

УДК319.647.5:324

ПОЛІТИЧНА ТА КУЛЬТУРНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ: КРИТЕРІЇ ОЦІНКИ

Петро Параняк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки,
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна
paranyak@gmail.com*

Розглянуто основні критерії, за якими можна оцінювати толерантність у різних історичних періодах. Висвітлено зміни в розумінні значення толерантності в Європі впродовж історії, її залежність від історичної ситуації в той чи інший час. Проаналізовано процес формування толерантності, що сьогодні належить до найважливіших чинників розв'язання соціального напруження, розвиток принципів єдності у різноманітності та поваги до права іншого.

Ключові слова: фундаменталізм, ісламізм, фанатизм, постмодернізм

Причиною всіх релігійних воєн, котрі впродовж століть призводили до кровопролиття, завжди слугували пристрасті й поверхневі протиставлення, на кшталт “ми” і “вони”, “добре” і “погане”, “чорне” і “біле”. Сама поява терміна «толерантність» пов'язана з епохою релігійних воєн. За первісним змістом воно висловлює компроміс, на що змушені були погодитися і католики, і протестанти. Пізніше толерантність як принцип згоди виник у ліберальній свідомості епохи Просвітництва. Видатні вчені XVII–XVIII ст.: Т. Гоббс, Дж. Локк, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо – виступали проти жорстоких релігійних зіткнень і релігійної нетерпимості. У «Філософських листах» (1733), «Трактаті про віротерпимість» (1763) Вольтер стверджував: верхом безумства є переконання, ніби всі люди повинні думати однаково; вірування має право на існування.

Розглядаючи багатство західної культури, ми маємо на увазі насамперед властиві їй ще до епохи Просвітництва критичний підхід і дослідницький дух, що допомагають подолати подібний згубний примітивізм. Безсумнівно, це не завжди було так. Адже до західної культури належав і Гітлер, який спалював книги, осуджував мистецтво і знищував представників «нижчої» раси.

Іноді дуже важко провести межу між прагненням до культурної самоідентифікації, розумінням чужої культури, і намаганням дати оцінку своєї та чужої культури, винести судження про “добре” і “погано”. Скажімо, де б людина хотіла мешкати – Львові чи Лондоні? Лондон, безперечно прекрасне місто. Але у Львові розмовляють мовою, яку людина розуміє. Отже, кожен з нас ідентифікує себе з культурою, де він виріс. Випадки пересадження коріння, коли й трапляються, то не так уже й часто. Лоуренс Аравійський, хоч і одягався арабом, але урешті-решт, повернувся до рідної Британії.

Захід давно почав цікавитися іншими цивілізаціями – це було потрібно для успішної економічної експансії. Греки називали сусідів, котрі не говорили грецькою, – варварами, тобто заїками. Однак і серед греків траплялися розсудливі люди, наприклад, стоїки, які зауважили: хоча варвари і використовують інші слова, вони висловлюють з їх допомогою ті самі думки, що й греки.

У другій половині XIX ст. з'явилася культурна антропологія, яка мала на меті заглядати провину Заходу перед іншими культурами, зокрема перед тими, котрі Захід вважав варварськими, – примітивними народами і суспільствами без історії. Завдання культурної антропології полягало в тому, аби розглянути існування поглядів, відмінних від ідей західної культури. Антропологи заявляли, що цей погляд необхідно сприймати всерйоз, а не ставитися зневажливо і пригнічувати її. Перш ніж стверджувати, що одна культура краща, ніж інша (так зробив італійський прем'єр-міністр С. Берлусконі), потрібно встановити критерії оцінки цих культур. Культуру можна описати об'єктивно, зазначивши, наприклад: її представники вірять у духів або в єдиного Бога, живуть сімейними кланами, як наказує їм традиція, вважають за необхідне носити кільця в носі (це стосується сучасної молодіжної західної культури), роблять обрізання або їдять жаб. Антропологи розуміють, що їхня об'єктивність завжди обмежена безліччю чинників. Критерії оцінки залежать від наших коренів, переваг, звичок, пристрастей, системи цінностей.

Чи віримо ми в доцільність технологічного прогресу, глобалізації торгівлі й удосконалення транспортних засобів? Багато хто вірить, вважаючи нашу технологічну цивілізацію вищою від інших. Одночасно, всередині західної культури є люди, котрі прагнуть жити в гармонії з природою, готові відмовитися від літаків, машин і холодильників, бажаючи плести кошики і мандрувати з одного села в інше для збереження озону на Землі.

