

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ\*

*В статье рассматриваются западные (либеральные) теории толерантности и очерчиваются новые подходы к проблеме. В западной теории автор выделяет два вида определений: слабое (толерантность – любое ненасильственное отношение вплоть до безразличия) и сильное (отграничивающее толерантность от безразличия, с одной стороны, и неприятия – с другой). Оба определения вызывают вопрос о границах, или пределах толерантности. Кроме того, сильное определение ведет к ряду классических аналитических и практических парадоксов (парадокс ценностей). Выход из ситуации парадоксов автор видит в плюрализме парадигм толерантности, в понимании ее как способа утверждения какой-либо ценности.*

### Введение

Толерантность — понятие сравнительно новое в российском общественном сознании, но весьма крепко укорененное в западной политической и моральной философии. Вероятно, одной из наиболее разработанных здесь является теория толерантности, существующая в рамках философии либерализма, истоки которой обычно обнаруживают в трудах различных мыслителей периода Реформации и Просвещения, а развитие прослеживают вплоть до новейших дискуссий в области политической философии. Так, в западной англоязычной либеральной литературе сложилось устойчивое представление, или, скорее, миф [1] о том, что основы теории толерантности были заложены Джоном Локком в его «Послании о веротерпимости» [2], что за существенное развитие этих основ в девятнадцатом столетии ответственно эссе Дж. Стюарта Милля «О свободе» [3] и что действительно современную версию этой теории, соответствующую состоянию крайнего плюрализма мультикультурного общества, дал Джон Роулс в своей «Теории справедливости» [4] и особенно в более позднем «Политическом либерализме» (1993) [5]. Вряд ли нужно много говорить здесь о том, что подобное понимание истории политической философии на деле является мифом идеологического характера: в конце концов, оно попросту не соответствует действительному движению истории, игнорируя многочисленные примеры теоретической разработки проблемы толерантности, которые мы можем довольно легко обнаружить в эпоху Реформации (П. Бейль, С. Кастеллион), в католической (а не только протестантской) мысли Нового времени (Лас Кассас является здесь, вероятно, одним из самых ярких примеров) и даже в Средневековой философии (Николай Кузанский, Марсилиус Падуанский, Уильям Оккам, Иоанн Солсберийский, Иоанн Скотт Эриугена и пр.). Кроме того, «классическое» либеральное понимание толерантности, очевидно, грешит самым крайним европоцентризмом (и даже, добавим, англоцентризмом), «забывая» о возможности существования культурно иных парадигм толерантности.\*\* Возможно, виной тому является господство в англоамериканском мире традиций аналитической философии, основанной на принципиальном антиисторизме

\* Материал, использованный в данной статье был собран автором во время работы по гранту INTAS YSF 2002-210.

\*\* Об исторической и территориальной узости классического либерального понимания толерантности особенно хорошо сказано в [6].

и читающей своих «классиков» лишь с тем, чтобы найти у них то, что может быть хоть как то применено к сегодняшним проблемам и дискуссиям.

Как бы то ни было, именно таково общее состояние теории толерантности на сегодняшний день, даже несмотря на тот факт, что число критиков подобных концепций с каждым днем возрастает. Кроме всего прочего, рост критических замечаний связан и с тем, что исповедывание подобного рода теорий в современном мире становится политически опасным. В самом деле, вероятно, даже на Британских островах уже более невозможно игнорировать существование иных культур и цивилизаций, проникающих вследствие процессов глобализации в самое сердце западного общества. Но если это так, если уже начата борьба с терроризмом, грозящая перейти в тотальную войну с «исламизмом», а затем и со всем исламским миром в целом, то европоцентризм «просвещенных европейцев» превращается в nepозволительную роскошь.

Сказанным выше обосновывается *необходимость* новых теоретических подходов к толерантности, но не дается ни малейшего намека на то, какими должны быть эти подходы. Между тем спор с защитниками данного мифа лишь на основании исторических, территориальных или политических соображений заранее обречен на неудачу. Исторический аргумент ими будет попросту отвергнут как не имеющий отношения к современному положению дел; политический же и территориальный поставлены под сомнение как незаконное вмешательство «внешних» обстоятельств в дела, подвластные одному только разуму. Дело в том, что данная традиция ищет единственно «истинной» теории толерантности, чему вовсе не противоречит тот факт, что до нее, на других территориях или в других ситуациях имелись и до сих пор существуют какие-то иные (т. е. по определению «не-истинные») теории или практики. Получается, что если бы все народы стали действительно «разумными» или, иначе, «цивилизованными», они тотчас же признали единственно правильным британско-американский вариант политической теории. Вряд ли с подобным убеждением можно спорить, цитируя «Диалектику Просвещения» Адорно и Хоркхаймера или устраивая похороны и Просвещению, и его диалектике посредством кунштштюков какой-нибудь постмодернистской деконструкции. Вероятно, встречаться с либеральной теорией толерантности можно лишь на ее собственном поле, и спорить с ней возможно лишь указывая на *внутренние* (а не только внешние) ее противоречия и несообразности.

