

Б.И. Карипбаев¹, В. Словакова²¹Казахстанский государственный университет им. Е.А.Букетова, Казахстан;²Карлов университет, Прага, Чехия
(E-mail: karipbaev@mail.ru)

Аксиологические аспекты теорий добра и зла в контексте осмысления идеи веротерпимости

В статье авторы анализируют основные концепты, существующие в современном философском дискурсе, отражающие взгляды на онтологические и аксиологические аспекты категорий добра и зла в современных коммуникационных системах, а также понятия, раскрывающие универсалии добра и зла. Речь идет о категориях равенства, справедливости, религии, свободы, ответственности, экстремизма во всех его проявлениях. Авторы анализируют наиболее привлекательные с точки зрения прикладного характера исследования концепты, посвященные мировоззренческому осмыслению универсальных аксиологических смыслов и значений. В статье исследованы основные подходы к обозначенным категориям, предлагаемым М. Уолцером, Р. Дворкиным, М. Сэнделом, У. Кимликом. По мнению авторов, концепции этих ученых являются взаимодополнительными и отражают основные эпистемологические приоритеты в этом проблемном пространстве.

Ключевые слова: веротерпимость, религия, этнос, добро, зло, экстремизм, справедливость, равенство, свобода, демократия.

В структуре онтологического социального измерения категорий добра и зла есть много компонентов, которые, по существу, раскрывают в полной мере содержательную ценность этих универсалий. В этом смысле наиболее важный аспект такой социальной интерпретации этих феноменов отражен в осмыслении категорий справедливости, равенства. В этом проблемном пространстве есть ряд работ, которые, на наш взгляд, дают возможность более основательной оценки этих категорий.

Большой интерес в этой проблемной интриге представляет собой работа М. Уолцера «Сферы справедливости» [1]. Позиция Уолцера в анализируемой проблемной сфере определяется неприятием им традиционного, несколько упрощенного взгляда на справедливость и равенство. Уолцер в своей работе говорит о том, что в социальной философии главенствует ряд догматов, которые активно тиражируются в обществоведении. Первый догмат, который вызывает у Уолцера критику, это положение о том, что богатые априори обладают большим весом в системе политической власти. Второе критикуемое Уолцером положение — это мнение о том, что к развитым, престижным форматам образования имеют доступ лишь те, кто обладает богатством или же высоким социальным положением. В третьем положении Уолцер критикует точку зрения о том, что люди с техническим мировоззрением, имеющие навыки экспертного осознания действительности, в последнее время приобретают еще больший вес в политической практике. Все это, по мнению Уолцера, приводит к приближительному пониманию справедливости как принципа, при котором в центре находится автономный субъект, и он на основании идеальных нормативов обязывает придерживаться принципов равенства и справедливости. Это слишком упрощенная схема понимания справедливости, по мнению Уолцера. Трудно с ним не согласиться. Уолцер заявляет, что нужна новая концепция справедливости, которая бы брала во внимание множественные факторы, характеризующие пребывание человека в социальном мире. Необходимо учитывать неполноту эгалитаристского подхода, присутствующее в обществе неравенство, а главное тот факт, что на самом деле социальные группы и являются теми дистрибьютерами ценностей, к которым мы относим и справедливость, а не конкретный индивид. И в этом смысле социальные науки должны отказаться от своей эпистемологической привычки искать абстрактные, универсальные, всеобщие нормы и ценности, а принимать плюрализм ценностей, находящихся в разных социальных плоскостях. Поэтому в качестве генеральной задачи социальной философии, социологии и этики Уолцер выдвигает необходимость научного осмысления разнообразия социальных дискурсов и практик, адекватно отражающих их нормы и ценности.

Одним из «атрибутов» современной социальной практики является радикализация религиозного сознания, возникновение нетрадиционных религиозных течений, которые пытаются сформировать деструктивное сознание с целью переустройства мира. Процессы глобализации, сопровождаемые небывалым никогда ранее перемешиванием и столкновением национальных культур, приводят к воз-

никновению все более острых конфликтов на межрелигиозной почве. Они имеют место во многих странах, в том числе и на постсоветском пространстве, где на смену принудительному «научному атеизму» пришли религии, чуть ли не возведенные в ранг государственных. Об этом свидетельствует демонстративное появление высших официальных лиц на богослужениях во время религиозных праздников, настойчивые попытки введения в государственных школах чего-то вроде уроков «Закона Божьего», все более ожесточенная полемика вокруг признания тех или иных конфессий как традиционных для той или иной республики в ущерб другим вероисповеданиям, соблюдение религиозных обычаев одеваться и проч.

