

Казахский национальный университет имени аль-Фараби

УДК 1:316(574)

На правах рукописи

БЕРДАЛИНА АСЕМ САБИТОВНА

Роль принципа толерантности в современном общественном развитии

6D020100 – философия

Диссертация на соискание степени
доктора философии (PhD)

Отечественный научный консультант
Сагикызы А.
доктор философских наук, профессор

Зарубежный научный консультант
Скарантино Лука Мария
PhD, профессор
Университета IULM (Италия)

Республика Казахстан
Алматы, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
1 СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ.....	18
1.1 Социальная дифференциация как онтологическая основа формирования толерантности.....	18
1.2 Феномен толерантности в системе социальных миров.....	37
2 ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ДУХОВНАЯ ЦЕННОСТЬ.....	58
2.1 Значение толерантности в парадигме духовных ценностей.....	58
2.2 Формирование этики толерантности в системе образования.....	77
3 ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА.....	90
3.1 Принцип толерантности в контексте внешней политики Республики Казахстан.....	90
3.2 Идеология толерантности в межнациональных и межконфессиональных отношениях.....	105
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	129
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....	131

ВВЕДЕНИЕ

Общая характеристика работы. В диссертации проведен социально-философский анализ толерантности как духовного феномена в социальной реальности. Также представлено теоретико-методологическое осмысление общественного бытия, как фундаментальной основы осуществления идеи толерантности и мирного сосуществования, которые образуют целостную культуру межличностных отношений в социальных группах открытого типа.

Актуальность темы диссертационного исследования. Актуальность темы диссертационной работы обусловлена как научно-теоретической необходимостью, так и практикой воплощения в жизнь сущности толерантности в качестве социальной ценности. Теоретико-методологическая необходимость исследования толерантности заключается в освещении основных подходов к данному предмету с целью его этимологической конкретизации и, тем самым, снятия проблемы абстрактного толкования содержания толерантности не только как чисто социального явления, но и как духовного субстрата.

История рассмотрения толерантности начинается с конца XVIII века, несмотря на то, что еще в эпоху восточной и античной древности ставился вопрос о содержании данного социального явления. Выработанные еще тогда подходы и взгляды на толерантность способствовали тому, что они в виде религиозных, политических и этических учений явились основой критического взгляда на феномен терпимости в той форме, которая встречается, по сей день, как в политической и этической практике, так и в повседневной жизни. Развитию данного направления в немалой степени послужило появление аксиологии, в структуру которой терпимость также была включена в качестве социального явления. Стоит также отметить, что толерантность как социальное явление представляет собой предмет осмысления не только социальной философии, но и социологии, психологии, культурологии, политологии.

«В теоретическом плане трактовка толерантности обнаруживает массу акцентов и ракурсов ее рассмотрения. Толерантность:

- 1) это обязательное требование демократического общества,
- 2) это принцип поведения, основанного на доверии,
- 3) это моральный идеал,
- 4) это качество правовой, политической, психологической и нравственной культуры и т.д.

Чаще всего исследователи рассматривают три формы толерантности: политическую, этическую и психологическую. Основой психологической толерантности является устойчивость (к конфликту, к иному этосу, к девиантному поведению). В случае политической толерантности основой является отношение к инакомыслию, оппозиции, политический плюрализм. Интолерантность в этом же политическом аспекте означает дискриминацию,

диктат однообразия, нарушение прав человека. Наконец, основой этической толерантности выступает ценность разнообразия в обществе, установка на индивидуальность, своеобразие и непохожесть каждой личности» [1, 49-50].

Однако в рамках социальной философии идея толерантности рассматривается как чистая сущность, и одновременно во всех ее взаимодействиях с условиями и предпосылками, которые предполагают существование идеи толерантности во взаимоотношениях между людьми. В этом отношении этимологическая сфера толерантности выражает посредством данных межличностных взаимоотношений целостный мировоззренческий пласт, который присущ тому сообществу, в контексте которого действует толерантность как общественная категория.

Из этого следует, что социальный феномен толерантности выступает своеобразным аксиологическим ориентиром по отношению к определенным субъектам, личностям и социальным группам в процессе освоения ими социального пространства наряду с их взаимной непротиворечивой деятельностью.

В то же время в современном отношении к этому явлению, преимущественно в западной научной практике существуют, в большей степени, негативные его характеристики, например «...считать толерантность исключительно позитивной ценностью демократического общества будет не совсем правильно. Сегодня у нее не так мало противников, считающих терпимость лицемерием и проявлением декаданса. Ее называют «ускользающей добродетелью» и даже считают невозможной» [1, 50]. На примере анализа фильма «Квадрат» Р.Эстлунда, завоевавшего «Золотую пальмовую ветвь» Каннского фестиваля авторы статьи О. Борецкий и Л.Ким считают, что «...этот фильм ставит точный диагноз европейскому обществу: запутавшись в понятиях добра и зла, перевернув с ног на голову понятие искусства, отклонения и нормы, это общество загнало себя в угол и теперь пытается прикрыть собственные страхи и самообман лицемерием, «новой лояльностью», «толерантностью», «политкорректностью» [1, 50]. Такое же отношение к этому феномену я выявила и во время своей научной стажировки в Италии. Во время посещения занятий, презентаций и встреч с учеными университета IULM в Милане, я просила обозначить свое отношение к толерантности. В ответ я получала преимущественно негативные комментарии, подкрепленные именно процессом подмены этических понятий и крахом политики мультикультурализма, приведшим к известным проблемам с мигрантами. Наше же исследование имеет целью освящение несколько другого подхода к явлению толерантности в пространстве нашего казахстанского общества.

Толерантность, по нашему мнению, имеет высокую степень практической значимости. Она заключается, в первую очередь, в том, что с опорой на толерантность всякое общество имеет больше шансов преодолеть переходные, транзитные этапы своего развития. Это напрямую относится и к нашему казахстанскому обществу, которое в свое время сделало правильный акцент на

толерантность как в сфере внешних, межгосударственных отношений, так и по отношению к внутренней политике Казахстана, представляющего собой территорию проживания большого количества народов и этносов, религий и конфессий и т.д.

Наше государство в этом плане далеко не единственный пример практического эффективного действия толерантности как социально-политического принципа мирного сосуществования граждан одного сообщества или государства, которые, в свою очередь, являются представителями различных социальных групп с различными социальными интересами и приоритетами, о чем неоднократно отмечает казахстанский философ А.Н. Нысанбаев [2-4]. Ситуацию транзитного состояния прошли многие народы нашей планеты. Стоит отметить, что внешними условиями возникновения транзитных состояний зачастую являлись конфликты, как локальные, так и глобальные.

С конца прошлого столетия, когда биполярный мир сменился многополярным, количество вышеназванных конфликтов резко увеличилось, что означало условную борьбу за передел мира не только в политическом, но и в экономическом, культурном отношении. Одновременно стал набирать силу так называемый процесс глобализации, который сопровождался, тем, что такие социальные «болезни», как терроризм и экстремизм отныне приобрели масштабный характер.

На фоне всех этих и других процессов каждому народу, каждой стране необходимо было выработать внутри своей генеральной идеологии такие принципы и установки, которые могли бы выступить в роли определенной силы, могущей кардинально изменить ситуацию в пользу оптимальных путей развития и процветания.

В этом отношении толерантность представляется одним из ключевых принципов, которым на сегодняшний день руководствуются многие политики, непосредственно переживающие за благосостояние и политическую стабильность своего государства. Этот момент является очень важным в социально-политической деятельности, поскольку именно толерантность в качестве прикладного понятия в области достижения положительных результатов межличностного взаимоотношения, где каждая личность обладает своим собственным взглядом на мир, выражает и духовное качество терпимости в отношении «другого», и устойчивость в отношении к существованию «другого», и, что самое важное, принятие «другого», которое в определенный исторический период вплетено в материю той или иной социальной структуры.

Как было отмечено выше, толерантность является одной из базовых ценностей казахстанской общественной жизни. Поэтому ее сущностное осмысление представляется весьма актуальным для социальной философии современного Казахстана. Толерантность в нашей стране обрела очертания

государственной концепции наряду с концепциями сотрудничества и ненасилия. Об этом свидетельствуют вхождение нашего государства в экономические организации на постсоветском пространстве, отказ от разработки ядерного оружия, инициатива и дальнейшая поддержка в организации международных конференций по безопасности и др. В области внутренней политики успешно реализуется не только линия межнационального и межрелигиозного согласия, но и взаимоотношение официального руководства республики с оппозиционными элементами согласно параметрам цивилизованной политической борьбы.

Тем не менее, несмотря на позитивные достижения реализации нашей республикой принципа толерантности, все же существует определенная необходимость перманентного осмысления феномена толерантности, что связано, прежде всего, с запросами времени и меняющимся характером процессов, требующих использования данного феномена. То есть толерантность, осуществляемая на практике, должна базироваться не столько на нормативно правовые регуляторы, сколько на философское, мировоззренческое ее понимание.

Ситуация также осложняется тем, что толерантность, как всякое социальное явление, невозможно подвести под общий для всех стандарт действий, что, в свою очередь, означает, что толерантность применима в конкретной ситуации в своей строго определенной перспективе, которая может измениться вместе с переменной ее применения к другой ситуации. К тому же содержание принципа толерантности напрямую зависит от ментальной культуры общества, в которой она реализуется. Всесторонний анализ толерантности в мировой литературе позволяет сделать вывод о том, что она представляет собой достаточно сложное явление, имеющее целый ряд индикаторов. К ним, в частности, можно отнести уровень социальной дистанции, степень выраженности этнических, социальных и гендерных стереотипов, уровень самоконтроля и агрессивности и многое другое [1, 50].

Таким образом, проблема социально-философского осмысления феномена толерантности в качестве социального явления имеет актуальный характер, как в общем мировоззренческом отношении, так и в отношении своего непосредственного осуществления.

Степень разработанности темы. Наиболее ранние идеи, связанные с идеей толерантности, можно встретить в этических учениях Древнего Востока. Уже в то время толерантность стали понимать как предписание, строящееся на условиях различия между субъектами общественных отношений и необходимостью борьбы с нетерпением данного различия. Этой концепции придерживались представители буддизма, в котором во главу угла ставилось духовное совершенство человека, живущего в гармонии с природным абсолют. Буддизм также рассматривал человеческое общество как часть естественного бытия, при этом все социальные процессы понимались как

заведомо целесообразные и необходимые. В общем, общество, как и природа, тоже было направлено на постепенное совершенствование, поэтому основные принципы и закономерности, действовавшие в обществе, имели изначально абсолютный характер.

Это не обошло и принцип толерантности, который, согласно буддизму, способствовал духовному сближению одного человека с другим и, таким образом, позволял каждому члену общества достигать высшей стадии человеческого бытия – нирваны.

Этика толерантности прослеживается и в учении джайнизма. Это учение в целом направлено на отсутствие причинения зла и вреда всему тому, что несет в себе жизнь. Естественно, что подобное отношение проявлялось, в первую очередь, к человеку, а с ним и к социальной жизни. Непричинение зла напрямую проецировалось на межличностные взаимосвязи в форме терпеливого отношения людей друг к другу, что в итоге порождало сложную систему толерантных взаимоотношений [4].

Однако толерантность как принцип в системе ценностей наиболее четко стал формулироваться только в эпоху античной культуры, так как мораль стала оформляться в определенную науку, получившую название этики, только в Древней Греции. Зрелые этические идеи можно проследить в учениях таких известных мыслителей, как Сократ, Платон, Аристотель. Но им предшествуют учения, которые разрабатывались еще античными «мудрецами» в лице, например Солона [5], а также представителями эллинистических школ (эпикуреизм, стоицизм, неоплатонизм) [6].

В период философии Средних веков Европы этика любви к ближнему была развита в учениях Августина Блаженного, П.Абеляра, Ф.Аквинского. В их учениях данная этика превратилась со временем в каноническую систему теологии того времени, следовать которой обязан был практически каждый, чье мировоззрение не находилось в антагонистической борьбе с учением официальной христианской церкви. Этика любви к ближнему непосредственно выражала равенство каждого верующего человека перед Богом и авторитетом Священного Писания. Тем самым этика любви к ближнему заведомо содержала принцип толерантности в отношении к любому человеку как, в первую очередь, к живому созданию Всевышнего.

На арабо-мусульманском Востоке эпохи Средневековья идеи толерантности в межличностных и общественных отношениях прослеживаются в учениях многих мыслителей, таких как Абу Насыра аль-Фараби [7], Абу-ль-Валида Мухаммеда ибн Рушда [8] и других крупных философов. Так, великий тюркский мыслитель Абу Насыр аль-Фараби развил целое учение о взглядах жителей добродетельного и противоположного ему заблудшего городов. Разумеется, добродетельное общество невозможно, если между его членами не существует отношений, опирающихся на моральные категории. И аль-Фараби

прекрасно это осознавал. Спроецировав его этико-политическое учение на современную этику, мы можем понять, что одним из подобных категорий выступает толерантность, предполагающая принцип добра и любви к другим людям. Вызывает интерес и современное мусульманское осмысление различных аспектов толерантности, в частности исследования актуального для общества в состоянии трансформации, ценностной проблематике, где центральной является проблема человеческих отношений, которые подвергаются серьезным испытаниям. И задачей ученых является теоретическая разработка и анализ эмпирических данных, позволяющих сформулировать принципы толерантного существования человека в обществе [9].

Отношение к толерантности несколько изменилось в эпоху Нового времени, когда сама толерантность перестала подразумеваться подспудно, в тени иных более общих понятий, но стала рассматриваться в качестве самостоятельной категории. Изменению в данном отношении во многом способствовали философско-этические учения таких видных мыслителей, как Д. Локк, Б. Спиноза, Вольтер, Д. Дидро, Т. Гоббс [11] и др. Многие исследователи проблемы толерантности сходятся во мнении, что собственно проблему толерантности как философско-методологическую проблему поставил Джон Локк в своей структурно изложенной нравственной концепции о нормах социальной справедливости, в число которых входила и толерантность. Свои концептуальные идеи он, таким образом, изложил в трактате «Послание о веротерпимости». В свою очередь Б. Спиноза ставит достаточно фундаментальные вопросы подлинного человеческого существования в философском сочинении «Этика», в которой он сопоставляет основополагающие законы бытия с изменчивыми закономерностями межличностной жизни в материи социальной реальности. Вышеперечисленные мыслители философии Нового времени пытались связать идеи социальной этики, в том числе и толерантность, с принципами возникновения и процветания правового государства и гражданского общества.

Особое внимание к проблеме толерантности как к субстанции общественного бытия обратили в период немецкой классической философии. Именно в этот период нравственность стала пониматься как самая сущность общечеловеческой этики, что определяло нравственность в качестве первопричины практической жизни и деятельности людей на основаниях всеобщих и необходимых моральных императивов.

Основным императивом, согласно И. Канту [12-14], является категорический императив, базирующийся на принципе свободного долженствования. Данный принцип, в конечном счете, в условиях гражданского общества способствует созданию принципа всеобщего законодательства. И. Кант посвятил проблемам этики и практической жизнедеятельности человека несколько фундаментальных работ, среди которых можно выделить, в первую

очередь, «Критику практического разума», «Лекции по этике», «К вечному миру». Вопросам содержания человеческой жизни в мире универсального бытия также уделял внимание И.Г. Фихте [15]. Эти вопросы он затрагивает в своей программной статье «О назначении человека», в которой он осмысливает человеческое бытие с точки зрения базовых онтологических положений, переходя затем, собственно, к социально-антропологической субстанциональности человека.

Проблема этики межчеловеческих отношений не могла быть обойдена вершиной немецкой классической мысли Г.В.Ф. Гегелем [16], применившим в процессе анализа проблем морали, а вместе с ней и проблемы терпимости, принципы диалектической логики.

Со свойственным ему подходом во всем освещать качественную сторону рассматриваемого предмета исследования в сложной системе тяжеловесных категорий и сентенций, Г. Гегель рефлексировал мораль в пространстве Субъективного Духа, чтобы постепенно вывести мораль со всеми присущими ей феноменами в пространство Объективного Духа, а затем в диалектическом синтезе дать картину морали как образования, сообразующегося с сущностью Абсолютного Духа. Этот нелегкий путь развития морали он связывал с необходимостью развития всех феноменов, так или иначе касающихся бытия человека.

Однако немецкая классическая мысль предложила варианты анализа этики сосуществования людей на принципах толерантности с сугубо рационалистических позиций, что несколько умаляло роль иррационального в ходе рассмотрения сущности морали вообще.

Одним из первых, кто осуществил поворот в сторону внерационального познания нравственных начал общественной действительности и чисто субъективной жизни, был Ф. Ницше [17]. Практически все его работы были посвящены вопросу соотношения объективного и субъективного, социально внешнего и глубоко внутреннего, навязываемой «нормы» и многообразия необъяснимых чувств и вожделений. Проблему подобного соотношения Ф. Ницше ставит во главу угла своего социально-этического учения, сопровождая его чрезвычайно насыщенными комментариями экзистенциалистского характера.

Особое отношение к идеям толерантности и ненасилия было представлено в социально-политической концепции мыслителя XIX века Г.Д. Торо. Он впервые использует такое политическое понятие, как «гражданское неповиновение», чтобы усилить влияние подлинной нравственности в сфере реализации политической власти и, тем самым, раскрыть сущность человеческого существования, основанного на аксиомах изначальной добродетели. Впоследствии идею о гражданском неповиновении переняли и дали ей дальнейшее развитие в реальной жизненной практике американский исследователь феномена толерантности М. Уолцер [18], индийский

общественный деятель М.К. Ганди [19], американский борец за равноправие «цветных» М.Л. Кинг [20] и другие.

В свое время, М.К. Ганди смог, применив на практике социально-политический принцип терпения, непротивления и ненасилия, вывести народ своей страны из-под колониального гнета и эксплуатации Британской короны, что напрямую указывает на то, что использованный им принцип не является простым политическим прожектерством, но имеет силу, способную в корне изменить жизнь многих миллионов людей.

В истории русской мысли идеи толерантности, наряду с веротерпимостью и непротивлением, нашли отражение в трудах многих мыслителей и общественных деятелей, среди которых наиболее видными выступают великий русский писатель Л.Н. Толстой [21] и философ В.С. Соловьев [22-23].

Так, Л.Н. Толстой пропагандировал ценность непротивления силам, которые в негативном плане культивируют власть сильных мира сего путем постоянного насилия над тем людским большинством, которое, в конечном счете, поддерживает их и не позволяет исчезнуть с лица земли. В творчестве позднего Л. Толстого особо отчетливо слышны призывы к мировому пацифизму и филантропии, в основе которых он видел идеалы и ценности религиозного мировоззрения.

В свою очередь, В.С. Соловьев раскрывает суть добра и благодетели, осмысляя их в области сложнейших и противоречивых отношений между отдельно взятыми личностями и целыми социальными группами. Он подчеркивает, что даже во взаимодействии между личностями, живущими сообразно моральным правилам и установкам, существуют трудности в понимании одних и тех же этических принципов, отмечая тем самым, что последние всегда имеют статус относительный и неопределенный этимологическими, лингвистическими и зачастую житейскими границами. В связи с этим, В.С. Соловьев обосновывает необходимость создания всеобщего учения о морали, которое по возможности отвечало бы требованиям ясности наиболее употребляемых моральных понятий и категорий.

Стоит также отметить, что идею толерантности как значимую социальную ценность культивировал известный западный мыслитель А. Швейцер [24]. Он в своих работах проводил четкую грань между явлениями добра и зла и призывал строго ориентироваться в них, поскольку человек, не живущий согласно законам общечеловеческой благодетели, может легко ошибиться в выборе правильного жизненного пути. Поэтому такое явление, как толерантность, А. Швейцер считал одним из важных путеводителей в жизни человека, обладающего высоконравственными чертами характера и социально позитивными устремлениями.

За время существования советской философской мысли проблема толерантности была исследована на серьезном научно-теоретическом уровне во многом благодаря тому, что Советский Союз представлял собой

мультикультурную, полиэтническую, поли конфессиональную конфедерацию. Для того чтобы в стране сохранялась устойчивость и стабильность в отношениях между людьми, имевшими совершенно разное, подчас диаметрально противоположное видение мира, необходима была идеология, базировавшаяся на четких, действенных положениях, которые, в свою очередь, предупреждали бы всякое отклонение в сторону деструктивных тенденций советского государства. В связи с этим проблема толерантности, как проблема мирного бытия миллионов советских граждан, изучалась со всей теоретической и методологической основательностью. В этой области необходимо отметить деятельность ученых той эпохи, таких как А.А. Гусейнов, А.А. Галкин, В.Д. Михайлов, К.О. Варшавская, В.В. Форсова, Э. Соколова, В.А. Лекторский, И. Кучуради, В.П. Тугаринов, О.Г. Дробницкий, Р.Г. Апресян, В.В. Миронов, И.А. Бутенко и других, идеи которых не потеряли своей актуальности в современной российской философской мысли.

В период после распада Советского Союза, каждое суверенное государство столкнулось с ситуацией конструирования новой парадигмы в области социальной этики и государственной идеологии. Перед Республикой Казахстан встала та же задача, и благодаря деятельности научного сообщества нашего государства, в свет вышло большое количество работ, посвященных исследованию толерантности в ментальной структуре казахстанского общества, а также проблеме осуществления принципа толерантности в сфере внешней политики нашего государства.

Теоретическим исследованием толерантности как социального феномена в отечественной философии также занимаются такие ученые, как И.Б. Цепкова, Б.Е. Колумбаев, Г.К. Абдигалиева, Д.К. Кшибеков, Б. Кожамберлиев, Б.Г. Нуржанов, Г.Т. Телебаев, А.Г. Карабаева, З.Н. Исмагамбетова, Н.Ж. Байтенова, С.Ю. Колчигин, А.Г. Косиченко, М.К. Надыров, О.М. Борецкий, С.Аубакирова, Н. Балпанов и другие.

Так, к примеру, Д.К. Кшибеков осуществляет глубокий герменевтический анализ идеи толерантности как одного из национальных качеств казахского народа, относящегося к представителям других народов и этносов многонационального Казахстана с присущим чувством понимания и высокой долей ответственности за то, что казахи находятся в едином процессе мирного добрососедства с другими национальностями.

Б.Г. Нуржанов в своих трудах отмечал, что проявляющая себя все сильнее в процессе современной глобализации «культура мира» должна конструироваться на толерантности как одном из основополагающих принципов жизни людей на всей планете. И принцип толерантности является исторически целесообразным в силу своего связующего все человечество содержания.

«Толерантность на сегодняшний день выступает неперенным условием выживания и развития современной цивилизации, регулирования отношений на государственном уровне и уровне повседневных взаимодействий и практик. Все это актуализирует необходимость проведения культурфилософского анализа проблемы противоречия между возрастающей потребностью общества в утверждении толерантности как стратегии взаимодействия между людьми и социальными группами, толерантностью как ценностью общества и культуры и недостаточной привлекательностью эталонов толерантности и соответствующих моделей поведения, существующих в социуме» [115, с.71].

Таким образом, рассмотрение степени исследования феномена толерантности позволяет заключить, что наряду с разнообразием подходов к толерантности, все же существует общая сложившаяся позиция, согласно которой толерантность представляет собой важный аспект социального процесса взаимодействия людей ради всеобщего морального благосостояния. Тем самым толерантность во взаимоотношениях между людьми способствует более прогрессивному развитию как общества в целом, так и отдельных социальных групп, элементами которых являются личности как носители высоких моральных ценностей.

Цель диссертационного исследования состоит в осуществлении социально-философского анализа сущности толерантности, понимаемой как духовный феномен и социальная ценность и его роли в развитии современного казахстанского общества.

Достижение цели диссертационного исследования сопровождается следующими поставленными **задачами**:

- определить сущность и значимость феномена «инога» в системе социальных отношений с тем, чтобы дать четкое представление феномену толерантности;
- проанализировать степень влияния иных социальных элементов на определенные общественные формы субъект-субъектных отношений;
- раскрыть духовные аспекты осмысления феномена толерантности на уровне мировоззренческого бытия человека в социальной действительности;
- обосновать идею о том, что толерантность – феномен, развивающийся от индифферентизма патологического до искреннего интереса и уважения. Далее толерантность переходит в новое качество, духовную любовь;
- выявить закономерности формирования этики толерантности в системе образования;
- показать генезис толерантности в развитии казахстанского общества и ее роль в формировании внешней политики Республики Казахстан.

Объектом исследования является толерантность как социально-духовная ценность.

Предметом исследования является культура толерантности в контексте исторических принципов человеческого мировоззрения и системы ценностей современного мира, находящегося в процессе интенсивной глобализации.

Теоретико-методологические основы исследования.

Специфика предмета требовала комплексного исследования, поэтому в диссертации, наряду с общенаучными принципами и методами, применялся целый ряд взаимосвязанных философских методов и принципов.

Наиболее важным среди них для целей данного диссертационного исследования представляется принцип развития, а также тесно сопряженные с ним целостный подход и принцип конкретности. Толерантность рассматривается в диссертации именно в аспекте ее формирования – как в социальном и социально-историческом, так и в индивидуально-личностном отношении, поэтому принцип развития был необходим для анализа проблемы в первую очередь. Более того, идея развития позволила при этом увидеть феномен толерантности не только в его изменчивости и известной социально исторической релятивности, но и в относительной полноте, сложной внутренней структурированности.

В диссертационном исследовании использовались также социально-онтологический и социально-антропологический подходы, которые позволили акцентировать внимание на необходимости гармонизации внешних и внутренних условий возможности толерантного сознания и поведения.

При анализе существенных для раскрытия темы понятий «иное», «другой», «инаковый», «инокультурный» и др. имплицитно подразумевался диалектический принцип единства противоположностей, который в естествознании представлен, как известно, принципом дополнительности, а в социогуманитарных областях – принципом диалогичности и, в известной мере, комплементарности.

Аксиологический подход с необходимостью применялся для обоснования духовно-нравственного содержания и ценностно-смыслового характера феномена толерантности.

Принципы объективности и конкретного историзма применялись при исследовании модификаций парадигм толерантности в конкретные исторические эпохи.

Сравнительно-исторический (компаративистский) метод дал возможность взглянуть на проблему толерантности под углом зрения ее модификаций в системе различных социальных миров.

В диссертации проработаны труды классиков истории мысли, посвященные теме толерантности в ее разнообразных аспектах, работы современных казахстанских и зарубежных философов и специалистов в соответствующей области социогуманитарных исследований.

Научная новизна исследования. В процессе философско-методологического анализа принципа толерантности в эпоху глобализации автором были получены следующие научные результаты:

– раскрыто положение, согласно которому в основе толерантности находится феномен социокультурного и межгруппового различия;

– выявлены закономерности конструктивного воздействия различия на консолидацию социальных групп, которые структурируются сообразно логике взаимодействия между элементами данных социальных групп;

– определена духовная ценность толерантности как принятие феномена «иного» в системе морально-этических ценностей социума;

– обоснована идея о том, что толерантность – феномен, развивающийся от индифферентизма до искреннего интереса и уважения. Далее толерантность переходит в новое качество, духовную любовь;

– выявлены возможности и закономерности формирования этики толерантности в системе образования;

– охарактеризован и обоснован ментальный уровень современного казахстанского общества, развивающийся на основе тюркской культуры восприятия других культур и ценностей.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту.

1. Толерантность как мировоззренческий принцип имеет в своей основе феномен различия между социальными группами, имеющими общие потребности и во многом пути их достижения и удовлетворения. В этом отношении различие является необходимым компонентом развития и становления толерантности, в ситуации отсутствия какого-либо различия в интересах, потребностях, установках на совместную жизнедеятельность толерантность как таковая теряет свой смысл как феномен, образующий определенное отношение представителей одной группы к носителям «иного» другой группы в системе межгрупповых и межличностных отношений. Таким образом, наличие различия представляется системообразующим аспектом становления культуры толерантности, и они диалектически взаимодополняют друг друга.

2. Социальная ценность толерантности заключается в том, что через нее определенная социальная структура, открытая взаимодействию с другими социальными мирами, конституирует жизненный мир в противовес наличию плюрализма путей дальнейшего развития данной социальной группы и принимает факт «иного» в качестве существенно дополняющего вариативность своей истории. Содержательно «иное» выступает компонентом, который оказывает конструктивное влияние на развитие определенного сообщества, и в этом смысле толерантность выступает механизмом трансформации в реальность таких социальных ценностей, как целостность сообщества, единство, сплоченность, и далее, организованность, силу, привилегированный статус социальной группы как некой структуры совместной человеческой жизни. На уровне развития социальной структуры толерантность также

выступает в качестве устойчивости, как к внутренним, так и к внешним социальным конфликтам.

3. Духовная ценность толерантности определяется уровнем принятия представителями социальной группы феномена «иного» в положительном смысле, понимая «иное» в качестве необходимого элемента и имеющего свои корни в представлении о человечестве как исторической целостности. Толерантность как духовный принцип раскрывает глубинное отношение к культуре иного порядка и вместе с тем осознание того, что на фоне разнообразия культурно-мировоззренческих моделей существования человеческого рода, каждый человек должен принимать сущность «иного», как субстанцию, которая отчасти формирует его собственную социальную сущность.

4. Толерантность, как духовный принцип, ориентирован на недопущение разрушения социальных структур, он предполагает единство людей именно на ментальном уровне, представляет собой, своего рода, контекстуальный фундамент формирования общественного бытия. Здесь смысл толерантности уже наполняется такими моральными компонентами, которые способствуют единению людей на основе категорий добра, уважения, духовной любви, прощения, взаимопонимания. Таким образом, толерантность, представляя собой одну из субъективно социальных добродетелей, также располагает к духовно-нравственному совершенствованию отдельно взятого человека.

5. Элементы духовной культуры толерантности должны быть трансформированы в пространство образовательной системы Казахстана и отражать специфическую культуру как межнациональных и межконфессиональных отношений, так и на уровне повседневного взаимодействия между теми или иными явлениями и процессами сложной социальной структуры, какой представляется на сегодняшний день казахстанское общество. Практические стратегии и механизмы формирования толерантного сознания пока не разработаны, да они и не могут быть универсальными. Поэтому в самую первую очередь целесообразно обращать внимание на формирование навыков толерантной коммуникации – основы построения толерантной образовательной среды.

6. Высокий уровень толерантности в современном Казахстане есть прямое следствие органичного взаимообогащения различных культур, существовавших и существующих по сей день на территории Казахстана, причем ментальным основанием данного взаимовлияния является тюркский, степной тип отношения к явлению «иного» в ткани целостной тюркской культуры. В этом плане данное взаимообогащение выражает особый способ синтеза различных аспектов отношения к окружающей действительности, которые присущи прошлым и современным культурам Казахстана.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическая значимость заключается в том, что исследование представляет принципиально новый подход к феномену толерантности в структуре социальных отношений и в рамках духовной рефлексии. Практическая значимость исследования состоит в том, что его результаты могут быть использованы в дальнейшем изучении проблемы социальных ценностей, а также дальнейших методических разработок в области социальной философии, политологии, социальной психологии, конфликтологии, философии религии.

Апробация работы. Диссертация была обсуждена на заседании кафедры философии КазНУ им. Аль_Фараби.

Основные положения диссертационной работы излагались на следующих научных конференциях:

1. Международная научно-практическая конференция «Культура, наука, образование: проблемы и перспективы» (Нижевартовск, Россия, 09-10 февраля 2016 г.)

2. 10-ая Международная научно-практическая конференция «Качество высшего и профессионального образования в постиндустриальную эпоху: сущность, обеспечение, проблемы» (Казань, Россия, 12 мая 2016 года)

3. Восьмая Всероссийская научно-практическая конференция «Развитие политических институтов и процессов: зарубежный и отечественный опыт». Омск, 2017.

4. Международная научно-методическая конференция «Особенности социокультурной трансформации Казахстана в рамках евразийского экономического союза (ЕАЭС)», организованной кафедрой философии факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби. Алматы, 2017.

5. Международная научная конференция «Актуальные проблемы модернизации Казахстана в контексте общенациональной идеи «Мәңгілік Ел», посвященной 80-летию доктора философских наук, профессора, академика НАН РК А.Н. Нысанбаева, 5 мая, Алматы, 2017.

6. III Международная научно-теоретическая конференция, посвященная 85-летию академика НАН РК Жабайхана Мубаракovichа Абдильдина, Астана, февраль, 2018 г.

7. Международная научно-практическая конференция «Аль-фараби в казахской и мировой философии, культуре, цивилизации», посвященная 70-летию профессора, доктора философских наук Алтаева Ж. А., 20 апреля 2018 г.

8. Международная научно-практическая конференция «Духовные ценности как основы фундамента культуры народов в аспекте программы «Рухани жаңғыру», Алматы, КазНПУ, октябрь 2020 г.

9. Международная научно-практическая конференция «Философия для всех: традиции, тренды и ближайшее будущее», посвященная 85-летию

известного ученого, доктора философских наук, профессора К.Ш. Шулембаева, Алматы, КазНПУ, апрель 2022 г.

10. 6-й Международный Конгресс по истории и культуре, Турция, Анталья, апрель 2022 г.

Публикации. По теме диссертации опубликованы 4 статьи в научных журналах, 10 тезисов докладов на международных и республиканских научных конференциях.

Структура и объем работы. Структура диссертационной работы определена установленной целью и поставленными задачами исследования. Диссертация состоит из введения, трех разделов, заключения и списка использованных источников. Каждый раздел состоит из двух подразделов. Работа изложена на 139 страницах печатного текста.

1 СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Данный раздел посвящен рассмотрению истоков толерантности как социального образования в системе институтов, сформировавшихся в контексте отношений между субъектами в изначально малых группах и опирающихся на феномен различия между ними. Также поставлена задача раскрытия закономерностей развития толерантных отношений между субъектами политических, религиозных, этно-национальных отношений через призму идей совместной социальной деятельности и мирного сосуществования.

1.1 Социальная дифференциация как онтологическая основа толерантности

История человечества неоднократно демонстрировала и продолжает демонстрировать соответствие своего существования согласно целесообразным внутренним закономерностям, которые отражают всю полноту и противоречивость отношений между людьми. Одновременно человеческое сообщество в общепланетарном масштабе представляет собой сложную самоорганизующуюся систему, в структуре которой каждый ее элемент является такой сложной системой.

Внутренние противоречия, присущие развитию человеческой жизнедеятельности, раскрывают социальные истоки, напрямую относящиеся к феномену различия между людьми, их потребностями и интересами, характером столкновений между ними и уровнем разрешения тех или иных конфликтов, отношением к развитию и степени подготовки к упадку, желанием относиться друг к другу с должным уважением и природным качеством нетерпимости к тем, кто имеет иные, более совершенные качества и т.д. То есть человечество в естественном порядке обладает всеми тенденциями к тому, чтобы в определенный момент достичь состояния, когда некие деструктивные силы могут привести его к полному уничтожению. Эти силы имеют воздействие в ситуации, когда то или иное

общество претерпевает кардинальные изменения своего естественного развития и дальнейшего сущностного становления.

Однако в противовес таким силам, как взаимное неприятие, нетерпимость, возможность уничтожения, всегда существовали свойства, которые способствовали консолидации сообщества во имя целостности и единства, а также ради процветания всех членов данного сообщества, определенной общины. Как отмечает Л.В. Коновалова: «Община есть единственно разумный способ человеческого сожития» [62, с. 130].

На фоне такого стремления к конструктивному единству периодически появлялись концепции и целые доктрины, содержащие действующие этические принципы, нравственные категории, методы и пути выхода из сложнейших ситуаций возможного исчезновения человеческого рода. Основатели подобных учений опирались на принципы коллективного взаимопонимания, терпимости, созидательного сотрудничества. Одной из таких доктрин, являющейся по своей сути чисто моральной, является доктрина толерантности. Само по себе понятие толерантности представляется понятием, имеющим этимологически сложную сущность.

Итак, существует как минимум три подхода к сущности толерантности как социально-психологического образования:

- толерантность как принятие чужого, другого;
- толерантность как устойчивость к потенциальным открытым конфликтам на фоне наличия «чужих» элементов в структуре социальной группы;
- толерантность как терпимость по отношению к существованию других, чужих.

Первой интерпретацией этого понятия является его смысл в качестве позитивного принятия наличия чего-то другого, что некоторым образом идет вразрез с установленной социальной системой определенной социальной группы.

«Открытое общество должно быть нетерпимым к нетерпимости. Этот парадокс толерантности, как он стал известен, утверждает, что с нетерпимым поведением, независимо от каких-либо суждений о ценностях, лежащих в его основе, следует активно бороться, чтобы сохранить инклюзивное общество. Важно подчеркнуть этот последний момент: о нетерпимом поведении не следует судить по существу лежащего в его основе аргумента или от того, имеет ли сторона, действующая исключаящим образом, моральное превосходство или нет. С этим поведением нужно бороться, исходя из того, что оно является исключаящим» [25, с. 48].

Понимание толерантности в качестве принятия того, что, по сути, принято быть не может, характерно в основном для западных либеральных трактовок, что подразумевает необходимость новых подходов к осмыслению толерантности в качестве моральной ценности наряду со способом активной деятельности по отношению к ситуациям, когда необходимость использования толерантности стоит очень остро.

Однако принятие еще не значит полного понимания того, что чуждо каждому члену социальной группы. Толерантность не сводится к техническому замещению одного понятия другим. Понимание в этическом плане означает допущение чего-то, что принципиально не совпадает с утвердившейся системой ценностей.

Вторая трактовка предполагает определенный духовно-практический иммунитет против деструктивных движений в системе общества, какими представляются социальные конфликты. Конфликты в своей основе имеют наличие интересов в удовлетворении насущных и в основном материальных потребностей. К тому же конфликты представляют собой выход негативной социально-субъективной энергии, отрицающей на определенном уровне уважение к вражеской стороне и выражающей открытое презрение к ценностям и предпочтениям противника.

Поэтому во избежание ситуации, когда материальные и духовные ценности могут быть в одночасье попораны, каждый человек нацелен на сознательное сплочение вокруг идеи социальной целостности.

Социальная целостность, таким образом, есть залог недопущения кардинальных изменений в обществе путем внутреннего конфликта. Такое недопущение достигается посредством подавления враждебности между людьми, которые в целом составляют полноту социальной структуры, если даже один из элементов структуры имеет совсем иную природу своего общественного происхождения и, по сути, направлен на исполнение таких функций, которые не присущи развитию данной субъектно-социальной структуры.

