

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.1.001

УДК 32

*В. А. Гуторов*<sup>\*</sup>

## **СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТИКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ (ОПЫТ ДИСКУРСИВНОЙ АНАЛИТИКИ)\*\***

В статье анализируются итоги новейших теоретических дискуссий в западной политической философии, участники которых исследуют специфические особенности формирования дискурса толерантности в современном мире. Характер теоретических дискуссий свидетельствует также о том, что современный дискурс толерантности нередко выходит за пределы различных направлений политической философии, этических теорий и традиционных гуманитарных дисциплин. Они также демонстрируют постоянно возрастающее значение политико-теологических аспектов анализа толерантности. Несмотря на тот очевидный факт, что имеющиеся в современной научной и философской литературе определения и интерпретации концепта и предмета политической теологии весьма разнообразны, попытки их синтеза в рамках однозначных дефиниций, как правило, являются лишь стимулом для новых споров. Во многом это связано с постоянно возрастающей потребностью их участников по-новому взглянуть на различные проблемы взаимосвязи религии и политики в глобальном, региональном, национальном и локальном ее измерениях.

**Ключевые слова:** толерантность, политическая философия, политическая теология, политика толерантности, философский дискурс, либерализм.

---

<sup>\*</sup> Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; gut-50@mail.ru

<sup>\*\*</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

The article analyzes the results of the latest theoretical discussions in Western political philosophy, whose participants explore the specific features of the formation of the discourse of tolerance in the modern world. The nature of theoretical discussions also indicates that the modern discourse of tolerance often goes beyond the various areas of political philosophy, ethical theories and traditional humanitarian disciplines. They also demonstrate the ever-increasing importance of the political-theological aspects of tolerance analysis. Despite the obvious fact that the definitions and interpretations of the concept and subject of political theology available in modern scientific and philosophical literature are very diverse, attempts to synthesize them within the framework of unambiguous definitions, as a rule, are only a stimulus for new disputes. This is largely due to the constantly growing need of their participants to take a fresh look at various problems of the relationship between religion and politics in its global, regional, national and local dimensions.

**Keywords:** tolerance, political philosophy, political theology, politics of tolerance, philosophical discourse, liberalism.

В современной национальной и глобальной политике этико-политический комплекс идей, связанных с концептом толерантности, играет огромную роль. Она определяется, прежде всего, тем, что научные, идеологические, философские и теологические споры вокруг содержания данного концепта особенно рельефно высвечивают основные направления эволюции политической культуры в различных регионах мира.

В последние годы, — утверждает американский политический философ Венди Браун, — культура стала кардинальным объектом толерантности и нетерпимости. И не только потому, что либерально-демократические общества становятся все более мультикультурными в результате потоков населения позднего модерна и утверждения культурных различий по сравнению с ассимиляцией... Когда политический или гражданский конфликт становится культурным, будь то в международной или внутренней политике, терпимость проявляется как ключевой термин по двум причинам. Во-первых, одни культуры изображаются как толерантные, а другие — нет, то есть сама толерантность культивируется в той мере, в какой она доступна только для определенных культур. Во-вторых, культурализация конфликта делает само культурное различие важным (если не главным) местом для практики толерантности или нетерпимости. Граница между культурами считается изменчивой по определению, если эти культуры не подчиняются либерализму. Таким образом, терпимость, а не, скажем, равенство, эмансипация или разделение власти, становится основным термином в словаре, описывающем и предписывающем конфликты, которые изображаются в качестве культурных. Культурализация конфликта и различия дискурсивно деполитизирует и то, и другое, в то же время организуя [мировых] игроков особым образом, а именно — становится возможным странный, но довольно известный сдвиг внутри либерализма: предполагается, что «культура» является рычагом, посредством которого управляются и направляются нелиберальные народы. По при этом либеральные народы рассматриваются как обладатели культуры или культур... Очевидная предпосылка либеральной толерантности

в применении к групповым практикам (в отличие от идиосинкразических индивидуальных убеждений или поведения) состоит в том, что религиозные, культурные или этнические различия являются объектами естественной или прирожденной враждебности. Терпимость представляется как инструмент управления или ослабления этой враждебности для достижения мирного сосуществования. Однако в рамках либеральной парадигмы эта предпосылка уже вызывает ряд вопросов [2, р. 298–299].