В этой связи заслуживают внимания попытки осмысления религиозных проблем в современном обществе, предпринятые видными мыслителями современности, в частности американским философом права Рональдом Дворкиным. Известно, что Р.Дворкин занимался в основном в своем творчестве проблемами политики, власти, правовым обеспечением государственного строительства. Но на закате своей научной карьеры он приходит к пониманию того обстоятельства, что сегодня одним из мощных факторов, влияющих на все стороны социальной жизни (в том числе на политическую и правовую), является религия. Эти мысли привели его к презентации взглядов на этот феномен, на его современное положение в работе «Справедливость для ёжиков» [2]. В указанной работе Р.Дворкин анализирует проблемы соотношения прав и свобод человека, религиозной свободы, религии. Помимо этой работы, Дворкин поднимал данные проблемы в ряде своих публичных выступлений, в открытых лекциях в ведущих университетах мира (эйнштейновские лекции). В своей первой лекции Р.Дворкин проанализировал главное свойство любой религии – веру. Он считает, что высказывать сомнения в вере в Бога нет смысла, подобно тому, как и нельзя ее аргументированно обосновать. В следующей лекции данный автор использует в качестве своей аргументации мировоззренческие подходы Эйнштейна, который, рассуждая о Боге, имел скорее в виду не ортодоксальное видение Бога-Творца, а пользовался этим сакральным смыслом скорее как метафорой, которой он подчеркивал универсальность математических формул, уравнений, законов. Эти математические символы и значения обозначали физическую конкретную реальность, данность. Взяв за основу подход Эйнштейна, Дворкин добавляет новый объем в понятие религии, предлагая включать в него так называемые атеистические религии. В данном случае речь не идет об агрессии советского атеизма, а предлагается рассматривать те религии, где нет какого-либо центрального божества. К ним можно отнести даосизм, буддизм и т.д. Таким образом, мы получаем работающие дворкинские дихотомии: атеистические религии (нет концепта главного божества) – теистические религии, религиозный теизм – религиозный атеизм. В своей третьей лекции Р. Дворкин размышляет о темах, посвященных социально-политическим результатам и последствиям реализации религиозного атеизма. Анализируя международные конвенции, соглашения и политические конституции, Р. Дворкин приходит к выводу, что религия так или иначе в них присутствует. Например, в Конституции Швейцарии записано, что она сформулирована «Во имя всемогущего Бога», однако чуть далее идет оговорка, что при этом государство гарантирует свободу совести и религии и еще более глубоко уточняет это положение. Следующая часть конституции о том, что каждый человек по существу может свободно осуществлять выбор той или иной религии, свои философские убеждения и в дальнейшем их свободно исповедовать, следовать им самостоятельно-индивидуально или коллективно, объединившись со своими единомышленниками. По существу, человеку дается право выбирать самостоятельно свои религиозные симпатии или вообще следовать той мировоззренческой позиции, которая не имеет никакого отношения к религии.

Данное положение Р. Дворкин иллюстрирует содержанием статьи 18 Всеобщей декларации прав человека. В этой статье записано, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Эту же мысль мы находим и в европейской Конвенции о правах человека. Для еще большей убедительности Р.Дворкин обращается к опыту Конституции США, в первой поправке к которой четко указывается на недопустимость установления обязательности религии, ограничение форм ее свободного отправления. Данная Конституция не разрешает государству запрещать возможность религиозного вероисповедания и не позволяет навязывать таковое, в случае если человек не принадлежит к какому-либо религиозному течению. Таким образом, согласно этому конституционному положению, никакая религия не может быть признана государственной, имеющей какие-либо привилегии по отношению к другим религиозным миссиям. То есть государство не может устанавливать в этой сфере какие-то правовые ограничения, которые подчеркнут предпочтительность той или иной религии. В связи с этим Дворкин задается вопросом, как оценивать религию в правовых контекстах. Можно признавать религию как некоторую зауженную форму теизма или, все-таки, ее надо рассмат-

