

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Виктор П. Макаренко

РГУ Ростов н/Дону

Толерантность в контексте фундаментализма: аналитический подход

Tolerancja w kontekście fundamentalizmu: podejście analityczne

В последние десятилетия в аналитической философии возрождается интерес к социополитической и социокультурной проблематике. Длительное время аналитическая философия ограничивалась изучением процессов научного познания. Теперь она переключается на анализ социополитических и социокультурных феноменов. Изучается вклад различных научных дисциплин (философии, истории, социологии, экономической теории, политологии, правоведения) в современное понимание природы политического. Переосмысляются главные понятия словаря юриспруденции, социальных наук и политического дискурса.

Каждое из указанных направлений интересно само по себе и может быть предметом особого исследования. В этой статье я попытаюсь обсудить лишь некоторые проблемы, связанные с переосмыслением классической концепции толерантности.

Постановка проблемы

В капитальных исследованиях Д. Герцога, С. Мачедо и С. Мендуса детально проанализированы противоречия религиозной и политической то-

лерантности в истории европейских государств XVI–XX вв. и отражение данных противоречий в современных либеральных демократиях¹. Общие выводы этого анализа можно свести к следующим положениям: либеральное государство не является беспристрастным в вопросах религии и не одобряет сильную религиозную веру; отрицательное отношение к религии (под прикрытием толерантности) - главный политический догмат либеральных демократий; на протяжении XX в. этот догмат стал претендовать на мировое значение; в целях противодействия данной тенденции следует переосмыслить значение фундаментализма (религиозного, морального, политического) в современном социо-политическом бытии.

Эти выводы значительно отличаются от традиционного понимания толерантности и связанных с ним стереотипов общественного сознания, политической практики и теории. Поэтому не мешает кратко проследить главные аргументы зарубежных коллег.

Период Реформации был связан с религиозными войнами. Усталость от них послужила социально-психологической предпосылкой толерантности. Некоторые европейские государства смогли подняться над конфликтами и сосредоточиться на общих интересах и целях. Мир, свобода и благосостояние стали претендовать на ранг главных принципов гражданского и политического бытия. Но можно ли на их основе обосновать религиозную толерантность?

Классическая аргументация Локка состояла в отделении вопросов веры от общих дел государства. Светские властители не являются экспертами в вопросах религии. Они обычно используют духовную власть для достижения собственных целей. Все суждения в вопросах веры дискуссионны. В отличие от научной эта дискуссия не может быть подчинена рациональным критериям. Отсюда Локк выводил, что правительства не обладают духовной властью. Политическая власть должна ограничиться гражданскими интересами. Главные из них безопасность и собственность. Это - телесные, а не духовные блага. Следовательно, церковь должна быть отделена от государства.

Однако аргументы Локка не являются убедительными. Прежде всего, потому, что они не свободны от религии. Содержание Локковской аргументации в пользу толерантности сводится к навязыванию людям определенного социально-политического стереотипа: **менять религиозные взгляды во имя толерантности**. В этом и состоит главная проблема современных интерпретаций толерантности.

¹ См.: *Herzog D. Happy Slaves: A Critique of Consent Theory. Chicago, 1989; Macedo S. Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford, 1990; Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. New York, 1989.*

Дело в том, что аргументы в ее пользу должны быть адресованы представителям всех религий, а не только христианской в ее протестантской, католической и православной версиях. Но эта цель недостижима. Невозможно привести рациональные доказательства для того, чтобы сторонники любой религии предпочли «либеральную» интерпретацию ее принципов. Кроме того, опыт религиозного ренегатства в целях принадлежности к властно-управленческому аппарату политических врагов не может служить примером для культивирования свободы совести². Следовательно, сам **принцип толерантности доказать невозможно**.

Однако современные либералы пренебрегают этой проблемой. Они эпигонски повторяют еще один постулат Локка: социальный порядок может устоять перед трибуналом разума каждого индивида. На этом догмате базируется деятельность главных политических институтов либерального общества.

