

НЕТЕРПИМІСТЬ ЯК НАСЛІДОК ЕСХАТОЛОГІЧНОГО РОЗУМІННЯ ЗНАЧЕННЯ СВІТОГЛЯДУ

Сепетий Д.П. (м. Запоріжжя)

Анотація

У статті розглядаються психологічні, ідеологічні, соціологічні аспекти феномену світоглядної нетерпимості в контексті протиставлення есхатологічного та етичного розуміння значення світоглядної свідомості з'ясування природи феномена нетерпимості; формування толерантних відносин між прихильниками різних світоглядів у сучасному суспільстві, для якого характерною рисою є ситуація світоглядного плюралізму.

In the article the author examines psychological, ideological, sociological aspects to the phenomenon of world view intolerance in the context of contrasting of the eschatological and ethics understanding of value of world view consciousness; finding out of nature of the phenomenon of intolerance; forming of tolerant relations between the supporters of different world views in modern society for which the personal touch is a situation of world view pluralism.

Ключові слова

ТОЛЕРАНТНІСТЬ, НЕТЕРПИМІСТЬ, ФАНАТИЗМ, СУМНІВ, СВІТОГЛЯДНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ, ПЛЮРАЛІЗМ, ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ, ЕТИЧНИЙ, АВТОРИТЕТ, ОРГАНІЗАЦІЯ

Вступ

З'ясування природи феномена нетерпимості є актуальною проблемою; воно необхідне для формування толерантних відносин між прихильниками різних світоглядів у сучасному суспільстві, для якого характерною є ситуація світоглядного плюралізму.

Важливі міркування, направлені на осмислення феномена нетерпимості, можемо знайти у мислителів-класиків - Джона Локка, Джона Стюарта Міля, Людвіга Фейєрбаха, Федора Достоєвського та ін.

Джон Локк у "Листі про толерантність" відстоював необхідність толерантності як умови мирного співіснування представників різних релігій і конфесій у одному суспільстві, зважаючи на актуальність цієї проблеми для тогочасної Англії [1]. Джон Стюарт Міль у есе "Про свободу", розглядаючи відхід від нетерпимості і утвердження ідей толерантності в історичному контексті, як результат міжконфесійних конфліктів і воєн, викликаних Реформацією, висловив важливі міркування про природу нетерпимості та чинники, які ведуть до її подолання [2]. Людвіг Фейєрбах у праці "Сутність християнства" (параграф "Суперечність між вірою у любов'ю") розкриває важливі аспекти ідеології й психології релігійної нетерпимості [3]. Федір Достоєвський у "Легенді про Великого Інквізитора" вказує на існування "потреби всезагального поклоніння", яка лежить в основі релігійної нетерпимості [4, с. 267-288].

Серед праць західних дослідників ХХ століття, пов'язаних з проблемою толерантності (нетерпимості) відзначимо книгу М.Уолцера "Про терпимість", у якій автор здійснює аналіз різних політичних режимів, толерантних у відношенні до культурно-релігійних відмінностей та відмінностей у способі життя [5], та книгу Е.Геллнера "Умови свободи", в якій дається досить цікаве соціологічне пояснення феномена ісламського фундаменталізму [6]. Варто звернути увагу на статтю російського автора М.Лекторського "Про толерантність, плюралізм і критицизм" [7], в якій розглядаються "чотири можливі способи розуміння толерантності" або чотири типи мотивації толерантності; статті В.М.Гольченка "Терпимість як передумова розуміння" [8], "Сутність і зміст фанатизму" [9], в яких висвітлюються психологічні коріння нетерпимості і фанатизму.

Згадані вище праці висвітлюють різні аспекти феномена нетерпимості та його протилежності, толерантності, вказують на різні чинники, що впливають на індивідуальну схильність до нетерпимості/толерантності та загальний рівень толерантності у суспільстві. Проте, вони не містять цілісної моделі, яка об'єднувала б основні ідеологічні, психологічні та соціальні аспекти феномену нетерпимості. В даній статті ми спробуємо окреслити таку модель у відношенні до світоглядної нетерпимості.

Отже, **мета статті** - окреслити загальну модель, яка об'єднувала б основні ідеологічні, психологічні та соціальні аспекти феномена нетерпимості.

