есть у человека, - считает он, - признавать свободу совести мой гражданский долг. Но отстаивать единственность церковной веры мой хри-

стианский долг. И первое не должно заглушать второе»⁹.

Возникает вопрос, не имеем ли мы дело еще с одной антиномией, которой можно продолжить ряд антиномий Канта: между религиями и церквями, доносящими чистоту их вероучения до верующих, не может быть религиозной толерантности. Между религиями и церквями может быть религиозная толерантность.

Но самому Канту такая антиномия была бы чужда, ибо именно он обосновал идею относительности всех вероисповеданий и отрицал наличие абсолютной формы религиозного поклонения. По его мнению, во главе рассуждений о приоритете той или иной религии или равенстве религий должен стоять вопрос *о ценности личности, о ценности человеческого бытия как такового*. Комментируя идеи Канта об утверждении принципа «постепенного перехода церковной веры ко всеобщей религии разума и, таким образом, к (божественному) этическому государству на земле»¹⁰, В.Д. Жукоцкий формулирует основной вывод Канта следующим образом: «Подлинная религиозная солидарность людей возможна не на принципах *правильного* поклонения Божеству и поиска *уникальной церкви для всех религий*, а на пути нравственного служения человеку, понимания относительности любых догматических религиозных форм»¹¹.

Идеи Канта о ценности личности как глубинном основании религиозной толерантности были развиты русской религиозной философией XIX-XX веков. По мнению Соловьева, «настоящая задача не в том, чтобы перенять, а в том, чтобы *понять* чужие формы, осознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины. Необходимо примирение *по существу*; существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-человечески, а «по-Божьи» отнестись к противнику»¹².

В современной философии также сохраняется мысль о том, что приоритетным и действенным основанием религиозной толерантности может быть только признание ценности самобытия личности и, следовательно, признание свободы выбора личности принимать или отвергать ту или иную ценность или догмат вероучения. Поскольку насильственно навязать веру невозможно, как и невозможно силою склонить к принятию хотя бы одного положения вероучения, то и различия в вероучениях неизбежны. Отсюда вытекает следствие о том, что догматически-теоретической веротерпимости быть в принципе не может, но существует нравственно-практическая терпимость к неверующим или инаковерующим. Таким образом, одним из возможных способов преодоления противоречивой сущности религиозной толерантности является нравственное служение человеку и обществу.

Развитие этой идеи приводит к двум основным выводам. Первый из них признание плюрализма, равноценности различных религиозных веро-

учений при условии признания ими ценности личности. Второй в отношениях между верующими не должна преобладать установка на инаковость, концентрироваться внимание на различиях, что само по себе уже содержит момент отторжения всего чужеродного и, следовательно, способствует нетерпимости по отношению к другому. Наоборот, отношения между верующими должны иметь форму отношений «Я-Ты», что предполагает раскрытие себя для другого и другого для себя и содержит в своей основе признание возможности для себя быть другим, включив другого, его ценности в свой духовный мир. Признание права на инаковость влечет за собой интерес к другой личности и потому само по себе приводит к установлению толерантных взаимоотношений.

3.2. Толерантность в политических и правовых отношениях

Общественно-политическая и социокультурная ситуация в современном мире все более явно свидетельствует о необходимости применения принципов толерантности к устройству и модернизации существующего миропорядка. Мир, уставший от зла, насилия, вражды, войн и конфронтации, нуждается в гарантиях стабильности и безопасности, одной из которых может служить принцип толерантности, введенный в сферу политико-правовых отношений.

Проникновение принципа толерантности в политико-правовую сферу имеет давнюю историю. Эта проблема является частным случаем более общей философской проблемы соотношения политики и морали. Традиционно в истории философской и политической мысли сложилось два подхода к разрешению поставленного вопроса. Первый из них, так называемый, инструментальный рационализм восходит к философии Возрождения и Просвещения. Н.Макиавелли обосновывает идею о том, что политика находится вне морали, а значит, и вне толерантности. При таком положении вещей многие моральные добродетели, в том числе и толерантность, приобретают покровительственный характер, основываются на милосердии правителя, а не на праве суверенной личности. Разъясняя суть этого вида толерантности, И.Йовел подчеркивал, что в один момент времени правитель может быть расположен ко мне и даровать свою милость и терпимость, но в любой другой момент может все мое благо и отобрать, поэтому, «чтобы власти ни даровали мне, это есть благосклонность, выражение произвольной доброй воли по отношению ко мне, вызванной симпатией, благожелательностью или заинтересованностью. Исторически этот вид покровительственной толерантности несет знаки средневековой «привилегии» (иногда называемой «свободной»), которая даруется членами какой-

то особой группы не посредством универсальной нормы, которая заставила их заслужить это, но как бы выделяя их в силу особой благосклонности»¹.

Противоположная точка зрения по вопросу о соотношении политики и морали предлагается при так называемом нормативном подходе, в частности, в придерживающейся его христианской философии. Одними из первых философов идеи морали как составляющей политики придерживались А.Августин и Ф.Аквинский. Они развивали концепцию естественного права, трактуя его как своего рода естественный свет, отблеск Божественного замысла в каждом разумном существе. Естественным светом наделяется каждый человек, поэтому каждый может использовать собственный разум для различения хорошего и плохого. Поскольку источником естественного света является неизменный и абсолютный вечный разум, то и законы, используемые человеком, существуют объективно и являются общезначимыми. В сфере политики сторонниками данных идей и более того «защитниками толерантности были либералы, которые верили, что нетерпимость проистекает из монополии, поддержанной (утвержденной) монархическим государством через политический и церковный авторитет. Эта монополия была одобрена универсалистской философией, уполномоченной выполнять политические услуги»².

В современной философской и политологической мысли имеются компромиссные точки зрения по поводу соотношения политики и морали. Одной из таких позиций является теория справедливости Дж.Роулса, который определяет свою теорию как альтернативу утилитаристской тенденции и указывает на ее кантовский характер. Он постулирует в качестве исходного положения своей теории «первоначальное состояние», находясь в котором, индивиды должны избрать принципы социальной справедливости. Людей «первоначального состояния» Роулс помещает за «завесой неведения», которая скрывает социальное положение индивидов, их особые природные дарования, особенности их психики и все знания человека об обществе. В таком случае «завеса неведения» выполняет функцию принципа фундаментального равенства личностей. В справедливом обществе индивиды должны быть равны. Роулс замечает, что «любой индивид обладает неприкосновенностью, которой не может пренебречь даже самое благополучное общество. В силу этого справедливость отвергает саму мысль о том, что несвобода одних может быть оправданием величайшего благоденствия остального большинства людей... Она не допускает также и мысли, что принесение в жертву части людей может компенсироваться большим благоденствием других»³.

Своеобразным выводом теории справедливости Роулса являются два принципа справедливости: «Первый предполагает равенство в обладании

всеми базовыми правами и обязанностями. Второй принцип допускает сопряжение социального и экономического неравенства (к примеру, в достатке и власти), но и он же гарантирует компенсацию благ всем и в особенности наименее обеспеченным членам общества»⁴.

По Роулсу, справедливость основывается на таких ценностях, как свобода и ненасилие. При этом взаимосвязь между правом и нравственностью заключается в том, что право выступает внешней, а нравственность внутренней формой свободы. Опираясь на принципы справедливости, философ предлагает для достижения толерантности в обществе ввести «частичный консенсус» в политическую сферу международных отношений. «Частичным консенсусом» он называет определенный набор политических правил, с которыми были бы согласны представители совершенно различных точек зрения. Политические правила при этом выступают не в форме общей для всех морали, а как своеобразные коды, способствующие нормальному протеканию публичной политической жизни. Таким образом, главная роль в политическом взаимодействии государств у Роулса отводится терпимости. Развивая идеи Роулса о приоритетном положении толерантности в политике международных отношений, У.Кимплика утверждает, что «исторически автономия и терпимость были тесно взаимосвязаны, ибо либеральная концепция терпимости... всегда предполагала не только право группы не быть объектом гонений со стороны государства, но и право индивидов расходиться в убеждениях со своей группой»⁵.

Итак, различное понимание политической толерантности в методологическом плане основывается на рассмотрении соотношения политики и морали. Те философы, которые исключали присутствие морали в политике (в качестве составляющей политики, критерия ее человечности, принципа поведения и т.д.), отрицали возможность и необходимость политической толерантности; те, кто признавали мораль в политике, защищали и идею существования политической толерантности.

Поскольку политика существует как внутри общества или государства, так и между ними, то возникает вопрос о формах бытия политической толерантности. Наиболее обстоятельно вопрос о формах бытия политической толерантности был рассмотрен М.Уолцером в работе «О терпимости». Он вводит понятие «толерантный режим», которое характеризует всю систему организации политической власти, обеспечивающей мирное сосуществование всех входящих в нее образований. Им выделяется пять типов толерантных политических режимов.

Первый представляет многонациональные империи, среди которых лучшим режимом толерантных отношений по отношению к национальностям отличалась Римская империя. Здесь объединяющим началом являлась сила государства, и практически единственным требованием для всех

входящих наций было требование подчинения законам империи. Империи были вполне толерантны по отношению к группам и национальностям, но это была скорее толерантность пассивности и безразличия, не заинтересованная в культурном разнообразии, а терпимо его допускающая в целях сохранения общего мира. Отдельные же индивиды, не способные заплатить налог или по какой-либо другой причине не вписывающиеся в общую имперскую структуру, оказывались абсолютно бесправными и незащищенными перед лицом тиранической машины уничтожения непокорных. Таким образом, здесь «объектом толерантности является группа, будь то автономное сообщество или суверенное государство»⁶.

Вторым типом толерантности выступает международное сообщество. По выражению Уолцера, «толерантность является неотъемлемой чертой суверенитета и одним из важных оснований его желательности»⁷. Суверенитет предполагает невмешательство внешних государств в дела внутренней политики. При этом толерантность может выражаться как в форме пассивности и безразличия, так и в форме открытости и заинтересованности в чужой культуре.

Третьим типом толерантного политического режима, выделенного Уолцером, является консоциативное устройство, где «взаимная терпимость зиждется на вере и не столько в добрую волю друг друга, сколько в институциональные гарантии, призванные защищать нас от воздействия злой воли других»⁸. Этот режим создается путем свободного договора двух и более государств (Бельгия, Швейцария).

Четвертый тип политического режима, допускающего толерантные взаимоотношения, представляют национальные государства. Здесь политическая толерантность выходит на индивидуальный уровень. В национальных государствах толерантность обусловлена равенством гражданских прав и обязанностей людей, образующих данное государство. Однако недостатками толерантности указанного политического режима являются, во-первых, подозрительность и настороженность по отношению к меньшинствам, особенно если они пытаются перенести элементы собственной культуры на культуру большинства граждан. Во-вторых, возникает стереотипизация личности, когда индивиды рассматриваются не с точки зрения их личностных характеристик, а только как граждане данного государства.

Наконец, пятым политическим устройством, реализующим политико-правовую толерантность, Уолцер называет иммигрантские сообщества, где объектами толерантности так же, как и в предыдущем режиме, являются индивиды. Но здесь преодолевается один из недостатков бытия толерантности в национальном государстве. В иммигрантском сообществе стереотипизация личности заменяется ее персонификацией. Основное внимание уделяется не стандартному поведению, а индивидуальному выбору личности.

Правовая толерантность так же, как и политическая, имеет глубокие социально-исторические и историко-философские основания. Ее формирование происходило не менее трудно, чем рождение политической толерантности. Наиболее глубоко исторические истоки толерантности в контексте генезиса прав человека анализирует Э.Ю.Соловьев. Рассматривая генезис гуманитарного права, он указывает на его религиозно-нравственные истоки. Эпохальным событием для процесса формирования гуманитарного права стала Реформация с ее новым пониманием веры как глубоко индивидуальной, персонализированной практики раскаяния, искупления и спасения. По словам Соловьева, такое понимание веры «вело к коренному переосмыслению *правомочий совести*, а далее к представлению о комплексе *неотчуждаемых личных прав*»⁹. Имеется в виду право на свободный выбор веры, определение своего жизненного пути, свободное распоряжение своим достоянием.

В развернувшейся вслед за Реформацией борьбе за веротерпимость принцип толерантности сыграл роль необходимой новой универсалии для преодоления конфликтности и остановки кровопролития. Такое стало возможным благодаря применению к сложившимся условиям нескончаемых войн «золотого правила нравственности», и толерантность начали понимать как высокий моральный принцип, выступающий в качестве категорического императива, обязательного для любого типа личности и для любого типа общества. В сфере права на смену моральной установке пришла идея общественного договора. Как показывает Соловьев, первым ответом на эту потребность стало учение Гуго Гроция, «увидевшего в контрактной справедливости требование, с которым не может не считаться никакая, даже Божеская, воля и власть»¹⁰.

Логическим завершением генезиса прав человека стала естественно-правовая концепция Локка. В труде «Письмо о веротерпимости» философ предлагает знаменитую систему неотчуждаемых прав личности: свобода, жизнь, собственность. «Государство я считаю обществом людей, - утверждает он, - образованным только для обеспечения, сохранения и достижения их собственных гражданских интересов. Гражданскими интересами я называю жизнь, свободу, здоровье и отсутствие телесных страданий и владение такими внешними благами, как деньги, земли, дома, домашняя утварь и т.д.»¹¹. По сути дела, три базисных права, указанных Локком, были положены в основу концепции прав человека, включенной сегодня в конституции демократических государств в виде формулы «уважение к достоинству человека». Первым правовым документом, зафиксировавшим данную формулу в виде конституционного положения, стала американская Декларация независимости, принятая в 1776 г.

Дальнейшую философскую разработку идеи правовой толерантности

мы находим у И.Канта. Исходя из того, что состояние мира для человеческого сообщества является не естественным состоянием, а договорным, Кант формулирует свою концепцию международного права, базисным принципом в которой становится принцип толерантности. «Международное право, - считает философ, - должно быть основано на федерализме свободных государств»¹². В целях безопасности, прекращения войн каждое государство должно образовать с другими государствами некоторое «устройство», в котором каждому входящему члену гарантировалась бы вся совокупность прав и свобод. По Канту, этим устройством должен быть «союз народов», предполагающий изначальное равенство каждого народа, а не государства, так как в последнем всегда есть место отношениям власти и подчинения. При этом правовая свобода как отдельных граждан, так и целых народов и государств, у Канта выступает в качестве категорического императива. Итак, по Канту правовая свобода есть «правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие. Точно так же внешнее (правовое) равенство в государстве есть такое отношение его граждан, когда каждый может обязать к чему-либо другого юридически, только если он сам подчиняется закону, требующему, чтобы и его могли обязать таким же образом»¹³.

По сути дела здесь Кант признает существование двух форм бытия правовой толерантности. Первая форма предметно-организационное бытие (институты права, правоохранительные органы, тюрьмы, суды и т.д.). Вторая форма бытия правовой толерантности так же, как и политической духовная предметность. Правовая толерантность как норма поведения должна быть зафиксирована в правосознании общества и отдельных людей, ибо только в таком случае обеспечивается устойчивость демократического характера правового устройства государства.

Анализ политической и правовой толерантности требует понятийного определения данных феноменов. Политологический словарь, определяя понятие политической толерантности указывает лишь на то, что она «выражается в максимально возможном допущении деятельности оппозиции, ограниченной только рамками закона. Является одним из важнейших принципов существования демократического общества»¹⁴. Другими словами, можно сказать, что политическая толерантность это способность правящих сил выстраивать свою политику с учетом мнения оппозиции, которое последняя может выражать в максимально широких конституционных рамках.

Группой политических исследований фонда Bertelsmann было дано более широкое определение политической толерантности: «Толерантность определяется как максима индивидуального этически мотивированного решения не только в случае затяжного конфликта, но и в случае конфликта, разрешаемого мирными средствами, и основана на убеждении, что

другие конфликтующие стороны обладают принципиально одними и теми же правами»¹⁵. Толерантность, таким образом, является содержанием политического общения, которое должно строиться на таких сопряженных толерантности принципах, как принципы гуманизма, справедливости, благородства, признания чести и достоинства каждого индивида, нации, народа, государства. Декларация принципов толерантности, утвержденная на генеральной конференции ЮНЕСКО 16 ноября 1995 г., объявляет толерантность политической и правовой потребностью, оптимальной реализацией которой должны способствовать не только отдельные люди и группы, но и целые государства.

Опираясь на указанные подходы, можно утверждать, что политическая толерантность обозначает принцип отношений и практику политического нейтралитета, мирного сосуществования на основе взаимоуважения или общего законодательства, свободного договора и институциональных гарантий, соблюдения национального суверенитета и территориальной целостности, признания плюрализма типов государств и форм политического правления со стороны различных субъектов политического процесса международного или внутригосударственного масштаба. Правовая толерантность обозначает принцип отношений и деятельность в правовой сфере различных субъектов правового процесса, выраженные в признании и соблюдении прав и свобод личности, разрешении конфликтов между индивидами, группами, государствами на основе законов и норм права, правовых договоренностей и правовых компромиссов.

Как мы видим, политическая толерантность тесно переплетена с правовой толерантностью и обусловлена ею. Толерантность и право - это два родственных понятия. Не случайно в большинстве литературных источников по данному вопросу говорится о толерантности как о праве. Как показал Соловьев, свое воплощение данный тезис находит в различных аспектах правовой деятельности, например, в таких, как презумпция невиновности или суд присяжных. Презумпция невиновности, собственно говоря, провозглашает толерантность к подозреваемому без излишней настороженности и подозрительности.

