

**Б.И. Карипбаев**

*Карагандинский государственный университет им.Е.А. Букетова, Казахстан  
(E.mail: karipbaev@mail.ru)*

### **Социально-философские модели толерантности**

В статье осуществлена попытка осмыслить в социально-философском ключе природу феномена толерантности как принципа коммуникации. Автором проанализированы наиболее плодотворные и интересные, с его точки зрения, научно-исследовательские программы. Объектами исследовательского интереса автора стали концепции, теории как зарубежных, так и отечественных ученых. Важность такого исследовательского ракурса определена современным состоянием общественных отношений, которое характеризуется общим мировоззренческим кризисом, кризисом идентичности. В этих условиях возникает необходимость научно-теоретического анализа основных наработок в данном проблемном пространстве для формирования целостной социально-культурной политики в области общественных отношений. В своем исследовании автор обращает особое внимание на формирование культуры толерантности в межэтнических и межконфессиональных структурах отношений. Такой исследовательский приоритет определяется наблюдаемым в последнее время религиозным ренессансом, участвовавшими случаями межэтнических конфликтов. Проблема толерантности в статье рассмотрена в эпистемологических вариациях с проблемами справедливости, зла и добра, законности. Феномен толерантности проанализирован в политическом, экономическом и социокультурном контексте.

*Ключевые слова:* толерантность, веротерпимость, справедливость, зло, добро, право, культура, политика, религия, этнос.

В социогуманитарных исследованиях зарубежных и отечественных ученых достаточно активно исследовались и исследуются вопросы межэтнического, межконфессионального сосуществования, проблемы толерантности. Теоретико-методологической основой исследований в этой области служат труды мыслителей прошлого: Святой Августин — в период Поздней Античности; Барух Спиноза — в Новое время; Монтескье, Вольтер, Руссо, Дидро — в эпоху Просвещения; из числа русских философов — Владимир Соловьёв, Павел Флоренский и Николай Бердяев. Мировоззренчески более широко и системно категорию толерантности с интервалами в столетие разрабатывали либеральные теоретики Джон Локк, Иммануил Кант и Джон Стюарт Милль. В пространстве казахской философии к вопросам терпимости, толерантности в своем творчестве обращались Шакарим Кудайбердиев, Абай Кунанбаев. Работы этих ученых обращают наше внимание на тот неоспоримый факт, что природа человека не может быть расчленена на какие-то составляющие компоненты, она монолитна, и, исследуя ее, мы должны воспринимать ее как монолитную универсальность. Все характеристики человека неразрывны и определяют друг друга. Любой другой подход искажает природу человека, его внутреннее единство.

В культурологических, философских, социологических исследованиях зарубежные коллеги, следуя различным историческим конфигурациям, анализируют социальную природу человека через осмысление его этнических, религиозных предпочтений и симпатий, выстраивают собственную модель межэтнического и межконфессионального согласия. Так, представитель деонтологического либерализма Джон Ролз [1] исследует природу толерантности с позиций идеально-типической методологии. Шанталь Муфф [2], Жижек Славой [3] и Эрнесто Лаклау [4] используют в анализе теории веротерпимости эпистемологический потенциал конфликтного исследовательского подхода. Аксиологическую

методологию в исследовании данной проблемной интриги используют Г. Маркузе [5] и П. Николсон [6].

Немалый интерес эта проблема вызывает и у наших отечественных коллег. Ученые Казахстана рассматривают, как правило, эту проблемную интригу в социокультурных и когнитивных контекстах современного Казахстана. К последним работам, относящимся к этому проблемному пространству, можно отнести монографию «Ценностно-смысловые и духовно-нравственные основания консолидации этнических и религиозных групп Республики Казахстан в гражданскую общность» (2014 г., авторы Шаукенова З.К., Бурова Е.Е., Назарбетова А.К.), материалы международной научно-практической конференции «Казахстанская модель межэтнической толерантности и общественного согласия Н.А. Назарбаева: двадцать лет успеха и созидания» (2015 г.). В данных работах представлен богатый историко-теоретический материал, отражающий поступательную логику формирования пространства мировоззренческой гармонии.