Обговорення проблеми

Сучасна ситуація світоглядного плюралізму та відносної віротерпимості в європейських країнах є історично результатом Реформації, а точніше - міжконфесійних конфліктів (зокрема, воєн), які вона породила. В цих конфліктах між прибічниками протестантизму і католицизму, обидві сторони виявляли нетерпимість, фанатизм і жорстокість. Для раннього протестантизму віротерпимість була характерною не більше, ніж для його противника, католицизму, - тобто не була характерна зовсім. Проте, ці війни, що так і не визначили переможця, зрештою виснажили обидві сторони, і ініціатива перейшла до "партії миру та компромісу" та до прихильників релігійної віротерпимості. Англійський мислитель Джон Стюарт Міль згодом так описував цей процес: "Ті, хто спочатку скинув ярмо тієї інституції, що називала себе Всесвітньою Церквою, в масі своїй так само мало бажали допускати розмаїття релігійної думки, як і сама та церква. Але, коли полум'я конфлікту відгоріло, не надавши повної перемоги жодній стороні, й кожна церква чи секта була змушена обмежити свої сподівання лише утриманням уже здобутих позицій, то тому, хто опинився у меншості й побачив, що у нього немає шансів перетворитися на більшість, довелося просити у тих, кого він був неспроможний навернути до своєї віри, дозволу відрізнятись від них. Відповідно, саме на цьому полі бою, і майже ніде більше, відстоювалися в якості фундаментального принципу права індивіда в суспільстві й відкрито оскаржувалися права суспільства використовувати свою владу проти інакодумців..." Це дає підстави для узагальнень щодо шляху західного

суспільства до визнання принципу віротерпимості: "...найчастіше ті, хто належав до авангарду в сфері думки або настроїв суспільства... скоріше намагалися змінити почуття людства щодо окремих моментів, відносно яких вони самі займали єретичну позицію, ніж разом з іншими єретиками виступати на підтримку свободи як такої. ...для людства настільки природна нетерпимість до всього, що його дійсно хвилює, що навряд чи релігійну свободу вдалося реалізувати десь на практиці, за винятком тих випадків, коли до відповідної чаші терезів додалася вага релігійної індиферентності, яка не любить, щоб її спокій порушувався богословськими чварами" [2, с.17-18]. Інші автори, самі будучи противниками нетерпимості, також висловлюють (хоча б в якості інтелектуальної провокації) думку про її природність і неприродність толерантності.

Так, Федір Достоєвський пояснює нетерпимість природною для людини потребою всезагального поклоніння. Цю думку він вкладає у уста Великого Інквізитора у монолозі, зверненому до Христа: "Прийнявши "хліби", ти б відповів на загальну і віковичну тугу людську як одноособової істоти, так і цілого людства разом – це: "перед ким схилитися?" Немає турботи більш постійної та болісної для людини, ніж, залишившись вільним, відшукати якнайшвидше того, перед ким схилитися. Але шукає людина схилитися перед тим, що вже безперечне, настільки безперечне, щоб усі люди разом погодилися на загальне перед ним поклоніння. Тому що турбота цих жалюгідних створінь не в тім тільки полягає, щоб відшукати те, перед чим мені чи іншому схилитися, але щоб відшукати таке, щоб і усі увірували в нього і схилилися перед ним, і щоб неодмінно *усі разом*. Ось ця потреба *спільності* поклоніння і є найголовніша мука кожної людини одноосібно і як цілого людства зпередвіку. Через загальне поклоніння вони винищували одне одного мечем. Вони творили богів і волали один до одного: "Киньте ваших богів і прийдіть поклонитися нашим, або смерть вам і богам вашим!" [4, с. 276]

В.М.Гольченко відзначає: "Терпимість виступає, передусім, як важкий тягар, який людина бере на себе сама. Можливо, уже в цьому міститься відповідь на питання, чому за всієї явної, видимої позитивності і благодійності терпимості людина і людство віддають перевагу нетерпимості. ...мимоволі напрошується висновок про природність нетерпимості, її органічну притаманність людині" [8, с. 71]

На нашу думку, великий внесок у розуміння феномена нетерпимості зробив Людвіг Фейєрбах. Він вважав нетерпимість сутнісною характеристикою віри: "Віра дає людині особливе почуття марнославства й егоїзму. Віруючий виокремлює себе з-поміж інших людей, ставить себе вище звичайної людини; він уявляє себе особою привілейованою, що користується особливими правами; віруючі - аристократи, а невіруючі - плебеї. Бог є ця уособлена відмінність і перевага віруючого перед невіруючим... Віруючий має бога за себе, а невіруючий - проти себе. Тільки можливість навернення невіруючого у віруючого примиряє його з богом, і цим пояснюється вимога відмовитися від невір'я. Усе, що має бога проти себе, - мізерне, відкинуте, засуджене; адже всякий, що озброює проти себе