Кроме того, толерантность как право подразумевает уважение вопреки различиям. По мнению Йовеля, она представляет «способность признать человеческое в других как отзвук и отклик человеческой сущности в нас самих. Это не должно истолковываться ни как сочувствие, ни как близкие личные отношения... наоборот, толерантность присутствует, когда обе стороны чужды друг другу во всех личных и эмоциональных отношениях, и однако я способен признать в других что-то основное... что не относится к моим особым качествам или свойствам, а к моему существованию»¹⁶. Признание самоценности личности и высшей ценности жизни человека

является основой всякой толерантности, в том числе политической и правовой. Утверждение прав и свобод каждой личности не только допускает ведение дискуссий о природе различий индивидов, но и требует их.

Толерантность, помимо всего прочего, является фактором правообразования, она определяет содержание основных юридических норм. Толерантность как основа прав и свобод личности закреплена в законодательных актах и провозглашена в международных декларациях, таких, как Всеобщая декларация прав человека, Международный пакт о гражданских и политических правах «Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод» и многих других.

По своей сути политическая и правовая толерантность схожи с толерантностью на индивидуальном уровне, однако имеют ряд специфических особенностей. Первой особенностью является то, что при переходе с уровня индивидуального общения на уровень политического или правового взаимодействия меняется субъект терпимости. Так, Дэвид Кришна полагает, что «проблема усложняется, когда кто-то не может или не одобряет особенности поведения другого не из-за его или ее особой индивидуальности, но потому, что они отличаются от его/ее членов групп и, таким образом, характеризуют его/ее не только как индивидуальность, но как члена, принадлежащего особой группе, или касте, или религии, или расе»¹⁷. Обусловлено данное явление, очевидно, тем, что за группой, как правило, стоит какая-либо политическая сила либо эта группа сама обладает определенными полномочиями и имеет возможности для открытого выражения своей оппозиционной точки зрения. Индивидуальные особенности поведения отдельной личности порой существенно трансформируются при облечении их в групповые, национальные, религиозные или расовые формы.

Другой особенностью, отличающей политическую и правовую толерантность от индивидуальной, является то, что последняя является менее устойчивой. Политические и правовые нормы закреплены в законодательных и других юридических актах, тогда как индивидуальная толерантность базируется на нравственной порядочности, высоком уровне ценностно-мотивационных установок индивида. Однако проблема заключается в том, что не все индивиды имеют одинаково высокий уровень развития духовных качеств. Кроме того, внутренний потенциал человека с течением времени может изменяться, к сожалению, и в сторону ухудшения, а субъективные оценки чрезвычайно вариативны.

Еще одной, третьей, особенностью можно назвать то, что в сфере права толерантность «не является абсолютной и отличается прерывностью и фрагментарностью, так как имеет свои пределы, которые для гражданского общества определяются корреляционной или компенсационной деятельностью государственных органов»¹⁸. Речь идет о том, что если го-

сударство способно нивелировать недостатки законодательства, то тогда общество имеет все основания для проявления толерантности к нормативным актам. Если такие механизмы отсутствуют, то тогда нормы права становятся результатом конфронтации, социальной борьбы и принуждения между гражданами и властью.

Наконец, четвертой особенностью политико-правовой толерантности является то, что данная область социокультурных отношений вобрала в себя толерантность «как меру допуска, как зазор между «можно» и «нельзя», «хорошо» и «плохо»¹⁹. Иллюстрацией данного тезиса можно считать представления И.Бентама, изложенные им в работе «Введение в основания нравственности и законодательства». С его точки зрения, поскольку человеческое общество никогда не станет идеальным, а следовательно, невозможно создать совершенную систему законов, то общество должно стать открытой системой, а законы должны подчиняться принципу полезности. Последний понимается как «тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело»²⁰. Другими словами, законы должны оставлять индивидам тот самый зазор для совершения незначительных ошибок или для выбора нейтрального способа поведения.

Итак, мы подошли к, пожалуй, наиболее важному вопросу в рамках обсуждаемой проблемы, а именно, к вопросу о возможности практического применения принципов толерантности в политико-правовой жизни общества, а также к вопросу о наличии специфических путей и способов установления толерантного режима взаимодействия между субъектами в сфере политики и права, в частности, в международных отношениях. Проблема заключается в том, что в истории развития человеческого общества существовало две тенденции - к универсализации и индивидуализации, которые сохраняются и по сей день, проявляясь в противоречии глобализации и фрагментации.

В современном мире конфронтация данных двух тенденций максимально обостряется, складывается вполне очевидное противоречие. С одной стороны, каждый народ, каждая нация имеют право на национальное самоопределение, вплоть до создания собственного государства. С другой стороны, каждое ныне существующее государство (а большинство из них являются многонациональными) имеет право на сохранение собственной, в том числе и территориальной целостности. Более того, большинство исследователей вопросов глобализации склоняется к мысли об естественности, а следовательно, неизбежности данного процесса.

Хотя каждая из двух вышеуказанных тенденций реально присутствует в обществе, однако ни одна из них сама по себе не является исчерпываю-

щей и даже скорее несет негативные последствия для человеческого общества. Можно выделить, по крайней мере, две причины нетерпимости, к которой приводит позиция национализма. Во-первых, объявление государственного суверенитета приводит к установлению юридического равенства между государствами. Однако, фактически равенства быть не может, так как в силу различных обстоятельств одно государство является более сильным, нежели другое. В результате такого противоречия в сфере международных отношений осуществляется насилие, эксплуатация слабого сильным. Во-вторых, идея национализма предполагает некое противопоставление «своих» «чужим», деление на «мы» и «они». Противоположная тенденция унификации также содержит определенный негативный потенциал, поскольку она приводит к стереотипизации жизни, отсутствию политической свободы и творчества. В обществе разнообразные тенденции как бы создают разницу социальных потенциалов, в результате «разрядки» которых происходит снятие социального напряжения.

С определенной долей уверенности можно заявить, что наиболее перспективным способом взаимодействия процессов глобализации и национальной изоляции является содействие со стороны всех субъектов, участников международных отношений. Данная идея в настоящее время широко обсуждается на разных уровнях политического и правового взаимодействия и выражена в доктрине многополюсного мира, которая противостоит идее однополюсного миропорядка, предполагающего только один центр силы, наличие одного мирового государства-лидера при условии, что вся система международных отношений выстроена по иерархическому принципу. Очевидно, что такая система мира основана на взаимной вражде, насилии, нетерпимости, и, в отличие от нее, концепция многополюсного мира является подлинно толерантным режимом мирового устройства.

3.3. Терроризм как социальный феномен

Интолерантность в социокультурных отношениях имеет проявление в формах войны, терроризма, экстремизма, насильственной ассимиляции, имперской политики национализма, великодержавного шовинизма и т.д. Актуальность исследования феномена терроризма и недостаточная степень его разработанности обусловила выбор его в качестве предмета исследования.

При определении понятия обычно используется логический способ подведения его под видовое (родовое), с указанием специфических отличий. При определении «террора» можно опереться на этот подход, но с учетом того, что данный термин сравнительно недавнего происхождения

(очевидно, он возник в конце XIII века). Поэтому следует выбрать родовое понятие, близкое ему по смыслу, но существующее в языке гораздо дольше. К числу таких понятий относятся «агрессия» и «насилие». Уже в древнегреческом языке встречаются термины *вайб* (насилие), а в латинском *vis* (насилие, отсюда *violare* - подвергать насилию) и *aggressio* (агрессия). Но термин «агрессия» имеет геополитический смысл и обозначает, с точки зрения международных законов, «применение вооруженной силы одним государством против суверенитета; территориальной неприкосновенности или политической независимости другого государства или народа (нации)»¹. Правда, Э. Фромм² применяет термин «агрессия» в рамках философской антропологии для рассмотрения человеческого характера, но данное понимание не является широко распространенным.

«Насилие» имеет социальный смысл и, как отметил Г.Н. Киреев³, является полисемантическим термином. В одних случаях оно определяется вне учета цели и мотива как применение физической силы или принуждения воли. В других (в советской философии) ему придавался классово-идеологический смысл, и оно рассматривалось как «применение определенным классом (социальной группой) различных, вплоть до вооруженного воздействия, форм принуждения в отношении других классов (социальных групп) с целью приобретения или сохранения экономического и политического господства, завоевания тех или иных привилегий»⁴. При этом революционное насилие считалось подчиненным целесообразности и находящимся выше права и морали. Так, Ф. Энгельс утверждал: «Отвлекаясь на вопросы морали об этом пункте здесь речи нет, и я его поэтому оставляю в стороне для меня как революционера пригодно всякое средство, ведущее к цели, как самое насильственное, так и то, которое кажется самым мирным»⁵. Киреев против такого определения не возражает, его не устраивает лишь подчеркивание момента физического воздействия при насилии, ибо используемые при этом средства могут быть разнообразными.

То, что террор является определенной формой насилия, подтверждается его многими дефинициями. Так, участники «круглого стола» «Терроризм в современном мире» определяли его как «самую кричащую форму насилия, обнажающую его абсолютно деструктивную сущность»; «насилие, направленное против свободы, демократии и прав человека»; «нелигитимное насилие»; «угроза применения насилия»; насилие, совершаемое в политических, идеологических и религиозных целях, которое направлено против безоружных и, как правило, невинных людей; неоправданное применение «разрушительной силы по отношению к безоружному населению в политических целях»; насильственное деяние, представляющее «угрозу жизни, здоровью, свободе и т.д. людей», отличающееся идеологической обоснованностью и политической направленностью; «нелигитим-

ное устрашающее насилие как несимметричный ответ меньшинства на угрозу со стороны большинства»; «противоправные насильственные действия для устранения, подавления конкурентов, навязывания определенной линии поведения» и т.д.⁶

Наиболее обстоятельное определение терроризма в правовом аспекте дается в Законе РФ «О борьбе с терроризмом» (1998 г.)⁷. В других источниках даются аналогичные или близкие данному определения «терроризма»⁸. Некоторые исследователи определяют терроризм как «деструктивную практику самоутверждения свободы посредством насилия»⁹. Но при этом надо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, далеко не все террористические акты совершаются во имя свободы, а во-вторых, в террористических актах проявляется абсолютизация свободы, ее анархическое понимание, тождественное вседозволенности. Поэтому данное определение терроризма нельзя считать универсальным. Поскольку формы насилия бывают разными (физическое, психологическое, аксиологическое, идеологическое, политическое, экономическое), то необходимо специфицировать терроризм как политическое насилие и определенную форму политики.

Наряду с этим подходом, который можно назвать антропологическим, ибо он подчеркивает направленность насильственных действий против человека, существует и этический подход, при котором внимание концентрируется на нравственной оценке терроризма. В рамках этого подхода терроризм определяется как предельно безнравственное явление, зверство, преступление, форма интолерантного сознания и поведения, феномен фанатизма, абсолютное зло, нарушение общечеловеческих ценностей и т.д. Конечно, при рассмотрении терроризма нельзя игнорировать его аксиологически-этический аспект, но сведение его понимания исключительно к этому аспекту не позволяет выявить его сущность, ибо, как в свое время показал Д.Юм, нравственные суждения невозможно рационализировать. Терроризм нами считается преступлением, а с точки зрения самих террористов и стоящих за ними сил исламского мира, он является джихадом, священной войной, подвигом во имя Аллаха, оправданной мстью, справедливой карой и т.д.

Определив терроризм как насилие, следует выявить его сущностные свойства, постаравшись не просто их перечислить, а показав их место в системе и корреляционные связи. Тем самым появляется возможность концептуализировать терроризм, не сводя его понимание к оценкам. Представляется, что при более корректном способе его концептуализации является трактовка терроризма как действия, что следует из его определения как насилия. Действие, рассматриваемое как системное образование, включает в свое содержание такие элементы, как объект, субъект, цель, средства, мотив, результат, масштаб.

Рассматривая эти элементы как методологические инструменты для понимания феномена терроризма, можно сформулировать его стержневые свойства. В свое время Аристотель, давая классификацию причин, целевые причины считал конечными, ибо они обусловлены концом, а не началом действия. Но цели можно классифицировать по разным основаниям, и для понимания терроризма важное значение имеет их дифференциация по интересам, с которыми они связаны. Известно, что интересы, в свою очередь, можно дифференцировать на экономические, политические и идеологические, а в аспекте масштабов — на этнические, государственные и цивилизационные. Среди исследователей феномена терроризма нет общезначимого понимания того, какие же доминирующие интересы представлены в целях терроризма. Некоторые отдают приоритет социально-экономическим интересам, полагая, что терроризм является оружием для экономически слабых стран в их борьбе с сильными странами, неокOLONиализмом в форме захвата природных ресурсов в слабых странах и их использования. Но бедные страны существовали всегда, колонизация возникает вместе с капитализмом, а терроризм относится к XIX-XX векам. Кроме того, есть ряд экономически богатых стран Ближнего Востока, которые финансово и организационно поддерживают терроризм. Сторонники данного подхода разграничивают старый и новый терроризм, считая, что последний объясняется процессами современной глобализации, тем, что бедные страны оттесняются на периферию человеческого сообщества, не получая никаких благ от осуществляющейся глобализации.

Другие считают цели терроризма цивилизационно-культурными. Цивилизационный процесс осуществлялся таким образом, что страны Запада превратились в техногенную цивилизацию, развивающуюся на основе использования совершенствующейся техники, технологий, науки. У них сформировались общие цивилизационные ценности: христианская религия, рыночная экономика, демократия, с разделением властей и политическим плюрализмом, права и свободы граждан, моральный релятивизм, идеалы потребления, денежного и вещного богатства. Страны Востока долго развивались как разновидности традиционной цивилизации, с аграрной экономикой, деспотическими или авторитарными политическими режимами, восточными религиями (ислам, конфуцианство, буддизм), идеалами духовного созерцания и поиска правильного духовно-религиозного пути в земной жизни.

Но цивилизации Востока включают в себя три типа. У восточных стран, как выразился С.Хантингтон¹⁰, отсутствует стержневое государство. Эта идея не может быть отнесена ни к конфуцианской, ни к буддистской цивилизации, где стержневыми государствами являются Китай и Индия. Обе эти цивилизации и их стержневые государства развиваются экономически

динамично и не боятся вступать в торговые войны с Западом, реализуя довольно успешно свой вариант глобализации. Что же касается исламской цивилизации, то в ней, действительно, отсутствует стержневое государство, к которому тяготели бы все другие государства того же цивилизационного типа, эти страны разрознены и не выступают как единое целое.

Вместе с тем мусульмане составляют около одной пятой населения Земли, часть из этих государств являются богатыми, хорошо оснащенными военной техникой, приверженными воинственной религиозной идеологии исламского фундаментализма, но испытывают на себе экономическое давление стран Запада и культурную вестернизацию. В связи с этим усиливается их борьба за сохранение цивилизационно-культурной идентичности, в том числе силовая, с помощью войн и актов международного терроризма. С.Хантингтон утверждает, что с конца 90-х годов «от двух третей до двух четвертей межцивилизационных войн происходило между мусульманами и не-мусульманами. Границы ислама и в самом деле кровавы»¹¹.

По его мнению, большинство современных войн происходит по линиям разлома цивилизаций, а так как религия является основным определяющим признаком цивилизации, то цивилизационные войны приобретают религиозную окраску. «Повторяемость, масштабы и ожесточенность войн вдоль линий разломов, - полагает он, - значительно увеличиваются верой в разных богов»¹². Данное понимание восходит к идеям М.Вебера и А.Тойнби, которые также признавали религиозные ценности системообразующим элементом цивилизаций.

Но большинство отечественных ученых не склонны считать цивилизационно-культурные цели определяющими для понимания современного терроризма. При этом ссылаются на разное отношение мусульманских стран к Западу, поскольку одни из них (например, Кувейт, Египет, Саудовская Аравия, Турция и Пакистан) поддерживают Запад, в частности, США, а другие (например, Ирак, Иран) борются с ним. Или подчеркивают, что терроризм существовал всегда. Вместе с тем роль религиозного фактора не стоит преуменьшать. Так, США утверждают идею всемирной миссии христианского протестантизма, а ряд мусульманских стран исламского фундаментализма. Конечно, есть и причины международного терроризма, не имеющие отношения к религии ислама. Например, демографическая революция в странах ислама, вследствие которой в 2000 году их население составило 23% населения Земли, или вытеснение мусульманских стран на периферию мира в результате процессов глобализации.

Третьи считают главными политические цели международного терроризма. К ним относят в качестве стратегических создание Халифата, единого мусульманского государства от Атлантического океана до Тихого, а в качестве тактических - сохранение политической системы отношений «друг-

враг», представляющей систему политического соперничества, свержение в мусульманских странах прозападных политических режимов, нанесение политического ущерба странам, которые считаются врагами, ослабление их политических режимов, освобождение своих партнеров, соратников по террористической борьбе из тюрем, побуждение правительств стран отказаться от ряда своих политических действий, например, вывести войска различных стран из Ирака, прекратить войну в Чечне и т.д. В.Г.Федотова называет международный терроризм последствием «архаической политизации» в условиях ослабления Вестфальской системы национальных государств, замкнутых в своих границах»¹³. Суть архаической политизации она усматривает в жестком разделении других государств на друзей и врагов и различном, но неизменном отношении к ним. Терроризм и представляет способ давления на страны, которые считаются врагами. Выделяют также и идеологические цели терроризма, но они являются производными от политических и представляют способ идейного обоснования террора.

