

УДК: 141.78 + 316.647 + 17.026

ТОЛЕРАНТНОСТЬ: «ЗА» И «ПРОТИВ»

А.В. Логинов

Рассматриваются основные аргументы, направленные на защиту, ограничение, пересмотр или отказ от толерантности в качестве моральной ценности и политического принципа. Спецификация толерантности осуществлена в соответствии с работами П. Николсона, механизм толерантного отношения выведен из модели Д. Хейда, основные аргументы в защиту толерантности проиллюстрированы с привлечением работ Д. Локка, Д.С. Милля, П. Николсона. Контраргументы представлены коммуитаристской (М. Сандел, Ч. Тейлор), постмарксистской (Г. Маркузе), постлиберальной (Д. Грей) критической теорией.

Ключевые слова: толерантность; защита и критика; аргумент; либерализм; коммуитаризм; постмодернизм.

Идея толерантности, ставшая в нашей стране с недавних пор очень популярной, продолжает привлекать новых людей в ряды своих сторонников и противников. Большая часть «споров о толерантности», на мой взгляд, порождена не столько реальным расхождением в оценках роли этого феномена в повседневной жизни людей, сколько игнорированием специфического содержания понятия «толерантность» — содержания, рецепция которого в российской философской культуре так до конца и не завершена [5], несмотря на усилия по переводу и объяснению уже ставших классическими для англоязычной политической философии текстов [4; 8; 14].

В рамках статьи я сосредоточусь на определении толерантности, которое дает П. Николсон, и аргументах, нацеленных на защиту, ревизию или отказ от толерантности в том ее специфическом содержании, о котором пишет Николсон. Николсон определяет толерантность через пять бесспорных свойств (характеристик) [4]:

1. Наличие отклонения (Deviance). Необходимым условием толерантности является расхождение во мнениях, убеждениях, позициях, факт различия.

2. Важность (нетривиальность) отклонения (Importance). Для вас как субъекта толерантности наличие девиации (пункт 1) является *значимым*, существенным.

3. Моральное несогласие с происходящим (несогласие с отклонением) — (Moral

Disapproval). Вы *осознаете* собственное негативное отношение к отклонению, и это несогласие имеет моральные (не эстетические, не прагматические, а именно моральные) основания. *Моральность* неодобрения, помимо всего прочего, позволяет вам рассчитывать на поддержку со стороны «общественного мнения» или претендовать, как минимум, на выражение общезначимых суждений, поскольку моральные нормы, в отличие от эстетических вкусов или конкретных прагматических интересов, не локализованы только в сфере частной жизни индивидов.

4. Способность подавить отклонение (Power). Это означает, что у вас есть сила (Николсон трактует ее достаточно широко: от реальной способности физического воздействия до потенциального влияния на ситуацию через критику, пропаганду и т.п.) или способность, с помощью которой вы можете пресечь отклонение — толерантность, таким образом, невозможна по отношению к тому, что мы изменить не в силах.

5. И, наконец, невмешательство (неотторжение, Non-rejection). Вы, имея силу и будучи морально несогласными, не вмешиваетесь, не пресекаете сам факт существования отклонения.

В заключение Николсон приходит к выводу, что толерантность — это моральный идеал, и шестая (спорная) характеристика гласит о том, что толерантный субъект благ, то есть поступает *хорошо, правильно*. В основном все