бога, сам повстає проти нього. Вірувати - значить бути добрим, а не вірувати - бути злим. ...Невіруючий здається їй {вірі} невіруючим через злість і упертість і є ворогом Христа. ...Для віри, якщо в неї є ще вогонь у крові і сила, всякий іновірець є невіруючий - атеїст. ...Віруючий бере участь у божому благословенні, благоволінні і вічному блаженстві; невіруючий віддається прокляттю, відкидається богом і людьми; адже людина не повинна приймати тих, від кого відрікся бог; це було би критикою божественного вироку... Правда, християнство не заповідає ні переслідування єретиків, ні, тим менше, навернення у віру за допомогою зброї; але оскільки віра прирікає їх на загибель, то вона неминуче викликає ворожі настрої, ті настрої, що породжують переслідування єретиків. Любити людину, що не вірує в Христа, - значить грішити проти Христа і любити його ворога... Правда, бог любить усіх людей, але лише тоді і тому, що вони християни або, принаймні, бажають і можуть бути ними. Бути християнином - значить користуватися божественною любов'ю; а не бути християнином - значить бути предметом ненависті і гніву божого. Отже, християнин може любити тільки християнина або того, хто може зробитися християнином; він може любити тільки те, що освячує і благословляє віра... Заповідь "любите ворогів ваших" відноситься тільки до особистих ворогів, а не до ворогів суспільних, до ворогів бога і віри, до невіруючих. Хто любить людину, що заперечує Христа, що не вірує в нього, той сам відрікається від свого господа бога..." [3, с. 350-351]

На нашу думку, Фейєрбах, даючи загалом правильне описання логіки і психології нетерпимості, все ж надто узагальнює. Некоректно протиставляти любов і "віру взагалі", і вважати нетерпимість характерною для віри як такої. Адже кожна людина у щось вірить. Можна навіть сказати, що у кожної людини є свій Бог (як, наприклад, у самого Фейєрбаха: "Людина людині Бог"), свої уявлення про Абсолют. На нашу думку, сказане Фейєрбахом вірно у відношенні до такої віри, яка включає в себе віру в те, що сповідування цієї віри (віровчення) є необхідною умовою спасіння, - а отже, усі іновірці приречені на загибель, прокляті Богом.

Це застереження вказує на центральний елемент, що лежить в основі світоглядної нетерпимості, - есхатологічне розуміння значення світогляду.

Ми вживатимемо поняття есхатології у смислі, ширшому аніж власне релігійна есхатологія. Це ширше розуміння пов'язане з осмисленням людиною морально-смісловиттєвої проблематики. Для його пояснення звернемося до праці сучасного канадського філософа Чарльза Тейлора "Джерела себе". Тейлор пропонує розширене розуміння моральної проблематики, протиставляючи це розуміння вузькому розумінню, характерному для переважної частини сучасної моральної філософії, яка "прагне зосередити увагу радше на тому, що слід робити, ніж на тому, ким добре бути: на означенні змісту обов'язку, а не на суті доброго життя". Фундаментальне значення для моральної філософії у широкому смислі мають не лише питання про зміст нашого обов'язку щодо інших людей, але й такі питання: "Як ми розуміємо підстави своєї власної гідності?", "Яким життям варто жити?", "Яке життя може здійснити те, що обіцяють мої

особливі здібності?”, “Які вимоги покладають на особистість її обдарування?”, “В чому полягає багате й змістовне життя, на противагу життю, сповненому клопотів про другорядні речі або дрібниці?”, “Що надає нашому життю сенс?” “Що уможливило наше самоздійснення?” Усі ці питання “можна класифікувати як моральні, у певному широкому значенні цього слова”, - вони мають з моральними проблемами у вузькому смислі (питання про наші обов’язки у відношенні до інших людей) важливу спільну рису: і ті й інші “вимагають *„чітко визначеної оцінки”* (strong evaluation), тобто вимагають окреслення відмінності правильного від неправильного, кращого від гіршого, вищого від нижчого, причому ці відмінності не спричиняються нашими бажаннями, схильностями та вибором, а є незалежними від них і створюють критерії, згідно з якими і бажання, і схильності, й вибір можна оцінювати...” [10, 13-15, 28].