И третьим является понимание толерантности в качестве терпимости в отношении к наличию чего-то другого иного в той системе социальной организации, достижения которой представители данной организации добивались в течение определенного времени, и поэтому дорожат ею, делают все, чтобы организация сохраняла свою идентичность и сущностную уникальность. Терпение означает здесь мирное сосуществование до определенного момента, когда существование элементов чужого, «не нашего», начинает противоречить существованию представителей господствующей социальной структуры.

Своеобразным образом раскрывает сущность толерантности на высоком теоретическом уровне В.А. Лекторский, предлагая довольно содержательную классификацию. По его мнению, толерантность, как таковая, представлена четырьмя формами:

1) «Толерантность как безразличие», которое предполагает наличие позиций и мнений, не имеющих принципиальную значимость по сравнению с теми существенными проблемами, с которыми приходится сталкиваться социальной группе или обществу в целом. К ним можно отнести политические и религиозные взгляды, самобытные идеалы некоторых этнических культур, индивидуальные убеждения и предпочтения и т.п.;

2) «Толерантность как невозможность взаимопонимания», интерпретируемое, в первую очередь, как особого рода уважение к другой личности или культуре, которую изначально нельзя понять в ее полноте,

поскольку она относится к совсем иной сущностной среде, а потому взаимодействие с такой личностью или культурой представляется в принципе невозможным;

3) «Толерантность как снисхождение», которое указывает на привилегированный статус одних над другими и, следовательно, другие автоматически причисляются к категории более слабых, которых за неимением альтернативы нужно в некотором смысле жалеть, терпеть и, в сущности, пренебрегать ими;

4) «Толерантность как расширение собственного опыта и критический диалог», что означает, по существу, не только подлинное уважение чужой позиции и положения, но и потенциальную готовность изменить свою позицию, если этого требует конструктивный подход к дальнейшему совместному существованию двух или более сторон. [129, с. 49-50].

Сам В.А. Лекторский придерживается четвертой формы понимания феномена толерантности в коллективном сознании, пропагандируя идею того, что именно таким образом, через подлинное и позитивное принятие позиции чужого относительно тех или иных вопросов общественного развития, а также трансформации собственного отношения к данным вопросам, если того требует социальная и историческая практика, возможен действительный социальный прогресс, несущий всему человечеству духовное и материальное благосостояние.

В целом на данном этапе необходимо коснуться проблемы другого, как понятия, которое по сей день разрабатывается на онто-гносеологическом уровне в современной философии. Другое во всякой социальной системе предстает как изначально «свое иное», располагающее всеми атрибутами изменения данной социальной системы. Это означает, что феномен другого воздействует с той реальной долей внутренней силы, которая способна повлиять на структуру самой социальной системы в таком порядке, как это будет целесообразно с точки зрения исторической целесообразности развития этой системы.

И это, если рассматривать развитие социума с позиций общемирового детерминизма, является столь же необходимой ступенью движения общества, сколь необходимым является само наличие тех или иных «других» элементов в системе общества или определенной социальной группы.

Таким образом, феномен «другого» является элементом либо конструктивного, либо деструктивного характера, но в обоих случаях структура социальной системы зависит от ее способа организации, от специфики и свойств элементов, которые ее составляют, от качества внешней детерминации на подлинную суть социальной системы и т.д.

Феномен «другого» на фундаментальном философском уровне был выдвинут на некая социально-онтологическая сущность Г. Гегелем. Именно он впервые определяет другое как содержание синтеза человеческого

существования и способом воздействия объективного мира на данное существование. То есть изначально человек выступает в сферу социального бытия как репрезентант собственного «Я» в рамках субъективной сущности, которое одновременно определено качеством внешней непосредственной действительности, которое окружает человека в конкретном месте в конкретный промежуток времени. Отсюда человеческая сущность схватывается сущностью социального окружения в строгих пределах своего субъективного мира, которое, в свою очередь, «навязывает» миру именно те элементы социальной действительности, которые наиболее значимы человеку, действующему в качестве субъекта социальной деятельности. Здесь же понимание другого как «своего иного». Другое, таким образом, создает человеческую субъективность именно таковой, какой она должна быть в пространстве социальных отношений.

Однако Г. Гегель изначально делает акцент на осмыслении всякого предмета, облеченного в понятийно-категориальную структуру, которое осуществляется в рамках реализации субъективного мышления в сфере наличного бытия. То есть он рассматривает субъект во всех его взаимодействиях с внешним миром с позиций включенности субъекта в материю наличной непосредственности. В этом случае мы имеем дело с онтологическим становлением и субъекта и пространственно-временного континуума, в котором данный субъект находится. Г. Гегель пишет: «В становлении бытие как тождественное с ничто и ничто как тождественное с бытием суть лишь исчезающие моменты; благодаря своему внутреннему противоречию становление впадает в единство, в котором оба момента сняты. Результат становления представляет собой, следовательно, наличное бытие» [16, с. 227].

Таким образом, в своем учении он подразумевает онтологическое снятие противоречия, которое заключается в синтезе неопределенной непосредственности, располагающей данностью в ней субъекта, и всеобщего бытия, которое рефлексивируется субъектом в соответствии с всеобщими законами человеческого мышления.

Известно, что социальная действительность конструирует человека в качестве социального субъекта. Однако субъект зачастую понимают как социально-статическое образование, имеющее мало общего с актуальной процессуальностью самой социальной жизни. Исходя из этого, если понимать субъекта в обратном порядке и представить его как динамичный источник развития любой социальной системы, то наличие в субъективном мире структур, отвечающих за становление самой социальной системы, представляется просто необходимым. На это как раз делал акцент Г. Гегель, обосновывая феномен другого как «своего иного». В этом отношении, он останавливается на существовании инобытия в жизни отдельно взятого субъекта какой-либо деятельности.

Инобытие в социальной системе отражает значимость и существенность наличия иного в содержании субъекта социальных отношений. Ведь именно посредством инобытия возможно всякое развитие и становление социальной системы в рамках движения бытия в целом.

Поэтому атрибутивность, свойственность «иного» в субъективном мире человека, как активного элемента социальной системы, имеет также целесообразный с точки зрения фундаментальной антропологии характер. Без иного, свойственного субъекту, невозможно развитие самого субъекта, а с ним и социальной структуры внутри системы.

С другой стороны, формирование «другого» в социальной системе определено рядом факторов, которые в основном обусловлены внутригрупповыми меж субъективными отношениями. В этом отношении другое как структурное образование имеет ряд характеристик, которые раскрывают социально-антропологическую специфику развития вышеназванных отношений.

Во-первых, это коммуникативная составляющая феномена «другого» в социальной системе. Ее суть заключается в том, что взаимодействие между участниками социального процесса образует семиологически строгое идейно контекстуальное и смысловое поле деятельности, направленное на конструктивное отражение социального бытия в сознании субъекта данных взаимоотношений.

Таким образом, каждое действие заведомо ориентировано на соответствующее восприятие неким другим элементом, что, в свою очередь, порождает феномен коммуникации. При этом главной функцией коммуникации выступает достижение социально-групповой целостности в ситуации сохранения идентичности активного субъекта коммуникации.

Мы не случайно затрагиваем феномен социальной коммуникации, поскольку данный феномен как нельзя ясно характеризует тот факт, что в процессе коммуникации задействованы как минимум два участника коммуникатора. Их атрибутами в ходе взаимного обмена некоторой информацией являются наличие «нормы» социального сознания и достаточная степень владения лингвистической системой, которую они применяют для оформления коммуникативной деятельности и репрезентации своего сущностного отношения к ситуации информативного взаимообмена. К атрибутам коммуникативной деятельности также относятся ситуации, в которых заложены участники-коммуникаторы, первичный текст ситуации, которую они вынуждены декодифицировать с целью адекватного понимания положения дел, а также дополнительная система мотиваций к подобной коммуникативной деятельности, которая определяет специфическую направленность их взаимодействия и, если есть насущная необходимость, материально-технический компонент выражения ментально-лингвистической деятельности.

Тем самым, можно констатировать факт, согласно которому даже на уровне абстрактной взаимосвязи одного субъекта социальных отношений с другим, феномен «другого» онтологически выступает выражением смысла другого как необходимого элемента во внутреннем мире человека, который рассматривается как участник социально-коммуникативного процесса. Здесь смысл является сущностью взаимодействия между субъектами социальных отношений. Как отмечает М.М. Бахтин: «Не может быть единого (одного) смысла. Поэтому не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет, и поэтому каждое отдельное звено ее снова и снова обновляется, как бы рождается заново» [64, с. 350-351]. Проблема «другого» здесь раскрывается с той полнотой, способной определять наличие у субъекта социальных отношений все прерогативы для столкновения взаимных мнений, чувств, восприятия общей социальной действительности. В этом плане «другое» представляет собой феноменологический источник осмысления взаимосвязи между одним элементом социально-субъективной практики и другим. Л.А. Осьмук отмечает: «Пытаясь установить отношения и понять «другого», чтобы оценить его, люди выстраивают диалог. Диалог – это и некая «проверка» «другого», и попытка «проникнуть» в его мир» [65, с. 169]. Диалог способствует раскрытию сути взаимоотношений в смысле синтеза как минимум двух участников конструирования социальных миров. Л.А. Осьмук продолжает, что «появление такой формы, как диалог, свидетельствовало прежде всего о любопытстве человека относительно субъективного мира «другого», что и создает интерсубъективный характер социальной реальности» [65, с. 170].

В этом отношении человек, как репрезентант интерсубъективных взаимодействий, либо конструирует социолингвистический текст, либо сталкивается с ним в пространстве тех социальных модусов, которые уже сконструированы взаимоотношениями других социальных миров. Таким образом, диалог, так или иначе, выражает определенную степень декодификации коммуникативного текстуального поля, в котором человек действует сообразно законам и правилам непосредственных межличностных отношений. «Активному диалогу двух миров способствует организация общего коммуникативного поля, то есть организация постоянных встреч индивидов на какой-то относительно определенной территории. Существование такой территории требует создания неких общих конвенциональных «правил игры». Данные правила облегчают взаимодействие между интерсубъективными мирами.

При таком взаимодействии отсутствует напряженность и становится возможным сближение миров, с изменением когнитивной картины мира субъектов. Только после этого возникают некие общие конвенциональные нормы поведения. Наличие конвенциональных норм свидетельствует об

устойчивых конвенциональных отношениях. Со временем и сами интерсубъективные пространства могут претерпевать изменения: изменяются ценности, стереотипы, символы и даже предметное пространство» [65, с. 184]. Как видно из приведенной цитаты, конвенциональные отношения непосредственно связаны с тем типом межлических отношений, которые направлены на конструирование жизнедеятельности согласно принципу взаимной интенции.

Согласно позиции А.Н. Нысанбаева, феномен межличесного диалога проявляет себя в трех основных формах:

1. Восприятие чужого как своего;
2. Восприятие чужого как чужого;
3. Восприятие чужого как иного/ другого [2, с. 257].

Особенно важно рассматривать конвенциональные отношения, а с ними и толерантность как духовный принцип, в качестве атрибута человеческой жизнедеятельности в современную эпоху интеграционных и глобализационных процессов. Как утверждает А.Н. Нысанбаев: «Современный этап общественного развития характеризуется процессом глобализации, оказывающим непосредственное и существенное влияние как на развитие различных стран и государств, так и на жизнь каждого человека. Этот процесс, кардинально изменяющий экономическую и геополитическую карту мира, заметно меняющий современную цивилизацию, получает неоднозначную оценку в разных уголках мира, вызывая у различных слоев мира общества противоречивую реакцию, начиная от безоговорочного принятия и кончая столь же безоговорочным отторжением» [2, с. 92]. Как видно, межличесные отношения, принимающие мировой, планетарный масштаб, все же остаются, в первую очередь, отношениями, касающимися непосредственно каждого человека.

Однако сила конвенциональных отношений, направленных на глобальную консолидацию, имеет свое выражение, заключающееся в значительном воздействии на мировую историю. Так, А.Н. Нысанбаев продолжает: «Глобализация все более выдвигается в число ведущих тенденций и обуславливающих современное мировое развитие» [2, с. 93].

Это предполагает, что к различным типам конвенциональных отношений можно отнести и толерантность как форму согласия с тем, что помимо установленной, всеобщей парадигмы развития общества могут существовать другие вариации данного развития. Само по себе наличие подобных вариаций подразумевает позитивный, оптимальный в данном случае ход общественного прогресса. Стоит также отметить, что социальный прогресс во многом зависит от таких субъективно-коллективных качеств, которые напрямую к прогрессу не относятся. Напротив, по своей сути, они как раз предполагают в идеале отсутствие всякого интерсубъективного объединения. Однако во

взаимодействии с законами социального бытия такие качества обретают конструктивный по отношению к интеграции общества характер.

Во-вторых, «другое» как социально-антропологический феномен предполагает присущность по отношению к социальному субъекту. М. Хайдеггер, занимаясь сущностью «другого», ставит вопрос о «бытии-с». В общем, человек является самодостаточной структурой общества, когда он осмыслен и задействован силами «другого», который настолько же содержательно относится к социальной системе, насколько сам этот самодостаточный человек.

Хотя относительно самодостаточности человека в истории философской мысли существовало и существует немало мнений, так или иначе раскрывающих суть отношения человека к самому себе и, следовательно, свою роль в общественных отношениях. Так, еще И. Фихте писал: «Я имею непосредственное сознание о самом себе как о самостоятельном и во многих событиях в моей жизни свободном существе; но это сознание можно хорошо объяснить, исходя из указанных принципов, и вполне согласовать с только что полученными заключениями. Мое непосредственное сознание, восприятие в собственном смысле, не идет дальше меня самого и того, что меня определяет; непосредственно я знаю только самого себя, а что я знаю кроме того, я знаю только путем умозаключений, то есть точно таким же образом, каким я заключал относительно сил природы, которые никоим образом не входят в круг моих восприятий. Но я – то, что я называю своим я, своей личностью, – я не есть сама человекообразующая сила, но только одно из ее проявлений, и только об этом проявлении я имею непосредственной сознание как о моем я – а не о той силе, о которой я лишь умозаключаю, побуждаемый необходимостью объяснить себя самого. Но это проявление, согласно своему действительному бытию, есть, конечно, нечто выходящее из какой-то первоначальной и самостоятельной силы и должно быть найдено таким в сознании. Поэтому вообще я нахожу себя самостоятельным существом» [15, с. 80].

Вне «бытия-с» субъектность, вытекающая непосредственно из той или иной степени социализации, имеет принципиально незавершенную суть, поскольку даже коммуникативное пространство конструируется на основании наличия «другого» во взаимной социально-практической деятельности. Поэтому изначально «другое» присуще социальной действительности как довлеющий фактор и социализации человека в ней, и как фактор, который предполагает дальнейшее развитие общества в определенном русле.

Присущность «другого» субъекту социальных взаимодействий является одной из фундаментальных основ интерпретации социальной жизни с позиций принятия «своего иного» в мире межличностных отношений как в мире «бытия в». Последнее располагает человека как соразмерно необходимую данность его присутствия в любой форме человеческого бытия, в том числе и в социальном бытии. Так, согласно М. Хайдеггеру: «Экзистенциальная аналитика

присутствия на ее подготовительной стадии имеет ведущей темой основоустройство этого сущего, бытие в мире. Ее ближайшая цель феноменальное вычленение единой исходной структуры бытия присутствия, откуда онтологически определяются его возможности и способности «быть» [63, с. 130].

Несколько иначе рассматривает данную картину Ж.-П. Сартр, указывая на то, что присущность содержательно продолжается в факте «со-бытия с другим», особенно если это относится к социальной действительности со всеми ее закономерностями межличностных взаимодействий. Другое в субъективном мире порождает онтологически необходимое совместное бытие во всякой деятельности, которая, так или иначе, воздействует на становление и социальной системы, и субъекта межчеловеческих отношений. Сартр полагает, что настоящее Я возможно через Я Другого, которое, в свою очередь, располагает первое Я к себе самому уже пережившему опыт коммуникации с «другим».

Только в случае индивидуального экзистенциального опыта можно говорить о том, что человек-субъект имеет социальный опыт и обладает способностью конструировать собственное социальное бытие, отвечающее требованиям условий нормальной социальной жизни. Обращение Сартра к бытию «другого» не случайно, так как подлинное бытие не ограничено рамками сугубо субъективной действительности. Подлинное Я представляет собой целостность только в случае в целостности социальных норм, которое также является системой индивидуальных миров как самодостаточных социальных «монад».

Своеобразную концепцию «другого» предложил М. Бубер, вложив в необходимый характер социальных связей субъект-субъектную парадигму «Я-Ты», которая заменила установку на «Я-Оно». Последнее подразумевало крайне неопределенный уровень отношения человека к «другому» в его жизни, тогда как парадигма «Я-Ты» раскрывает более содержательную суть отношения одного элемента социальной системы к другому сквозь призму аксиологических, этических, эстетических, политических и других понятий и категорий.

Категория «Ты» в подобной трактовке обнаруживает подлинность социальной природы человека, что говорит о том, что человек обретает свое Я только после того, как им осмыслено нечто «иное», констатирующее существование «Ты» в рамках субъективных взаимосвязей, проецированное во внутренний мир человека.

Содержание человека в пространстве социальной действительности рассмотрено в качестве философско-антропологической концепции Бинсвангера. В его концепции проблема «другого» предстает как категория «бытия-друг-с-другом». Посредством данной сложной категориальной

структуры он пытается показать субъективное бытие, которое неразрывно связано с сущностью социально-жизненных миров каждого отдельно взятого человека. «Бытие-друг-другом» как категория представляет собой онтологический аспект взаимосвязей между субъектами социального бытия. В связи с этим бытие в данном случае имеет первоначально определяющий характер, от онтологических свойств которого зависит степень пространственно-временного определения социального бытия в целом.

В целом, как мы видим, трактовка существования в субъективном мире «другого» как необходимого образования существенно расширяет понимание человека в социальной действительности. И главное – данная трактовка существенно усиливает осмысление феноменов, относящихся к проблеме различия составляющих социальные миры каждого члена сообщества. То есть человек, представляющий собой социальную фрагментарность, наделяется подлинной целостностью посредством наличия в его субъективном мире элемента, относящегося к «другому». Вне «другого», в сущности, человека социального порядка практически невозможно усмотреть сущность самого социума, как и вообще сущность всего, что, так или иначе, относится к миру людей.

В данном смысле человек оказывается в плане социальных характеристик существом недосказанным для его определения с точки зрения социально значимых функциональных спецификаций, которых он должен придерживаться для того, чтобы соответствовать статусу социального существа. Наличие иного привносит в социально-субъективную сущность человека определенную «разность», которая дифференцирует в человеке наиболее значимые, социально полезные качества. Ж. Деррида использует категорию *différance* для придания внешнему качества формы в отношении сущностно значимого. Он, в частности, пишет: «Во-первых, *différance* отсылает к движению (активному и пассивному), которое заключается в оттяжке, через отсрочку, переадресование, пролонгацию, отправку, обход, промедление, откладывание в запас» [66, с. 16-17].

Таким образом, всякое иное в феномене человека мыслится в качестве постепенно и постоянно составляющего человеческую суть в рамках того мира, где он выступает как внутренне невыражаемая сущность. Поэтому «Другое» означает не только различие, но и потенциальную целостность человека, если сам человек мыслится как реальное основание «другого» в пространстве составных частей социума.

Одновременно с принятием позиции о единстве многообразия социальной системы, мы в данном исследовании придерживаемся положения, согласно которому элементы «инаковости» сами в свою очередь сохраняют свою идентичность. Если в отношении проблемы идентичности вопрос обычно ставится об идентичности того компонента, который испытывает влияние со стороны иных компонентов, то вопрос об идентичности самих иных элементов обычно лишен привилегированного статуса рассмотрения. В ситуации

интенции основного элемента, (например, стремление титульной нации к самосознанию на фоне полиэтничности определенного государства) испытывающего воздействие со стороны «другого», к собственной идентичности степень идентичности самого «другого» зависит от факторов, которые создаются обеими сторонами данных отношений.

Переходя к проблеме толерантности, стоит отметить, в первую очередь, что «другое» и различие не ведут к потере идентичности человека или коллектива людей, поскольку толерантность предполагает, согласно своему латинскому корню, некоторый уровень принятия того, что каким-то образом может выйти или уже вышло за рамки допущения, устанавливаемые данным человеком или коллективом.

К тому же толерантность не подразумевает однородности в вопросе отношения к определенной проблеме, из-за которой возникает ситуация необходимого толерантного отношения к иным элементам в обществе. «Человек и человечество всегда находили внутреннюю силу для сдерживания и нейтрализации различных форм агрессии и насилия. В людях изначально заложено стремление к взаимопониманию, желание решать спорные вопросы при помощи согласия. Толерантность выступает как необходимое условие выживания и устойчивого развития всех живых и социальных систем» [67, с. 8]. Как мы уже выяснили, толерантность с наличием иного во всеобщей установленной системе не просто принимает факт иного элемента, но и высвечивает его:

- *во-первых*, с целью дальнейшего контроля над идентичностью социальной группы,

- *во-вторых*, для профилактики развития элементов иного порядка внутри сообщества,

- *в-третьих*, с целью эффективного урегулирования возможных конфликтов, которые могут возникнуть на основе несоответствующего отношения «другого» элемента к структуре межсубъектной, групповой системы, а также его дальнейших действий по деконструкции данной системы с целью замещения принципов, ценностей, приоритетов системы прежней социальной организации, принципами, ценностями и приоритетами той социальной структуры, к которой он сам относится.

В этом случае в обществе, как правило, разрабатывается определенная идеология, формирующая в сознании масс стереотип отношения к компонентам, выступающим содержательным фундаментом возникновения толерантного поведения.

Таким образом, мы рассмотрим три социальных взаимодействия между главенствующей мировоззренческой системой и компонентами, составляющими целостность данной системы, но, тем не менее, по своей сути, характеризующиеся как отличающиеся от данной системы.

Первое – это идея толерантности как общественно-мировоззренческий концепт контроля над явлениями, которые в своих основаниях противоречат общепризнанным нормам и ценностям. Понимая толерантность в таком ключе, мы автоматически интерпретируем всякую социальную структуру как субстрат, имеющий заранее ценностный фундамент, который в определенные моменты служит для членов данной структуры неким эталоном особенности и отличительных качеств членов группы от других. «Если в обществе существует понимание того, что каждый мир уникален, и есть установка признания данной уникальности, то можно говорить о том, что в таком обществе личность становится высшей ценностью» [65, с. 170-171].

Толерантность в данном отношении представляет собой социально-психологическое свойство характера каждого представителя социальной группы, и это свойство воспринимается в социальной группе, в первую очередь, как иммунитет ко всему чужому, могущему разрушить целостность сообщества. И только потом толерантность преподносится в качестве некоторого признака национальной души, которое можно понимать как прерогатива национальной культуры мышления.

Первая характеристика толерантности, которая в данный момент рассматривается нами, определяет саму толерантность как групповой иммунитет на уровне коллективного сознания, допускающий в сообществе определенную меру, выход за которую подразумевает конкретные действия по отношению к тому, кто или что эту меру нарушает. Эта мера выступает нулевым уровнем существования толерантности как терпения наличия какого-то элемента в системе установленных обществом порядков. Мера также предполагает сопровождение существования инородного элемента в социально-групповой системе до тех пор, пока данный элемент находится в некотором согласии с общепризнанной нормой.

И толерантное отношение в этом случае обозначает контроль над действиями «другого» в тех легальных рамках, которое само сообщество установило.

Что же происходит, когда инородный элемент достигает нулевого уровня чистого функционирования системы социальной группы? Можно предположить, что социальная группа начинает выстраивать «комплекс мер», которые образуют защитную реакцию в отношении целостности социальной группы. Подобное имеет место быть, но оно появляется больше в качестве результата деятельности социальной группы по сохранению собственной идентичности.

Можно также полагать, что толерантность, как таковая, как ментальный стереотип, перестает существовать параллельно с тем, когда все члены социальной группы объединяются во имя групповой целостности, устойчивости и дальнейшего существования. Это отчасти так.

Однако стоит отметить, что в данном рассмотрении смысл толерантности несколько меняет свое содержание в пользу, можно сказать, своего антипода – контроля. Толерантность никуда при этом не теряется: оно меняет свою форму и в ней трансформируется отношение к инородному элементу. Здесь к толерантности, как к терпению к чужому, присоединяется дополнительное значение допущения этого «чужого» для того, чтобы социальная группа имела внутри себя некоторые предпосылки и факторы, влияющие на само существование социальной группы и выступающие своего рода иммуногенными составляющими коллективной самобытности группы или сообщества. То же самое происходит и в отношении к более крупным интересующим образованиям, типа определенного народа определенного государства.

Позитивное допущение инородных элементов в некоторой степени поощряется в обществах переходного типа. Такое допущение стимулирует идентификацию сообщества в более интенсивном режиме в отличие от сообществ, по содержанию и структуре моно образных.

В этом смысле толерантность обретает коннотативное значение, основным из которых является целесообразное допущение «других» в системе отношений между субъектами группы и, таким образом, позитивный контроль над всяким явлением, процессом или событием инородного характера. «Взаимодействующие субъекты должны принять решение относительно того, «впускать» или «не впускать» «другого» в свой мир. Этот шаг знаменуется определением меры доверия в отношении другого; в дальнейшем данная мера, как правило, сохраняется или же отношения прекращаются. Такая мера определяет, насколько субъект «пускает» «другого» в свой мир» [65, с. 170].

Второе – это профилактика существования иного элемента в структуре отношений определенной социальной группы. Чем в данном отношении отличается профилактика от вышеобозначенного контроля над феноменом «другого»? Прежде всего, тем, что контроль предполагает воздействие на деструктивные действия со стороны инородного элемента в случае, когда данное действие уже совершилось, тогда, как профилактика не допускает действий деструктивного характера, сохраняя при этом единство и социального субстрата, и того, что мы понимаем под элементом чужеродного характера. Предупреждение такого рода действий делает возможным дальнейшее развитие отношений между людьми в рамках ограниченного социального мира, в котором закономерности данных отношений имеют более четкое выражение, нежели закономерности, действующие в более широком пространстве интересующих отношений.

Закономерности здесь обнаруживают себя в диалектическом синтезе мира отдельно взятого индивида, который в социальной деятельности образует качество субъекта социальных отношений, и субъективного мира «другого», который является атрибутом каждого человека, если, как уже отмечалось, дело

касается не общества и социального бытия в целом, а ограниченного пространства межчеловеческих взаимосвязей. Поэтому «субъекты должны не просто обнаружить существование друг друга, но и предположить существование собственного субъективного мира «другого». «Другой» должен вызвать интерес как имеющий свой субъективный мир. Отметим, что такая диспозиция может означать как стремление к преднамеренной манипуляции, так и потребность в аттрактивных отношениях» [65, с. 170].

В связи с этим профилактика существования «другого» есть не что иное, как его сопровождение в специфике существования всей социальной группы в определенный исторический момент. Отсюда следует, что, сколько бы «чужое» ни находилось бы в системе социальной группы, как интересубъективной конструкции, оно всегда будет соответствовать требованиям группы, воспринимающей это «чужое» как свое собственное отчуждение. Сам по себе факт наличия «инородного» в целостной и ограниченной интересубъективной системе свидетельствует о постепенном становлении социальной группы, что, в свою очередь, означает невозможность отсутствия однородности элементов по качеству в вышеназванной интересубъективной системе.

Само собой, всякая социальная группа есть конгломерат субъективных миров, природа которых не относится к сугубо субъективным характеристикам, но всегда имеет некоторое количество свойств, относящихся к интересубъективному миру. В процессе взаимодействия субъективные миры вырабатывают естественным путем механизмы, позволяющие им совершенствовать данное взаимодействие в пользу кардинальной трансформации социальной группы, в пределах которой субъективные миры вступают в общую социальную связь.

Подобное взаимодействие закономерно подводит к ситуации, когда социальный субъект отчуждается от самого себя, чтобы принять себя же в совершенно новом качестве, которое он может понимать как процесс собственной социализации. В этом отношении отчужденность имеет необходимый характер, так как «социокультурное пространство есть идентифицированное интересубъективное пространство субъектов, которые воспринимают его как свое, определяя тем самым его границы, то все, что находится по ту сторону этих границ, интерпретируется как «чужое» [65, с. 183].

Проблема «другого», как было уже отмечено выше, касается проблемы отчуждения, через которое можно содержательно раскрыть проблему соотношения индивидов в контексте толерантного взаимодействия. Здесь необходимо подчеркнуть степень известной независимости результатов человеческой деятельности от самого человека, под которой понимается собственно отчуждение.

Проецируя категорию отчуждения в пространство феномена толерантности, мы несколько трансформируем само значение отчуждения как

отчужденную сущность субъекта в системе конвенциональных связей, которые образуются относительно дальнейшего общественного прогресса. Такая форма сущности субъекта социальных отношений устанавливается тогда, когда весь объем жизнедеятельности самого субъекта переносится в жизнедеятельность другого субъекта, рассматриваемого первым субъектом в качестве инородного элемента, но тесно вплетенного в структуру социальной группы, к которой относится первый субъект.

То есть «другой» субъект становится таковым постольку, поскольку сама сущность «другого» отчуждена первым субъектом.

Однако на этом отношения между субъектами не только не прекращаются, но, наоборот, набирают силу из-за того, что обеим сторонам предстоит образовывать социальные отношения для укрепления структуры общественного порядка. Каким образом это происходит? Во многом в силу того, что сюда включаются духовные составляющие коллективного существования, направленные на единение многообразия различных по своей сущности человеческих душ.

В этом отношении толерантность также можно отнести к категории духовного порядка, которая отвечает требованиям формирования целостного социального образования, каким нам представляется вообще общество или отдельно взятый народ.

Возвращаясь к категории отчуждения, нужно отметить тот важный, на наш взгляд, факт, что толерантность будет действительна тогда (то есть иметь реальную силу консолидации сообщества вопреки тому, что в нем уже содержится элемент, «чуждый» сообществу), когда действительно будет само отчуждение в качестве некоторого компонента взаимосвязи между одним человеком и другим в системе взаимодействия их субъективных миров.

Этот момент служит социально-онтологической перспективой дальнейшего конструирования социальной действительности в рамках определенного социального порядка. Относительно последнего, П. Бергер и Т. Лукман определяют, что «социальный порядок – это человеческий продукт или, точнее, непрерывное человеческое производство. Он создается человеком в процессе постоянной экстернализации. Социальный порядок в своих эмпирических проявлениях не является биологически данным или происходящим из каких-либо биологических данных. Нет нужды добавлять, что социальный порядок не является также данностью человеческой природной среды» [68, с. 89]. Тем самым эти авторы отмечают, что, несмотря на заведомо сложное образование, какой представляется социальная действительность, законы целостности, единства и порядка все же исходят из социальной природы человека.

Эти законы имеют целенаправленный характер и отражаются в постоянном диалектическом развитии самого общества. Всякое общество, как и всякую

отдельно взятую социальную группу, характеризует синтез явлений, фактов, процессов, имеющих в своей основе либо конструирующие по отношению к целостности общества признаки, либо деструктурирующие характеристики.

Таким образом, толерантность предполагает в своей основе конституирующую деятельность, способствующую консолидации всех членов социальной группы (или общества в целом), в пространстве которой принцип профилактики, как превентивного сопровождения имеет весьма существенное значение.

И, наконец, третье – это деятельность по урегулированию конфликтных ситуаций, где принцип толерантности играет ключевую роль в разрешении конфликта. Проблема конфликта как социального явления представляет собой довольно сложный вопрос, касающийся, в первую очередь, мировоззренческих установок противоборствующих сторон.

Конфликт не всегда является открытой борьбой, и разрешение конфликта – это не всегда комплекс мер по урегулированию и завершению открытого столкновения. Как раз таки наоборот, меры по урегулированию конфликта необходимо искать там, где он только зарождался, находясь на стадии потенциального. «Если для реализации взаимодействия необходимы какие-либо новые формы и/или имеющийся ресурс не удовлетворяет требованиям данного взаимодействия, мы фиксируем его как конфликтное» [78, 144]. Причины возникновения конфликта также находятся и в условиях и факторах, которые, в конечном итоге, способствовали его возникновению. Данные условия и факторы сами по себе могут и не носить конфликтотенный характер, но вкупе с некоторыми обстоятельствами они стали таковыми.

Однако, не каждый конфликт, как полагают многие, влияет в целом позитивно на целостность социальной группы, сплачивает ее в системе и структуре взаимоотношений между ее членами. Многое зависит от предмета спора, сущности элементов, составляющих социальную группу, а также от формы организации самой группы. А. Гжегорчик пишет: «Если кто-то совершает ненасильственные действия, и одновременно относится к ним лишь как к определенной технике политической борьбы, не уважая, например, своего противника, то тогда отсутствие хороших намерений обычно находит свое проявление в деятельности и меняет ее ход» [5, с. 60].

Если конфликт происходит внутри группы, или сообщества, и затрагивает переоценку целей дальнейшего развития группы, но непосредственно не касается принципов, на которых базируется само существование социальной группы, то такой конфликт, как правило, носит конституирующий характер. Такой конфликт также обладает признаками фактора, способствующего росту самосознания членов группы, что само по себе имеет значение по отношению к эволюции мировоззрения самого общества.

Необходимо иметь в виду, что всякая социальная структура изначально содержит в себе предпосылки социального конфликта. В этом отношении все зависит от ценностей, установок, принципов, целей и т.п., которые вкуче образуют цементирующую основу формирования и относительной стабильности социальной структуры. Толерантность здесь может принимать и ценностные характеристики, и мировоззренческую установку, и формообразующий принцип, и, в конечном итоге, саму духовную цель отношений между людьми в одной плоскости формирования единого социального пространства.

В процессе изучения любой социальной структуры можно наблюдать постоянное столкновение индивидуальных интересов и предпочтений, нужд и потребностей, знаний и способностей, что придает самой социальной структуре более насыщенный в плане межличностных отношений вид. Поэтому, как только человеческое сообщество принимает вид более или менее организованного субстрата, сразу возникают все предпосылки того, что данная организация может исчезнуть в результате неправильного, непродуманного способа конструирования интерсубъективных отношений. В связи с этим крайне важно внедрять в материю общественной действительности определенной социальной структуры такие позитивные установки, которые не позволили бы самой социальной структуре перейти в фазу своего необратимого деструктивного разложения.

Как замечают многие специалисты в области конфликтологии, чем более тесными являются отношения между членами сообщества, тем большими возможностями они обладают для подавления внутренних конфликтов, поскольку членов такой социальной группы отличает большая сплоченность вокруг идеи целостности их сообщества. Как мы уже подчеркнули выше, эта идея основывается на позитивных принципах, к числу которых, конечно, мы относим толерантность, так как толерантность предполагает единство социальной структуры даже в ситуации, когда в ней содержатся элементы, по своей природе не характерные данной социальной структуре и, более того, могущие ее разрушить.

Важно отметить, что социальный конфликт выражает общественную революцию, как она понимается наряду с общественной эволюцией. При этом каждая противоборствующая сторона всегда действует с учетом интересов противоположной стороны, что способствует либо продолжению столкновения на более качественном, новом уровне, либо его прекращению. В этом отношении толерантность выступает, с одной стороны, средством решения на мировоззренческо-идеологическом уровне многих спорных вопросов, касающихся культурно-ментальных ценностей каждой стороны, с другой стороны, толерантность выступает пространством, которое является проводником обращения сторон к духовным ценностям, с которыми необходимо считаться в процессе развязывания конфликта.

В первом случае толерантность наряду с другими принципами широко используется в ходе мирных переговоров, в процессе внедрения дополнительных корректив в предстоящую сферу отношений между спорящими сторонами, причем таким образом, чтобы данные коррективы были приемлемы для всех участников конфликта. Во втором случае толерантность используется для выражения богатства культур конфликтующих сторон (если дело касается конфликта между государствами или этносами) и морального недопущения и пренебрежения этими культурами.

Однако если в определенной социальной группе инородный элемент поступает с толерантным к нему отношением со стороны господствующей системы, то это означает, что данный элемент, либо преднамеренно игнорирует культурную ценность толерантности, присущую социальной группе, либо неумышленно искажает положение дел в отношении к его статусу в системе данной социальной группы. В этой ситуации данный элемент переступает к стадии декларации своих интересов для низвержения установленных правил господствующей власти.

Как показывает политическая практика, для урегулирования и разрешения конфликта необходимы существенные меры, и толерантность является одним из духовных оснований, на котором может базироваться уважение к чужой культуре, чужому этносу, чужому государственному строю даже в ситуации потенциальной войны.

Толерантность здесь также означает допущение интересов стороны противника в рамках дозволенного, то есть если антагонист не доводит конфликтную ситуацию до состояния, когда представляется явная угроза существованию стороне, которая проявляет толерантное отношение. При этом толерантность означает устойчивость и силу позиций, а также само по себе выражает богатство духа народа.

Таким образом, в конфликтной обстановке, толерантный подход подразумевает этику и культуру ненасилия в отношении к актерам сложной опасной ситуации. Качество снисходительности в ситуации подобного рода не означает, однако, что оно производит лишь негативное воздействие на участника конфликта, который проявляет толерантное отношение. Здесь толерантность играет сдерживающую роль и, в то же время, является показателем сдержанности и великодушия, несмотря на то, что все обстоятельства уже подвели к сложившемуся антагонизму.

Толерантность как качество на практике урегулирования сложных ситуаций всегда соотносится с проводимой генеральной политикой, соответствуя ей в ключевых принципах. Это означает, что само по себе проявление толерантности является частью политики, если она включена в программу по разрешению конфликта.

Подводя итог рассмотрению вопроса социальной дифференциации, проблеме различия внутри социальной структуры, в какой форме оно бы не

существовало, а также тем основополагающим принципам, согласно которым формируется и развивается общество, необходимо отметить, что по сей день остается открытым вопрос, чему отдавать большее предпочтение в конституирующей силе общества – закономерностям самой социальной структуры или индивидуальным качествам отдельно взятого субъекта социальных отношений.