концептуальные споры вокруг толерантности связаны с вытекающим из этого определением парадоксом. Если обратить внимание на отношение между пунктами 3, 4 и 5, то мы увидим, что в данное определение, которое специфицирует толерантность по отношению к уважению (в случае с уважением чьих-либо мнений нет отклонения), фатальной «терпимости» (нет сил изменить ситуацию), индифферентности (нет морального неодобрения) встроен парадокс: твоя мораль «кричит» о наличии некоторого отклонения, ты вполне можешь рассчитывать на одобрение со стороны других «моральных» субъектов, если, обладая силой, пресечешь это отклонение. Но, чтобы толерантность «случилась», ты не вмешиваешься в ситуацию вопреки собственным моральным убеждениям и при этом рассчитываешь на то, чтобы остаться добродетельным субъектом! Это «невозможно» (Бернард Вильямс), это чрезвычайно трудно — быть толерантным. Означает ли это, что объекты толерантности должны исчезнуть, распадаясь на классы тех явлений, которые а) вполне можно терпеть (минимум неодобрения, провал пунктов 1–3 в определении Николсона) и б) совершенно невозможно терпеть (провал пункта 5 в определении Николсона)? Очевидно, что люди уживаются вместе, хотя и бывают принципиально не согласны друг с другом по моральным вопросам. Следовательно, должны быть какие-то особые основания, оправдывающие «переключение» с собственного несогласия с отклонением на воздержание от применения силы. Позитивная теория толерантности обобщает и формализует эти основания. Моральное неодобрение при этом остается, но, по выражению М.Б. Хомякова, оно «подвешивается», «заключается в скобки» [6]. Рассмотрим возможный спектр аргументов «за» толерантность.

В схематичном виде основные аргументы в защиту толерантности можно классифицировать следующим образом: негативные, инструментальные и принципиальные.

Одним из ярких примеров негативной защиты толерантности (а именно, через доказательство неразумности / невозможности / дороговизны реализации интолерантных практик) принято считать «Послания о веротерпимости» Д. Локка. Аргументы Локка, нацеленные на то, чтобы остановить религиозные войны в Англии в эпоху Нового времени, достаточно сложны и взаимосвязаны. Условно говоря, их можно разделить на три группы: аргументы, вытекающие

из теории государства, из положения о разделении первичных и вторичных качеств в теории познания и собственно из протестантизма. Так, разделяя функции и «предмет» государства и церкви, Локк пишет: «Государство, по-моему, это общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ. Гражданскими благами я называю жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами, такими, как земли, деньги, утварь и т.д. ... а церковь есть свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как, по их убеждению, будет ему угодно и принесет им спасение души» [2, с. 32–35]. Следовательно, государство не должно законодательно навязывать людям религиозные догматы, а в церкви «никогда, ни по какой причине не должно применяться насилие, целиком относящееся к компетенции гражданского правителя» [2, с. 38]. Отсюда, если обратиться к истории религиозных войн в интерпретации Локка, то окажется, что все насилие на религиозной почве имеет «политический» оттенок — реализацию жажды власти и господства какой-либо церкви путем использования «государственных инструментов». Протестантизм Локка позволяет назвать еретиком скорее не того, кто следует «собственному суждению о собственном спасении», а того, кто осмелился «свои заключения и толкования священного Писания выдавать за боговдохновенные и символы веры, сочиненные по узким меркам собственного разума, равнять с авторитетом Священного писания» [2, с. 74].

Структурно похожа и гносеологическая аргументация. По Локку, познавая мир, человек приобретает два типа идей. Существуют идеи, связанные с первичными качествами вещей «самих по себе» (форма, протяженность) — без них представить вещь попросту невозможно. Также есть идеи, образованные от вторичных качеств вещей нашими органами чувств (цвет, вкус, запах), а поскольку эти идеи напрямую зависят от особенностей нашего восприятия, то отклонения в интерпретации вторичных качеств разными людьми неизбежны, а их устранение — утопично или, по крайней мере, неразумно, так как сложно даже представить цену «решения вопроса». С точки зрения Локка, религиозную веру мы также не выбираем и изменить не можем, поэтому преследование еретиков является иррациональным и не оправдывается прагматическими соображениями, за ис-

ключением тех случаев, когда их существование или деятельность угрожают либеральной модели государственного устройства или протестантскому пониманию принципов функционирования религиозной сферы в общественной жизни. Очевидно, что подобного рода аргументация ближе к тому, чтобы обосновывать неразумность интолерантности, нежели толерантность саму по себе [18]. Поэтому вполне предсказуема и критика «негативных» аргументов: а именно упреки в «нестабильности» прагматической аргументации (если условия изменятся, преследование может стать оправданным), а также в ее недостаточности: «Проблема заключается в том, что толерантность негативного характера... не является достаточной для современного цивилизованного человечества. Человек требует от закона большего, чем просто позволения идти своим путем» [16, р. 7]. Что же может дать людям реализация принципов толерантности в «позитивном» смысле?