Остановимся более подробно на основных эпистемологических акцентах, предлагаемых в исследованиях зарубежных ученых. Проблема этнического и межконфессионального взаимодействия должна рассматриваться в более широком социальном контексте. Одним из первых, кто осуществил эту попытку, был Дж. Ролз со своей концепцией справедливости. Действительно, без анализа феномена справедливости трудно оценить социокультурные основания формирования толерантного общества. В основе концепции Дж. Ролза лежат либералистские интенции, связанные с осуществлением великих идей равенства, братства, свободы. В этом смысле он продолжает социально-философские подходы учений Локка, Канта, Руссо. В социально-философский концепт он вводит аксиологическую доминанту «справедливость». Причем справедливость он исследует через феномен честности, который, в свою очередь, он анализирует как добровольное понимание и желание взаимовыгодной кооперации граждан. Главным эпистемологическим мотивом создания концепции справедливости у Ролза является желание сформулировать идею универсально организованного общества. В связи с этим в своей основной работе Дж. Ролз формулирует основные идеи и принципиальные основания своей концепции справедливости.

Первый принцип Ролз связывает с возможностью и необходимостью каждой личности обладать абсолютно равным правом (возможностью) по отношению к наиболее универсальной, общей системе прав и свобод. То есть соотношение индивидуальной системы прав и свобод по отношению к общей представляет собой диалектическое соотношение частного и общего, и между ними нет противоречия, а значит, это возможность соорудить общественно благополучную систему отношений. При всем своем стремлении к получению модели общественного благополучия Ролз понимал, что разные формы неравенства в обществе будут все равно присутствовать.

Это понимание приводит Ролза к формулировке второго принципа общественного устройства. Социальные, экономические формы неравенства могут и должны существовать в обществе в таком режиме, когда эти неравенства предусматривают некоторые преимущества для индивидов, меньше преуспевших. Таким образом, будет хоть в какой-то степени достигнута форма общественного уравновешивания, равенства, баланс интересов. Второй принцип также предполагает равную для всех граждан возможность доступа к различным социально признаваемым статусам. Ролз обозначает возможность некоторого общественного компромисса, при котором будет некоторое сокращение поля свободы. Но причина такого сокращения может быть оправдана самой свободой. То есть мы сокращаем зону частной свободы с целью расширения границ общей свободы. Ролз высказывает возможность сокращения пространства свободы в двух случаях. Первый случай — когда менее широкие свободы должны стать основанием расширения поля общих свобод, т.е. тех свобод, которые воспринимаются и утверждаются всеми. Второй случай — когда формат свободы более ограниченный, чем равный формат общей свободы; он может быть отнесен и разрешен для людей, обладающих этой меньшей свободой. В этом смысле приоритет справедливости доминирует над понятиями эффективности и благосостояния. Это важнейшее ролзовское правило приоритета.

Продолжая идею приоритета, Ролз говорит о возможных неравенствах с точки зрения их преодоления: неравные возможности должны объективно увеличивать возможности тех людей, у которых их значительно меньше. В итоге это может привести к уменьшению бремени неравенства. Безусловно, что концепция Ролза имеет свои недостатки, связанные с попытками универсализации справедливости, хотя очевидно, что справедливость не может быть тотальной, она всегда будет иметь дифференцированный характер. Вместе с тем, для исследования матриц этноконфессионального характера общества многие положения Ролза могут быть использованы в качестве эпистемологической

основы в формировании толерантного, справедливого общества и государства. Внедренный принцип справедливости может стать основой бесконфликтного существования. Нас в этом смысле интересуют возможные конфликты на конфессиональной и этнической почве.

Достаточно оригинальный взгляд на природу конфликта предлагается в концепции Шанталь Муфф. Этот автор исследует природу конфликта в рамках анализа демократической системы устройства государства. Шанталь Муфф говорит о некоторой неизбежности конфликтов в обществе. Однако видит в демократии возможность изменить содержание конфликта через формирование таких институтов, которые, в свою очередь, переводят конфликт в платформу конфликта оппонентов, но не врагов, тем самым придавая конфликтам агонистическую форму. Если же придание такой формы конфликту не удастся, то существует вероятность, что он примет антагонистическую форму. В связи с этим Шанталь Муфф приходит к выводу о необходимости создания агонистического пространства, агонистических форм существования политики, государства, общества. Только в таком случае мы можем претендовать на гармонические форматы существования.