1.2 Феномен толерантности в системе социальных миров

Рассматривая первую интерпретацию, которая дается в либералистических концепциях Запада, можно вывести положение, согласно которому феномен «другого» изначально имеется в качестве инварианта в социальной жизни человека. Однако вышесказанное определяло онтологическую сущность социальной действительности, в рамках которой человек мыслится как социопсихологический субстрат с имеющимися антропологическими атрибутами, которые сформированы в нем природой самого социума. Тем не менее, социальная действительность как процесс имеет куда более сложный характер, особенно если дело касается межличностных отношений на уровне нравственных, политико-экономических, культурных связей. В этом плане принятие «другого», как относящегося к собственному миру «своего иного», продиктовано глубинными социальными закономерностями, которые, вместе с тем, носят конституирующий смысл в отношении к человеку как к непрерывно становящемуся субъекту социальных взаимодействий.

Основываясь на данной интерпретации, либеральные идеологи спроецировали онтологические характеристики феномена «другого» на непосредственную социальную действительность, или на повседневную практику субъективной жизнедеятельности.

Отсюда появилась трактовка толерантности как принятия онтологического существования «другого» в системе социальных отношений. Однако, развивая дальше идею о «пассивном» принятии «иного», теоретики толерантности использовали идею о ненасилии, которое также сопутствует процессу социального конструирования реальности. Данный процесс постоянно сопровождался антагонистской борьбой между принципами конструктивности и деструктивности в социальном мире. И идея ненасилия имела и имеет по сей день чрезвычайно важное значение. Как пишет А.А. Гусейнов, «кто насилем пробивает себе путь в будущее, тот, даже, если разделался со всеми своими противниками, несет его в будущее вместе с собой» [29, с. 24], подчеркивая тем самым дестабилизирующий характер насилия в отношении к установленным внутригрупповым порядкам.

Однако, чтобы понять, что представляет собой порядок в организованном социальном пространстве, а также, каким образом, собственно, организуется общественное пространство, необходимо дать анализ взаимодействию социальных миров.

Как известно, каждый человек постоянно является участником интерсубъективных отношений, которые составляют целую систему взаимодействия социальных миров. Проблема ассимиляции норм и культурных образцов и адаптации человека в иной среде, феномен межкультурного взаимодействия получили всестороннее освещение в теоретической социологии, в частности в работе А.Шюца: «Если мы сталкиваемся в опыте с чем-то до сих пор еще не известным и выходящим за рамки нашего обыденного знания, мы начинаем процесс исследования. Первым делом мы определяем новый факт; мы пытаемся уловить его смысл; далее мы шаг за шагом трансформируем нашу общую схему интерпретации мира таким образом, чтобы странный (чуждый) факт и его смысл стали совместимыми и согласованными со всеми другими фактами нашего опыта и их смыслами. Если наши усилия увенчиваются успехом, факт, прежде казавшийся нам странным и приводивший в смущение наш разум, превращается в дополнительный элемент нашего надежного знания. Так мы расширяем и перестраиваем наш запас опыта» [75, с. 192]. И как справедливо отмечает Л.М. Скарантино: «Вопрос в том, как идея милосердия, идея «жэнь» может обеспечить успешное принятие не чужих утверждений, а чужого поведения и установок? Каким образом этот принцип может помочь нам воспринимать иначе воспитанного соседа как того, с кем мы можем взаимодействовать и разделять правила поведения, а не как какого-то странного парня, отстаивающего свои странные установки? Это, на мой взгляд, существенная черта современного мира, а не просто теоретическая дилемма. Этот принцип укрепляет практический уровень повседневной жизни. Неспособность иметь дело с культурными различиями легко превращается в конформизм. Как мы можем противостоять растущему неприятию людей, которые по-другому одеваются, по-другому говорят, сидят, едят? Очевидная и подтверждаемая повседневным опытом возрастающая трудность для общества мыслить в терминах объединения требует чего-то большего, чем простого набора логических посылок» [77, с.17]

Тем не менее, остается нерешенной теоретическая проблема того, на основе каких принципов трансформируются социальные миры и какое при этом значение имеет диалог между субъектами социальных отношений? Этот вопрос имеет принципиальную значимость, поскольку посредством его решения мы сможем раскрыть сущность интерсубъективных взаимосвязей внутри определенной социальной организации и, тем самым, осмыслить роль феномена толерантности на уровне взаимоотношений между личностями.

Разумеется, в нашей жизни мы расположены в пространстве субстанционального столкновения мира одного субъекта с миром другого, что в результате образует ситуацию взаимодействия интерсубъективного мира одной социальной структуры с интерсубъективным миром другой подобной структуры. Взаимодействия такого рода имеют в себе, по крайней мере, элементы, которые разделяются на две формы – единичные и

социоформирующие. На фоне этих столкновений происходит очевидное объединение социальных миров и социокультурных пространств в один всеобщий конвенциональный процесс. Активность одной стороны (будь то мир отдельно взятого человека или интересубъективный мир определенной социальной организации) представляет собой погружение в мир интересубъективных связей другой стороны.

Процесс постоянного погружения в окружающие миры, взаимообмен элементами, которые, так или иначе, влияют на структуру других миров, приводит, в конечном счете, к изменению социальных миров, что, по сути, отражает целесообразность развития общества, или, как принято называть, общественный процесс.

Следует подчеркнуть, что в процессе своей социализации каждый человек, на самом деле, получает опыт погружения в социальные миры других людей или общественных структур. Более того, он получает от этого некоторого рода социальную пользу и внутреннее удовлетворение за то, что он каким-то образом сам приносит пользу обществу. Либо человек испытывает воздействие других социальных элементов на свою жизнь, сам при этом, не особо заботясь о том, насколько это комфортно от него.

Все зависит от умонастроения человека, находящегося в данный момент в той или иной социальной ситуации. То есть даже для того, чтобы быть в положении «пленения», человеку необходим процесс взаимодействия социальных миров. Этот процесс далее будет только выражать суть интересубъективных отношений, которые каждый человек обнаруживает «здесь-и-сейчас» [69, с. 113].

Непосредственное общественное окружение человека свидетельствует о целенаправленности интересубъективных связей. Тот факт, что в мире человека уже существуют лица, подобные ему самому, некоторые психофизиологические структуры, идентичные ему, заведомо ведут к тому, чтобы человек осмыслял их социально-онтологическое существование в пределах своего собственного мира. Он может оценивать их по своему образу или себя по их образу, может анализировать их взаимоотношения, исходя из опыта личностного контакта с ними, может также определять для себя значимость их существования в том социокультурном мире, в которое он сам по тем или иным причинам заложен. Однако чтобы человек ни делал, все свидетельствует о том, что он находится в процессе развития отношения и воздействия между социальными мирами и их антропокультурным содержанием.

Таким образом, мы констатируем факт взаимодействия социальных миров на основаниях межличностной конвенции, субъективного сопровождения существования одного человека другим или ситуации, когда один социальный мир может перейти на уровень конфликтных отношений с другим, о чем говорилось в предыдущем параграфе.

Само по себе взаимодействие социальных миров предполагает их множественность в социальной действительности. Множественность социальных миров на сегодняшний день получила широкое распространение в современной науке о человеке, особенно в западной социологии. Это вызвано переоценкой сущности человека не только как некоторой общественной субстанции, но, прежде всего, как универсальной личности, живущей и развивающейся согласно законам универсального бытия. Причем данные законы гармонично применимы к пространству общественной действительности. Этим подчеркивается новый взгляд на человека как на личность.

За всю историю осмысления и интерпретации личности как социокультурного и, в первую очередь, духовного феномена возникали различные, порой противоположные видения человека в таком статусе. Человек как личность стал пониматься с возникновением гуманизма.

В эпоху Возрождения личность уподоблялась божественному началу, поскольку поворот к человеку после средневекового теоцентризма был уже неизбежен. Мыслители того периода пытались соединить воедино сущности внеземного, сверхприродного, не относящегося к сугубо мирскому с тем, что представлялось в человеке от его посюсторонней природы. Тем самым и качества, которыми обладал человек, также должны были исходить из того, что дано человеку Богом.

Однако при этом данные качества, имеющие духовную суть, создавали в человеческой, индивидуальной природе его красоту, уподобляемую разве что красоте Всевышнего.

Ближе к XX столетию природа личности стала терять свои «божественные» корни и начала пониматься в соответствии с закономерностями социальной жизни. Этому способствовал рост социологического знания. Хотя границы общества как предмета исследования еще не были более или менее четко очерчены, все же идея личности, или хотя бы индивида, в качестве микрочастицы самодостаточного общественного организма уже была взята на вооружение в ходе логико-методологического анализа социальной природы человека. В этом отношении основатель позитивистского направления О.Конт пишет: «Положительное мышление, напротив, постольку, поскольку это, возможно, является прямо общественным и достигает этого без всякого усилия благодаря одной только характеризующей его реальности. Для него человек в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его ни рассматривать, мы обязаны обществу. Если идея общества кажется еще абстракцией нашего ума, то это преимущественно в силу старого философского мировоззрения; ибо, по правде сказать, именно идея индивида отличается – по крайней мере, у нашего рода – таким характером» [70, с. 185-186].

Рассмотрение проблемы человека как личности расширяется в философской мысли прошлого столетия. Более того, сущность человека не только как личности, но и как своеобразного участника некоторого межсубъективного пространства начинает пониматься сквозь призму совершенно различных социально-философских и культурно-антропологических понятий и категорий.

Так, в феноменологии Э. Гуссерля социальная действительность осмысливается довольно самобытным образом, в соответствии с характеристиками интерсубъективных взаимодействий. Он, в частности, пишет: «Конституирование миров какого бы то ни было вида, начиная с потока собственных переживаний с его открыто-бесконечными многообразиями, и вплоть до объективного мира с его различными уровнями объективации, подчинено закономерностям ориентированной конституции. Мы видим, таким образом, что мир культуры также дан как ориентированный по отношению к некому нулевому звену, то есть к некой личности. Здесь Я и моя культура являются первопорядковыми по отношению к любой другой культуре. Последняя доступна для меня и для моих собратьев по культуре лишь посредством своеобразного опыта переживания «другого», своего рода вчувствования в чуждое для меня культурное человеческое сообщество и в его культуру, и это вчувствование тоже требует интенционального исследования конституции, которая на различных уровнях, но в пределах одного, наиболее широкого понимания предполагает, что что-то конституируется первопорядковым, а что-то вторичным образом. При этом первопорядковое всегда привносит во вторично конституированный мир новый смысловой слой таким образом, что становится центральным звеном для ориентированных способов данности» [71, с. 254 - 255].

Тем не менее, феноменологический подход, несмотря на то что он расширил трактовку человека в области интерсубъективного мира, дав ему характеристики трансцендентального субъекта, после феноменологической интерпретации стали появляться иные течения, которые понимали общество и человека во всех его ипостасях под различными углами зрения.

Если в философии Э. Гуссерля человек в пространстве социальной действительности интересуется, в первую очередь, как трансцендентальный субъект определенных интерсубъективных взаимосвязей, который конституирует свой мир по законам собственного «жизненного мира», то современные мыслители рассматривают в человеке не столько субъект, сколько личность, способную также конституировать свое жизненное пространство.

Согласно одному из таких мыслителей Н. Гудмену: «Когда оставлена ложная надежда на прочное основание, когда мир замещен мирами, которые являются всего лишь версиями, когда субстанция растворена в функции и когда данное признается как принятое, мы оказываемся перед вопросом о том, как

миры сделаны, как они проверяются и как они познаются нами» [72, с. 124]. Здесь имеется в виду, прежде всего сложный процесс формирования не менее сложного мира личности. Сложность заключается, прежде всего, в проблеме конституирования человека в качестве личности в пространстве взаимоотношения личностно-духовных миров.

Вопрос также заключается в том, каким образом человек, оставаясь активным субъектом познания и рефлексии окружающей его социальной действительности, все же создает условия и субъективные факторы, которые способствуют возникновению его субъективно-социального пространства, в котором он является центром? Данный вопрос остается открытым практически для всех наук о человеке.

В этом отношении можно отметить несколько направлений, которые пытаются дать ответ на этот вопрос.

1. В рамках нормативного подхода каждый субъект социальных отношений, так или иначе, находится в системе нормативных пределов, которые создаются объективными по отношению к человеку факторами. Поэтому человек не имеет альтернативы, кроме как подчиняться и следовать правилам данного нормативного пространства. Но такое объяснение скорее раскрывает социальный конформизм, нежели сущность духовного мира личности. Также остается вне интерпретации вопрос о возникновении личностных ценностей, основывающихся на личной свободе человека.

2. Своеобразную концепцию формирования социальной реальности дают П. Бергер и Т. Лукман, которые проецируют данную концепцию на повседневную жизнь. То есть, как отмечают данные авторы, «повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира» [68, с. 35]. Формированию социальной действительности способствует повседневный опыт отношения человека к окружающему социальному миру, и такое отношение, выраженное посредством повседневного знания, создает смысловое пространство, которое определяет лингвистическую реальность социального субъекта. Рефлексируя, таким образом, собственное жизненное пространство наряду с пространствами других социальных субъектов, человек приходит к насущной необходимости конструировать единое социальное образование, структурируя его в соответствии с принципами совместного intersубъективного бытия. Генеральным, среди прочих, принципом выступает наиболее возможное отсутствие противоречия между конструируемым и реальным социальными мирами. Тем не менее, концепция вышеназванных авторов предполагает бесконечное множество вариаций конструирования социальных миров без четкого представления о том, что возможно при перманентном развитии общества и какой индивидуальной путь при этом

может выбрать социальный субъект, чтобы его предполагаемый мир совпадал по содержания с миром социальной действительности.

3. Согласно положениям когнитивного рассмотрения взаимодействия социальных миров пространство субъекта социальных связей конституируется посредством когнитивных представлений, возникающих как следствие синтеза субъективно-психологических феноменов и общественных процессов. Субъективно-психологические феномены сознания, формирующие представления социального порядка, влияют на содержание социальных процессов пропорционально тому, как сама социальная действительность воздействует на закономерности индивидуальной жизни. Субъективные представления об общественной реальности трансформируются в ходе развития самого общества.

Относительно проблемы взаимодействия социальных миров существует еще ряд позиций, на которых мы останавливаться не будем, отмечая, что данная проблема в виду сложности и неоднозначности является весьма актуальной и в философском, и в социологическом знании.

С позиций Г. Зиммеля, социально-когнитивные основания репрезентации социальной действительности имеют субстанциональное значение в процессе формирования субъективного представления о том, что принято называть интерсубъективный мир. Задаваясь вопросом о сущности социальных миров, он пишет, что «эти миры существуют идеально, необходимо или нет и что они в качестве миров координированы с миром действительности. Если утверждать, что они случайны, то случайной надо признать и действительность» [73, с. 31]. Он также отмечал, что вышеназванные социальные представления, в конечном итоге, приводят к формированию общественных институтов, что, в свою очередь, оказывает существенное воздействие на структуру коллективного сознания.

Далее Г. Зиммель развивает идею о «мире вообще», который не имеет пространной субстанции, но характеризуется субъективной содержательностью. «Мир вообще» представляет собой своего рода антропологическое поле, которое, однако, не представлено им в качестве социального процесса.

Социальную действительность в движении пытался охарактеризовать в феноменологическом ракурсе последователь Э. Гуссерля в социологической области А. Шюц. Он интерпретирует взаимоотношение социальных миров как постоянно развивающееся действие, конституируемое субъектом данного действия, который, в свою очередь, конституирует социальное пространство сообразно формированию своего собственного социального пространства.

В нашем исследовании мы придерживаемся позиции по проблеме взаимодействия социальных миров, согласно которому в процессе данного

взаимодействия у субъекта социальных отношений формируется определенный образ того мира, который непосредственно его окружает.

В ходе социализации, которая длится практически всю жизнь человека, формирующийся образ мира закрепляет в сознании человека довольно четкие смыслы основных принципов и смыслов, опираясь на которые человек созидает собственное пространство коммуникативного, лингвистического, этического, социально-политического и т.п. характера. «Если существуют субъективные миры и «образы миров» и наряду с этим коллективные представления и социальный реальный мир, то не только каким-то образом должен происходить обмен информацией, эмоциями и действиями между индивидами, но можно говорить о взаимодействии между мирами в целом в процессе конструирования социального мира. Конечно, люди в процессе взаимодействия обмениваются представлениями, но если речь идет о длительном взаимодействии, о потребности в нем или о его стратегии, то необходимо говорить об интерсубъективном конструировании, которое предполагает обмен между субъективными мирами» [65, с. 174].

Таким образом, каждый человек обладает субъективным пространством, представляемым человеком как сугубо личностный мир, отражающий онтологию всех человеческих ценностей, стереотипов и идеалов в той их перспективе, какими они предстают для него в контексте его непосредственного погружения в социальную действительность.

Следовательно, эти ценности, стереотипы и идеалы находятся в жизненном мире человека именно для того, чтобы посредством них пространства, составляющие человеческую повседневную жизнь, образовывали, в конечном итоге, субъективное представление о дельнейшей жизненной стратегии.

Такая стратегия представляет собой генеральную линию деятельности всякого человека, которая отвечает требованиям статуса субъекта социальных отношений.

Данная стратегия также обуславливает наличие в субъективном мире систему конвенций, которые подразумевают существование более глобальных, нежели социальная среда одного субъекта, социально-психологических пространств, которые определяют характер взаимоотношений между людьми в конкретной социальной структуре.

К подобным конвенциональным пространствам можно отнести мораль и все, что, так или иначе, к ней относится. А поскольку наше исследование посвящено проблеме философского осмысления феномена толерантности, то наряду с моралью наша задача видится в том, чтобы охарактеризовать моральные ценности в процессе их реализации в рамках отношения между людьми, которые не всегда ограничены государственной идеологией толерантного поведения в отношении к другим культурам, представителям других этносов и конфессий.

Межличностная конвенция – это одно из условий взаимодействия социальных миров, которая выражается в изоморфизме этико-моральных категорий субъектов, порой кардинально отличающихся в своих жизненных и нравственных позициях. Понятая в таком ключе межличностная конвенция предполагает духовную готовность к принятию явлений иного порядка во внутренний мир человека.

В совокупности межличностная конвенция этического характера способствует установлению социально-субъективной идентичности, при которой, к примеру, целостная социальная структура и содержащийся в ней инородный элемент мыслятся как содержание самой социальной структуры. Без вышеназванного элемента целостность социальной структуры, как таковая, отсутствует.

Но множественность субъективных миров в пространстве одной социальной структуры, плюрализм господствующей системы по отношению к «чужим» элементам еще не подразумевает стабильного и однонаправленного общественного развития. При этом под плюрализмом мы понимаем мультикультурализм, которое И. Цепкова характеризует как «комплекс идей, ценностей и действий, способствующих мирному, равноправному и взаимовыгодному существованию различных культур, этнических и социальных групп в одной стране» [48, с. 81].

Делая отступление в пользу практического применения социальной ценности толерантности, отметим, что идея мультикультурализма является одной из ключевых идей межнационального согласия в нашем государстве. «Насколько серьезно государство подходит к обеспечению прав и свобод этнических групп можно судить потому, что девять членов Парламента Мажилиса РК избираются из числа членов АНК, а, следовательно, из числа представителей этнических групп. В республике повсеместно открыты государственные учреждения «Қоғамдық келісім», так называемые «дома дружбы», которые являются своеобразной диалоговой площадкой. Государство обеспечивает право на изучение родного языка, на издание печатных изданий на языке этноса, функционирование национальных театров и т.д.» [45]. Как видно, значимость сосуществования различных культур в пространстве одной социокультурной организации, каким нам представляется всякое государственное образование, настолько существенна, что является приоритетным пунктом генеральной линии социально-политического развития такого независимого и суверенного государства, как Республика Казахстан.

Анализируя феномен мультикультурализма в современном казахстанском обществе, известный казахстанский мыслитель Д.К. Кшибеков очень точно подчеркнул, что «... национальная гордость, любовь к своей нации должны быть свободны от национализма и шовинизма, т.е. национального высокомерия, кичливости, эгоизма, и в той же мере от трайбализма, т.е. патриархальных, родоплеменных, узконациональных привычек, обычаев и традиций» [53, с. 116].

За всю историю человеческого социума существовало немало примеров того, как общество жило устойчивыми ценностями уважения каждого человека, несмотря на его происхождение и социальный статус, параллельно с тем, как количество межнациональных, межконфессиональных и т.п. столкновений продолжало расти.

Для того чтобы теория внедрения социально-этических ценностей совпадало с практикой их использования, необходимо, чтобы эта теория являлась частью коллективного мышления и составляла жизненный императив в повседневной деятельности каждого члена общества. Комплекс морально-этических императивов образует культуру мышления данного сообщества, в которой обнаруживаются и выделяются различные аспекты процесса нравственной жизнедеятельности.

При этом необходимо, чтобы культура мышления располагала понятийной базой, соответствующей развитию самого общества. Как отмечают О.Е. Баксанский и Е.Н. Кучер: «Культурная среда обогащает человека четвертым механизмом приобретения и накопления информации – понятийным мышлением, которое делает возможными приобщение индивида к аккумулируемому в социуме опыту предшествующих поколений, а также эффективную коммуникацию между людьми. Соответственно, каждый отдельный индивид, принадлежа к определенному обществу, познает мир не в одиночку, не как «независимый наблюдатель», но как представитель конкретного общества (социальной группы), находящегося на данном этапе своего исторического развития» [74, с. 46].

Таким образом, исходя из индивидуального пространства жизнедеятельности, мы можем констатировать о коллективном социокультурном пространстве, которое выступает своего рода результатом взаимодействия социальных миров. Взаимодействие социальных миров определяет во многом поведение людей внутри того или иного интересубъективного пространства.

Основное, что относится к проблеме толерантности в области взаимодействия социальных миров на уровне нравственных взаимоотношений, – это процесс возможной конфронтации в сфере межличностных отношений, которые представляют собой необходимый компонент конструирования социальной действительности. Толерантность в этом смысле как раз отрицает конфронтацию, подразумевая построение каких бы то ни было интересубъективных связей, но в обязательном порядке ведущих к положительным результатам и созидающей социальной жизнедеятельности. Обращение к идее толерантности, поэтому, имеет вполне оправданный характер.

При взаимодействии социальных миров и индивидуальных представлений об определенном предмете, относительно которого не существует определенного, конкретного мнения по поводу его сущности или

существования, как правило, внешним условием выступает антагонизм в сфере межличностных отношений. «Социальные представления можно было бы назвать продуктом интересубъективного конструирования. Это то, что оставляет результат усилий людей принять и понять друг друга в условно ограниченном пространстве, называемом нами социокультурным пространством/миром» [65, с. 177].

Касаясь природы возникновения социальных представлений, необходимо отметить, что они, в первую очередь, формируются в процессе погружения социального субъекта в социокультурную действительность другого социального субъекта. Так могут образовываться индивидуальные утверждения, основанные на данном погружении в мир уже не свой, но иной. Хотя, как полагает И. Кант: «Утверждать, то есть высказывать как нечто необходимо значимое для каждого суждения, я могу только то, что приводит к убеждению» [12, с. 610].

Проблема состоит в том, что помимо индивидуальных, чисто субъективных представлений о непосредственной окружающей действительности существуют также коллективные представления о социальных нормах, принципах межчеловеческих отношений, основаниях построения гражданского общества и т.д. Коллективные представления, имеющие в своей основе индивидуальные особенности психологической репрезентации объективной социальной реальности, как правило, имеют тенденцию к содержательному искажению того, что выступает предметом коллективного представления. Тем самым восприятие окружающей действительности может представляться субъективным процессом, однако когда дело касается восприятия одного и того же предмета рассмотрения несколькими социальными субъектами, образуется интересубъективное рассмотрение, или коллективное наблюдение.

Разумеется, чувственное восприятие каждого социального субъекта представляло бы сферу чистого чувственного когнитивного акта, если бы субъект не содержал в себе сущность социального, которое выражено в феномене социокультурного пространства. Последнее воздействует на конструирование достаточного видения тех аспектов человеческой жизнедеятельности, которую в феноменологии принято называть «жизненным миром».

В связи с этим как социокультурное пространство в целом, так и некоторые аспекты коллективного сознания представляют собой некоторого рода призму, сквозь которую формируется индивидуальная картина социального мира для человека, который вплетен в структуру интересубъективного когнитивного пространства.

Они «фильтруют» должным образом поток жизненной информации, которую социальный субъект воспринимает посредством своей способности аккумулировать ее в целостную понятийно-категориальную систему. Данная

понятийно-категориальная система отвечает за формирование социального опыта в том смысле, что явления, процессы, факты социальной действительности абстрагируются на уровень категоризации их содержания. Сама по себе их категоризация является показателем конвенции по поводу формы их существования в мышлении каждого члена социальной группы, несмотря на то, что даже в пространстве одной социальной структуры могут сосуществовать субъекты с различным типом восприятия одних и тех же предметов мышления и с различной культурой мышления вообще. Как формулирует К. Манхейм: «Столкновение разных типов мышления, каждый из которых в равной степени претендует на репрезентативность, впервые делает возможным постановку столь рокового и столь фундаментального для истории мышления вопроса, а именно: как могут идентичные процессы мышления людей, объектом которых является один и тот же мир, создавать различные концепции этого мира. А отсюда лишь один шаг к дальнейшему вопросу: не может ли быть, что эти процессы совсем не идентичные?» [76, с. 13]. Из этого можно сделать вывод, во многом, что мы понимаем в одном ракурсе, тогда как необходимо видеть не в одностороннем порядке, зависит от того, что человеческое мышление искажает в процессе естественно социально-коммуникативной категоризации.

Стоит также отметить, что коллективное представление порождает, так называемый, массовый образ. Массовый образ преподносится индивидуальному сознанию в качестве модели поведения или отношения к тому или иному предмету мысли. При этом важной характеристикой социального массового образа является его соответствие элементам категоризации. То есть процесс социального взаимодействия между субъектами на уровне восприятия и представления социальной действительности в целом и отдельных его феноменов в частности образует ментальное движение социального субъекта сквозь социальное пространство, его погружение в индивидуальные миры каждого члена социума, что, в конечном счете, ведет к формированию пространства категоризации, а с ней и к массовым, коллективным образам.

Примеров массового образа, порождаемых коллективной психологией, множество. Одним из них является образ врага в отношении ко всему чужому. Чужое всегда мыслится как потенциально опасное, поэтому коллективное сознание вне всяких допущений по поводу сомнения в непричастности элемента «чужого» в мнимых проблемах общества трансформирует «чужое» во «вражеское».

А враг – это всегда прямой антагонизм. В данном случае социальное чувство толерантности есть также чувство, исходящее из процесса категоризации, когда некоторое множество предметов, не совпадающих по содержанию с основной системой, квалифицируется в рамках одного класса

предметов, к которым в любом случае до определенного момента нужно относиться толерантно.

Еще одной характеристикой массового образа является достоверность по отношению к его носителям в том, что он готов больше идти на поводу у сложившегося образа (например, мнимого врага), нежели формировать отличный от массовой психологии и идеологии чисто субъективный, возможно даже более достоверный, образ о тех или иных социальных феноменах.

Исследование формирования социального образа, особенностей процесса категоризации предполагает также изучение социальных чувств вообще, тем более, что толерантность является типичным социальным чувством, поскольку она затрагивает взаимоотношения между людьми именно в социальном пространстве. На развитие социальных чувств влияет во многом окружающая человека социальная группа. Данное влияние представляет собой ситуацию более ясного понимания, если обнаруживается идентичность социальных чувств одного человека с социальными чувствами всеми или практически всеми членами сообщества.

Особенно ярко одинаковость социальных чувств и группы людей можно наблюдать, если эти чувства проявляются в одних и тех же пространственных и временных условиях (например, толпа митингующих). В данной случае передача сенсуального отношения к одному и тому же источнику может быть пропорциональна степени пассионарности массы, количеству агентов передачи социальных чувств, воздействию чего-либо извне на определенную социальную группу, которая интенсивна в своих длительных или кратковременных импульсах.

Однако, не всегда социальные чувства идентичны, особенно если это касается пространственно-временных условий, в которых действуют члены определенной социальной группы. В рамках одной социальной структуры всегда будут существовать более мелкие по объему группы, которые стремятся к отличию от общей системы, что делает их критерием оценки устойчивости самой социальной структуры. Как полагает М. Уолцер: «Существование групп такого рода, в отличие от демократических политических партий, не требует наличия других таких же групп. Когда плюрализм – социальный факт (а это так и есть), некоторые группы соперничают с другими в поисках своих сторонников среди индивидов, слабо связанных узлами какой-либо групповой принадлежности либо вовсе от них свободных. Однако главной их целью является сохранение стиля жизни своих собственных членов, воспроизводство групповой культуры или «судьбы» в последующих поколениях. Их устремления характеризуются, прежде всего, духовностью, то именно тем, чего нельзя сказать об устремлениях политических партий. В то же время они требуют определенного рода расширенного социального пространства (вне дома и быта) для собраний, богослужений, дебатов, празднований, осуществления взаимопомощи, школьного обучения и т.п.» [18, с. 25].

Малые группы отличаются также наличием в мировосприятии их представителей особых, отличных социальных чувств, которые формируются больше вопреки психологическим нормам господствующей социальной системы. Более того, их чувства имеют больший резонанс своего колебания, большую импульсивность, которая связана, прежде всего, с тем, что во многом представители малой социальной группы ограничены в своей культурной, ментальной и в целом мировоззренческой свободе.

Далее М. Уолцер в своей фундаментальной работе, специально посвященной социальному феномену толерантности в либеральных обществах, задается вопросом о сущности толерантного отношения к вышеуказанным социальным группам. Он отмечает, что если рассматривать толерантность как некоторую установку или умонастроение, то «толерантность включает в себя ряд возможностей» [18, с. 25]. Первой из них он считает «не что иное, как отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира. Так, на протяжении веков люди продолжают убивать друг друга, а затем наступает спасительная стадия изнеможения: ее-то мы и называем терпимостью» [18, с. 25]. Второй возможностью М. Уолцер считает установку на пассивность, расслабленное отношение к различиям. Третьей возможностью толерантного умонастроения является нравственный подход к другим людям, также имеющим свои права, даже когда они своеобразно пользуются своими правами, что, собственно, вызывает всеобщее неодобрение. Четвертая возможность представляет собой открытый тип отношения к представителям другой социальной группы, даже некоторую любознательность и определенную степень уважения к ним за то, что у них можно чему-нибудь научиться. И, наконец, пятая возможность демонстрирует признание различий везде и во всем, что, по мнению многих либералов, лишь выражается «как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии» [18, с. 26].

Можно выделить несколько факторов, которые воздействуют на характер проявления социальных чувств, как представителей малых групп, так и представителей доминирующей социальной структуры:

- 1) степень эмоциональной импульсивности;
- 2) степень однообразия ситуации, в которой уже происходило то или иное событие, которое уже послужило причиной пробуждения социальных чувств;
- 3) степень активности агентов социальных чувств, которые являются инициаторами пробуждения чувств и к которым социальная группа испытывает тот или иной уровень доверия.

Таким образом, социальные чувства, в том числе чувство толерантности, зависят от вышеназванных факторов, в соответствии с которыми на основе существования коллективных образов формируются стереотипы и символы,

служащие одними из определяющих двигателей индивидуального поведения внутри одной социальной структуры.

Стоит также подчеркнуть, что образы, связанные с толерантностью, в большинстве своем соотносятся со стереотипами коллективного сознания. Это означает, что само толерантное отношение одного человека к другому основывается на его представлениях о моральных ценностях запрета причинения другому зла и вреда. Ценности такого рода, изначально имевшие характер сохранения членов общества, обрели превращенную форму абстрактных моральных ценностей, первоначальная суть которых постепенно была вытеснена идеей тотального гуманизма.

Здесь необходимо сделать отступление для того, чтобы яснее понять сущность гуманизма. В корне данная категория содержит феномен человека как высшее в среде человека отношение к самому себе. «Постулирует высшую, самодостаточную и самоосознающую значимость человека; провозглашает вне- и античеловеческим все, что способствует его отчуждению и самоотчуждению; отвергает идею приоритета идей и истин «сверхчеловеческого происхождения» в ряду феноменов поюстороннего мира» [77, с. 272]. Гуманизм апеллирует к идее, что один человек должен относиться к другому как к конечной цели своего нравственного бытия. Отношение к человеку как к средству, напротив, ведет к дискредитации человеческой сущности в межличностных связях. Причем понимание человека в качестве цели межличностной коммуникации способствует становлению человека как самодостаточной личности в лице тех, кто, так или иначе, является свидетелем и репрезентантом данной межличностной коммуникации.

Акцент на отношении к человеческой личности как к моральной цели широко использовал в философии практического разума И. Кант, интерпретируя такое отношение как нравственный долг перед самим собой. Так, в своих «Лекциях по этике» он пишет: «Обязанности перед самим собою не просто не суть низшие среди обязанностей, но, напротив, они по рангу наивысшие, и суть из всех важнейшие, ибо, не объясняя даже, что такое долг перед самим собою, можно уже сказать: если человек бесчестит свою собственную личность, чего же еще можно требовать от него? Кто преступает обязанность перед самим собою, тот отвергнет человечность, а тогда он уже более не в состоянии исполнять обязанности перед другими» [13, с. 121]. Тем самым великий немецкий мыслитель акцентирует внимание на моральной сущности гражданского отношения к проблеме позитивного человеческого сосуществования.

Как было отмечено выше, гуманизм непосредственно связан с гражданским обществом, и с развитием человеческой цивилизации его появление носило не только закономерный в этическом, но и в практическом смысле. То есть невозможно было построить гражданское общество, а с ним и основы правового государства, если бы во главу угла не был поставлен человек

не просто как индивид или субъект социальных взаимоотношений, но человек, понимаемый в качестве личности, осознающим свои права, общественный долг и обязанности.

Также мы подчеркнули выше, что понимание идеи нравственного уважения к человеческой личности постепенным образом трансформировалось в идеи гуманизма, но гуманистические идеи все же носят несколько оторванный в целом характер от той первоначальной установки на запрет уничтожения себе подобных. Однако так может показаться на первый взгляд.

Как показала история человеческого общества, гуманизм, как таковой, оказался более «удобной» мировоззренческой установкой, более положительным и результативным принципом в человеческой жизни. То есть каждый человек не есть механизм по осуществлению планов общества, но представляет собой, по крайней мере, активный творческий, созидающий компонент общества, наделенный аналитическим взглядом на мир и имеющий определенную совокупность интересов и жизненных приоритетов. Более того, последние способствуют в жизни человека осуществлению целого комплекса вариаций дальнейшего бытия в мире таких же субъектов созидающей социальной деятельности.

В этом смысле морально-этические ценности представляются составляющими социального бытия человека, посредством которых возможно существование принципа гуманизма и внедрение его в материю межличностных отношений.

Но, как известно, мораль, хотя и направлена на созидательный характер межличностных отношений, содержит в себе целый ряд категорий и принципов, которые в чистом виде не предполагают наличия какой-либо нравственности в жизни человека. Наоборот, они возникали как деструктивные элементы в системе общества. Но, надо сказать, что в синтезе с системообразующими принципами социально-субъективного бытия эти «негативные» элементы оказывают как раз положительное влияние на становление и развитие социальных миров.

Возвращаясь к весьма неопределенной, проблематичной интерпретации толерантности и обозначая данный синтез антагонистических категорий, стоит отметить, что толерантность несет в себе смысл некоторого осуждения: сначала мы осуждаем, потом примираемся с тем, что все-таки возможно остается осуждаемым. Толерантный человек – это человек, допускающий осуждаемое в пространстве своего мира.

Однако осуждение трактуется в неразрывной связи с идеей терпимости и отрицательным отношением к человеческой личности. Такая постановка проблемы касается скорее жизни отдельно взятого человека, нежели социальной группы или жизни в обществе в целом. В любом случае толерантность выступает составляющей индивидуально-социальной жизни человека, в которой бытие личности раскрывается в своей уникальности и

единичности, поскольку в ней отражены неоднозначные критерии принятия другой личности в сферу субъективного бытия.

Как было отмечено выше, толерантность в системе интересубъективных отношений и социальных связей подразумевает некоторую степень устойчивости по отношению к деструктивным процессам, грозящим в целом разрушению всякой социальной структуры.

С психологических позиций толерантность в области столкновения социальных пространств больше понимается как защита и сохранение идеалов и ценностей, даже если приходится при этом соглашаться с существованием чего-то, что, в сущности, противоречит коллективному мировоззрению и социальной психологии. Однако социум идет на этот шаг согласия ради стабильности в отношении бытия идеалов и ценностей. По мнению И. Цепковой: «Трудность достижения толерантности в том, что она и одновременно необходима (ведь нам жить всем вместе на одной планете и решать многочисленные общие проблемы) и как бы невозможна (нам необходимо принимать во внимание взгляды, поступки, образы жизней глубоко чуждые, отталкивающие своей «ненащестью»)» [49, с. 20].

Это одна из психологических трактовок толерантного поведения субъектов социальной структуры. Можно также охарактеризовать толерантность в качестве позитивного сосуществования различных социокультурных миров, даже если существованию идеалов и ценностей в принципе ничего не угрожает. Подобная ситуация уже непосредственно может быть охарактеризована с этической нравственной точки зрения, когда человек конструирует межличностные отношения на основе чистой морали, вне всяких утилитарных и корыстных ограничений. Как пишет Р.Г. Апресян: «В самом деле, когда мораль требует от человека быть честным, справедливым, добрым и т.д., она не ставит перед ним никаких конкретных целей, она ничего ему не обещает: ведь добродетель сама себе награда!» [41, с. 106].

На практике на уровне урегулирования и контроля взаимодействия социальных миров в соответствии с принципом толерантности данный контроль осуществляется в области общественной и государственной идеологии.

Согласно мнению специалистов в области реализации правовых норм и принципов гражданской консолидации, преодоление нетерпимости к тому, что не относится напрямую к формообразующим основаниям государства, представляет собой один из ключевых аспектов построения демократического общества, где каждый гражданин должен иметь права и возможности собственной реализации, в первую очередь, как полноценной, самодостаточной личности.