Мотивы совершения террористических актов обусловлены их целями и носят духовный и психологический характер. В качестве первых выступает воинствующая бездуховность и псевдодуховность (например, религиозный фанатизм); моральный релятивизм, при котором насильственные действия против страны-врага считаются нравственно-оправданными, отрицание общечеловеческих ценностей и претензия на то, чтобы находиться «по ту сторону добра и зла»; стремление спровоцировать у населения страны-врага чувство коллективной вины за политику их правительства. В качестве вторых - психологическое устрашение; стремление отомстить за объявление той или иной страны политическим изгоем и выключение ее из международного политического процесса или за оккупацию страны государством-врагом; архаическое сознание, оперирующее бинарными оппозициями «друг-враг», «свой-чужой»; садистское желание доставить людям страны-врага страдание и горе и т.д. Е.В.Ефанова подчеркивает, что «основным механизмом, способствующим единению «своих» и обособлению их от «чужих» является механизм дегуманизации противника (врага). ...Мощным толчком, способствующим объединению в массы, является страх оказаться отлученным от «своих». В масштабах общества преодоление страха возможно только в результате его материализации в образе врага, с которым можно реально расправиться. Но если существует враг, то существует и жертва врага, за которую нужно отомстить, поэтому уничтожение возможно большего числа врагов воспринимается не как убийство людей, а как достижение высшей цели»¹⁴.

Средства террористических действий можно разделить на психологические, технические и идеологические. Террористы, совершая преступление, стремятся вызвать определенную психологическую реакцию со сто-

роны масс людей - страх, ужас, смирение, безволие, покорность и т.д. С этой целью они требуют для своих выступлений предоставление им радиоэфира и телеэфира, разрешают журналистам транслировать террористические акты, запугивают родственников людей, ставших их заложниками, стремятся вызвать эффект так называемого стокгольмского синдрома солидарности жертв со своими мучителями, а также ненависть и жестокость по отношению к тем, кого считают врагами. В отличие от террористов, действующих до XX века, современные террористы хорошо вооружены, как мы это видели в Чечне и Дагестане, имеют самое современное техническое оружие, используют бактериологические и химические средства борьбы, как это было в США и Японии. Идеологические средства используются при разъяснении своей идеологии. Например, во время войны в Чечне М.Удуговым была развернута идеологическая война против России с целью ее компроментации в глазах Запада и деморализации войск российской армии.

Объектами терроризма сегодня становится ни в чем не повинное гражданское население (например, террористический акт в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г., в Москве, в театре на Дубровке или в школе Беслана). Сегодня терроризм приобрел глобальные масштабы, его акты происходят во многих странах мира (США, Великобритания, Германия, Франция, Россия, Афганистан, Ирак, Филиппины, Египет и т.д.). Сложным является вопрос о субъектах террористических актов, которыми являются отдельные индивиды или сравнительно небольшие группы, но за ними так или иначе стоят сообщества и государства, которые их финансируют, поскольку являются недовольными внешней и внутренней политикой США, стран Западной Европы и России.

Идейными основами терроризма является нигилизм, радикализм, утопизм, революционность, анархизм и мессианизм. Конечно, нигилизм есть феномен многоплановый, который проявлялся в философии, религии, искусстве, праве, политике, так что каждая из его форм имеет свою специфику. В самом общем виде нигилизм можно определить как «позицию жесткого отрицания, проповедь разрушения ради самого разрушения... отсутствие положительных взглядов»¹⁵. Д.И.Писарев называл нигилистов создателями «отрицательных доктрин», ибо они стремятся не создавать новые ценности и нормы, а критиковать и отбрасывать устоявшиеся аксиологические представления. В мировоззренческом плане нигилизм является антигуманистическим мировоззрением, ибо он абсолютизирует ценности разрушения, человек не является для него ни богоподобным образом, ни высшей ценностью, а рассматривается с позиций утилитаризма как вещь, которую можно продать, купить, обменять, уничтожить. Несмотря на некоторые различия в тех или иных формах нигилизма, презрение к человеку,

понимание его как объекта, вещи, средства можно рассматривать как общую позицию нигилизма.

Радикализм представляет определенную ориентацию характера человека, его мировоззрение, которое характеризуется «устойчивым предпочтением решительных действий... всем иным действиям, ...уверенностью в наличии быстрых и простых решений сложных проблем и стремлением к их реализации, ...непоколебимым чувством собственной правоты»¹⁶. Радикализм мировоззрения толкает участников политического процесса на конфронтацию, открытые столкновения в области идейных предпочтений и политических действий. В нем преобладает диктат целей над средствами (все средства хороши для достижения целей), выбор насильственных средств и пренебрежение ненасильственными средствами, догматизм мышления, вера в сакральные лозунги и призывы, отказ от позиций компромисса и диалога.

Давая оценку позиции утопизма, Е.Шацкий утверждал, что утопист является максималистом, волюнтаристом, его несогласие с существующим миром является тотальным, «это человек, всегда рассуждающий по схеме «или-или» и думающий не об изменении общественных отношений, но о замене плохих отношений хорошими. Он сжигает мосты между идеалом и действительностью прежде, чем они достроены»¹⁷. Утопист хочет все и сразу, не желая реалистически смотреть на окружающий мир и участвовать в его поэтапном реформировании, а на практике он предпочитает насильственные действия.

Нигилизм, радикализм и утопизм синтезируются в революционном мировоззрении, для которого условием создания нового является тотальное разрушение старого, которое усматривает в мире только борьбу сил, конфликты; отличается неразборчивостью в выборе средств, главным критерием которых считает эффективность, способность содействовать достижению успеха; не боится насилия, стремится служить не настоящему, а будущему, не единичному, а общему; предпочитает ценности универсализма ценностям партикуляризма; склонно сводить высшие ценности к низшим; предпочитает справедливость добру, абсолютизирует неживое, техническое и не ценит живое, органическое, а если и признает духовные ценности, то абсолютизирует одну из них и отрицает гармонию, оптимальность ценностей, предпочитает безальтернативный выбор.

Критикуя «Катехизис революционера» С.Г.Нечаева Н.А.Бердяев считал, что «Нечаев во многом предвосхищает тип большевистской организации партии, крайне централизованной и деспотической, в которой все идет сверху»¹⁸. Особенно он выделяет такие черты революционера в трактовке Нечаева, как страсть к разрушению, которую Фромм именовал некрофильским характером. «Он живет в этом мире, - пишет Бердяев о революционере, - чтобы его уничтожить. ...Он знает лишь одну науку разрушение.

...Революционер уничтожает всех, кто мешает ему достигнуть цели. ...Нужно сосредоточить этот мир в одной силе всеразрушительной и непобедимой. ...многое от этого катехизиса вошло в русский коммунизм, особенно в первоначальный период»¹⁹.

Философ идейно сближает позиции С.Г.Нечаева и П.Н.Ткачева и считает последнего предшественником «Народной воли», которая «в отличие от народнического движения 70-х годов поставила себе политическую задачу свержения самодержавной монархии путем террора»²⁰. Террор выступал для Ткачева средством дезорганизации государственной власти для революционного захвата власти. Бердяев связывает позицию Ткачева о революционном терроре с решением вопроса о том, какая революция должна произойти в России. К.Маркс и Ф.Энгельс - на Западе, народники 70-х годов и Г.В.Плеханов - в России считали, что это будет либеральная буржуазная революция, а Ткачев, Ленин и большевики защищали идею коммунистической революции. Философ вспоминает о критике позиции Ткачева Плехановым и признает эту критику несостоятельной.

Действительно, Плеханов критиковал Нечаева за две основные идеи: осуществление коммунистической революции путем организации революционного меньшинства, несмотря на экономическую отсталость России, где только утвердился в сфере промышленного капиталистический уклад, и развязывание террора для ослабления государства, что могло обеспечить захват политической власти революционным меньшинством. В журнале «Набат» Ткачев утверждал, что русская революция «не может обойтись без вешания и расстрела жандармов, прокуроров, министров, купцов, попов словом, не может обойтись без «насильственного переворота»²¹. Ткачевцы предрекали поражение хождения интеллигенции 70-х годов в народ и сделали ставку на террор по отношению к представителям государственной власти.

В журнале «Набат» в 1879 году прямо провозглашался лозунг террористической деятельности: «Боевая организация революционных сил, дезорганизация и терроризация правительственной власти таковы были с самого начала основные требования нашей программы»²². Конечно, с такой программой Плеханов, идеологически воспитанный на марксистских идеях о том, что коммунистическая революция не может совершиться, пока буржуазные производственные отношения обеспечивают простор для развития производительных сил, не был согласен. Но, как подчеркнул Бердяев, исторически, в России Ткачев, Ленин и большевики оказались правы. Идеология и организация революции, разработанные Ткачевым, оказали существенное влияние на Ленина, и после прихода большевиков к власти в России с 1917 года реализовалась политика государственного террора по отношению ко многим слоям населения.

Известным идеологом анархизма был М.А.Бакунин. Он расходился с Ткачевым по вопросу об отношении к государству после свершения революции. В отличие от Ткачева, который защищал идею создания политической власти революционного меньшинства, Бакунин выступал противником любой государственной власти, в том числе революционной. Его аргументы сводились к следующему. Непонятно, над кем будет господствовать пролетариат после революции, возможно, над крестьянством, которое не пользуется расположением марксистов, но это означает, что коммунистическая революция не уничтожит эксплуатации народа. Любое государство представляет собой господство: «Если есть государство, то непременно есть господство, следовательно, и рабство; государство без рабства, открытого или маскированного, немыслимо вот почему мы враги государства»²³. Поскольку весь пролетариат управлять не сможет, будет снова управлять меньшинство, считая себя выразителем мнимой народной воли²⁴. Обращая внимание на то, что марксисты по своему духу являются якобинцами, Бакунин опасался, что революционное государство приобретет форму диктатуры, насилия над народом. И в этом своем прогнозе он оказался прав, предрекая революционный государственный терроризм.

С Ткачевым Бакунина сближает идея тотального разрушения старого общества. Анархизм Бакунина подвергался критике Бердяевым, который утверждал: «Бакунину принадлежат слова: «страсть к разрушению есть творческая страсть. Анархизм Бакунина есть бунтарство. Он хочет поднять мировой бунт, зажечь мировой пожар, хочет разрушить старый мир»²⁵. Бакунин считал основным принципом человеческого развития бунт: «Бакунин был коммунистом, но коммунизм его был антигосударственный, анархический. ...В отличие от анархо-коммунизма Кропоткина, который окрашен в цвет идеологического оптимизма, у Бакунина он окрашен в зловещий цвет разрушения и бунта против всего. ...Анархизмом и бунтарством Бакунина коммунизм воспользовался для дела разрушения»²⁶.

Наконец, к идейным основам терроризма относится мессианизм. В словарях термин «мессианизм» отсутствует, а термином «мессианство» обозначается вера в пришествие мессии в иудаизме и христианстве. Коммунистическая идеология называла уже другого мессию — пролетариат и утверждала не только веру в то, что он освободит себя и все человечество от эксплуатации и угнетения, но и давала теоретическое обоснование этого предназначения пролетариата, которое содержалось в материалистическом понимании истории, особенно в учении о классовой борьбе, коммунистической революции и диктатуре пролетариата, разработанном Марксом и Энгельсом. В русской религиозной философии XIX-XX веков мессией называлась Россия как цивилизация, предназначением которой считалось возрождение человечества в форме богочеловечества. Идеи русско-

го мессианизма можно обнаружить в работах В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, И.А.Ильина и некоторых других русских философов Серебряного века.

Э.Фромм, анализируя феномен мессианской надежды, общими идеями мессианизма считал избранничество и спасение, усматривал его истоки в видениях пророков, выделял такие виды мессианизма, как религиозный, так и светский, социальный, а в рамках последнего марксистский коммунистический и социалистически-гуманистический²⁷. В настоящее время теоретически усилился мусульманский мессианизм, который был идеологическим обоснованием мусульманского международного терроризма. Сегодня он угрожает 15 странам и несет ответственность за 80% террористических актов в мире²⁸. Гораздо менее известен протестантский мессианизм, но в настоящее время появились работы, в которых одной из причин военной экспансии США против других стран считается протестантская идея богоизбранности, которая переносится на государство, страну, где господствующей религией является протестантизм.

Таким образом, система идей, которая является основанием практики терроризма, является многоплановой. Все данные идеологемы связаны между собой. Главным в нигилизме является отрицание широко распространенных в обществе ценностей, норм и институтов; в радикализме использование насильственных методов; в утопизме пренебрежение реальностью во имя достижения идеала, ориентация на принцип волюнтаризма; в революционности практицизм, сочетание веры в случай, фортуны с расчетливостью в выборе тактики. Нигилизм и утопизм являются более аксиологичными, идеологичными, а радикализм и революционность - практичными. Анархизм содержит идею тотального разрушения прошлого и настоящего в общественной жизни и культуре, а мессианизм обосновывает надежду на приход нового социального строя или государства, изменение геополитических границ. Нигилизм, радикализм, анархизм представляют скорее направление общественной мысли философов и идеологов, а утопизм, революционность, мессианизм политические установки, обуславливающие систему политических практических действий, хотя жесткие границы между ними отсутствуют.

Все эти типы мировоззрения возникли в Западной Европе еще в эпоху буржуазных революций XVII-XIX веков и отражали состояние кризиса и слома старого общественного строя, но их сегодняшнее распространение связано с возникновением информационного общества, свободным доступом к информационным сетям и созданием средств массовой информации; широким распространением оружия; плюрализмом идеологий; распространением стратегий политического насилия; неэффективностью механизмов международного права и международных институтов обеспечения социального порядка; процессом глобализации, протекающим по од-

ному сценарию и не учитывающим цивилизационные и культурные различия между странами; распадом старых государств и созданием новых, усилением политического соперничества между странами в условиях геополитической борьбы за природные ресурсы.

История терроризма проанализирована рядом философов, но поскольку работы А. Камю менее известны и представляют собой интерес как взгляд со стороны, обратимся к высказанным им идеям. Камю анализирует историю французского и русского террора в рамках своей концепции абсурдного мира и абсурдного человека, где формами выражения абсурдной свободы в историческом процессе считает революцию и террор. Сравнивая взгляды маркиза де Сада и представителей французского революционного Конвента XVIII века, он различал государственный и индивидуальный террор, а общей формулой террора считал идею «необходимости убивать ради созидания». Философ полагал, что сама идея позитивного характера отрицания предвещает кредо Бакунина и Нечаева: «Наше дело разрушать, а не строить»²⁹. Тем самым он усматривал идейную связь между терроризмом и нигилизмом и исследовал ее на примере западноевропейского и российского нигилизма и терроризма XIX века. Он считал, что русские нигилисты Белинский, Писарев, Бакунин несут ответственность за террористическое покушение Каракозова на Александра II (1865 г.), ибо создали теорию интеллектуального терроризма и имморализма³⁰.

Саму сущность нигилизма философ усматривал в безбожии по отношению к христианству и превращении террора и революции в новые абсолютные ценности, вследствие чего он называл террористов XIX века мучениками революционной религии. Как будто предвидя терроризм чеченских шахидок XX века, Камю обличает такую особенность психологии террориста как «презрение к собственной жизни, доходившее до страсти к самопожертвованию». Но если русские террористы XIX века стремились к тому, чтобы осуществлять террористические акты только по отношению к отдельным политическим фигурам, избегая массовой гибели представителей простого народа (Камю называл их «разборчивыми убийцами»), то террористы XX века делают ставку на массовый террор, где жертвами становятся невинные люди, часто женщины и дети.

Кроме того, русские террористы XIX века оправдывали террор тем, что обменивали чужую жизнь на свою, заканчивая жизнь в тюрьмах и на эшафотах и тем самым «не ставили идею выше человеческой жизни, хотя убивали по идейным побуждениям»³¹, тогда как террористы XX века являются фанатиками идеи, ставя ее выше человеческих жизней. Наконец, если русские террористы XX века считали себя богоубийцами, выполняющими миссию Бога на земле в борьбе против «мира крови и слез», то современные террористы либо вообще не связывают свою деятельность с Богом,

либо считают себя слугами Бога, надеясь своими актами террора заслужить жизнь в раю, либо делают новым Богом революцию и мирную церковь и поэтому не боятся взять на себя полную виновность, не возмещая ее собственным самопожертвованием.

При анализе структуры терроризма, его сущности, причин, оснований мы в известной мере абстрагировались от этических критериев. Тем не менее для решения проблемы преодоления терроризма ими нельзя пренебрегать. И в этих оценках не должно быть двойных стандартов. Нельзя, например, акт международного терроризма в США 11 сентября 2001 года считать террором, а большевистский и фашистский политические режимы выводить за рамки терроризма. И то, и другое представляет собой формы терроризма, но в первом случае речь идет о нелегитимном международном терроризме, а во втором о государственном, легитимном терроризме. На вопрос о том, являются ли террористическими действия партизан против войск противника, оккупировавших страну, следует дать отрицательный ответ, ограничив применение термина «терроризм» только по отношению к мирному времени и мирному населению³².

Этическая оценка терроризма весьма важна, ибо характеризует нравственную атмосферу в обществе, взаимосвязь политики и нравственности, гуманистическое (или антигуманистическое) понимание человека. Этически терроризм представляет собой абсолютное зло, направленное на разрушение человека и общества, для которого не может быть оправданий с точки зрения общечеловеческих ценностей. Поскольку сущность терроризма является политической, то он относится к безнравственной политике, каковой является политика господства, власти, уничтожения несогласных, завоевания. Конечно, между внутренней политикой демократических государств и тоталитарных государств имеется огромное различие, но во внешней политике между ними нет различий. США ведут ту же варварскую политику экспансии, захвата территорий чужих государств и убийства огромных масс гражданского населения.