Отже, моральні, ціннісні, смисложиттєві питання утворюють єдине ціле, - моральну проблематику у широкому смислі (або морально-смисложиттєву проблематику).

Буття людини, будучи ціннісно, морально орієнтованим, необхідно приводить людину до постановки не лише ситуативних моральних питань про те, як вона має чинити в тій або іншій ситуації, але й до питань, що вимагають моральної оцінки усього свого життєвого шляху і його спрямованості. Такі питання можуть ставитися у двох формах: як *відносне питання* про міру причетності людини до морального блага, або як *абсолютне питання* про те, чи спрямоване наше життя у *напрямку* до блага: “це питання постає для нас не лише як питання міри здійсненості, але також як питання, що вимагає відповіді „так” чи „ні”. І саме у такій формі це питання найглибше зачіпає нас і кидає нам виклик. Питання, яке вимагає відповіді „так” чи „ні”, стосується не нашої відстані до того, що ми вважаємо благом, але, радше, напряму нашого життя - чи веде воно до блага, а чи геть від нього... Ми зустрічаємо виразну постановку цього питання в релігійній традиції. Пуританин прагнув знати, чи його врятовано. Питання полягає в тому, чи його покликано, чи ні. Якщо його покликано, то його „виправдано”. Але, якщо його виправдано, він може все одно бути ще далеко від того, щоб „очиститися від гріхів” - це тривалий процес, шлях, яким він може просунути більше чи менше. На мою думку, це не є виняткова особливість пуританського християнства: всі системи координат уможливають абсолютне питання такого типу і, більше того, ставлять нас перед ним, обрамлюючи контекст, у якому ми ставимо відносні питання про те, наскільки близько чи далеко ми перебуваємо від блага. Підтвердження цього - секулярні похідні християнства, які бачать історію в категоріях боротьби між добром і злом, прогресом і реакцією, соціалізмом та експлуатацією. У цьому випадку нагальне абсолютне питання можна сформулювати так: „На чиєму боці?” Воно дозволяє лише дві відповіді, незалежно від того, наскільки далеко ми будемо від триумфу правди. Однак це також правильно для інших концепцій, що не є настільки поляризованими.” “...абсолютне питання не лише може постати, але й невідворотно постає для нас.” [10, с. 67, 69]

Враховуючи сказане вище, можемо говорити про есхатологію у ширшому смислі, зверненому до питання про правильність життєвого напрямку. (Його окремим випадком, який відповідає есхатології у вузькому смислі, є питання про спасенність в релігіях спасіння.) У цьому ширшому смислі, есхатологічний момент присутній у будь-якому світогляді, який намагається осмислити буття людини як істоти, що визначає свою позицію у просторі моральних і смисложиттєвих питань.

Хоча абсолютне питання, за словами Тейлора, постає невідворотно і усі моральні системи координат уможливають його і ставлять нас перед ним, воно по-різному пов'язується зі світоглядом. На нашу думку, слід розрізняти два способи розуміння значення світогляду: есхатологічний і етичний. Есхатологічне розуміння полягає в тому, що деяка світоглядна доктрина розглядається як істинний світогляд, що є необхідною умовою "спасіння" (правильного життєвого напрямку), - віра в цю доктрину або прямо вимагається від імені Бога або розглядається як єдине можливе джерело правильної життєвої орієнтації, що веде до спасіння. Усі інші світогляди, будучи хибними, ведуть до загибелі (з них слідує хибна життєва орієнтація, що веде до загибелі). Людина, яка дотримується такого підходу розглядає своїх одновірців як спасених, а усіх, хто не належить до її віри, як проклятих Богом. Звичайно, термінологія може бути іншою (наприклад, замість „прокляті Богом” – „вороги народу”). Явище, яке ми тут аналізуємо, не обмежується релігією. Воно характерне і для догматичних прибічників соціально-філософських вчень, які вбачають у вченні, якого дотримуються, єдино вірний рецепт спасіння людства, побудови раю (або Царства Розуму і Свободи) на землі.