К тому же построение демократического государства лежит в области соответствующей государственной политики, которая в обязательном порядке

сообразуется с законодательной базой и, что не менее важно, рациональным, продуманным подходом к изучению и применению нормативно-правовых регулятивов. В отношении жизни человека в государстве Л.Н. Толстой писал следующее: «Люди так привыкли к этой государственной форме, в которой они живут, что она кажется им неизбежной, всегдашней формой жизни человечества» [21, с. 20].

Параллельно с этим в государственной идеологии, затрагивающей психологию народных масс, важным пунктом является соблюдение соотношения наиболее значимых общественных ценностей, выраженных в категориях, применение которых на практике может дать положительные результаты в деле построения конкурентоспособного государства. К тому же это непосредственным образом влияет на отношения отдельно взятого гражданина с государственной властью.

Практика апеллирования к таким категориям особенно важна для молодого государства, каким является Республика Казахстан. Поэтому важность обращения к ним, ведущим к сплочению общественных масс, представляется делом целого аппарата, занятого стратегическим развитием страны.

В этом отношении категория толерантности во многих отношениях определяет взаимоотношения между субъектами общественных взаимосвязей, представляющих различные национальности, конфессии, политические взгляды, то есть различную культуру существования и отношения к окружающим явления в пределах одного социально-политического пространства, каким является наше государство.

Хотя этническая, религиозная, политическая и др. виды толерантности являются частными случаями одной толерантности в общем смысле, в процессе идеологического осмысления необходимым является образования такого смысла толерантности, который соотносится с общим мультикультурным контекстом, в котором принцип толерантности будет внедрен.

Отсюда видно, что толерантность, как духовный принцип, ориентирован на недопущение разрушения социальных структур, что данный принцип предполагает единство людей именно на ментальном уровне, который представляет собой, своего рода, контекстуальный фундамент формирования общественного бытия. Как подчеркивал по этому поводу Мохандас Кармчанд Ганди, апологет ненасильственной борьбы с социальным злом: «Я обнаружил, что жизнь существует среди разрушения и, следовательно, должен существовать закон более высокий, чем закон разрушения. Только при таком законе общество будет построено верно и разумно, и жизнь будет стоить того, чтобы прожить ее. И если это – закон жизни, то мы должны применять его в каждодневной жизни» [19, с. 53]. Закон сопротивления социальному разрушению, по его мнению, изначально заложен в коллективном сознании, и для его реализации необходимы подходящие общественные условия,

действующие как объективные факторы по отношению к отдельно взятому человеку.

Здесь смысл толерантности уже наполняется такими моральными компонентами, которые способствуют единению людей на основе категорий добра, любви, прощения, взаимопонимания и т.д. Другой сторонник и пропагандист толерантных отношений между людьми Мартин Лютер Кинг, который отстаивал равноправие афроамериканского населения на территории Соединенных Штатов Америки, заявлял: «Всепрощение – это катализатор, создающий атмосферу необходимую для совершения новых шагов, начала новой жизни...» [20, с. 67]. Такая постановка проблемы толерантности подразумевает также мирное сосуществование по принципу уважения своего ближнего.

Мир между социальными группами означает, прежде всего, ответственность за то, что уже позволительно проживание людей бок о бок, отсутствие открытой вражды или действий, приносящих тайно вред другому. Выражаясь словами М. Уолцера, само по себе «мирное сосуществование способно приобретать самые разные политические формы и нести различную нравственную нагрузку в контексте повседневной жизни, то есть в контексте реальных взаимоотношений и взаимосвязей отдельно взятых мужчин и женщин. Ни одна из этих форм не обладает универсальной значимостью. За исключением минималистского утверждения о ценности мира и вытекающих из этого утверждения правил самоограничения (в общих чертах согласующихся со стандартным описанием основных прав личности), не существует никаких особых принципов, которыми руководствовались бы все толерантные режимы, принципов, в соответствии с которыми мы при любых обстоятельствах, всегда и всюду, должны были бы действовать в рамках некоего свода политических и конституционных правил» [18, с. 17]. То есть мирное сосуществование в любом его варианте всегда представляет собой благо для субъектов социального взаимодействия.

Мирное сосуществование является благом скорее не за счет того, что субъекты согласны друг с другом в дифференциации социального пространства, не претендуют в целом на материальные и духовные блага.

Скорее они решаются на этот шаг, соглашаясь с принципом допущения других социальных явлений и миров, руководствуясь идеей необходимости сосуществования и принципиальной невозможностью поступать иначе, особенно в обществах, которые по сущности своих элементов имеют довольно разнородную структуру. Однако в значении мирного сосуществования усматривается идеологический подтекст, более удобный для государственной власти, не всеми средствами обходящей внутренние социальные беспорядки в стране.

В отличие от мирного сосуществования толерантность как терпение предполагает больше индивидуальную психологическую нагрузку на систему

моральных ориентиров отдельно взятого человека. То есть принцип межчеловеческой терпимости «более обширен, поскольку охватывает не только сферу межгосударственных отношений, но и отношения внутри, в частности, отношения между группами и индивидами. Именно такую трактовку предполагает концепция культуры мира» [81, с. 71].

Стоит сказать, что культура мира отправляет нас в сферу духовной коммуникации между представителями различных культур и мировоззрений. Этот момент имеет основополагающее значение в том смысле, что всякая человеческая деятельность строится на принципах всеобщего добра и блага в отношении к другим людям. К тому же, нравственные императивы играют в общественном развитии хотя и роль несколько абстрактную (как может показаться в целом), но конструктивно созидающую, поскольку даже законодательство и даже Конституция опирается на ценностях человека, его жизни, свободах, гражданской ответственности, от чего зависит судьба многих и многих людей в любом обществе.

Духовная составляющая образует базис, на котором надстраиваются «материальные» элементы конструирования общественного строя. Разумеется, совершенного человека не существует и существовать не может, поскольку само представление о совершенном не имеет четких границ, да и если бы имело, то человеческая природа не располагает к полному обладанию совершенства из-за того, что человек всегда односторонен, имеет определенные ценности и интересы, которые могут просто не совпадать с общественными.

Духовное совершенство предполагает наличие в человеческой жизнедеятельности универсальных добродетелей, опираясь на которые человек конструирует позитивную модель отношения к людям. Естественно, человек может создать такую модель в идеале, теоретически, но придерживаться абсолютно всех добродетелей в лице его одного представляется невозможным. Еще виднейший восточный мыслитель Абу-ль-Валид Мухаммед ибн Рушд писал в эпоху арабо-мусульманского Средневековья: «Чтобы отдельный индивид был наделен всеми этими добродетелями – невозможно, а если бы и было возможно, то такого индивида отыскать было бы трудно. Скорее всего совершенство существует преимущественно во многих индивидах, взятых вместе. Для отдельного же индивида без помощи других, видимо, невозможно обрести и какую-нибудь одну из этих добродетелей. Для приобретения своей добродетели человек нуждается в других людях, и поэтому он по своей природе есть существо гражданское» [8, с. 132-133]. Действительно арабо-мусульманский философ прав, и, прежде всего, в том, что человек может опираться не на все добродетели, более того, культивировать еще меньшее их количество.

Совершенство человеческой души Ибн-Рушд рассматривает в контексте конструирования вслед за Платоном и Аристотелем идеального государства. Такое государство требует наличие в менталитете общества практически всех

социообразующих феноменов. Однако проблема состоит в том, чтобы человеческое сообщество идеального государства приняло каждое из составляющих социальной добродетели. В этом отношении Ибн-Рушд считает: «Для привития и развития добродетелей у граждан в идеальном государстве используются два метода. Первый метод – убеждение. Таковое в свою очередь предполагает два способа обращения к людям – посредством и риторических речений, если дело идет о воспитании «широкой публики», и посредством доказательных, аподиктических речений, если дело идет о развитии добродетелей у «избранных». Диалектические речения из воспитательной практики исключаются, что означает отсутствие какой-либо потребности в теологии и теологах. Второй метод – принуждение, которое в идеальном государстве – явление, необходимое главным образом для борьбы с внешними врагами» [8, с. 134].

Этим восточный мыслитель обосновывает принудительный порой путь развития человеческого общества, в котором некоторые моменты требуют того, чтобы им подчинялись в плане благополучного совместного проживания, поскольку добродетели все-таки подразумевают добровольное их принятие отдельно взятым человеком. Однако, как показывает общественная практика, человек не всегда предрасположен к тому, чтобы его окружение жило в благополучных условиях. Более того, некоторые люди, наоборот, желают того, чтобы другие жили не так, как подобает в «идеальном государстве», и Ибн-Рушд прекрасно это понимает. Поэтому он в своей концепции идеального не исключает момент принуждения во имя блага всех людей в том или ином обществе.

Однако, стремящийся к совершенству человек, согласно взглядам великого средневекового мыслителя Абу Насра аль-Фараби, – это «личность, отдающая все свои силы на благо общества и познающая счастье в деле служения общественным интересам. Он гармонически сочетает разум с нравственностью» [7, с. 113]. Этим мыслитель подчеркивает универсальность человеческой души, которая, несмотря на то, что не может принципиально достичь индивидуального совершенства, все же стремится к нему. В этом видится природа человека, направленного, по словам аль-Фараби, к конечному единению с сущностью Всевышнего.

Опора на один из многих добродетелей отражает принципиальность человеческого характера. Однако мы знаем, что добродетели по своей сущности и степени влияния на общественный порядок бывают разные, а порой и противоположные.

К примеру, принципиальность характера и умение идти на компромисс зачастую трактуются как противоположные добродетели, хотя и то и другое направлены на совершенство человеческой духовности. Или повсеместное проявление добра ко всем людям может вообще им навредить, поскольку делая

добро одному, человек, хочет того или нет, ущемляет в добре другого или вообще ему вредит.

Таким образом, толерантность, представляя собой одну из субъективно социальных добродетелей, также располагает к духовному совершенствованию отдельно взятого человека. Однако, что представляет собой сама духовность, есть вопрос крайне сложный и требует отдельного скрупулезного рассмотрения человеческой души, что мы предпримем в следующем разделе. Но в качестве принципа, образующего социальные взаимосвязи, толерантность представляет собой цементирующий феномен в условиях, когда в социальной структуре имеется некоторое количество элементов, по своей сущности не относящихся к данной социальной структуре.

2 ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ДУХОВНАЯ ЦЕННОСТЬ

В данном разделе дается анализ духовной сферы общества, в которой проблема толерантности значима в контексте индивидуального отношения к социальной действительности. Также раскрывается соотношение категории толерантности с категориями, выражающими интересующее взаимодействие в области реализации моральных ценностей, социально-этических норм и ценностей.

2.1 Значение толерантности в парадигме духовных ценностей

Как мы упоминали в предыдущих подразделах, человечество всегда находилось в активном поиске новых смыслов моральных категорий для их более сильного воздействия на улучшение общественных отношений в сфере духовности, а также, как следствие данного поиска, постоянно разрабатывало все новые и новые морально-этические концепции с последующей их реализацией в пространстве культуры и этики интересующего существования.

Закономерности социального взаимодействия характеризуются своей специфичностью, которая выражается в том, что чем более усиливается тенденция внутри социальной структуры к деструктивным по отношению к ней движениям, тем выше возможность того, что варианты по снижению данной тенденции будут найдены. Это объясняется тем, что сама конфликтогенная ситуация преподносит большее количество вариантов по разрешению и дальнейшему предотвращению конфликтов.

Система социальных ценностей и норм изобилует такими феноменами, которые, по своей сущности, направлены на то, чтобы дезорганизовать общество, однако во взаимосвязи с социообразующими феноменами они действуют как сплачивающие людей вокруг идеи единства, защиты и родового сохранения и играют определенную функцию в системе социальных

отношений. Одним из таких общественно-функциональных феноменов является месть, образующая целый культурно-мировоззренческий институт.

Разумеется, мы можем подчеркнуть негативный характер института мести, отмечая ее в качестве постоянной преграды в отношении конструирования позитивных межчеловеческих связей и дальнейшего развития и становления цивилизации. Более того, условиями и причинами ее устойчивого существования в контексте существования нравственно-этических ценностей являются некоторые механизмы мести, которые заключаются в ее социально-функциональной значимости. Как пишет Р. Жирар: «Мечь – это бесконечный, нескончаемый процесс. Всякий раз как она возникает в какой-то точке сообщества, она хочет распространиться и завладеть всем социальным организмом. Она может привести к настоящей цепной реакции с последствиями, которые в обществе ограниченных, очень скоро становятся фатальными» [89, с. 23].

Конечно, в ранних человеческих обществах институт мести играл важную роль: с помощью него, в общем, общество было подконтрольно со стороны старейшин, которые определяли дальнейший ход внутрисоциальных отношений. К тому же косвенно сообщество было защищено от воздействия со стороны, демонстрируя актом мести свою силу и внутреннюю сплоченность перед лицом очевидного вторжения и убийства членов сообщества.

Более того, акты мести непосредственно связаны с определенными религиозными культурами. То есть месть – это не просто убийство чужого человека, а вместе с ним и чужого в данной ситуации, как избавление от некоторой временной опасности, ее оттягивание на наиболее длительный срок. Акту мести, как убийства в обязательном порядке сопутствует церемония мести и ее мировоззренческое оправдание.

В некотором роде в более поздние периоды культивирование мести иницировалось самой религией. Например, за гонения и распятие Христа средневековое христианство осуществляло гонение тех, кто вообще не признавал идеи, оставленные Христом.

Однако, возвращаясь к древности, отметим, что месть являлась одним из компонентов в законодательной системе многих восточных и не только деспотий, таких как Месопотамия, Финикия, Древняя Индия, Древний Китай, Египетские царства и т.д. В те времена законодательно проявление мести позволялось с той целью, чтобы оградить государство от внутренних беспорядков и ситуаций массового истребления в процессе поиска виновного в том или ином преступлении.

При этом акты мести до определенного момента допускались во внутриродовых и межродовых взаимосвязях. Однако, когда месть, сопровождавшаяся уже массовыми убийствами, превышало допустимую властью норму, в действие вступали механизмы ограничения данного явления,

то есть включался аппарат карательных мер по недопущению массового террора.

Как известно, поиск чего-то такого, что потом выразилось в принципе толерантности, был связан с устранением феномена талиона из социальной жизни. Древне латинское слово талион означает возмездие, которое по своему существу было равносильно преступлению. Он подразумевал общественную ситуацию уравниловки, основанной на тотальной безальтернативной справедливости, на правиле «око за око». При этом в ответ за нанесенный урон наносился подобный по ущербу урон противнику.

Приблизительно тогда же возникает древнее нормативное обязательство, выражавшееся как антипод талиону в «золотом правиле нравственности». Данное правило обнаруживается во многих древних общественных порядках, поддерживаемое кодексами религиозных верований. Наиболее известной является нагорная проповедь, которая гласила «Не поступай по отношению к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе».

Возвращаясь к феномену мести, отметим, что история древних государственных образований, тем самым, демонстрирует, что религиозный культ, допускавший в некоторой степени институт мести в системе общественных взаимоотношений, играл роль следования строгим религиозно этическим нормам и традициям. Причем основным составляющим компонентом в процессе мести была жертва.

Какова сущность действия механизмов мести и жертвы в древних обществах?

Р. Жирар полагает, что всему виной склонность человека к миметическому образу своих действий (образу подражания другим из своего же сообщества). Так, он объясняет, что человек «видя, что другое живое существо из его сообщества стремится завладеть неким объектом, потому что желает его, начинает, подражая, также желать заполучить этот самый объект (хорошо известно, что именно так ведут себя маленькие дети). Когда желание присвоить один и тот же объект благодаря мимесису охватывает всех членов сообщества, они превращаются в «братьев-врагов» и возникает «миметический кризис», то есть всеобщее соперничество, а сообщество оказывается пронизанным разрушительным взаимным насилием. Несомненно, что это насилие не только могло, но и должно было бы привести к распаду первобытного стада, если бы не возникли механизмы, нейтрализующие пароксизмы «войны всех против всех». Есть только один способ нейтрализовать направленные в разные стороны импульсы насилия – сделать насилие единодушным, сосредоточить его на едином для всех объекте, в качестве которого и выступает жертва. Благодаря жертве ситуация «все против всех» превращается в ситуацию «все против одного», и насилие перестает быть разрушительным. Напротив, оно становится «обосновывающим», поскольку только благодаря ему в сообществе воцаряются

разрядка и мир» [76, с. 359]. Тем самым, он определяет совершенно иное рассмотрение человека в антропологии, понимающее это «разумное существо» с далеко неразумным поведением.

Тем не менее, феномен внутригруппового насилия в данном смысле имеет конституирующий характер, отражающийся на целостности социальной организации и сохранении ее значимых элементов. В связи с этим, «избавление от разрушительного насилия осуществляется путем его канализации, то есть принесения заместительной жертвы, которая в результате впитывает импульсы единодушного насилия и сама насыщается им. Путь к разрешению «миметического кризиса» с помощью жертвоприношения является сложным и многоступенчатым» [76, с. 359].

Однако многие религиозные системы, изжив принцип кровной мести ради целостности небольшой социальной группы, стали со временем культивировать поворотное отношение к тем факторам, которые влияют на социальную структуру. К примеру, индуистское понимание жизни отдельно взятого человека в системе его отношений как в целом к внешней, окружающей непосредственной действительности, так, в частности, с государственной системой подчинения людей.

В этом отношении индуизм проповедует смирение перед лицом объективного мира, в каких бы формах или трудностях он не представал. Индуизм также отрицал всякое проявление внутригрупповой агрессии, что много позже сыграет судьбоносную роль в жизни индийского народа в качестве политики непротivления английскому владычеству в период общественной деятельности М. Ганди.

То же самое постепенно стало практиковаться в западных религиозно-мировоззренческих системах. Ведь «уже древние греки знали понятия катарсиса, очищающей разрядки» [90, с. 79]. К тому же первые христианские общины придерживались принципа ненасильственного принятия фактов той социально-политической совокупности обстоятельств, в рамках которой христианство начало делать свои первые шаги.

Несомненно, процессы социального сплочения в ранних сообществах сопровождалось такими принципами, которые на сегодняшний день вызывают не столько сомнение, сколько справедливое осуждение. Но стоит помнить, что подобные принципы стали появляться на заре формирования человеческого рода, когда социум был вынужден опираться не на «цивилизованные» параметры, а на то, что непосредственно приносило результаты в процессе объединения некоторого количества людей, воспринимавших мир сугубо в мифологической форме.

Поэтому допущение в жизни общества феноменов жертвоприношения, коллективной агрессии по отношению к одному человеку или общественному меньшинству носило вполне закономерный характер.

На сегодняшний день мы имеем большое количество трудов и концепций, освещающих закономерности формирования общественного строя человеческого рода. Одной из таких концепций является концепция К. Лоренца. Согласно его учению о формах социальной агрессии и путях ее социального превращения, рассмотренных в его работе «Агрессия (так называемое «зло»)», агрессия в процессе развития общества в неизбежном порядке проходит такую стадию, которую К. Лоренц называл «сублимацией агрессии» [91, с. 260]. Он также рассматривал общественную природу человека как совокупность наследственного и приобретенного поведения.

Наряду с инстинктами человек, как и высшие животные, обладает наследственными образами внутреннего восприятия внешней действительности, в том числе и социальной. Данные образы восприятия, или гештальты, формируют у человека культурные образы, которые, в свою очередь, являются причинами создания культурного мировидения.

К. Лоренц обосновывает также социальную значимость ритуала как важного компонента развития человеческой культуры. Он интерпретирует ритуал в качестве способа приспособления древнего человека к изменяющейся природной реальности. В связи с этим К. Лоренц трактует ритуал в качестве универсального процесса в ходе генезиса сущности самого поведения, причем такой тип поведения свойственен многим животным с высокоорганизованной формой существования.

Он в своем учении также подчеркивал, что процесс ритуализации тесным образом связан с процессом символизации, а также то, что утрата поведением своего непосредственного значения ведет к импульсам в дальнейшем развитии человеческой культуры. Тем самым, в человеческом обществе образуется система традиций, обрядов, ритуалов, которые тем или иным образом символизируют связь человека с непосредственной окружающей средой.

В процессе ритуализации естественным образом появляются новые механизмы, раскрывающие вышеназванную связь, которые еще более утверждают становление человеческой культуры в качестве второй, параллельной природы. И существование в общественном, коллективном мировоззрении способности переживать чувство агрессии является естественным результатом социального генезиса древних человеческих формаций.

К. Лоренц отмечал, что сосуществование людей должно давать им знание по возможности контролировать агрессивные чувства, следить за реакциями агрессии. В отсутствии кумуляции и трансляции такого знания существование самой культуры может быть поставлено под сомнение. Причем опасность исчезновения культуры может обрести глобальный характер.

Также агрессия интерпретируется ученым в качестве некоторого нарушения жизнеутверждающего инстинкта. Человек, наделенный «воинствующим энтузиазмом» и «территориальным самоопределением», на

определенном этапе формирования среды своего специфического существования теряет контроль над своими естественными рычагами создания гармоничного сообщества, что, в результате, приводит к развитию дестабилизирующих социальных чувств, таких как агрессия, нетерпимость, ненависть и т.д.

Параллельно с потерей данного контроля сущность человеческой культуры, по К. Лоренцу, испытывает существенные изменения со стороны субъективно индивидуальной модификации, выражающейся в процессе воспитания, института образования и, в целом, посредством личностной социализации. Развитые деструктивные социальные чувства ведут к быстрой трансформации человеческого общества и постепенному закату культуры.

Таким образом, коллективное чувство агрессии, рассмотренное в социально-эволюционистской теории К. Лоренца, представлено как атрибутивное свойство межчеловеческого конгломерата. Между тем, если бы в общественной системе взаимоотношений между людьми наличествовали лишь негативные формы отношений, общество давно бы пришло к своему логическому упадку.

Теми феноменами, которые способствуют консолидации людей вокруг идеи коллективного единства, выступают терпимость, отрицающая агрессию, уважение, не предполагающее ненависть, и, в конце концов, любовь, отвечающая за такие отношения, которые подразумевают больше, чем взаимопомощь и межличностную симпатию.

Но сами по себе вышеупомянутые деструктивные социальные чувства, их постоянное наличие в сознании и в душах многих людей даже в современную эпоху, способствовало и способствует созданию все новых и новых учений о культуре и этике толерантности между людьми.

Их идеологической и мировоззренческой основой служит не только феномен социальной агрессии и кровной мести. Они пропагандируют значимость социальных ценностей в системе интерсубъективных связей. К примеру, Л.Н. Столович трактует социальные ценности, как «высший критерий всех индивидуальных и коллективно групповых ценностей как условие существования человеческого общества в целом и тех интегративных процессов, которые в нем происходят» [92, с. 95].

Как уже упоминалось в предыдущих подразделах, процесс рождения общественных ценностей сопровождался долгой трансформацией системы межличностных взаимосвязей и сменой не одной нравственно-этической парадигмы. Причем, неоднократно наблюдалось, когда субъективные ценности превращались в общественные путем либо коллективного одобрения, либо с течением времени, когда следующие поколения признавали те или иные ценности одного человека, которого в свое время не признавали и не понимали его современники.

Сами общественные ценности становились таковыми, если они удовлетворяли материальные и духовные запросы членов определенного сообщества. Но, всем известно, ценности, даже общечеловеческого характера, имеют тенденцию к постоянной сущностной трансформации, поскольку в различные исторические эпохи люди обладают различными материальными и духовными потребностями. Хотя в основе своей ценности всегда содержат такие аксиоматические элементы, которые не подвержены воздействию человеческой истории и имеют значимость практически во всех культурах мира.

К таковым мы относим и толерантность. Она, как культурно-этический принцип, развивается наряду с принципами ценности человеческой жизни, демократии, силы индивидуального и коллективного права и т.п.

Специфика духовной жизни человека заключается в том, что духовность аккумулирует все ценности, несмотря на их пространственно-временное существование. Единственная важность состоит в том, чтобы сфера духовности относилась именно к культуре, которая порождает эти ценности. Ценности определяют нравственное пространство, в соответствии с которым человеку приходится жить, чтобы в процессе постепенной социализации обрести статус от индивида через субъект социальных отношений к личности, имеющей качество чисто духовного образования. Более того, в мире ценностей вещи, относящиеся к миру человека, имеют строго упорядоченный характер. Подобная упорядоченность объясняется тем, что определенная структура вещно предметного мира в некоторой степени усиливает меру ценности в процессе аксиологического отношения человека к миру, который окружает его. Вместе с тем, в упорядоченном мире подчеркивается более возвышенное положение человека, как степени оценивания вообще всего, над миром природным, в котором отсутствуют всякие аксиологические установки и параметры.

В этом отношении человек выстраивает отношение к вещам, явлениям, процессам, фактам, в соответствии тем требованиям, которые обусловлены его социальной природой и социальным мировидением.

Однако, ценностная сфера, подобно всему, что, так или иначе, относится к быстро меняющемуся человеческому миру, также проходит определенную, свойственную только ей эволюцию. Это, в первую очередь, связано с тем, что ценности являются продуктом миротворчества как минимум одной малой социальной группы, располагающей в себе совокупностью базовых интересов, устремлений, целевых планов общего развития. То есть, каждый человек, являющийся членом социальной группы, так или иначе, выражает общие сущностные тенденции данной группы, направленные на дальнейшее позитивное ее развитие. Член сообщества, изначально обладает групповыми интересами, что, по своей сути, является фактом, более чем необходимым. Иначе структура социальной группы постепенно приходит в упадок из-за

кардинального несоответствия интересов у каждого члена группы. Однако, человек, будучи членом сообщества, не является машиной с заданной программой общих параметров оценки своего статуса среди других людей, с запрограммированными интересами и ценностями, а также с четко принятым планом действия, как это зачастую можно наблюдать в живой и неживой природе.

Всякий ментальный продукт, в том числе и общественные ценности, представляют собой, прежде всего, образования творческого мышления человека. В связи с этим, ценности в качестве более или менее надежных путеводителей человека в мире социальных отношений, также подвергаются трансформации с точки зрения их более эффективного воздействия на конструктивное развитие общества в целом. Эволюция ценностей имеет свои специфические закономерности, от раскрытия которых зависит осмысление того, насколько целесообразно существование самого социума и далее человечества в общем плане. Эволюция ценностей также образует пласт, который уже на сверх ментальном уровне мы можем понимать как сфера духовности.

Как и все, что относится к этико-аксиологическому пространству социальной жизни, духовность практически невозможно выразить с помощью категорий, которые, как нам кажется, должны непосредственно относиться к духовному развитию человека.

В данном случае, необходимо подчеркнуть два очень важных аспекта теоретического рассмотрения феномена духовности в социальной действительности.

Во-первых, духовность крайне косвенно относится к человеку как к субъекту социальных отношений. То есть мир социального человека ограничен стереотипами всеобщей социальной пользы, он обусловлен критерием выживания и исторического сохранения социальной группы. Тогда как духовный мир отличается инаковостью во многом за счет того, что это чисто индивидуальный мир с присущим ему комплексом сугубо субъективных символов, которые заведомо направлены на кодификацию их сущности. Духовность как образование в сфере личностного начала в человеке – это процесс культивации самого человека в его отношении к пространству отношений между людьми на уровне трансцендентного, и поэтому всякая декодификация духовного в человеке грозит постепенной деградацией личности как историко-логического феномена в содержании всего человечества.

Если социальное начало в человеке и не определяет сущностно его исконную духовность, то этого нельзя сказать в обратном порядке. Как отмечает Б.Е. Колумбаев: «Саму свою общественную сущность человек

определяет в духовности и тем самым открывается как реальное существо» [50, с. 197].

В этом отношении духовная сфера имеет целеполагаемый характер благодаря тому, что человек, если он хочет представлять собой социальную ценность, как бы «удваивает» мир, оставляя в сфере социальных процессов все внешнее, что образует в нем субъект социальных взаимодействий, но располагая в сфере духовного все то, что образует человека в качестве подлинной личности.

Здесь даже просматривается отличие социального познания от духовного, которое заключается в том, что социальное познание – это, в конечном счете, процесс признания воздействия социальных закономерностей на жизнь отдельно взятого человека, а духовное познание – это как раз опыт выхода человека за пределы того, что человеку было навязано в качестве социальной истины в течение всего процесса социализации и его становления как субъекта общественных взаимодействий.

Во-вторых, духовность никак нельзя понимать как форму взаимоотношений людей в пространстве межличностных отношений. Духовный внутренний мир каждого человека, сопряженный со стремлением ограничить его от установок внешнего порядка, в любом случае сталкивается в ходе обмена социальным опытом с такими же духовными мирами других людей, и это является такой же нормой, как и вообще отношения между людьми.

Однако подобное столкновение содержательно в отношении развития в человеке сущности личности. Это означает, что именно на данном уровне начинают взаимодействовать имманентное, выражающееся в конструировании духовного начала внутри человека со всеми сопровождающими элементами такого конструирования, и трансцендентное, неподдающееся простому социальному описанию духовности человека. Данное взаимодействие также отражает один из сущностных видов межличностных взаимодействий, составляющих суть человеческого бытия, которое полагается в целом в сущности социального бытия.

Вышеуказанная эволюция ценностей касается всех составляющих духовной жизни общества. Одни ценности меняются другими, которые, в общем, отражают смысл первых и только с течением времени практически полностью могут утратить смысл предшествующих ценностей. Как пишет М. Хайдеггер: «Низложение прежних верховных ценностей несет тем самым перемену в совокупности сущего, так что становятся проблемой, где и как можно говорить о бытии. Иными словами: новое полагание ценностей уже не может происходить так, чтобы на *то же*, пусть тем временем опустевшее место прежних верховных ценностей, взамен них, просто ставились новые» [79, с. 132-133]. М. Хайдеггер, тем самым, понимает эволюцию ценностей как процесс, который затрагивает само сущее.

Отсюда мы делаем вывод, что ценности являются феноменами, в которых параллельно с мировоззренческими установками и личностными идеалами действуют наиболее значимые составляющие человеческой культуры. Казахский исследователь проблемы ценностей Г.К. Абдигалиева пишет: «Ценностное отношение, рассмотренное со стороны субъекта, реализуется двояко – как отношение к ценности оцениваемого объекта и как его осмысление. С одной стороны, субъект исходит в восприятии каждого объекта из уже сложившегося у него представления о ценностях и оценка данного объекта становится отнесением к ценности; с другой стороны, ценностное отношение предполагает возможность, а чаще всего необходимость, осмысления оцениваемого, то есть выявления и понимания того конкретного смысла, который данный объект имеет для себя как субъекта» [51, с. 65]. Другой казахский философ Б. Кожамберлиев характеризует социальную ценность как «... любой предмет и взаимодействие по его поводу, лимитирующие и легитимирующие поведение субъекта (индивида, группы, сообщества)» [54, с. 15].

Использование ценностей в межличностных взаимодействиях обусловлено субстанциональной ценностно-творческой активностью личности в процессе интересующего диалога, который направлен не столько на содержание культуры человеческого бытия в среде таких же носителей ценностной культуры, сколько на практику осуществления аксиологических компонентов и на способность существовать в соответствии с моральными нормами и должностными критериями.

Важным параметром осмысления ценностных ориентаций представляет собой онтологически обусловленная интенция на сущность самих этических и аксиологических категорий, несущих в себе важность как, в первую очередь, элементов конструирования нравственной действительности человека и общества. Также необходимым является более или менее четкое разграничение между онтологией культуры морали в жизни и социальной деятельности человека с практикой действительного применения личностно-общественных ценностей. В этом видится проблема понимания морали в целом.

Никогда еще нравственные ценности не имели нейтрального характера, что, в свою очередь, подчеркивает их действенность в отношении моральных принципов для каждого участника общественных отношений, использующих их в своей жизнедеятельности для такой формы межличностного существования, которое, в конечном счете, ведет к пониманию каждого члена общества как цели морального бытия.

В предыдущей главе мы уже останавливались на трансцендентальном понимании человека как объекта нравственного познания в философии И. Канта. Однако основным в его философско-этических воззрениях является идея долга, непосредственно ведущая к той системе межличностных отношений, которые, в итоге, образуют идею добродетели. По отношению к ней он

подчеркивает: «Добродетель – это идея, и никто не может обладать подлинной добродетельностью. Поэтому столь же редко употребляется понятие «добродетельный человек», как и «мудрец». Каждый стремится к тому, чтобы приблизиться к добродетели, как и к мудрости, но ни в том, ни в другом не достигается высшая степень» [13, с. 215]. Отмечая добродетель в межличностных отношениях в качестве моральной «вещи-в-себе», И. Кант отправляет нас к мысли о принципиальной недостижимости такого рода культуры уважения другого человека, которая может достигаться в течение всей жизни и которая при этом будет совершенствоваться в той мере, в какой сам человек принимает и употребляет моральные ценности и нормы. Далее он добавляет: «Добродетель – это моральное совершенство человека. С добродетелью мы связываем силу, мужество и власть; она означает победу над склонностью» [13, с. 217].

Этот момент важен с точки зрения недопущения утилитарного отношения, как к человеку, так и к воззрениям и деятельности, принадлежащим ему. Отсюда, можно сказать, начинается поиск начал подлинного морального сознания в мире человека, а также в его нравственной смысл творческой жизнедеятельности. По этому поводу А.А. Гусейнов пишет: «Как истина открывается человеку в нескончаемом процессе познания, опирающегося на практику, так и добро создается самим человеком в его практике и сознании» [26, с. 83].

Тем самым он культивирует идею экзистенции морали в бытии самого общественного сознания. Здесь А.А. Гусейнов делает акцент на общественном мнении как области, наиболее применимой к оценке нравственного поведения человека. Согласно его взглядам, общественное мнение представляется в рамках осмысления культуры человека как «определенное состояние нравственного сознания общества и отдельных коллективов, которое оказывает непосредственное воздействие на нравственные представления и поведение личности» [26, с. 32]. Таким образом, А.А. Гусейнов полагал нравственность как не выводимую из бытия истории общества, напротив, нравственность во многом в разумном порядке обуславливает структуру межличностного взаимодействия [28, с. 5].

В то же время нравственность выступает таким феноменом общественной сферы, которая выделяет во множестве моральных вариаций человеческих поступков те приоритеты, могущие служить должным направлением этикосоциального бытия личности. Как пишет Р.Г. Апресян: «Не претендуя на жесткую регламентацию поведения, она задает ценностные ориентиры, самые общие масштабы оценок и санкций. Нравственность как бы предлагает действующему субъекту в каждом отдельном случае определить меру добра и справедливости» [42, с. 23].

Сфера морального сознания созидает культуру отношения одного человека к другому на основе принципа высшего гуманизма, предполагающего идеал

общественного устройства. К примеру, известный философ-моралист А. Швейцер понимал под сущностью гуманизма «подлинное доброе отношение человека к своему ближнему» [24, с. 508].

Гуманизм, само собой, опирается на ценности. Однако мы много говорим о ценностях, сущность которых так же, как и все ключевые ориентиры интересубъективного бытия, имеет абстрактный, а в некоторых случаях субъективный характер.

Согласно немецкому мыслителю Х. Ленку, ценность является интерпретационным конструктом, то есть посредством нее человек интерпретирует свои предпочтения относительно того или иного предмета, который для него в определенной степени значим. Значимость подобного предмета имеет, как правило, общественный смысл в его связи с социально субъективным конструированием мира. Более того, смыслотворчество ценностей предметов выражается в специфической деятельности сознания, направленной на выявление структур и контекстов социальной действительности. Х. Ленк считает, что «...мы чеканим мир, но не можем оторвать от мира процесс конструирования, мы налагаем на мир «материалы» наших структур познания» [80, с. 125]. Такая интерпретация ценностного видения вещно-предметного мира содержит в себе онтологию когнитивного восприятия социального бытия.

Отсюда следует, что ценностная ориентация на человеческое благо, при котором овладение вещью или средствами управления данной вещью, или вообще объектом, некоторым обрезаем удовлетворяющей человеческую потребность, не приносит вреда другому человеку либо окружению, есть этико-социальная норма. При этом сама этика в коллективном сознании отражена как «форма философской рефлексии, которая придает философской системе завершенный характер, ибо без решения нравственных проблем философия во многом оставалась бы рафинированным знанием, не имеющим какой-либо практической ценности» [76, с. 13-14].

Норму в культуре принято понимать как некоторый эталон жизнедеятельности, основная функция которого состоит в регуляции поведения человека в обществе. Причем норма предполагает именно должное поведение, предписанное стандартами социальной этики.

Однако границы нормы не всегда имели и имеют четких границ, которые в идеале должны ограничивать деятельность их репрезентантов. Как пишет А.А. Гусейнов: «Это означает: отдельные моральные нормы не имеют самодовлеющего смысла, они приобретают значимость, наполняются конкретным содержанием только в контексте определенной моральной системы» [27, с. 93]. То есть мораль также изменчива, как и содержание человеческого общества в конкретную историческую эпоху. «Мораль неразрывно связана с живой изменчивой практикой общественного человека»

[27, с. 95]. При этом, «мораль, – пишет Р.Г. Апресян, – как бы выходит за рамки наличных возможностей, прорывается сквозь стихию складывающихся обстоятельств и тем самым попирает «принцип реальности», заставляет человека жить по законам добра и красоты» [41, с. 105].

Но практическая сила общественной нормы состоит как раз в том, чтобы минимизировать случайности, исходящие из субъективных мотиваций или аффектов психологической природы человека. Регулирование межличностных отношений подразумевает сознательное принятие каждой личностью установленных в обществе норм определенной культуры. Здесь речь идет, в частности, о нормах, способствующих установлению необходимого порядка в социальном пространстве, в общем, и в составляющих его локальных социальных группах.

Хотя моральные категории, сами по себе, легитимны в случае их широкого использования и большого количества случаев, когда они имеют свою эффективность и воздействуют должным образом на состояние межличностных взаимодействий, как того требует моральная практика, все же сущность данных категорий остается в области их индивидуального осмысления. Этим субъективизмом в отношении к пространству социальной этики объясняется всеобщая ее условность в отношении к нравственному законотворчеству, относительность самих границ социальной этики, а также широкая вариабельность поступков и действий, соответствующих в целом области человеческой морали.