Второй блок аргументов связан с защитой толерантности как необходимого условия существования другого блага. Ключевой работой в защиту толерантности как инструментальной ценности признается эссе Д.С. Милля «О свободе». Милль выступает в защиту свободы выбора стиля жизни конкретным и каждым человеком от вмешательства государства и от давления общественного мнения. По Миллю, разнообразии жизненных стилей (*diversity of lifestyles, lifestyle options*), с одной стороны, — следствие природы человека, которая «подобно дереву подчиняется в своем росте только движению внутренних сил», с другой — благо, поскольку приводит к процветанию и «живучести» всего общества. Свобода — необходимое условие достижения этого блага, толерантность — условие для реального существования свободы. Милль достаточно четко описывает опасность поглощения индивидуальности массами: «Тенденции нашего времени имеют своим следствием то, что общество теперь более, чем когда-либо, заражено склонностью подчинять людей общим правилам поведения и подводить всех и каждого под установленный им тип. А этот тип — сознают это или не сознают — не что иное, как отсутствие всякого рода сильных желаний. Теперешний идеал характера состоит в том, чтобы не иметь никакого характера, в том, чтобы сдавливать, как китайка сдавливает свою ногу, и таким образом, увечить все, что в человеке выдается сколько-нибудь вперед и может сделать его отличным от посредственно-

стей» [3, с. 223]. Следует ли людям жить свободно только тем взглядам, которые большинством признаются как истинные? По Миллю, если человек пришел к своей точке зрения свободно и самостоятельно, то ее существование оправдано в любом случае, так как даже те суждения, которые оцениваются как ложные с точки зрения большинства, могут выступать в роли критики, катализатора «застывшего» в своем развитии общественного мнения. Следует ли ограничивать индивидуальную свободу? Милль разделяет жизнь человека на «социальную» и «частную» стороны: «В отношениях своих к другим людям необходимо, чтобы индивид соблюдал в большей части случаев известные общие правила, дабы каждый знал, чего может ожидать от других; но в том, что касается его самого лично, индивид должен быть вполне самодержавен» [3, с. 229]. Хотя бы по той простой причине, что вмешательство государства и других людей в сферу индивидуальной свободы «...оказывается в большей части случаев вредным, обыкновенно совершается нехотая и невпопад» [3, с. 224].

Означает ли это, что свобода должна быть абсолютной? Нет. В качестве критериев для принятия решения об ограничении свободы индивидов Милль использует, во-первых, знаменитый «принцип вреда», а во-вторых, принцип «моральной зрелости» человека. Первый принцип состоит в том, что «все, что причиняет прямой вред индивидууму или обществу или включает прямую опасность вреда для них, все это должно быть изъято из сферы индивидуальной свободы и должно быть отнесено к сфере нравственности или закона» [3, с. 232]. Задача второго принципа — лишить возможности делать абсолютно свободный выбор тех, кто не достиг состояния «зрелости своих способностей», поскольку очевидно, что многие люди (дети например), могут причинить вред себе и другим просто потому, что не понимают последствий своего выбора, следовательно, такой выбор будет не только нежелателен по «результату», но еще и нарушит сам принцип свободы: не исключено, что, если бы человек знал о последствиях, он бы поступил по-другому. При всей привлекательности теории Милля многие моменты в его системе кажутся проблематичными. Во-первых, как следует понимать сам вред? Во-вторых, на основании чего мы можем (должны) признать, что человек находится в состоянии «зрелости способностей»? М. Хомяков формулирует первую проблему