Между тем феномены бюрократизации данных институтов и тотальной манипуляции сознанием стали универсальными явлениями. Тем самым декларация толерантности дополняется либеральным краснбайством на тему социального порядка. Можно ли разорвать эту связь?

Наиболее распространенный ответ - концепция «общего блага». Для ее доказательства Д. С. Милль выстраивал цепь: свобода связана с различиями людей; они выражаются в «многообразном разнообразии» индивидов; для его культивирования нужны постоянные эксперименты, взаимная критика и публичные дискуссии; это - гарантии индивидуального счастья, прогресса в религии и других публичных делах. Данная цепь рассуждений базируется на сравнении человеческой природы с деревом. Тем самым толерантность сводится к обоснованию автономного существования.

Но сфера действия так понятой толерантности ограничивается только теми формами жизни, для которых автономное существование индивидов образует главную ценность. В результате толерантность преобразуется в утилитарно-прагматическую уловку, которая широко распространена в странах Запада. Суть этой уловки детально описана в теории «неожиданных последствий» преследования индивидуальных интересов в экономике, политике и идеологии, разработанной А. Хиршманом. Если предельно кратко сформулировать результаты данной теории, то «общее

² Ф. Бродель показал, что религиозное ренегатство характерно для властно-управленческого аппарата империй, стремящихся навязать свое господство всей ойкумене. Так, на протяжении 1453–1623 гг. из 48 великих визирей Османской империи только 5 были турками, 1 черкес, 6 греков, 11 албанцев и сербов, 1 итальянец, 1 армянин, 1 грузин, 10 неизвестного происхождения, об остальных сведения не сохранились. См.: *Braudel T. Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 2. Gdańsk 1977, s. 30.

благо» давно стало общим злом³. К тому же из поля действия либеральной толерантности исключаются общности с сильно развитой религиозной верой и чувством сопричастия. Речь идет о религиозных конфессиях, которые отвергают любое практическое вмешательство религии в мирские дела и провозглашают нейтралитет в отношении любых форм политической власти. Однако в либеральной концепции толерантности **автономия ставится выше нейтральности**. Тем самым драматизируется конфликт между либерализмом и религиозным фундаментализмом.

За последние десятилетия написаны целые горы литературы на тему данного конфликта. В либеральном «бурном потоке» **отвергаются** нелиберальные формы религиозной ангажированности и групповой принадлежности. Одновременно пишутся многотомные декреты о том, что государство обязано гарантировать **нейтралитет** в отношении конкурирующих концепций достойной жизни. Но хорошо известно, что любое действие любого правительства (а их сейчас в мире почти две сотни) оказывает неодинаковое влияние на конкурирующие концепции. Следовательно, религии, провозглашающие аскетизм и презрение к мирским благам, ставятся в **неравное положение**.

Возможно ли вообще достижение такого нейтралитета в либеральном государстве, которое давным-давно отошло от протестантского аскетизма и всеми доступными средствами пропагандирует культ «красивой жизни»? Единого ответа на вопрос нет. Зато главные тенденции уже обозначились.

Наиболее распространенный ответ гласит: суть нейтральности состоит в процедурах, а не в результатах. Однако эта концепция породила столько юридических и политических фикций, что освобождение от них весьма проблематично в обозримом будущем. Вся система данных фикций обходит кардинальный вопрос: базируется ли идеал нейтральности на нейтральных основаниях? Многие (и не только либералы) считают рациональный диалог универсальной формой нейтрального обоснования нейтральности. В этом случае диалогу приписывается высший авторитет. А иногда он квалифицируется как главная онтологическая знаковая характеристика человеческой культуры. Но может ли авторитет рациональной дискуссии считаться нейтральным стандартом авторитета? На этот вопрос нельзя дать окончательного ответа даже в рамках европейской культуры. Ведь эмоционально-чувственная и мистическая трактовка диалога человека с богом образуют мощные пласты ее культурной тектоники. Либералы не в состоянии опровергнуть данный аргумент.