Отсюда духовность, понимаемая как осуществление в человеческом мире надличностного духа, обретает пределы, позволяющие человеку оценивать себя как духовное существо далеко за рамками сугубо социальных взаимосвязей. В этой связи, сообразно трансцендентности духа, человеческий мир, обращенный в пространство социальной этики, также имеет все характеристики трансцендентности. Это означает, что сфера моральной деятельности отдельно взятого человека может быть онтологически определена в качестве имманентного свойства человеческого существования вообще.

В этом плане мораль совпадает с сущностью человека, а экзистенциальные начала его практической деятельности располагаются в сфере души, откуда то, что, собственно, предназначено к внешней деятельности, не выражает подлинную сущность человеческой нравственности, но лишь представляется ее продолжением в социальной жизни. Ведь душа, как известно, определяется внутренним миром человека, констатируя в нем сугубо личностный аспект.

В этом смысле, то, что относится к сфере личностного, выражено в онтологически обусловленных законах, тогда как выражаемое в интересубъективных взаимоотношениях личностное видение нравственного поведения имеет форму условной закономерности. Лишь воздвигнутый всеобщей и необходимой волей сообщества личностей, живущих согласно требованиям высокой этики, моральный постулат обретает форму

общественного закона как строгого регулятора человеческих поступков. Как пишет И. Кант: «Ибо моральный закон категорически говорит, что должно совершиться, нравится ли это или нет» [13, с. 63].

Если рассмотреть проблему реализации имманентно заданных морально-этических установок, понимаемых человеком в качестве моральных принципов, поступаться которыми нельзя ни в коей мере, то события внешней жизни имеют куда более безличностный характер, что только способствует тому, что человеку необходимо рассматривать их, исходя из возможной поливариантности.

Следовательно, за каждым событием человек видит огромное количество потенциальных действий, причиной которых может служить далеко не данное событие, а своеобразная его интерпретация. Выражаясь словами И.А. Бутенко, «из одного и того же явления разные люди вычерпывают различные содержания; сущность этих явлений, оставаясь одной и той же в многочисленных индивидуальных восприятиях, приобретает для каждого особый смысл, воплощаемых в общепонятных словах» [78, с. 15]. В этом заключается относительный характер видения события и явлений внешней окружающей действительности, особенно в пространстве нравственной жизнедеятельности.

Тем самым, в процессе конструирования взаимодействия с окружающим миром социальный субъект не просто познает предметность мира, но и напрямую участвует в процессе аксиологического творчества, то есть в постоянной переоценке этических идеалов определяет ценность данной предметности, вычлняя ее существенные аспекты. Вследствие этого определяется на некоторое время субъективное отношение к тем или иным социально значимым ценностям.

Возвращаясь к проблеме социальных ценностей, стоит отметить их надиндивидуальный характер. Имеется в виду, что, даже живя одними ценностями в одной социальном контексте, каждая отдельная личность интерпретирует их в своей субъективной перспективе. «Толерантность между людьми делает возможным сосуществование противоречивых требований верований, ценностей и идей до тех пор, пока они соответствуют приемлемым моральным ценностям» [39]. Этим подчеркивается личностная трактовка ценностей, которые применяются в определенной обстановке с определенными социальными объективными обстоятельствами.

Проблема ценностей также включает в себе как необходимость столкновения частных интересов. Последние обращены на преобразование мира в соответствии с собственными запросами к социальному бытию. Согласно, подобающему, как кажется самому человеку, образованию социального окружения, совпадающему с наличными интересами, есть возможность выстроить такой ценностно-смысловой ряд, который будет раскрывать объективный социум как субъективное целое. Как полагает О.Г.

Дробницкий, «существуют специфические феномены общественного сознания: социально-политические, правовые, моральные, эстетические, религиозные, нормативы, принципы, идеалы, оценки и их критерии»[40].

Однако в отношении к субъективной апелляции к ценностям зачастую складывается ситуация, когда сами ценности становятся предметом чисто утилитарного употребления субъектом, что, в конечном итоге, приводит к искажению и усилению их относительного характера в процессе наиболее объективного понимания тех или иных моральных событий и явлений. Поняты таким образом, ценности отражаются в деятельности самого человека, в его определенности перед окружающей интерсубъективной средой, и это выводит человека в новое состояние сущностного несогласия человека с собственным персональным статусом. Г.К. Абдигалиева подчеркивает, что «ценность выражает человеческое измерение культуры, воплощает в себе отношение к формам человеческого бытия, человеческого существования» [52, с. 232].

Подобное сущностное состояние потери себя в ракурсе отсутствия изоморфизма человека в пространстве, где он, напротив, должен быть выражен в своей крайне возможной сущности, М. Хайдеггер назвал *das Man*. Оно отражает неподлинное положение человека в отношении к самому себе тогда, когда он имеет в себе сущее выразить его как таковое в его подлинности. В этом смысле *das Man* может быть понято как настоящее человека в социальном мире, однако необходима постановка вопроса об исконном человеческом содержании.

Состояние усредненного человека вызвано повседневным озабочением предметами субъективной жизнедеятельности, что превращает человека в субъект, пользующийся сугубо прагматическими идеями и концентрирующийся на приложении подручных средств. Так, М. Хайдеггер подчеркивает: «К повседневности бытия-в-мире принадлежат модусы озабочения, дающие озаботившему сущему встретиться так, что мироразмерность внутримирного при этом выходит на свет. Ближайшее подручное сущее может быть найдено в озабочении неприменимым, не налаженным для своего определенного применения. Инструмент оказывается поврежденным, материал неподходящим. *Средство* при этом в любом случае под рукой. И чем вскрывается неприменимость, это не всматривающейся фиксацией свойств, но усмотрением применяющего обращения. При таком вскрытии неприменимости средство бросается в глаза. Эта *заметность* выдает подручное средство в известной неподручности. Здесь, однако, заложено: неприменимое просто валяется, – оно показывает себя средство-вещью, которая так-то выглядит и в своей подручности, так выглядящая, постоянно же была и наличной. Чистая наличность заявляет себя в средстве, чтобы опять же снова быть втянутой в подручность озаботившего, то есть находящегося в ремонте. Эта наличность неприменимого не вовсе еще лишена всякой подручности, *так* наличествующее средство еще не подвернувшаяся где-то вещь. Повреждение средства еще не

простое изменение вещи, не только случившаяся у чего-то наличного смена свойств» [63, с. 73].

М. Хайдеггер также акцентирует внимание на анонимности направленности человека на средства повседневной практики, что лишь отражает внемирность субъекта в социальной действительности. Данная анонимность не предполагает аспекта индивидуальности и личностного полагания. Внеценностная анонимность погружает субъекта в мир, в котором даже чистые ценности меняют свою суть на праксиологические формы.

В связи с этим такой поворот в интерсубъективных взаимоотношениях человека освобождает его от ответственности, поскольку в таком социальном мире отсутствует соучастие в совместном творчестве ценностных смыслов, а каждый субъект трактует свое участие в ценностном смыслотворчестве только сквозь призму собственных потребностей. Таким образом, сфера человека в жизни общества, превращенное в состояние *das Man*, определено контекстом индивидуально-личностного отчуждения.

В таком состоянии человек вынужден отказаться от свободы поступаться со статусом усредненного в своих устремлениях на прагматическую самоудовлетворенность субъекта. Отказ от свободы диктуется общим представлением толпы о личной ответственности.

Тем самым отсутствие осознания собственной ответственности приводит, в конечном счете, к размытости представления цели своего бытия и целесообразности собственного существования в пределах социальных конструкций, которые выражены не только в самом непосредственном общественном окружении, но также и в феноменах социальной морали, политики, религиозного знания и т.д. Это постепенно приводит к повседневному способу бытия человека, стирая в нем интенцию к возвышенному во всех значениях: будь то в этическом, когнитивном, эстетическом значениях.

Получается в подобном расположении дел нацеленность человека на личность приходит в свой экзистенциальный упадок, что равносильно смерти личности. Человек запирается в своем повседневном присутствии и уже не желает видеть сущее того, что собственно может определять его в качестве личности. Личность и ее характеристики, такие как, в первую очередь, нравственная составляющая, в повседневном бытии предопределены к смерти. М. Хайдеггер пишет: «Падающим бегством *от* смерти повседневность присутствия свидетельствует однако, что сами люди тоже всегда уже определены как бытие к смерти, даже когда не движутся отчетливо в «мыслях о смерти». Для присутствия в его средней повседневности дело тоже постоянно идет об этой, самой своей, безотносительной и необходимой способности быть, пусть лишь в модусе обеспечения бестревожного равнодушия перед крайней возможностью его экзистенции. Установление повседневного бытия к смерти

дает вместе с тем ориентиры для попытки заручиться, через более подробную интерпретацию падающего бытия к смерти как уклонения *от нее*, полным экзистенциальным понятием бытия к концу. На отчего бегства, сделанное феноменально достаточно видимым, должен удался феноменологический набросок того, как уклоняющееся присутствие само понимает свою смерть» [63, с. 254-255].

Отсюда экзистенциальная линия М. Хайдеггера сводится к идее высвечивания в повседневном образе жизни и мышлении того, что может вывести человека опять на уровень вопрошания наличного бытия. «Усредненную повседневность, – пишет М. Хайдеггер, – присутствия нельзя брать как простой «аспект». В ней тоже, и даже в модусе несобственности, лежит а priori структура экзистенциальности. В ней тоже дело для присутствия идет определенным образом о его бытии, к которому оно относится в модусе средней повседневности, и будь то даже лишь в модусе бегства от нее и забвения себя. Но экспликация присутствия в его средней повседневности дает не только где-то усредненные структуры в смысле расплывчатой неопределенности. Что онтологически есть способ срединности, онтологически очень даже может быть схвачено в содержательных структурах, которые структурно не отличаются от онтологических определений скажем собственного бытия присутствия» [63, с. 44].

Чтобы вопреки повседневности, открывающей перед человеком образ только бесконечного говорения, людского любопытства, открытой всем потерянности и индивидуальной двусмысленности, в общей обреченности мира, предстал вновь перед человеком его подлинный уровень внутреннего качества быть собственной цельностью.

Для этого необходим внутренний призыв, пронизанный обязательством быть среди людей в том качестве личности, когда человек в своем порыве к окружению проявлял совесть, как свойство собственного духа. М. Хайдеггер пишет: «Воля-иметь-совесть, как понимание в самой своей способности быть, есть способ разомкнутости присутствия. Кроме понимания, последнюю конституируют расположение и речь. Экзистентное понимание означает: бросание себя на самую свою фактическую возможность способности-быть-в мире. *Способность-быть* опять же понимается только в экзистировании, в этой возможности» [63, с. 295].

К этому нужно онтологически решиться. Решимость констатирует обращенность человека к экзистенции быть собой, в какой бы онтологической плоскости не обнаруживалось бы бытие человека. М. Хайдеггер продолжает: «Решимость по своему онтологическому существу есть всегда таковая конкретного фактического присутствия. Существо этого сущего есть его экзистенция. Решимость «экзистирует» лишь как понимающе-бросающее-себя решение. Но на что размыкает себя присутствие и решимости? На что должно оно решиться? Ответ способно дать *только* само решение. Было бы полным

лжепониманием феномена решимости, захоти кто подумать, что она есть лишь принимающее схватывание предложенных и рекомендованных возможностей. Решение есть именно впервые размыкающее набрасывание и определение конкретной фактической возможности. К решимости принадлежит необходимо неопределенность, характеризующая всякую фактично-брошеную способность присутствия быть. Уверена в самой себе решимость лишь как решение. Но экзистентная, всегда лишь в решении определяющаяся неопределенность решимости имеет все равно свою экзистенциальную определенность» [63, с. 298].

Таким образом, хайдеггеровская философия человека раскрывает онтологическую значимость быть сущностью личности. Такая сложнейшая установка и следующая параллельно с ней философская интерпретация только усиливают содержательность таких сугубо внутренних состояний человека, которые впоследствии образуют социальные модусы личности вне индивидуальных характеристик. Последние во многом определяются личностными модусами других субъективных миров, за которыми следует всеобщая социальная деятельность, составляющая в своих частностях локальные отношения между людьми.

Социальная деятельность, как известно, опирается на субъект-субъектную и субъект-объектную парадигмы отношений.

Субъект-субъектная парадигма включает в себя такие связи между людьми в рамках одной социальной структуры, когда отношений одного человека к другому выдерживается постулатом рассмотрения человека как высшей гуманистической ценности. Субъект-объектная парадигма включает взаимоотношения с точки зрения прагматического понимания другого человека, могущего выступить в качестве объекта снятия жизненно важной потребности.

В рамках и контексте только первой парадигмы возможны такие отношения между людьми, на основании которых можно осуществить конструирования морали. Субъект-субъектная парадигма, тем самым, непосредственным образом сопровождается категориальным этико-моральным базисом межличностной взаимосвязи. Человек мыслится как субъект в социальной деятельности в условиях его включенности в созидательную деятельность по отношению к индивидуальной жизнедеятельности другого человека. Последний при этом должен также отвечать требованиям созидательной деятельности в отношении первого человека.

Поэтому вопрос о субъекте в социальной действительности напрямую касается субъектной сущности человека. Как известно, человеческая сущность в процессе социализации разделяется на статусы человека в сущностной системе «индивид-субъект-личность». Индивид содержит в себе онтологический факт человека, который понимается, в первую очередь, как

фундаментально-экзистенциальное бытие. В присущности человека выражается его индивидуальность, его свойство индивида, исконная сущностная неделимость, предполагающая человека, как он есть в определенной пространственно-временной совокупности объективных по отношению к человеку условий.

Латинское слово «индивид» как раз и означает человеческую неделимость в ее целостности. В свою очередь, целостность может быть психофизиологической, мировоззренческой, общественной и т.д. В соответствии с предметом данного диссертационного исследования нас, в первую очередь, интересует социальная целостность человека в ее взаимосвязи с моральной сущностью человека. Однако, стоит отметить слова Ф. Ницше, который полагал, что индивид – «это род фатума, спереди и сзади, новый закон и новая необходимость для всего, что наступит и будет» [17, с. 42]. Этим немецкий философ подчеркивает онтологическую сущность индивида перед сферой межсубъективных связей.

Следующим компонентом в вышеуказанной системе является человеческий статус субъекта. Субъект, в отличие от индивидуальной целостности человека, уже выражает процессуальность в социальной действительности, процесс его участия в конструировании социальных пространств и институтов, которые формируют общество как интерессубъективный мир с определенными, специфическими связями.

В греко-римской античной мысли под субъектом понимали субстанцию, которая не была тождественна человеческой природе. Субъект мыслился как Логос, Мироздание и означал так же, как данные категории, предельность объективного мира. Однако, начиная с эпохи Нового времени, субъект проецируется на человеческую сущность, обретает тождественность с субъективным миром. Тем самым, человек начинает выражать ту индивидуальную предельность, которая возможна в его субъектности. Более того, эволюция отождествления категории субъекта на этом не заканчивается. Позднее субъектность человека уже характеризует его общественное содержание, определяя границы индивидуальности и предопределяя статус личности в человеке.

Последней субстанцией в вышеназванной антропологической системе выступает личность. В нашей работе мы рассматриваем личность, в первую очередь, как моральную сущность, носитель и реализатор смысла общественных ценностей, совпадающих с их индивидуальной рефлексией и предстающих в качестве репрезентанта человека перед общественностью, так или иначе, его оценивающего. Личность человека отражает его онтологическую индивидуальность, социальную субъективность и заканчивается его культурной характеристикой. Тем самым, личность выводит человека на уровень социокультурной самодостаточности, выражая чисто субъективную специфику

взаимодействовать с интерсубъективным пространством посредством того, что мы называем высшей этико-моральной жизнедеятельностью.

Таким образом, антропологическая система «индивид-субъект-личность» представляет собой онтологическую подлинность, исконность человеческой сущности в лице человека как существа, организующего определенную сферу в пространстве универсального мироздания. Подобная характеристика отражает всю сложность неполноту, недосказанность человеческой сущности, что только способствует раскрытию новых возможностей интерпретации социально субъективной жизнедеятельности.

2.2 Формирование этики толерантности в системе образования

В современную эпоху два взаимосвязанных между собой культурно-исторических явления – процесс мировой глобализации и процесс трансформации человеческой личности на мировоззренческом уровне в силу воздействия на нее феномена мультикультурализма – поставили перед обществом задачу, от решения которой зависит то, как в будущем будут строиться межчеловеческие отношения, как в частной повседневной ситуации, так и на уровне глобального взаимодействия. Для решения подобного рода задачи представляется насущной необходимостью создание качественно нового типа личности в пространстве межкультурного сотрудничества, который отвечал бы требованиям всех смыслов и значений понятия толерантности.

«На фактор толерантности в современной образовательной среде влияет отсутствие универсальной модели образования в связи с наличием отличающихся социально-экономических условий развития различных обществ, регионов, социальных и национальных групп, а также многофакторный кризис современной системы образования, в том числе на постсоветском пространстве, вероятностный характер социально-экономических процессов в современном мире (особенно в областях подверженных модернизации и реформированию), альтернативность в становлении общественных систем, структур и институтов, несоответствие между переменами в материальной культуре и реакцией на них в системе образования, консервативность образовательной системы, нацеленность образовательной системы на развитие или сохранение культурных особенностей и ценностей, существующих в обществе, расширение образовательного рынка, инновационные требования со стороны общества ко всем основным видам деятельности. Процессы воспитания, обучения, принятия решений, выбора и ответственного поведения, социально-политического участия в жизни сообщества и государства, участие социальных субъектов в процессе реформирования системы образования, воспитания характеризуют динамичность социальной системы в целом и изменчивость факторов внешней среды, влияющих на образовательный комплекс» [114].

Формирование в сфере образования и воспитания толерантной личности требует кардинальных изменений в современной образовательной системе. «Принцип общественного, гражданского, государственного регулирования процессов образования и воспитания, основанный на стратегиях и формах толерантности напрямую связан с нормативно-правовым обоснованием востребованности и формирования чувства уважения к другим народам (культурам, группам), их традициям, ценностям, достижениям, актуализированном в процессе образования, воспитания, профессиональной деятельности, политической и гражданской активности и т.д.» [109, с.87]

Казахстанские специалисты в области образования отмечают определенные трудности в области парадигмальных установок, на которые должен опираться каждый современный обучающийся. При этом подчеркивается акцент на формировании такого типа будущего специалиста, который в других субъектах общественной деятельности видит только своих потенциальных конкурентов, что образует в нем установку на возможное устранение с поля его индивидуальной жизнедеятельности тех, кто может в чем-то его опередить. В этом отношении подчеркивается отсутствие в образовательном процессе аспектов, которые отрицают социальную толерантность, то есть толерантность не только к другим народам, расам, религиям, культурам и т.д., но и толерантность в отношении людей, вместе с которыми человек конструирует единое социальное пространство.

На сегодняшний день выделяют несколько образовательным парадигм, ориентированных на те или иные педагогические императивы:

1. Глобально-историческая, культуроцентристская Н.С. Розова;
2. Традиционно-консервативная, феноменологическо-гуманистическая А.А. Пинского;
3. Консервативно-просвещенческая, либерально-рационалистическая Х.Г. Тхагапсоева;
4. «Знаниецентрическая», культуротворческая.

В идеале культуротворческая парадигма формирования социальной личности является наиболее выгодной в свете повсеместного мультикультурализма. При этом культуротворческая парадигма противопоставляется просвещенческой установке, поскольку последняя предполагает непосредственное накопление знаний, при котором часто упускается рассмотрение человека в качестве носителя определенной культуры взаимосвязи с его родным и окружающим миром.

Дело в том, что практически во всех странах, занятых пересмотром ключевых аспектов национального и государственного образования, наблюдается также процесс пересмотра сущности человека вообще, что связывается с закономерным влиянием на его сущность тенденций глобализационных трансформаций. Наряду с пересмотром человека критически

анализируются представления об обществе, природе, выработанных еще в эпоху Просвещенческих учений. В те времена существовал стереотип, согласно которому внешний мир обладает присущими ему объективными законами строгого и линейного развития. Раскрыв эти законы, поняв их суть, человек получает возможность управлять миром и изменять его таким образом, чтобы доступ к материальным благам и природным богатствам был более реальным.

Однако нынешние реалии постепенного перехода от индустриально-техногенного способа конструирования человеческой реальности к антропогенному способу организации социально-субъективного бытия (в частности, развивающаяся система сферы интеллектуальных услуг) указывают на то, что просвещенческая нацеленность на установку, согласно которой чем больше знает человек, тем лучше, исчерпала себя с точки зрения глобального представления о человеке. Нельзя сказать, что наступило время ценностного кризиса науки, поскольку социальная значимость науки всегда будет поддерживаться прагматическим отношением к ней. Ведь наука, согласно концепции М. Фуко, связывается с силой, которая, в свою очередь, ведет к контролю над общественными институтами, а, значит, и над людьми.

Однако в современной ситуации науки обозначился феномен неопределенности, особенно четко проявляющий себя в гуманитарных науках. К примеру, нынешняя социология испытывает большие трудности в эмпирическом описании и теоретическом обосновании социальных закономерностей по причине непрерывного их усложнения. Общество в глобальном масштабе теперь представляет собой практически неопишуемый процесс тесного, чем прежде, взаимодействия самых различных культур, что только усиливает нарастающую неуверенность в результатах научного знания. Наступило время сциентистского и гносеологического плюрализма, на волне которого в философии стали возникать различные направления постмодернистского, нигилистического толка.

Усиление неопределенности начало сказываться на повседневной жизни отдельно взятого человека, оказавшегося в положении, когда все труднее найти готовые, четко обозначенные выходы из тех или иных ситуаций. Следом получается, что человек уже не в состоянии нести ответственность за то, что пытается сделать в мире, где ценности социальной жизни на его глазах меняются. Д.ф.н., профессор С.Ж.Едильбаева отмечает: «В постклассическую эпоху образование во многом теряет свое предназначение. Ориентированное на экономическую пригодность, оно не принимает во внимание человека, утрачивает нравственную составляющую. Тогда как образование всегда рассматривалось как социальная ценность, являющаяся важным источником мотивации поведения индивидов» [110, с.47]. К примеру, глобализация принесла к нам новые ценностные установки в сфере телевидения. Нынешняя подрастающая молодежь питается, в основном, продуктом западной киноиндустрии, в которой ценность отдельно взятой человеческой жизни

попрана массовой смертью и горами трупов на телеэкранах. Более того, эта тяга к обесцениванию человеческой жизни в пользу эффективности большого количества убитых людей в очередной кровопролитной перестрелке активно перенимается и российским и казахстанским кино. Красота и самобытность нашего, восточного понимания сюжетной линии растворяется в слепом подражании проамериканским ценностям (то есть их отсутствию) в той области (имеется в виду телекоммуникации), откуда человек черпает материал для конструирования собственного представления о мире. Взамен же он получает тотально искаженное видение того мультикультурного пространства, которое мы называем современным миром. «Деградация образования и отсутствие национально интегрирующего общественного просвещения и системы воспитания, привели к их замещению "примитивной диджитализацией" (т.е. когда социальные сети и мессенджеры являются единственным способом образования) казахского сознания. Произошла замена реальных человеческих отношений виртуальными коммуникационными каналами. WhatsApp-рассылки и Instagram стали главными источниками информации и интерпретации событий. При этом распространенное в обществе некритическое мышление допускает ситуацию безапелляционного доверия к распускаемым по социальным сетям слухам, рекламным слоганам, фейковым данным, вплоть до экстремистских призывов, а отсутствие национальных этических кодов является причиной неуважительного, а порой и хамского отношения к государственным символам, представителям правопорядка, нормам человеческой этики, культу наживы любой ценой, игнорирования достоинства личности и жизни людей, попрания их права на частную собственность» [116].

Во время своей зарубежной научной стажировки в Милане я имела честь присутствовать на презентации книги «Ненависть в сети. Вербальное насилие и навязчивые идеи», итальянского профессора юриспруденции и координатора курса послевузовского образования юридического факультета Миланского университета, Джованни Зиккарди. Основные направления его исследований касаются киберпреступности. В его книге проанализированы современные тренды, касающиеся всемирной сети. Распространение Интернета сделало возможным непрерывный диалог, который ведется в блогах, на форумах, в чатах, в смартфонах. В рамках этого глобального диалога возникли проявления расовой и политической ненависти, оскорбления, навязчивое поведение по отношению к другим людям, домогательства, издевательства и другие формы насилия. Он анализирует такие вопросы: Как появилась концепция hate speech, есть ли некое право на ненависть, и каковы ограничения, установленные правовыми системами? Изменился ли уровень толерантности и необратимо изменился ли тон дискуссии? В целом, отвечая на эти вопросы, он рассматривает проблему словесного насилия и его распространения в век технологий с юридической, философской и политической точек зрения.

Так, Дж. Зиккарди рассуждает о различных типах ненависти в интернете: «На вершине воображаемой пирамиды могут быть помещены выражения и действия ненависти, поскольку они регулируются на международном, политическом и нормативном уровне. Дениализм, политическая ненависть, апология режимов, этническая дискриминация, или дискриминация, основанная на сексуальных предпочтениях, религиозная или расовая ненависть, нападение на «иное» во всех его значениях, террористическая пропаганда – вот темы, которые затрагиваются и варьируются в зависимости от традиции стран, которая принимает законы. На третьем уровне идут дискуссии о том, что является неуместным диалогом, но который закон считает допустимым. Границы эти в ходе исторического развития всегда были размыты, часто обусловленные только штрафами или предупреждающими мерами, предусмотренными судебными решениями (связанными, например, с политическими дебатами). Наконец есть все выражения, которые разрешены, потому что они не вызывают ненависти и не считаются оскорбительными после анализа контента» [82, р. 18].

Современному человеку, прежде всего, необходимо научиться быть ответственным за те ценности, которые касаются не только его обыденной жизни, но и относятся к мировой духовности, предполагают аксиоматический подход к их рассмотрению и применению. К таковым, прежде всего, относятся ценности человеческой жизни, индивидуальной свободы, творческой реализации и т.д. Всему этому научить человека с малых лет способна научить ориентированная на данное русло качественная система образования.

Рост неопределенности в понимании многообразия мировых культур и способов их взаимодействия между собой способствует росту толерантности в отношении к содержанию различных культур, равно как их непринятию. Однако, поскольку в нашем исследовании мы выявляем положительные аспекты межкультурного взаимодействия, то о неприятии в данной сфере мы говорить не будем.

Повышение сущностного статуса феномена толерантности обусловлено тем, что человеку отныне необходимо должным образом ориентироваться в пространстве мультикультурализма, чтобы адекватно реагировать на происходящие изменения, отличать негативное, деструктивное от действительно положительного, созидającego в жизни человека. В этом отношении легко заблудиться, если существующая система образования не направит духовное развитие человека в нужное русло, что предполагает силу духа в процессе слияния с динамично изменяющейся окружающей действительностью.

Качественно новая образовательная система также предполагает качественно новое толкование человеческой свободы в контексте толерантности. Имеется в виду, что человек должен быть свободен от социально-национальных стереотипов отношения к другим культурам и

народам и выработать совместно с квалифицированным преподавательским составом, имеющим за спиной достаточный духовный опыт, свое представление о народах и культурах мира, которое не противоречило бы их рассмотрению в качестве богатых исторических образований.

Также человеческая духовная свобода далека от навязанных мнений даже в том случае, если между определенными этносами происходит конфликт или открытое столкновение. В этом отношении человек должен разработать комплекс мер по возможному разрешению конфликтной ситуации, даже если это происходит чисто теоретически. Но тот факт, что он уже занимается данной разработкой, уже будет свидетельствовать о том, что человек включен в процесс гармонизации межлических и межгрупповых отношений, переживает «за судьбы мира».

Таким образом, образовательная система должна научить современную молодежь проецировать собственное духовное содержание на внешнюю социальную действительность с последующим устранением элементов, явлений и процессов, наносящих вред благополучию и развитию общества, как в частном, так и в мировом масштабе.

Вышеназванная культуротворческая парадигма образования принимает именно такую интерпретацию человеческой свободы, неотъемлемой частью которой является элемент творчества. Данная модель образования призвана подвигнуть человека к творению собственной картины мира, в которой толерантность будет представлена нравственным императивом конструирования межличесных связей. Как известно, творчество подразумевает творение чего-то, что является новым и что, по крайней мере, еще не встречалось в жизни человека. В этом отношении, человек имеет возможность творить толерантное отношение к человеку в лице всего человечества таким образом, чтобы те люди, к которым он относится толерантно, образовывали вместе с ним целостное духовное пространство интересубъективных связей.

Здесь творчество направлено на самую свою сущность, а именно, на созидание. Понятое в таком ключе творчество вкупе с принципом толерантности образуют систему индивидуально-социальных критериев, по которым человек видит другого человека только сквозь призму высшей моральной ценности человека вообще, как это понимается в гуманизме. Мы знаем, что конечной целью гуманизма является раскрытие красоты и человека, его ценности и антропологическо-онтологической целесообразности его существования. Принцип толерантности также включен в аксиологическую систему ценностей гуманизма. Поэтому все вышесказанное о человеческой свободе и его творчестве напрямую относится к гуманистическим представлениям о человеке.

Социальные взаимоотношения должны, тем самым, выстраиваться творчески, предполагая конструирование другого человека в качестве

сотрудника в общем деле налаживания позитивных контактов ради совершенствования жизни людей вообще. В этом заключается социальная ценность такого рода толерантных отношений. Вообще, социальная ценность, значимость означает, прежде всего, пользу для общества, причем не только для того, чтобы общества в целом существовало, но и для его развития и процветания. Конечно, многие могут не согласиться с тем, что в обязательном порядке нужно жить, чтобы нести другим полезное и необходимое им. Но человек – существо общественное, и, хочет он того или нет, он находится в постоянной коммуникации с социальным миром, даже если просто читает какую-то литературу, долгое время, не контактируя с внешней социальной действительностью.

Можно жить принципами мизантропии, этого никто не запрещает до тех пор, пока не наносится вред другому. Можно также жить в затворничестве и вынашивать идеи неизбежного исчезновения человечества. Так может поступать каждый из нас, и так некоторые поступают. Но в случае подобного массового поведения может получиться так, что общество впадет в стадию регрессии, начнется общественный хаос с сопровождающим его коллективным неврозом, и смысл существования всего человечества будет исчерпан лишь идеей того, что всему приходит конец, а значит и человечество также изжило себя.

Однако к чему тогда было существование человечества? Что стояло за тем, что потом так просто и глупо прекратило свое существование? Такая справедливая постановка вопросов обусловлена тем, что мы, люди, можем жить в этом мире совсем иначе, опираясь на совсем другие, конструктивные по своей сущности принципы и установки. Достаточно длительное существование человеческого общества уже демонстрирует то, что оно целесообразно истории бытия вообще. Поэтому и процессы в обществе, связанные с идеей целостности, также имеют под собой социально-антропологические основания, подтвержденные онтологическими закономерностями.

Некоторые ученые полагают, что толерантность не должна пониматься в качестве диалога на равных, так как в некоторых случаях о подобном диалоге не может идти речи в силу различия статусов тех или иных элементов.

Примером тому могут служить отношения между работодателем и подчиненным, учителем и учеником, вышестоящим в социальной и должностной иерархии и нижестоящим. Однако и здесь принцип толерантности играет ту определяющую роль, какая предстает в отношении к нижестоящему как к личности, выполняющей социально значимые функции и приносящей обществу в целом ту или иную толику своего труда.

Обострение проблемы взаимоотношений между учителем и учащимся усматривается практически во всех сферах отечественного образования. Зачастую обучающийся видит в преподавателе некую мировоззренческо-консервативную персону, которая в своих взглядах может не соответствовать

культурной среде современности. То есть его взгляд на жизнь изжил свое, тогда как социальная действительность меняется быстрыми темпами в своем содержании.

В этом случае необходимо пересмотреть те критерии современного образования, на которые многие педагоги просто не обращают внимания, напротив, желая продолжать обучать по налаженной годами схеме, которая уже не может служить педагогической основой объективной действительности. Получается своего рода остановка в мировоззренческом развитии, ментальная стагнация.

Тогда как именно здесь необходимо рассмотрение феномена неопределенности с целью его принятия в контексте толерантности к содержанию изменяющихся элементов современного мира. К тому же творческий подход к осмыслению собственного соучастия в конструировании положительных планов преобразования социальной реальности позволяет эффективнее разрабатывать методы формирования личности, которая на мировоззренческом уровне соответствует содержанию явлений и процессов, происходящих в нынешней действительности.

Таким образом, толерантность, интерпретируемая в универсальной связи с общечеловеческой нравственностью, предполагает и универсальность личностной свободы, наивысшей ответственности перед другими культурами, творческого понимания и преобразования социально-субъективной действительности, принятие неопределенности с тем, чтобы выработать, в первую очередь, в духовном мире человека возможности преодоления повсеместной отчужденности от того, что в корне составляет социальную жизнедеятельность [10, с.135].

Формирование у обучающегося начал толерантности предполагает многостороннюю деятельность в том пространстве существования обучающегося, которая характеризуется полинациональностью, культурным многообразием, разносторонним отношением всех народов к сущности мироздания, что называется полиментальной средой.

Наряду с поставленными целями толерантного образования всякая педагогическая система должна обладать следующими ключевыми пунктами формирования у обучающегося представления о поликультурном воспитании:

1. Высокий уровень познания в сфере культуры и языка народа, к которому он относится, что служит атрибутивным фактором взаимоотношения его родного этноса с другими этносами и культурами;

2. Формирование у обучающихся знания и представления о том, насколько велико количество этносов и культур не только во всем мире, но и в Казахстане;

3. Возращение обучающегося как личности, относящегося с глубоким уважением к проявлениям иных культур, что способствует собственной

реализации на фоне многообразия этнических культур, а также подразумевает духовное совершенствование самой личности;

4. Разработка системы необходимых условий с целью объединения учащихся в одно мировое духовное пространство, в котором каждый народ будет осознавать свою причастность к мировым духовно-толерантным процессам, оставаясь при этом в лоне своей самобытной культуры и не теряя своей национальной идентичности;

5. Создание педагогических обучающих комплексов, отвечающих за межкультурную коммуникацию, направленную на глобальное мировоззренческое согласие;

6. Привитие обучающимся коллективных чувств мирного сосуществования, веротерпимости, гуманного отношения к каждому человеку, живущему в соответствии с социальными ценностями.

Следование вышеперечисленным пунктам толерантного образования позволит существенно изменить представление о самой толерантности как о принципе гармоничного взаимоотношения между представителями различных ментальных культур. Этика толерантности может преподаваться в рамках таких учебных предметов и курсов, как «История Казахстана», «Обществознание», «Основы права», «Социология», «Политология», «Трудовое обучение» и так далее, то есть в рамках тех знаний, которые предполагают теоретико-мировоззренческое рассмотрение человеком субъектно-социальной действительности.

Особое значение имеет формирование у учащихся знаний и навыков применения государственного законодательства, учитывающего правовые нормы и юридические обязательства всех без исключения субъектов социального пространства. Знание прав и умение их использования в необходимых случаях позволяет продуктивнее налаживать интересубъективные взаимоотношения в рамках субъект-субъектной парадигмы межличностных связей.

Это позволяет кардинально оптимизировать культуру мирного сосуществования, внедрение принципов уважения и солидарности к другим элементам социальной структуры, в которой живет и действует субъект социальных отношений. Культура мир сама по себе несет в себе сущность социально-духовных ценностей добра, справедливости, толерантности. Как пишет русский философ В.С. Соловьев: «Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру» [22, с. 759]. При этом смысл жизни должен совпадать со смыслом всех добродетелей, которые вырабатывается в процессе формирования той или иной социальной структуры в определенную культурно-историческую эпоху. В.С. Соловьев также пишет: «Добрый смысл жизни, хотя он больше и перее каждого отдельного человека, не может, однако, быть

принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно достойного бытия» [23, 92].

Тем самым программа поликультурного образования нацелена в идеале на оптимизацию, совершенствования, в первую очередь, межличностных взаимоотношений, что в естественном порядке подразумевает развитие современного казахстанского общества, тем более что в его основе лежат богатые источники национального качества отношения к окружающей действительности, как непреходящей силе естественной гармонии. По словам К. Нурлановой, характеризующей глубину кочевой самобытности казахского мироощущения: «Жизнь кочевого общества была такова, что человек подолгу находился наедине с самим собой и с природой. Уход за многочисленными табунами лошадей, отарами овец был сколь труден, столь и уединен. Все жизненное самочувствие кочевников глубоко связано с осознанием гармонической взаимосвязи мира человека и природы. И самое главное, это осознание не эпизодическое, вдруг или одномоментно особенно остро ощущаемое (что само по себе немало), но оно, это ощущение целостной взаимосвязи, охватывало всю жизнь человека, начиная с момента его рождения, пронизывало все уровни обыденного бытия, включая сферы эмоционально-интеллектуальной и духовно-практической жизни. Драгоценность этого опыта общения заключается в том, что в течение всей жизни человек опирается на всю полноту этого душевно-духовного опыта «практического» общения со Вселенной, а именно на жизненно-практический, духовно-интеллектуальный, эмоционально-ценностный смысл его» [83, с. 8].

Таким образом, имея в своей кочевой душе богатый опыт духовно-душевной взаимосвязи с универсумом естества, казахский этнос имеет весь материал для создания мощного этико-морального основания толерантного образования. Вместилищем подобной взаимосвязи выступает душа отдельно взятого человека, понимаемого по-разному в зависимости от того, какой социально-функциональный статус имеет он в рамках социальной действительности. Как пишет известный казахстанский мыслитель С.Ю. Колчигин: «При этом душа есть частица высшего духовного начала, начало божественного. Следовательно, именно душа и представляет в человеке его подлинное, истинное, духовное «Я» в отличие от «Я» эгоистического, природно-инстинктивного» [59, с. 43]. К тому же, в нашем государстве таким богатым мировоззренческим опытом обладает каждый народ, что отражается, прежде всего, в культуре и языке.

Тем самым, даже в программах языковых курсов содержится культурно-духовный материал, позволяющий подчеркнуть универсальность каждой культуры, и это может служить одним из важнейших компонентов

поликультурного образования в современном Казахстане. Однако носителями поликультурного и толерантного типа образования и воспитания должны выступать, в первую очередь, сами учителя и преподаватели, которые должны передавать подобные знания не только «по учебнику», но жить этими идеями всеобщей толерантности к многообразию самобытных культур. В них должен присутствовать дух миролюбия и доброго отношения ко всему «иному», как может показаться самим учащимся.