так: «Говоря коротко, может быть два основных способа понимания вреда, наносимого людям. Эти способы можно назвать соответственно слабой и сильной моделями. Согласно модели слабой, в понятие вреда включается любой моральный ущерб, всякое оскорбительное деяние. По сильной модели, вред есть лишь физическое воздействие — убийство, насилие и др. Согласно первой модели, в разряд нетерпимого попадет слишком многое, вполне допустимое в современном демократическом обществе. Второе понимание, однако, оставляет в обществе место пропаганде насилия, расовой дискриминации и др. К тому же и вне зависимости от различия этих моделей остается вопрос об определении вреда как такового... — понятие нетерпимого зависит от способа интерпретации вреда» [9, с. 23]. Вторая проблема связана с не меньшей расплывчатостью критерия для определения зрелости человека. «Кажется, что сам Милль определяет зрелость как такое состояние, при котором автономный свободный выбор ведет к моральному усовершенствованию личности. Такое усовершенствование означает предпочтение “высших” наслаждений “низшим”. Отличие “высшего” наслаждения от “низшего” же, в свою очередь, определяется не чем иным, как *собственным моральным* (курсив М.Б. Хомякова. — А.Л.) идеалом Милля. В таком случае варварством можно объявить все, такому идеалу не соответствующее» [9, с. 25].

Итак, Милль дополняет негативный аргумент в защиту толерантности (иррациональность преследований по религиозным основаниям у Д. Локка) «позитивным» и расширяет сферу ее применения до индивидуального стиля жизни как такового: толерантно следует относиться к другому стилю жизни потому, что это ведет к сохранению свободы как условия процветания общества в целом. Таким образом, толерантность становится средством для достижения другого, абсолютного блага, и за счет этого приобретает свою ценность. Однако неопределенность, «расплывчатость» принципов вреда и зрелости значительно ослабляет этот тип аргументации и провоцирует поиск стратегии, способной защитить толерантность как самостоятельное благо, т.е. как ценность «вне обстоятельств».

Для этого нужны «принципиальные аргументы». Шестой пункт в определении П. Николсона гласит: толерантность верна, а толерантный субъект благ. Признавая этот пункт дискуссионным, Николсон, тем не менее,

дает полное определение толерантности и утверждает следующее: «Толерантность есть *добродетель* (курсив мой. — А.Л.) воздержания от употребления силы для вмешательства во мнение или действие другого, хотя бы они и отклонялись в чем-то важном от мнения или действия субъекта толерантности и последний не был бы морально согласен с ними... Центральным положением моей концепции является утверждение, что толерантность есть благо. Не все согласны с этим. Некоторые считают, что толерантность может быть благом, а может и не быть, в зависимости от обстоятельств. Другие же, считающие ее — всегда либо только в некоторых случаях — благом, не согласны между собой в определении тех причин, почему она есть благо» [4, с. 134]. На первый взгляд, представляется странным, что некоторое благо приходится обосновывать. Допустим, мы все считаем смелость добродетелью, т.е. полагаем, что быть мужественным, храбрым человеком в *любом случае* морально хорошо. Тогда, как подсказывает здравый смысл, у нас не должно возникать сомнений относительно условий, при которых смелость будет именно добродетелью, а не чем-либо иным. Если мы ценим жизнь — любая форма жизни в любых условиях будет ценна сама по себе, без дополнительных «внешних» аргументов.

Однако сам Николсон признает, что в случае с толерантностью ее (толерантности) благость не очевидна. Кто может не согласиться с тем, что толерантность есть благо?

Во-первых, те из нас, кто, подобно Герберту Маркузе [10], укажут на нежелательные последствия фанатичной реализации принципов толерантности в области морали в целом. Тезис может быть следующим: обществу, в котором толерантность стала нормой, в стратегической перспективе грозит стирание границ между морально правильным поведением и тем поведением, которое следовало бы порицать, между объективной истиной и субъективным мнением и, в конечном счете, исчезновение моральных норм как таковых. Моральный нейтралитет приведет, в свою очередь, к исчезновению самой толерантности, поскольку в ситуации «отсутствия моральной нормы» в таком безразличном обществе не будет и «отклонения», т.е. повода для морального неодобрения. Не исключено также, что на этом фоне государству будет удобно маскировать под толерантностью нежелание решать реальные социально-экономические проблемы.