В своей книге «О политическом» Шанталь Муфф оценивает современную ситуацию в политике и в обществе в целом как пост-политическую. Такая оценка связана с бытующим и активно тиражируемым взглядом на то обстоятельство, что сегодня уже нет четкой дифференциации — правые и левые. Партийность ушла в небытие... Однако, несмотря на существующие тенденции центрированности политики, Шанталь Муфф говорит о тенденции правого популизма, т.е. правые силы в этой центрированности находят свое активное проявление. Правые силы используют удивительно привлекательные способы популяризации своих альтернатив, аффективные компоненты, которые выглядят привлекательно. Пользуясь популистской риторикой, они обращаются к народу с заверениями о возвращении на политическую, государственную арену народного гласа, который и станет той самой альтернативой центру. В связи с этим, оценивая позицию левых, Шанталь Муфф почти на уровне призыва говорит, что надо отойти от позиции простого морального осуждения и обсуждения и искать адекватные способы воспроизведения своих аксиологических установок.

В Послании Президента 2018 г. впервые в разделе, посвященном образованию, Н.А. Назарбаев говорил об идеологии. И хотя мы понимаем, что образование должно быть вне идеологии, надо признать, что государство без сильной идеологической концепции не может рассчитывать на серьезные успехи в различных сферах, особенно таких деликатных, как сфера межэтнических и межконфессиональных коммуникаций.

В связи с этим нас привлекла концепция идеологии, которую мы встретили в творчестве Жижика Славоя. Мы уже писали о творчестве Ж. Славоя в наших предыдущих публикациях [7].

Согласно точке зрения Жижика Славоя основная задача идеологии заключается в очень нюансированном или искаженном изображении реальности или же в сокрытии этой реальности для концентрации сознания на заявленных идеологических постулатах и оправдываемых ими конечных целях. В данной ситуации индивид лишается возможности столкнуться с реальностью лицом к лицу. Жижек Славой достаточно агрессивно критикует марксистскую, или, как он ее называет, традиционную, трактовку идеологии. Эту трактовку он видит как попытку рассмотрения идеологии в качестве системы ложных норм, оценок и моральных субъективностей. Не приемлет он и постмодернистскую препарацию модернистской объективной истины. Общеизвестно, что постмодернизм достаточно скептически относится к истине, провозглашая свободу интерпретаций как главный эпистемологический инструментарий. Не удовлетворяясь наличными теориями идеологии, Жижек Славой формулирует свои представления относительно природы идеологии и предлагает три ракурса этого феномена. Первый ракурс связан с оценкой идеологии как системы взглядов, убеждений, теорий, аргументационных обеспечений. Второй ракурс представлен как фиксация государственных идеологических аппаратов — материальное существование идеологии. И третий ракурс он обозначает как спонтанную идеологию, трудно фиксируемую, очень динамичную. Однако это самая живая часть идеологии, которую можно оценить, согласно позиции Славоя, как некий защитный оборонительный экран, позволяющий субъекту принимать реальность в более деликатной, не такой откровенной постановке. Ж. Славой больше всего интересуется третьим ракурсом идеологического сопровождения. Возникающий в этих смыслах так называемый защитный экран помогает человеку если не примириться с реальностью, то хотя бы принять ее в каких-то неагрессивных значениях.

Как мы уже отмечали, идеология традиционно воспринимается как некое укрытие от реальности, создание такой ирреальности, которая помогает человеку разместиться более комфортно. Однако подход Жижика Славоя парадоксально оригинален. Он говорит, что реальность еще не есть сущ-

ность. Он считает, что идеология есть не укрытие от реальности, а наоборот, примирение с этой реальностью, которая сама по себе уже есть укрытие от онтологической сущности, т.е. реальность есть уже укрытие. Такой защитный щит Жижека Славоя можно сравнить с некоторыми видами неврозов, психозов или психологическими патологиями З.Фрейда. Это достаточно темный мир символов и значений. Идеология в этом смысле существует на глубинном уровне связи человека с его нереализованными желаниями, мотивами. И в этом смысле идеология обладает властными полномочиями, она определяет во многом движения человека. Как правило, идеологические аксиомы обладают статусом истинности, и они работают как некий иллюзорный мир, в котором нереализованные желания могут быть осуществлены или же будет найдено существенное оправдание их несостоятельности. В этой связи различного рода ложные смыслы могут освобождать сознание от стереотипов, идеологических штампов и указаний. Наличие в любом социальном порядке некоторой нереализованности желаний, мотивов, ценностей и приоритетов по существу, согласно мнению Ж. Славоя, свидетельствует об антагонистическом характере этой социальной системы. А это в свою очередь мешает формированию собственной идентичности или же создает ложную идентичность, которая имитирует реализованность желаний субъекта. Возникает код идентичности, связанный с ощущением ущербности субъекта в пространстве его нереализованности. Как можно выйти из этой почти трагической ситуации?