Как известно, к сожалению, в каждой образовательной системе имеются персоны, которые проявляют чувства нацизма, шовинизма и даже расизма. Новая культура толерантного образования должна располагать духовными и материальными средствами и методами по работе с такими учителями. В частности, по отношению к ним также должна вестись идеологическая работа, разъясняющая все приоритеты поликультурного образования. Им также на мировоззренческом уровне должны прививаться принципы мирного сосуществования большого количества этносов и конфессий на территории современного Казахстана.

В противном случае, если такого рода учителя не согласны идти путем созидания гармонии в сфере поликультурного взаимодействия, они не должны быть соучастниками процесса внедрения толерантного принципа в казахстанское общество.

А в случае проявления ими открытых форм шовинизма, ксенофобии, нацизма, разжигания межнационального конфликта и т.п., в законодательстве Республики Казахстан предусмотрен ряд действий по дальнейшей судьбе таких лиц. Но мы знаем, что насильственными «методами ни одной проблемы основательно решить невозможно: напротив, подобное подавление может даже стать причиной разного рода осложнений и регресса в обществе, поэтому жестокость не может быть путем к разрешению проблем. Хотя многие сильные мира сего и считают это единственно верным решением, на самом же деле подобное решение породит все новые и новые проблемы. И более того, подобный способ решения проблем – не что иное, как движение в замкнутом кругу: в то время как вы радуетесь, полагая, что решили какую-то проблему, на вас навалятся еще большие осложнения, не замеченные вами. Если замкнутый круг уже образовался, то до тех пор, пока вы не разорвете его цепей, каждая ваша попытка спастись из него будет шаг за шагом погружать вас в пучину безысходности» [9, с. 435-436].

Поэтому меры насильственного отказа от своих идей шовинизма, нацизма применяются крайне редко, поскольку в любом обществе, к сожалению, есть люди, ведущие себя неадекватно, вразрез общественным благам и ценностям, чем вредят обществу вообще и непосредственному своему окружению, в частности.

Крайняя редкость применения таких мер свидетельствует о том, что наше общество является гражданским, а государство светским.

Тем самым, мы видим, что принцип толерантности не является голословным пунктом государственной идеологии конструирования добрососедских отношений между представителями различных национальностей и приверженцев различных религиозных конфессий. Толерантность составляет суть межнационального общения в нашей республике. В связи с этим, аспекты и ключевые моменты такого общения должны быть включены в материю казахстанской системы образования, чтобы каждый гражданин Казахстана знал о толерантности не понаслышке, но представлял собой активного участника ежедневного процесса претворения в жизнь принципа толерантности.

Следование толерантному образу поведения, которое будет получено еще со школьной скамьи, подчеркивает духовное достоинство человека перед лицом явлений, дискриминирующих роль и значимость других культур в нашем обществе. И это относится к представителям абсолютно каждой национальности, независимо от того, титульная она или нет, какое количество ее представителей проживает на территории нашего государства, насколько древнюю историю эта национальность имеет и т.д. Этим достоинством возвышается дух межнационального общения, которое выражает высокую степень ответственности казахстанца за совершенствование нашего многонационального общества. Раскрывая специфическую по своей уникальности суть общения, присущего современному казахстанскому менталитету, К.Ш. Нурланова подчеркивает, что «в таком общении приходят движение, раскрываются, расцветая, такие слои и уровни, которые и возвышают человека, и одновременно радуют его. Он испытывает не только естественное восхищение сияющей красотой и бесконечностью Вселенной, но и одновременно чистую радость человека за самого себя, могущего вступать в такие одухотворенно-гармоничные отношения с мирозданием» [83, с. 8].

Таким образом, несмотря на всю онтологическую сложность, которая сопровождает сущность и целостность казахстанской мировоззренческой действительности, ее высокую духовность, все же те морально-этические принципы, на которых держится наше общество, которыми оно духовно питается, имеют место быть.

Более того, они должны развиваться целой системой общественного строя, в составе которой есть и народное образование, непосредственно отвечающее за духовность и социальную компетентность граждан как репрезентантов определенной современной мировоззренческой системы, принадлежащей определенному государству.

И толерантность зиждется как раз на национально-культурном мироощущении, глубинной человеческой способности воспринимать особенность другой культуры и благотворно влиять на ее дальнейшее развитие путем интеграции с собственной культурой.

Тем самым, элементы духовной культуры толерантности должны осуществляться в подобных рамках совершенствования всего казахстанского общества. Данные элементы должны быть осмыслены уже в пространстве образовательной системы Казахстана и отражать специфическую культуру как межнациональных и межконфессиональных отношений, так и на уровне повседневного взаимодействия между теми или иными явлениями и процессами сложной социальной структуры, какой представляется на сегодняшний день казахстанское общество.

3 ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО КАЗАХСТАНА

Главной задачей, которая решается в последнем разделе данного диссертационного исследования, является рассмотрение возможности применения принципа толерантности в области международного сотрудничества, а также выявление специфического характера толерантных отношений в современном казахстанском обществе.

3.1 Принцип толерантности в контексте внешней политики Республики Казахстан

Этика толерантности и культура сохранения мира представляют собой один из значительных составляющих системы современной международной политики. Идея толерантности в качестве установленного принципа заложена в Уставе ООН как один из наиболее важных аспектов развития и поддержания мира во всем мире. «Проявлять терпимость и жить вместе, в мире друг с другом, как добрые соседи» – говорится в Преамбуле Устава ООН [55, с. 36]. Как показала мировая политическая и дипломатическая практика, данный принцип уже продемонстрировал всю силу своего позитивного содержания.

Человечество за всю историю своего существования всегда искало пути выхода из различных видов конфликтов, среди которых наиболее деструктивными являлись и являются войны, представляющие собой самый примитивный способ разрешения противоречий в процессе обладания теми или иными экономическими, политическими, культурными и другими социальными ценностями. Война всегда была негативным явлением в общественной жизни человека, даже если по ее истечении не погибло ни одного человека, то есть в своей негативной сущности «война наносила неповторимый ущерб человеческой цивилизации и отбрасывала культуру на десятилетия назад» [84, с. 4].

Однако стремясь преодолеть различные конфликты, особенно войны, в общественной практике зачастую применялись методы, которые сами могут быть квалифицированы как далеко негуманные.

Кстати говоря, этот великий немецкий философ посвятил целый труд, названный «К вечному миру», где также освещается проблема мирного сосуществования государств на мировой арене. В данной работе И. Кант поставил перед государствами ряд практических положений, не соблюдая которые государства могут продолжать дальнейшие взаимоотношения, но они, правда, будут носить характер взаимного неуважения, потенциального и реального конфликта и т.д.

Среди них:

1. Мирный договор не должен считаться мирным, если в ходе его заключения есть существуют все возможности развязывания войны. Доверять такому договору нельзя, так как он основан на феномене интолерантности. В связи с этим И. Кант обосновывает договора такого типа, как способствующие развитию дестабилизации в сфере интернационального прогресса.

2. «Ни одно самостоятельное государство (большое или малое – это безразлично) не может быть приобретено другим государством путем наследования, обмена, купли или дарения» [14, с. 236]. Этим выдерживаются нормы международного права.

3. Исчезновение со временем постоянных армий, так как сам институт постоянной армии имеет своей целью уничтожение человеческого рода. Тем самым в армии, как орудии уничтожения и контроля над другими государствами, не заложено духовное начало, более того, армия существует в тех случаях, когда о духовности, культуре и толерантности в международных отношениях не может идти речи. И. Кант, таким образом, указывает на то, что карательная функция армий предполагает развертывание войн. Но, как показывает практика, на сегодняшний день тотальное мирное сосуществование не мыслится на фоне отсутствия вооруженных сил. Более того, миротворческие силы в обязательном порядке имеют военную технику и средства для поддержания порядка в конфликтных зонах;

4. «Государственные долги не должны служить целям внешнеполитической борьбы» [14, с. 236]. Вообще никакие материальные средства, добываемые человеческим трудом, не могут служить тому, чтобы они впоследствии были направлены на уничтожение человечества.

5. «Ни одно государство не имеет права насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление другого государства» [14, с. 236]. Каждое государство, при этом, должно сохранять своеобразие национальной политики, поскольку она формируется с учетом национального менталитета и соотнобразуется, в первую очередь, с государственными интересами.

6. «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие при будущем мире, как, например, засылка убийц, отравителей, нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене и т. д.» [14, с. 236 - 237]. Необходимо придерживаться установки, согласно которой даже в ситуации войны сама война предполагает будущий мир.

Согласно И. Канту, политический режим в любом государстве должен иметь характеристики республиканского устройства. Причем, ему видится республика не в качестве государства без монарха, а как обладающее правовым порядком, общественной гласностью и рациональным разделением власти.

Вообще И. Кант разрабатывал идею мира как конструктивную основу международного права, в частности, согласно идее всеобщего мира,

государства должны сплотиться воедино вокруг идеи добровольного международного союза, который будет гарантировать мирное сосуществование. Более того, такой межгосударственный союз будет иметь в своей основе принципы построения гражданского образования, в котором каждый гражданин будет защищен комплексом собственных прав, основывающихся, в свою очередь, на строгом, но справедливом законе.

Однако, по Канту, это не мировое государство, а союз государств и народов, что, в первую очередь, означает, что самоидентичность и уникальность каждой страны и каждого народа будут сохранены. Этим Кант предвосхищает создание таких международных организаций, как ООН, ОБСЕ и др., в круг первостепенных задач которых входят также обеспечение мира на всей земле и уважение прав каждого человека и каждого народа.

В трактате «К вечному миру» четко обозначается идея толерантности в том плане, что каждый член вышеназванного союза народов и государств «должен иметь возможность посетить любой уголок земли и не подвергаться при этом нападениям и враждебным действиям. Каждый народ имеет право на территорию, которую он занимает, ему не должно угрожать порабощение со стороны пришельцев» [14, с. 237].

Разумеется, И. Кант далеко не первый мыслитель, поставивший во главу угла целую концепцию мира во всем мире, добрососедского проживания народов на одной планете. Однако многое в жизни даже отдельно взятого человека, мешает тому, чтобы моральные ценности, которые могут способствовать возвышению добра и любви ко всем людям, могли бы быть действительно вознесены в ранг действительных межчеловеческих отношений. «В жизни каждого, даже самого умного, человека много и глупости, и безумия. Люди больше индивидуальны в своем отрицательном, чем в положительном, так что можно сказать, что личность – это совокупность ее ошибок. Самое трудное – это воспитать в себе и уметь применять то, что человечество создавало веками, в лучшие периоды своей жизни, что как утес возвышается посреди моря предрассудков, суеверий, слухов и домыслов, беспочвенных надежд и весьма реальных страхов, а именно – критическое мышление» [6, с. 354].

Безусловно, Кант является одним из фундаментальных основателей критического мышления, и его критика относилась не только к сфере познания и мышления, но и к анализу феноменов повседневной человеческой жизни. К числу таких феноменов, безусловно, относилась мораль. И кантовская новизна в этом вопросе состоит в том, что интернациональное объединение во имя мирного бытия планетарного масштаба имеет неизбежный и необходимый характер. То есть он говорил об исторической неизбежности данного процесса.

Безусловно, это есть уровень сосуществования морали и политики – вопрос чрезвычайной важности, поскольку от его постановки и возможного решения

зависит судьбы людей практически всей Земли. Кант анализирует возможность слияния морали и политики на международном поприще. «Есть две возможности: либо приспособить мораль к интересам политики, либо подчинить политику морали. Первый вариант поведения избирает «политический моралист», он начинает там, где останавливается «моральный политик» («ставя повозку впереди лошади»), он подгоняет принципы под цели. Подлинное единство морали и политики возможно только на основе права. А гарантией служит гласность» [14, с. 239].

Институт права, однако, на международной арене не всегда соответствует справедливости. Право сопутствует строгости соблюдения закона, насколько он не был бы суров в отношении того, кто пытается его нарушить. Закон не знает компромиссов, тогда как моральные законы предполагают определенную перспективу рассмотрения того или иного случая. Все в этом отношении зависит от ситуации, куда прилагаются моральные законы. «С точки зрения справедливости строгое право – величайшая несправедливость» [14, с. 241]. Уже в этом отношении проявляются противоречия объединения морали и политики. В свое время Т. Гоббс раскрывал сущность функционирования прав в гражданском обществе в качестве договора, согласно которому «граждане, в одинаковой мере отчуждая отдельные свои права в пользу государства, принимают на себя взаимные обязательства содействовать осуществлению естественных прав друг друга» [11, с. 50].

Тем не менее, кантовский трактат «К вечному миру» содержит мощь самой идеи союза государств, в особенности, мировых держав, с одной лишь целью – чтобы всем (абсолютно всем) людям на Земле жилось хорошо с точки зрения морали и добродетели. Таким образом, отметим, что моральная философия И. Канта оставила значительный след в разработку учения межгосударственного сотрудничества, которое должно быть рассмотрено и осмыслено сквозь призму общественных явлений гражданственности и международного права. Такое представление сотрудничества подразумевает идеал вечного мира в системе морально-этических постулатов.

На современном этапе становления мировой цивилизации ситуация складывается таким образом, что существование социально-политических конфликтов еще себя не изжило. Тем самым необходимость разработки конструктивных методов по профилактике и разрешению конфликтов все еще имеет актуальный характер. Стоит отметить, что те принципы, которые разрабатывались долгое время, также имеют эффективность по предотвращению и выходу из сложнейших конфликтных ситуаций.

Одним из таких принципов является предмет данного исследования – принцип толерантности. На международной арене данный принцип значим, в первую очередь, как возможность мирного сосуществования. Эта возможность как дипломатическая модель и политическая идея закреплена в законодательных документах большого количества государств,

интернациональных соглашениях, различного рода декларациях, относящихся к практике мирового сотрудничества и влияющих на конструктивность построения таких взаимоотношений между теми или иными государствами, которые ведут к тотальной идее сохранения человечества.

Наблюдая историю внедрения принципа толерантности в плоскость международных взаимосвязей, необходимо подчеркнуть, что само развитие данного принципа прошло довольно сложный путь своего этимологического, контекстуального, социально-политического и в целом мировоззренческого становления.

Подобное становление имело временами пропорциональный характер по отношению к бездействию иных общественно-политических принципов, которые были направлены на сохранение стабильности в определенном обществе. Установка на толерантность, как мировоззренческую норму, которая способствует укреплению внутрисоциальных взаимоотношений между всеми членами общества, отражает функциональность по отношению к предотвращению межнациональных, межконфессиональной, межрасовой и других типов неприязни.

Стоит также подчеркнуть, что само внедрение принципа толерантности в социальную практику мирного сосуществования имеет ряд трудностей, связанных в основном с феноменом общемировой несправедливости. Так, И. Кучуради понимает этот феномен как «такое положение вещей, когда основные и иные права отдельных лиц, или группы лиц, или большинства населения страны нарушаются или пренебрегаются в интересах других групп или стран» [38, с. 19].

Наше государство в данном смысле является государством, которое на сегодняшний день не обладает мощным социально-экономическим потенциалом, таким как, к примеру, Россия, Китай, США, однако это никак не дискредитирует международный статус Республики Казахстан. Президент Казахстана направляет внешнеполитическую деятельность в такое русло, которое показывает дипломатию Казахстана в самом выгодном свете в деле международного согласия по многим ключевым вопросам предотвращения и разрешения конфликтов в горячих точках нашей планеты.

Более того, развитие современного мира выявила закономерность, согласно которой не всякая высокоразвитая страна является страной, доминирующей на мировой арене. Примером тому может служить Япония и некоторые страны Западной Европы, которые на фоне высокоразвитой экономики, социального обеспечения, а также культуры, представляют собой государства с далеко неактивной позицией на международной политико-дипломатической арене.

Также многое в международной политической практике сотрудничества зависит от комплекса геополитических условий, в которых находится то или иное государство.

По отношению к Казахстану и первым действиям в области международного сотрудничества, мы можем сказать, что взятый на вооружение принцип толерантности многими апологетами так называемой «активной политики» расценивался как некоторого рода неуверенность в силе и значимости своей внешнеполитической деятельности. Они полагали, что толерантность есть бездействие, политическая пассивность и не может привести к существенным результатам во внешней политике нашего государства.

Однако, как показал международный опыт, количество конфликтных ситуаций стало возрастать, особенно после распада Советского Союза и смены геополитической обстановки от биполярности в пользу многополярности соотношения мировых сил. Это привело к переоценке ключевых принципов, в соответствии с которыми следует конструировать международную деятельность по сотрудничеству. Это, к счастью, не обошло и толерантность, что выявило ее эффективность, продуктивность в разрешении многих сложных ситуаций, возникающих, особенно, в области межгосударственных отношений.

В рамках современных процессов глобализации всякий конфликт, имеющий локальный характер, может за довольно короткие сроки превратиться в глобальный конфликт с возможным применением оружия массового поражения. По словам В. Коши: «Было бы наивностью рассчитывать на то, что ядерный конфликт мог бы остаться локальным и не превратиться во всеобщее уничтожение. Все человечество, как теперь, наконец, стало ясно, в случае такого конфликта было бы обречено на гибель» [85, с. 138]. Следовательно, можно предположить, что человечество имеет большой опыт существования в ситуациях конфликтов самого различного рода по своему содержанию, поэтому есть все основания полагать, что в новом тысячелетии человечество всеми силами будет минимизировать количество кровопролитных столкновений, которые, по сути, не стоят даже одной человеческой жизни.

Во имя идеи постепенного прекращения локальных и глобальных конфликтов, выливающихся в войны, необходимо четко представлять себе опасность культивации превосходства определенных социальных групп, социальных слоев, народов, этносов, религий над другими. На сегодняшний день подобная культивация может быстро привести к мировому конфликту, как это произошло с антиисламистской пропагандой в соединенных Штатах Америки и последующим отношением к мусульманской религии на все планете, особенно со стороны христианского мира.

В связи с этим на фоне нынешних процессов установления международных отношений имеет важное значение рассмотрение каждого в отдельности социально-политического конфликта с тем, чтобы понять причины его возникновения и потенциальное воздействие на мировую политико-экономическую интеграцию. Такое осмысление тем более актуально, что первое десятилетие нового века было названо Десятилетием мира и ненасилия по отношению к детям все нашей планеты.

Такая тенденция анализа сущности локальных и глобальных конфликтов наблюдается в связи с активным внедрением в мировую дипломатическую практику идеи культуры мира. Как подчеркивает Э. Соколова, сущностно определяя значение данной культуры: «Понятие «культура мира» не сводится к общеупотребительным дефинициям «культура» как художественно творческая область и «мир» как Вселенная. Речь идет о создании цивилизации, ориентированной на мир и ненасилие. «Культура мира» – это сочетание ценностных установок, мировоззренческих взглядов, традиций, типов поведения и образцов жизни» – так говорится в Декларации о культуре мира, принятой 53й сессией Генеральной Ассамблеи ООН 10 ноября 1998 г.» [36, с. 111]. Сущность идеи культуры мира практически по всем пунктам совпадает с сутью внешнеполитической деятельности нашего государства, которая опирается на миролюбивую и многовекторную политику.

Содержание системы внешнеполитического сотрудничества нашего государства, согласовывающейся с принципом толерантности, состоит в следующем:

- во-первых, многовекторность в практике системы международных отношений отражает принцип плюрализма, что, в свою очередь, подразумевает рассмотрение особенностей культуры, политики, социального развития других стран как дипломатической ценности;

- во-вторых, многовекторность соотнобразуется с релятивизмом сознания, который способствует укреплению политических позиций за счет отказа от концентрации в процессе выбора внешних партнеров только на одном из них, а также за счет того, что казахстанская внешняя политика ориентирована на принятие правил, диктуемых закономерностями мировой политики. Подобная установка сопряжена с выбором нескольких стратегических позиций, которые, в общем, располагают к тому, чтобы в нашей политике всегда сохранялась определенная вариабельность в отношении решения тех или иных проблем, касающихся благосостояния и политической стабильности Республики Казахстан;

- в-третьих, в дальнейшем предусматривается, чтобы многовекторность, как политическая ориентация, не была сменена односторонним подходом к международному сотрудничеству, поскольку толерантность в мировоззрении проецируется на внешнеполитическую позицию нашей страны. Это означает, что сущность толерантности, являющейся атрибутивным свойством казахстанского менталитета, сохраняется и по отношению к нашим международным партнерам, что выражается в уважении к чужим воззрениям на определенные вопросы, открытости и согласии действовать во имя построения позитивных и добрососедских отношений с другими государствами.

Вышеназванные пункты системы многовекторной политики Казахстана во многом соответствуют стратегии ООН в отношении конструирования

взаимодействия между государствами и народами, которая пропагандирует принципы ненасилия и мира.

Созвучное стратегии ООН рассмотрение многополярности и многовекторности обозначил Н.А. Назарбаев в своем труде «Стратегия трансформации и возрождения Евразийской цивилизации»: «Приверженность Казахстана идее многополярности не направлена против каких-либо государств или союзов и не преследует цели принизить их роль в мировых делах. Напротив, движение в этом направлении будет служить демократизации и гуманизации всей системы международных отношений» [47, с. 421].

Касаясь истории толерантности как мировоззренческого принципа, необходимо подчеркнуть, что данный принцип не есть феномен, появившийся только к концу прошлого столетия. Существование толерантности можно проследить еще в эпоху античности, когда на территории одного государства, например, Македонской державы, проживало огромное количество этносов, имевших к тому же свою весьма специфическую культуру и формы вероисповеданий. Но в тот период под толерантностью понималась внутригосударственная система установления взаимоотношений между субъектами государства по принципу терпимости к чужому, более или менее мирному сосуществованию. В данном отношении В.В. Форсова следующим образом описывает сущность античного космополитизма: «Как мировоззренческая основа толерантности античный космополитизм был не столько антитезой национализма, сколько стремлением преодолеть человеческие страсти и обрести «небесное» гражданство» [35, с. 55].

Понятая таким образом структура социальной организации, выраженная в государственном правлении, в эпоху античности находит свою интерпретацию во многих учениях о государственном устройстве древнегреческих и древнеримских мыслителей. Проблема построения идеального государства в свое время вынашивал Платон, в воззрениях которого такое государство отражает гармонию и природы и человеческого существования. «Для государства, структура которого воспроизводит в большом масштабе и более наглядно структуру человеческой души, существует одна-единственная совершенно справедливая форма правления, а именно та, где правление доверено самому мудрому» [5, с. 73].

В современную эпоху внешнеполитических взаимодействий принцип толерантности представляется возможностью положительного конструирования международных связей, отрицающей всякое насилие или негативное отношение к участнику вышеназванных связей. По мнению А.А. Гусейнова, толерантность «по существу является альтернативой насилия, а именно: замещает насилие в конфликтах, которые обусловлены противоположностью религиозно мировоззренческих позиций, представляет собой ненасильственный способ их разрешения» [30, с. 193]. Этим автор пытается показать то, что толерантность, в первую очередь, есть

нравственность в чистом виде реализации ее основополагающим постулатов, отвергающие какое бы то ни было отрицательное отношение к человеческому существованию.

Вне такого понимания толерантности было бы весьма сложным представлять взаимоотношения между участниками мирового политического процесса, как, например, между современным арабским миром (Лига Арабских государств) и странами, которые придерживаются проамериканской политики.

Осуществлению принципа толерантности даже на уровне международных отношений может препятствовать субъективные предпочтения и настроения некоторых субъектов межчеловеческой деятельности, например, глав государств, которые не согласны по тем или иным вопросам в системе межгосударственных отношений. Так, К.О. Варшавская пишет: «Психологическая нетерпимость нередко является искусственным барьером в человеческих связях» [34, с. 83]. Таким образом, принцип толерантности должен быть выше всяческих индивидуальных намерений навязать свое мнение по поводу решения важных вопросов, особенно, если от их решения зависят судьбы десятков тысяч человек.

Еще одна специфическая черта действительности толерантности как цементирующего человеческого сообщества принципа заключается в том, что толерантность исключает причинение вреда одной стороне с целью достижения пользы для другой. Здесь можно упомянуть С. Мендуса, который интерпретировал толерантность, которая обнаруживает себя в том случае, когда она сопровождается неодобрением или чувством отвращения к чужим интересам и взглядам [86, с. 98].

Итак, реализация принципа толерантности на уровне международной практики конструирования положительного взаимодействия между государствами нашей планеты, особенно если эти государства играют далеко не последнюю роль на мировой арене, представляет собой очень важным фактором в процессе поддержки дипломатических компромиссов. Этот момент является важным еще и в том смысле, что такой подход к толерантности формирует совсем новую культуру интернациональных отношений в новом тысячелетии.

Однако, несмотря на то, что толерантность в сфере планетарной дипломатии выражается только в положительном смысле, на сегодняшний день находятся такие рычаги, которые потворствуют этимологическому искажению значения толерантности в пользу ее смысловой дискредитации. Можно, например, указать на политику двойных стандартов, спекуляцию данным принципом в развитии явления глобального экстремизма и терроризма и др. Крайне необходимо понимать и помнить, что «толерантность не означает уступки или потворства всякой идеологической системе и политической позиции: и это отнюдь не безразличие, индифферентность к любым взглядам и

действиям, как и не смирение перед общественным или бытовым злом» [87, с. 15].

К сожалению, несмотря на большой международный опыт сопротивления войнам и различного рода конфликтам, причиняющим неопиcуемый моральный и материальный урон каждому гражданину, оказавшемуся «в гуще событий, на сегодняшний день только совсем недавно стали появляться социальные институты и организации, берущие на себя ответственность за восстановление порядка и дальнейшего поддержания мира.

Поэтому закономерно считать, что каждый субъект международного сотрудничества, будь то государства или интернациональные организации и корпорации, должен вынашивать идею развития принципа толерантности, демонстрируя на своем опыте практику осуществления деятельности в соответствии с данным принципом. Более того, в сфере интернациональных взаимоотношений толерантность подразумевает право человека совершать ошибки, что допускается всеобщей этикой человеческого существования.

Данная логика может быть подтверждена следующими доводами:

1. Толерантность направлена на объединение человеческого сообщества, что, в первую очередь, означает в идеале сохранение человеческого рода вообще. В связи с этим само явление межгосударственного антагонизма должен быть отторгнут как фактор недопущения интернационального диалога между участниками решения того или иного глобального или локального вопроса;

2. Толерантность выступает в качестве неотъемлемого компонента международной модели, по которой разрабатывается стратегия социально-экономического развития одного государства с наименьшими при этом затратами другого государства. Вместе с этим постепенно снимается проблема, при которой контраст между одним государством в плане экономического развития и роста и другим ощущается довольно остро.

3. Толерантность – это, прежде всего справедливость, а последняя связана с общечеловеческой моральной аксиомой «не вредить и не терпеть вреда». В связи с этим «в политическом, национальном и культурно-духовном развитии толерантность мыслится как нравственно оправданное, взаимодополняющее единство движений, народов, культур, конфессий» [32, с. 88].

Толерантность в контексте международной политики отличается не столько масштабностью своего применения, сколько затрагивает момент соперничества между странами и даже их конфедерациями. Это связано, в первую очередь, с глобализационными, интеграционными процессами в мировом сообществе. А глобализация – это, прежде всего, «этап движения человеческого сообщества к всеобщности и к адекватной ей целостной системе мироустройства в условиях очередного всплеска научно-технической революции» [31, с. 164].

Однако следует признать, что глобализация связана с устремлениями ее субъектов к достижению определенных благ, которые, в свою очередь, обеспечат их известным уровнем конкурентоспособности на арене глобальной политической игры. Поэтому глобализация в своей худшей интерпретации как раз предполагает момент устранения ненужных элементов международных связей, что само собой зиждется на явлении нетерпимости к более слабым субъектам.

В современную эпоху плюрализма выбора собственного пути становления и дальнейшего развития одним из важных аспектов является конструирование собственной во многом специфической модели существования определенного субъекта интернациональных взаимоотношений.

Одновременно необходимо осознавать, что модель многополярного мироустройства есть феномен политической действительности. Поддержка данного миропорядка означает приверженность к определенной геополитической организации. Это также означает, что, несмотря на проводимую внешнеполитическую линию многовекторности, Казахстан в современной политической карте мира должен стоять в стратегическом ряду с теми государствами, которые соответствуют согласно территориальным, культурно-историческим, политико-экономическим критериям. Поэтому самым оптимальным в этом отношении является сотрудничество нашего государства с соседними и в историческом плане близкими странами, такими как Россия, страны СНГ, Китай.

Одновременно с этим политика налаживания нашего государства с перечисленными странами все же не гарантирует отсутствия определенного воздействия на Казахстан со стороны США и проамериканских сил. В данном случае прав Л.В. Скворцов, отмечающий, что «сохранение толерантности в ее аутентичном понимании окажется возможным лишь в том случае, если мировое сообщество сумеет найти пути нейтрализации монополии силы» [135, с. 37].

Таким образом, линия многовекторности, а с ней и толерантность, в какой-то мере являются своего рода защитным механизмом в случае, если сотрудничество с соседними регионально-политическими блоками начнет действовать не совсем эффективно.

К тому же либеральные концепции, односторонне анализирующие и интерпретирующие современную мировую геополитическую ситуацию, зачастую едины в выборе критерия мощности государства, согласно которому в основе этой мощи лежит бурный экономический рост. Как мы уже подчеркнули до этого, этот критерий не представляется доминирующим и привилегированным в данной аналитической ситуации. Можно только в общем рассмотреть социальную, культурную, мировоззренческую специфику народов тех или иных стран, чтобы понять, как иногда ошибаются западные политические исследователи. Данные специфики свидетельствуют о феномене культуррелятивизма в области глобального, международного сотрудничества.

Возвращаясь к феномену культуррелятивизма, отметим, что он играет в некоторых случаях определяющую роль в процессе мировоззренческого обоснования проведения той или иной государственной политики, когда речь идет о решении исторически важной для государства задачи, от которого зависит дальнейшая судьба народа. Культуррелятивизм в этом отношении понимается как «принцип релятивистской методологии позволяющей подойти к изучению самобытных культур с позиций и уникальности, более внимательному и толерантному отношению ко всем незападным культурным образованиям» [57, с. 75].

Подобный подход к степени развитости того или иного субъекта международного сотрудничества дает возможность кардинально пересмотреть роль приоритетности экономически развитых государств, что предполагает значительное снижение уровня «неуверенности» у стран с менее развитой экономикой и государств, которые исторически являются молодыми образованиями.

Культуррелятивизм также предусматривает переоценку америкоцентристского стереотипа, который связывает всеобщей развитие мира с развитием только одной страны – Соединенных Штатов Америки. Тем самым государства в контексте культуррелятивизма имеют возможность выступать как равноправные субъекты международного сотрудничества, располагая при этом своеобразной культурой внешнеполитического ведения дел. В этом смысле культуррелятивизм на международной арене отражает значение толерантного отношения практически к каждой стране, имеющей свои социально-культурные особенности.

Еще одним фактором, оказывающим, как было уже выше подчеркнuto, негативное воздействие на этику толерантности в международной сфере, выступает терроризм, с совсем недавнего времени обретший все черты глобального явления. Это опасное явление непосредственно касается внешнеполитической практики Казахстана по поддержанию мира и порядка внутри страны в свете того, что южные границы нашего государства расположены в непосредственной близости с политически и религиозно нестабильными регионами, такими как Кыргызстан, Афганистан, Ближний Восток.

Этимологически латинское слово «terror» обозначает ужас, страх. Генеральный принцип, которого придерживаются террористы для достижения своих финансово-политических целей, является запугивание большого количества людей посредством периодических террористических актов.

Однако на фоне тотального осуждения феномена терроризма, его существование вызвано к жизни достаточно объективными и «закономерными» причинами. Основной из таких причин являются постоянные социально-экономические конфликты, дающие терроризму новые формы массового

уничтожения людей, собственно человеческий материал, а также обоснование действий террористов за счет острой социальной несправедливости, поддерживаемой странами «золотого миллиарда». В последнее время ко всему этому прибавился еще и глобальный экономический кризис, вызванный, как полагают многие эксперты (и само собой сами террористы), политикой американского правительства.

Противоречия в борьбе с международным терроризмом во многом связаны с тем, что его существование и, более того, развитие поддерживают некоторые мировые державы и транснациональные корпорации с целью проведения определенной военно-экономической политической линии.

Современный Казахстан, конечно, имеет все «шансы» стать целью мирового терроризма, поскольку в нашей стране наблюдается рост экономической и политической стабильности. К тому же Казахстан богат природными недрами, что делает нашу страну выгодным партнером перед другими государствами.

Тем не менее, во внешней политике современного Казахстана не исключена возможность того, что придется непосредственно столкнуться с проблемами искоренения террористических организаций на нашей территории, в связи с чем проводится активная политика внедрения принципа толерантности в массовое сознание казахстанского народа, чтобы казахстанцы имели представление о том, к чему может привести слепое следование идеалам и канонам международного терроризма.

Подобная предусмотрительность оправдана, поскольку существует ряд факторов, влияющих на проведение антитеррористической политики. Обозначим некоторые из них:

- территориальная близость к странам, борющимся за целостность своей территориальной структуры с сепаратистскими движениями и развитой на фоне этого этнической нетерпимостью;

- территория нашего государства представляет собой зону наркотрафика из стран Южной и Юго-Восточной Азии в Россию и Европу;

- Казахстан является активным участником миротворческой политики, членом организаций, одной из целей которых выступает предотвращение конфликтов и сохранение мира во всем мире, в связи с чем Казахстан приковал к себе внимание не только со стороны миротворческих движений, но и со стороны объединений, имеющих деструктивные планы в отношении к социально-политической и культурной стабильности на планете;

- внутренняя экономическая и политическая стабильность в Казахстане создает образ благоденствующего края у представителей различных сепаратистских и террористических организаций, что позволяет им полагать, что наша страна представляет собой удобную территорию по подготовке

террористов, накоплению определенного капитала для должного финансирования их планов и т.д.

Некоторые исследователи в области глобального терроризма сходятся во мнении, что толерантность, как дипломатический и культурный принцип, не обладает той эффективностью, какая имеется в процессе применения силовой политики. Более того, по их мнению, «насилие способно разрешать конфликтные ситуации в современном мире, в том числе те из них, в которых расхождения сторон приобретает форму морального противостояния, поскольку линии, разделяющие добро и зло, прочерчены столь ясно, что не представляет большого труда привести вектор насилия в соответствие с вектором добра» [30, с. 274].

Но, стоит подчеркнуть, что такой подход к осмыслению сущности возрастающего международного терроризма подводит нас к ситуации косвенного одобрения потворства мирового насилия. Однако принцип толерантности вовсе не означает слабость политических позиций по отношению к возможным сепаратистским движениям в рамках отдельно взятого государства. Наоборот, как мы уже указывали в предыдущих подразделах данного исследования, одним из значений понятия толерантности является недопущение внутренних конфликтов в социальной структуре, устойчивость на уровне политики и, что более важно, коллективного сознания к явлениям подобного рода.

Разумеется, методы противостояния мировому злу на сегодняшний день требуют определенного пересмотра, поскольку сам международный терроризм уже успел адаптироваться в ситуации повсеместной борьбы с ним. Важно, чтобы мировое сообщество имело представление о том, что толерантность в своей основе является методом результативным, а непотворение злу на определенном этапе разрешения конфликта также представляется методом, качественно снимающим нарастающее напряжение между конфликтующими сторонами.

Чтобы понять эффективность, результативность действия принципа толерантности в области разрешения международных конфликтов, необходимо усвоить следующие смысловые и контекстуальные составляющие толерантности, прежде всего, как морального понятия. В качестве теоретического обоснования понятие имеет:

- во-первых, установку на то, что на практике сущность толерантности отражается в мировоззрении носителей и реализаторов данного принципа в процессе переживания тех или иных событий, связанных с непосредственным употреблением смысла толерантности;

- во-вторых, нацеленность на общественное мнение и оценку того, к чему может привести использование толерантности, как метода организации этикоморального пространства в обществе;

- в-третьих, как считает П.З. Тобуков, «толерантность должна стать нравственным императивом для личностей, формирование которого нуждается в развитии и функционировании, кроме демократических, цивилизованных условий жизни, других гуманистических традиций и обычаев» [88, с. 121];

- в-четвертых, существование в определенной социальной структуре некоторых элементов общества, к примеру, национальных меньшинств, не должно доводить взаимоотношения между людьми в социальной структуре до такой степени, что каждое национальное меньшинство будет стремиться к своей идентичности, что, в конечном счете, может привести к развалу социальной организации;

Таким образом, эффективность развития в массовом сознании толерантности в качестве морального феномена оказывает свое положительное воздействие на состояние осмысления толерантности в области межгосударственных отношений. От этого напрямую зависит результативность внедрения культуры ненасилия как метода дипломатической практики. По словам И. Канта: «Государства вступят на путь создания мирового союза, подобно тому, как в свое время люди вступили на путь создания государства» [14, с. 237].

Завершая данный подраздел, следует упомянуть основные идеи, которые на сегодняшний день представляются необходимыми в сфере международной политики.

Во-первых, принцип толерантности вкупе с идеей мирного сосуществования являются базовыми составляющими внешнеполитической деятельности всех стран на мировой арене. Применимые в такой перспективе они составляют основы субъект-субъектной парадигмы межчеловеческих отношений.

Во-вторых, принцип толерантности на уровне международных связей – это не только следование чувству терпимости в отношении уникальности различных культур и типов политической деятельности. Толерантность в этом смысле должна быть орудием достижения положительных результатов, которое отрицает всякое применение военной силы и подразумевает отсутствие кровопролитных конфликтов.

В-третьих, само по себе достижение высокой степени толерантных отношений в системе международных связей есть процесс довольно сложный, так как каждый субъект международного сотрудничества представляет собой своеобразный элемент со своими специфическими формами внешнеполитической деятельности, социально-экономического развития, уникальностью национального менталитета и т.д. Поэтому представители многих государств придерживаются, к примеру, политики двойных стандартов, оправдывая ее применение необходимостью исторического развития и становления государства.