³ См.: Макаренко В. П. Проблема общего зла: расплата за непоследовательность. М., 2000.

Поэтому они сводят нейтральность к взаимному уважению (или заинтересованному безразличию) между людьми, признающими основные ценности, которые не являются нейтральными. Тем самым повторяется вывод Локка: толерантность зависит от иерархии высших ценностей (мир, свобода, порядок), но разум не в состоянии обосновать данную иерархию.

Другие либералы (например, Д. Роулз) пытаются решить проблему путем разделения политического и метафизического либерализма. Однако политический либерализм не может быть безразличен к религиям, отбрасывающим основные постулаты либеральной политики. Если они квалифицируются отрицательно (а это не нуждается в доказательстве), то имплицитно признается ложность религиозных убеждений, не соответствующих либеральному стандарту толерантности.

Еще одна часть либералов (вдохновленная либертарианской концепцией Р. Нозика) вообще предлагает отбросить идеал государства, которое базируется на общих моральных основаниях. В этом случае либеральная демократия полагается особым образом жизни. Его главное правило - компромисс людей с разными убеждениями. Однако системы ценностей, поскольку они детерминируют последовательное поведение, **не допускают компромисса**, и все трезвомыслящие теоретики (показательным примером может быть М. Вебер) считали необходимым это подчеркнуть. Современные либеральные демократии пытаются обойти и эту проблему. Для выхода из тупика они используют правило «затыкания рта». В результате обсуждение наиболее глубоких конфликтов современного общества просто снимается с повестки дня. Разработана даже особая стратегия под названием «непринятие решений», которая используется для отбрасывания основных принципов политической морали. Тем самым либеральная демократия не в состоянии обеспечить обоснование общих ценностей и связь религиозной толерантности с политической кооперацией.

Наконец, либеральные постмодернисты (типа Р. Рорти, с подпевалами во множестве стран) предлагают трактовать либерализм как особую культурную традицию. Она обладает ценностью сама по себе и включает в свой состав науку, политику и искусство Запада. Но данная традиция не может быть обоснована с помощью абстрактной аргументации. При таком подходе к толерантности приходится сбрасывать со счетов глубокое разнообразие жизни современных западных обществ. И выбрасывать из истории духовной и политической культуры Европы целые периоды и направления. Р. Рорти, например, предлагает «сбросить с корабля современности» всю традицию И. Лойолы, Ф. Ницше и аналогичных им религиозных деятелей и мыслителей, объявляя их просто «сумасшедшими»⁴.

⁴ На этот момент концепций Р. Рорти уже обращалось внимание в отечественной литературе. См.: *Карустин Б. Г.* Что такое «политическая философия»? Часть III // Политические исследования. 1997. № 2. С. 153-154.

Итак, современный либерализм в его различных версиях не в состоянии ни строго сформулировать, ни решить проблему толерантности. Значит, надо признать равноправие других ориентации, в том числе отвергающих толерантность. «Фундаментализм, — пишет С. Мачедо, — образует важную методологическую позицию, на основе которой можно критически исследовать наши наиболее глубокие формы политической ангажированности. Фундаменталист спрашивает: в состоянии ли вообще либералы предложить нечто большее, нежели рутинное признание индивидуальности, свободы и публичного разума в качестве верховных ценностей? И на этот фундаменталистский упрек почти невозможно ответить. Единственное, что можно сказать без всякого преувеличения и в результате проведенного анализа, сводится к положению: либерализм зависит от определенной конфигурации конечных целей или от определенного духовного порядка, а сама по себе либеральная политическая философия не в состоянии создать одного из указанных факторов»⁵. Следовательно, для создания теории толерантности требуется выход за пределы либерализма и описание множества других факторов, повлиявших на ее становление и функционирование. Я попытаюсь лишь обобщить некоторые из уже полученных результатов.