Характер теоретических дискуссий свидетельствует также о том, что современный дискурс толерантности нередко выходит за пределы различных направлений политической философии, этических теорий и традиционных гуманитарных дисциплин. Во многом это связано с постоянно возрастающей потребностью их участников по-новому взглянуть на различные проблемы взаимосвязи религии и политики в глобальном, региональном, национальном и локальном ее измерениях. Например, в своей книге «Религия и политика: как христианство строит демократию» американский политолог Мэри Эйзенштейн отмечает:

Томас Джефферсон определил отношения между американской политикой и религией как абсолютное разделение церкви и государства. Он не только призывал к созданию высокой «стены» между ними, но и Верховный суд неоднократно применял свою «стену разделения» в своем толковании церковно-государственных отношений. Однако факт в том, что практика разделения не подтвердилась ни на самом деле, ни в преобладающих убеждениях граждан. Скорее, «абсолютное» разделение религии и государства оставалось подвижным и изменчивым с течением времени — результат двух противоречащих друг другу статей Конституции о религиозной практике. В либеральной демократии можно добиваться полного разделения церкви и государства, но нельзя требовать или добиваться абсолютного разделения религии и политики. Это два совершенно разных устремления; первое — институциональное, второе — поведенческое. Отношения между религией и политикой находятся на индивидуальном уровне, потому что именно там проявляется политическая воля. Следовательно, нелогично полагать, что религиозный человек может каким-либо значимым образом оторвать себя от исповедуемого им набора убеждений, действуя как политический деятель. Это то, что призвано защитить оговоркой о бесплатных упражнениях. Отчасти из-за внутреннего противоречия между разделением институтов и свободой действий отдельных лиц Суд пришел к выводу, что недвусмысленное применение разделительной интерпретации Джефферсона «оказалось на удивление трудным»... Дихотомия, согласно которой политика — это публичная арена, а религия — частная, не только определила американское восприятие Первой поправки, но также сделала современную политическую науку компонентом современной демократической теории. Нетерпимость — главная угроза как институту либеральной демократии, так и продолжающемуся функционированию сформировавшихся либеральных демократий. Нетерпимость, которая отвергает легитимность других лиц на равное участие в политическом процессе, предопределяет, кто имеет, а кто не имеет легитимности в его рамках. Таким образом, это предопределение отрицает необходимость компромисса. Нетерпимость не ограничивается только религиозными индивидами, но религиозные люди часто считаются наиболее нетерпимыми. Чем выше уровень религиозной приверженности, тем меньше у человека терпимости по отношению к другим, придерживающимся несхожих убеждений. Следовательно,

человек с высокими религиозными убеждениями с меньшей вероятностью будет продвигать либеральную демократию и ее требования терпимости, особенно когда он или она находятся у власти. Теоретическая логика аргументов, которые преобладали против религии и демократической ценности толерантности (или ее негативной нетолерантности) с момента написания Конституции США, согласуется с последовательным просветительским отношением к религиозности, и ее можно понять с точки зрения классической либеральной оппозиции церкви. Но неясно, является ли этот атрибут религии точным, особенно в современной американской либерально-демократической практике. С другой стороны, можно утверждать, что сама природа религии претерпела метаморфозу в Соединенных Штатах, сделав религиозных людей не менее или, возможно, более терпимыми, чем их менее религиозные соседи. Возможно, что социализация американских либерально-демократических ценностей, пронизывающих религию в Соединенных Штатах, отрицает европейскую традицию нетерпимости... [4, p. 6–7].

Разумеется, приведенные выше рассуждения выглядят лишь удлинненным парафразом нескольких принципиально важных идей Алексиса де Токвиля об удивительном сочетании религиозности и свободы в менталитете и поведении американцев, которое невозможно встретить во Франции и других европейских государствах (см. подробнее: [9, p. 30–31; 19, p. 236–238, 323–324; 547–553, 558–560; 10, p. 74, 83–84, 145]). Но они также свидетельствуют о постоянно возрастающем значении политико-теологических аспектов анализа толерантности. Во всяком случае, многие ведущие специалисты нередко демонстрируют повышенное внимание к современным спорам вокруг самого понятия «политическая теология» и статуса этой дисциплины.

Несмотря на тот очевидный факт, что имеющиеся в современной научной и философской литературе определения и интерпретации концепта и предмета политической теологии весьма разнообразны, попытки их синтеза в рамках однозначных дефиниций, как правило, являются лишь стимулом для новых споров и сомнений. Так, например, У. Т. Кавано и П. М. Скотт, редакторы новейшего справочника «The Wiley Blackwell Companion to Political Theology» подчеркивают:

В этих общих рамках задача политической теологии рассматривается различными мыслителями по-разному. Некоторые интерпретаторы рассматривают политику как «данность», обладающую собственной светской автономией. Таким образом, политика и теология — два существенно различающихся вида деятельности, один из которых связан с государственной властью, а другой относится, в первую очередь, к религиозному опыту и полуприватным ассоциациям религиозных верующих. Задача политической теологии может, следовательно, заключаться в том, чтобы связать религиозные убеждения с более крупными социальными проблемами, не нарушая при этом надлежащую автономию каждой из них. Для других теология — это критическое размышление о политическом. Теология материальна, она отражает и укрепляет справедливые или несправедливые политические установления. Тогда задача политической теологии может заключаться в том, чтобы выявить способы, посредством которых теологический дискурс воспроизводит неравенство классов, пола или расы, и реконструировать теологию так, чтобы она служила делу справедливости. Для третьих теология и политика являются, по сути, схожими видами активности; оба конституируют

себя в производстве метафизических образов, вокруг которых организованы сообщества. Всякая политика имеет теологию, встроенную в нее, и определенные формы организации подразумеваются в доктринах, например, Троицы, церкви и эсхатологии. Тогда задачей может стать разоблачение ложных теологий, лежащих в основе якобы «светской» политики, и продвижение истинной политики, скрытой в истинном богословии. Политические теологии различаются по степени использования социальных наук и других секулярных дискурсов; их различия определяются размерами пространства, в рамках которого они «контекстуализированы» или укоренены в опыте конкретных людей; или же зависят от уровня, в соответствии с которым государство рассматривается как локус политики. Они различаются способами использования богословских ресурсов — священных текстов, литургии, доктрины. То, что отличает политическую теологию в ее универсальном понимании, от других типов теологии или политического дискурса, так это явная попытка связать дискурс о Боге с организацией групп в пространстве и времени [15, р. 3–4].

Один из недавних примеров обозначенного выше синтеза представлен в работе А. Котско «Демоны неолиберализма: политическая теология позднего капитала»:

Я различаю три смысла политической теологии: теологически обоснованное политическое действие, трактовку политики квазирелигиозным образом и общее изучение таких трансфертов между политической и теологической сферами. «Политическая теология» Шмитта — это в некотором смысле несколько неожиданное объединение всех трех трактовок в одном, особенно если рассматривать такое прочтение в рамках «Понятия политического». Там он определяет политическое как область, где принимаются решения относительно того, кто является другом, а кто врагом, а государство — как любое образование, имеющее признанную власть принимать такие решения. Хотя различие между другом и врагом, безусловно, связано с другими бинарными элементами, такими как добро и зло, прекрасное и безобразное, политическое от других сфер жизни отличает то, что оно «обозначает крайнюю степень интенсивности союза или разделения, ассоциации или диссоциации». Самым крайним выражением этой интенсивности политического является объявление войны «ради сохранения формы существования кого-либо» [7, р. 26] (см. подробнее: [12, р. 26–27; 13, р. 5, 15, 36, 45–46]).

В своей работе «Политика, теология и история» британский философ Раймонд Плант также активно акцентирует тезис, согласно которому сама возможность политико-теологического анализа связана с ответом на следующий вопрос: может ли христианская вера способствовать развитию соответствующего морального контекста оправдания либерально-демократического общества и должна ли она вообще изыскивать конкретные формы апологии такого рода [11, р. 15].

Политическая теология занимается объяснением природы государства, общества и различных форм добровольной организации, которые характеризуют современное гражданское общество и экономику, что в современном мире означает, прежде всего, природу и роль рыночной экономики. Конечно, в последние годы церкви были далеки от сдержанности в своих суждениях о современной политике и экономике, но, я думаю, есть определенный смысл в попытках отойти от этих

конкретных заявлений, чтобы более сфокусированно взглянуть на [обозначенные выше] предположения. Это должно быть сделано для того, чтобы политическая теология имела право на существование [11, p. 15–16].

В обыденной речи терпимость в самом широком смысле понимается как способность переносить или претерпевать что-либо. В общественном контексте это понятие также часто употребляется для характеристики способности человека или группы сосуществовать с людьми, имеющими иные убеждения и верования. Современные конфликты — внутренние и международные, — в основе которых лежит нетерпимость религиозная или идеологическая, очень часто оцениваются в соответствии с критериями, сложившимися прежде всего в рамках концепций гражданского общества и толерантности. Например, Майкл Уолзер определяет толерантность как «безразличие к различию» людей, отличных от нас (см.: [17, p. 11 sq., 68 sq., 91 sq.]). Однако другие философы не разделяют такого рода характеристики и отмечают, что безразличие не имеет отношения к определению толерантности, особенно потому, что последняя по своей сути связана с конкурирующими утверждениями и соображениями, с привычками, идеями, установками и верованиями других людей или даже культурой и вероисповеданием. Когда мы равнодушны, мы просто не замечаем различий, идеальное положение достигается редко.