Говоря просто и коротко, это означает *знание* самой концептуально разработанной традиции в исследованиях толерантности, а также *понимание* ее внутренней сущности, структуры и свойственной ей проблематики. Именно этому и посвящается данная статья: мы попытаемся здесь вкратце *описать* либеральную концепцию толерантности, показать ее внутренние *проблемы* и очертить *возможность* иных подходов, которые, на наш взгляд, более отвечают как истории вопроса, так и современному положению дел. Понятно, что данная статья может служить лишь пропедевтикой будущей теории, но и простая постановка вопроса, как представляется, при надлежащем исполнении может быть делом немаловажным.

### **Толерантность и ее пределы**

Толерантность в западной политической философии описывается самыми разными способами. В целом можно говорить о двух видах определений этого понятия: сильном и слабом. В слабом определении под толерантностью понимается вообще любое ненасильственное допущение существования другого, от уважения и принятия до вынужденного прагматического дозволения иному сущест-

воват или даже безразличного отношения к другому. Классический пример подобного определения мы находим у Майкла Уолцера, соединяющего в одном понятии «покорное принятие ради мира», «пассивное, расслабленное безразличие», «нечто вроде морального стоицизма: принципиальное признание того, что другой имеет “права”, даже если он пользуется ими непривлекательным способом», «открытость другим, любопытство; возможно, даже уважение, желание услышать и узнать», и, наконец, «одобрение различия» [7, р. 10—11]. К сожалению, при подобном определении утрачивается всякая эвристическая ценность понятия толерантности, поскольку под ней понимается практически любое допущение иного во всяком обществе. Кроме всего прочего, подобное расширение объема понятия толерантности явно представляет собой насилие над естественным языком, ибо лишает данный термин всякой содержательной связи с *tolerare*, глаголом, означающим, в конечном счете, терпение. Конечно, между «терпимостью» и «толелерантностью» имеется существенное различие, основанное на различии *tolerare* и *pati* в латинском языке.\* И все же понятие толерантности имеет в себе весьма сильный оттенок «терпения», причем терпения активного, принципиального, что отличает ее как от пассивного безразличия, так и от безоговорочного принятия и уважения. В самом деле, вряд ли можно говорить о том, что человек толерантен к тому, кого он любит или уважает, и вряд ли возможно толерантно относиться к тому, что попросту безразлично. Поэтому вполне можно согласиться с Крисом Лорсенем, утверждающим, что «второй, четвертый и пятый виды толерантности Уолцера уводят нас слишком далеко от семантического поля, в рамках которого лучше всего понимать толерантность» [9, р. 3].

И все же Уолцер, конечно, имел некоторые резоны для такого расширения «семантического поля». Как станет ясно из того, что следует ниже, одним из мотивов такого размывания понятия для Уолцера вполне могли стать те проблемы, которые неизбежно ставит «узкая», или «сильная» концепция толерантности. Несколько забегаая вперед, скажем, что вся парадоксальность толерантности связана именно с такой «сильной» моделью.

Итак, «сильные» определения толерантности пытаются максимально сфокусировать это понятие, отличив его от безразличия, с одной стороны, и безоговорочного принятия, с другой. Наиболее последователен в этом отношении Питер Николсон, пытающийся понять толерантность в узком смысле не просто как своеобразный суррогат доверия и принятия (т. е. как нечто, заменяющее любовь там, где она невозможна), но именно как моральный идеал, т. е. в качестве вполне самостоятельной ценности. Согласно П. Николсону, толерантность как моральный идеал включает в себя следующие составляющие: 1) наличие отклонения; 2) нетривиальность, моральную важность этого отклонения; 3) моральное несогласие субъекта толерантности с этим отклонением; 4) силу, которой обладает субъект толерантности для оказания того или иного воздействия на это отклонение; 5) неотторжение, т. е. отказ от использования этой самой силы; 6) благость толерантности как отношения [10, р. 160]. Таким образом, по Николсону, человека можно назвать толерантным, если он отказывается от употребления своей силы воздействия на существование морально неприемлемого для него отклонения. Еще более важно то, что сам такой отказ признается морально верным, т. е. должным деянием.

В той или иной версии именно такого, «сильного» определения толерантности придерживается большинство либеральных философов политики и морали.

---

\* Об этом более подробно см. в [8].

Некоторые, правда, не разделяют оптимизма Николсона по поводу моральной благости толерантности и считают ее скорее именно суррогатом, чем-то второсортным (*second best*), но все же морально значимым на нашей несовершенной и грешной планете.\* Но, как бы то ни было, и те, и другие понимают толерантность как морально значимый отказ от использования силы воздействия на существование морально неприемлемого отклонения. Моральное неприятие, входящее в структуру толерантности, сразу же отличает ее и от индифферентности, и от уважения или любви. Распространенность данного определения в англоязычной литературе, а также тот факт, что появление «слабых» описаний типа Уолцерова было связано с внутренними проблемами «сильных» моделей, позволяет рассматривать такое понимание как парадигму либеральных философских определений толерантности.