Ответ такого «лечения» Жижек Славой видит в психоанализе. Психоаналитические оздоровления он рассматривает в русле не прямых, неклассических модуляций, связанных с непрямыми, почти поверхностными способами аргументации, что в свою очередь имеет конкретные терапевтические задачи. Представители франкфуртской школы Герберт Маркузе и Эрих Фромм, в отличие от Жижека Славоя, предполагали наличие в человеке здоровой психической структуры. Жижек Славой, наоборот, утверждает, что невозможно полностью излечить травмированного субъекта или же освободить его. Интересными представляются наблюдения исследователя по поводу природы капитализма. Он уверенно предполагает, что капитализм достаточно много критикуется в различных онтологических и аксиологических плоскостях. Но здесь и кроется, по мнению Жижека Славоя, ловушка этого самого капитализма. Данная критика, наоборот, легитимирует сам капитализм, т.е. критика является по существу утверждением самого капитализма, а нисколько не расшатыванием его устоев. Для своей стабильности и непогрешимости капитализм использует предлагаемое порой оппозиционное разнообразие и берет из этого разнообразия все самое необходимое и полезное для своего укрепления. Капитализм ловко подстраивается под различные социокультурные форматы, он принимает и буддизм, и христианство, и, если хотите, ислам. Но главное — он создает ощущение у человека участия в решении основных государственных задач и проблем. Данное ощущение, как правило, произрастает из нелиберальной традиции.

Порождением вот такого присутствующего разнообразия и является мультикультурализм, который выступает как главное основание идеологии самого капитализма. Сегодняшний мультикультурализм находится в эпицентре серьезных научных и политических дискуссий. Ж. Славой считает, что мультикультурализм является порождением тех самых проблем и социальных интриг, которые он в принципе и должен сам решать. Парадоксальная точка зрения. Такой взгляд на природу мультикультурализма достаточно оригинален и, на наш взгляд, оправдан. Общеизвестно, что мультикультурализм признает множественность культур через множественность этносов. На первый взгляд, очень симпатичная концепция. Однако именно в этой множественности мультикультурализм подспудно призывает человека идентифицировать себя с конкретным культурным и этническим феноменом. Вписываясь в конкретное культурное сообщество, мультикультурализм признает, что они разные, а главное, не равнозначные. И то, ради чего и постулируется идея мультикультурализма, вдруг становится основанием антимultiкультурального мышления. Жижек Славой считает, что многие радикальные проявления (ксенофобия, антисемитизм, фашизм, национализм, шовинизм и т.д.) и есть порождение этой мультикультуралистской парадигмы, их нельзя объяснить какими-то рациональными аргументами, они суть проявления каких-то гедонистических настроений. Эти социальные проявления из области субъективных проявлений. То есть эти идеологические конструкты определяются субъективными основаниями.

Для большей убедительности своей позиции Жижек Славой анализирует явление антисемитизма, которое существует всю современную эпоху с разной степенью активности. Антисемитизм Жижек Славой рассматривает с точки зрения его идеологической оправданности. В основании антисемитизма лежит поиск особых черт и поведенческих структур еврейской заданности. И этот поиск лежит в основе еврейского маркера. То есть радикализм в этом случае заключается в том, что тот гедо-

низм-наслаждение, о котором говорит Жижек Славой, становится прерогативой евреев, а самое главное — мы лишаемся этого наслаждения. То есть вечный поиск оборачивается найденной еврейской претензией на исключительность. Таким образом, политика толерантности, терпимости и идеология мультикультурализма здесь терпят провал. И несмотря на некоторую излишнюю категоричность в оценках потенциала идеологии, Ж. Славой понимает, что идеология легализует государственную позицию в сфере сложных социальных связей, определяет социальные маркеры этих связей и уравнивает социальные статусы в разных сферах. Поэтому чрезвычайно важно рассматривать идеологическую укорененность ряда межэтнических и межконфессиональных концептов, что, в свою очередь, приведет, на наш взгляд, к формированию стройной государственной политики в этой нюансированной сфере. В свое время, систематизируя модели государственного и общественного устройства, мы выделяли как одну из негативных форм — тоталитарное общество и соответствующий ему государственный аппарат. Тем не менее, в любом обществе, даже самом демократичном, присутствуют элементы необходимой тотальности, способствующие формированию баланса в социальной системе.