Есхатологічне розуміння значення світоглядних вчень породжує нетерпимість завдяки двом невід'ємним від цього розуміння висновкам:

1) Поділ людства на обраних для спасіння і приречених на загибель, благословених і проклятих, Божих людей і ворогів Бога, - або функціонально аналогічні поділи у світських соціально-політичних світоглядних доктринах (оголошення політичних опонентів ворогами народу якобінцями та більшовиками; поділ людства у марксизмі на тих, хто має на своєму боці історію, здійснюючи її вимоги, пов'язані з прогресивним класом, пролетаріатом, і тих, хто має історію проти себе, є виразником інтересів буржуазії чи залишків феодальної аристократії; таврування усіх опонентів, зокрема, прибічників інших соціалістичних вчень, як виразників буржуазних інтересів; поділ на вищу і нижчу расу в націонал-соціалізмі тощо). Цей поділ має наслідком вибіркоче застосування вимог моральності й гуманності; моральність і гуманність стають "партійними", вони можуть не застосовуватися до іновірців; іновірці розглядаються як люди другого сорту або взагалі як не-люди. Як відмічає Л.Фейєрбах: "Розрізнення між віруючим і людиною є продукт сучасної гуманності. Для віри людина вичерпується вірою... ..тільки віруюча людина є законна, нормальна людина, така людина, якою вона повинна бути і якою визнає її бог. Там, де робиться розрізнення між просто людиною і віруючим, там людина уже відокремилася себе від віри; там уже людина цінує саму себе незалежно від віри"[3, с.351].

2) Загроза, яку інші доктрини і їх прибічники становлять для правовірного. Якщо нам відома істина, яка є водночас шляхом спасіння (особистого чи колективного, потойбічного чи поцейбічного), то інші доктрини і їх прихильники становлять загрозу нашому спасінню, оскільки вони (свідомо чи ні) намагаються послабити нашу віру, породити сумнів, збити нас з вірного шляху.

Не менш важливим чинником є психологічний дискомфорт, який відчуває віруючий при зіткненні з іншими поглядами. Цей дискомфорт пов'язаний з другим висновком, але "працює" на підсвідомому рівні. Як правило, віруючий агресивно реагує на інші погляди і відчуває неприязнь (що може перерости у ненависть) до їх носіїв, не тому, що усвідомлює загрозу втратити свою віру, а тому, що вони справді викликають у нього сумніви, коливання, невпевненість, занепокоєність, - і він намагається позбутися цього неприємного стану (дискомфорту). Невіруючі та іновірці не дають йому досягти цілковитої впевненості у правильності свого світогляду і шляху, яким він слідує, не дають досягти душевного спокою. Саме з цим пов'язаний феномен, на який вказував Ф.Достоевський: потреба спільності поклоніння, "щоб і усі увірували в нього і схилилися перед ним, і щоб неодмінно *усі разом*".

В.М.Гольченко слушно відзначає, що толерантність і нетерпимість (зокрема, крайня форма нетерпимості, фанатизм) є протилежними способами реагування на сумнів. "Проблема терпимості виростає з мого сумніву у тому, чи можу я бути носієм істини в останній інстанції або чи можу до кінця осягати істинний смисл. Звідси визнання права іншого на пошук смислу, який (інший) також може (і має) "страждати" невпевненістю. На межі зіткнення двох невпевненостей виникає проблема взаємної терпимості тих, хто сумнівається. Терпимість до інших поглядів є примирення з тією думкою, що я не можу бути носієм "усієї" істини, і тому визнаю право на існування інших поглядів, хоча й небайдужий до них" [8, с.72] Натомість, "фанатику важко і страшно зізнатися самому собі у власних сумнівах"; "з допомогою фанатичного відношення до дійсності... людина намагається подолати внутрішню властиву їй здатність сумніву", "фанатизм виступає як спроба подолати здатність сумніву як таку". "Людина, поряд з усіма своїми модусами (вона й "розумна" і "безумна", "уміла", "гравець" тощо), також є істотою, що сумнівається. Вона сумнівається в усьому, в тому числі і в самій собі і навіть у факті свого буття, вже в силу своєї недосконалості... Фанатизм ... - спосіб самоствердження, який по суті означає неусвідомлене і неусвідомлюване намагання усунути один з людських атрибутів" [9, с. 91].

Прагнення досягти суб'єктивної впевненості зумовлює характер догматичної віри та її соціальної організації.