Проблемы, однако, начинаются уже на этапе вопрошания о том, в каком случае отказ субъекта от употребления своей силы будет морально верным, а в каком, напротив, превратится в потакание моральному злу. Так, очевидно, что отказ православного президента от попыток насильственного обращения мусульман морально оправдан, тогда как отказ от преследований торговцев детской порнографией не может считаться морально верным поступком ни при каких условиях. Иначе говоря, толерантность вовсе не есть благо при любых условиях и с необходимостью должна подразумевать некоторое представление о своих границах или пределах. Но чем определяются эти границы? С точки зрения православного президента, как еретики, так и торговцы детской порнографией наносят непоправимый вред человечеству, развращая души и отвлекая их от истинной Церкви, вне которой нет спасения. Почему же, в таком случае, его отказ от преследований еретиков, или, например, гомосексуалистов, будет морально верным выбором, тогда как допущение детской порнографии с необходимостью означает крайнюю степень растряпанности? Вопрос этот совсем не прост. Многочисленные ответы на него, честно говоря, мало удовлетворительны. Один из возможных ответов, восходящий еще к Дж.С. Миллю, ограничивает свободу (и вместе с ней толерантность) вредом, наносимым другим членам общества. В случае гомосексуалистов или еретиков вред для общества не очевиден (хотя, конечно, для православного президента этот «неочевидный» вред метафизического характера может быть более реальным, нежели вред, наносимый убийцей или вором), тогда как в случае детской порнографии существование такого вреда не требует доказательств. Однако поскольку само понятие вреда слишком размыто (например, наносится ли мне вред, если кто-то рядом со мной пользуется невыносимыми для моего обоняния духами?), ответ подобного рода более чем сомнителен. Другой ответ связан с правами человека. Все, что их нарушает — плохо и не может быть терпимо, тогда как если такого нарушения нет, любое отклонение допустимо. Но если именно права человека лежат в основе толерантности, мы с большой вероятностью можем получить некоторую неинквизиторскую модель общества. Ведь не секрет, что идея прав человека подвергается критике как со стороны многих интеллектуалов западного мира, так и со стороны гораздо более массовых движений мира восточного (и, в частности, арабского). Подобно тому как атеисты были принципиально нетерпимы для Локка по той причине, что они не могут уважать клятв и договоров, на которых только и основано общество, современный мир, сосредоточенный

---

\* См., напр., суждение М. Крэнстона: «Я склонен думать, что толерантность является чем-то второсортным (*second-best*), но именно о второсортном следует заботиться в несовершенном мире. Более того, поскольку толерантность выходит на повестку дня только в связи с нежелательным, она требует значительного искусства от своих защитников» [11, р. 78—79].

на правах человека, с большой вероятностью пойдет в новый крестовый поход против тех, кто не признает самой этой концепции. В любом случае, толерантность оказывается ограничена чем-то иным, внешним по отношению к ней, а потому оказывается *контекстуально* зависимой. Получается, что границы толерантности (а значит, и сама толерантность как таковая) разнятся в зависимости от общества, в рамках которого они существуют, а потому попытки найти «истинную» толерантность, приемлемую для любого «разумного существа», в принципе обречены на неудачу.

Между тем, только пределами толерантности дело вовсе не ограничивается. «Сильные» определения ведут к целому ряду логических и практических парадоксов, над разрешением которых до сих пор бьется аналитическая философия политики.

### **Парадоксы толерантности**

Толерантность в строгом смысле слова оказывается столь парадоксальной, что некоторым авторам (Д. Хейду, например) приходится объявлять ее «ускользающей добродетелью» (*elusive virtue*) [12], а другим (Б. Уильямс) — подписаться под ее невозможностью [13, р. 18—27]. И для того, чтобы понять эти дискуссии, необходимо, конечно, описать как природу основных парадоксов толерантности, так и те способы, посредством которых разные авторы пытаются от них избавиться.

Вообще говоря, парадоксов в собственном смысле слова не так уж и много, но каждый из них является причиной весьма сложных теоретических и практических затруднений. Многочисленные проблемы, описываемые в западной литературе, посвященной толерантности, могут быть в принципе сведены к двум основным парадоксам — логическому и практическому. При этом они существуют не изолированно друг от друга, но в тесной взаимозависимости, или даже, скорее, и тот и другой порождаются одним «сильным» определением толерантности.

Первый парадокс, представляющий собой затруднение логического свойства, прямо связан с этим определением. Напомним еще раз: толерантность есть морально оправданный отказ от употребления силы воздействия на существование морально неприемлемого явления. Далее, как известно, всякое действительно моральное суждение есть суждение, претендующее на общезначимость. Если я признаю что-то неправильным только *для меня*, т. е. *субъективно*, я еще не выношу морального суждения. Подобно тому, как, согласно категорическому императиву Канта, каждый человек должен поступать согласно той максиме, которую он хотел бы видеть законом для всего человечества, моральное осуждение означает *принципиальное* нежелание того, чтобы осуждаемое явление существовало. Но если это так, то вполне последовательным деянием субъекта морали будет употребление всей имеющейся у него силы для искоренения морального зла с лица Земли. Мы в принципе уже говорили об этом: православный президент поступит логично, если станет всеми возможными способами изгонять из подвластного ему государства всякую ересь вкупе с гомосексуализмом и детской порнографией. Моральное осуждение этих трех явлений одинаково всеобщее — никто не способен одновременно признавать гомосексуализм моральным злом и допускать существование гей-клубов; как и всякий, считающий детскую порнографию злом, обязан содействовать ее искоренению. Этот парадокс известен довольно давно, задолго до столь милого сердцу британского либерала Дж. Локка. Ведь именно на эту проблему указывает Фома Аквинский в своей «Сумме теологии», в небольшой главе, посвященной толерантности: посредством совершения своих обрядов

неверные и еретики грешат; но греховен при этом и тот, кто не запрещает грех при наличии у него силы, необходимой для такого запрещения [14]. Иначе говоря, толерантность — вовсе не благо, а грех.