ривать в более широком мировоззренческом контексте. Ведь если следовать позиции самого Дворкина религия не может и не должна восприниматься как чисто теистическое вероисповедание; религия, по мнению Дворкина, шире такой оценки. И здесь с особой остротой встает вопрос о возможных вариантах интерпретации религии. Ведь когда мы встречаем в основополагающих государственных документах обращение к религии, то, как правило, мы оцениваем институционально организованные церкви, мечети, иные храмы или же организованные группы граждан, сформированные идеей поклонения иным формам божеств, и т.д. Здесь нельзя не вспомнить Джона Локка с его концепцией религиозной свободы. Общеизвестно, что Джон Локк был непримирим к атеистам, даже считал, что они не могут пользоваться правами граждан в полном объеме. Но даже при такой достаточно радикальной позиции он был осмотрителен в вопросах религиозной свободы. Временные трансформации привели к тому, что понятие свободы в этом вопросе стало связываться не только со свободой выбора той или иной религии, но и с отсутствием религиозной веры вообще. Может ли такой подход, такая позиция дать возможность определить, кто все-таки имеет право на защиту свободы в религиозном выборе, то есть той свободы, которая презентуется в названных законодательных актах.

Р. Дворкин считает, что сам феномен религии живет в нашей государственной, правовой, общественной практике как понятие, подвергающееся интерпретативному восприятию. То есть наша интерпретация (как вариант) зависит от ряда обстоятельств, которые не имеют универсального объективного значения. Так, понятие «холостяк» традиционно воспринимается как неженатый мужчина, в таком случае даже шестнадцатилетний парень тоже может быть назван холостяком, хотя по закону он может жениться только в восемнадцать лет. То есть разные обстоятельства и акценты в восприятии некоторых понятий уже смещаются. Подобный пример использует Дворкин и в оценке понятия справедливости, справедливость не может быть тотальной, она, как правило, рассматривается в групповом и других аспектах, то есть допускается разное понимание этого атрибута. Однако этот самый атрибут написан на знаменах всех революций, этот атрибут выступает в качестве определяющего в обосновании индивидуальных или политических интересов, позиций. Очевидно, если институт или же законодательный акт являются несправедливыми, то мы, безусловно, полагаем, что он должен быть или заменен или хотя бы изменен. Но мы можем разниться во мнении, что именно делает этот закон несправедливым. Понимая несправедливость закона или института, мы используем разные концепты справедливости, разные интерпретационные поля. Так, например, многие общественные деятели, политики считают, что богатые должны часть своих доходов в рамках налоговых обременений перечислять государству для их перераспределения в пользу бедных сограждан, а другие сторонники других теорий справедливости считают, что это крайне несправедливо. Столкнувшись вот с такой интерпретационной свободой, Р. Дворкин говорит о сложностях восприятия религии, поэтому появление этого понятия в правовом, государственном поле приводит к различным интерпретационным оценкам этого феномена. Мировоззренческая интерпретация феномена религии, предложенная Дворкиным, помогает оценить роль и статус религии в современном мире, где наблюдается религиозный ренессанс.

Когда речь идет об основных этнических и конфессиональных маркерах современности, мы невольно сталкиваемся с необходимостью анализа природы нравственного. Ведь очевидно, что толерантность, веротерпимость суть категории морального толка, когда речь идет о таком состоянии души и духа, когда ты можешь принимать другого с его собственным миром, пусть иллюзорным, но его личным. Очень часто в социальных теориях принцип справедливости рассматривается чуть ли не как апофеоз человеческой нравственности. Мы уже отмечали, что такая попытка универсализации обречена, ибо справедливость всегда носит групповой характер. Поэтому представляются интересными работы, в которых оцениваются, анализируются пределы либеральной справедливости. Особый интерес в этом проблемном пространстве вызывает работа Майкла Сэндела «Либерализм и пределы справедливости» [3]. В своих основных работах ученый анализирует теорию справедливости. В этом анализе Сэндел критически осмысливает либеральную теорию, в рамках которой обозначается верховенство справедливости над другими воспроизводимыми идеалами и ценностями социального порядка. Сэндел не соглашается с основными идеологическими оценками статуса справедливости, предлагаемыми Дж. Ролзом. В своей критике он, приветствуя либеральное видение и оценку свободы, категорически не соглашается с возвышением статуса справедливости и приписыванием ей особого статуса. В связи с этим Сэндел анализирует другие ценностные приоритеты, существующие в обществе, как, например, ценности гражданственности, ценности лояльного отношения в любых пространствах коммуникации. По мнению Сэндела, приоритет справедливости может стать некоторым