Отже, аби стверджувати, що одна культура краща ніж інша, недостатньо описати цю культуру, як це роблять антропологи. Стверджувати подібне можна перебуваючи усередині своєї системи цінностей, від якої, на наш погляд, ми не можемо відмовитися. Лише у такий спосіб ми можемо сказати, що одна культура – наша власна – краще іншої. Краще – для нас.

Наскільки абсолютним можна вважати критерій технологічного прогресу? Пакистан має атомну бомбу, Італія – ні. Чи означає це, що італійська цивілізація гірша від пакистанської і краще жити в Ісламабаді, ніж у Римі? Чи повинні ми поважати ісламський світ за те, що він дав нам великих людей – Авіценні (він народився в Бухарі, недалеко від Афганістану) й Аверроеса, а також Аль-Кінді, Авемпаса, Авіцебрана, Ібн Туфайля або великого історика XIV ст.. Ібн Хальдуна, якого Захід вважає батьком усіх соціальних наук? Іспанські араби розвивали географію, астрономію, математику та медицину в ті часи, коли християнський світ ще значно відставав за всіма цими напрямками.

Можна згадати, що араби були достатньо терпимі до християн та юдеїв, а європейці будували гетто для іновірців. Взяти Єрусалим, Саладін виявляв до християн більше милосердя, ніж самі християни – до сарацинів у аналогічній ситуації. Все це так. Однак сьогодні в ісламському світі існують теократичні і фундаменталістські режими, до котрих християни не можуть відноситися толерантно. Бен Ладен не виявив милосердя до жителів Нью-Йорка, таліби знищили кам'яні статуї

Будди, але ж і у Франції свого часу була Варфоломійська ніч. Знову ж таки, нині це не дає нікому підстав вважати французів варварами.

Історія – мов двосічний меч. Турки насаджували людей на кіл (що вважається дикістю), але візантійці виколювали очі родичам, а католики заживо спалили Джордано Бруно. Сарацинські пірати чинили багато поганого, але буканьєрії Королівської величності ім'ям Британії спалювали іспанські поселення в Карибському морі. Бен Ладен і Саддам Хусейн – вороги західної цивілізації, проте всередині західної цивілізації були такі люди, як Гітлер. Історія не може слугувати критерієм оцінки цивілізацій. Відповідь треба шукати в сучасності. Один із гідних поваги аспектів західної культури (вільної та плюралістичної; це і є цінності, які ми вважаємо основними і суттєвими) полягає в тому, що вона вже давно допускає співіснування різних, навіть і суперечливих критеріїв оцінки різних проблем. Продовження людського життя може вважатися позитивним явищем, а забруднення довкілля – негативним, хоча, найімовірніше, у великих лабораторіях, де вивчають можливість продовження життя, містять потужні системи, котрі також забруднюють навколишнє середовище.

Західна культура навчилася відверто признавати власні суперечності. Можливо, вони залишаться невирішеними, але, принаймні, добре відомі, прийняті нами до відома. Критичне ставлення до власних критеріїв допомагає зрозуміти всю складність проблеми. Чи варто зберігати банківську таємницю? Багато хто думає, що потрібно. Але коли ця таємниця дає терористам змогу мати рахунки в лондонському «Ситі», чи дослідно вважати захист «приватності» позитивним або негативним фактором? Ми завжди ставимо власні критерії під питання. Західний світ навіть дозволяє своїм громадянам заперечувати технологічний прогрес і приймати буддизм або жити в комунах, члени яких не користуються жодним транспортом.

Захід витрачає гроші й сили на вивчення звичаїв і практик інших культур, але ніхто ще по-справжньому не дав можливості представникам інших культур вивчити західні звичаї, практики, не беручи до уваги багатих вихідців з ісламських країн, котрі навчаються в Оксфорді чи в Парижі. Після навчання вони зазвичай повертаються додому й організують там фундаменталістські рухи, оскільки відчувають солідарність зі співвітчизниками, в яких не було змоги отримати таку освіту.

Міжнародні організації під назвою «транскультури» борються за створення альтернативної антропології вже кілька років. Вони залучають до своїх лав африканських дослідників, котрі ніколи раніше не бучили Європи і пропонують їм описати життя провінційної Франції чи італійської Болоньї. Унаслідок цього обидві сторони починають сприймати один одного трохи інакше, виходить цікава дискусія. Ісламські фундаменталісти вивчають проблему християнського фундаменталізму; найімовірніше, сьогодні об'єктом такого вивчення стануть уже не католики, а американські протестанти, що вимагають викреслити зі шкільних підручників усякі згадки про Дарвіна й у фанатизмі поступаються аятолі. На наш погляд, антропологічне вчення чужого фундаменталізму призводять до кращого розуміння свого фундаменталізму.