Итак, парадокс очевиден: допущение морального зла не может быть моральным благом. Но толерантность, претендующая быть добродетелью и ценностью, рассматривается именно как благо. С. Мендус иллюстрирует этот парадокс словами Боссуэта: «у меня есть право преследовать тебя, поскольку я прав, а ты нет» [15, р. 18]. Картина, в самом деле, складывается престранная: субъект морали обязан искоренять всеми доступными ему средствами всякое моральное зло, но он же обязывается одно зло (ереси, гомосексуализм) допускать, тогда как в отношении другого (кража, убийство, детская порнография) такое допущение запрещается в принципе. Если все это оставить так как есть, тысячу раз правы оказываются противники толерантности, говорящие о том, что она с неизбежностью разрушает *все ценности* данного общества. В самом деле, ведь получается, что толерантность как ценность означает запрет действовать в согласии с большинством других ценностей, т. е. *отмену* всех этих ценностей как таковых. Ибо что остается от ценности, если ее лишают права воздействия на поведение человека?

От этого парадокса многие тщетно пытались (и до сих пор пытаются) избавиться с помощью скептицизма. Не говоря о прочем, скептицизм не действует, поскольку также не способен объяснить разницу между дозволенным (гомосексуализм) и недозволенным ни при каких условиях (детская порнография).<sup>\*</sup> В самом деле, аргумент скептиков состоит в том, что толерантность оправданна, поскольку мы не можем твердо знать истинности своих моральных убеждений. Но почему такое утверждение применимо только к ересям или гомосексуализму, но не к детской порнографии? Кроме того, очевидно, что скептицизм попросту устраняет возможность толерантности в «сильном» значении, сводя ее к тому самому индифферентизму, от которого теоретики «морального идеала» только что с таким трудом избавились. Действительно, если я с точностью не знаю, прав я или нет; и заблуждается или нет мой оппонент, то что остается от моей морали? В отношении своих собственных ценностей я буду действовать *как если бы я был прав*, но при этом не стану препятствовать осуществлению других способов жизни, поскольку *правыми вполне могут оказаться они*. В более сильном варианте скептицизма правым оказывается *и то, и другое* или же (что, вообще говоря, одно и то же) *ни то, ни другое*. В любом случае, как бы я ни поступал, где-то глубоко будет скрываться мысль о том, что все могут оказаться неправыми. Любой поступок, претендующий на выражение моральных принципов, будет тогда двойным лицемерием, а толерантность — обернется индифферентизмом, ибо в моем отношении к отклонению будет значительно ослаблен элемент морального несогласия с ним.

Конечно, здесь возможны и другие решения. Джон Роулс, например, в своем «Политическом либерализме» ограничивает толерантность сферой политического. Согласно этой концепции, каких бы убеждений мы ни придерживались в частной или общественной культурной жизни, мы обязаны временно приостанавливать наши частные убеждения в своих дискуссиях об общезначимом в политической сфере, руководствуясь при этом лишь соображениями справедливости, которые разделяются всеми членами общества. Возникающий в результате «перекрывающийся консенсус» (*overlapping consensus*) различных «теорий блага» служит основой толерантности в плюралистическом обществе. Проблема здесь заключа-

---

<sup>\*</sup> Серьезную критику скептических аргументов в пользу толерантности см. в [16].

ется, во-первых, в осуществимости подобного консенсуса, и, во-вторых, в том, что данный подход, вообще говоря, недалеко ушел от скептицизма. В самом деле, почему в политической сфере я обязан приостанавливать все свои суждения и отдавать приоритет праву над благом? Разве в частной и политической сферах действуют два разных субъекта? То, что предлагает Роулс, по сути своей, есть *непоследовательный скептицизм* — эффективный *только* в общественно-политической сфере. Но то, что скептицизм стал непоследовательным, не сделало его менее уязвимым для критики: к нему в принципе применимы те же возражения, что и для «полного» (*comprehensive*) скептицизма, описанного выше.