Наконец, рассмотрение проблемы терроризма включает и вопрос о возможностях его преодоления, который, по нашему мнению, связан с пониманием политической сущности терроризма. Поскольку его условием является политическая нестабильность в мире, то возможности преодоления терроризма правомерно искать в области геополитики. К ним относится отказ Запада, прежде всего США, от военно-политического давления на страны Востока, богатые энергетическими ресурсами, от политики военной экспансии и новых форм колониализма. Другие возможности связаны с этническими и религиозно-культурными факторами. Запад после распада военно-политического блока стран Варшавского договора и СССР навязал всем странам концепцию однополярного мира, включающую идеи

не только экономического и политического господства, но и идеи подавления национальной и культурно-религиозной идентичности, особенно в отношении стран Востока, которым навязывается модель вестернизации их культуры, потребительская мораль и психология, подрываются их традиционные ценности и веками устоявшийся образ жизни. Все это создает идейно-психологическую почву для возникновения ответных чувств ненависти, деструктивности, жестокости со стороны тех сил, которые считают себя защитниками восточной цивилизации, особенно исламской. Единственный цивилизационный ответ Запада должен заключаться в том, чтобы отказать от подавления этнической и культурно-религиозной идентичности других народов и стран.

Лакмусовой бумагой этого ответа может послужить позиция Запада в отношении предоставления исламскому миру возможностей построения своего стержневого государства. Если оно будет создано и все исламские страны сгруппируются вокруг него, то и война с Западом, и международный терроризм исчезнут, поскольку Западу придется идти на компромисс с экономически богатым и военно-политически мощным блоком исламских государств. Но до настоящего времени Запад подавлял путем внешней экспансии все попытки исламского мира создать стержневое государство, на роль которого претендовали Афганистан, Ирак, а в последнее время претендует Иран.

3.4. Религиозный экстремизм: причины, сущность, формы

Существует разнообразие определений экстремизма, но всех их можно свести преимущественно к трем группам, поскольку они характеризуют данный феномен как 1) действие, деятельность, активность; 2) систему идей, взглядов, выступающих в качестве целей деятельности; 3) специфические средства, применяемые в деятельности. Некоторые определения объединяют в себе либо первые два, либо все три признака. Так, например, А.М. Бахтызин, сближая понятия «экстремизм» и «экстремальность», считает, что общим в них является *«крайняя выраженность максимального проявления активности человека, экстремумы его бытия»*¹. В.И.-Филатов обращает внимание на то, что экстремизм есть «средство, инструмент политической деятельности, направленной на отстаивание права конкретного субъекта на существование»². Л.В.Денисова, подчеркивая, что экстремизм находится за границей общепринятых действий и поведения, определяет его как вид девиантного поведения³. Данный термин относится к психологическому знанию и трактуется как «система поступков, противоречащих принятым в обществе нормам и проявляющихся в виде

несбалансированности психических процессов, неадаптивности, нарушения процесса самоактуализации или в виде уклонения от нравственного и эстетического контроля за собственным поведением»⁴. Тем самым в определение экстремизма кроме действия, имеющего ценностный характер, включается и психологический фактор.

Трактовка, в которой признается взаимосвязь действий и идей в экстремизме, является наиболее распространенной. Так, В.И.Красиков утверждает, что «экстремизм есть действия и идеи, очевидно и решительно нарушающие нормы повседневной жизни, это обоснованные линии поведения, демонстративно конфронтирующие с обычными практиками людей»⁵. Р.Ю.Царев понимает экстремизм как «приверженность в политике к крайним радикальным взглядам и действиям»⁶.

Тем самым в теоретическое поле определения экстремизма включаются понятия «действие», «состояние сознания», «идеи ценностного порядка», «граница». Например, А.А.Хоровинников считает, что *«экстремизм это система взглядов и действий, основанная на определенных нормах, ценностях и установках, направленная на разрушение и уничтожение той или иной целостности и идентичности»*⁷. Автор подчеркивает, что экстремизм всегда несет насилие и агрессию и формирование его как системы мировоззренческих установок связано с потребностью в идентичности, наличием в сознании социальных стереотипов и предубеждений, конформизмом, депрессивными состояниями психики и инфантильностью. Эта система установок создается под воздействием различных социокультурных факторов. В связи с этим, не претендуя на научную новизну подхода, экстремизм можно определить как действия, направляемые радикальными идеями и выходящие за границы законов права и морали общества. Понятие «экстремизм», на наш взгляд, является более широким, чем понятие «политический экстремизм». При определении последнего феномена подчеркивается, как, например, в Законе РФ «О противодействии экстремизму» (2005), что эти действия направлены на насильственное изменение конституционного строя».

Исследуемый нами феномен гносеологически рассматривается в системе понятий «религиозный экстремизм», «религиозно-политический экстремизм», «религиозно-этнический экстремизм». В понятии «религиозный экстремизм» по сути дела выделяются те же сущностные свойства, что и в понятии «экстремизм», но при этом уточняется, что речь идет о религиозных идеях. Так, Р.А.Лопаткин полагает, что данное явление «характеризуется приверженностью к крайним толкованиям вероучений и методам действий по распространению своих взглядов»⁸. В некоторых определениях подчеркивается, что речь идет о противоправной деятельности, нарушающей законодательство страны⁹.

В.В.Лешков, как и многие другие, обращает внимание на то, что религиозный экстремизм, во-первых, характерен преимущественно для религиозных организаций, проповедующих ислам, а именно, исламского фундаментализма, отличающегося крайним радикализмом идей; во-вторых, что религиозный экстремизм связан с политикой и преследует определенные политические цели. В связи с этим он считает, что для ваххабизма (официальной религиозной идеологии Саудовской Аравии, распространенной и на территории Кавказа, входящего в состав России) «характерны крайний фанатизм в вопросах догматики и экстремизм в практике борьбы с политическими противниками»¹⁰. Политический характер религиозного экстремизма признается и В.С.Полошным¹¹. С точки зрения А.А.Нуруллаева, «религиозно-политический экстремизм можно отнести к одной из форм нелегитимной политической борьбы, т.е. не соответствующей нормам законности и этническим нормам, разделяемым большинством населения»¹². Л.В.Денисова отмечает, что понятие «религиозно-политический экстремизм» используется «для характеристики явлений общественной жизни, представляющих сплав политических и религиозных процессов»¹³.

Некоторые исследователи вводят и понятие «религиозно-этнический экстремизм». Так, Б.С.Шалютин утверждает, что в историческом процессе формирование этносов «было неразрывно связано с формированием этнических религий»¹⁴. В этой связи представляют интерес идеи М.А.Фадеичевой, различающей национальную и этническую принадлежность и определяющей последнюю как принадлежность к этносу как природно-культурной общности, которая имеет определенный внешний вид, язык и образ жизни, и вводящей понятие «утрированной этничности», обозначающее, что «этничность выступает единственной константой, а этнос высшей ценностью»¹⁵. Ею выделяются такие разновидности утрированной этничности, как этноцентризм, этнонегативизм, этнофанатизм, этнонигилизм, этнонационализм, которые рассматриваются как формы этнической нетерпимости¹⁶. Данные подходы позволяют определить религиозно-этнический экстремизм как действия, направляемые идеями религиозно-этнической нетерпимости и выходящие за границы социокультурных норм и практик людей. Понятия «религиозно-политический экстремизм» и «религиозно-этнический экстремизм» отражают определенные феномены общественной жизни, которые можно рассматривать как формы религиозного экстремизма.

Причины религиозного экстремизма можно разделить на две группы: причины, общие всем формам экстремизма, и специфические, присущие данной форме, которые, в свою очередь, могут быть дифференцированы на собственно религиозные и внерелигиозные, внутренние и внешние для данной страны. К общим причинам относятся радикализм сознания и приверженность к насильственным действиям, выступающим как формы от-

вета меньшинств на несправедливое лишение их прав и возможностей участия в жизни общества или сообщества. К специфическим причинам собственно религиозного характера относятся фанатизм в решении вопросов религиозной догматики и религиозный мессианизм. «Ядром» последнего служат идеи избранности и спасения¹⁷, представляющие мифологическую, относящуюся к далекому прошлому возникновения религий, и утопическую форму социального проектирования будущего; поиск «правильного пути» для достижения целей религии, которой поклоняются; феномен утрированной религиозности, придающей преувеличенное значение той или иной религии и считающей ее высшей ценностью, и нетерпимость по отношению к другим религиям, кроме собственной; отсутствие централизованного института, церкви и, следовательно, механизма легализации догматов и их распространения (что относится особенно к исламу), в связи с чем происходит борьба разных религиозных группировок, претендующих на правоту¹⁸; увеличение численности верующих в странах, относящихся ранее к числу социалистических; трудности религиозной толерантности, ибо ни одна религия не признает равенства религиозных догматов.

Особо важной причиной является системообразующая роль религии по отношению к этносам и цивилизациям. Исторически сакрализация ценностей этносов и цивилизаций происходила посредством религий, благодаря чему они получали устойчивость. Как верно отмечает Б.С.Шалютин, «религиозное начало представляет собой важнейший этноформирующий (а часто, хотя уже далеко не всегда, и этносохраняющий) фактор. Религия сакрализует этническую общность, этнические ценности, превращая этнос в «мы-субстанцию»¹⁹. Тесная связь между этническим фактором и религией приводит к тому, что этнонационализм питает религиозный экстремизм, являясь его причиной.

Многие западные и отечественные исследователи определяют цивилизацию как историческую общность людей, имеющую пространственные и временные координаты и базирующуюся на тех или иных ценностях. Поскольку религия является важнейшим способом сакрализации ценностей, а мировой религией западных стран является христианство, то А. Тойнби называет западную цивилизацию христианской.

Но сами религиозные ценности и способы их сакрализации в западном христианстве различны. Католицизм считает своим кредо «оправдание церковью», которая выступает посредником между Богом и верующими, а протестантизм «оправдание верой», с помощью которой верующий лично общается к Богу и Священному Писанию. Активность католика является минимальной, ибо он инкорпорирован в церковь и выполняет роль религиозного конформиста, подчиняющегося религиозным нормам и об-

рядам. Активность протестанта является максимальной, ибо ему принадлежит свобода выбора в интерпретации Библии и свою избранность перед Богом он должен доказать своим личным успехом в мирских делах. В связи с этим М.Вебер считал именно протестантизм духовной предпосылкой возникновения капитализма в Западной Европе²⁰. Опираясь на эту идею, С.Е.Бубнов рассматривал протестантизм как «куколку» западной цивилизации, начиная с Нового времени, имея в виду, что эта религия породила «ценности, составившие, в конечном итоге, основу западной цивилизации»²¹. Данные специфические причины религиозного экстремизма являются внутренними для определенного общества или группы обществ.

К специфическим внерелигиозным причинам религиозного экстремизма могут быть отнесены, во-первых, социально-экономический кризис и связанная с ним массовая безработица и низкий жизненный уровень (что позволяет, например, мобилизовать в группы экстремистов молодежь). Во-вторых, политическая демократия, обеспечивающая свободу вероисповеданий и отсутствие государственно-административного контроля за деятельностью религиозных организаций, если она находится в правовом поле законодательства страны, и вместе с тем имеющиеся факты нарушения прав религиозных меньшинств (в России мусульман и протестантов, на Украине - православных и т.д.). В-третьих, отсутствие государственной идеологии и плюрализм идеологий в демократических обществах. В-четвертых, вакуум ценностей: социалистически-коммунистические ценности подверглись девальвации, а либерально-буржуазные ценности не стали доминирующими. Это пустое аксиологическое пространство стало занимать религиозными ценностями в их оптимальном и радикальном вариантах. Специфические религиозные и внерелигиозные причины, о которых идет речь, являются внутренними для каждой страны.

Внешние причины религиозного экстремизма также могут быть разделены на религиозные и внерелигиозные. К религиозным причинам относятся межцивилизационные конфликты, в которых религиозный фактор играет важную, если не доминирующую роль. С точки зрения мир-системного анализа, разработанного И.Валлерстайном, религиозный экстремизм представляет собой ответ стран периферии странам, входящим в ядро современной мировой системы, где традиционные факты (религия) продолжают играть важную роль. Этот ответ усиливается в связи с социально-экономическим развитием и укреплением стран третьего мира, ведущим к развитию конкуренции между цивилизациями. Другой внешней причиной религиозного экстремизма является деятельность зарубежных религиозных и политических центров, деятельность которых преследует цели усиления межконфессиональных и политических противоречий в той или иной стране и т.д.

Внерелигиозные внешние для конкретной страны или стран причины связаны с осуществляющимися в XX-XXI веках процессами глобализации, которые происходят по сценарию Запада, что ведет к растущей дифференциации стран на богатые и бедные и усилению разных форм экспансии богатых стран в отношении бедных, включая экономическую, культурную и даже военную экспансию, что вызывает отпор у стран третьего мира. Кроме того, глобализация приводит к тому, что социальная идентичность перестает играть доминирующую роль, ибо уровень социального развития стран, вошедших в процесс глобализации, постепенно выравнивается за счет их взаимодействия. В связи с этим на первый план выступает культурная идентичность, позволяющая странам сохранять свое национальное «лицо». Особенно значительную роль играют культурная идентичность для стран, относящихся к типу традиционных цивилизаций, где этнические и религиозные традиции и обычаи играли доминирующую роль. Тем более, что в силу миграционных процессов в мире наиболее устойчивыми факторами идентификации остаются этнические группы со своими религиями²². Вследствие этого исследователи говорят о существовании этноконфессиональной идентичности.

Немаловажное значение имеет и культурная позиция Запада. Ж.Бодрийяр подчеркивал, что западная культура считает себя универсальной моделью эквивалентности²³, свои ценности общечеловеческими. Поэтому другим культурам предлагается принять эти ценности и встроиться в западную модель культуры. Происходит вестернизация культуры, представляющая форму политики экспансии Запада в области культуры. Поскольку же сегодня именно культура стала определять идентичность различных стран, то эта политика имеет одним из следствий религиозный экстремизм. Страны Востока и Юга принимают технику, технологии, экономику Запада, но не принимают его систему ценностей, являющуюся ядром каждой культуры.

Психологическими причинами религиозного экстремизма являются негативные страсти, связанные с экзистенциальной потребностью человека в поклонении. И.В.Шабалин подчеркивает, что экстремизм (а это относится и к религиозному экстремизму) «энергетику... черпает из таких человеческих страстей, как гнев, агрессия, фрустрация, а также из нетерпимости людей друг к другу»²⁴.

Сущность религиозного экстремизма связана с религиозным центризмом и спецификой религии. Религиозный центризм означает признание религии высшей ценностью; эгорелигиозный центризм — признание своей собственной религии высшей ценностью (речь идет о групповой индивидуальности и групповой идентичности); этнорелигиозный центризм — признание религии своего этноса высшей ценностью; религиозно-негативизм — отрицательное отношение к

отсутствию веры в Бога; религиознонегативизм отрицательное отношение к религиям других этносов; религиознодоминирование и религиозноэлиминация утверждение превосходства религии своего этноса и соответственно исключение религий других этносов из религиозных процессов; религиозный фанатизм абсолютизацию ценностей религии; религиозноэтнофанатизм крайнюю нетерпимость к религиям других этносов; религиозный национализм понимание своего этноса в качестве государствообразующей основы, а религии своего этноса в качестве основы государственной идеологии. Данные понятия вводятся автором по аналогии с формами утрированной этничности²⁵.

В современную отечественную философию Д.В.Пивоваровым введены понятия объективной и субъективной религиозности. Под первой им понимается существование предельно мощного безусловного центра мироздания, для которого моделью служит Солнечная система с центром Солнца, вокруг которого вращаются планеты. Под второй понимается «осознание и догматическое описание людьми своей священной связи (или несвязанности) с Абсолютом»²⁶. Религия как субъективная религиозность, изложенная в Библии патриархами, пророками и апостолами, в самом общем виде обозначает веру в Сверхъестественное, источником которой признается реальное существование Сверхъестественного. Поскольку существует несколько Священных Писаний, по-разному описывающих Сверхъестественное и веру в него, то религиозный экстремизм имеет своей сущностью абсолютизацию одного из таких описаний и выражение крайней нетерпимости к описаниям другого рода. Этнорелигиозный экстремизм абсолютизирует то описание, которое сложилось в рамках возникновения своего этноса, поскольку формирование этносов было связано с формированием этнических религий.

В связи с этим возникает вопрос о времени существования религии и религиозного экстремизма. По-видимому, существование религии является вечным в границах существования человеческого общества, что объясняется, на наш взгляд, двумя причинами. Первая имеет антропологический характер и выражает потребности и желания человека. К числу экзистенциальных потребностей человека относится и потребность в системе ценностной ориентации. Если бы человек был абсолютно рациональным существом или, как выразился Фромм, «бестелесным интеллектом», то эта его потребность была бы достигнута с помощью системного мышления. Но человек является существом телесным, чувственным, переживающим, вследствие чего его система ориентации не сводится исключительно к интеллектуальным образам, а включает чувственные, бессознательные и эмпатически-ценностные компоненты. Поэтому человек может удовлетворять данную потребность в разных формах от первобытного анимизма и

тотемизма до монотеистических религиозных систем, включающих бога²⁷. По вопросу о том, что такое Бог, споры велись еще в самой Библии, и Бог на просьбу пророка Моисея открыть свое имя древним евреям, ответил, что его зовут «Сущим», или «Безымянным». Само требование назвать имя Бога Библия считает идолопоклонством. С точки зрения монотеистических религий, ответить на этот вопрос невозможно, ибо Бог есть духовный принцип, олицетворяющий Истину, Добро и Благо²⁸.

К желаниям человека, порождающим потребность в религии, относится прежде всего желание личного бессмертия, вечной жизни, о котором писал Фейербах, давая антропологическое объяснение существования Бога. К экзистенциальным желаниям, стимулирующим потребность в религии, относится страх перед собственным бессилием, одиночеством, тоска по Абсолюту, тревога по поводу безупрочности существования, понимание собственной греховности и т.д.

