УДК 1:172

Феномен толерантности: философский анализ основных интерпретаций

В. Л. Васюков, доктор философских наук, профессор*

Понятие толерантности заслуживает гораздо более пристального внимания и глубокого анализа, чем тот, который мы можем встретить в современной литературе, посвященной данному вопросу. И в первую очередь этот анализ должен быть посвящен не только практическим, но и теоретическим аспектам толерантности. Даже опираясь на краткие типологии толерантности, разработанные М. Уолцером и В. А. Лекторским, можно существенным образом расширить наше понимание некоторых вопросов, связанных с проблемами дискуссии и диалога культур, философского и научного плюрализма релятивизма.
Ключевые слова: толерантность, универсализм, плюрализм, типология толерантности.

Tolerance: a Philosophical Analysis

V. L. Vasyukov, Doctor in Philosophy, Professor

A concept of tolerance is worthy of more rapt notice and deeper analysis than we might find in modern literature concerning this matter. And above all this analysis should be concerned with not only practical but theoretical aspects of tolerance too. Even being guided by brief tolerance typologies elaborated by M. Walzer and V. Lektorsky one can essentially extend our understanding of some questions concerning issues of discussions and a cross-culture dialogue, philosophical and scientific pluralism, relativism.
Keywords: tolerance, universalism, pluralism, typology of tolerance.

В современной российской и западной литературе наблюдается некоторый параллелизм при рассмотрении особенностей понятия «толерантность», который оборачивается взаимодополнительностью анализа, позволяя более точно и полно оценить виды толерантности. Американский философ и политолог Майкл Уолцер пишет: «Принятая как некоторая установка или умонастроение, толерантность включает в себя ряд возможностей. Первая из них — уходящая своими корнями в практику религиозная терпимость XVI—XVII вв. — есть не что иное, как отстраненно-смиренное отношение к различиям во имя сохранения мира. Так, на протяжении веков люди продолжают убивать друг друга, а затем наступает спасительная стадия изнеможения: ее-то мы и называем терпимостью» [5, с. 24—25]. Академик В. А. Лекторский, в свою очередь, пишет, что «...когда не видно никаких возможностей для согласования разных противостоящих друг другу в нашем обществе ценностных ориентации и идеологий, единственно возможной кажется линия на объединение разных групп вокруг решения конкретных практических проблем при отодвигании в сторону идеологических расхождений... Толерантность при таком ее понимании выступает как по существу безразличие к существованию различных взглядов и практик, так как последние рассматриваются в качестве неважных перед лицом основных проблем, с которыми имеет дело общество» [6, с. 25]. Он называет такой вид толерантности «толерантность как безразличие».

Уолцер продолжает свою классификацию, утверждая, что вместе с тем имеется и ряд более существенных способов принятия различий: «Второй возможной установкой является позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям: “Пусть расцветают все цветы”» [5, с. 24—25]. У Лекторского подобная толерантность есть «толерантность как невозможность взаимопонимания», смысл которой «уважение к другому, которого я вместе с тем не могу понимать и с которым я не могу взаимодействовать. Это что-то вроде лейбницевского мира монад, не имеющих окон» [6, с. 26].

Третий вид толерантности, по Уолцеру, вытекает из своеобразного морального стоицизма — «принципиального признания того, что и “другие” обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь» [5, с. 24—25]. У Лекторского это классифицируется как «толерантность как снисхождение». Он описывает этот вид толерантности следующим образом: «Я вынужден терпеть взгляды, несостоятельность которых я понимаю и могу показать. Вступать в кри-

* Заведующий кафедрой истории и философии науки Института философии РАН (Москва).

тическую дискуссию... не имеет смысла. Вместе с тем я надеюсь, что в будущем мои взгляды будут приняты всеми другими. В случае данного понимания толерантность выступает как снисхождение к слабости других, сочетающаяся с некоторой долей презрения к ним» [6, с. 28].

Далее, у Уолцера четвертый вид толерантности — это «открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться» [5, с. 25]. Что касается Лекторского, то он называет подобный тип толерантности «толерантность как расширение собственного опыта и критический диалог». Он пишет: «Толерантность в этом случае выступает как уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций (и даже в некоторых случаях изменение индивидуальной и культурной идентичности) в результате критического диалога» [6, с. 31].