Європейський світ – плюралістична цивілізація, бо дозволяє будувати мечеті в своїй країні. І ми не заборонимо будувати їх тільки через те, що християнські місіонери кинуті до в'язниці в Кабулі. Якби ми це зробили, то мало б чим відрізнялися від талібів. Критерій толерантності до відмінностей – безумовно, один з

найсильніших і найменш спірних критеріїв оцінки культур. Ми вважаємо свою культуру зрілою тому, що вона терпимо ставиться до культурних відмінностей. Але коли людина, що вважає нашу культуру своєю не дотримується її толерантності, вона не може вважатися цивілізованою. Ми сподіваємося: дозволяючи будувати мечеті в своїй країні, ми сподіваємося, що в інших державах будуть коли-небудь побудовані християнські церкви.

Підсумком діяльності просвітителів стало поступове проникнення в суспільну свідомість ідеї толерантності вигляді загальної цінності – фактора згоди між релігіями та народами. У 1789 р., через 11 років після смерті Вольтера, у Франції була прийнята Декларація прав людини і громадянина. Вона стала передвісницею сучасних декларацій з прав людини, в тому числі Загальної декларації прав людини 1948 р., і проголосила принципи миру, демократії, ненасильства у взаєминах між народами та державами.

Додаткову чіткість у предметні межі толерантності вносить правовий орієнтир ціннісно-нормативної системи суспільства. Хоча декого з тих, хто віддає перевагу осмислювати толерантність як юридичний термін, він підводить. Так, В Шалин вважає, що принцип толерантності "необхідно кодифікувати як цивільно-правову норму. Тільки за допомогою такої правової легітимації толерантність стане передумовою діалогу культур і набуде згодом моральної норми" [1, с. 231]. Дивна, звичайно, інверсія права і моралі, та й легітимність, схоже, підміняється тут легальністю. Однак річ у тому, що дієвість толерантності за подібного підходу цілком замикається на перспективу набуття нею правового статусу.

Зауважимо: у сучасному суспільстві правові норми – найефективніший інструмент регулювання відносин між людьми. Ймовірно, це пов'язано зі специфікою права, його природою, незмішваністю з іншими соціальними нормами. Погодившись з цим положенням, ми зрозуміємо, що для толерантності, яка має справу з діалогом істотних відмінностей, також важливо бути відмінною: не підлаштовуватися, не уподібнюватися, аби не зазіхати на чуже, а залишатися самостійною та неповторною на своїй території. Виявивши себе правовою нормою, толерантність зрадить сама собі. Адже вона – продукт вільного вибору людини, а право неодмінно містить у структурі примусові заходи впливу. Чи можливо примусити людини до свободи? Очевидно, на це питання позитивної відповіді не існує.

Однак не доводиться заперечувати загальну перспективу руху від толерантності до права. Крім того, в лоні толерантності можуть визрівати (і визрівають) правові норми. Так сталося, наприклад, з одностатевими шлюбами в певних країнах. Спочатку ця відмінність (відступ від багатовікової традиції) була зрозуміла і толерантна з громадською думкою. І коли істотні відмінності про одностатеві шлюби пом'якшилися до розходжень у думках, то склалася воля більшості, яка й оформилася до відповідного закону. Від толерантності в цьому випадку залишається лише те, що можна назвати легітимною підтримкою, воно набуло чинності у вигляді закону. Трапляється також: громадська думка змінює гнів (інтолерантність) на милість (толерантність) стосовно непопулярних законів, котрі довели на практиці свою ефективність. У будь-якому випадку толерантність у праві відмирає. «Життя після смерті» для неї продовжується уже в іншій інфраструктурі. У постмодерному суспільстві політика підлягає суду розуму та моралі, а держава

неодмінно є правовою. Однак подібні взаємозв'язки не сприймаються там де політику «кряють» за лекалами Макіавеллі, живуть за «поняттями», а не за законами.

У політичному орієнтирі ціннісно-нормативної системи суспільства для толерантності найзначніші два типи відносин – до держави (державної влади) та в політичній культурі. Сучасна демократична держава забезпечує дотримання прав і свобод людини, заохочує мультикультуралізм, захищає конкуренцію, зберігаючи в суспільстві плюралістичний баланс. Видається, що у сфері толерантності державі найкраще додержуватися нейтралітету, виступати безпристрасним арбітром терпимого співіснування сторін. До певного моменту демократична держава, звана ще й толерантною, цілком може таким і бути. Проте коли складений плюралістичний баланс товариства зазнає кризи, держава повинна негайно втрутитися, відновити мир і порядок, змусити всіх дотримуватися загальних «правил гри». Толерантність – одне з таких правил з-поміж інших, що створюють йому системне середовище і підтримку, працювати не може.