По-перше, віруючий не може бути впевненим у своїй вірі, якщо вважає її зміст продуктом власного мислення або мислення інших людей. Оскільки йдеться про гарантії істинності певного світоглядного вчення, колективний людський розум є так самоненадійним, як і індивідуальний, особливо враховуючи той факт, що цей розум породив багато альтернативних

світоглядних вчень (факт світоглядного плюралізму), лише одне з яких є істинним. Тому людина може досягти суб'єктивної впевненості у істинності того світогляду, якого вона дотримується, лише через віру в те, що ця істинність гарантована якимось абсолютним авторитетом. Таким авторитетом, як правило, виступає надприродне і надлюдське, божественне одкровення; у випадку світських соціально-політичних світоглядних вчень авторитетом виступає нове божество Нового часу - наука. У випадку божественного одкровення віруючий справді може лише вірити, його обмежений розум завідомо не може бути мірилом істинності того, що відкрив людям сам Бог. У випадку науки, віруючий не має критичної налаштованості і бажання пересвідчитися з допомогою власного розуму у науковості прийнятого ним світоглядного вчення; йому потрібна лише віра в цю науковість, - через цю віру він намагається позбутися сумнівів, звільнити себе від необхідності власної розумової праці по оцінці даного світогляду, - тож він не буде завдавати собі ще більшої розумової праці по з'ясуванню того, що ж насправді являє собою наука, наукова методологія, і наскільки даний світогляд впливає з неї.

По-друге, ця впевненість може досягатися і підтримуватися лише через її закріплення у колективних формах Церкви або її світського аналогу - партії, що розглядаються як земне втілення божества, духу Божого (Церква як тіло Христове, партія як "живе втілення революційної ідеї в процесі історії", що "творить волю історії"). Людина не може подолати власні сумніви сама. Вона пригнічує свої сумніви і зміцнює свою віру через віру інших людей, через їх демонстрацію віри і через власну прилюдну демонстрацію віри.

Прагнення позбутися сумнівів і набути впевненості природно веде до того, що людина пристає до віровчення, що сповідується певною спільнотою, (до того або іншого колективного світогляду), віддає перевагу спілкуванню з одновірцями і зменшує інтенсивність спілкування з іновірцями (невірчучими).

Людина закріплює свою віру через участь у колективних заходах віруючих своєї спільноти, - релігійних чи політичних мітингах, ритуалах, святкових заходах тощо. Особливістю такого типу спілкування є те, що його учасники показують свій власний душевний стан і сприймають душевний стан своїх одновірців у вибірково-викривленій перспективі, яка освітлює віру і затемнює сумніви. Така викривлена перспектива є неминучим наслідком пошуку у спілкуванні спільності і зміцнення віри, а не спільності і прояснення сумнівів. Кожний учасник демонструє власну віру в істинність спільного віровчення, і приховує власні сумніви щодо його (тих або інших його положень) істинності або висловлює ці сумніви у покайній формі, відразу засуджуючи їх як гріховні і звертаючись до одновірців за допомогою для їх розвіювання. Кожний демонструє сам і бачить в словах і діях інших лише те, що відповідає колективній вірі, і завдяки цьому зміцнює свою віру і віру своїх одновірців, пригнічує власні сумніви і допомагає одновірцям у пригніченні їх сумнівів.

Такий процес підтримує спільність, колективний характер віри, запобігає тому, щоб кожний віруючий формував власну думку щодо тих або інших світоглядних питань. Він формує колективну ідентичність віруючих і встановлює розділові лінії між спільнотами, об'єднаними колективними світоглядними доктринами.

Для регулярного проведення подібних заходів, через які людина підтримує свою лояльність до віровчення і почуття приналежності до спільноти віруючих, потрібна організація, уповноважена здійснювати такі заходи від імені спільноти. Це може бути церковна або партійна організація.

Зміст колективної віри потребує тлумачення. При цьому йдеться не стільки про (одноразове) тлумачення віровчення в цілому, скільки про постійний процес тлумачення різних його положень у контексті актуальних проблем. В процесі життєдіяльності людей та історичного розвитку суспільства постійно виникають нові актуальні питання і потреба визначати, яка з можливих відповідей на ці питання, відповідає віровченню. Таке тлумачення віровчення не може здійснюватися спонтанно членами спільноти (адже в цьому разі кожний дотримувався б своїх поглядів), а потребує вирішального судження уповноваженого органу чи особи відповідної організації, що визнається віруючими в якості останньої інстанції, безумовного авторитету. Цей орган може бути колективним (Собор, з'їзд чи вища рада партії) або одноосібним (Папа Римський, партійний вождь).