Вторая причина имеет гносеологический характер и связана с наличием у человека души, в силу чего человек стремится объяснить мир, в котором он живет. Как считает Д.Г. Трунов, существует два вида объяснения²⁹. Одно из них есть объяснение-познание, с помощью которого человек постигает сущность вещей, явлений, процессов, взаимосвязи между ними, высшая его функция открытие законов мира. Другое есть объяснение-утешение, задачей которого является преодолеть чувство неопределенности, непонятности и чуждости мира, каким-то образом его понять, сделать себе близким, родственным. Первое объяснение достигается разумом, второе - ценностным пониманием, верой. Для неререфлексирующего человека второе объяснение понятней и предпочтительнее, ибо оно не знает сомнений, разочарований, всегда право, дает человеку надежду, избавляет от терзаний, беспокойства души. Очевидно, что человеку нужно и то, и другое объяснение. Когда речь идет о выяснении истины, он обращается к объяснению-познанию, а когда речь идет о смысложизненных вопросах, он предпочитает веру. Религиозная вера относится к объяснению-утешению, которое открывает тайну, загадку, неопределенность будущей жизни человека, дает ему надежду на спасение и личное бессмертие.

Но означает ли признание вечности религии признание вечности религиозного экстремизма? Некоторые исследователи на этот вопрос отвечают положительно. Например, Б.С. Шалютин утверждает: «Победа над экстремизмом в обозримом будущем не будет достигнута. Межнациональный и, видимо, особенно межконфессиональный экстремизм надолго сохранится одной из главных угроз человечеству, самому его существованию»³⁰. Данного вывода придерживаются также А.Н. Минин и В.Д. Пузанов, хотя и предлагают другое объяснение. С их точки зрения, в сакральных обществах даже в современную эпоху религиозный экстремизм не рассматривается

как нечто чуждое и аморальное, его цели поддерживаются большинством населения. Чуждым он является в западном секулярном мире, но и здесь он имеет свою психодуховную основу, ибо играет «роль осознанного выразителя полубессознательных стремлений и надежд значительной его части» по утраченным ценностям сакрального мира³¹.

Вместе с тем современный западный мир не может избавиться от религиозного экстремизма в силу полиэтнического и поликонфессионального состава населения и демократических основ своего политического устройства, обеспечивающих права и свободы различным меньшинствам, включая религиозные, что позволяет им консолидировать и пополнять свои ряды, оснащаться военной техникой, оружием и т.д.

Авторы формулируют две основные закономерности соотношения секулярного западного мира и религиозного экстремизма в нем: «1) Современное общество, являясь порождением сакрального мира, несет в себе значительный элемент «остаточной сакральности», что является почвой для зарождения религиозного экстремизма. В свою очередь, религиозный экстремизм, апеллируя к сакральным ценностям, воспроизводит ментальность секулярного мира, осуществляя себя в противопоставлении ему. 2) Демократическая форма современного общества создает благоприятные условия для существования религиозного экстремизма. Целью религиозного экстремизма является уничтожение современного общества, включая и его демократические институты. Однако это общество вынуждено терпеть его существование, так как в противном случае оно перестанет быть самим собой»³².

Отсюда следует однозначный вывод, с которым согласны авторы, что в демократических обществах полностью преодолеть религиозный экстремизм является невозможным. Стремление администрации президента Буша бороться с религиозным экстремизмом привело к ограничению демократических прав и свобод, что сразу вызвало критику со стороны средств массовой информации, Конгресса и правозащитников. Полное преодоление религиозного экстремизма возможно лишь в тоталитарных обществах.

Современный религиозный экстремизм существует в ряде форм, среди которых особо следует выделить мусульманский фундаментализм и деструктивные религиозные культы. Понятие «фундаментализм» является неоднозначным: одни относят его к протестантизму, другие к различным религиям. Считая, что фундаментализм может быть даже нерелигиозным и тем самым имеет культурно-идеологический характер, С.Л.Лебедев определяет его как «попытку социального субъекта (личности или группы) искусственно, рационально-волевым способом создать и утвердить абсолютные и непререкаемые основания своего «жизненного мира»³³. Значительная роль религиозного фундаментализма в современной жизни объясняет-

ся им секуляризацией общества и превращением религии в эзотеричный феномен, который многие пытаются использовать в своих интересах, спекулируя на его мистическом содержании, которое можно интерпретировать разными способами от теологических до упрощенно-повседневных.

Но этим не ограничивается роль религиозного экстремизма, в частности, исламского фундаментализма. Значение последнего объясняется и другими причинами, к числу которых относятся отсутствие единого центра легитимизации религии в виде церкви, раскол в самом исламе, различное отношение к нововведениям (бида), преобладание коммерческих забот над духовными в деятельности исламских организаций и отступление их руководителей от Сунны исламского кодекса поведения, ностальгия мусульман по своему великому прошлому, когда существовало единое исламское государство Халифат.

Действительно, ислам не имеет церкви, поскольку учит, что общение с Аллахом должно осуществляться без посредников. Но церковь выполняет очень важную функцию утверждения в религиозной догматике общезначимых для верующих положений. Достаточно вспомнить, что в христианской церкви споры между афанасьевцами и арианцами по поводу Святой Троицы были преодолены с помощью вселенских соборов. Поскольку же в исламе отсутствует единая легитимная организация, призванная разрешать догматические споры, то здесь возникло четыре канонических суннитских школы: маликиты, ханбалиты, ханафиты и шафиты.

Постепенно ханбалитская школа (ее основателем стал багдадский богослов IX века Ахмед ибн Ханбал) стала наиболее популярной среди большинства мусульман, поскольку защищала идеи чистоты ислама, пуританской морали и отказа от нововведений в догматике. Особенно важным в исламской догматике был признан вопрос о неверии (куфр). Ханбалиты придерживались по этому вопросу позиции абсолютного монотеизма и не признавали посредников между богом Аллахом и верующими, даже пророка Мухаммеда.

В XIII-XIV веках идеи ханбалитизма разрабатывал богослов Ибн Тайми-та, в XVIII веке Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб. Последний создал религиозную доктрину, которая легла в основу нового религиозно-политического движения ваххабизма. К основным идеям этой доктрины относятся монотеизм (таухид): Аллах единственный творец мира; признание истинными источниками ислама только Корана и Сунны; отрицание поклонения пророку Мухаммеду; непризнание мусульманского духовенства как особой социальной группы; приоритет пуританских морально-этических норм ислама; крайний догматизм (объявление своей интерпретации Корана в качестве единственно истинной) верования; ориентация на «джихад меча» - вооруженную борьбу с неверными, с идеей воздаяния «вечного блажен-

ства в раю»³⁴. Это исламское фундаменталистское течение стало называться ваххабизмом.

В Россию ваххабизм пришел в период ослабления государственной власти и первой чеченской войны и первоначально утвердился на Северном Кавказе, вызвав противостояние со стороны суфийских мулл, защищающих идеи традиционного суннизма. Но если последние не претендуют на политическую власть, то ваххабисты (особенно их экстремистское крыло) не скрывают претензий на установление своей политической власти и создание исламского теократического государства на Северном Кавказе. Те бесчеловечные акты насилия и жестокости, которые организуют боевики на Северном Кавказе, особенно в Чечне и Дагестане, происходят под религиозными лозунгами. Поэтому правильнее рассматривать исламский фундаментализм как религиозно-политическое движение. Вопрос о будущем ваххабизма решается в литературе неоднозначно. Одни проводят идею распространенности ваххабизма и необходимости диалога с его руководителями, другие считают, что улучшение социально-экономической жизни и вовлечение мусульман в активную общественную и культурную жизнь приведут к ослаблению роли ваххабизма и вытеснению его с Северного Кавказа.

Радикализация ислама началась после разрушения Османской империи вследствие первой мировой войны. По мнению В.Волкова, «политический радикализм исламского фундаментализма проявляется, прежде всего, в форме оппозиции существующим в большинстве мусульманских стран прозападным режимам. Иными словами, фундаментализм это больше политическое, чем религиозное движение, так как его представители не выступают с идеями реформирования собственно религии как системы догм и обрядов»³⁵.

Политизация ислама экономически обусловлена выходом мусульманских стран на международную арену в связи с превращением их в нефтедобывающие. В этих условиях ислам стал удобным орудием в руках тех сил, которые стремятся к власти в самих мусульманских странах или на международной арене. Хотя доктрина исламского фундаментализма возникает в 20-е годы XX века в Египте в рамках исламской организации «Братья-мусульмане», исламский экстремизм и терроризм захлестнул многие мусульманские страны, начиная с 70-80-х годов, особенно Египет, Алжир, Иран, Ирак, Ливию, Ливан, Афганистан, Палестину, Пакистан и т.д.

Везде стали создаваться многочисленные религиозно-политические организации арабских братьев-мусульман и совершаться террористические акты: убийства политических лидеров и простых граждан, поджоги, погромы, акты физического насилия, взрывы и т.д. Р.Г.Ланда приводит многочисленные примеры разрушительной деятельности группировок ис-

ламского фундаментализма в арабских странах, начиная с 40-х годов³⁶. На основании исследования многих актов международного терроризма он делает вывод о том, что «отсутствие легальной оппозиции и законных средств для выражения политического недовольства, безусловно, способствует направлению этого недовольства в русло исламоэкстремизма».

В зарубежной литературе для характеристики явления, при котором разрушается личностная идентичность и навязывается новая идентичность, используется понятие «деструктивные культы», в отечественной - тоталитарные секты»³⁷. Представляется, что более предпочтительным является понятие «деструктивные секты», поскольку в нем объединяется представление о наличии определенных групп, осуществляющих нетрадиционные религиозные культы, и о том процессе десоциализации, которому подвергаются члены этих групп. Данное понимание коррелирует, с одной стороны, с самим термином «секта» (от лат. *secta*, что означает школа, учение, партия; *seca* - отделять, отрезать)³⁸, с другой, - с идеями Фромма, который понимал под деструктивностью не просто агрессию, насилие, а «специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим живым существом и желание разрушать (злокачественная агрессия)»³⁹. Деструктивность является не только качеством человека-индивида, но и сущностью отношений в определенных группах, поскольку она выражает характер отношений в них и отношение к человеку.

Данное понимание требует обратиться к вопросу о сущностных свойствах подобных групп (при характеристике деструктивных культов использовались многочисленные материалы отечественных исследователей, размещенные в Интернете⁴⁰). К ним прежде всего относится приверженность к нетрадиционным религиям и церквям, идеи которых являются эклектичными. Например, церковь Муна представляет соединение трансформированных идей христианства и восточных религий, Аум Сенрике измененного буддизма Махаяны и восточных религиозных практик, Дети Бога (секта Дэвида Берга) модернизированного протестантизма и идей неоязычества, Великое Белое Братство переосмысление идеи Апокалипсиса и учения «Агни-йоги» Е.И.Рерих, «Орден восточных тамплиеров» (в лице А.Кроули) - видоизмененного библейского представления о Сатане с практикой йоги и буддистских тантрических обрядов и т.д. Идеология многих сект использует представления парапсихологии.

Все деструктивные секты осуществляют манипулятивное воздействие на членов сект. Манипуляция (от англ. *manipulus*) означает в Оксфордском словаре английского языка в прямом значении ручное управление, в переносном значении «акт влияния на людей или управление ими или вещами с ловкостью, особенно с пренебрежительным подтекстом, как скрытое управление или обработка»⁴¹. В этом смысле данный термин стал использо-

ваться в политическом языке, а с 60-х годов в психологическом языке.

Смысл манипуляций заключается в 1) превращении человека в марионетку, 2) использовании психологических приемов воздействия манипулятора на человека, его психику и поведение, 3) сохранение иллюзий о самостоятельности решений и действий объекта манипуляций, 4) одностороннем выигрыше манипулятора от данного воздействия⁴². К манипулятивным технологиям относятся искажение, утаивание и дозирование информации; скрытое принуждение; стереотипизация мышления и поведения адресата; структурирование времени и условий воздействия; личностный уровень контактов; владение инициативой; речевые манипуляции; эксплуатация личности адресата и т.д.⁴³. Секты внушают своим членам надежды на спасение, улучшение жизни, свободу, любовь и используют их веру и надежду для контроля над их сознанием и жизнью. В церкви Муна даже подбираются брачные пары и организуются браки.

Деструктивным сектам присуще архаическое сознание «мы-они», «свои-чужие». Данные секты представляют собой замкнутые, изолированные группы, руководители которых проповедуют идеи враждебности и опасности внешнего мира. Члены сект изолируются от внешнего мира, не получают о нем информации, испытывают сенсорную депривацию и живут в мире воображения и фантазий, что обеспечивает их зависимость от секты, ее эмоциональной и бытовой поддержки.

Деструктивным сектам свойственен и мессианиззм. Их лидеры считают себя пророками, выступают с прогнозами эсхатологического характера и объявляют членов сект избранными. Например, руководители Белого Братства Ю.А.Кривоногов и М.Цвигун разработали эсхатологическую программу «ЮСМАЛОС», в которой утверждалось, что Антихрист уже пришел в мир в 1992 г., страшный суд состоится в 1993 г., после которого спасутся только 144 тыс. человек, являющихся приверженцами этого учения. Вся деятельность секты была подчинена цели ожидания ближайшего конца света. В доктрине церкви Муна утверждалось, что «грядет последняя, третья реформация, которая объединит в Муне все религии и приведет к построению Царства Божия на Земле». Мун был объявлен «вторым Христом», и членам секты внушалась идея о том, что спасение возможно только с помощью поклонения и служения Муну. Руководитель Богородничного центра В.Я.Янкельман объявил себя пророком Иоанном и разработал Третий Завет. В нем роль мессии приписывалась деве Марии, которая осуществит Страшный суд при наступлении грядущего скорого конца света, а сам Янкельман соединит Ветхий и Третий Заветы⁴⁴.

Членами сект становятся неопытная молодежь, пожилые одинокие люди, а также те, кто пережил стресс и нуждается в психологической поддержке.

Все деструктивные секты имеют тоталитарный характер. В них существует аскетический образ жизни, строгая дисциплина, регулярное повторение религиозных обрядов, похожая на армейскую жесткая структура, с безусловным подчинением харизматическим лидерам, которые объявляют себя пророками и божествами и требуют поклонения; постоянный взаимный контроль; тяжелый бесплатный труд и отчуждение личной собственности в пользу секты. Так, в секте Дэвида Берга ее членам не разрешалось покидать секту, к ним были приставлены надсмотрщики, следившие за каждым их шагом, их заставляли ежедневно заучивать библейские изречения. Всем членам присваивались библейские имена, их систематически переводили из одного центра секты в другие, расположенные в разных городах США, меняли документы, удостоверяющие их личность, девушки использовались для проституции, отдавая плату в секту.

В той или иной степени все секты стремятся к формированию у своих членов извращенной духовности, что ведет к их разрушению как личностей, и к разрушению внешней среды. Наиболее деструктивный характер имеют сатанистские секты, распространенные в США и Западной Европе. К ним относятся «Церковь сатаны» (самая многочисленная), «Международная ассоциация люциферистов кельтско-восточного обряда», «Общество Асмодеуса», группы культа Вуду, Культ Кали, «Церковь последнего суда» и т.д. В России действуют такие сатанистские культы, как «Южный крест», «Черный ангел», «Черный дракон», «Российская церковь сатаны», «Зеленый орден», «Общество Сатаны», «Синий лотос» и ряд оккультных сект.

Основателем сатанистской идеологии является А.Кроули (1875-1947). «Черная библия», считавшаяся священной книгой сатанистов, была написана основателем «Церкви сатаны» Э.Шандором Ла Веем. Человек в ней рассматривается как агрессивное животное, его жизнь как дарвиновская борьба за существование, целью которой является совершение всех грехов. Объектом поклонения сатанистов является Люцифер. Содержанием философии «Церкви сатаны» служит примитивный, грубый гедонизм и антихристианизм, выражающийся в следующих идеях: главный враг - православие; сатана сильнее всех; каждый сам по себе бог; необходимо потворствовать и подчиняться своим низменным инстинктам и влечениям; жизнь это насилие; необходимо поступать вразрез с требованиями общественных законов; социальные структуры надо разлагать изнутри; настоящая радость месть своим врагам; земная жизнь есть подготовка к переходу в ад для истязания своих врагов; все связанное с официальными религиями должно по возможности оскверняться.

Эти идеи положены в основу сатанистских обрядов, разработанных в работе Ла Вее «Книга сатанистских ритуалов». Сатанисты используют енохианский магический алфавит и язык и совершают так называемую чер-

ную мессу по сатанистским праздникам, например, в Вальпургиеву ночь (ночь на 1 мая), дни зимнего и летнего солнцестояния, осеннего и весеннего равноденствия, Сретенье (ночь на 15 февраля), в ночь на каждое полнолуние и другим. Во время ритуалов приносятся в жертвы животные и выпивается их кровь, а также кровь членов самих сект, совершаются ритуальные убийства людей, растлеваются малолетние, практикуются сексуальные оргии с изнасилованием, оскверняются могилы, храмовые и культовые сооружения традиционных конфессий, употребляются наркотики.

Охарактеризуем некоторые другие деструктивные секты. Основателем секты Дэвида Берга, имеющей ряд других названий (церковь «Дети Бога», «Семья любви», «Дети Божии» и т.д.), является Мозе Дэвид Брандт Берг, ее центр управления находится в Цюрихе, а ее общины в двадцати городах России. Секта немногочисленна, число ее членов в России составляет пять тысяч человек, а всего в шестидесяти странах мира пятнадцать тысяч человек.