В любом случае, первый парадокс толерантности приводит к появлению модели баланса двух суждений: одного, происходящего из морально оправданного стремления искоренить зло, и другого, возникающего из демократического желания признать его право на существование. То, будет явление терпимо, или нет, в конечном итоге зависит от того, какое из этих суждений окажется более «весомым». В случае гомосексуализма у демократически настроенного либерала «побеждает» второе, в случае же детской порнографии — первое. Но на каких весах «взвешиваются» суждения и какова природа этого их «веса», остается совершенно непонятным. Получается, что моральное несогласие может быть ранжировано от «почти согласия» до «несогласия с оружием в руках». Но если несогласие в религиозных вопросах за последние 300 лет вполне успешно продвинулось с конца в самое начало этого спектра, то, быть может, еще через 300 лет детская порнография, на радость людям известного сорта, совершит в точности такое же продвижение? Конечно, это маловероятно, но сам факт изменения сферы толерантного вновь указывает нам на *контекстуальную* зависимость толерантности. Другими словами, совершенно невозможно указать «для всех времен и народов» какой-то единый, «правильный» взвешивающий механизм данного баланса. Если подобное «взвешивание» действительно имеет место, то придется признать, что терпимое в одном обществе и в одну эпоху нетерпимо в другом месте и времени.

Факт изменения области действия толерантности приводит нас еще к одному, на сей раз уже практическому парадоксу: поскольку некоторые явления (как, например, гомосексуализм или религиозные конфессии) в демократических обществах «дрейфуют» из сферы морально неприемлемого в область принятого и уважаемого, а другие при этом (уголовные преступления, детская порнография) остаются при всех условиях в поле абсолютно нетерпимого, *практический* объем толерантности сжимается до нуля. В современном либеральном обществе нельзя говорить о толерантности к афроамериканцам, гомосексуалистам, католикам или протестантам: их *не терпят, а принимают*. Толерантности по отношению к таким группам уже слишком мало, а потому заявление о терпимости будет восприниматься как оскорбление. Однажды добившись толерантности, различные меньшинства борются уже *за признание*. С другой стороны, поскольку сфера морального несогласия постоянно сужается, в ней остаются явления, к которым никогда и ни при каких условиях человек не сможет относиться толерантно. В таком случае, «толерантность требуется только для того, что нетерпимо» [12, р. 5]. Здесь нужно отметить, что такое сужение области морального осуждения совершается не только за счет признания, но и за счет индифферентизма. Общество индивидуализма строится таким образом, что большая часть убеждений, верований и практик относится к сфере *privacy*, к тому, *до чего мне нет никакого дела*. Немалую роль в этом расширении индифферентности играет бытовой скептицизм, отказывающийся судить о представлениях и ценностях других людей. Сфера приращения толерантности, тем самым, все более и более сжимается.

Здесь, правда, следует заметить, что в росте области безразличного заключается и некоторая опасность для общества, с одной стороны, и надежда для толерантности, с другой. Индифферентизм и скептицизм работают, только когда со стороны другого нет ни малейшей угрозы моему собственному сытому и довольному существованию. Как только такая угроза (или ее призрак) возникает — общество легко мобилизуется лозунгами крестового похода против того, до чего большинству его членов недавно не было никакого дела. После 11 сентября 2001 г. в американском обществе очень быстро возникла потребность *толерантности* к мусульманам. Показателен в этом смысле язык американских масс-медиа — к терминологии войны с терроризмом очень быстро добавили язык борьбы с *исламомизмом*, от которого, в силу простых лингвистических ассоциаций, всего один шаг до *ислама*. Получается, что толерантность — своего рода «посредствующая» ценность: в периоды спокойного демократического либерального существования область ее применения сужается за счет индифферентизма и принятия, но она значительно актуализируется, как только в область нетерпимого попадает то, чему там не место. Конечно, это не отрицает важности *бытовой* повседневной толерантности: в самом «продвинутом» с точки зрения либеральных ценностей обществе всегда имеются люди, психологической настрой которых вовсе не соответствует образу мысли большинства. Иными словами, второй, практический парадокс толерантности вполне удачно разрешается простым эмпирическим наблюдением *невероятности* существования общества, в котором совершенно не нашлось бы места для толерантности.

С первым парадоксом, однако, дело обстоит не так просто. Ведь помимо логического затруднения, заключающегося в том, что толерантность «...требует думать, что некоторые представления или практика являются абсолютно неверными <...> и в то же самое время полагать, что имеется некоторое внутреннее благо в том, чтобы допустить их процветание» [17, р. 73], имеется еще и мистическая процедура «взвешивания» двух балансирующих суждений. Где и как происходит такое «взвешивание» и, самое главное, какова мера для оценки «веса» различных суждений? Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с *конфликтом* двух ценностей — ценности толерантности, с одной стороны, и ценности, побуждающей нас к интолерантным действиям по отношению к тому или иному отклонению, с другой. А конфликтующие ценности вряд ли соизмеримы. По крайней мере трудно указать некоторую меру, позволяющую выяснить, какая из этих ценностей более достойна претендовать на руководство поведением индивида в данной конкретной ситуации. Роулс полагает, что на такую роль годится ценность справедливости и всякий «разумный» моральный субъект обязательно согласится с этим главенством. На наш взгляд, однако, это, во-первых, неправдоподобно, и, во-вторых, недоказуемо.