Другий варіант є більш ефективним для підтримки міцності віри та її колективно-одноставного характеру. Адже лояльність віруючих доктрині ґрунтується на їх відмові від власних суджень і сумнівів на користь спільноти. Але спільнота не є мислячою істотою, яка може виносити власні судження поза судженнями її членів. Якщо судження-тлумачення рядових членів спільноти не є бажаними, то ці судження від імені спільноти має виносити або група людей, що належать до вищої церковної (чи партійної) ієрархії, або одна найвища особа цієї ієрархії. Проте, якщо це буде робити група людей, то всередині групи виникатимуть розходження і дискусії. При цьому неможливо запобігти перенесенню дискусії назовні, за межі уповноваженої групи, у широкий загал віруючих. Інформація про дискусію в будь-якому разі доходить до звичайних віруючих і викликатиме "розбрід" їх думок, - особливо враховуючи, що деякі члени уповноваженої групи для посилення своїх позицій апелюватимуть час від часу до ширшого загалу.

Ці проблеми усуваються, якщо безумовний авторитет у тлумаченні віровчення даної світоглядної спільноти належить одній особі. У цьому випадку єдність світоглядної спільноти представлена у найбільш відповідний спосіб - однією особою, що виступає від імені усієї спільноти і виносить за неї судження-тлумачення колективного віровчення. У релігійній версії ця особа виступає як намісник Бога на землі, у світській - як геніальний вождь і батько народу, уособлення духу нації тощо. Безумовний авторитет однієї особи веде до концентрації в руках цієї особи великої влади і до зловживання цією владою, - зокрема, спрямування цієї влади на знищення еретиків і вільнодумців (Інквізиція, процеси проти "ворогів

народу”) та мобілізацію правовірних на священну боротьбу з іновірцями або “чужинцями” (хрестові походи, боротьба з “нижчими расами”).

За умови поєднання ідеологічно згуртованої й дисциплінованої релігійної (квазірелігійної) організації, безумовного релігійного (квазірелігійного) авторитету однієї особи, світської влади та розвинених можливостей контролю за життєдіяльністю підданих, авторитаризм переходить в тоталітаризм (режими Сталіна, Муссоліні, Гітлера). Зі спадом віри, що згуртовує організацію, тоталітарний режим занепадає, пом'якшується, переходить знову в авторитаризм і, зрештою, руйнується.

Сказане вище про колективне закріплення віри можна резюмувати у вигляді моделі абсолютно закритої світоглядної спільноти (або, вживаючи термінології Макса Вебера, ідеального типу закритої світоглядної спільноти). Така організація характеризується наступними ознаками:

- повна відсутність прямої комунікації рядових членів спільноти з прибічниками інших світоглядних позицій та відсутність доступу до інформації про ці позиції, не санкціонованої вищим керівництвом спільноти,
- організація, на чолі якої стоїть одна особа, яка визнається безумовним авторитетом у світоглядних питаннях,
- наявність світської влади та ефективних засобів тотального контролю з боку вищого керівництва спільноти над життєдіяльністю її членів.

Реальні світоглядні спільноти, представлені релігійними або політичними організаціями можуть більшою або меншою мірою наближатися до цього ідеального типу. Звичайно, досягти повної ізоляції членів спільноти від зовнішніх впливів, так само як і досягти абсолютного контролю над життєдіяльністю усіх членів спільноти, в принципі неможливо, проте тоталітарні політичні режими ХХ століття показали, наскільки сучасні можливості, у цьому відношенні, перевищують, скажімо, ті можливості, які мала католицька Церква у Середньовіччі.

В умовах світоглядного плюралізму, чим більшою мірою реальні світоглядні спільноти наближаються до ідеального типу закритої світоглядної спільноти, тим більшим є рівень нетерпимості і конфліктності у суспільстві, тим вищою є загроза його єдності і життєздатності. Чим більш закритими є світоглядні спільноти, тим більше вони прагнуть до нав'язування свого світогляду усьому суспільству, знищення усіх світоглядних альтернатив та їх прибічників. Такі спільноти вносять розкол у суспільство, і можуть відновити його лише знищивши усіх своїх опонентів або якщо втратять закритий характер.