В-четвертых, Республика Казахстан является активным участником международной деятельности в ее различных областях. Более того, факт того, что наше государство представляется поборником внедрения принципа толерантности во внешнеполитической деятельности каждой страны, является весьма отрядным, в первую очередь, с точки зрения общечеловеческой морали.

В-пятых, толерантность является неотъемлемой характеристикой казахстанского менталитета в сфере этно-национальных, межконфессиональных, межкультурных отношений. Данный принцип заложен в мировоззрении каждого казахстанца, что дало возможность беспрепятственно создать такую внутривластическую организацию, как Ассамблея народов Казахстана, которая не имеет аналогов по всему СНГ.

Содействие внедрению принципа толерантности во внешней политике нашей республики – это во многом продолжение толерантных отношений между субъектами современного казахстанского общества.

3.2 Идеология толерантности в межнациональных и межконфессиональных отношениях

В ходе исследования толерантности, как социального феномена, особое внимание следует уделить процессу ее реализации и значимости в области этнонациональных и межрелигиозных взаимодействий. В современном мире огромное количество государств являются полиэтническими и поликонфессиональными, что, следовательно, означает, что каждое из них разрабатывает своеобразную политику отношений между различными культурами, что, в свою очередь, предполагает внутривластическую стабильность.

Однако можно констатировать тот факт, что на сегодняшний день не всякое государство справляется с задачей достижения мирного сосуществования между различными этносами и национальностями, и это, само собой, приводит к конфликтам.

На сегодняшний день, в эпоху, когда идеи мирного существования пропагандируются на уровне международных соглашений, все же существуют повсеместно явления национализма, шовинизма, агрессии, касающихся межнациональных, межрасовых и других отношений. Более того, проявление этих негативных социальных чувств имеют тенденцию к своему распространению.

Следует отметить, что за последние годы в свете глобализационных и интеграционных процессов в мире проблема философского осмысления толерантности как консолидирующего принципа приобрел закономерную популярность. В ходе исследования толерантности представляется трудным

охарактеризовать ее значимость и смысловой контекст в пространстве существования огромного количества народов, государств и государственных образований, этносов, в котором имеется своя специфическая интерпретация данного принципа из-за своеобразия мироощущения, культурноэтических установок и стереотипов, сущности национального менталитета.

В XX веке были приняты основополагающие документы, которые должны были обеспечить мирное сосуществование государств и народов на планете Земля. Однако начало XXI века показало, что геополитические интересы отдельных государств оказываются выше норм международного права.

Современный мир становится более конфликтным, а межэтнические, межрелигиозные противоречия и проблемы на международном и региональном уровнях еще больше обостряются.

Западные политики и общественные деятели говорят о крахе мультикультурализма, а антииммигрантские настроения в Европе, вызванные мощным миграционным давлением на западное общество и проявлениями терроризма, поставили вопрос о кризисе толерантности в мире. Даже в развитых демократических странах распространяются проявления национализма, шовинизма, агрессии в межнациональных, межрасовых, межконфессиональных и других отношениях.

С обретением независимости Республика Казахстан вступила в новый исторический этап развития, характеризующийся глубокими политическими трансформациями на фоне подъема национального и религиозного самосознания в условиях мультиэтничности общества, сложившейся за советский период, и мультиконфессиональности, сформировавшейся в ходе демократических преобразований.

В период трансформации экономической и политической системы Казахстана существует множество потенциальных рисков, которые при определенных условиях могут реализоваться и самым негативным образом сказаться на устойчивости социума. Эти риски связаны с действием самых разнообразных и разнородных факторов:

- во-первых, с уровнем развития страны, находящейся на этапе перехода от традиционных форм общественной жизни к современным и утверждающей себя полноправным субъектом в сообществе цивилизованных стран;
- во-вторых, с отсутствием или незрелостью демократических политических традиций, ментальностью, особенностями культуры и ценностными ориентациями различных этнических и конфессиональных групп, гиперболизированной ролью личностного фактора в структуре общественных отношений;
- в-третьих, с многообразием историко-культурных традиций, обычаев этносов Казахстана, предпочтений и амбиций их лидеров,

способных существенно влиять на уровень толерантности членов своей общины;

- в-четвертых, с чрезмерными различиями в уровне экономического положения различных социальных слоев, негативно влияющими на взаимоотношения между людьми, а также на морально-психологический климат в обществе;
- в-пятых, с неравномерным развитием регионов Казахстана, соответственно, различиями в уровне оплаты труда, что создает диспропорцию в социальном положении различных групп общества и способно обострить до антагонизма противоречия между ними;
- в-шестых, с активизацией в Центральной Азии, в том числе и в Казахстане, экстремистских групп, влияние которых не только распространяется на население, но и проникает в среду госслужащих.

Тем не менее, Казахстан, являясь многонациональной страной, выработал за годы независимости опыт согласования интересов многочисленных этнических общин и конфессий, особую модель общежития, учитывающую особенности их культурно-исторического развития. За сравнительно короткий срок этнокультурные объединения и Ассамблея народа Казахстана (АНК) как орган, представляющий их интересы, смогли стать действенными и авторитетными институтами гражданского общества. Казахская модель межэтнического согласия в своей основе имеет общедемократические принципы регулирования межэтнических отношений. При ее формировании учитывались опыт зарубежных государств, специфика собственно казахстанского поля межнационального и межконфессионального взаимодействия, рекомендации ОБСЕ и других международных организаций. [33, с. 150].

Само по себе понимание принципа толерантности невозможно при отсутствии процесса конструктивного взаимодействия с другими этнонациональными культурами. За всю историю человечества многие страны и культуры были уничтожены только из-за того, что встретили неприязнь со стороны других цивилизаций, что повлекло за собой их тотальный грабеж и исчезновение.

С другой стороны, некоторые народы, которые вели завоевательные войны, в сущности, были толерантны к тем культурам, которые оказывались под их властью. К примеру, монгольские завоеватели относились к культурам завоеванных земель относительно толерантно, преследуя только цель экономической наживы и захвата политической власти на покоренной земле. Чего нельзя сказать, например, об испанских конкистадорах, намеренно уничтожавших памятники культуры покоренного индейского населения и насильно заставлявших их принимать святую католическую религию.

Во многом толерантное отношение к религии покоренной земли обосновывалось тем, что сама локальная религия служила для завоевателей своеобразным политическим рычагом установления и контроля власти над покоренными народами. На фоне такой ситуации, само собой, самобытность местных культур и религий не только сохранялась, но и обогащалась культурой пришедших завоевателей. Высказываются и другие взгляды на проявления толерантности в завоеванных землях: «Мы должны терпеть других людей и их образ жизни только в ситуациях, когда не делать это очень сложно. Толерантность, можно сказать, требуется только для невыносимого. В этом ее основная проблема. Мы можем думать о толерантности как о позиции, которую проявляет более могущественная группа или большинство, имеет по отношению к менее могущественной группе или меньшинству. В стране, где много христиан и мало мусульман, может возникнуть вопрос, терпимы ли христиане к мусульманам. У мусульман, так сказать, нет выбора, терпеть христиан или нет. Если пропорции христиан и мусульман поменялись местами, то будет направление веротерпимости» [111, 29 p].

Касаясь современной политики внедрения принципа толерантности в любой государственной идеологии, стоит отметить тот факт, что каждая из таких идеологий всегда придерживается концентрации на идее титульной национальности, что, таким образом, означает централизацию доминирующей социальной группы над теми общественными элементами, которые, по своей культурной и исторической сущности, являются чуждыми данной титульной национальности.

Это также означает чисто культурное недоразумение и недостаток, если в государстве, которое является многонациональным, но в которой существует четкая национальная политика, констатируется факт усиленного уважения только к небольшому числу национальностей и культур в ущерб остальным национальным и культурным меньшинствам.

Подобная ситуация равносильна тому, как если бы на территории одного государства все культуры и национальности объединились бы в один этнокультурный субстрат, представляя собой, по сути, безнациональное образование, отрицающее всякую самоидентичную культуру, особенно если этносы и культуры генетически, социально и исторически не являются друг другу родственными.

Диалектика формирования культуры толерантности состоит в том, что она проходит этапы своего развития и становления в идейной борьбе с такими социально-психологическими феноменами, как непринятие чужих традиций, межнациональная и межконфессиональная нетерпимость, ксенофобия и т.д. По этому поводу канадский психолог Н.Д. Гольденберг отметил следующее: «Толерантность – это коварное слово, ведь рядом с ним всегда находится нетерпимость, отказ от сотрудничества. Подлинная толерантность расширяет

границы «Эго», но в то же время подлинная толерантность таит скрытую угрозу, ибо означает обычно, что мое Я должно измениться» [93, с. 95].

Социальные характеристики феномена толерантности выражаются в том, что она формируется у отдельно взятого человека посредством семейного воспитания, общественного процесса образования, межкультурного взаимодействия. Можно сказать, поэтому, что этим чувством довольно легко манипулировать с помощью методов, заложенных в институтах семьи, образования и прочих культурных структурах. Например, в период перед Второй мировой войной немецкий народ испытывал некоторый недостаток в национальной уверенности из-за поражения в Первой мировой войне.

Сама по себе немецкая нация по сравнению с другими европейскими нациями отличается высоким уровнем национального самосознания, даже некоторого превосходства над другими европейскими народами. В связи с этим поражение Германии означало для немцев идеологический удар по национальной гордости и авторитету.

На фоне такого массового умонастроения нацистские и шовинистские заявления Адольфа Гитлера служили бальзамом для «униженных» немецких душ. Поэтому немецкий народ в тот период легко пошел на поводу его антигуманной политики в пользу национально-политического реваншизма, который, по их мнению, мог вернуть им прежний авторитет и былую уверенность в исторической уникальности немецкого народа.

Что касается поликультурной обстановки в современном Казахстане, то необходимо подчеркнуть, что толерантные отношения среди казахского народа являются неотъемлемым свойством казахского мировоззрения и менталитета [3, с. 14-21]. Исторически это можно объяснить тем, что география расселения казахов была и остается очень широкой. На фоне такой обширного расселения и немногочисленности самого казахского этноса плотность населения в годы наибольшей численности населения составляла не более двух человек на один квадратный километр.

Поэтому каждый казах, живший в необъятной степи, всегда встречал любого путника, останавливавшегося у него, с должной степенью гостеприимства, не обращая внимания на то, к какой национальности он принадлежал, какую религию исповедовал, какой культуре отдавал большое или меньшее предпочтение.

Эти обстоятельства указывают на силу евразийского миротворчества, определившее генеральное направление в становлении культуры толерантности в системе ценностей казахского народа.

Как было отмечено в предыдущем подразделе, на сегодняшний день действенность принципа толерантности зависит от продуманной дипломатической деятельности в области международных отношений. Современный человек – это уже не человек, который живет ценностями внутри

определенной, своей культуры, но все больше обращается к внешнему миру во многом потому, что он уже имеет больший к нему доступ благодаря развитым средствам коммуникации (например, телевидение или интернет).

Механизм толерантности позволяет рассматривать различные культурные феномены с совершенно разных позиций, так как сама толерантность предполагает принятие других культур и большее понимание их сущности и общемировой значимости. Уже привычная для нас стратегия борьбы с терроризмом, экстремизмом и, особенно, сепаратизмом также нуждается в кардинальном пересмотре, поскольку методы данной стратегии в силу их зачастую сугубо милитаристского характера демонстрируют свою односторонность и зачастую отсутствие толерантного подхода к разрешению проблемы.

Одновременно со снятием проблемы, касающегося глобального терроризма и экстремизма, существует насущная необходимость воспитания нынешнего поколения в духе международной толерантности, терпимости и принятия интернационального характера, которая непосредственно связана с соблюдением и защитой прав человека. Это предполагает создание продуктивной образовательной системы в качестве одного из составляющих институтов нравственного воспитания обучающихся.

Стоит подчеркнуть, что в большинстве своем феномен толерантности исследуется в плоскости отрицательных смыслов, которые предполагаются такими социальными чувствами, как ненависть, жестокость, агрессия, девиантное поведение. В изучении проблемы толерантного воспитания и образования существует необходимость разработки определенной методологии, основной целью которой будет принцип гуманных и гармоничных отношений между людьми. В этом отношении проблема разрешения противоречий в межлических отношениях становятся второстепенными.

В подобной поликультурной образовательной системе должны присутствовать не просто воспитательные дисциплины, в содержание которых в качестве обязательного компонента входит момент толерантности, но также трансляция определенных ценностных критериев, которые могут выступать морально-этическими ориентирами в процессе формирования мировоззрения у обучающихся. «Когда сегодняшние дети придут к власти, они должны быть вооружены пониманием ценностей ненасилия, толерантности, приоритетности уважения прав и свобод человека и т.д.» [94, с. 112-113]. В связи с этим, идеи толерантности и поликультурного воспитания должны выступать одним из ключевых моментов государственной системы образования.

На современном этапе история Республики Казахстан вовлечена в процесс глобализации, которая быстрыми темпами проникает практически во все сферы человеческой жизнедеятельности и общественной жизни, зачастую разрушая прежние духовно-культурные ценности и идеалы взамен иных, иногда

качественно новых параметров нынешней прозападной, американизированной культуры.

Параллельно с этим глобализация представляет собой процесс неизбежной интеграции всех стран мира в одну экономико-политическую структуру со своим центром и своей периферией. Далее повсеместная глобализация кардинальным образом меняет мировосприятие и умонастроение отдельно взятого человека, что непосредственным образом сказывается на опоре индивида на конкретные ценностные установки, которые, в свою очередь, испытывают давление со стороны мировоззренческого плюрализма.

Все вышесказанное дает полное право рассматривать современный Казахстан в качестве своеобразного субъекта международных отношений, каждый гражданин которого также испытывает известное влияние на него со стороны глобализационных процессов. Однако в нашей республике восприятие глобализационных процессов имеет свои особенности. Оно касается, прежде всего, того, что мы менее болезненно принимаем ориентиры, навязываемые нам глобальной интеграцией, во многом за счет того, что наше государство является мультикультурным.

Этого нельзя сказать в отношении моноэтнических обществ, которые в результате глобализации постепенно теряют свою идентичность. Представители подобных обществ, долгое время живя в рамках одного этноса, одной культуры, не способны иногда адекватно переживать в собственном мире наличие большого количества культурных единиц, что, в свою очередь, способствует либо полному отторжению иного, либо отказу от своего родного в пользу категорического принятия чужих элементов.

Как мы уже упоминали, в нашей стране обстановка иная. Каждый представитель казахстанского народа, к какой бы национальности, религиозной конфессии не относился, с высокой степенью уважения относится к данному «иному». Сущность такого толерантного подхода к существованию иных, чем казахская, культур заключается в самой казахской традиции отношения к другим людям, чего нельзя сказать в отношении народов многих других республик бывшего Советского Союза.

В данном подразделе мы уже рассматривали причины зарождения такого отношения, и теперь рассмотрим мировоззренческую действительность, которую мы встречаем каждый день в казахстанской общественной действительности. К нашему мировоззрению больше всего подходит дефиниция толерантности как принятия других культур, существующих вместе с казахской. Такое допущение стало возможно не только потому, что в течение более чем полувека казахский народ жил в другой государственной структуре, основным элементом которой был также другой этнос (Российская империя, Советский Союз и русские), но и потому что в казахах исконно заложен принцип ненасилия в отношении к другим народам и этносам.

Эта особенность характеризует именно казахский этнос, поскольку на сегодняшний день мы являемся свидетелями нетерпимости в межнациональных отношениях в соседних республиках, как в центрально-азиатском регионе (например, события в Кыргызстане между кыргызами и этническими узбеками), так и в других частях постсоветского пространства (например, межнациональная нетерпимость между украинцами и татарами в Крыму).

Разумеется, в каждом полинациональном государстве существуют внутренние разногласия среди представителей различных народов, культур, религий. Однако с самого начала обретения Казахстаном своей независимости и суверенитета руководство страны выбрало путь межнационального согласия, поскольку прекрасно понимало, что построение качественно нового государства, которое вынуждено было в кратчайшие сроки перейти от планового к рыночному типу экономики, будет нуждаться в сплоченном обществе, отрицающем всякую ксенофобию и межнациональные распри.

Процесс внедрения принципа толерантности в казахстанское общество в качестве одного из приоритетов государственной идеологии проходил нелегко, часто вызывая сомнения по поводу того, что интересы некоторых этносов ущемляются. Однако время показало, что в ситуации, когда сохраняются особенности каждой культуры, их жизненное пространство, отсутствие ущемления со стороны населения и государства, невозможны какие-либо волнения, спровоцированные негативным отношением титульной нации к другим национальностям.

Наряду с казахским в качестве государственного, русский язык имеет статус языка межнационального общения, и данное положение демонстрирует уважительное отношение к представителям других этносов и возможность жизни в лингво-коммуникативном уюте в нашем государстве.

Таким образом, толерантность в современном казахстанском обществе носит самый позитивный из всех смыслов, связанных с этимологией данного феномена. Толерантность нашего общества нельзя соотносить с терпением. В словаре русского языка С.И. Ожегова слово терпеть имеет четыре значения:

1. Безропотно и стойко переносить что-нибудь (страдание, боль, неприятности);
2. Мириться с наличием, существованием кого, чего-нибудь;
3. Испытывать что-нибудь (неприятное, тяжелое);
4. Быть таким, что можно отложить, подождать [95, с. 707].

Само собой, что ни одно из данных значений не раскрывает сущности толерантных отношений, которые можно встретить у нас в стране, поскольку понятая в ракурсе терпения толерантность имеет больше негативный, нежели конструктивно-позитивный смысл. Толерантность казахстанского общества не отчуждает одного человека от другого, но, напротив, способствует тому, чтобы

каждый в нашем государстве был окружен уважением к своей религии, культуре, национальности.

Толерантность – это нечто содержательно другое, чем просто терпение, снесение и т.п. Тем самым, принцип толерантности в нашем государстве нацелен на развитие в каждом казахстанце культуры взаимоуважения, универсальной этики уважения прав человека как высшей ценности межличностных отношений. Толерантность также, в естественном порядке, предполагает субъект-субъектную парадигму человеческой деятельности, что, в свою очередь, способствует как индивидуальному, так и общественному развитию.

К тому же толерантность в казахстанском обществе утверждает укрепление в умах людей принципы демократического устройства, в пределах которого каждый казахстанец мыслит себя участником процесса государственной линии демократизации. Это соответствует пониманию той интерпретации толерантности, которая содержит «Декларация принципов толерантности», принятой ЮНЕСКО 16 ноября 1995 г., и согласно которой: «Толерантность означает уважение, принятие и понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности» [96, с. 277].

Тем самым, такой подход к принципу толерантности, взятого «на вооружение» целым народом, подразумевает его соблюдение в общемировом смысле. В этой ситуации практическое отсутствие этнонациональных конфликтов в Казахстане является фактом вполне закономерным. И если казахстанский народ будет следовать дальше по этому пути, то вполне возможно, что к нам будут относиться как к своеобразному примеру мирного существования на территории такого многонационального государства, каким является Казахстан.

Еще раз повторимся о трудности достижения толерантности, особенно если одно государство выходит из состава другого государства, и общество оказывается в ситуации, когда необходимо конструировать совершенно новые межличностные отношения, особенно, если само государство переживает транзитный период своего развития. Согласно И. Цепковой: «Трудность достижения толерантности в том, что она и одновременно необходима (ведь нам жить всем вместе на одной планете и решать многочисленные общие проблемы) и как бы невозможна (нам необходимо принимать во внимание взгляды, поступки, образы жизней глубоко чуждые, отталкивающие своей «ненашестью»)» [49, с. 20].

Также одним из важных моментов государственной идеологии поддержания толерантных отношений между социальными субъектами является недопущение в социальной структуре тех сил, которые могут спровоцировать межнациональную и межконфессиональную неприязнь ради собственных корыстных целей, какими могут выступать финансовая нажива,

контроль над экономическими ценностями или захват политической власти в стране. Зачастую в многонациональных государствах такие факты часто дают о себе знать.

Элементы подобных сил называют себя борцами за национальную или культурную независимость, а государственные органы квалифицируют их в качестве сепаратистских движений.

Поэтому спокойствие в отношениях между людьми различных национальностей и религий, а также внутривластная стабильность в многонациональном государстве может выступать своего рода показателем умения официальной власти управлять обществом не столько за счет силы оружия, сколько за счет продуманной этно-национальной политики. Разумеется, современный Казахстан нельзя называть национальным государством, что предполагает абсолютное большинство представителей титульной нации в государстве. «Термин национальное государство означает, что какая-то одна господствующая группа организует жизнь всего общества в соответствии с собственной историей и культурой, осуществляет исторический прогресс и развивает культуру» [81, с. 73].

Однако Казахстан, имеющий в своем этническом составе титульную нацию казахов, так или иначе, придерживается национальной политики, и вызывало бы справедливое недоумение и удивление, если бы такая политика в Казахстане вообще не осуществлялась. В первую очередь, национальная политика касается национального самосознания казахского этноса и сохранения языкового и культурного наследия. Но в отношении к другим народам национальная политика тоже ведется: как мы уже отмечали выше, в РК успешно функционирует Ассамблея народа Казахстана.

Представители данного органа ежегодно встречаются на сессиях, проводимых для обсуждения насущных вопросов межнационального согласия, а также планируется дальнейшая деятельность Ассамблеи. Стоит отметить, что в сфере культурных мероприятий данному органу давались широкие полномочия, в число которых входили создание культурных центров, проведение кампаний, способствовавших развитию и распространению национальных культур, поддержка национальных школ, массово-просветительских организаций и т.д. В области политической деятельности Ассамблея народов обладала достаточными полномочиями, позволявшими ей репрезентировать интересы деятельности самой Ассамблеи.

Начиная с 2007 года, Ассамблее Народов Казахстана был предоставлен достаточный круг полномочий, что сделало ее полноправным общественно-политическим органом. Так, на уровне уже государственной политики Ассамблея активно могла участвовать в законотворческой деятельности, разрабатывая и еще более активно внедряя, тем самым, принцип толерантности и согласия между народами и этносами Казахстана. Как пишет А.Н. Нысанбаев: «Для нас согласие – не формализованный и вынужденный договор,

предписывающий «терпеть» друг друга, а искреннее видение и принятия общности целей и задач» [4, с. 23].

В области международного сотрудничества Республика Казахстан уже заявила о себе как о государстве, пропагандирующем принцип толерантности как один из важнейших опорных принцип межнациональной консолидации. Поэтому наша страна заняла прочные позиции в международной миротворческой деятельности, в связи, с чем вызывает доверие у мировой общественности. Недаром, в этом отношении, Казахстан – первая азиатская и бывшая постсоветская страна на евразийском континенте, удостоившаяся чести быть Председателем такой авторитетной организации, как ОБСЕ, также возглавляла деятельность Шанхайской организации сотрудничества, председательствовала в Организации Исламская конференция.

Углубляясь в сущность феномена толерантности, которая является одним из приоритетов казахстанской политики межнационального согласия, необходимо отметить еще одну мощную историческую предпосылку, которая способствовала развитию толерантности в казахстанском обществе.

Данная предпосылка появляется в процессе постепенного формирования Великого Шелкового пути, как уникального торгово-культурного феномена на территории евразийского материка. Этот трансконтинентальный многокилометровый маршрут представлял собой пространство функционирования закономерностей международной торговли. Одновременно на протяжении этого пути происходил интенсивный взаимообмен культурами многих десятков народов, которые были заинтересованы в существовании данного движущегося рынка.

Так, наряду с признанными в качестве мировых религий происходило взаимопроникновение таких религий, как зороастризм, иудаизм, манихейство, несторианство, даосизм и т.д. так, на территории Казахстана в то время, как уже доказано историками, существовали помимо мечетей и церквей костелы и синагоги. Их существование объясняется, в первую очередь, тем, что представители этой международной торговли стремились создать для самих торговцев определенные места, где они могли бы вдали от своей исторической родины совершать религиозные обряды и традиции, не нарушая канон своего вероисповедания.

Наличие храмов на их пути свидетельствовало о том, что на территории Казахстана местные люди заботились не только о прибыли и экономическом достатке, но и о том, чтобы те, кто отчасти обеспечивал степных жителей этим достатком, могли соприкоснуться с духовностью своего народа и своей религии, находясь в далеком пути. В этом также видится тот факт, что кочевники с уважением относились к духовной культуре других народов. Это опровергает представление европейцев о том, что кочевые народы были дикими и чересчур агрессивными номадическими племенами.

Сама по себе жизнь в условиях суровой степи способствовала тому, что в кочевнический менталитет глубоко вжился принцип коллективной взаимопомощи. Если бы не данный принцип, невозможно было бы существование людей в данном регионе Евразии, хотя, как показывает сама история, на территории Центральной Азии сформировалась самобытная, по своему уникальная культура кочевников с очень богатым содержанием их мировоззрения.

На сегодняшний день принцип толерантности переживает стадию повсеместного его принятия на территории Казахстана. Казахстанский тип толерантности нашел свое признание у представителей других народов мира: недаром казахстанские специалисты в области регулирования межэтнических и межконфессиональных отношений выступают в качестве экспертов во многих горячих, конфликтных точках мира.

Так, казахстанские специалисты в свое время посещали бывшую территорию Югославии во время косовского кризиса и последовавших за ним столкновений между Сербией и Албанией. От Казахстана также направлялись миротворческие агенты, которые связывались с представителями сепаратистских движений Чечни для того, чтобы последние следовали принципу толерантности в отношении с правительством Российской Федерации. Казахстан занял активную позицию в отношении мирного урегулирования в Кыргызстане.

Более того, XXI век, начавшийся с террористических атак массового характера, продемонстрировал острую необходимость применения реальных принципов поддержания мира во всем мире, одним из которых является толерантность. В связи с этим о толерантности на сегодняшний день пишется довольно большое количество работ, данному феномену посвящаются монографии и научные исследования, одним из которых является данная диссертация.

Все эти публикации нацелены на выявление подлинной сущности феномена толерантности, способствующей мирному существованию даже в таких государствах, в которых проживают представители самых разных, подчас совершенно не похожих друг на друга культур. Одной из таких стран является и наша республика. К тому же, исследователи пытаются выявить основной генеральный аспект толерантности, который присутствует практически у всех народов, взявших его в качестве своего духовного свойства.

Теоретически принцип толерантности, безусловно, представляет собой культурный элемент, который служит сплочению определенного общества воедино ради собственной целостности и отсутствия внутренних противоречий. Но на практике следование толерантным установкам не всегда является гладким процессом.

Толерантность часто понимается вкупе с национальным патриотизмом. Само собой, если гражданин заботится о спокойной обстановке в своей стране, это можно расценивать как своего рода патриотизм. Но такой патриотизм исключает духовное отношение к другим культурам, и этот тип патриотизма как раз понимает толерантность как негативное терпение к представителям другой национальности и культуры. В этом отношении Г. Суюнова подчеркивает: «Поликультурная среда формирует и межнациональную толерантность, и национальный патриотизм – две далекие по своему значению категории» [97, с. 38].

Несоответствующее действительности представление о национальном патриотизме способствует тому, что его носители могут серьезным образом навредить толерантным отношениям между представителями разных народов и культур. Даже многие политики зачастую не видят разницы между настоящим патриотизмом, любовью к родине и толерантностью. Патриот – это, в первую очередь, человек, любящий не только родину в качестве территории своего рождения и проживания, но и людей, которые с самого детства окружали его и, более того, стремились к развитию его родины. А эти люди могут быть различной национальности и различного вероисповедания.

Еще хуже обстоит дело с ситуацией, когда путаются категории патриотизма и национализма, ведь последний предполагает возвышение своих национальных параметров в ранг абсолюта.

Несколько по-иному представляется социальный феномен толерантности тогда, когда причиной неприязни являются представители чужой религии. Так, в ситуации оскорбления религиозных чувств известный казахстанский мыслитель Г.Т. Телебаев отмечает несколько типов поведения представителей той или иной религии:

1. «Экстремистский», предполагающий возможность вооруженного столкновения между людьми;
2. «Религиозная солидарность», подразумевающее обращение за помощью к единоверцам;
3. «Правовой», означающий обращение за помощью к власти, в суд т.д.;
4. «Капитулянтский», когда ущемляемые верующие выезжают из страны;
5. «Экстратолерантный», предполагающий поведение верующих так, будто ничего не происходит [56, с. 31].

Таким образом, ущемляемые в своих религиозных предпочтениях люди выбирают, как правило, один из этих поведенческих моделей.

Каждая из вышеперечисленных поведенческих моделей выражает определенное отношение к доминирующей социальной системе, в которой оказались подвергаемые гонениям или оскорблениям представители тех или иных религий. Все они также отражают защитную реакцию определенной религиозной группы и, в общем, направлены на то, чтобы религиозное

объединение, как социальная структура, будь оно официальным или неофициальным, признанным или подвергаемое сомнениям, сохранялось в рамках всего общества.

Анализируя каждую модель, можно заключить, что первая из них предполагает агрессивную реакцию на давление со стороны власти или общества. Вторая модель раскрывает степень солидарности единоверцев в критической ситуации. Третья модель показывает степень готовности к тому, чтобы отстаивать свои права на существование в рамках закона, который может выступить антагонистической силой по отношению к власти. Четвертая модель, как правило, является для ущемленных верующих наиболее приемлемым вариантом, поскольку, к примеру, религиозные секты в Казахстане являются в основном филиалами религиозных организаций, центры которых находятся в более лояльных и экономически развитых государствах. Пятая модель относится к типу поведения, когда истинные намерения преследуемых остаются нераскрытыми. То есть представители конфессий либо уверены в том, что их религиозную организацию невозможно выжить из общества, либо они, в крайнем случае, могут взяться за оружие, либо выступить с таким социальным протестом, который по своей сути может быть экстраординарным (например, массовое самоубийство).

Тем самым, мы видим, что толерантность в области межконфессиональных отношений соотносится с сущностью самих религиозных концепций очень тонко и требует высокой степени компетентности тех государственных специалистов, которые заняты в сфере межрелигиозного согласия.

Важным аспектом казахстанского менталитета, как уже указывалось, является стратегия межнационального диалога, которая, в свою очередь, является важным компонентом официальной идеологической системы. Данная стратегия направлена на совершенствование процесса демократизации в современном Казахстане, процесса становления гражданского общества.

Данный стратегический путь представляет собой продуктивное направление, развивающее механизмы демократического становления в отношении к этно-национальным институтам, имеющим официальный статус. Официальность, кстати, представляет собой один из важных показателей того, что та или иная этнокультурная организация ведет открытую социальную деятельность, что означает легальность ее общественной практики.

В случае же межнациональных конфликтов официальной властью включаются такие рычаги разрешения межнациональных конфликтов, как стратегия компромиссов, поскольку «компромисс в межнациональных конфликтах, – как полагает С.Г. Кагиян, – разумный способ их разрешения, заключающийся в достижении соглашения путем взаимных уступок участвующих в конфликте этносов, а также государства» [98, с. 33].

Оптимальным направлением использования политики компромиссов является следование трем ступеням самого компромисса:

Во-первых, определение предмета конфликта для разработки конкретных шагов по его разрешению.

Во-вторых, определение конкретных методов, наиболее подходящих для данного конфликта (очень важно определить границы предполагаемых уступок, которые в случае компромисса всегда неизбежны).

В-третьих, определение агентов компромисса, которыми зачастую выступают лидеры национальных групп, а также авторитетные политики, которые являются представителями данной национальности.

Именно в таком русле предпринимаемые шаги, способствуют разрешению конфликтов и преодолению сложных ситуаций в сфере межнациональных отношений. К тому же устойчивость межнационального доверия зависит непосредственно от стабильности межконфессиональных связей. Данные явления в нынешнем казахстанском обществе подразумевают, что в Казахстане процесс демократизации идет более быстрыми темпами, а также от этого зависит уровень экономической стабильности. Поэтому, как уже было сказано, с обретением государственного суверенитета, казахстанцам пришлось искать качественно новые пути формирования межэтнических и межконфессиональных взаимоотношений.

Во многом подобный поиск пути был облегчен синкретизмом казахской души, сохранившегося в них еще со времен функционирования Великого Шелкового пути. Это качество души казахского народа Д. Стюарт определила как «явление, когда народ, исповедующий одну религию, под влиянием других верований образует нечто новое» [99, с. 227]. Даже казахский вариант следования исламской религии отличается синтетическим характером принятия другой религии. Как известно, первыми, кто принял ислам, были жители южной и юго-восточной части тогдашней территории Казахстана, которые преимущественно являлись оседлыми и городскими тюрками. Однако, тесные торгово-экономические и политические связи с жителями степной части Казахстана позволили ускорить исламизацию тюркского мира.

А в пространстве существовавшего в то время тенгрианства произошел своеобразный, во многом уникальный процесс формирования нового представления об исламе, мировоззренческую линию которого мы наблюдаем до сих пор в виде толерантного отношения к другим религиозным формам и конфессиям. Тем самым, приняв мусульманство, которое принесли арабские завоеватели, протоказахи смогли оставить в своем мировоззрении и отношении к религии в целом специфические элементы тенгрианской культуры. Этот момент свидетельствует о том, что казахская душа как восприимчива ко всему качественно новому, так и способна гармонично синтезировать новое с тем, что уже имеется.

Подобный синкретизм казахского менталитета стал платформой для развития межконфессиональной толерантности. Эти явления подчеркивают

многие исследователи толерантного поведения в области отношений между представителями разных народов, религий, культур, взглядов, мнений и т.д.

Одновременно пропаганда солидарности этно-конфессиональных взаимоотношений в Казахстане не является мерами рекламной политики, демонстрирующей сбалансированность межнациональных и межконфессиональных отношений в Казахстане.

Проведение такой политики необходимо, в первую очередь, для внутривнутриполитической общественной жизни и недопущению этно-национальной и религиозной дискриминации. По мнению Мэтью Шарпа: «И в нынешнем политическом климате может показаться, что мы все больше принимаем идею о том, что разные группы могут критиковать только своих противников, а не свою сторону»[100]. Дискриминация представляет собой такой тип межлических взаимоотношений, когда одна социальная группа абсолютизирует свою социально-историческую сущность по сравнению с другими.

Что касается религиозной дискриминации, то в этом случае сущность одной религиозной конфессии обретает более привилегированный статус по отношению к другой, что также дискриминирует саму религиозную концепцию другой религии, умаляет ее духовные идеалы, ставит под сомнение ценности и историческую ее значимость. Естественно, что дискриминируемая религиозная группа или конфессия начинает разработку мер по возможным действиям в случае возникновения конфликтов на данном поприще. К несчастью, мы и на сегодняшний день можем констатировать факт религиозной дискриминации.

Некоторые считают, что говорить о религиозной, равно как и о национальной, толерантности не имеет смысла, поскольку толерантность такого рода – не более чем политический миф, а в реальности каждый человек испытывает в отношении другого, не соответствующего ему в вопросах религий и по национальной принадлежности, постоянную неприязнь, только скрытого типа. Такую установку можно голословно принять, если не быть осведомленным в сущности религии, как исторического феномена, в особенностях народов и присущих им культур, как феномене дифференциации всего человечества.

Несомненно, такие факты имеют место, и это закономерно в своей неизбежности в различии убежденности в том или иной сущности мироздания, как трактуют те или иные религии. К примеру, даже в структуре одной религии наличествуют порой совершенно разные интерпретации бытия, что представляет собой причину отсутствия внутриконфессионального единомыслия. Конечно, никто не отрицает, что «в каждой религиозной традиции, нравится нам это ли нет, так или иначе присутствует некоторое фундаменталистское начало, – начало истории, начало моделирования мира по собственному представлению о вечном. Подобного рода искания, причем разной степени напряженности и силы, неотделимы от самой природы

религиозной сферы (как говорят социологи и этнологи в нынешней Латинской Америке – *lo religioso*). Но вот именно яростные, ненавидящие течения, ставящие во главу угла насильственное переоформление всей религиозной сферы и мира в целом, я бы и назвал религиозным интегризмом» [101, с. 64].

Но вся суть идеи межрелигиозной, как и межнациональной, толерантности как раз заключается в том, что если уж человечество и дифференцируется на большое количество вероисповеданий, то необходимо развить в каждом человеке чувство глубокого уважения к иной культуре, вере. Это представляется крайне необходимым на сегодняшний день, когда в силу глобализационных процессов каждое религиозное направление должно быть открытым общемировому диалогу.

Поскольку если человечество не пойдет и дальше по этому пути, то разногласия на почве межнациональных и межконфессиональных конфликтов легко могут стать рычагами реализации корыстных целей некоторых политических деятелей. Последние, в свою очередь обладают целой разработанной системой разжигания подобного рода конфликтов в тех регионах, где наблюдается нестабильность в отношениях людей разных культур и религий. Процессы такого рода мы можем наблюдать, к примеру, на Ближнем Востоке с арабоизраильским конфликтом, который длится уже более века, или этнополитическая война в индийском штате Джамму и Кашмир, территория которого оспаривается Пакистаном. В частности, Индо-Пакистанский конфликт в свое время был спровоцирован интолерантной и недальновидной политикой Великобритании. Власти Великобритании в данном азиатском регионе уже давно не существует, а последствия данной провокации все еще дают о себе знать. Как справедливо отмечает А.Н. Нысанбаев: «Религия не должна стать объектом политической игры» [3, с. 19].

Особо стоит осветить взаимоотношения религии с государством. В этом случае наиболее оптимальным вариантом подобного взаимодействия является принцип сотрудничества в светской форме государственного правления, где все ценности и каноны религиозной конфессии учтены в обязательном порядке. Тем более, в таком поликонфессиональном государстве, как Республика Казахстан, институт религии не должен диктовать свои культурно-политические условия правящей власти. И наоборот, государство не должно тотально контролировать деятельность религиозных организаций за исключением, когда конфессии начинают причинять сознательный вред людям и субъектам государства, искажая их гражданские ценности и приоритеты.

Идея межконфессионального диалога, несомненно, представляет собой одно из важных условий межкультурной толерантности в нашей стране. Тем не менее, представители любой религии убеждены в истинности догматов своей веры, что в некоторой степени осложняет процесс толерантного отношения к другим вероисповеданиям. Казахский ученый А.Г. Косиченко пишет, что «догматы и нормы веры в разных конфессиях разные. Ни одна конфессия не

откажется от своей веры и не перейдет на позиции другой, так как речь идет о сущности веры: верю именно так, и это моя вера – абсолютная истина. Как же можно покинуть истину ради диалога?» [60, с. 43]. Это явление существует в каждой конфессии, и, как мы уже отмечали выше, такое происходит даже в пределах одного вероисповедания.