Интересную попытку избавиться от логической парадоксальности толерантности сделал Д. Хейд, предложив концепцию толерантности как результата некоего «сдвига в восприятии» (*perceptual shift*). Сущность такого сдвига, по Хейду, заключается в «персонализирующем взгляде», усвоив который, субъект обращает внимание уже не на мнение или поведение, с которым он принципиально не согласен, но на деятеля, субъекта этих взглядов или поведения. Вообще говоря, концепция Хейда — лишь наукообразный вариант старой христианской заповеди о ненависти к греху и любви к грешнику. Иногда, конечно, ненависть к греху столь велика, что не может быть забыта ни при каких условиях, что мы имеем в случае убийства или детской порнографии. В других случаях, однако, субъект толерантности «забывает» о своей несогласии, обращая внимание не столько на



предмет этого несогласия, сколько на *право другого человека* иметь и высказывать отличающиеся от моих взгляды, а также реализовывать отличный от моего жизненный проект, основанный на других ценностях. При этом, как утверждает Хейд, само несогласие вовсе не уничтожается, а потому не наносится никакого вреда собственным ценностям субъекта толерантности. Несогласие не уничтожается, но «приостанавливается», или, вернее, «заглушается» симпатией к личности человека-носителя данных взглядов. Толерантность, тем самым — всегда персонализирующий взгляд *ad hominem* и потому противоположна «добродетели объективной научной нейтральности» [12, р. 13]. Хейд всерьез полагает, что его понимание толерантности как «персонализирующей добродетели восприятия» избавляется от модели «балансирующих суждений» и, тем самым, свободно от логического парадокса толерантности.

Однако посмотрим на модель Хейда более пристальным взглядом. Безусловно, она имеет некоторые значительные преимущества перед прочими. Эти преимущества заключаются, во-первых, в том, что она позволяет разработать логичную понятную концепцию обучения толерантности. В самом деле, если, согласно известной «Декларации принципов толерантности» ЮНЕСКО, самым мощным средством содействия толерантности в современном обществе является именно образование [18, р. 127], абсолютно необходима разработка концепций такого обучения. Модель Хейда позволяет здесь понять главное — чему именно следует учить. Модель «баланса суждений» не дает такого понимания, поскольку оставляет принципиально неясным то, как в конечном счете осуществляется выбор в пользу той или иной альтернативы. В концепции Хейда же все это кажется, предельно ясным — обучать следует правам человека, поскольку именно на них должен обращать основное внимание субъект толерантности. С другой же стороны, концепция «персонализирующего взгляда» позволяет понять толерантность именно как добродетель личности. Ведь если толерантность представляет собой «добродетель восприятия», и никакие институты, включая государство, не способны ни к восприятию, ни к его изменению, их вообще нельзя оценивать с точки зрения толерантности/интолерантности. Институты (и государство) могут быть *нейтральными*, но никогда — толерантными. Лишь человек, будучи существом воспринимающим, оказывается способен на толерантность. Тем большее значение в концепции Хейда, в полном соответствии с «Декларацией принципов толерантности» ЮНЕСКО, уделяется воспитанию и образованию.

Но все эти очевидные преимущества все же не дают нам права говорить о том, что Хейд раз и навсегда разрешил «проклятый» парадокс толерантности, избавившись от модели «баланса суждений». Конечно, можно согласиться с Хейдом, что если модель «взвешивания» предполагает качественную гомогенность «взвешиваемых» суждений, то «модель восприятия <...> трактует эти два рода оснований как качественно различные и несводимые к какой-либо общей основе. Добродетель толерантности состоит в изменении перспективы, в трансформации подхода, основанного не на оценке того, какое из оснований перевешивает другое, но на совершенном игнорировании одного типа основания и сосредоточении на другом» [12, р. 11]. Между тем, совершенно очевидно, что «взвешивание» не отменяется, но лишь переносится в несколько другую область. В самом деле, перед потенциальным субъектом толерантности все же стоит выбор — между сосредоточением на морально неприемлемом отклонении (к которому влечет его приверженность своим собственным принципам) и обращением внимания на личность человека, носителя этого отклонения (которого требует идея прав человека). Хейд в принципе и сам осознает это: «...толерантность требует оснований, т.

е. сдвиг к персонализированной перспективе сам должен быть рационально мотивирован, поскольку противоположное (негативное) суждение о веровании или действии не теряет совершенно своей первоначальной (независимой) силы. Субъект толерантности (*tolerator*) поэтому должен апеллировать к основаниям второго порядка (*second-order reasons*), таким, как внутренняя ценность автономии, уважение к человеку, ценность всего образа жизни в целом, в котором данное (ошибочное) мнение или действие являются только частью <...> и т. д.» [12, р. 13]. И даже, поскольку «толерантность имеет границы», о них можно «рационально спорить с точки зрения веса суждений второго порядка различного рода» [12, р. 13]. Но ведь это означает именно возвращение к модели «взвешивания» оснований, только на другом уровне. В чем же разница? Разве от такого перемещения два ряда суждений стали более качественно соизмеримы? Разве в результате этого «сдвига» появилась недостающая мера для «взвешивания» двух суждений? Практически изменилось лишь *одно из суждений* — место утверждения ценности толерантности занимает теперь уважение к личности и ее правам. Но как я могу *практически* сравнить «веса» этих суждений — одного, обязывающего меня как православного президента каленым железом выжигать любую ересь из стада человеческого, и другого, повелевающего мне уважать права человека? Эти два ряда суждений попросту принадлежат *разным культурам*, дикую смесь которых представляет наше современное общество, а потому ничего общего между ними *никогда* не может быть найдено. В таком случае, «взвешивание» оказывается произвольно-субъективным действием, не имеющим ничего общего с моральными принципами индивида.