Все вступающие в секту обязаны бросить учебу, работу и переписать на имя секты свое имущество. Их заставляют просить милостыню на улицах, отдавая деньги в секту, девушек используют для проституции, детей отдают во власть педофилов, с помощью сексуальных услуг девушек, входящих в секту, проводится вербовка мужчин в члены секты, используются систематические избиения детей, находящихся в секте. Секта имеет жесткую структуру и казарменную дисциплину. Данные практики идеологически обеспечивались идеями Берга, изложенными в книгах «Закон любви» и «Письма мо», где секс трактуется как способ спасения души, а дети от таких сексуальных неразборчивых отношений как дети Христа, проститутки признаются «божьими сиренами», материальные ценности рассматриваются как результат деятельности дьявола, овладевшего миром. Проповедуются общая ответственность, всеобщее добро, свободная любовь, необязательность труда.

Култ возник во второй половине 60-х годов, когда на Западе были широко распространены молодежные движения хиппи и панков. Умелое распространение данного культа приводило в секту немало молодых людей, в том числе из богатых семей. Секта неоднократно подвергалась судебным преследованиям, пережила ряд реорганизаций. Она классифицирована в ряде религиозных и светских документов как деструктивная тоталитарная секта, в частности, в Итоговом заявлении Международного христианского семинара «Тоталитарные секты в России» (Москва, 1994).

Деструктивной сектой является и «Аум Сенрике», основанная в 90-е годы японцем Тидзуо Мацумото (Секо Асахара). Учение данной секты представляет эклектический набор идей буддизма, индуизма и христианства. Центры секты появились в США, странах Западной Европы, Японии и Рос-

сии, где в 1992 году было создано Московское религиозное объединение «Учение истины АУМ», идеи которого распространялись через некоторые СМИ. Членами этой организации стало 35 тыс. человек, в основном молодежь. Деятельность секты была прекращена после трагического происшествия в Токио, где ее членами в метро был распылен ядовитый нервнопаралитический газ зарин, производимый на химическом заводе «АУМ».

К числу деструктивных тоталитарных организаций относится и секта «Великое Белое Братство - ЮСМАЛОС» (другие названия «Международный институт души АТМА», юсмалиане, посмалитяне), руководителями которой стали Ю.А.Кривоногов и М.Цвигун. Первый провозгласил себя божественным пророком Иоанном Свами, а вторая живым воплощением Христа Марией Дэви. Активно проявившая себя в 90-е годы секта относится к числу неохристианских религиозных движений с радикальными религиозными установками и экстремистской деятельностью, реализующей эсхатологическую программу. В соответствии с предсказанием руководителей секты о конце света в ноябре 1993 года несколько сотен сектантов пытались захватить в Киеве Софийский собор, чтобы совершить массовое самоубийство. Кривоногов и Цвигун были осуждены на различные сроки тюремного заключения.

Идеологию программы ЮСМАЛОС составляла извращенная интерпретация библейского Апокалипсиса и учений пророков в совокупности с идеями живой этики Рерихов, историософии Блаватской, доктрины розенкрейцеров, буддизма и индуизма, неоязыческими представлениями о природе и различными христианскими ересями. В ней утверждалось, что космос представляет борьбу двух начал - Света и Тьмы, в результате которой установится первоначальное единство божества, которое будет означать возвращение всего человечества к Богу. Данное учение трактовалось как «Последний Завет», а М.Цвигун как живой Бог и мессия-спаситель. Конец Света и Страшный Суд намечались на конец ноября 1993 г., и считалось, что после них спасутся только юсмалиане. Центральным понятием программы служил «фохат» - энергия живого бога, излучение, которое насыщает все пространство, где живут юсмалиане, и одухотворяет их, тогда как для других фохат является смертельным и приводит их к гибели. В Программе признавалась очистительная сила человеческих жертвоприношений. Руководством секты пропагандировались бесчинства членов секты в православных храмах с тем, чтобы они были убиты православными и попали на небеса в качестве святых.

У секты было свое священное писание в виде книг «Учение ЮСМАЛОС. Наука о свете», «Поэма величальная» (пророчества М.Дэви и И.С.свами) и Апокалипсис И.Богослова. Символы традиционного христианства здесь были модернизированы. Святая Троица состояла из Иоанна Свами,

Марии Дэви и Логоса как одного из ипостасей бога; крест трактовался как базисная структура мироздания; крестное знамение как «энергетическая мантра» и т.д. В 90-е годы распада СССР, тяжелых экономических реформ, резкого снижения жизненного уровня, политической нестабильности данное учение внушало людям надежды на скорое второе пришествие Христа на Землю и справедливый суд.

Секта была широко распространена на Украине, в Белоруссии и России (в 45 городах). Последние данные о численности членов филиалов секты отсутствуют (от ста до десяти человек в разных городах). Она имела печатные органы «Атма» и «Юсмалос». «Белое Братство» была типичной тоталитарной сектой с вождями-мессиями, группой доверенных лиц («сефиротов»), 12 апостолами и рыцарями, рядовыми, разделенными на различные группы со старшими во главе, исполнявшими специфические функции, были и сочувствовавшие («крысы»). Структура секты была построена по образу масонских лож и засекречена: члены секты имели новые имена. В секту входила главным образом молодежь в возрасте до 20 лет, которая рекрутировалась в школах и секциях восточных единоборств.

Члены секты подвергались психологическому зомбированию и роботизированным формам поведения, с помощью наркотиков, психотропных средств, гипноза. Жили члены сект небольшими группами на съемных квартирах, их часто перевозили из города в город, деятельность членов секты строго контролировалась по телефону и с помощью специальных координаторов. Секта имела в своем распоряжении значительные финансовые средства и связи с международным масонством. Объединение является социально опасной сектой, уродующей психическое здоровье людей.

Секта Виссариона (другие названия Церковь Последнего Завета, Община Единой Веры), зародилась в 1996 году и имеет своих последователей, по данным 1995 года, в 40 городах России, на Украине, в Казахстане и Литве, ее основной центр располагается в городе Минусинске Красноярского края. Ее основателем и высшим духовным лицом является С.А.-Тороп, пресс-секретарем - В.В.Редькин, написавший книгу «Последний Завет» с евангелием от Вадима. Численность последователей составляет 50 тыс. человек. В Курагинском районе они проживают компактно в составе 3 тыс. человек. Доктрина этой секты представляет эклектическую смесь идей Библии (существует рай и ад), индуизма (человек воплощается на Земле до 10 раз), вульгарного материализма (мысль является материальной и злые мысли создают злых духов), христианских ересей (дьявол представляет вирус зла, его породили греховные помыслы людей), идей теософии Блаватской, живой этики Рерихов и космической философии К.Циолковского. В доктрине провозглашаются эсхатологические и экуменические идеи.

Целью деятельности руководства церкви Виссариона является создание специального поселения «Города Солнца» на юге Красноярского края с мессией во главе. Среди руководства имеются люди, владевшие психотехнологиями, которые способны воздействовать на подсознание людей. Община имеет тоталитарный деструктивный характер. В избах членов общины на месте икон висят портреты Виссариона, члены общины ежедневно читают газету «Земля обетованная», просматривают видео- и аудиозаписи с выступлениями Виссариона. Виссарионцев отличает стереотипное видоизмененное сознание и поведение. Члены секты питаются исключительно вегетарианской пищей, так что комиссия Московского научно-практического центра «Вегетарианского общества» обнаружила у 76% обследуемых резкое снижение массы тела и физическую истощенность. В общине запрещено прибегать к медицинской помощи и делать прививки от массовых инфекций.

Община существует на пожертвования своих членов, которые, вступая в общину, отдают ей свое имущество, и финансовую поддержку Международного Социально-экологического союза, имеющего филиалы в 17 странах мира, в том числе и в России, который предоставил Виссариону около 10 грантов. Интерес фонда к данной общине, в частности, объясняется тем, что члены общины участвуют в многолетнем эксперименте, проводимом фондом, под названием «выживание человека в условиях нарастания социальных и природных катаклизмов».

С конца 80-х годов в России действует деструктивная секта Муна (Ассоциация Святого Духа за объединение мирового христианства), созданная в Корее Сан Мен Муном. В религиозной доктрине мунитов, изложенной в книгах «Объяснение принципа» и «Толкование принципа», Бог подчиняется принципам «инь» и «янь» (двум божествам, представляющим персонифицированные космические силы - женское и мужское начала - в древнекитайской протофилософии), Иисус Христос характеризуется только как совершенный человек, а не как Божий сын и мессия, отрицается его воскресение, а сам Мун признается «третьим Адамом» и «вторым Христом», через поклонение которому достигается спасение. Важную роль для обретения спасения играет заключение брака и создание семьи. Как и остальные секты, церковь Муна является тоталитарной, в ней требуется полное повиновение руководству, отчуждение собственности ее членов и бесплатный принудительный труд.

С начала 90-х годов в России утверждается церковь сайентологии, созданная в США Л.Р.Хаббардом, идеология которой представляет переосмысление содержания его фантастических романов о создании мира титанами, которые утратили свою божественную сущность и обосновались на Земле, став людьми. Опираясь на идеи буддизма, с одной стороны, и психо-

анализа, с другой, Хаббард трактует спасение как выход из цепи перерождений и обретение божественной сущности с помощью специальных «технологий духовного очищения», представляющих освобождение человека от тяжелого опыта его прошлого с помощью обращения к подсознанию. Во многих городах России стали появляться «колледжи Хаббарда», где изучалась его книга «Дианетика: современная наука душевного здоровья». Секта является тоталитарной, ее активные члены ведут монашескую жизнь в колониях, отдав свое имущество в секту, подчиняясь жесткой дисциплине и занимаясь тяжелым трудом⁴⁵.

Существуют и другие деструктивные секты, представляющие серьезную опасность для жизни людей, их физического и психического здоровья. В настоящее время эти секты являются предметом исследования отечественных ученых⁴⁶.

Выводы по 3 главе:

1. В социуме толерантность реализуется в различных социокультурных отношениях, в связи с чем представляется возможным выделение нравственной, религиозной, политической, правовой и педагогической форм толерантности в качестве базовых .

2. Нравственная толерантность основывается либо на душевной склонности индивидов к миру и взаимопомощи, либо на рациональном осознании своего долга по отношению к другим, либо на всеобщем законе права.

3. Религиозная толерантность, возникшая в эпоху Реформации и буржуазных революций как веротерпимость, дала импульс для развития правовой толерантности. Она соединяет в себе две противоположные идеи: любви к Богу и ближнему и признание абсолютного авторитета определенного вероучения, вследствие чего содержит в себе возможность конфессиональных конфликтов и войн. Теоретическим способом разрешения этих конфликтов является признание относительной ценности той или иной религии и абсолютной ценности человека и его мирного сосуществования с другими. Практическим способом является диалог различных конфессий.

4. Политическая толерантность реализуется в политических отношениях, где она имеет форму консенсуса, компромисса, договоренностей, заключаемых из прагматических соображений пользы. Правовая толерантность базируется на законах права, обеспечивающих равные права и свободы граждан.

5. Понятие «терроризм» обозначает насилие по отношению к отдельным людям, группам и массам, которое представляет собой специфическую форму политики. Концептуализация терроризма возможна при рассмотрении его как действия, которое при системном подходе к его исследова-

нию включает такие элементы, как цель, средство, мотив, результат, объект, субъект, масштаб.

6. Цели терроризма можно дифференцировать по интересам, масштабам и субъектам. Главными целями терроризма являются политические и цивилизационно-культурные, а мотивы имеют психологический и аксиологический характер. Средства терроризма включают психологические, технические и идеологические. Объектами нового современного терроризма становится мирное гражданское население тех стран, против которых направлена деятельность террористов, а субъектами непосредственно небольшие мобильные, хорошо вооруженные группы, за которыми стоят сообщества и государства, недовольные внешней и внутренней политикой стран США, Западной Европы и России.

7. Идеями основами терроризма являются нигилизм, радикализм, утопизм, революционность, анархизм и мессианизм.

8. История терроризма включает два его этапа: старый, когда деятельность террористов была направлена на отдельных политических лиц и террор против мирных граждан оправдывался собственной гибелью террористов, и новый терроризм, который идеи ставит выше ценности человеческих жизней и прибегает к массовой гибели гражданского населения.

9. Любой терроризм (нелигитимный и государственный) представляет абсолютное зло.

10. Преодоление терроризма связано с необходимостью отказа Запада от стратегии однополярного мира и создания для мусульманских стран стержневого государства.

11. Религиозный экстремизм представляет действия, направляемые радикальными религиозными идеями и выходящие за границы законов права и морали общества. Он тесно связан с политикой и этническим фактором, и эта связь выражается в понятиях «религиозно-политический экстремизм», «религиозно-этнический экстремизм».

12. К внутренним религиозным причинам религиозного экстремизма относятся фанатизм в области религиозной догматики и мессианизм, с идеями избранности и спасения; к внутренним внерелигиозным причинам социально-экономический кризис и его последствия, в демократических обществах политическая демократия и идеологический плюрализм, а в обществах, находящихся в переходном состоянии (как, например, в России), - вакуум ценностей в общественном сознании. К внешним религиозным причинам религиозного экстремизма относятся межцивилизационные конфликты, в которых религиозный фактор играет важную роль, и деятельность зарубежных религиозных и политических центров, подрывающих стабильность в том или ином обществе; к внешним внерелигиозным причинам американский вариант осуществления процесса глобализации,

вследствие которого страны Востока, особенно мусульманские, вытесняются на периферию международной жизни.

13. Сущностью религиозного экстремизма является абсолютизация той или иной интерпретации одного из священных писаний, характеризующих сверхъестественное и веру в него, и крайняя нетерпимость к интерпретациям другого рода.

14. Религия имеет дело с вечным и будет существовать до тех пор, пока существует человеческое общество, что объясняется антропологическими (она выражает экзистенциальную потребность человека в системе ценностной ориентации) и гносеологическими (стремлением человека объяснить мир не только в форме объяснения-познания, но и в форме объяснения-утешения) причинами. Будущее существования религиозного экстремизма является неопределенным, и полное его преодоление возможно лишь в тоталитарных обществах, где он замещается организованным государственным экстремизмом, имеющим своеобразный сакральный характер.

15. К формам современного религиозного экстремизма относятся мусульманский фундаментализм и религиозные деструктивные секты. Религиозные причины мусульманского фундаментализма кроются в отсутствии такого легитимного центра, как церковь, расколе в исламе, отступлении руководителей исламских организаций и их рядовых членов от Сунны (исламского кодекса поведения) и утопическом стремлении к новому воссозданию Халифата; внерелигиозные причины являются экономическими (низкий жизненный уровень людей) и особенно политическими (оппозиция правительству своей страны и борьба с другими странами за власть на международной арене). В современную эпоху исламский экстремизм и терроризм захлестнули многие мусульманские страны.

16. К международным деструктивным сектам относятся церковь Муна, Аум Сенрике, Дети Бога (секта Дэвида Берга), Орден Восточных тамплиеров, многочисленные секты сатанистов и т.д.; к российским Великое Белое Братство, секта Виссариона, сатанистские секты типа «Российская церковь сатаны» и т.д. Сущностными свойствами деструктивных сект являются приверженность к нетрадиционным религиям и церквям, эклектичность идей, манипулятивный характер воздействия на членов культов, укоренение архаического сознания «мы-они», «свои-чужие», изолированность от общества, мессианизм, тоталитарный характер и т.д.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема толерантности и интолерантности является открытой и не знающей простых решений. Она ставит перед всеми весьма трудные вопросы. Например, как осуществить демаркацию насилия и ненасильственного насилия; что считать толерантностью (ненасилием) и интолерантностью (насилием), избежав при этом двойных стандартов; как нейтрализовать последствия насилия; как сделать индивидов свободными от насилия; каково будущее терроризма и экстремизма являются они вечными для человеческого общества или историческими феноменами.

При анализе данных вопросов в работе, по сути дела, рассматривались три варианта ответа на них. Первый представляет приоритет ценностей Запада (политическая демократия, права и свободы человека, плюрализм идеологий, приоритет личности по отношению к государству и т.д.). Этот вариант присутствует и в определенных историко-философских учениях, и в теориях и стратегиях политической и правовой толерантности. Второй вариант представляет диалог культур, цивилизаций, государств, индивидов, который выступает в ряде историко-философских моделей толерантности, партнерских формах межличностных отношений, политико-правовой и конфессиональной толерантности, а также в теоретической критике терроризма и религиозного экстремизма, агрессивных форм общения индивидов в малых группах, борьбе государств и человеческого сообщества с явлениями терроризма и религиозного экстремизма. Третий вариант представляет распространение и укрепление в качестве ценностного абсолюта идеалов ненасилия. Последнее рассмотрено как важнейшая категория жизни, общечеловеческая ценность, идеал общественного и индивидуального сознания.

Перспективность обращения человеческого общества к идеалу ненасилия и толерантности как высшей ценности и регулятивной идее, освещающей образ жизни и образ мыслей, имеет серьезные основания. Толерантность и ненасилие характеризуют сущность жизни человека и общества, ее устойчивость и эволюционную направленность; являются общечеловеческими ценностями; укоренены во всех мировых религиях; показали свою практическую эффективность в истории обществ и жизни отдельных индивидов; выступают как позитивные принципы, обозначающие границы для свободы выбора и творчества индивидов¹.

Каждый из этих вариантов имеет свои позитивные особенности и ограничения. Первый не учитывает истории развития цивилизаций Востока и их приверженности к традиционным этно-религиозным ценностям. Второй существует в качестве компромисса (нередко нарушаемого), а в качестве

диалога является историческим проектом, не принимаемым, как правило, наиболее сильными и развитыми в экономическом и политическом отношении странами Запада. Третий вариант в ближайшем будущем нереализуем.