В связи с этим, оценивая суть этнических и конфессиональных маркеров общества, мы не можем не использовать в своем исследовании универсальные дихотомии (базис — надстройка, тотальное — индивидуальное) социального качества. В этом смысле очень любопытным и полезным для нашего проекта представляется концептуальный подход к обществу, предлагаемый Эрнесто Лаклау. Исследователь производит достаточно серьезную калькуляцию теории социальной тотальности и сопутствующей ей идеологической компоненты. Основой его критики является констатация того факта, что практически все исследовательские подходы сводятся к тому, чтобы зафиксировать смысл всякой социальной компоненты (элемент или социальный процесс) вне его значения, т.е. речь идет о поиске смысла в его соотношениях и взаимодействиях с другими элементами социальной системы. Для иллюстрации своей позиции Эрнесто Лаклау анализирует дихотомию «базис и надстройка». Данная дихотомия утверждала почти априорную тождественность надстройки и базиса, но параллельно предполагала эту достаточно относительную систему через статус центра. И как следствие такой переориентации, надстройка начинает признавать сущностную природу всех явлений социального порядка. Поэтому тотальность, определяемая через свойства структуры, должна обозначать собой некий объект, который несет в себе потенциал некой позитивности. И эту позитивность необходимо охватить (облечь) в понятия, категории, т.е. ее важно описать и определить. Подобного рода тотальность становится эпистемологической предысторией познания социальных законов и всего социального порядка в целом. Тотальность стала, если хотите, брендом сущностных атрибутов этого социального порядка. Она помогает за поверхностными эмпирическими изменениями, маятниковыми движениями увидеть онтологический каркас социальности. В этих лаклауовских ракурсах тотальность есть окно узнавания, и неважно, какова эта тотальность — синхроничная или диахроничная.

Интересными представляются рассуждения Лаклау относительно границ социального, которые определяются символами и значениями, претендующими на некий универсализм. Анализируя природу социального, критически исследуя предлагаемые в этой научной сфере концепты, Лаклау отмечает, что традиционный взгляд на этот феномен определяется, как правило, обозначением безграничности, бесконечности социальной природы, что ее значения всегда избыточны и, соответственно, полностью осознать природу социального невозможно. Лаклау подвергает сомнению такую позицию, считая, что она, как правило, оценивает социальное несоциальными категориями. Он считает, что имеются два метода, две процедуры узнавания онтологии социального. Воспользовавшись учением структуралистов, Лаклау говорит о том, что всякая социальная идентичность имеет относительный характер, т.е. идентификации имеют много разных вариантов. Для полного узнавания природы социального необходимо трансформировать все отношения в определенную систему, т.е. сделать доступной для эпистемологической фиксации. Однако если мы признаем относительность всяких проявлений идентичности и не можем в этом разнообразии и многообразии зафиксировать в социальной системе эту идентичность, то получается, что социальное превращается в арену манипуляций, столкновений, в конце концов в игру этих различных идентичностей. И такое положение дел можно обозначить понятием «дискурс», не применяя здесь традиционное представление о дискурсе как речевом или письменном факторе. То есть Лаклау приходит к очевидному выводу о том, что зафиксировать стабильный статус идентичности практически невозможно. Содержание второго шага заключается в том, чтобы все-таки попытаться осуществить эту, на первый взгляд, недоступную фиксацию идентичности. В этом смысле социальное рассматривается Лаклау не только как пространство сосуществования разного рода различий, несхожестей, но и как условие демаркации этих различий, попытка

обуздать эту мозаичность различий и превратить ее в какой-то порядок. На основании этих выводов Лаклау приходит коригинальной оценке социальной тотальности в том смысле, что она (социальная тотальность) не обозначает четкие границы (красные флажки) этой социальности, тем самым трансформируя социальное в четко фиксированный объект, который называется «общество». Социальное, таким образом, не является лишь попыткой институционализировать общество, социальное шире, чем придание обществу какой-то конструктивной однородности. И все-же, фиксация, пусть относительная возможна, считает Лаклау, за счет определения каких-то отправных, основополагающих конструкций. Очевидно, что каждый общественный строй обладает своими, присущими только ему формами относительной независимости, автономии и процедурами детерминации.

Мы уже отмечали, что идеология, как правило, часто рассматривается как ложное сознание. Лаклау не отказывает такой идеологии в возможности понятийной независимости. Такое положение дел предполагает, что идентичность со всей необходимостью должна быть позитивной и непротиворечивой. Очень важным положением для нашего исследования являются тезисы Лаклау относительно природы идентичности социальных агентов. Усугубляющиеся различия в развитом капиталистическом обществе приводили к выводу о том, что идентичность и гомогенность социальных агентов были всего лишь иллюзией. Отсюда напрашивается вывод о том, что социальный субъект оказывается децентрированным, т.е. его идентичность — это всего лишь изменчивая артикуляция непрерывно сменяющихся позиций. Современное общество убедительно показывает правильность этих утверждений. Особенно они активно иллюстрируются в поле этнических и конфессиональных коммуникаций.