Религиоведческая компаративистика и социокультурный контекст толерантности

К. Армстронг провела сравнительный анализ иудаизма, христианства (в его католической, православной и протестантской версиях) и ислама на протяжении всей истории данных монотеистических религий⁶. Она зафиксировала ряд общих свойств: в этих религиях не существует единой универсальной идеи Бога; каждая из них является крайне прагматичной, несмотря на свою запредельность; во всех трех религиях формулировался идеал социальной справедливости, однако евреи, христиане и мусульмане предали этот идеал и превратили собственного Бога в покровителя существующего порядка; каждая религия не в состоянии преодолеть зависимость идеи бога от личных убеждений, в результате чего верующий может быть кем угодно — республиканцем, социалистом, революционером, расистом, фашистом и т.д.; каждая из указанных религий проповедует идеал активизма и стремится воплотить волю Бога на земле; превращение данных религий в государственные обычно усиливает вражду между представителями разных толков одной и той же религии; каждая религия

⁵ Macedo S. *Op. cit.* P. 341.

⁶ См.: Armstrong K. *Historia Boga: cztery tysiące lat idei Boga w hebraizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa, 1995.

отказывается признавать непроверяемые исторические факты во имя индивидуального и группового спасения; ни одна религия не в состоянии воплотить в жизнь бескомпромиссный этический кодекс, хотя идея такого кодекса может быть обнаружена в каждой из них⁷.

В результате отбрасывания **бескомпромиссной этики** данные религии провозглашают власть над умами (которая неизбежно влечет социальный оппортунизм) главной духовной ценностью. Так понятый фундаментализм существует во всех указанных религиях.

В частности, основанием иудейского фундаментализма является хасидизм, который возник под влиянием Французской революции. Хасиды первыми отбросили все формы мистической религиозности во имя революционной политической деятельности, которая должна создать «новый мир». Для обоснования революции еврейские любомудры конца XVIII - начала XIX вв. полагали допустимым давать такую интерпретацию истории, которая не имела ничего общего ни с фактами, ни со здравым рассудком. Они первыми сочинили также «научный иудаизм», опередив «научный социализм» и «научный атеизм» классиков марксизма. Тогда как идея «духовности» политической деятельности возникла в сионизме для маскировки материальных интересов революционеров и создателей еврейского государства⁸.

Католический фундаментализм непосредственно связан с деятельностью правых сил. Они требуют запрета аборт, обострения моральных и социальных норм, ликвидации любого милосердия по отношению к инаковерующим, и полагают, что всех евреев и мусульман пожрет адский огонь, а все религии Востока есть дело сатаны⁹.

Для характеристики православного фундаментализма предоставим слово Г. Л. Флоровскому. Он первым увидел связь между содержанием православной религиозности и «евразийством». Она выражается в жутком упоении властью, отбрасывании идеи об упрямой инерции зла, всосавшегося в духовную конституцию русского народа, толковании русской судьбы как истории государства, отбрасывании идеи о том, что подлинно христианская семья есть разрыв кровных связей, а не ячейка общества, а также провозглашение идеи единства церкви и государства¹⁰.

Короче говоря, **религиозный фундаментализм базируется на проведении абсолютной грани между «своим» и «чужим» и провозглашении власти главной духовной ценностью.** В результате происходит

⁷ См.: *Армстронг К.* Указ. соч. С. 24-25, 45, 185, 228, 276, 343, 405.

⁸ Там же. С. 343, 347, 350, 382.

⁹ Там же. С. 404.

¹⁰ См.: *Флоровский Г. Ф.* Евразийский соблазн // Мир России – Евразия. М., 1995.