Альтернативою такому розколу є відкрите демократичне суспільство, що ґрунтується на таких засадах:

- участь і співпраця представників різних світоглядних спільнот у розбудові такого суспільства (як відзначає Дж.Ролз: “Можливо, вчення про вільне віросповідання розвинулося тому, що тяжко, коли не неможливо, повірити у проклятість тих, із ким ми довго й плідно, вірячи й довіряючи, співпрацювали у справі розбудови справедливого суспільства” [11, с.19]);
- відмова від ідеї релігійної (світоглядної) виключності;

- відмова від претензій на володіння світоглядною істиною;
- етичне розуміння значення світоглядної свідомості, виявлення й усвідомлення спільного морально-ціннісного підґрунтя різних світоглядів;
- зацікавлений діалог і взаємоповага між прибічниками різних світоглядів;
- індивідуалізація світоглядної свідомості, розмивання кордонів між світоглядними спільнотами.

Етичне розуміння значення світогляду, прикладом якого може слугувати філософія Канта (насамперед, праці “Критика практичного розуму” [12] та “Релігія в межах самого розуму” [13]), виходить з відносної незалежності і первинності морального (морального обов’язку, універсальних норм і цінностей) по відношенню до світогляду. Світогляд є не джерелом правильної моральної свідомості, а, великою мірою, продуктом моральної свідомості людини; при цьому одні й ті ж норми й цінності можуть втілюватися у різних світоглядних уявленнях і системах. Тож етичне розуміння передбачає відмову від ідеї світоглядної (релігійної) виключності.

Висновки

1. В основі світоглядної нетерпимості лежать:
 - есхатологічне розуміння значення світогляду - уявлення про те, що дотримання певної (істинної) світоглядної доктрини є необхідною умовою спасіння (правильного життєвого напрямку);
 - психологічна потреба упевненості у власному спасінні.
2. Психологічна потреба упевненості у власному спасінні задовольняється індивідом у колективній формі світоглядної спільноти, в якій індивід знаходить підтримку своїй вірі у публічних демонстраціях іншими віруючими лояльності до колективного віровчення, і підтримує їх віру через публічні демонстрації власної лояльності до цього віровчення.
3. Підтримання “чистоти” і незмінності колективної віри здійснюється організацією, що виступає від імені світоглядної спільноти. Воно є тим ефективнішим, чим більше ця спільнота наближається до моделі абсолютно закритої світоглядної спільноти (ідеального типу закритої світоглядної спільноти).
4. В демократичному суспільстві закритість світоглядних спільнот становить загрозу для його єдності і життєздатності.
5. Світоглядна толерантність ґрунтується на етичному розумінні значення світогляду, яке виходить з відносної незалежності і первинності морального по відношенню до світогляду.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку:

- дослідження різних можливостей обґрунтування етичного розуміння значення світоглядної свідомості, розвиток цього обґрунтування;
- дослідження умов ефективності діалогу між представниками різних світоглядів;
- дослідження проблем зміцнення толерантності і суспільної єдності у сучасному українському суспільстві.

Джерела

1. Локк Д. Письмо о веротерпимости. // Избранные философские произведения. В 2 т. Т.2. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1960. – 532 с. – с.139-183
2. Міль Дж.Ст. Про свободу. - К.: Основи, 2001. - 463 с. - с.7-128.
3. Фейербах Л. Сущность христианства. – М.: Мысль, 1965. – 416 с.
4. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Т.1. - К.: Борисфен, 1994. - 479 с.
5. Уолцер М. О терпимости. – М.: Идея-Пресс, 2000. - 160 с.
6. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические противники. – М.: Московская школа политических исследований, 2004. - 240 с.
7. Лекторский М. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. - 1997. - №11. - с.46-54.
8. Гольченко В.Н. Терпимость как предпосылка понимания // Культурологічний вісник Нижньої Наддніпрянщини. №6, 2000. - с.70-76.
9. Гольченко В.Н. Сущность и содержание фанатизма // Культурологічний вісник Нижньої Наддніпрянщини. №11, 2003. - с.88-93.
10. Тейлор Ч. Джерела себе. - К.: Дух і літера, 2005. - 696 с.
11. Ролз Дж. Політичний лібералізм. - К.: Основи, 2000. - 382 с.
12. Кант І. Критика практичного розуму. – К.: Юніверс, 2004. – 240с.
13. Кант І. Релігія в пределах только разума. // Трактаты. – М.: Ювента, 1996. – 552 с. – с.259-424.

Стаття надійшла 05.02.2008 р.