Одним из самых интересных вариантов анализа современного общества является концепция одномерного человека Г. Маркузе. В центре внимания Г.Маркузе — современное состояние западной цивилизации, развитого индустриального общества. В этих же познавательных границах осуществлял свое исследование Э. Фромм. Но принципиальным отличием его концепции от научной позиции Г. Маркузе является социально-психологический ракурс и уверенность в возможности активных изменений. Г.Маркузе предлагает философское осмысление концептов современного общества. При чем его исследование написано в пессимистических красках. Одномерность мышления и поведения, по мнению Маркузе, является главным атрибутом человека в индустриальном обществе. И эта одномерность проявляется практически на всех уровнях: и на уровне всего общества, и на уровне конкретного человека, и в разных отраслях человеческой и общественной жизни. Эта одномерность сокращает в значительной мере пространство личной свободы индивида.

Главную свою исследовательскую задачу Маркузе видит в раскрытии метафизической предистории этой одномерности. В своем анализе, чрезвычайно пессимистическом, Маркузе не видит надежды на какие-то позитивные изменения в пространстве цивилизации. Он не видит в этом смысле позитивного потенциала ни в капитализме, ни в социализме, тем самым он формулирует «Великий отказ». Индивид в современном обществе живет в полном ощущении того, что он выбирает свою жизненную стратегию самостоятельно, что он волен в присвоении своих влечений, ценностей, потребностей. Но это только на первый взгляд. Г.Маркузе утверждает, что все это навязано этим современным обществом, а человек — лишь заложник этих стандартов, которые так «ненавязчиво» предлагают господствующие общественные институты в соответствии со своими интересами и потребностями.

Г.Маркузе предлагает свое видение системы потребностей, он делит их на истинные и ложные. К ложным потребностям Маркузе относит те, которые навязываются ему обществом, и в этом навязывании есть момент подавления, осуществляемого внешними силами (институтами, группами), чьими интересами и оправданы эти потребности. Но индивид не имеет возможности контролировать эти внешние силы. Маркузе дает достаточно глубокий анализ ложных потребностей. Эти потребности широко презентуются в различного рода рекламных акциях, которые сообщают тебе, что модно, красиво, важно, как надо вести себя, чтобы не отличаться от других, как надо любить и как ненавидеть, что уважать, а что презирать. В общем надо адаптироваться к среде, где торжествуют эти потребности. И через навязывание этих потребностей человек становится марионеткой в руках господствующих сил: будь то общество, государство, транскорпорация и т. д. «Ложными» он называет такие потребности, которые навязываются индивиду особыми социальными интересами в процессе его подавления; они определяются внешними силами, контроль над которыми недоступен индивиду.

Индивид становится частью культуры потребления. Массовая культура, массовые формы потребления, массовые формы производства и распределения создают для человека пространство, в котором он имитационно чувствует себя хозяином. Подобно белке в колесе, он чувствует свою абсо-

лютную свободу в этом колесе потребления, и он уже перестает понимать, что за пределами этого жизненного колеса есть еще и другая жизнь, другое пространство. Контроль, осуществляемый за индивидом в таком обществе, прячется в этих потребностях, идентификационные поиски оборачиваются для него приобщением к тому или иному уже заказанному виду потребления. Человек существует лишь в рамках обозначенной внешней свободы, о внутренней свободе речи вообще нет. Люди идентифицируют себя с вещами, символами, потребительскими значениями, навязанными форматами успеха, наличной собственности. Ведь очевидно, что в таком обществе успех человека, как правило, определяется через систему потребительских символов: дача, машина, дом, мебель, офис и т. д. У индивида не остается жизненной площадки, где он мог бы развивать свою независимость и автономность. В этих условиях и появляется одномерное мышление и, как следствие, одномерное поведение. По мнению Маркузе, в такой жизненной ситуации человеку видится наличие условного равенства, исчезновение классовых противоречий, противостояние социальных групп, интересов и целей. Хотя на самом деле классы остаются, а противоречия определяют их тип отношений. Но все это остается за кадром. Социальная реальность удачно декорирована различными углубляющимися основаниями удовлетворения потребностей. Человек умиляется им и повышает свое качество жизни, а не качество своей свободы. Индивид становится лояльным, не требовательным. Его претензии смягчаются и теряют со временем свою актуальность.