крайняя политизация религии. Эта тенденция вытекает из перечисленных общих свойств иудаизма, христианства и ислама: «Судорожная политическая деятельность фундаменталистов есть отступление от Бога и новая форма идолопоклонства. Фундаменталисты - это крестonosцы нашего времени. Они обычно обращаются к примитивному эпосу, возлагая на алтарь племенные ценности и идеалы - выдумку человеческого ума. Фундаменталисты отвергают идею Бога как трансцендентальной действительности, которая противостоит всем человеческим иллюзиям и предрассудкам»¹¹. Сделаем промежуточный вывод. Религиоведческая компаративистика позволяет заключить, что позитивное содержание религиозного фундаментализма может быть сведено к идее **противостояния** всем перечисленным свойствам и тенденциям мировых религий. Причем, эта идея может быть выведена из представления о Боге как трансцендентальной действительности. Поскольку оно ставит предельные требования перед человеческой верой и разумом и, в конечном счете, обращается к анализу оснований религиозного мировоззрения. На этой почве возможна толерантность даже между представителями разных религий. Однако сама постановка предельных требований была и остается делом крайне узкого круга серьезно верующих и мыслящих людей. Говорить о каких-либо безусловных результатах так понятой веры и мысли не приходится, поскольку для обоих присущ динамизм и постоянное вопрошание¹².

А в реальной истории христианской религии события пошли в совершенно другом направлении. Ж. Минуа детально исследовал глубокую взаимосвязь Священного Писания христианства, идеи войны и церковной политики на всем протяжении истории христианства и в сопоставлении с другими мировыми религиями¹³. Выводы весьма показательны: все религии рано или поздно (поворотным пунктом является институционализация) начинают способствовать войне, независимо от характера провозглашаемого учения; каждая религия стремится регламентировать ведение войны, навязывая ей нормы военного права; это право зависит от множества социально-экономических условий и от эсхатологического содержания любой религии; каждая религия направляет человека к спасению и потому любая война рассматривается как вклад в победу добра над злом или как этап на пути становления более совершенного порядка, который приближает человека к первичному райскому порядку. В этом смысле **христианство на протяжении всей своей истории способствовало войне, а не толерантности.**

¹¹ Армстронг К. Указ. соч. С. 404.

¹² См.: Макаренко В. П. Религиозная идея: дилеммы оправдания добра // Инновационные подходы в науке. Ростов-на-Дону, 1995.

¹³ См.: Minois Y. Kościół i wojna: od czasów Biblii do ery atomowej. Warszawa 1998.

Для доказательства этого вывода французский ученый детально исследовал социокультурный контекст становления концепции толерантности - социальную историю Европы 1550-1650-х гг. Предметом исследования послужило множество социокультурных и политических факторов.

Религиозные войны периода Реформации были возвратом к идее «священной войны», содержащейся уже в Библии и используемой в светских целях вплоть до настоящего времени. В результате религиозных войн международное значение Ватикана ослабло. Религиозное насилие было отличительной чертой протестантских движений и католической Контрреформации, которая стала идейным основанием политического терроризма. На протяжении этого времени происходила секуляризация планов достижения всеобщего мира, в результате чего религиозные войны превратились в светские войны между монархами. Нарастали либеральные тенденции в самом христианстве, вследствие чего идея «священной войны» преобразовалась в теорию «справедливой войны», обосновывающей все военные действия материальными соображениями. В результате данных преобразований война стала социокультурным феноменом, не имеющим ничего общего ни с правом, ни с религией. Эскалация войн нашла первоначальное выражение в идее «государственного разума», которая впоследствии преобразовалась в стереотип «государственных интересов», существующих до сих пор в самых разнообразных комбинациях и легитимирующих любой произвол любого правительства. Церковь постепенно отказывалась от христианского принципа милосердия при оценке международных отношений. Подчиненный Ватикану клир постепенно раскалывался на национальные отряды. А они принялись за восхваление идеи «справедливой войны», легитимируя действия светской власти.

Короче говоря, **установление толерантности внутри государств одновременно способствовало освещению войны как средства решения международных проблем.** В этом процессе главную роль сыграли два фактора: становление регулярных и профессиональных армий; создание корпуса армейских капелланов. Данные факторы способствуют воспроизводству всего социокультурного контекста установления толерантности до сих пор, в результате чего она превратилась в собственную противоположность.