угнетающим моментом в социальной коммуникации. Позиция Сэндела в этом вопросе связана с признанием необходимости человеческой свободы наряду с нравственными установлениями общества. Однако свобода, по Сэнделу, отличается от либеральных трактовок, в которых свобода рассматривалась, как возможность обозначать свои собственные цели. Такая постановка вопроса привела, по мнению Сэндела, к развалу института общественного самоуправления в Америке. Позиция Сэндела скорее более соответствует республиканской трактовке вопроса, в которой свобода рассматривается как возможность и необходимость участвовать в процессе управления политической составляющей общества. Политическое сообщество в такой вариации само определяет собственную жизненную стратегию. То есть подобное самоуправление вызывает к жизни формирование таких политических сообществ, которые бы корректировали и свою судьбу, и судьбу граждан, речь идет о гражданах, которые, конечно, солидарны с этими политическими сообществами. М.Сэндел утверждает достаточно убедительно, что индивид должен активно участвовать в самоуправлении своего сообщества. Но не столько потому, что это просто самоцель, а главное, потому что такое участие позволяет гражданину приобретать навыки ответственности не только за свою судьбу, но и за судьбу своих сограждан. Помимо этого, такое участие позволяет приобретать знание всех дел этого сообщества и моральных обязательств. Такая позиция Сэндела ложится в основу его концепции личности. В данной концепции решается не только проблема участия личности в управлении обществом, но и проблема самоидентификации. То есть, по существу, человек в рамках такой концепции задается не только вопросом «Что я хочу?», но и, главным образом, вопросом «Кем я являюсь в реальности?». С торжествующими ценностями гражданской ответственности соседствуют ценности дружбы, привязанностей, заботы о своих близких, доброжелательного отношения. Эти разнообразные позитивные по своей сути отношения сопровождаются нарастающим чувством ответственности. Все это в свою очередь ведет к достижению поставленных целей, решению задач, вытекающих из этих целей.

Интересный аспект предлагает к размышлению М. Сэндел. Этот аспект связан с осознанием ответственности за прошлые несправедливости, к которым индивид не имеет отношения. Если взять за основу либеральный подход, то, конечно, нельзя нести ответственность за то, что ты не совершал, за то, к чему ты не имеешь отношения. Сэндел считает такую позицию деструктивной. Он считает, что мы можем и должны нести ответственность даже за то, что мы не совершали в нравственном поле. Отказ от такой ответственности приводит к ограничению нравственного горизонта личности. Мы не должны терять связь поколений, ограничиваясь только своей реальностью и торжествующими в этой реальности нравственными законами. То есть традиции и обычаи являются основанием нашей коллективной ответственности и за прошлые несправедливости. Проблема либеральной теории в этом вопросе заключается в попытке сформулировать очень нейтральные принципы, лишённые исторической социальной реальности. Разрывается связь поколений, традиции и обычаи становятся ни к чему не обязывающими атрибутами, тем самым мы постепенно лишаемся исторической памяти, способности к историческому сопереживанию, а это все мешает нашим поискам идентичности.

Одним из ведущих последователей теории справедливости Дж. Ролза является американский мыслитель Уилл Кимлика [4]. Он автор известнейшей в Америке и Западной Европе теории американского мультикультурализма и мультикультурного гражданства. Он считает, что в настоящее время в Америке, в условиях развития разнообразия в области национального представительства, расовой принадлежности, сексуальных предпочтений, образовательных различий, политических ориентаций и религиозных идентификаций, именно утверждение принципов либерализма является залогом стабильности и процветания американского общества. У. Кимлика в своей наиболее популярной работе «Либеральное равенство» тщательно анализирует концепцию справедливости Дж. Ролза, осуществляет попытку дополнить ее. Эта попытка связана с переоценкой природы равенства. У. Кимлика допускает возможное неравенство, если оно (это неравенство) приносит пользу, дает возможность раскрываться талантам, способностям людей, но главное — это неравенство не наносит никому сколь-либо ощутимого ущерба. Если же неравенство наносит ущерб другому человеку, мешает реализации его возможностей, способностей, препятствует реализации его исконных и конституционных прав, то такое неравенство недопустимо. В своей работе У. Кимлика, как и Дж. Ролз, акцентирует внимание на анализе основных свобод, которые отражают место каждого человека в социальной коммуникации, возможности человека в самореализации. По существу, здесь речь идет о важнейших гражданских правах в сфере политической самореализации: это право претендовать на определенную должность в государственной иерархии, право участвовать в выборах, право голосовать, право на свободу слова, свободу совести, на возможность свободного передвижения. Анализируя демократию в амери-