В этом плане представляется вполне резонным одно из базовых определений «истинной толерантности», предложенное Джоном Буджишевским: «Истинная толерантность... представляет собой особый случай того, что Аристотель называл практическим разумом потому, что он связан со средствами и целями; специальным случаем потому, что его наиболее важная функция состоит в защите целей против претенциозных средств. Поскольку [такое положение] представляет собой явный парадокс, нет ничего удивительного в том, что оно вызывает недоумение» [3, p. 6].

Из данного определения вытекают следующие принципы, или «советы толерантности»:

а) истинно толерантный человек верит, что каждый вправе защищать при помощи рациональных аргументов свое понимание того, что является для индивидов благом, независимо от того, будет ли это понимание истинным или ложным, а также стремиться убедить других в том, что он прав;

б) ни один толерантный человек не будет терпеть действий, разрушающих внутреннее право выбора его самого и других;

в) конечный принцип толерантности состоит в том, что зло должно быть терпимо исключительно в тех случаях, когда его подавление создает равные или большие препятствия к благам того же самого порядка или же препятствия ко всем благам высшего порядка [3, p. 7].

Последний принцип, вполне сопоставимый с критерием Парето, на наш взгляд, действительно выражает предельную степень толерантности. В глазах сторонников коммуитаристской трактовки толерантности этот принцип отражает исключительно индивидуальный подход и игнорирует принцип коллективного выбора группы. Представляется, однако, что принцип толерантности группы является производным от индивидуального выбора. Один из аспектов

терпимости, между прочим, состоит именно в том, что толерантный индивид вправе игнорировать группу и даже все общество, противостоять им, но он осуществляет это право не демонстративно и не из каких-либо своекорыстных побуждений, поскольку зло само по себе не является целью его поведения.

Во введении к сборнику философских эссе «Толерантность: неуловимая добродетель», главный его редактор, проф. Иерусалимского университета Дэвид Хейд также отмечал:

Терпимость — это философски неуловимая (*elusive*) концепция. Действительно, в либеральном этосе последних трех столетий она провозглашалась одной из фундаментальных этических и политических ценностей, и она по-прежнему занимает влиятельное положение в современной правовой и политической риторике. Однако наша твердая вера в ценность толерантности не подкрепляется аналогичной теоретической уверенностью. Возможно, лучшим указанием на шаткие основания, на которых зиждется философское обсуждение толерантности, является интригующее отсутствие согласия по парадигмальным случаям. В теории прав, добродетели и долга люди, которые радикально расходятся во мнениях относительно анализа и обоснования этих концепций, могут по-прежнему обращаться к общему набору примеров. Но с терпимостью кажется, что мы вряд ли сможем найти хоть один конкретный случай, который, по общему мнению, стал бы типичным объектом обсуждения. Смелость и *Habeas Corpus* — это стандартные случаи соответственно добродетели и права. Но согласимся ли мы с определением сдержанности по отношению к неонацистским группам как толерантности или, альтернативно, будем ли мы называть терпимостью то, как гетеросексуальное большинство обращается с гомосексуалистами? Я подозреваю, что сегодня, несмотря на долгую и уважаемую историю идеи религиозной терпимости, лишь немногие католики или протестанты описали бы свое отношение друг к другу с точки зрения терпимости [16, p. 3] (см. также: [18 *passim*]).

Характерно, что в только что опубликованном двухтомном справочнике «The Palgrave Handbook of Toleration» (2021) Дэвид Хейд в статье «Что не является толерантностью» резко усилил свою аргументацию, придав трактровке последней довольно пессимистический оттенок:

Результат попытки выделить отдельную концепцию толерантности из всех ее традиционных родственных концепций, похоже, оставил мало места для ее применения. Непонятно, что осталось от толерантности как конкретно дифференцированной идеи. Не стала ли терпимость излишней в результате некоего гегелевского процесса *Aufhebung* (терпимость как отрицание нетерпимости, но затем сохраненная на более высоком уровне плюрализма и прав)? В некотором смысле ответ будет положительный. Как убедительно доказал Бернارد Уильямс, толерантность является важным и эффективным средством преодоления преследований и нетерпимости. Но если эта цель достигнута, она уже не считается достаточно хорошей. Следует превзойти идеал терпимости. Толерантное желание заключается в том, чтобы быть полностью признанным, уважаемым и принятым... Формальное условие власти, необходимое для проявления толерантного отношения, по-прежнему применяется в этом случае «горизонтальных» отношений в демократическом и эгалитарном обществе, поскольку мое право действовать оскорбительным для вас образом дает мне преимущество перед вами в этом конкретном контексте. У меня есть власть над вами, хотя эта власть не является

структурной и не распространяется повсеместно, как в случае вертикальных отношений между королем и подданным или родителем и ребенком. Но это происходит только потому, что властные отношения проявляющего терпимость (tolerator) и того, на кого она направлена (tolerated) не являются структурно постоянными. Отказ от осуществления прав потенциально взаимен. Подобно тому, как стремления давать и прощать часто вызывают ответную реакцию со стороны получателя, толерантность может вызвать взаимное терпимое отношение, в конечном итоге на благо всех [5, p. 64–65].