Во-вторых, те из нас, кто, подобно коммунистам М. Санделу и Ч. Тейлору [7; 15; 17], увидят в либеральной модели толерантности опасность, связанную с автономизацией частной жизни индивидов и исчезновением общества «разделяемых ценностей». Философская антропология либералов рассматривает сущность человека как нечто, что существует до общества и в конечном счете выражается в корпусе «естественных» прав каждого (любого) индивида, а само общество — как продукт кооперации индивидов с целью оптимизировать процесс соблюдения прав. Критика со стороны коммунистов направлена прежде всего на метафизические допущения либералов; сами коммунисты ближе к объективизму холистического толка в социальной онтологии и рассматривают процесс формирования идентичности человека как процесс социализации, что подразумевает впитывание индивидом всего культурного (группового, общинного) контекста, в котором он живет. Если мы «вытаскиваем» из общества моральные ценности и культурные предпочтения, менталитет, религию, устоявшееся групповое «видение различий» — то все, что будет у нас общего, — это представление о правах индивида и формализованные правила поведения за пределами частной сферы, т.е. *правила*, к которым либералы редуцируют *содержание* идентичности. В таком «индивидуализированном» обществе под вопросом оказывается духовная основа для консолидации людей — в нем все больше «общества», все меньше «общности», в том смысле, в каком употребляет эти понятия Ф. Тённис.

В-третьих, толерантность, скорее всего, будут критиковать прагматики, умудренные жизненным опытом. Аргументация может быть следующей: толерантность как моральное отношение не является с необходимостью взаимным и возможна ситуация, в которой тот, к кому ты относишься толерантно, не обязан, не хочет или не может так же относиться к тебе. Более того, не исключено даже, что кому-то толерантность покажется попросту *обидной*, как если бы твои убеждения не приняли всерьез. Этот момент требует дополнительного пояснения. Обратимся к модели Д. Хейда [11]. Согласно Хейду, чтобы «подвесить» моральное неодобрение, необходимо, чтобы взгляд субъекта толерантности переключился с того, *что* вы выбрали и считаете важным, на *вас* как носителя этих (или других, или третьих) убеждений. Но не означает ли это, что сами ваши убе-

ждения попросту не приняли всерьез? Для вас важно то, *что* вы выбрали, а для того, кто к вам толерантно относится, — *вы сами* как субъект выбора. «Мне кажется, — пишет Д. Хейд, — асимметрия между тем, кто относится толерантно, и тем, к кому так относятся, может быть объяснена тем фактом, что субъектам и агентам (убеждений и действий, поставленных под сомнение) труднее осуществить переключение... поскольку они идентифицируют себя со своими взглядами и действиями куда более сильно» [11, p. 16].

Наконец, мы можем согласиться с К. Нидерманом, который полагает, что главная ошибка споров о толерантности как раз и заключается в попытках придать ей статус блага. Тезис Нидермана достаточно прост: «Ответ состоит просто-напросто в том, что толерантность *не является* благом... скорее, толерантность значима лишь тогда, когда она содействует другим важным благам и целям человека, и притом она значима, только *если* она делает это (курсив М.Б. Хомякова. — *А.Л.*). Толерантность “ускользает” от классификации как добродетель, поскольку вообще не является добродетелью» [13]. К этому аргументу можно добавить и постмодернистское неприятие любой модели толерантности в той мере, в какой она основана на презумпции общих ценностей (по отношению к которым и возможно отклонение), а также описание такой толерантности как анахронизма в ситуации радикального плюрализма [1, с. 45–69].