Пятый вид толерантности у Уолцера, которого нет у Лекторского, это «восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы; или же это — одобрение функциональное, при котором различия рассматриваются (например, либеральными сторонниками мультикультуризма) как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии» [5, с. 25].

По мнению Уолцера, многие философы в своем анализе склонны ограничивать смысл понятия терпимости именно первой разновидностью толерантности. Этот тип отстраненно-смиренного отношения (толерантность как безразличие) несомненно отражает определенное подспудное сопротивление, сопутствующее в общественном мнении практическим реализациям терпимости. В целом различие между толерантностью и терпимостью очевидным образом следует из того, что четвертая (открытость в отношении других или толерантность как расширение собственного опыта и критический диалог) и пятая (восторженное одобрение различий) разновидности толерантности явно не подходят под определение терпимости (уважительная и восторженная терпимость?), и эту тонкость, по-видимому, следует учитывать при синонимическом употреблении слова «толерантность» как терпимости и наоборот.

Уолцер в этой связи замечает, что характеристика последнего в ряду классификации способа толерантности как терпимости была бы совершенно некорректной, поскольку «...как можно говорить о терпимости в отношении того, что мною одобряется? Если я хочу, чтобы другие находились здесь, в этом обществе, вместе с нами, то, значит, я не просто терпимо отношусь к различиям, но и поддерживаю факт их существования. Это, однако, не означает, что я непременно поддерживаю ту или иную конкретную разновидность различий. Вполне возможно, что я предпочитаю какую-то другую разновидность, более близкую мне в культурном либо религиозном плане» [5, с. 26—27].

Всегда нетрудно найти в любом плюралистическом обществе людей, которые, одобряя само существование различий, все же способны не более чем терпеть те или иные конкретные отличия. Достаточно ли этого для того, чтобы считать их терпимыми? Уолцер дает утвердительный ответ, считая, что «... даже и тех людей, кто не испытывает названной трудности, правильно будет назвать терпимыми, они готовы предоставить место под солнцем для тех мужчин и женщин, чьих верований они не разделяют и образ поведения которых копировать не желают; они сосуществуют с “инаковостью”, которая — при всем их одобрительном отношении ко всему, что отличается от того, что известно им, — есть все же нечто чуждое и странное» [5, с. 26—27]. По мнению Уолцера, о каждом человеке, способном на такое поведение, можно сказать, что он обладает добродетелью терпимости, и совершенно неважно, испытывает ли он при этом чувство отстраненности, безразличия, стоического приятия, любопытства или восторженности.

Но идеальная терпимость так же невозможна, как и любое идеальное свойство, поэтому лучше посмотреть, как реализуется терпимость практически. И первый вопрос, возникающий в этой связи, будет, конечно, о том, взаимна ли толерантность. В идеальном случае, например, в математике, толерантностью обычно называют рефлексивное и симметричное отношение [см., например, 9, с. 80]. Отсюда следует, во-первых, что если вы человек толерантный, то вы обязательно будете толерантны к себе самому, а во-вторых, если вы толерантны по отношению к кому-то (или к чему-то), то и этот кто-то (или что-то) будет толерантен по отношению к вам. Но в жизни все выглядит иначе: если вы терпимы к кому-то или к чему-то, то и он / оно не обязательно терпим(о) по отношению к вам. Да и должны ли вы быть толерантны по отношению к себе самому, ведь это может означать полное потакание своим дурным наклонностям. До какой степени же тогда простирается терпимость или как терпеть «нетерпимое»?

Но, чтобы ответить на этот вопрос, следует выяснить границы терпимости, разграничить терпимое и нетерпимое. Прежде всего следует рассмо-

треть соотношение толерантности и плюрализма — понятий, кажущихся на первый взгляд взаимосвязанными (чтобы к чему-то относиться терпимо или нетерпимо, необходимо, чтобы его можно было чему-то противопоставить, разграничить от других, выделить из множества подобных). Под словом «плюрализм» в философском исследовании чаще всего имеют в виду методологический плюрализм, т. е. стремление объяснить исследуемый объект взаимодействием множества независимых и не связанных между собой начал. В социально-политическом контексте под плюрализмом подразумевают разнообразие политических, религиозных, экономических и т. п. взглядов в качестве обязательных условий нормального развития общества.