Приведенные выше аргументы Д. Хейда обозначают направление, которое в современной политической теории и политической этике нередко называется «политикой толерантности». Политика толерантности к настоящему времени является одним из специализированных междисциплинарных направлений на стыке социальной философии, политической теории и политической этики. В разработке многих ее аспектов принимают участие выдающиеся философы и политологи. Возьмем, к примеру, сборник статей и эссе «Политика толерантности: терпимость и нетерпимость в современной жизни» [14]. В предисловии главный редактор сборника С. Мендус, на наш взгляд, не случайно начинает с комментария к эссе Майкла Игнатъеффа «Национализм и толерантность»:

В своем вкладе в эту книгу Майкл Игнатъефф обращает внимание на то, что он называет «синдромом Каина и Авеля»: «иронический факт, что нетерпимость между братьями часто сильнее, чем между незнакомцами». Он иллюстрирует свою точку зрения на примере Северной Ирландии и отмечает, что, несмотря на антагонизм между католическими и протестантскими общинами, «два антагониста часто признают, что никто не понимает друг друга так же хорошо, как они; они поистине братья-враги». Более того, ирландский случай далеко не уникален. Враждебность между русскими и украинцами, сербами и хорватами, арабами и евреями-сефардами — все они в большей или меньшей степени являются примерами синдрома Каина и Авеля: ирония, смысл которой в том, что те, кто больше всего знают друг о друге и меньше всего отличаются друг от друга, могут все же быть в высшей степени нетерпимыми друг к другу... Более того, в этой ситуации есть и вторая ирония. Дело в том, что в современном мире нетерпимость между «братьями» сосуществует, хотя и не без труда, с растущей солидарностью между чужестранцами... Синдром Каина и Авеля — это, по сути, политическая проблема, и поэтому необходимо искать политическое решение. Но какое политическое решение будет уместным? И почему? [14, p.1–2].

Сам Майкл Игнатъефф в своем эссе весьма пронизательно отмечал:

Нетерпимость обычно фиксирует групповые различия как наиболее заметные и имеет тенденцию игнорировать различия между людьми в ненавистной группе. Действительно, в большинстве форм нетерпимости индивидуальность презируемого человека практически игнорируется; имеет значение только его или ее членство в группе. Как я сказал ранее, нетерпимые люди по своей сути не любопытны, не интересуются группами, которые они презирают, за исключением тех случаев, когда их поведение подтверждает их предрассудки. Идя дальше, можно сказать, что нетерпимые люди не заинтересованы в лицах, составляющих презируемые группы: на самом деле они вообще вряд ли видят «их» как личности. Значение имеет конституция первичной оппозиции между «ними» и «нами».



Индивидуальность только усложняет картину, действительно затрудняет поддержание предрассудков, поскольку именно на индивидуальном уровне могут возникнуть формы идентификации и привязанности, чтобы ниспровергнуть изначальную оппозицию «они» и «мы». Нетерпимость, согласно такому анализу, это сознательный отказ сосредоточиться на индивидуальных различиях и извращенное настаивание на том, чтобы индивидуальная идентичность была включена в группу. Разница между индивидуумом и группой очень велика; разница между группами незначительна, но, наоборот, нетерпимость фокусируется на последних, а не на первых [6, p. 83].