канском обществе, У.Кимлика задается вопросом: «Почему в Америке идеологию равных возможностей и прав признают реализованной моделью справедливости?» Отвечая на данный вопрос, У.Кимлика говорит о том, что такой либеральный подход к справедливости определяется тем, что такая формула справедливости дает гарантию в том, что судьба конкретного человека зависит не от обстоятельств и случайностей, а от решений, которые принимают люди этого сообщества. Таким образом, успех реализации моей жизненной стратегии зависит не от моего цвета кожи, от половой идентификации или принадлежности к тому или иному классу, а, прежде всего, от меня самого, от моей линии поведения, моей настойчивости. И в этом смысле успех зависит не от случайных факторов и обстоятельств, а только от меня самого, в таком случае мой успех будет признан заслуженным и не вызовет ни у кого отрицательной оценки.

В контексте такой позиции У.Кимлика говорит о возможной дифференциации успеха на заслуженный и незаслуженный. Неравенство может иметь место, то есть справедливо по сути, если это неравенство заслуженно, неравенство же, вытекающее из природных способностей и характеристик, в социальных статусах является незаслуженным. Ведь трудно не согласиться с У.Кимликом, что человек не может приписывать себе в заслугу свою национальную, расовую или иную принадлежность, это не его выбор, не его достигнутая цель. Свои исследовательские позиции У.Кимлика основывает на тщательном анализе либеральных традиционных принципов. Например, классическая либеральная традиция не может поддерживать реализацию таких прав, которые давали возможность определенной части общества эксплуатировать другую часть общества или притеснять ее (например, апартеид). Таким образом, либеральная парадигма требует принцип свободы в пространстве меньшинства и необходимого равноправия между этим меньшинством и большинством. Одним из маркеров развитости общественной структуры У.Кимлика признает статус меньшинства, его прав и свобод. У.Кимлика полагает, что национальные меньшинства могут обозначать себя как культурно-дистинктивные образования только в том случае, если в основе их жизнедеятельности лежит комплекс либеральных ценностей и принципов.

По мнению Кимлика, идея терпимости в целом имеет либеральное происхождение, а религиозная терпимость является одной из мировоззренческих предысторий самого либерализма. При всей привлекательности либерализма Кимлика задумывается над вопросом возможности навязывания, насаждения идей либерализма через силовое принуждение. В качестве исторической иллюстрации таких рассуждений можно вспомнить позицию Дж. Милля, который полагал, что государства, построенные на принципах либерализма, имеют право колонизировать страны, которых надо обучать основным ценностным постулатам и принципам либерального устройства. У. Кимлика, находясь в поиске ответа на вопрос об оправданности насилия в насаждении принципов либерализма, приходит к выводу о невозможности и недопустимости реализации этого социального принципа путем какого-либо насилия. Во внимание принимаются только методы финансовой поддержки, образования и убеждения, но ни в коем случае не насилия. Современное состояние общественных отношений свидетельствует как раз о том, что любое насильственное внедрение любых, даже самых благостных намерений приводит к жесткой оппозиции. В качестве формата отношений между государством и национальными меньшинствами У. Кимлика обозначает диалог, дающий возможность презентации собственной позиции, демонстрации своих нравственных и политических установлений. Анализируя проблемы мультикультурализма, Кимлика критически осмысливает позицию Уолцера, который считает, что национальность и политика никак не связаны, так же, как и политика отделена от религии. Кимлика наоборот считает, что отделенность политики от национального, этнического приводит к игнорированию серьезных проблем сожительства разных этносов, национальных меньшинств. В рамках этой позиции У. Кимлика считает, что просьбы, требования этнических групп по поводу финансовой поддержки вполне объяснимы и справедливы, причем финансовая поддержка в основном связана с проведением различного рода культурных, гуманитарных акций. Такое финансирование позволит показать разнообразие этнических культурных символов и значений, что, в свою очередь, позволяет обществу жить в формате стабильности и гражданского равновесия. Очевидно, что отсутствие помощи со стороны государства (финансовой) может привести к исчезновению целых культурных феноменов. Культурное многообразие и есть маркер либерального общества.