Свою роль в исчезновении форматов внутренней свободы играет, по мнению Маркузе, и технический прогресс. Повышая эффективность повседневности, технический прогресс повышает жизненный стандарт и, освобождая от почти революционных мыслей о тяжком труде и тягостных буднях, отказывает индивиду в возможности протеста. Под этим давлением у индивида создается прекрасная картинка его благополучия, задекорировавшего острые социальные противоречия и не менее острые формы их разрешения. Таким образом, технический прогресс служит установлению новых, более действенных и более приятных форм не только социального контроля, но и социального сплачивания. Мир потребностей и воспроизводимых ценностей влияет на идентификационные коды современного человека. И в этом смысле индустриальное общество Маркузе и есть та сложная диверсифицированная система отношений, в которой человек становится заложником этих потребностей и законов. По существу Маркузе говорит о необходимости расширения границ свободы, в рамках которой человек волен выбирать ту или иную форму идентичности. Это очень явственно наблюдается в этнических и конфессиональных приоритетах современного человека. Социальная предопределенность человека должна сочетаться с его свободой выбора, в таком случае человек не станет заложником навязанных, активно тиражируемых псевдоценностей и жизненных стратегий.

Когда речь идет об этноконфессиональных маркерах, мы, как правило, говорим о необходимости приобретения навыков толерантности как возможности и способности принимать иное. Толерантность как феномен давно уже стала «героиней» многих научных исследований. Среди них наиболее интересной представляется научная позиция Николсона. Николсон обозначает содержательную ценность феномена толерантности через пять важнейших его атрибутов. В качестве первого Николсон постулирует необходимость наличия некоего отклонения, ведь толерантность нужна там, где есть различие, расхождение в позициях, идеалах, мировоззрении. Вторая характеристика толерантности определяется степенью важности этого отклонения, различия. Ведь есть различия и отклонения, которые связаны с поверхностными социальными характеристиками и соответствиями. Третий атрибут толерантности предполагает принципиальное несогласие с этим видом отклонения. Причем это несогласие должно носить моральный характер. Это несогласие, неприятие, несущее в себе нравственный аспект, позволяет иметь какую-то социальную поддержку со стороны общества в качестве общественного мнения. Моральность такого неприятия обеспечивает наличие сторонников, потому что моральные основания несут в себе не частно-индивидуальную позицию, а некоторую общественную подоплеку. В четвертой характеристике толерантности Николсон обозначает способность нейтрализовать это отклонение. Способность обозначается автором идеи как некая сила, даже физическая, которая может противостоять. В данном случае Николсон говорит о возможности всякого подавления, физического, душевного, психологического, с целью корректировки сложившейся ситуации. Но если у вас нет возможности подавить это отклонение, ликвидировать его, то толерантность здесь просто невозможна. И пятая характеристика толерантности определяется позицией невмешательства. Даже если вы имеете силу пресечения и морально не согласны вы просто занимаете позицию невмешательства, не пытаетесь пресечь наличное отклонение. Предлагаемая Николсоном модель толерантности, на наш взгляд, верно определяет онтологические и аксиологические характеристики этого феномена.

## Список литературы

- 1 Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. — Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. — 342 с.
- 2 Муфф Ш. К агонистической модели демократии / Ш. Муфф//Логос, — 2004. — № 2(42). — С. 253
- 3 Славой Ж. Возвышенный объект идеологии/ Ж. Славой, пер. с англ. В. Сафронова. — М.: Худож. журнал, 1999. — 187 с.
- 4 Лаклау Э. Hegemony and Socialist Strategy. VERSO / Э. Лаклау. — 1985. — 194 p.
- 5 Маркузе Г. Критическая теория общества. Избранные труды по философии и социальной критике. — М.: АСТ. Астрель, 2011. — 384 с.
- 6 Nicholson P.P. Toleration as a moral ideal / P.P. Nicholson // Aspects of Toleration. J. Hordon & S. Mendus (Eds) London — New York: Methuen & Co. Ltd, 1985. — 216 p.
- 7 Карипбаев Б.И. Идеологические декорации идеи толерантности в учении Ж.Славоя [Электронный ресурс] / Карипбаев Б.И. // Идеологические декорации идеи толерантности в учении Ж.Славоя. Сб. стат. междунар. науч.-практ. конкурса «Лучший преподаватель». МЦНС «Наука и просвещение». — Пенза, 2018. — С. 15–17.— Режим доступа: <http://naukaip.ru/wp-content/uploads/2018/02/К-81-Сборник.pdf>