Что касается толерантности, — продолжает М. Игнатъевф, — то если она и является специфической западноевропейской ценностью, она возникла в конкретных исторических обстоятельствах, которые нелегко воспроизвести. Ее можно рассматривать как ответ юристов, философов и государственных деятелей семнадцатого века на вопрос, созданный Реформацией и разрушением единства христианского мира в шестнадцатом веке: как обеспечить гражданский мир в обществах, которые не имеют конфессионального единства? Этот распад христианского мира дал огромный импульс философской попытке понять, как устроено само общество. Если все больше не верят в одно и то же, то как эти организмы держатся вместе? От Гоббса через Локка и Адама Смита начала формироваться теория общества как порядка свободных, договаривающихся индивидов, объединяющихся вместе, чтобы гарантировать друг другу безопасность, свободу и процветание. Эта попытка теоретизировать о социальном порядке в индивидуалистических терминах означала отказ от предпосылки этнической и конфессиональной однородности как принципа социальной согласованности. Поэтому терпимость возникает как доктрина в контексте переосмысления самого общества как организма, связанного воедино не узами происхождения и принадлежности, будь то этнические или конфессиональные, а новыми узами интересов, собственности и прав. В этом смысле терпимость как доктрина, практика и умственная привычка возникает и, в свою очередь, предполагает общество свободных, вступающих в договорные отношения людей. Какие практические выводы следуют из этой исторической точки? Возможно, терпимость зависит от гражданского строя, в котором права личности считаются первичными по отношению социальному порядку и конституирующими его. Она не может функционировать в «органических» обществах, где социальный порядок предшествует правам личности и составляет их основу. Возможно, это то «европейское» изобретение, которым мы можем гордиться. Но возникает вопрос, может ли толерантность пустить корни в обществах, в которых нет основанных на правах индивидуалистических культур, подобных нашей [6, p. 91].

Другой теоретический вариант анализа политики толерантности был предложен канадским философом Уиллом Кимликой. В своем эссе «Две модели плюрализма и толерантности» [8] он прямо заявляет, что в наше время

существуют несколько форм религиозной терпимости. В контексте западных демократий толерантность приняла очень своеобразную форму, а именно идею свободы совести личности. Теперь это основное право человека — свободно поклоняться Богу, пропагандировать свою религию, менять религию или вообще отказываться от религии. Ограничение возможности пользоваться этими свободами рассматривается как нарушение одного из основных прав человека. Ролз рассматривает это как наиболее естественную форму религиозной терпимости.

И в самом деле, как мы увидим, он часто пишет, как будто это единственная форма терпимости. Он просто приравнивает «принцип терпимости» к идее индивидуальной свободы совести... [8, p. 81–82].

У. Кимлика полагает, что модель Ролза защищает каждую религиозную общину, отделяя церковь от государства. Тем самым, по его мнению, американский философ удаляет религию из общественной повестки дня, оставляя приверженцев конкурирующих доктрин свободными отстаивать свои убеждения в частных церквях. С другой стороны, в модели групповых прав церковь и государство тесно связаны. Каждой религиозной общине предоставляется официальный статус и значительная степень самоуправления. Например, в «системе миллетов» Османской империи мусульмане, христиане и евреи были признаны самоуправляющимися единицами (или «миллетами») внутри империи. Между этими двумя моделями есть ряд важных различий: модель групповых прав не обязана признавать какой-либо принцип индивидуальной свободы совести. Поскольку каждая религиозная община является самоуправляемой, нет никаких внешних препятствий для того, чтобы основывать это самоуправление на религиозных принципах, включая соблюдение религиозной ортодоксии. Следовательно, в каждом религиозном сообществе может быть мало или совсем нет возможностей для индивидуального инакомыслия, а также мало или совсем нет свободы менять свою веру. Например, в системе миллетов мусульмане не пытались подавлять евреев и наоборот, но они подавляли еретиков внутри своей общины. Ересь (ставящая под сомнение ортодоксальное толкование мусульманской доктрины) и отступничество (отказ от религиозной веры) были наказуемыми преступлениями в мусульманском сообществе. Ограничения личной свободы совести существовали также в еврейской и христианской общинах. Система миллетов была, «по сути, федерацией теократий» [8, p. 82].

Очевидный урок религиозных войн состоит в том, что разные религии должны терпеть друг друга. Менее очевидно, почему мы должны терпеть инакомыслие внутри религиозного (или этнического) сообщества. Ролз полагал, что единственный действенный способ предотвратить преследования между группами — это предоставить свободу совести отдельным лицам. По мнению Кимлики, это ошибка: можно обеспечить толерантность между группами, не защищая терпимость к индивидуальному инакомыслию внутри каждой группы. Система групповых прав обеспечивает первое, не обеспечивая второе. Следовательно, если мы хотим защитить гражданские права отдельных лиц, мы должны выйти за рамки необходимости групповой терпимости и дать некоторое представление о ценности наделяния людей свободой формировать и пересматривать свои конечные цели. Поэтому Ролз ошибается, полагая, что он может избежать апелляции к общей ценности индивидуальной автономии, не подрывая своего аргумента в пользу приоритета гражданских прав. Сам по себе факт социального плюрализма, не связанный с каким-либо предположением об индивидуальной автономии, не может защищать весь спектр либеральных свобод. Если личная идентичность людей действительно связана с определенными целями, включая и такие, когда отсутствует интерес или возможность подвергать их сомнению и пересматривать, тогда групповые права могут быть лучшим ответом на плюрализм. Если люди не в состоянии

пересмотреть свои унаследованные религиозные обязательства или не представляется важным дать людям возможность реализовать такую возможность, то система миллетов может наилучшим образом защищать и продвигать эти основополагающие цели. Вряд ли следует рассматривать такой вывод как новый. Напротив, его часто используют защитники групповых прав. Они считают, что если мы откажемся от предположения, согласно которому автономия является общей ценностью, тогда религиозным и этническим группам должно быть позволено защищать учредительные цели своих членов путем ограничения определенных индивидуальных прав [8, p. 92].