Обозначив свои исследовательские позиции, У. Кимлика определяет ряд вопросов, ответы на которые, по его мнению, должны продолжить осмысление проблемы этнокультурного разнообразия. Во-первых, У.Кимлика задается вопросом о том, должно ли общество, государство обеспечивать культурное многообразие или этнокультурную самобытность. Второй вопрос связан с проблемой

языка: необходимо ли знать и изучать языки тех, кто иммигрировал в эту страну, или же, наоборот, процесс односторонний — иммигранты изучают общегосударственный язык. Третий вопрос, поднимаемый У.Кимликом, пожалуй, наиболее серьезный — вопрос о гражданстве. У. Кимлика отмечает, что практически в любом либеральном обществе незаметно осуществляется ограничение института гражданства, то есть, по существу, гражданство необходимо заслужить. Современная реальность показывает, что много иммигрантов тщетно пытаются получить гражданство, и вот здесь разговоры либералов о моральном равноправии всех кажутся пустыми. Поставленные Уиллом Кимликом вопросы отражают современное состояние дел в системе общественных связей. Активные миграционные процессы, наблюдаемые иммиграционные движения свидетельствуют о постоянно обновляющемся разнообразии этнических и конфессиональных соотношений. Очевидно, что в концепте У.Кимлика главным является соблюдение баланса в государственной поддержке и национальных меньшинств и титульных наций. В этой связи важно определять такие механизмы государственного сопровождения этих процессов, которые бы «провоцировали» так необходимые сегодня толерантность, межконфессиональный диалог и этническую консолидацию.

Завершая обзор концептов, теорий, точек зрения, мы хотели бы остановиться на осмыслении феномена зла. Сегодня формы зла стали более разнообразными. Появился религиозный экстремизм, национализм стал приобретать более изощренные формы, расизм прикрывается лозунгами чистоты нации и т.д. Современные западные политики часто в своих декларациях и политических памфлетах говорят о необходимости борьбы со злом. Именно вот эти декларативные заявления и стали основой исследовательской позиции замечательного нашего современника, философа Джона Грея [5]. Концептуально оценивая позиции лидеров западных стран, Джон Грей говорит о том, что в основе их позиции лежит твердая уверенность, что зло — это данность человеческой жизни. Они искренне уверены, что зло, при определенных обстоятельствах, можно и нужно победить. Джон Грей в такой позиции видит некоторую ущербность, связанную с недооценкой положений античности, западных религиозных догматов, согласно которым зло имманентно человеческой природе. Достаточно вспомнить и теорию общественного договора Томаса Гоббса. В связи с этим Джон Грей приходит к выводу о том, что в принципе зло неистребимо. Современный Запад, по мнению Грея, исходит из положения о том, что современная цивилизация живет в системе постоянного прогресса и совершенствования, поэтом зло само по себе — исчезающий феномен, а его существование оправдывается лишь слабой реализацией и деятельностью социальных институтов, которые не используют в полной мере свой гуманистический потенциал. Грей убедительно рассуждает о том, что если какая-то форма зла будет уничтожена, то на ее место придет другая, потому что цивилизация, принося с собой новые формы жизненного комфорта, несет в себе и таящиеся в них формы зла. Так, приход в мир новых технологий, как следствие, привело и к различного рода киберугрозам. Что касается социальных характеристик, то Грей в качестве иллюстрации говорит о том, что на место тирании приходит анархия, пространство секулярной диктатуры занимает исламская теократия. В понимание зла необходимо включать и интерпретационный аспект и социокультурные декорации явления. Так, например, то, что однозначно рассматривалось как зло, может анализироваться как естественная склонность человеческого существа к борьбе или даже к разрушению. Однако эти склонности мирно соседствуют со склонностями к взаимодействию в формате сотрудничества или же сочувствия.

Несмотря на активно формирующийся к этой теме интерес, необходимо признать, что проблема формирования аксиологически правильных восприятий, оценок, суждений относительно идеи межнационального, межконфессионального согласия, а в более широком смысле универсалий добра и зла, не получила должного научного осмысления и эмпирического анализа. Появляется острая необходимость провести на основе эмпирического материала (социологическое исследование) анализ корреляции этнических и конфессиональных маркеров идентичности в казахстанском обществе. Полученный в итоге материал может стать основой формирования целостной государственной и общественной политики в этой актуализированной сфере общественных отношений.