Итак, толерантность — довольно противоречивая ценность, требующая от человека определенных усилий для своего воплощения. Мы попытались показать, что толерантность возможна в двух случаях: во-первых, когда есть основания, «перевешивающие» твое моральное неприятие отклонения (допустим, когда человек очень важен для сообщества) — но такое основание не выглядит стабильным; во-вторых, когда срабатывает механизм «смещения» внимания с того, что явилось причиной морального неприятия (допустим, стиль жизни), на *право* человека выбирать свой стиль жизни — т.е. такой тип аргументации, который, с точки зрения защитников либерализма, наиболее приемлем в наши дни [12]. Понятно, что различные аргументы «против» толерантности сами могут иметь разные основания либо по-разному конструировать свой «объект» критики: будь то либеральное видение толерантности либо моральный «фундаментализм» в принципе. Тем

не менее вывод, к которому мы можем прийти, рассмотрев аргументы противников толерантности и позицию Нидермана в частности, вполне предсказуем. Нужно калькулировать последствия. Мы должны быть предельно внимательны и осторожны с этим понятием. Пропаганда толерантности не должна подменять тщательного, скрупулезного выяснения истории этой ценности, оснований для «переключения» и контекста применения.

Список литературы:

1. Грей Д. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003.
2. Локк Д. Послание о веротерпимости // «Послание о веротерпимости» Дж. Локка: точки зрения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.
3. Милль Д.С. О свободе // Социальные и гуманитарные науки. Сер.11. М., 1996. №3. С. 213–246.
4. Николсон П. Толерантность как моральный идеал // Толерантность. Вестник УрМИОН. 2001. №1. С. 129–147.
5. Самохвалова В.И. О содержании понятия «толерантность» в современном культурном контексте // Философский журнал. 2008. № 1. С. 161–175.
6. Хомяков М.Б. Нетерпимое // Толерантность. Вестник УРМИОН. 2003. №2. С. 5–25.
7. Хомяков М.Б. Критики толерантности // Толерантность и интолерантность в современном обществе: дискриминация: материалы междунар. конф. / под ред. И.Л. Первой. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007.
8. Хомяков М.Б. Толерантность // Современный философский словарь / под ред. В.Е. Кемерова. М.: Академ. проект, 2004. С. 726–730.
9. Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы: размышления по поводу современной англо-американской теории // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности: кол. монография. М.: Олма Пресс, 2005. С. 15–29.
10. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969.
11. Heyd D. Introduction // *Toleration: An Elusive Virtue* / ed. by D. Heyd. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1996. P.3–17.
12. Mendus S. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Basingstoke, Macmillan, 1989.
13. Nederman C. *Toleration in a New Key: Historical and Global Perspectives*. Текст доклада на международной школе молодых ученых. Екатеринбург, 2004.
14. Nicholson P. *Toleration as a Moral Ideal* // *Aspects of Toleration* / ed. by S. Mendus. L.; N.Y.: Methuen, 1985. P.159–173.
15. Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982.
16. Scarman L. *Toleration and the Law. Lecture on Toleration*, 1983. Printed and reprinted by The Ebor Press, York, 2002.
17. Taylor Ch. *The politics of Recognition* / ed. by A. Gutmann, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, 1994. P.25–74.
18. Waldron J. *Locke: Toleration and the rationality of Persecution* // *John Locke: A Letter Concerning Toleration in focus* / ed. by J. Horton and S. Mendus. Routledge, 1991. P.70–90.

TOLERATION: PRO ET CONTRA

Alexey V. Loginov

*Ural Federal University named after First President of Russia B.N. Yeltsin;
19, Mira str., Ekaterinburg, 620002, Russia*

This article aims to survey key arguments for toleration as moral virtue of modern societies and those theories in contemporary political philosophy that argue against toleration as a value or attitude anyone should promote and defend. The article starts with P. Nicholson's definition of tolerance to specify the value, then I review D. Heyd's theory that describes the logic of tolerant consciousness. J. Locke's, J.S. Mill's and P. Nicholson's ideas are considered in order to construct a cogent liberal argument for toleration. In the last part of the article I try to render communitarian (M. Sandel, Ch. Taylor), postmarxist (H. Marcuse) and postliberal (J. Gray) critique of toleration.

Key words: toleration; justification and critique; argument; liberalism; communitarianism; postmodernism.