Таким образом, в концепции У. Кимлики вопрос о навязывании либерализма «следует через несколько шагов» после вопроса об идентификации либеральной теории. Во многих случаях для принудительного вмешательства остается мало места. Отношения между большинством и меньшинствами должны определяться мирными переговорами, а не силой (как в международных отношениях). Это означает поиск какой-то основы для согласия. Если две группы не разделяют основных принципов и ни одну из них нельзя убедить принять принципы другой, тогда им придется прийти к какому-то соглашению. В тех случаях, когда меньшинство отвергает либеральные ценности, итоговое соглашение может включать признание прав группы. И, как отмечалось выше, современные либеральные общества действительно признают некоторые структуры, похожие на миллеты, например: освобождение от образования для амишей, теократический характер управления для индейцев пуэбло. Но это компромисс, а не реализация либеральных принципов, поскольку нарушается фундаментальный либеральный принцип свободы совести. Следовательно, либеральные реформаторы внутри группы будут стремиться продвигать свои либеральные идеи с помощью разума или примера, а внешние либералы будут оказывать поддержку любым усилиям, предпринимаемым сообществом по либерализации.

Ролз, — продолжает Кимлика, — кажется, объединяет эти два вопроса о выявлении и насаждении либеральной теории справедливости. Я думаю, что его «политическая» концепция либерализма не является адекватным ответом ни на один из этих вопросов. Он не дает адекватного определения оправданной либеральной теории, потому что он оставляет совершенно неясным, почему граждане (но не частные лица) проявляют повышенный интерес к своей способности формировать и пересматривать концепцию блага. Он не дает адекватного ответа на вопрос о навязывании либерализма потому, что оно обеспечивает соблюдение либеральных прав в сообществах меньшинств, тяготеющих к мощному социальному консенсусу в пользу групповых прав... Я считаю, что более подходящим ответом было бы продолжать защищать всеобъемлющий либерализм, основанный на автономии как общей ценности, но с большей осторожностью относиться к навязыванию полного набора либеральных политических институтов нелиберальным меньшинствам [8, p. 95–96].

Окончательный вывод У. Кимлики состоит в следующем:

Я описал две модели религиозной терпимости: либеральную модель, основанную на индивидуальной свободе, и гиперкоммунитарную модель, основанную

на групповых правах. Обе признают необходимость сосуществования различных религиозных сообществ и, следовательно, согласуются с фактом религиозного плюрализма в современных обществах, однако принципиально расходятся во мнениях относительно роли индивидуальной свободы в религиозных сообществах. Модель групповых прав позволяет каждой группе ограничивать религиозные свободы своих членов, чтобы защитить учредительные цели и обычаи сообщества от внутреннего инакомыслия. Либеральная модель настаивает на том, что каждый человек имеет право на свободу совести, включая право подвергать сомнению и пересматривать свои религиозные убеждения, и, таким образом, допускает прозелитизацию, ересь и отступничество. Ролз последовательно поддерживал либеральную модель, и его теория справедливости исключает любую систему групповых прав, ограничивающую свободу совести. Но его обоснование этого предпочтения становится все более неясным. В своей более ранней работе он, казалось, защищал либеральную модель на том основании, что люди изначально заинтересованы в своей способности формировать и пересматривать свои концепции блага и гарантировать, что эти концепции достойны их постоянной приверженности. Этот аргумент автономии — известный либеральный аргумент в пользу гражданских прав. Действительно, либералов часто определяют как сторонников терпимости, поскольку она необходима для продвижения автономии. Однако в своих более поздних работах Ролз хочет избежать этого аргумента об автономии, который он считает «сектантским» и нечувствительным к взглядам определенных религиозных и этнических меньшинств. Его решение — отказаться от любой формы либерализма, основанной на «всеобъемлющем» идеале, таком как автономия, и вместо этого полагаться на «политическую» концепцию человека как свободного и эгалитарного существа. Но эта стратегия, как я утверждал, не работает. Она попросту оставляет неясным, почему либеральное государство должно отдавать приоритет гражданским правам, фактически не проявляя больше сочувствия к требованиям нелиберальных меньшинств. Я считаю, что более подходящим ответом будет продолжать защищать всеобъемлющий либерализм, но признать, что есть пределы нашей способности реализовывать и навязывать либеральные принципы группам, которые не одобряют эти принципы [8, p. 96].