Несомненно, толерантность возможна лишь тогда, когда существуют различные стороны и мнения и есть что-то такое, к чему можно быть толерантным. Верно ли обратное? Само по себе понятие методологического плюрализма является всего лишь констатацией наличия нескольких различных начал и ничего не говорит об их поведении по отношению друг к другу. Оно может быть и безразличным в случае дуализма, и противоборческим в случае диалектики и т. д. Социально-политический плюрализм точно так же ничего не говорит вам о конкретном взаимоотношении политических и других взглядов и говорит лишь об их наличии в обществе.

Ситуацию отсутствия плюрализма обычно называют монизмом. Монизм в методологическом смысле выражается в стремлении свести все многообразие мира к чему-то одному фундаментальному, к первооснове. Правда, так понимаемый монизм представляет собой просто констатацию существующего положения дел, в частности, отсутствие плюрализма, сторон или равноправных начал, ведущих между собой борьбу. Из этой сухой констатации нельзя без дальнейших спекуляций вывести какие-либо осмысленные положения, просто же говоря о том, что в основе рассматриваемой картины явлений лежит нечто «единое», мы ничего существенного о самом «едином» не говорим. Есть ли что-то, предполагающее монизм, подобно тому как толерантность предполагает плюрализм, и представляющее собой в этом случае противоположность толерантности (в теоретическом плане)?

Если мы ставим своей задачей разграничение терпимого и нетерпимого, то вопрос, во имя чего мы должны быть терпимыми, выходит на передний план. Тем более если речь идет не об индивидуальной добродетели терпимости, но о терпимости, присущей многим. И в этом случае терпимость возможна, если существует некая общая позиция, пускай и понимаемая порой по-разному теми, кто ее разделяет. В этом смысле, по-видимому, противоположностью толерантности выступает универсализм — универсальное мировоззрение, религия или философия. Такой универсализм означает, с одной стороны, стремление к установлению монистической, единой, синтетической мировоззренческой установки, а с другой стороны, он предполагает и некий теоретический универсальный «кодекс» (методологию) поведения сторон в условиях многообразия жизненных ситуаций. Существующее современное движение универсализма, по мнению его участников, призвано «привести к выявлению и расширению такой общей платформы, которая позволяет выйти за рамки диалога и приблизиться к осуществлению устойчивых постоянных связей, к признанию совместной реализации общих ценностей» [1, с. 160].

Основные разновидности понимания универсализма можно свести к следующим понятиям:

— универсализм как социально-интеллектуальный метауровень;

— универсализм как медиатизация (опосредующая общая позиция);

— универсальная цивилизация.

В первом случае речь идет чаще всего о так называемом экуменическом синтезе или, скорее, экуменическом метасинтезе, который в наиболее общем виде можно определить как далеко идущую теоцентрическую идеологию, в которой в перспективе в качестве общей идеи остается лишь идея Бога, разделяемая всеми религиозными конфессиями. Во втором случае обычно предлагается заменить диалектику власти и подчинения на диалектику медиатизации общих и внутренне дифференцируемых сфер (выработку общей совместной позиции), например, христианства и марксизма, чей диалог начался еще в 50-е гг. XX в. с публикации ряда статей, нацеленных на выявление положительных элементов христианства, признаваемых марксистами. Что касается универсальной цивилизации, то здесь подразумевается, что глобализм, мегацивилизационные, интегрирующие тенденции приводят к тому, что универсальная цивилизация, кристаллизующаяся в результате этих процессов, становится приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества и, в свою очередь, способствует дальнейшему развитию всех сил человека.

Зачатки экуменического синтеза можно обнаружить еще у И. Канта, который писал: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры. К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия» [4, с. 177].