Б.Ы. Кәріпбаев

**Әлеуметтік-философиялық толеранттылық модельдері**

Мақалада автор коммуникация қағидасы ретінде толеранттылық (төзімділік) табиғаттын әлеуметтік-философиялық тұрғыда қайта қарастыруға талпыныс жасады. Оның ойынша, ең қызықты ғылыми-зерттеу бағдарламалары талданды. Зерттеу нысандары ретінде отандық және шетел ғалымдарының ілім мен тұжырымдамалары алынды. Зерттеудің өзектілігі қазіргі қоғамдық қарым-қатынастардың заманауи жағдайымен реттеліп, сәйкестік қақтығысы, жалпы дүниетанымдыққа қтығыспен сипатталған. Осындай жағдайда жалпы әлеуметтік-мәдени саясаттың толық қалыптастыру үшін қажеттілік туындайды, мақалада автор этносаралық және конфессияаралық қарым-қатынастар құрылымдарда төзімділік мәдениетін қалыптастыруға ерекше көңіл бөлді. Бұндай зерттеудегі басымдылық соңғы уақыттағы діни ренессанс пен этносаралық қақтығыстардың жиілігімен анықталады. Мақалада төзімділік мәселесі эпистемиологиялық түрде әділдік, зұлымдық және жақсылық, зандылық проблемаларымен бірге қарастырылады. Төзімділік феномені саясат, экономика және әлеуметтік-мәдени бірлікте жан-жақты талданған.

*Кілт сөздер:* толеранттылық, діни төзімділік, әділдік, зұлымдық, жақсылық, құқық, мәдениет, саясат, дін, этнос.

B.I. Karipbayev

**Socially-philosophical models of tolerance**

In the article an attempt is carried out to comprehend in the socially-philosophical key the nature of the phenomenon of tolerance as principle of communication. The author analyses the most fruitful and interesting, from his point of view, research programs. Concept theories of both foreign and domestic scientists became the objects of research interest of the author of the article. Importance of such research foreshortening is determined by the modern state of public relations that is characterized by a general world view crisis, crisis of identity. In these terms there is a necessity of scientific and theoretical analysis of basic works for this problem space for forming of integral socio cultural politics in this area of public relations. In his research the author watches out for forming of culture of tolerance in interethnos and interconfessional structures of relations. Such research priority is determined recently by the religious renaissance becoming more frequent cases of interethnos conflicts. The problem of tolerance in the article is examined in cognitive variations with the problems of justice, evil and good, legality. The phenomenon of tolerance is analyzed in a political, economic, sociocultural context.

*Keywords:* tolerance, toleration, justice, evil, good, right, culture, politics, religion, ethnos.

## References

- 1 Rolz, Dzh. (1995). Teoriia spravedlivosti [Theory of justice]. Novosibirsk: NPU [in Russian].
- 2 Muff, Sh. (2004). K ahonisticheskoi modeli demokratii [Towards an agonistic model of democracy]. *Lohos — Logo*, 2(42), 253 [in Russian].

- 3 Slavoi Zh., (1999). Vozvishennyi obekt ideologii [Sublime object of ideology] *Hudozhestvennyi zhurnal*. (V. Safronova, Trans). Moscow. [in Russian].
- 4 Laklau, E. (1985). *Gegemonii I sotcialnye strategii* [Hegemony and social strategies]. VERSO.
- 5 Markuze, G. (2011). Kriticheskaia teoriia obshestva [Critical theory of society]. *Izbrannye trudi po filosofii I sotcialnoi kritike — Selected works on philosophy and social criticism*, 384. Moscow: AST [in Russian].
- 6 Nicholson, P.P. (1985). Toleration as a moral ideal. *Aspects of Toleration*. J. Hordon, S. Mendus (Eds). London — New York: Methuen & Co. Ltd.
- 7 Karipbayev, B.I. (2018). Ideolohicheskie dekoratsii idei tolerantnosti v uchenii Zh. Slavoia [Ideological sceneries of idea of tolerance in the studies of Zhizhek]. Bestteacher: *Sb. stat. mezhd. nauch. -prakt. konk. MTsNS «Nauka i prosveshchenie» — S. Collection of reasons of international research and practice competition*. МЦНС «Science and inlightening», 15–17. Penza. Retrieved from <http://naukaip.ru/wp-content/uploads/2018/02/K-1.pdf>. [in Russian].

Репозиторий КарГУ