Вопрос о том, возможны ли идеалы толерантности и ненасилия в качестве универсальных ценностных абсолютов, теоретически, как показал Кант по отношению к феномену идеала вообще, не разрешим, ибо он относится к сфере должного и не имеет перехода в сферу сущего. Известно, что имелся и противоположный подход к пониманию идеала со стороны Гегеля, Маркса, русских марксистов. Частично, в аспекте усиления свободы в жизни человеческого сообщества этот идеал реализовался, но целостным образом исторически он никогда не был подтвержден, приводя при реализации к осуществлению тоталитарных обществ.

Практика не раз посрамляла теорию и вместе с тем посрамлялась теорией, будучи не в состоянии ее адекватно реализовать. Поэтому проекты и стратегии развития общества и личности, о которых идет речь, надо рассматривать не как исторические альтернативы, а как взаимодополняющие модели настоящего и будущего устройства человеческого общества, между которыми можно обнаружить взаимодействие. Ни один из этих проектов и стратегий не может реализоваться как «чистая» форма (например, Запад не может существовать без Востока), но они могут воздействовать друг на друга, образуя общие конфигурации движения человеческого общества к свободе, ненасилию, толерантности.

Глава 1. § 1.1.

- ¹ Большой Российский энциклопедический словарь. - М., 2003. - С. 1579.
- ² Там же.
- ³ Уолцер М. О терпимости / Пер. с англ. И.Мюржберга. - М., 2000. - С. 25, 26.
- ⁴ Лекторский В.А. О толерантности // Философские науки. - 1997. - № 3-4.
- ⁵ Федотова Н.Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность // Философские науки. - 2004. - № 4. - С. 10.
- ⁶ Ожегов С.И. Словарь русского языка. - М., 1981. - С. 256.
- ⁷ Круглов А. Терпимость // Здравый смысл. - 1998. - № 9. - С. 15.
- ⁸ Ожегов С.И. Словарь русского языка. - С. 313.
- ⁹ Там же. С. 152.
- ¹⁰ Большой Российский энциклопедический словарь. - С. 1197.
- ¹¹ Лакс Дж. О плюрализме человеческой природы // Вопросы философии. - 1992. - № 10. - С. 109.
- ¹² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. - М., 1998. - С. 401.
- ¹³ Там же. - С. 402.
- ¹⁴ Ожегов С.И. Словарь русского языка. - С. 674.
- ¹⁵ Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. - 1994. - № 6.
- ¹⁶ Круглов А. Терпимость. - С. 17.
- ¹⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. - С. 520.
- ¹⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1978. - С. 539.
- ¹⁹ Там же. - С. 632.
- ²⁰ Шанский Н.М., Боброва Т.А. Этимологический словарь русского языка. М., 1994. - С. 49.
- ²¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. - С. 539.
- ²² Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т. 2. М., 1989. - С. 399.
- ²³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1. - С. 18.
- ²⁴ Советский энциклопедический словарь. М., 1980. - С. 64.
- ²⁵ Мириманова М.С. Конфликтология. М., 2003. - С. 40, 41.
- ²⁶ Бэрон Р., Ричардсон Д. Агрессия. СПб., 2001. - С. 26.
- ²⁷ Хекхаузен Х. Агрессия // Мотивация и деятельность. М., 1986. Т. 1.
- ²⁸ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. - С. 17.
- ²⁹ Там же. - С. 18.
- ³⁰ Сатыбалова Е.В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: Автореф. дисс. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002. - С. 4.
- ³¹ Там же. - С. 15.
- ³² Толстой Л.Н. Христианская этика. Екатеринбург, 1994. - С. 82.
- ³³ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // И.А.Ильин. Путь к очевидности. М., 1993. - С. 19.

- ³⁴ Там же. - С. 26.
³⁵ Там же. - С. 29.
³⁶ Там же. - С. 34, 35.
³⁷ Там же. - С. 36.
³⁸ Там же. - С. 98.
³⁹ Мириманова М.С. Конфликтология. - С. 41.
⁴⁰ Там же. - С. 43.
⁴¹ Там же. - С. 48.
⁴² Кютютина Т.Н., Клочков В.П., Хохрина З.В. Философский смысл понятий оптимума, оптимальности и оптимизации // Философские науки. 2006. - № 10. - С. 85.

Глава 1. § 1.2.

- ¹ Монтень М. Опыты. Кн.1. - М.; Л., 1954.
² Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. - М., 1980. - С. 227.
³ Монтень М. Опыты. - . 237.
⁴ Там же. - С. 239.
⁵ Там же. - С. 240.
⁶ Там же. - С. 247, 248.
⁷ Там же. - С. 250.
⁸ Фейербах Л. Эвдемонизм // Л.Фейербах. Избранные филос. произв.: В 2 т. Т. 1. - М., 1955. - С. 203.
⁹ Там же. - С. 617-618.
¹⁰ Там же. - С. 619.
¹¹ Там же. - С. 618.
¹² Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Л.Фейербах. Избранные филос. произв. Т. 2. - С. 809.
¹³ Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // З.Фрейд. Избранное. Кн. 1. - М., 1990. - С. 11.
¹⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. - М., 1989. - С. 200, 204.
¹⁵ Там же. С. 144.
¹⁶ Фромм Э. Человек для себя. - Минск, 1992. - С. 89.
¹⁷ Там же. - С. 97.
¹⁸ Там же. - С. 101.
¹⁹ Фромм Э. Душа человека. - М., 1998. - С. 210.
²⁰ Фромм Э. Человек для себя. - С. 193.
²¹ Фромм Э. Душа человека. - С. 212.
²² Зудихина Н.С. Человек в поисках идеальной общности // Человек и его духовные ценности. - Курган, 1995. - С. 4.
²³ Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. - М., 1994. - С. 268-269.
²⁴ Там же. - С. 267.
²⁵ Бубер М. Я и Ты. - М., 1993. - С. 41.
²⁶ Бубер М. Диалог // М.Бубер. Два образа веры. - М., 1995. - С. 110.

- ²⁷ Там же. - С. 109.
- ²⁸ Там же. - С. 121.
- ²⁹ Философия, справедливость и любовь (беседа с Э.Левинасом) // Философские науки. - 1991. - № 6. - С. 132.
- ³⁰ Там же. - С. 135.
- ³¹ Бубер М. Диалог. - С. 99.
- ³² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. - С. 296.
- ³³ Там же. - С. 299.
- ³⁴ Там же. - С. 307.
- ³⁵ Бубер М. Я и Ты. - С. 26.
- ³⁶ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. - С. 278.
- ³⁷ Франк С. Непостижимое // С.Л.Франк. Сочинения. - М., 1990. - С. 387.
- ³⁸ Бубер М. Я и Ты. - С. 9.
- ³⁹ Бубер М. Диалог. - С. 96.
- ⁴⁰ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. - С. 280.
- ⁴¹ Бубер М. Я и Ты. - С. 12-13.
- ⁴² Там же. - С. 13.
- ⁴³ Бубер М. Диалог. - С. 110.
- ⁴⁴ Философия, справедливость и любовь (беседа с Э.Левинасом). - С. 128.
- ⁴⁵ Там же. - С. 129.
- ⁴⁶ Локк Дж. Письмо о веротерпимости // Дж.Локк. Избр. филос. произведения: В 2 т. Т. 2. - М., 1960. - С. 143.
- ⁴⁷ Cristi R. Toleration, Reconciliation and philosophy // La tolerance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Do-kument de travail pour le XIXe Congres mondial de philosophie (Moscow, 22-28 aout 1993) Division de philosophie et d'Ethique UNESCO, Paris, 1993.
- ⁴⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности // И.Кант. Сочинения: В 6 т. Т. 4(1). - М., 1965. - С. 348.
- ⁴⁹ Там же. - С. 249.
- ⁵⁰ Там же. - С. 349.
- ⁵¹ Кант И. Из лекций по этике // Этическая мысль: Науч.публицист.чтения. - М., 1990. - С. 304.
- ⁵² Там же. - С. 305.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Кант И. Из лекций по этике. - С. 310.
- ⁵⁵ Капустин Б.Г. Насилие / ненасилие как ключевая проблема политической морали // Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика: Материалы междунар. интернет-конф., проходившей 15 мая 31 июля 2002 г. - М., 2003. - С. 121.
- ⁵⁶ Cristi R. Toleration, Reconciliation and philosophy // La tolerance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Do-kument de travail pour le XIXe Congres mondial de philosophie (Moscow, 22-28 aout 1993) Division de philosophie et d'Ethique UNESCO, Paris, 1993.

Глава 1. § 1.3

- ¹ Гоббс Т. Человеческая природа // Т.Гоббс. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. - М., 1965. - С. 442.
- ² Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Т. 2. - С. 150, 151.
- ³ Там же. - С. 197.
- ⁴ Декарт Р. Страсти души // Р.Декарт. Избранные произведения. - М., 1950. - С. 661.
- ⁵ Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учения. - СПб., 1994. - С. 404.
- ⁶ Декарт Р. Страсти души. - С. 625.
- ⁷ Там же. - С. 633.
- ⁸ Там же. - С. 645.
- ⁹ Спиноза Б. Этика // Б.Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. - М., 1957. - С. 469.
- ¹⁰ Там же. - С. 483.
- ¹¹ Там же. - С. 548.
- ¹² Маркиз де Сад и XX век. - М., 1992. - С. 156.
- ¹³ Там же. - С. 146.
- ¹⁴ Там же. - С. 89.
- ¹⁵ Там же. - С. 123.
- ¹⁶ Там же. - С. 185.
- ¹⁷ Там же. - С. 182.
- ¹⁸ Там же. - С. 98-99.
- ¹⁹ Там же. - С. 166.
- ²⁰ Там же. - С. 80.
- ²¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ф.Ницше. Сочинения: В 2 т. Т. 2. - М., 1990. - С. 159.
- ²² Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. - С. 21.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. - С. 20.
- ²⁵ Там же. - С. 19.
- ²⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. - С. 606, 208, 210, 219.
- ²⁷ Там же. - С. 57.
- ²⁸ Бердяев Н.А. Смысл истории. - М., 1990. - С. 121.
- ²⁹ Фрейд З. Я и Оно. - М., 1990. - С. 37.
- ³⁰ Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII века. - М., 1973. - С. 280.
- ³¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Д.Юм. Сочинения: В 2 т. Т. 1. - М., 1996. - С. 382.
- ³² Там же. - С. 441.
- ³³ Зиммель Г. Общение // Г.Зиммель. Избранное: В 2 т. Т. 2. - М., 1996.
- ³⁴ Зиммель Г. Человек как враг. Т. 2. С. 501.
- ³⁵ Там же. - С. 502.

- ³⁶ Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Проблема человека в западной философии. - М., 1988. - С. 207.
- ³⁷ Там же. - С. 209.
- ³⁸ Там же. - С. 211.
- ³⁹ Там же. - С. 217.
- ⁴⁰ Там же. - С. 213.
- ⁴¹ Там же. - С. 215.
- ⁴² Бубер М. Я и Ты. - С. 9.
- ⁴³ Франк С.Л. Непостижимое // С.Л.Франк. Сочинения. - М., 1990. - С. 379.
- ⁴⁴ Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. - М., 1995. - С. 10.
- ⁴⁵ Там же. - С. 46, 47.
- ⁴⁶ Там же. - С. 50.
- ⁴⁷ Там же. - С. 51.
- ⁴⁸ Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1995. - С. 126.
- ⁴⁹ Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. - С. 150.
- ⁵⁰ Фромм Э. Душа человека. - С. 278.
- ⁵¹ Там же. - С. 285.
- ⁵² Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - М., 1994. - С. 230.
- ⁵³ Там же. - С. 219.
- ⁵⁴ Там же. - С. 251.
- ⁵⁵ Там же. - С. 254.
- ⁵⁶ Там же. - С. 285.
- ⁵⁷ Там же. - С. 317.
- ⁵⁸ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. - М., 1999. - С. 15.
- ⁵⁹ Там же. - С. 26.
- ⁶⁰ Там же. - С. 49.
- ⁶¹ Там же. - С. 84.
- ⁶² Там же. - С. 446.

Глава 2.

- ¹ Филатов В.И. Социально-онтологические основания целостности человека. - М.; Омск, 2001. - С. 72.
- ² Ясперс К. Общая психопатология. - М., 1997. - С. 897-898.
- ³ Жизнь как ценность. - М., 2000. - С. 96.
- ⁴ Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. - 1995. - № 10. - С. 129.
- ⁵ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Х.Ортега-и-Гассет. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве: Сборник. - М., 270.
- ⁶ Там же. - С. 272.
- ⁷ Там же. - С. 350.

⁸ Там же. - С. 383.

⁹ Там же. - С. 388.

¹⁰ Там же. - С. 357.

Глава 2. § 2. 1.

¹ Бердяев Н.А. Дух и реляность. Основы богочеловеческой духовности / Н.А.Бердяев. Философия свободного духа. - М., 1994. - С. 380.

² Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. - 1997. - № 11. - С.49.

³ Аристотель. Категории // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. - М., 1978. - С. 72.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Г.В.Ф.Гегель. Соч.: В 5 т. Т.5. - М., 1997.

⁵ Шептулин А.П. Система категорий диалектики. - М., 1971. - С. 171.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права // К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. - М., 1953. - С. 242.

⁷ Степанова И.Н., Шалютин С.М. Духовность как качество личности и проблемы ее воспитания. - Курган, 2004. - С. 73-76.

⁸ Уледов А.К. Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования. - М., 1980.

⁹ Кант И. Из лекций по этике // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. - М., 1990. - С. 321.

¹⁰ Росенко М.Н. Основы этических знаний. - Спб., 1998. - С. 87.

¹¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. - М., 1989. - С. 323.

¹² Там же. - С. 324.

¹³ Григорьян Б.Т. Философская антропология. - М., 1982. - С. 59.

¹⁴ Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986. - С. 44

¹⁵ Там же. - С. 114.

¹⁶ Блюмкин В.А. Моральные качества личности (их сущность, структура, типология и особенности формирования в социальном обществе). - Воронеж, 1974. - С. 33.

¹⁷ Федотова В.Г. Духовность как фактор перестройки // Вопросы философии. - 1987. - № 3. - С. 9.

¹⁸ Шихардина Т.Н. Толерантность как моральный компромисс // Толерантность в контексте многоукладности российской культуры: Тезисы Международной науч.конф., 29-30 мая 2001 года, Екатеринбург. - Екатеринбург, 2001. - С. 306.

¹⁹ Шалютин С.М. Что такое общечеловеческие ценности // Человек, его ценности и жизненный путь. - Барнаул, 1997.

²⁰ Кант И. Из лекций по этике. - С. 305.

²¹ Шалютин С.М. Что такое общечеловеческие ценности // Человек, его ценности и жизненный путь. - С. 49-50.

²² Там же. - С. 50.

²³ Там же. - С. 53.

²⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т.2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. - М., 1992. - С. 478.

²⁵ Там же. - С. 488-489.

²⁶ Фромм Э. Иметь или быть // Э.Фромм. Величие и ограниченность теории Фрейда. - М., 2000. - С. 216.

²⁷ Там же. - С. 222.

Глава 2. § 2. 2.

¹ Гришина Н.В. Психология конфликта. - СПб., 2002.

² Емельянов Ю.Н. Обучение паритетному диалогу: Учеб.пособие. - Л., 1991.

³ Муравьев И.Б. Экзистенциальный диалог в современной модальности: Автореф. дисс. на соиск.учен.степени канд.филос.наук. - Тюмень, 1998.

⁴ Грякалов А.А. Третий и философия Встречи // М.М.Бахтин: pro et contra. Творчество и наследие М.М.Бахтина в контексте мировой культуры: Антология. - СПб., 2002. - С. 335.

⁵ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. - С. 293.

⁶ Антропова Н.К. Проблема диалога в русской философии конца XIX начала XX вв.: Автореф. дисс. на соиск.учен.степени канд.филос.наук. - Екатеринбург, 1999. - С.15.

⁷ Рузавин Г.И. Герменевтика и проблема интерпретации, понимания и объяснения // Вопросы философии. - 1983. - № 10. - С. 64.

⁸ Ячин С.Е., Орлова М.Ю. Диалог как коммуникативный режим // Человек. - 2001. - № 5. - С. 144.

⁹ Журавский А. О некоторых богословских темах в современном исламо-христианском диалоге // Философские науки. - 2002. - № 3. - С.146.

¹⁰ Ночевник М.Н. Культура и этика общения. - Ташкент, 1985. - С. 55.

¹¹ Франк С. Непостижимое. - С. 322.

¹² Уолцер М. О терпимости. - С. 86.

¹³ Библер В.С. Культура. Диалог культур. (Опыт определения) // Вопросы философии. - 1989. - № 6. - С. 38.

¹⁴ Августин А. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. - М., 1992. - С. 37-38.

¹⁵ Толстой Л. Исповедь // Л.Толстой. Не могу молчать. - М., 1985. - С. 44.

¹⁶ Руссо Ж.-Ж. Избранное: [Главы и отрывки из сочинений]. - М., 1976. - С. 178.

¹⁷ Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. - М., 1991. - С. 298-299.

¹⁸ Руссо Ж.-Ж. Избранное: [Главы и отрывки из сочинений]. - С. 171.

¹⁹ Толстой Л. Исповедь. - С. 86.

²⁰ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою //И.А.Ильин. Соч.: В 2 т. Т. 1. Философия права. Нравственная философия. - М., 1993. - С. 192.

²¹ Там же. - С. 180.

Глава 2. § 2. 3.

¹ Бэрн Р, Ричардсон Д. Агрессия.