Однако, хотя Кант вводит в этом месте терминологическое различие между религией и верой, в дальнейшем он нигде строго его не придерживается, что, в частности, отмечает В. А. Жучков [4, с. 649], комментируя эти строки Канта.

С другой стороны, многие исследователи, также замечая подобную тенденцию к утверждению некоей абстрактной религии, причину этого видят, как ни странно, всего лишь в усилении той или иной старой традиции. Так, известный исследователь еврейского мистицизма Г. Шолем пишет: «Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики — христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта» [8, с. 40]. Но, по мнению Шолема, причина широко распространенного мнения о существовании абстрактной мистической религии кроется «в усилении пантеистической тенденции, оказавшей за последние сто лет гораздо большее влияние на религиозную мысль, чем когда-либо до того. Это влияние обнаруживается в разнообразнейших попытках перейти от застывших форм догматической, официальной религии к своего рода универсальной религии» [8, с. 40].

Возникает вопрос, а возможен ли универсализм вообще. Доказано ли существование таких ценностей, которые понятны всем и принимаются всеми в качестве общих? Если, например, экуменический метасинтез оставляет в качестве общей идеи лишь идею бога, то как быть, например, с буддизмом (потенциальным партнером христианства в экуменическом диалоге), для которого подобная идея не является ни главной, ни общей? Как показала практика, диалог и дискуссия порой бывают невозможны из-за существующей социальной дифференциации, а затем и в силу абсолютизирующих тенденций, невольно переносящих эту дифференциацию в сферу философских и мировоззренческих систем. Человек должен уметь выделять и выбирать универсальные ценности, способные послужить в качестве фундамента общей позиции дискутирующих сторон, делающей диалог возможным, но для этого он должен иметь свободу выбора.

Но здесь мы вновь попадаем в круг проблем, рассмотренных еще Кантом в его «Критике практического разума», где речь идет о свободе и выборе. Неслучайно поэтому английский аналитик Р. Харе называет свою интерпретацию кантовского императива «принципом универсализуемости». Возможность универсализации «моей» позиции в качестве повсеместно практикуемой, пишет Харе, является единственным ограничением «моего» выбора в морали, что приводит к различным решениям, если только «я» готов признать за всеми другими право поступать точно так же, как поступаю я сам [10, с. 91—224].

Заметим все же, что выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, здесь все равно представляет собой индивидуальный, чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Будучи существом конечным, человек не способен предусмотреть все неизмеримое богатство реальных возможностей, и в этом случае само принятие этики универсализма может представлять собой просто своеобразный акт капитуляции рациональных способностей, интуитивное решение, коль скоро разумные аргументы тут бесполезны.

Однако реализация устойчивых, постоянных связей, признание и совместная реализация общих ценностей, за которые ратует универсализм, возможны и иным способом. Обратимся вновь к Канту. Признавая неустранимую «пропасть», которая лежит между природой и свободой, Кант считал, что принцип целесообразности природы и есть тот «мост», по которому мы способны ее перейти. Кантовская телеология интересна для нас с точки зрения дефиниции, данной им в «Критике способности суждения»: «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть определяющая способность» [3, с. 177—178]. Поэтому, невзирая на разницу в идеологических и прочих воззрениях, люди способны действовать в одном направлении, совместно, ибо они обладают способностью суждения, позволяющей им видеть общее, а не только особенное.

Ответ Канта на вопрос о том, что является конечной, самой общей целью, для универсализма несомненно приемлем: «мы имеем достаточное основание рассматривать человека не только как цель природы, подобно всем организмам, но здесь на Земле также как последнюю цель природы, по отношению к которой все остальные цели в природе составляют систему целей» [3, с. 462]. Но нужен ли тогда универсализм как некое нетривиальное учение, говоря другими словами, возможен ли он теоретически?