Один из основных моментов нашей статьи заключается в том, что терпимость часто представляется исключительно как либеральная ценность; некоторые либеральные теоретики заходят так далеко, что предполагают, что либерализм имеет фактическую монополию на толерантность. Однако такого рода претензия на монополию постоянно порождает многочисленные вопросы, например: настолько ли успешна либеральная теория толерантности по сравнению с социалистическими или консервативными теориями? Ведь любая концепция терпимости так или иначе исходит из фундаментального требования уважения к людям, позволяя объяснить необходимость разрешать действия, которые мы не одобряем с моральной точки зрения. В этом плане вполне уместно вспомнить знаменитое предостережение, сформулированное П. Балинтом в книге «Уважая толерантность: традиционный либерализм и современное многообразие»:

...Традиционный либеральный подход к разнообразию не смог адекватно приспособиться к меньшинствам, ведь такое честное приспособление требует определенного позитивного уважения или признания практики, образа жизни

или идентичности меньшинств. Те, кто поддерживает эту позицию, опасаются либеральной терпимости и нейтралитета из-за их предполагаемой предвзятости по отношению к большинству и их неспособности увидеть, что справедливое отношение к образу жизни может потребовать иного отношения к меньшинствам... При таком понимании, которое является актуальной теоретической ортодоксальностью, терпимость должна всегда включать в себя три основных компонента: возражение, возможность действовать отрицательным образом в ответ на это возражение или же аналогичным образом намеренно бездействовать. Но если толерантность включает в себя возражение и силу, даже учитывая возможность отказа действовать негативно в ответ на это возражение, тогда сам ее объект начинает выглядеть далеко не идеально. Кажется, никто не хочет оказаться в положении, когда те, кто имеет власть над нами, возражают против нашего существования или какого-либо его аспекта, и чье невмешательство может в любой момент дать обратный ход [1, p. 3].

Обсуждение проблемы толерантности на основе синтеза политической философии с современными версиями политической теологии хотя и не выглядит универсальным «спасительным средством», но, на наш взгляд, позволяет находить дополнительные полезные аргументы, направленные на решение обозначенных выше теоретических и практических дилемм.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Balint P. *Respecting Toleration: Traditional Liberalism and Contemporary Diversity*. — Oxford: Oxford University Press, 2017.
2. Brown W. *Subjects of Tolerance: Why We Are Civilized and They Are the Barbarians // Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Ed. by Hent de Vries. — New York: Fordham University Press, 2006. P. 298–317.
3. Budziszewski J. *True Tolerance. Liberalism and the Necessity of Judgement*. — New Brunswick and London, 1992.
4. Eisenstein M. *Religion and Politics of Tolerance: How Christianity Builds Democracy*. — Waco, Texas: Baylor University Press, 2008.
5. Heyd D. *What Toleration is Not // The Palgrave Handbook of Toleration*. Ed. by Mitja Sardoc. — Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021. P. 53–71.
6. Ignatieff M. *Nationalism and Toleration // The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Ed. by Susan Mendus. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. P. 77–106.
7. Kotsko A. *Neoliberalism's Demons: On the Political Theology of Late Capital*. — Stanford, California: Stanford University Press, 2018.
8. Kymlicka W. *Two Models of Pluralism and Tolerance // Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. by David Heyd. — Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. P. 81–106.
9. Offe C. *Reflections on America: Tocqueville, Weber and Adorno in the United States*. — Cambridge: Polity, 2005.
10. Ossewaarde M.R.R. *Tocqueville's Moral and Political Thought*. — London; New York: Routledge, 2004.
11. Plant R. *Politics, Theology and History*. — Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

12. Schmitt C. *The Concept of the Political*. — Chicago: University of Chicago Press, 1996.
13. Schmitt C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. — Chicago: University of Chicago Press, 2005.
14. *The Politics of Toleration: Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Ed. by Susan Mendus. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
15. *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*. Second Edition. Edited by William T. Cavanaugh, Peter Manley Scott. — Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Ltd., 2018.
16. *Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. by David Heyd. — Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
17. Walzer M. *On Toleration*. — New Haven; London: Yale University Press, 1997.
18. Witenberg R. T. *The Psychology of Tolerance: Conception and Development*. — Singapore: Springer, 2019.
19. Wolin Sh. S. *Tocqueville between Two Worlds: The Making of Political and Theoretical Life*. — Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2001.