Таким образом, выходит, что логический парадокс толерантности неразрешим. Но ведь именно логическим парадоксом порождено практическое затруднение: логическая невозможность толерантности имеет своим естественным следствием стремящийся к нулю объем *реального содержания этого понятия*. Эмпирическое разрешение практического парадокса, которое мы набросали выше, вовсе не поможет здесь, и мы будем постоянно сталкиваться с проблемой невозможности этой «размытой» ценности.

### Толерантность в культуре

Итак, существует ли выход из всех описанных нами выше теоретических блужданий? Есть ли возможность преодоления парадоксов толерантности и построения достаточно связной теории? Или правы те критики толерантности, которые говорят о том, что если данная ценность была еще как-то возможна во время религиозных войн, то в наше время плюрализма несоизмеримых ценностей (*value pluralism*) бессмысленно даже и говорить о каком-то консенсусе в обществе. Ценности несоизмеримы, а потому конфликты перманентны. И если общество выдерживает эти конфликты, то это только потому, что в нем складывается *modus vivendi*, временный баланс сил между различными конфликтующими группами и ценностями. Достижение такого баланса — дело не философа, но политика, ведь две несоизмеримых ценности никак не могут найти примирение в третьей, также несоизмеримой с ними. Такова точка зрения одного из британских теоретиков плюрализма, Джона Грея, полагающего, «ВВремени делают ее плохим руководством к *modus vivendi* современных обществ, обладающих высокой степенью гетерогенности» [19, р. 323].

Нам представляется, что простой баланс противоборствующих интересов не способен привести к сколько-нибудь устойчивому мирному сосуществованию в обществе различных конфликтующих групп. Утверждение толерантности, благо-

даря процессам глобализации, приведшим к столкновению различных культур и ценностей в рамках плюралистического мультикультурного общества современности, является еще более важной задачей, нежели это было прежде. Между тем, теоретические тупики, описанные выше, требуют радикального переосмысления этой ценности. Философам политики необходимо понять, что глобализация и столкновение культур положили конец эпохе Просвещения, что делает невозможным отыскание одной «истинной» теории толерантности, годной для всякого существа, в достаточной мере обладающей разумом и здравым смыслом. Сама рациональность в таком обществе существенно плюральна, а потому новая теория толерантности должна также основываться на плюрализме парадигм ее обоснования.

Здесь не место и не время пытаться дать развернутое описание того, чем должна быть такая новая теория. Однако внутренние и внешние затруднения либеральной философии позволяют нам уже здесь сделать некоторые выводы о существовании такой теории. Ниже дается тезисное изложение этих выводов.

1. Обновленное понимание толерантности должно отказаться от поисков одной истинной во всех контекстах абстрактной модели и, вместе с ним, от попытки создания любого строгого формально-логического определения толерантности в «сильном» значении. Плюрализм парадигм толерантности означает на деле множественность отношений, обозначаемых этим термином. Более того, эти отношения не могут быть сведены к некоему формально общему понятию и представляют собой некоторый *контекстуально* (то есть культурно) *зависимый* спектр отношений. Это, в свою очередь, означает, во-первых, что различным культурам свойственны различные парадигмы толерантности, и, во-вторых, что множество этих парадигм может быть терминологически объединено лишь в соответствии с витгенштейновским принципом *семейного сходства*. Другими словами, способы достижения мирного сосуществования групп в различных культурах называются толерантностью не потому, что все они реализуют некую *одну ценность*, а потому, что они *похожи друг на друга*. Причем разные парадигмы толерантности похожи друг на друга *в различных отношениях*.

2. Так понятая толерантность не является ни ценностью, ни добродетелью. Она — лишь способ, посредством которого утверждается всегда какая-то иная ценность — свобода, равенство, справедливость и т. д. Но именно поэтому она не представляет собой и некоей «недоценности», чего-то «второсортного», какого-то суррогата действительно ценного. *Способ* осуществления ценности не менее важен, нежели *сама ценность*. Но он в гораздо большей степени зависим от социально-культурного контекста. Именно поэтому разные культуры имеют разные модели толерантного сознания.

3. Вопросы определения сущности и пределов толерантности, а также проблема отыскания наиболее эффективных путей содействия ей решаются в рамках такой концепции не аналитическим, но историко-культурным *эмпирическим* способом. Отношения, входящие в семейное сходство толерантности, не определяются *a priori*, но *обнаруживаются* в культурах посредством исторического, культурологического, социологического и пр. анализа. Толерантность поэтому скорее *описывается*, нежели *определяется*.