К счастью, существует практическая возможность реализации универсализма. Здесь на помощь приходит идея толерантности. Как последняя цель природы человек представляет собой, скорее, не метапринцип, но мета-метапринцип. Для его реализации требуются гораздо более конкретные принципы, а выбор универсального принципа, который предстоит исповедовать человеку, вновь будет интуитив-

ным актом, исключающим рациональное решение. Как пишет тот же Уолцер, «какой бы выбор мы ни сделали, он неизменно будет носить приблизительный и пробный характер и всегда будет подвержен пересмотру и даже отмене» [3, с. 39]. Но поскольку конечный универсальный принцип обязателен для всех, то задача заключается не просто в выборе, но в совместной деятельности по его реализации, сознаем мы это или нет, согласны мы с этим или нет. Коль скоро подобный выбор происходит иррациональным путем, то единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других.

Кажущийся парадокс здесь заключается в том, что реализация универсальной монистической позиции, претендующей на уникальность, оказывается возможной лишь с помощью идеи толерантности, подразумевающей плюрализм мнений. Именно терпимость обеспечивает существование «нетерпимого» (универсализма). Все дело в том, что терпимость этого рода должна быть до некоторой степени серийной и основываться на некоторых универсальных метапринципах, метатолерантности и универсальном мета-метапринципе. В противном случае возникает ситуация, когда неясность с мета- и мета-мета-понятиями способна оказаться фатальной.

Так, в частности, в отношении того, что универсальная цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества, возникает проблема универсальной ценности идей, которые должны разделять все страны и без которых интегрирующие процессы невозможны. Одной из таких идей, по-видимому, является идея демократии, столь популярная в современном западном мире и в либеральных кругах России. Но, как писал польский философ Ю. Бохеньский еще в 1987 г., заблуждением является «слепая вера в демократию как единственную возможную форму общественного устройства; при этом не учитываются разные значения этого слова, а их минимум шесть: демократия как общественное устройство, определенный тип этого устройства, свободное устройство, правовой строй, социальная демократия и, наконец, диктатура партии» [2, с. 43—44]. Но, кроме того, «...имеется еще одно очень распространенное заблуждение. Некоторые люди убеждены, что демократия или одна из форм демократического строя, оправдавшая себя в данной стране или в данном регионе, должна быть введена во всем мире — и в Китае, и в Эфиопии, и в Бразилии. Однако из 160 государств, существующих в мире, лишь 21 государство имеет демократическое устройство. Это суеверие — одно из постыднейших признаков косности» [2, с. 46]. Напомним, что это было написано Бохеньским в 1987 г.

По Бохеньскому, демократия вообще и единственно «истинная» демократия, определение которой не удается получить ввиду запутанности вопроса, противостоят демократии, оправдавшей себя в данной стране или регионе и навязываемой в качестве единственно верного образца всем странам и регионам. Но как мы уже знаем, любая универсальная тенденция, универсальная позиция способна существовать только благодаря толерантности ее приверженцев, пытающихся воплотить ее в жизнь. Это единственно верная стратегия по реализации этой идеи, навязывание одной из конкретных форм в качестве образца ни к чему хорошему не приводит, будучи прямым проявлением нетолерантности, нетерпимости и в случае с демократией — «одним из постыднейших признаков косности». Утверждение демократии в мире возможно только лишь при наличии толерантности к конкретным формам демократического государственного устройства.

Список цитированных источников

1. *Васюков, В. Л.* Границы универсализма (попытка метаанализа) / В. Л. Васюков // Аксиология и исторической познание. — Коломна, 1996.
2. *Бохеньский, Ю.* Сто суеверий / Ю. Бохеньский. — М., 1993.
3. *Кант, И.* Соч.: в 6 т. / М. Уолцер. — М., 1963—1966. — Т. 5. — 1966.
4. *Кант, И.* Трактаты и письма / И. Кант. — М., 1980.
5. *Уолцер, М.* О терпимости / М. Уолцер. — М., 2000.
6. *Лекторский, В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. — М., 2001.
7. *Поппер, К.* Логика и рост научного знания / К. Поппер. — М., 1983.
8. *Шолем, Г.* Основные течения в еврейской мистике / Г. Шолем. — М., 2004.
9. *Шрейдер, Ю. А.* Равенство, сходство, порядок / Ю. А. Шрейдер. — М., 1971.
10. *Hare, R.* Freedom and Reason / R. Hare. — Oxford, 1967.

Дата поступления в редакцию: 14.10.2016 г.