² Фрейд А. Лекции по введению в детский психоанализ. М., 1991. - С. 42.

- ³ Там же. С. 12.
- ⁴ Шерток Л., Стенгерс И. Гипноз удар по нарциссизму // Вопросы философии. 1991. - № 4. - С. 88.
- ⁵ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - С. 222.
- ⁶ Там же. - С. 279-280.
- ⁷ Там же. - С. 279.
- ⁸ Там же. - С. 285.
- ⁹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995. - С. 246.
- ¹⁰ Бютнер К. Жить с агрессивными детьми. М., 1991. - С. 10-13.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Бэрон Р., Ричардсон Д. Агрессия. - С. 109.
- ¹³ Воронин Г.Л. Конфликты в школе // Социологические исследования. 1994. - № 3. - С. 95.
- ¹⁴ Исаичева. Школа глазами учеников и учителей // Вопросы психологии. 1990. - № 4. - С. 70.
- ¹⁵ Школа 1988. Проблемы. Противоречия. Перспективы. М., 1989. - С. 20.
- ¹⁶ Бэрон Р., Ричардсон Д. Агрессия. - С. 96.
- ¹⁷ Там же. - С. 94.
- ¹⁸ Ioakimidis I. Домашнее насилие женщин и лесбиянок // <http://menalmanah.narod.ru>.
- ¹⁹ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. - С. 106.
- ²⁰ Можнягун С.Е. Кризис буржуазной «массовой культуры». Киев, 1981. - С. 137.
- ²¹ Бютнер К. Жить с агрессивными детьми. - С. 76.
- ²² Там же.
- ²³ Берковиц Л. Влияние сцен насилия на зрителя // Общественное животное: Исследования под ред. Э.Аронсона. Т. 2. СПб., 2003. - С. 12.
- ²⁴ Там же. - С. 21.
- ²⁵ Там же. - С. 27.
- ²⁶ Джин Р.Г., Стоннер Д., Шоуп Г.Л. Агрессия способствует агрессии: данные против гипотезы катарсиса // Общественное животное: Исследования под ред. Э.Аронсона. Т. 2. - С. 42.
- ²⁷ Маламут Н.М. Прогностические факторы сексуальной агрессии в естественных условиях // Общественное животное: Исследования под ред. Э.Аронсона. Т. 2. - С. 88-89.
- ²⁸ Там же. - С. 112-115.
- ²⁹ Ioakimidis I. Домашнее насилие женщин и лесбиянок.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же.
- ³² Кивокурцева Н.В., Борисовская Г.А. Насилие в семье глазами мужчин и женщин: масштабы, причины, последствия // <http://book.femin.ru>
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же.

Глава 3.

- ¹ Шалютин С.М. Что такое общечеловеческие ценности.
- ² Общественная практика и общественные отношения. Философский анализ проблем социального детерминизма. - М., 1989. - С. 141-149.
- ³ Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасиления // Вопросы философии. - 1994. - № 6.
- ⁴ Федотова Н.Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность // Философские науки. - 2004. - № 4. - С. 10.
- ⁵ Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии //Г.Зиммель. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. - М., 1996.

Глава 3. § 3. 1

- ¹ Савитский А.Л. Идеал религиозной терпимости и всеобщего мира в философии Себастьяна Франка как источник современных идей межконфессиональной толерантности // Проблема ценностей общества и личности в философии. - Курган, 2002. - С. 15.
- ² Там же. - С.18.
- ³ Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. - М., 1989. - С. 211.
- ⁴ Мчедлов М.П. Проблемы толерантности в постсоветской России // Философские науки. - 2002. - № 4. - С. 64.
- ⁵ Фейербах Л. Сущность христианства //Л.Фейербах. Избр.филос.произв.: В 2 т. Т. 2. - М., 1955. - С. 285.
- ⁶ Там же. - С. 286.
- ⁷ Там же. - С. 293.
- ⁸ Кураев А. Вызов экуменизма. - М., 1998.
- ⁹ Там же. - С. 80.
- ¹⁰ Кант И. Религия в пределах только разума // И.Кант. Трактаты и письма. - М., 1989. - С. 144.
- ¹¹ Жукоцкий В.Д. Человек и религия. Философско-антропологическое введение. - Нижневартовск, 1999. - С. 32.
- ¹² Журавский А. О некоторых богословских темах в современном исламо-христианском диалоге // Философские науки. - 2002. - № 3. - С. 108.

Глава 3. § 3. 2.

- ¹ Yovel Y. Tolerance As Groce And as Right // La tolerance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Dokument de travail pour le XIXe Congres mondial de philosophie (Moscow, 22-28 aout 1993) Division de philosophie et d'Ethique UNESCO, Paris, 1993.
- ² Cristi R. Toleration, Reconciliation and philosophy // La tolerance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Do-kument de travail pour le XIXe Congres

mondial de philosophie (Moscow, 22-28 aout 1993) Division de philosophie et d'Ethique UNESCO, Paris, 1993.

- ³ Роулс Дж. Теория справедливости (Фрагменты из книги) // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. - М., 1990. - С. 230.
- ⁴ Там же. - С. 238
- ⁵ Маликова О.Ю. Проблема национальной идентичности и национальных прав в либеральной политической теории // Политическая наука. Национализм новейшие исследования. - М., 2002, 2003. - № 4. - С. 91.
- ⁶ Уолцер М. О терпимости. - С. 51.
- ⁷ Там же. - С. 35.
- ⁸ Там же. - С. 39.
- ⁹ Соловьев Э.Ю. Генезис прав человека и исторические истоки толерантности // Толерантность: Материалы Летней школы молодых ученых «Россия Запад: философские основания социокультурной толерантности». - Екатеринбург, сент. 2002 г.: В 2 ч. Ч. 2. - Екатеринбург, 2001. - С. 56.
- ¹⁰ Там же. - С. 146.
- ¹¹ Локк Дж. Письмо о веротерпимости. Т. 2. - С. 145.
- ¹² Кант И. К вечному миру. Т. 6. - С. 271.
- ¹³ Там же. - С. 267.
- ¹⁴ Политология: словарь-справочник. - М., 2000. - С. 291.
- ¹⁵ Группа политических исследований фонда Bertelsmann. Толерантность: основа демократического взаимодействия // Толерантность: Материалы Летней школы молодых ученых. - С. 195.
- ¹⁶ Yovel Y. Tolerance As Groce And as Right // La tolerance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Dokument de travail pour le XIXe Congres mondial de philosophie (Moscow, 22-28 aout 1993) Division de philosophie et d'Ethique UNESCO, Paris, 1993.
- ¹⁷ Krischna D. Tolerance. Some Reflektions From A Wog Western Perspective // La tolerance aujourd'hui (Analyses philosophiques). Dokument de travail pour le XIXe Congres mondial de philosophie (Moscow, 22-28 aout 1993) Division de philosophie et d'Ethique UNESCO, Paris, 1993.
- ¹⁸ Муравский В.А. Толерантность как модус правообразования // Дискурс Пи. Научно-практический альманах. Вып.3. «Дискурс толерантности в глобальном мире». - Екатеринбург, 2003. - С. 25.
- ¹⁹ Логинов А.В. Философские основания социокультурной толерантности: к проблеме толерантности в философии и политике // Толерантность: Материалы Летней школы молодых ученых. - С. 61.
- ²⁰ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. - М., 1998. - С. 10.

Глава 3. § 3. 3.

- ¹ Советский энциклопедический словарь. - С. 20.
- ² Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности.
- ³ Киреев Г.Н. Сущность социального насилия // Философские науки. 1988. - № 1.

- ⁴ Советский энциклопедический словарь. - С. 873.
- ⁵ Письмо Энгельса Ф. Герсону Триру от 18 декабря 1889 года // К.Маркс, Ф.Энгельс Соч. 2-е изд. Т. 37. М., 1965. - С. 275.
- ⁶ Терроризм в современном мире. Опыт междисциплинарного анализа (материалы «круглого стола») // Во-просы философии. 2005. - № 6. - С. 8, 11, 16, 19, 26, 33.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Экстремизм как социальный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции (Курган, 1-2 декабря 2005 г.). - Курган, 2005.
- ⁹ Дашкова С.В., Никифорова Г.Ф. Терроризм как проявление деструктивности человека // Человек в современных философских концепциях: В 4 т. Т. 2. - С. 29.
- ¹⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. - С. 284.
- ¹¹ Там же. - С. 418.
- ¹² Там же. - С. 411.
- ¹³ Терроризм в современном мире. Опыт междисциплинарного анализа (материалы «круглого стола»). - С. 14.
- ¹⁴ Ефанова Е.В. Мифическое бытие современного террориста // Человек в современных философских концепциях: В 4 т. Т. 2. Волгоград, 2007. - С. 361.
- ¹⁵ Ширинянец А.А. О нигилизме и интеллигенции // [http:// www.portalslovo.ru](http://www.portalslovo.ru)
- ¹⁶ Демидов А.И. Политический радикализм как источник правового нигилизма // [http:// ufnovgu.narod.ru](http://ufnovgu.narod.ru)
- ¹⁷ Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. - С. 35.
- ¹⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. - С. 52.
- ¹⁹ Там же. - С. 52-53.
- ²⁰ Там же. - С. 59.
- ²¹ Плеханов Г.В. Наши разногласия // Г.В.Плеханов. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. - С. 168-169.
- ²² Там же. - С. 169.
- ²³ Бакунин М.А. Государственность и анархия // М.А.Бакунин. Философия. Социология. Политика. М., 1989. - С. 483.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - С. 55.
- ²⁶ Там же. - С. 55, 56, 57.
- ²⁷ Фромм Э. Революция надежды // Э.Фромм. Психоанализ и этика. М., 1993. - С. 232-237.
- ²⁸ [http:// um-islam.nm.ru](http://um-islam.nm.ru)
- ²⁹ Камю А. Божество // А.Камю. Бунтующий человек. М., 1990. - С. 229.
- ³⁰ Там же. - С. 239.
- ³¹ Там же. - С. 249.
- ³² Терроризм в современном мире. Опыт междисциплинарного анализа (материалы «круглого стола»).

Глава 3. § 3. 4.

- ¹ Бахтызин А.М. Экстрим как жизненная стратегия современности // Экстремизм как социальный феномен. - С. 18.
- ² Филатов В.И. Химера экстремизма // Экстремизм как социальный феномен. - С. 222.
- ³ Денисова Л.В. Экстремизм и религия // Экстремизм как социальный феномен. - С. 273.
- ⁴ Менделевич В.Д. Психология девиантного поведения. М., 2001.
- ⁵ Красиков В.И. Экстремизм: сущность и генезис // Экстремизм как социальный феномен. - С. 100.
- ⁶ Царев Р.Ю. Экстремизм как целостный социальный феномен // Экстремизм как социальный феномен. - С. 235.
- ⁷ Хоровинников А.А. Идеологические основы экстремизма // Человек в современных философских концепциях: В 4 т. Т. 2. - С. 355.
- ⁸ Лопаткин Р.А. Религиозный экстремизм // Политическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 1999. - С. 638-639.
- ⁹ Атеистический словарь. М., 1983. - С. 545-546.
- ¹⁰ Лешков В.В. Религиозно-политический экстремизм ваххабизма // Экстремизм как социальный феномен. - С. 112.
- ¹¹ Полошин В.С. Возможен ли клерикализм в современной России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. 1999. - № 4.
- ¹² Нуруллаев А.А. Религиозно-политический экстремизм и пути его преодоления // Проблемы свободы совести, веротерпимости и преодоления религиозного и этноконфессионального экстремизма: Материалы межрегиональной научно-практической конференции (Курган, 11-12 октября 2000 г.) Курган, 2000. - С. 61.
- ¹³ Денисова Л.В. Экстремизм и религия // Экстремизм как социальный феномен. - С. 271.
- ¹⁴ Шалютин Б.С. Экстремизм в межэтнических и межконфессиональных отношениях // Экстремизм как социальный феномен. - С. 277-278.
- ¹⁵ Фадеичева М.А. Толерантная этническая политика и типология этнических индивидов // Толерантность в культуре, этнических и межконфессиональных отношениях: Материалы межрегиональной научно-практической конференции (Курган, 3 декабря 2002 г.). Курган, 2003. - С. 125.
- ¹⁶ Там же. - С. 126-127.
- ¹⁷ Саврулина Н.В. Исламский экстремизм как крайняя форма проявления мусульманского мессианизма // Экстремизм как социальный феномен. - С. 193.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Шалютин Б.С. Экстремизм в межэтнических и межнациональных отношениях // Экстремизм как социальный феномен. - С. 278.
- ²⁰ Вебер М. Протестантская этика и «дух капитализма» // М.Вебер. Избранные произведения. М., 1991.

- ²¹ Бубнов С.Е. Протестантизм как «куколка» западноевропейской цивилизации Нового времени // Человек и цивилизация: аксиологический аспект. Курган, 1997. - С. 95.
- ²² Доценко М.Ю. Толерантность и кризисы самоидентификации в современном мире // Толерантность в культуре, этнических и межконфессиональных отношениях. - С. 161.
- ²³ Бодрийяр Ж. Меланхолический Ницше // Эксперт. 2002. - № 7. - С. 6.
- ²⁴ Шабалин И.В. Природа зла как источник экстремизма // Экстремизм как социальный феномен. - С. 243.
- ²⁵ Фадеичева М.А. Толерантная этническая политика и типология этнических индивидов // Толерантность в культуре, этнических и межконфессиональных отношениях. - С. 126-127.
- ²⁶ Пивоваров Д.В. Объективная и субъективная религиозность // Религия в изменяющейся России: Сообщения и тезисы II Российской научно-практической конференции (11-12 мая 2004 г.) Т.1. Пермь, 2004. - С. 98.
- ²⁷ Фромм Э. Человеческая ситуация. М., 1995. - С. 68.
- ²⁸ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990.
- ²⁹ Трунов Д.Г. // Религия в изменяющейся России. - С. 122-125
- ³⁰ Шалютин Б.С. Экстремизм в межэтнических и межконфессиональных отношениях // Экстремизм как социальный феномен. - С. 278.
- ³¹ Минин А.Н., Пузанов В.Д. Религиозный экстремизм и секулярное общество // Проблемы свободы совести, веротерпимости и преодоления религиозного и этноконфессионального экстремизма. - С. 53.
- ³² Там же. - С. 54.
- ³³ Лебедев С.Л. // Религия в изменяющейся России. Т. 1. - С. 86.
- ³⁴ История религиозных учений в России / Под общ. ред. д.филол.н., проф. Н.А.Трофимчука. М., 2001. - С.466-467.
- ³⁵ Волков В. О природе исламского радикализма // Отечественные записки. 2003. - № 5.
- ³⁶ Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. М., 2005.
- ³⁷ Волков Е.Н. Преступный вызов практической психологии: феномен деструктивных культов и контроля сознания (введение в проблему) // Контроль сознания и методы подавления личности. Минск, 2004. - С. 367.
- ³⁸ Короленко Ц.П., Дмитрова Н.В. Психодинамика сект // Контроль сознания и методы подавления личности. - С. 377.
- ³⁹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - С. 18.
- ⁴⁰ Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник // [http:// www.geocities.com](http://www.geocities.com); Опарин А.А. Религии мира и Библия // [http:// nauka.bible.com.ua](http://nauka.bible.com.ua); Дворкин А.Л. Сектоведение: Тоталитарные секты // [http:// ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org)
- ⁴¹ Доценко Е. Манипуляция: феномен, механизм, защита // Контроль сознания и методы подавления личности. - С. 169.
- ⁴² Там же. - С. 173-184.
- ⁴³ Там же. - С. 189-254.
- ⁴⁴ Филатов С. Современная Россия и секты // Контроль сознания и методы

подавления личности. - С. 564-603.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Итоговое заявление участников научно-практической конференции «Тоталитарные секты (деструктивные культы) и права человека. СПб., 1996; Аналитический вестник Государственной думы Российской Федерации «О национальной угрозе России со стороны деструктивных религиозных организаций. М., 1999.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹ Гусейнов А.А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия // Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика: Материалы международной интернет-конференции, проходившей 15 мая-31 июля 2002 г. - М., 2003. - С. 82-85.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ И ИНТОЛЕРАНТНОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	5
1.1. Понятия «толерантность» и «интолерантность»	5
1.2. Феномен толерантности в истории философской мысли ..	13
1.3. Феномен интолерантности в историко-философской ретроспективе	28
ГЛАВА 2. ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ В МЕЖЛИЧНОСТНЫХ ОТНОШЕНИЯХ	49
2. 1. Толерантность и интолерантность как качества личности	52
2.2. Диалог и исповедь как универсальные формы толерантности в общении	61
2.3. Интолерантность в межличностных отношениях	70
ГЛАВА 3. ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЯХ	82
3.1. Толерантность в межконфессиональных отношениях	84
3.2. Толерантность в политических и правовых отношениях ...	90
3.3. Терроризм как социальный феномен	99
3.4. Религиозный экстремизм: причины, сущность, формы	112
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	133
ПРИМЕЧАНИЯ.	135

Учебное издание

**ИНГА НИКОЛАЕВНА СТЕПАНОВА
НАТАЛЬЯ ГЕННАДЬЕВНА ЮРОВСКИХ**

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ

Учебное пособие

Редактор Т.В.Тимофеева
Компьютерный набор: М.Ю.Прокопьева

Подписано к печати	Формат 60x84x 1/16	Бумага тип № 1
Плоская печать	Усл.печ.л. 9,4	Уч.изд.л. 9,4
Заказ	Тираж 100	Цена свободная

Издательство Курганского государственного университета.
640669, г.Курган, ул.Гоголя, 25.
Курганский государственный университет, ризограф.