А.Г. Косиченко далее обосновывает идею того, что взаимоотношения между сторонами являются более результативными, если они происходят в сфере диалога культур, что приносит больше эффективности развитию толерантности и расширяет границы самого диалога, нежели если взаимоотношения касаются только межконфессиональных связей. Таким образом, межкультурное сотрудничество содержательно включает в себя межконфессиональное сотрудничество как одно из своих стратегических направлений.

Формы организации людей вокруг определенной религиозной идеи настолько разнообразны, что зачастую трансформируются в политикоэкономические структуры. Как четко отметил М.Н. Надыров: «суть религии, по крайней мере, с социологической точки зрения, состоит не просто в вере в сверхъестественное, а в способности объединять и мобилизовать разрозненные индивидуальные силы в единое мощное движение» [61, с. 184]. Поэтому современные религиозные объединения часто превращаются в организованную систему средств накопления финансовых средств, а также в систему борьбы за политическую власть. Официальное духовенство расценивает их действия в качестве радикальных.

В связи с этим, толерантность в сфере межконфессиональных взаимоотношений должна мыслиться в неразрывной связи с той индивидуальной этикой, сущность которой признана общественной духовностью. В этом смысле И.В. Бестужев-Лада пишет, что «подлинная культура... покоится на освященных всеми мировыми религиями культах Милосердия, Любви, Семьи, Разума, Добра...» [102, с. 61]. Относительно межконфессиональных отношений между представителями различных вероисповеданий современного Казахстана можно сказать, что в нашем государстве ведется активная пропаганда мирного существования, несмотря на различия в религиозных взглядах и мнениях, толковании религии как абсолютной культурно-исторической истины.

Межконфессиональная толерантность, наблюдаемая в современном Казахстане, привлекает внимание многих поликонфессиональных государств, имеющих определенные проблемы в данной сфере. В первую очередь, стабильность и толерантность связываются с тем, что на фоне распространяющегося глобального религиозного экстремизма, в Казахстане сохраняется тенденция положительного развития отношений между различными религиозными конфессиями. Данная тенденция представляется для нашего общества определенного рода ценностью, если понимать под ценностью

некую универсальность, в данном случае социально-культурную. Как отмечает В.А. Василенко: «Категория ценности отражает единство субъекта и объекта, которые составляют абсолютную предпосылку ценностного отношения и ценности как его момента» [103, с. 46].

Также толерантность в современном Казахстане ярко демонстрирует тот факт, что ислам и христианство существуют здесь в тесном культурно-религиозном взаимодействии и согласии. Как подчеркивает А.Н. Нысанбаев: «Это согласие – не просто временное состояние или благое пожелание на будущее, оно вполне возможно как на базе цивилизованного устойчивого социально-экономического и политического развития Казахстана в условиях глобализации, так и на основе важнейших заветов и заповедей ислама и христианства, проповедующих любовь, милосердие, доверие открытость, уважение к близким и дальним, достойное поведение, возрастание в добрых делах» [50, с. 17].

Такова картина толерантности современного Казахстана в области межконфессиональных отношений. Само собой, поддержание культуры толерантности между представителями различных вероисповеданий требует постоянной идеологической работы, и то, что принцип толерантности иногда просто насаждается «сверху», вовсе не означает, что государство стремится подчинить себе деятельность духовно-культурных структур. Как раз наоборот, государство озабочено тем, чтобы ни одна из официальных религий не была ущемлена в пространстве межкультурного диалога. В связи с этим в нашем государстве идет постоянная работа в плане осмысления мировоззренческих принципов тех или иных религиозных конфессий с тем, чтобы понять, что ценно на данный момент для религий в пространстве существования большого количества религиозных образований. Конечно, в этой области есть свои трудности, которые заключаются, к примеру, в том, что «религиозные сторонники обычно предполагают, что их религии имеют ответы на все вопросы, и они не нуждаются в познании чего-либо, выходящего за рамки религиозных традиций» [104, с. 41]. Однако и здесь проводится активная работа в сфере согласия межрелигиозных мировоззренческих позиций.

Также необходимо отметить, что, как бы ни предвзято некоторые люди относились к религии, живя в светском государстве, современные закономерности глобализирующегося мира диктуют такие свои условия, при которых каждая личность может оказаться в ситуации маргинального регресса. По словам С.Л. Смирнова: «Глобализация сопровождается маргинализацией части населения, которая начинает искать решение своих проблем в религии» [141, с. 151]. Другими словами, современный человек настолько уже стал уязвим для лжеценностей массовой общепланетарной культуры, что в необходимом порядке занят поиском того, что способствует внутреннему духовному совершенствованию его личности. Согласно мнению Ж. Успанова, такой поиск является культурно-историческим феноменом в жизни человека:

«Нам надо учиться понимать друг друга и совершенствовать наши отношения – как формальные, так и неформальные» [105, с. 132].

С другой стороны, противоречивость глобализации заключается в том, что параллельно с негативными тенденциями она содержит в себе культуuroобразующие элементы, такие как, например, мультикультурализм. Этот момент важен как для общества в целом, так и для отдельно взятой личности, которая на сегодняшний день имеет большие возможности через развитую систему международной коммуникации соприкоснуться с другими, порой совершенно уникальными культурами. В этом отношении интегрируются в одно целостное культурное пространство большое количество этносов и религиозных образований. Такую интеграцию Н.Ж. Байтенова охарактеризовала, как «взаимодействие нескольких существенно различающихся между собой по языку и культуре этносов, которое приводит к появлению у них ряда общих черт, в том числе элементов общего самосознания, иначе говоря, к возникновению метаэтнической общности» [58, с. 76].

В нашем государстве с момента обретения независимости в области внутренней политики осуществляется развитие мультикультурализма в качестве важного аспекта культуры толерантности. Мультикультурализм, как мы отмечали в предыдущих подразделах, представляется идеологической сферой формирования благоприятных факторов для развития и взаимодействия народов с их самобытной культурой и образом духовно-религиозного мировосприятия. В работе «В потоке истории» Первый Президент подчеркивает, что «ставка на изолированное развитие общеказахстанской культурной среды, в конечном счете, лишь умножит различия и увеличит культурную дистанцию между национальными группами. Это приведет к одностороннему развитию особенностей и отличий каждой этнической культуры, а не того, что сближает всех представителей той новой общности, что именуется просто и значимо – казахстанцы» [45, с. 122].

Конечно, в первые годы независимости существовал реальный риск того, что казахстанское общество может быть втянуто в долгую гражданскую войну, одной из веских причин которой будут межнациональные столкновения, который повлечет за собой факты экстремизма. Экстремизм же, согласно Н. Бегалиеву, – это «целенаправленная, политически заостренная, предельно субъективированная политика выражения интересов групп и отдельных личностей по воплощению своих эгоистических интересов при помощи ложного толкования отдельных положений священного писания» [106, с. 38].

И это были вполне закономерные опасения, поскольку практически сразу после развала Советского государства конфликты, вооруженные столкновения и открытые войны на межнациональной почве возникли на Кавказе, в странах Прибалтики, в Средней Азии, на территории Украины и в самой России.

Представители других этносов, проживающие в Казахстане, в первые годы обретения суверенитета «ждали» определенных действий и отношения к ним со стороны коренного этноса казахов. Более того, большое количество жителей Казахстана, как и сейчас, составляли христиане. Они справедливо опасались, что в Казахстане будут действовать течения радикального ислама, пропагандирующие идею создания единого исламского государства на основании стран, где ислам является официальной государственной религией. Как пишет относительно всех мусульман мира, которые придерживаются исламского радикализма, А.В. Малашенко: «Среди тех, кто разделяет фундаменталистские убеждения, есть обездоленные, мечтающие о создании основанного на принципе социальной справедливости исламского государства. Есть политики, для которых апелляция к исламским ценностям суть инструмент удовлетворения своих амбиций. Есть состоятельные люди, готовые тратить миллионы долларов на поддержание радикальных движений и организаций. Есть технократы, верящие в фундаменталистское будущее ислама, есть сугубые традиционалисты, воспринимающие возврат в «золотой век» буквально» [107, с. 218].

Однако, к счастью, казахи проявили заложенное в них свойство толерантного отношения к другим этносам и национальностям, которые в течение долгого времени жили бок о бок с ними на одной большой территории. Результатом всего этого стали добрососедские отношения между казахами, русскими, татарами, уйгурами, украинцами, немцами, узбеками, корейцами, греками, башкирами и многими другими национальностями. Даже, несмотря на то, что повседневным языком общения между народами выступает русский язык, казахский народ не проявляет актов гонения на носителей данного языка.

В этом согласии и единстве народов видится принцип мультикультурализма в современном казахстанском обществе. «Ведь развитие только и может осуществляться благодаря творческому взаимодействию, взаимообогащению, взаимовлиянию многообразных сторон целого, в противном случае многообразие будет не развиваться, а распадаться. Именно мультикультурализм является адекватной моделью межэтнического и межконфессионального диалога и взаимодействия в республике Казахстан» [4, с. 24]. Мультикультурализм, в этом плане, органично вошел в общественную действительность современного Казахстана, выражая закономерности, привносимые процессом глобальной интеграции, при которой сама глобализация интерпретируется как «этап движения человеческого сообщества к всеобщности и к адекватной ей целостной системе мироустройства в условиях очередного всплеска научно-технической революции» [108, с. 164].

Одним из существенных аспектов является национальная гордость, характеризующая не просто межнациональную, межконфессиональную солидарность, присущую им согласие, но выражающее чувство достоинства того, что на фоне многочисленности народов мы достигли высокого уровня

толерантных отношений. Казахский философ Д.К. Кшибеков отмечает, что «национальная гордость, любовь к своей нации должны быть свободны от национализма и шовинизма, то есть национального высокомерия, кичливости, эгоизма, и в той же мере от трайбализма, то есть патриархальных, родоплеменных, узконациональных привычек, обычаев и традиций» [53, с. 116].

Данное чувство национальной гордости свидетельствует о высокоразвитом феномене мультикультурализма в духовном пространстве многонационального согласия. На сессии Ассамблеи Народов Казахстана Первый Президент Н.А. Назарбаев заявил: «Мы стремимся к политическому, гражданскому единству, и народ Казахстана должен стать общностью граждан разных национальностей, а не некой новой этнической общностью» [46, с. 42]. Как видно, осуществление принципа толерантности в нашем государстве настолько вжилось в мировоззрение казахстанцев, что толерантное поведение уже воспринимается как должное в общественной психологии.

Однако, несмотря на впечатляющие достижения многонационального согласия в стране, назрела необходимость изменения ценностных ориентиров наших сограждан в силу многочисленных факторов. Казахский философ и политолог А. Амребаев предупреждает: «Если мы не хотим насильственного предела собственности и власти, необходима «этическая революция», способная изменить ценностный мир наших людей» [116]. Анализируя тенденции и вызовы, лежащие в основе негативных явлений последнего времени, он предлагает: «Если мы не хотим впредь насильственного предела собственности и власти, хоть в центре, хоть на местах, перманентной социальной нестабильности и глубокого политического кризиса, то необходимы серьезные изменения не только экономического курса страны и формирование на деле "слышащего государства", но и кардинальная перенастройка идеологического каркаса нашего общества, фундаментальная национальная, духовная, "этическая революция", способная изменить ценностный мир наших людей, восстановить позитивные устремления молодых людей, их веру в справедливость, сформировать новые духовные контуры и смыслы конструктивного со-жития всех граждан нашей страны.

Другим риском, сказывающимся на качестве казахского фактора в политике, является девальвация традиционных ценностей казахов, их превращенный характер, когда даже самые позитивные этические нормы поведения обретают уродливую форму и значение. Например, казахский этический код взаимной ответственности старшего за младшего, выраженный в формуле "ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар" (у кого есть старший брат, есть опора, у кого есть младший брат, у того есть отрада), сегодня зачастую трансформируется в круговую поруку и феномен "агашкизма", как гипертрофированной формы клиентно-патрональных отношений в политике. В этом плане необходима широкая просветительская работа и внедрение национальных этических кодов в неискаженном и

критическом виде в законодательную и нормативную практику госслужбы. К примеру, повсеместное внедрение принципов "сохранения своего лица", чести, совести и стыда, как неотъемлемых личных качеств государственного деятеля, должно стать нормой. Малейшие сомнения в моральной чистоте персоны госслужащего любого уровня - это повод к его увольнению и завершению политической карьеры, а в дальнейшем, и к административному и, возможно, уголовному преследованию. Существующее ныне недоверие казахского населения к власти исходит из сомнения в благородном (то есть "текті" происхождении и "чистых" намерениях соискателя власти). Советская власть подрубила корень аристократизма власть имущих и породила иллюзию компетентного участия во власти "любой кухарки", тогда как в казахской традиционной культуре власть - это дело "избранных", призванных служить народу, а не прислуживать хозяину.

Девальвация авторитета власти в глазах общества сегодня налицо... Отсюда и неуважительное, а порой и хамское отношение к государственным символам, представителям правопорядка, нормам человеческой этики, игнорирование достоинства личности и попрание права частной собственности»[116].

Таким образом, подводя итоги данного подраздела и диссертационного исследования в целом, мы заключаем следующее:

1. Культура толерантности, основывающаяся на гуманистических началах, является мировоззренческой ценностью современного казахстанского общества. Толерантность в понимании казахстанцев является одним из важнейших принципов конструирования позитивных межнациональных и межконфессиональных отношений, в связи с чем в нашей республике с самого обретения государственного суверенитета не наблюдается открытых межнациональных конфликтов, которые смогли бы привести к чувству национальной неприязни в общественном сознании;

2. Толерантность как социальный феномен является такой психологической категорией, которая исходит из феномена «другого», трансформированного в социальной действительности в феномен «чужого», который, в свою очередь, интерпретируется как заведомо деструктивный элемент по отношению к социальной структуре или обществу в целом. Однако, существуя в системе межсубъективных отношений, «чужое» раскрывает такие свои качества, которые используются социальной системой как располагающие к социальной целостности. Если эти качества не подразумевают социальную целостность и единство, то сама социальная структура отторгает «чужое» как опасное и о толерантности к «чужому» уже не может идти речи. Подобная ситуация при этом квалифицируется в качестве конфликтной.

3. Толерантность в нашей республике возможна во многом благодаря тому, что сам казахский народ, как титульная нация, обладает характерной чертой миролюбия в отношении к другим национальностям и религиям. Однако конструктивно толерантность предполагает самобытность каждой культуры,

существующей в Казахстане. Более того, толерантность не подразумевает насильственное принятие казахской или другой культуры национальными меньшинствами. Доказательством тому служит, к примеру, то, что языком межнационального общения остается русский язык.

4. В современном глобализирующемся мире принцип толерантности представляет собой наиважнейший принцип межнационального согласия, что непосредственным образом предполагает мирное сосуществование огромного количества народов и национальных культур во всем мире. Этот принцип также является одним из элементов фундаментальной межличностной этики, в которой абсолютно каждый человек мыслится как высшее в социальном плане существо, и ничто не вправе отрицать его культурную и социальную идентификацию, если она ведет к процветанию общества в мировом, общепланетарном масштабе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Диссертационное исследование посвящено социально-философскому анализу принципа толерантности в современную эпоху глобализационных и интеграционных процессов, а также формированию этики толерантности в казахстанском обществе за весь период существования суверенного Казахстана.

Краткие выводы по результатам диссертационного исследования. В диссертационной работе были осуществлены нижеследующие выводы.

1. Феномен толерантности является одним из важнейших этиконравственных принципов, формирующихся на основе социальной дифференциации, критериями которой выступают те свойства элементов, образующих социальную структуру, которые, в свою очередь создают образ общества как многонационального, поликонфессионального, поликультурного пространства. Общество состоит из системы взаимодействующих друг с другом социальных образований, в число которых как социальные субъекты, так и общественные институты. В каждом обществе существуют такие социальные субъекты, которые по своей природе не идентичны сущности социальной структуры. В этом отношении феномен различия играет определяющую роль в формировании чувства толерантности, которое сглаживает данный феномен, называемый в науке и философии явлением «иноного», «другого». Поэтому толерантность представляет собой феномен, реализация которого направлена на целостность любой социальной системы, содержащей некоторое количество отличных друг от друга элементов.

2. Толерантность значима в системе социальных взаимодействий тем, что посредством нее формируются мировоззренческие принципы, способствующие целостности социальной структуры, единению ее составляющих компонентов. При этом толерантность принимает три основные формы своего осуществления: во-первых, как принятие «иноного» (иной культуры, религиозной конфессии, национальности, иного социального явления); во-вторых, как устойчивость к конфликтным ситуациям, вызванных многообразием различных национальных, религиозных культур; в-третьих, как терпение наличия в социальной структуре элементов иного, во многом чужого (потенциально опасного) характера. Однако, феномен «иноного» располагает к социальной целостности, а принцип толерантности в этом отношении выступает цементирующим началом во взаимоотношениях между представителями различных этно-национальных и конфессиональных культур.

3. В духовном плане толерантность выражает социально-антропологические характеристики, предполагающие отношение к человеку, представителем какой бы культуры он ни был, как к высшей ценности социально-духовной жизни общества. При этом ценностные корни принципа толерантности формируются в процессе межличностного взаимодействия и,

таким образом, влияют на моральное развитие отдельно взятого человека. Духовность феномена толерантности также выражается в том, что она содержательно применима только в субъект-субъектной парадигме социальной деятельности, в которой действуют закономерности этических взаимоотношений между людьми. В этом смысле толерантность соизмерима с моральными категориями добра, справедливости, ответственности, индивидуального творчества, глубокого уважения и почитания других народов и присущих им национальных культур.

4. Толерантность, как духовный принцип, ориентирован на недопущение разрушения социальных структур, он предполагает единство людей именно на ментальном уровне, представляет собой, своего рода, контекстуальный фундамент формирования общественного бытия. Здесь смысл толерантности уже наполняется такими моральными компонентами, которые способствуют единению людей на основе категорий добра, уважения, духовной любви, прощении, взаимопонимании. Таким образом, толерантность, представляя собой одну из субъективно социальных добродетелей, также располагает к духовно-нравственному совершенствованию отдельно взятого человека.

5. Элементы духовной культуры толерантности должны быть трансформированы в пространство образовательной системы Казахстана и отражать специфическую культуру как межнациональных и межконфессиональных отношений, так и на уровне повседневного взаимодействия между теми или иными явлениями и процессами сложной социальной структуры, какой представляется на сегодняшний день казахстанское общество. Практические стратегии и механизмы формирования толерантного сознания пока не разработаны, да и не могут быть универсальными. Поэтому в самую первую очередь целесообразно обращать внимание на формирование навыков толерантной коммуникации – основы построения толерантной образовательной среды.

6. Принцип толерантности является одним из важнейших принципов государственной идеологии, нацеленной на единство всех народов Республики Казахстан. Благодаря толерантным отношениям современное казахстанское общество во многом предстает как своего рода пример для других многонациональных государств, которые видят в казахстанском варианте мирного сосуществования большого количества этносов определенную модель конструктивного построения общества. Толерантность, таким образом, оправдала свою применимость в непосредственной социально-политической практике нашего государства. Мировоззренческий каркас казахстанской модели единства народов, базирующейся на чувстве толерантности и межкультурной солидарности, лежит тюркский тип принятия «инога», как феномена, способствующего взаимообогащению различных культур.

Оценка полноты решений поставленных задач. В диссертационной работе была поставлена цель анализа сущности принципа толерантности как общественной ценности. Для достижения цели работы был разработан комплекс теоретико-методологических задач, которые в ходе диссертационного исследования способствовали раскрытию сущности исследуемого предмета.

Разработка рекомендаций и исходных данных по конкретному использованию результатов. Полученные в процессе диссертационного исследования научные результаты могут быть использованы, в первую очередь, в методологических разработках и концепциях в области социальной философии, философской антропологии, социологии, психологии. Одновременно полученные научно-философские выводы могут быть использованы в преподавании ряда учебных дисциплин, так или иначе связанных с предметом исследования.

Оценка научного уровня выполненной работы в сравнении с лучшими достижениями в данной области. Выбранный предмет диссертационного исследования соответствует предметной области социальной философии. Реализация принципа толерантности представляет собой также повседневную политическую практику по взаимодействию культур в многонациональном Казахстане, что только подчеркивает актуальность исследования феномена толерантности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1 Ким Л.М., Борецкий О.М. Толерантность и агрессия: многообразие форм и проявлений. – Алматы: Journal of Philosophy, Culture and Political Science. №1 (63). 2018. - 49 с.

2 Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблемы межкультурного диалога. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН Республики Казахстан, 2004. – Т. 1. – 274 с.

3 Скарантино Л.М., Бердалина А.С. Роль принципа толерантности в гармонизации общественных отношений в Республике Казахстан // ВЕСТНИК КазНУ, Серия философии, культурологии и политологии, №2 (68)2019. - С.13-22

4 Нысанбаев А.Н. Гуманистические основы межконфессионального диалога и философия взаимопонимания // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 13-25.

5 Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 54-64. 5 Дюмон Жан-Поль. Античная философия / Пер. с фр. Е.Шукшиной. – М.: Астрель: АСТ, 2006. – 156 с.

- 6 Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. Пособие для вузов. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.
- 7 Такибаев М.А. Гуманизм аль-Фараби в его концепции справедливости и счастья // Вестник КазНУ. – 2008. – №2(31). – С. 112-114.
- 8 Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). – М.: «Мысль», 1973. – 207 с.
- 9 Современные проблемы формирования толерантного человека (сборник статей) - Уфа: Изд-во БГПУ, 2012. – 172 с.
- 10 Бердалина А.С. Процесс образования и воспитания в толерантной среде // Журнал «Аль-Фараби», ИФПР, №1 (61)2018. – С. 128-143
- 11 Ненасилие: философия, этика, политика / под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Наука, 1993. – 186 с.
- 12 Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Л. Лосского. – М.: Эксмо, 2006. – 736 с.
- 13 Кант И. Лекции по этике: Пер с нем. / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. – М.: Республика, 2000. – 431с.
- 14 Гулыга А.В. Кант: серия ЖЗЛ. – М.: Молодая гвардия, 1977. – 303 с.
- 15 Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого; Назначение человека; Основные черты современной эпохи: сборник / пер. с нем. – Минск: Попурри, 1998. – 480 с.
- 16 Гегель Г.В.Ф.. Энциклопедия философских наук // Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
- 17 Ницше Ф. Падение кумиров: Сборник / Пер. с нем. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2007. – 224 с.
- 18 Уолцер М. О терпимости / Пер. с англ. И. Мюрнберг. – М.: идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2010. – 160 с.
- 19 Ганди М.К. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 65-66.
- 20 Кинг М.-Л. Любите врагов ваших / пер. И. Тимофеева, О. Писаревой и Ю. Джибладзе // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 66-71.
- 21 Антология ненасилия / пер. с англ., редкол.: Е. Алексеева и др. – М.; Бостон: Московский журнал, 1992. – 254 с.
- 22 Соловьев В.С. Теоретическая философия / Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 892 с.
- 23 Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 892 с.
- 24 Швейцер А. Благоговение перед жизнью: сборник работ / общ. ред. А.А. Гусейнова, М.Г. Селезнева. – М.: Прогресс, 1992. – 572 с.
- 25 Vincent Vanhoucke The Paradox of Tolerance // 2020. - <https://aninjusticemag.com/the-paradox-of-tolerance-99f5ad3da19d>

- 26 Гусейнов А.А. Высшие ценности: сборник статей. – М.: Молодая гвардия, 1971. – 192 с.
- 27 Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – М.: Молодая гвардия, 1979. – 223 с.
- 28 Гусейнов А.А. Истоки нравственности. – М.: Знание, 1970. – 32 с.
- 29 Гусейнов А.А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 19-27.
- 30 Гусейнов А.А. Философия. Мораль. Политика: сборник статей. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 304 с.
- 31 Галкин А.А. О глобализации без иллюзий // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? / отв. ред. Т.Т. Тимофеев. – М.: ИД Новый Век, 2002. – С. 164-172.
- 32 Михайлов В.Д. Толерантность как парадигма мышления // Толерантность: материалы региональной научно-практической конференции «Толерантность как способ выживания народов в условиях Севера». – Якутск: Якутский науч. центр СО РАН, 1994 / редкол.: Е.М. Махаров и др. – С. 87-88.
- 33 А. Бердалина, В. Курганская, А. Сагикызы. Феномен толерантности в межнациональных и межконфессиональных отношениях в Казахстане // CENTRAL ASIA THE CAUCASUS, 2019. - Volume 20, Issue 3 English Edition, Journal of Social and Political Studies, SA&C Press AB SWEDEN. - 134-148 p.
- 34 Варшавская К.О. Проблема толерантности в духовном опыте русской классики // Толерантность: материалы региональной научно-практической конференции «Толерантность как способ выживания народов в условиях Севера». – Якутск: Якутский науч. центр СО РАН, 1994 / редкол.: Е.М. Махаров и др. – С. 83-85.
- 35 Форсова В.В. О религиозных корнях толерантности // СоцИС. – 2004. – № 1. – С. 54-61.
- 36 Соколова Э. Образование – путь к культуре мира и толерантности // Народное образование. – 2002. – № 2. – С. 111-118.
- 37 Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 46-54.
- 38 Кучуради И. Справедливость – социальная и глобальная // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 17-29.
- 39 Rivka T. Witenberg Tolerance is more than putting up with things – it's a moral virtue / The Conversation. – 2014. – URL: <https://theconversation.com/tolerance-is-more-than-putting-up-with-things-its-a-moral-virtue-31507>
- 40 Мартьянов, Е. Ю. Категория ценности в философии О. Г. Дробницкого / Е. Ю. Мартьянов. — // Молодой ученый. — 2014. — № 17 (76). — С. 629-631. — URL: <https://moluch.ru/archive/76/12962/>

- 41 Апресян Р.Г. Постижение добра. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 207 с.
- 42 Апресян Р.Г. Рациональное и эмоциональное в морали. – М.: Изд-во МГУ, 1983. – 156 с.
- 43 Миронов В.В. Онтологическая сущность этики // Вест. МГУ. – 2001. – № 1. – С. 13-17.
- 44 Бутенко И.А. Человек как участник эмпирического исследования // Человек в сфере гуманитарного знания: информационные материалы / АН СССР. Ин-т социологии. Ассоциация молодых философов СССР. – М., 1989. – С. 4-21.
- 45 Белла Газдиева Мультикультурализм в Казахстане // 4 мая 2020. - <https://dknews.kz/ru/dk-life/87831-multikulturalizm-v-kazahstane>
- 46 Назарбаев Н.А. Историческая память, национальное согласие и демократические реформы – гражданский выбор народа Казахстана: Доклад на IV сессии Ассамблеи народов Казахстана. – Алматы: Қазақстан, 1997. – 72 с.
- 47 Назарбаев Н.А. Стратегия трансформации общества и возрождения Евразийской цивилизации. – М.: Экономика, 2000. – 545 с.
- 48 Цепкова И. Б. О толерантности в условиях глобализующегося мира: методологические аспекты // Взаимодействие религий в Республике Казахстан: сб. материалов республиканской науч.-теорет. конференции. – Алматы: Центр гуманитарных исследований, Издательство «Искандер», 2006. – 262 с. – С. 7683.
- 49 Цепкова И. Б. Толерантность как составляющая Культуры Мира // Толерантность, веротерпимость, свободомыслие – основа культуры мира: материалы междунар. науч.-практич. конференции. – Алматы, 2006. – С. 14-23.
- 50 Колумбаев Б.Е. Человеческое в человеке: мировоззренческий анализ: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1993. – 312 с.
- 51 Абдигалиева Г.К. Некоторые методологические принципы теории ценностей // Вестник КазНУ. Сер. философия, культурология, политология. – 2002. – № 1(17). – С. 64-68.
- 52 Абдигалиева Г.К. Проблема ценностей в истории философии. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 150 с.
- 53 Кшибеков Д. Национальная идея в многонациональном государстве // Избранные статьи различных лет. – Алматы, 2005. Книга 1. – С. 107-120.
- 54 Кожамберлиев Б. Социальные ценности как основа общественной жизни и культуры // Саясат. – 2005. – № 4. – С. 15-17.
- 55 На пути к культуре мира / отв. ред. Нуржанов Б.Г. – Алматы: КазНУ им. аль-Фараби. – 2000. – 280 с.
- 56 Телебаев Г.Т. Проблемы религиозной толерантности // Этно-

религиозная идентификация населения г. Алматы. – Алматы, 2006. – С. 29-38.

57 Мирзабекова А.Ш., Исмагамбетова З.Н. О формировании культурного релятивизма как принципа релятивистской методологии // Вестник КазНУ. – Сер. философия, культурология, политология. – 2002. – № 2(18). – С. 72-75.

58 Байтенова Н.Ж. Социально-философский анализ межэтнической интеграции: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – Алматы: КазНУ им. альФараби, 1997. – 279 с.

59 Колчигин С. О трех стратегиях воспитания // Материалы междунар. науч.-теор. конф. «К идеалам мира – через преемственность поколений». – Алматы, 2006. – С. 40-45.

60 Косиченко А.Г. Диалог конфессий в условиях глобализации // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК 2002. – С. 42-53.

61 Надыров М.К. Социально-философское исследование феномена массовости: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – Бишкек: Институт философии и права НАН КР, 2004. – 216 с.

62 Коновалова Л.В. Проблема ненасилия в системе «живой этики» Рериха // Этика ненасилия: материалы междунар. конференции / отв. ред. Р.Г. Апресян. – М., 1991. – С. 127-134.

63 Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – СПб.: Наука, 2006. – 451 с.

64 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986, – 445 с.

65 Осьмук Л.А. Взаимодействие социальных миров: к проблеме конвенциональности отношений. – Новосибирск: Наука, 2004. – 290 с.

66 Деррида Ж. Позиции / Пер с фр. В.В. Бибихина. – М.: Академический Проект, 2007. – 160 с.

67 Макаров Е.М. Универсальность толерантности // Материалы региональной научно-практической конференции «Толерантность как способ выживания народов в условиях Севера». – Якутск, 1994. С. 8-16.

68 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Моск. филос. фонд, Academia-Центр; Медиум, 1995. – 323 с.

69 Бердалина А.С. Толерантность как феномен социогуманитарного развития // Журнал «Адам адеми», ИФПР, №2(72)2017. – С.15-27

70 Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – 256 с.

- 71 Гуссерль Э. Картезианские размышления / пер. с нем. Д.В.Скляднева. – СПб.: Наука, 2006. – 316 с.
- 72 Гудмен Н. Способы создания миров. – М.: Идея-Пресс; Логос; Праксис. 2001. – 376 с.
- 73 Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное: в 2 т. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – 607 с.
- 74 Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Репрезентирование реальности: когнитивный подход. – М.: Альтекс, 2001. – 140 с.
- 75 Шюц А. Чужак: социально-психологический очерк // 98-03-022-shyutts-a-chujak-sotsialno-psihologicheskiiy-ocherk-schuetz-a-the-stranger-an-essayin-social-psychology-amer-j-of-sociology-chicago-1944-vol-49-n-6-p-499-507. – 192 с.
- 76 Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист. 1994. – 700 с.
- 77 Скарантино Л.М. Насилие и великодушие: эпистемный подход. – М.: Этическая мысль. – 2011. – №11. – С.17
- 78 Мир без конфронтации / Под общ. ред. Л.И. Семиной. – М.: Изд-во «Бонфи», 2002. – 302 с.
- 79 Хайдеггер М. Ницше и пустота / Сост. О.В. Селин. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 304 с.
- 80 Ленк Х. Схемные интерпретации и интерпретационный конструктивизм // Научные и вненаучные формы мышления. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 114 - 138.
- 81 Мамедова П.И. Толерантность – основной принцип мирного существования / Евразия. – 2003. - №6. – С. 70-75.
- 82 Giovanni Zicardi L'odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete // Raffaello Cortina Editore, Milano, via Rossini 4. - 2020. – 256 P.
- 83 Нурланова К. Человек и мир: казахская национальная идея. – Алматы: Қаржы-қаражат, 1994. – 48 с.
- 84 Философия мира против идеологии войны / пер. с нем. Р.М. Габитовой, В.В. Кудинова. – М.: Мысль, 1988. – 314 с.
- 85 Коши В. Философия мира в ядерный век // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 137-140.
- 86 Мендус С. Толерантность и границы либерализма // Человек: образ и сущность. Толерантность и архитектоника эмоций / редкол.: Скворцов Л.В. – М.: ИНИОН РАН, 1996. – С. 96-100.
- 87 Толерантность // Институт социальных исследований РАН; Исслед. центр «Религия в современном мире» / общ. ред. М.П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – 416 с.
- 88 Тобуков П.З. Толерантность как форма разрешения межэтнических противоречий // Толерантность: материалы региональной научно-практической

конференции «Толерантность как способ выживания народов в условиях Севера». – Якутск: Якутский науч. центр СО РАН, 1994 / редкол.: Е.М. Махаров и др. – С. 121-122.

89 Жиран Р. Насилие и священное / пер. с франц. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 400 с.

90 Роббек О.В. Проблема толерантности в экзистенциализме // Толерантность: материалы региональной научно-практической конференции «Толерантность как способ выживания народов в условиях Севера». – Якутск: Якутский науч. центр СО РАН, 1994. – С. 78-80.

91 Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») / пер. с нем. Г.Ф. Швейника. – М.: Издат. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 272 с.

92 Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 86-97.

93 Религиозная традиция и границы толерантности // Человек: образ и сущность. Толерантность и архитектоника эмоций / редкол. Скворцов Л.В. – М.: ИНИОН РАН, 1996. – С. 90-95.

94 Соколова Э. Образование – путь к культуре мира и толерантности // Народное образование. – 2002. – № 2. – С. 111-118.

95 Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 70000 слов. – М.: Русский язык, 1989. – 924 с.

96 Толерантность // Институт социальных исследований РАН; Исслед. центр «Религия в современном мире» / общ. ред. М.П. Мчедлова. – М.: Республика, 2014. – 416 с.

97 Суюнова Г. Толерантность как императив межэтнической коммуникации // Саясат. – 2006. – № 6. – С. 37-39.

98 Кагиян С.Г. Управление этническими конфликтами // Философские науки. – 2003. – №2. – С. 27-34.

99 Стюарт Д. Синкретизм верований казахов и его актуализация // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 227-231.

100 Matthew Sharpe. How old ideas about tolerance can help us live more peacefully today / The Conversation. – 2019. – URL: <https://theconversation.com/how-old-ideas-about-tolerance-can-help-us-live-more-peacefully-today-114082>

101 Рашковский Е.Б. Пласты нетерпимости: философские заметки // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 61-67.

102 Бестужев-Лада И.В. Диалог между религиями: Возможен ли? Нужен ли? // Вопросы философии. – 2002. – № 4. – С. 60-66.

103 Василенко В.А. Ценность и ценностные отношения // Проблема ценности в философии: сборник статей / под. ред. А.Г. Харчева и др. – М.-Л.: Наука, 1966. – С. 41-49.

104 Сейд Амир Акрами. Глобализация и межкультурный диалог // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК, 2002. – С. 38-41.

105 Успанов Ж. О соотношении преступлений, представляющих угрозу национальной безопасности Республики Казахстан // Взаимодействие религий в Республике Казахстан: сб. материалов республиканской науч.-теорет. конференции. – Алматы, 2006. – С. 125-133.

106 Бегалиев Н. Взаимодействие религий как средство нейтрализации экстремизма // Взаимодействие религий в Республике Казахстан: сб. материалов республиканской науч.-теорет. конференции. – Алматы, 2006. – С. 37-42.

107 Малашенко А.В. Ислам и мусульмане после сентябрьской трагедии // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 217-220.

108 Галкин А.А. О глобализации без иллюзий // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? / отв. ред. Т.Т. Тимофеев. – М.: ИД Новый Век, 2012. – С. 164-172.

109 Карабаева А.Г., Исмаганбетова З.Н., Акбергенов А.И. Культурные основания толерантности // Научная индустрия европейского континента – 2014: материалы X международной научно-практической конференции. – Прага, 2014. – 87 с.

110 Едильбаева С.Ж., Амиркулова Ж.А. Философия образования Аль-Фараби и современность // Вестник КазНУ им.Аль-Фараби, №2 (68), 2019. – 47 с.

111 Bernard Williams Tolerant: An Impossible Virtue? // Tolerant. An Elusive Virtue / Ed. By David Heyd. – Princeton University Press, 1996. – 29 p.

112 Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, б/и, 2009. – 143 с.

113 Турысжанова Р.К. Проблема человека в философии образования. – Алматы: Колор, 2009. – 353 с.

114 З.Н. Исмагамбетова, А.Г. Карабаева Проблема идентичности и толерантности в условиях модернизации казахстанского общества // Вестник калмыцкого университета, 2016. - <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-identichnosti-i-tolerantnosti-v-usloviyah-modernizatsii-kazahstanskogo-obschestva>

115 Карабаева А. Г., Исмагамбетова З. Н. Толерантность как социальная ценность модернизирующегося общества // Вестник Калмыцкого университета, №4(24), 2014. – 71 с.

116 Амребаев А. Что происходит с "казахским миром" // Ratel, 2020. - https://ratel.kz/outlook/chto_proishodit_s_kazahskim_mirom

117 Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. – 544 с.

118 Философия в контексте глобализации. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2009. – 402 с.

119 Сарсенбаева З.Н. Социальные ценности и этнос // Власть как ценность и власть ценностей: метаморфозы свободы. – Алматы: Компьютерноиздательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2007. – 470 с. – С.270 – 316.

120 Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2006. – 363 с.

121 Едильбаева С.Ж. Философия образования от модерна к постмодерну. – Алматы: Эрекет-Принт, 2009. – 236 с.

122 Карабаева А.Г., Исмаганбетова З.Н., Акберген А.И. Культурные основания толерантности // Научная индустрия европейского континента – 2014: материалы X международной научно-практической конференции. – Прага, 2014. – 87 с.

123 Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 363 с.

124 Байтенова Н.Ж. Межэтническая интеграция: социально-экономический анализ. – Алматы: Санат, 1998. – 208 с.