4. Такое понимание толерантности перестает принадлежать *только* политической теории, делаясь скорее элементом самого широкого культурологического описания. Между тем, оно вовсе не отменяет ни политического описания вообще, ни либерального понимания в частности. Либеральная теория толерантности в рамках данной концепции вполне имеет право на существование в виде одной из

множества возможных моделей, связанных семейным сходством. Новое понимание отказывает либерализму лишь в эксклюзивном праве определения истинной толерантности как ценности и морального идеала.

5. Наконец, в основе такой концепции лежит убеждение в возможности и необходимости отыскания отношений толерантности практически в *любой* культуре. Попытка определить целые культуры и эпохи как «общества преследования» понимается здесь как идеологический миф, до сих пор разделяемый некоторыми учеными. \* Однако данное убеждение, конечно, не может быть *доказано a priori*. Вопрос о его состоятельности, скорее, представляет собой не теоретическую, а эмпирическую проблему — удаchi или неудачи отыскания своеобразной парадигмы толерантности в той или иной культуре. Хотя, конечно, данное убеждение не *совсем лишено оснований*. В качестве одного из них можно назвать диалогическую культурологию М. Бахтина или М. Бубера. \* Если сущность культуры диалогична, если всякая культура, по выражению Бахтина, существует на своих границах, вряд ли возможно обнаружить культуру, начисто лишенную принципа толерантности. Кроме всего прочего, такое понимание культурного процесса дает современному миру надежду на то, что война с терроризмом не окажется первым сражением в великой цивилизационной битве, предсказанной Хаттингтоном.

Необходимо отметить, однако, что такой теории толерантности пока не существует, хотя ее необходимость все более осознается различными учеными. Некое начало, однако, уже было положено: американские историки политической философии Дж.К. Лорсен (Калифорнийский университет, Риверсайд) и К.Дж. Нидерман (Техасский А и М Университет, Колледж Стэйшн) в целом ряде совместных работ раскрыли существование различных парадигм толерантности в разных культурах, эпохах и территориях [22—25]. Однако это — все же лишь начало, поскольку следом за историко-культурным описанием материала должна быть создана теория, дающая методологию как для будущих описаний, так и для практического содействия толерантности в современном очень беспокойном мире.

### Литература

1. Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. London: Macmillan, 1989.
2. Локк Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения. Т. 3. М., 1988.
3. Mill J.S. On Liberty. New York: Prometheus Books, 1986.
4. Rawls J. A theory of justice. Oxford: Oxford University Press, 1973. (1971)
5. Rawls J. Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1996. (1993)
6. Nederman C., Laursen J. Problem of Periodization in the History of Toleration // Storia della Storiografia. 2000. № 37.
7. Walzer M. On Toleration. New Haven: Yale University press, 1997.
8. Хомяков М.Б. Проблема толерантности в христианской философии. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000.
9. Laursen J.Ch. Orientation: Clarifying the Conceptual Issues // Religious Toleration: The Variety of Rites from Cyrus to Defoe. New York: St. Martin's Press, 1999.
10. Nicholson P. Toleration as a Moral Ideal // Aspects of Toleration / Eds. J. Horton, S. Mendus. London, New York: Methuen and Co. Ltd., 1985.
11. Cranston M. John Locke and the Case for Toleration // John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus / Eds. J. Horton, S. Mendus. London, N.Y.: Routledge, 1991.

---

\* См., напр., определение средневековой политической культуры как «общества преследования» у известного медиевиста [20].

\* Довольно интересную интерпретацию философии Бахтина как теории толерантности, отличающейся от современных политических концепций либерализма вообще и теории Дж. Роулса в частности, см. в [21].

12. Toleration. An Elusive Virtue / Ed. D. Heid. Princeton: Princeton University Press, 1996.
13. Williams B. Toleration: An Impossible Virtue? // Toleration. An Elusive Virtue / Ed. D. Heid. Princeton University Press, 1996.
14. Acvinae Th. (???) Summa theologiae. Sec. Sec. Qu. 10. Art. 11.
15. Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. Humanities Press International, 1989.
16. Tuck R. Scepticism and toleration in the seventeenth century // Justifying Toleration / Ed. by S. Mendus. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
17. B. Williams. Tolerating the Intolerable // The Politics of Toleration in Modern Life. Ed. by S. Mendus. Durham: Duke University, 2000.
18. Declaration of principles on tolerance, 1995 // UNESCO and human rights, standard-setting instruments. Major meetings publications. 2d edition. Paris, 1999.
19. Gray J. Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy // Political Studies, Vol. 48. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
20. Moore R. The Formation of Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950–1350. Oxford: Blackwell, 1987.
21. Walker B., Rawls J. Mikhail Bakhtin and Praxis of Toleration // Political Theory, Vol. 23. Issue 1. February, 1995.
22. Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe / Eds. J.Ch. Laursen, C.J. Nederman. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996.
23. Beyond the Persecuting Society // Religious Toleration Before the Enlightenment / Eds. J.Ch. Laursen, C.J. Nederman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
24. Religious Toleration. «The Variety of Rites» from Cyrus to Defoe / Ed. J.Ch. Laursen. New York: St. Martin's Press, 1999.
25. Nederman C., Worlds of Difference. European Discourses of Toleration, c. 1100 — c. 1550. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000.