В частности, как раз в период становления толерантности войны стали всеохватывающими в пространстве и времени. Теперь армии уже не считались с календарем, а находились под ружьем круглый год. Численность армий постоянно возрастала, они становились все более дорогостоящими. Тем самым государственные мужи оказались перед необходимостью сохранения армии даже в мирных условиях и независимо от реальной потребности в ней. Армию стали «беречь и лелеять». В результате актуальная и потенциальная война стала регулятором, необходимым для функционирования механизма государства.

Этим объясняется специфика армии как социокультурного феномена. Она первой поглотила большую часть социальных маргиналов (авантюристов, грабителей, бродяг, преступников, извращенцев, садистов, просто никчемных людей и абсолютных глупцов). Армия первой приняла в свои ряды отбросы общества, которое еще не практиковало массовых форм заключения людей, галер, тюрем и странноприимных домов. Тем самым армия стала подвижной тюрьмой, контингент которой надо было содержать непрерывно: платить жалованье настолько регулярно, чтобы избежать бунтов, и настолько нерегулярно, чтобы стимулировать аппетит к деньгам. Так возник институт «полного государственного обеспечения» - цена, которую вынуждены платить государства за установление толерантности. Затем эта плата систематически возрастала по мере дифференциации государственного аппарата и появления привилегированных учебных заведений для подготовки кадров, выполняющих полицейские, разведывательные и внешнеполитические функции.

Создание корпуса армейских священников предшествовало появлению национального клира. Для выполнения этой задачи обычно назначались самые бездарные и нравственно падшие духовные лица, не удовлетворявшие обычным требованиям профессиональной подготовки. Это еще больше способствовало падению армейской морали. В результате национальный клир начал одобрять, прославлять и благословлять войну, развязанную любым властителем, по какому угодно поводу.

В этом контексте возникают идеи нации и патриотизма, полностью реализованные в войнах XIX–XX вв.: «Национальные церкви начинают прославлять войну как поистине богоугодное дело. При этом они пользуются концепцией провидения и аргументами, почерпнутыми в значительной мере у де Местра. Во время войны изливается значительно больше благодати и потому спасенных намного больше, нежели в мирное время. Смерть солдата на поле брани уподобляется мученичеству за веру и потому снимает все грехи. Нация начинает преобладать над церковью. Принадлежность к церкви можно вполне соединить с принадлежностью к родине: достаточно, чтобы люди убивали друг друга без ненависти - и противоречие исчезает. Убивая врага, мы проявляем уважение к родине, а, возлюбив врага, оказываем послушание церкви. По мере развития войн в выступлениях духовенства реанимируется идея священной войны. В результате христианство стало такой системой мысли, которая ослепляет разум, укрепляет ненависть, льет масло в огонь и подсовывает народам идеалы, ведущие их к уничтожению христианства»¹⁴.

Таков итог развития, концепции толерантности в социо-культурном контексте последних трехсот лет. **Она просто легитимизирует неразре-**

¹⁴ *Мишю Ж.* Указ. соч. С. 379-380.

шимые конфликты современного мира, одновременно стараясь их обойти. В этом смысле фундаментализм может быть определен как последовательное и неприкрашенное никакими иллюзиями систематическое описание данных конфликтов. Я думаю, что реализация этой задачи по отношению к истории царской, советской и современной России поможет дать ответ на кардинальный вопрос: почему концепция толерантности в нашей стране начала пропагандироваться тогда, когда в странах Европы осуществляется ее пересмотр?

The theme that the article offers for discussion is very topical, yet it has almost never been touched in modern scientific literature: influence of liberal political philosophy on the growth the fundamentalism in of contemporary world. The autor, a specialist in the political philosophy and theory, discloses the social roots of this phenomenon, examines its sociocultural and political aspects, reveals behind it certain attempts to solve the theoretical and ethical problems of modern times. The author's main idea wtich he is eager to stress is that religiosus fundamentalism is non-orthodox; moreover, it is by its essence contrary to religiosus world outlook.