Список литературы

- 1 Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality / M. Walzer. — N.Y., 1983. — 303 p.
- 2 Dworkin R. Justice for Hedgehogs / R. Dworkin. — Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press; — London (England), 2011. — 507 p.

3 Сэндел М.Д. Либерализм и пределы справедливости / М.Д. Сэндел; пер. с англ. Л.Б. Макеева // Современный либерализм. — М.: ДИК, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 203–213.

4 Кимлика У. Либеральное равенство // Современный либерализм / У. Кимлика; пер. с англ. Л.Б. Макеева. — М.: ДИК, Прогресс-Традиция, 2007. — 176 с.

5 Грей Дж. Толерантность: постлиберальная перспектива / Дж. Грей; под ред. Г.В. Каменской; пер. с англ. Г.В. Каменской // Поминки по просвещению: Политика и культура на закате современности. — М.: Праксис, 2011. — С. 45.

Б.И. Кәріпбаев, В. Словакова

Діни төзімділік идеясын ұғыну контексіндегі мейірімділік пен зұлымдық теориясының аксиологиялық аспектісі

Мақалада қазіргі заманғы коммуникациялық жүйелердегі жақсылық пен зұлымдық санаттарының онтологиялық және аксиологиялық аспектілерін бейнелейтін қазіргі философиялық дискурста қолданылатын негізгі тұжырымдар талданды. Жақсылық пен зұлымдықтың әмбебаптылығын айқындайтын түсініктерге талдау жасалды. Бұл жерде теңдік, дін, еркіндік, жауапкершілік, экстремизм, әділеттілік категориялары жайлы айтылып отыр. Авторлар әмбебап аксиологиялық мағына мен түсініктерді дүниетанымдық тұрғыдан түсінуге арналған қолданбалы сипаттаманың ең тартымды зерттеулерге талдау жасады. Берілген мақалада М. Уолцер, Р. Дворкин, М. Сэндел және У. Кимлик ұсынған және жоғарыда берілген категориялардың негізгі бағыттарына зерттеу жүргізілді. Авторлардың ойынша, бұл зерттеушілердің тұжырымдамалары бір-бірін толықтырушы болып табылады және қазіргі таңдағы мәселеге толы кеңістіктің басты эпистемологиялық маңыздылықтарын айқындайды.

Кілт сөздер: діни төзімділік, дін, этнос, мейірімділік, зұлымдық, экстремизм, әділдік, теңдік, еркіндік, демократия.

B.I. Karipbayev, V. Slovakova

Axiological aspects of theories of good and evil in the context of comprehension of idea of toleration

In the article authors analyze basic concepts existing in the modern philosophical discourse and reflecting views on ontological and axiological aspects of categories of good and evil in contemporary communication systems as well as concepts revealing universals of good and evil. The article deals with categories of equality, justice, religion, freedom, responsibility, and extremism in all their manifestations. Authors analyze concepts aimed at understanding of universal axiological concerns and meanings in the world view context, which are the most promising from the perspective of the practical nature of the research. Basic approaches to the mentioned categories proposed by M. Walzer, R. Dworkin, M. Sandel, W. Kymlicka were studied within the framework of this article. Authors suppose that conceptual ideas of these scholars are complementary and reflect epistemological priorities in this problem space.

Keywords: toleration, religion, ethnos, good, evil, extremism, justice, equality, freedom, democracy.

References

- 1 Walzer, M. (1983). Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. N.Y.
- 2 Dworkin, R. (2011). Justice for Hedgehogs. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press; London.
- 3 Sendel, M.D. (1998). Liberalizm i predely spravedlivosti [Liberalism and the limits of justice]. *Sovremenniy liberalizm*. (L.B. Makeeva, Trans). Moscow: DIK, Prohress-Traditsiia [in Russian].
- 4 Kimlika, U. (2007). *Liberalnoe ravenstvo [Liberal equality]*. (L.B. Makeev, Trans.). Moscow: DIK, Prohress-Traditsiia [in Russian].
- 5 Grey, Dzh. (2011). Tolerantnost: postliberalnaia perspectiva [Tolerance: post-liberal perspective]. *Politika i kultura na zakate sovremennosti*, 45. G.V. Kamenskaia (Ed.). (G.V. Kamenskaia, Trans.). Moscow: Praksis [in Russian].