Демократія багата на компроміси, але сама вона не становить предмет компромісу. Її основні цінності й ідеали складають – це, що прийнято називати громадянською релігією, світською сакральністю. І світська демократична держава повинна активно, а не відсторонено, захищати їх усіма законними засобами. Звичайно, можна поставити під питання і демократію, особливо ліберального спрямування, адже частково – це західна система цінностей. Чи можна орієнтувати на неї все людство? Тим паче, «свобода не може бути застосована як принцип за такого порядку речей, коли люди ще не здатні до саморозвитку через свободу; в такому випадку найкраще, що вони можуть зробити для досягнення прогресу, це безумовно коритися якомусь Акбару або Карлу Великому, коли вони будуть такими щасливими, що в середовищі їх знайдуться подібні особи (*Дж.Міль*).

За демократичною системою цінностей варто закріпити потяг до свободи і творчості, утвердження динаміки та розвитку як мети в самій собі. Механізми та результати конкурентної боротьби з іншими історичними альтернативами переконують у перевазі цього потягу. На сьогодні демократія – найдинамічніша, історично продуктивна, глибоко особистісна культура буття. Зрозуміло, не без недоліків, витрат і протиріч. Як тут не згадати знамениту фразу Черчілля: «Демократія – найгірша форма правління, за винятком всіх інших, які перебувалися час від часу» [1, с. 211].

Отже, сама собою інтолерантність державі не протипоказана. Питання тільки в тому, коли варто до неї звертатися і в яких масштабах застосовувати. Потрібно витримувати стратегічну установку на створення і підтримку умов формування толерантної громадської атмосфери. Інакше коригування «інтолерантності» з профілактичною (терапевтичною, хірургічною – все диктується конкретною ситуацією) метою перетвориться на боротьбу проти гетерогенних коренів самої толерантності. Ліки стануть отрутою. Ризик зловживання інтолерантності, що походить від державних органів, присутній завжди. Але в демократичній державі існує сильне громадська думка, дієвий цивільний контроль, розгалужена система стримувань і противаг, – тобто, гарантія того, що цей ризик не набуде загрозливих розмірів.

У сучасному глобалізованому світі певні демократичні норми, наприклад, права людини, виходять за межі національного суверенітету. Їхній захист – справа

всього міжнародного співтовариства, а незамінна складова – інтолерантне ставлення до тих, хто названі правила, цінності й норми грубо зневажає. Глобальність зближує (у перспективі – до непомітності) міжнародні й національні масштаби інтолерантності (несхвалення, обурення, протесту).

Толерантної демократичної держави не існує без толерантних громадян, тим паче, що саме народ – кінцеве джерело її влади та суверенітету. Для держави толерантність ідентифікується як принцип керівництва і засіб управління, для народу – громадянська чеснота, один з найвагоміших елементів його політичної культури. Під чеснотою в загальному розуміють готовність і здатність особистості творити добро. В цьому випадку чеснота – це свідоме і добровільне здійснення толерантності як блага і громадянського обов'язку. Згадавши ж Арістотеля, який трактував чесноту «здатністю чинити у найкращий спосіб», можна додати, що толерантність справді є найкращим виходом з конфліктних ситуацій.

Як елемент політичної культури громадянина толерантність демонструє нам ще одну функцію, будучи засобом легітимації відповідних акцій держави. Формула цієї легітимації може виглядати так: і толерантність, й інтолерантність держави перевіряється (підтверджується, схвалюється) толерантністю його громадян. Інакше кажучи, демократична держава не може діяти ні толерантно, ні інтолерантно, без згоди народу. Толерантне ставлення до толерантності держави – це одночасно і добра воля, і прискіплива оцінка громадянина. Без переконання, волі й пристрасті своїх громадян така держава не відповідає, за Гегелем, своєму визначенню.

Полеміка про долю модерну і статус постмодерну становить плідну дискусію, в процесі якої запропонована низка трактувань цих феноменів [17, с. 3]. Постмодерн трактується як продовження модерну – другий модерн і як заперечення модерну – «другий осьовий час» [19, с. 24], неоархаїка і синтез традиційної культури з культурою модерну [12]. Безліч визначень постмодерну – це не лише віяло інтерпретацій, а й варіанти того, чим може бути постмодерн в історичній перспективі. Сучасний стан може характеризуватися у вигляді точки біфуркації соціального та духовного розвитку, перспективи виходу з якої багато в чому залежать від домінуючої моделі інтерпретації того, що відбувається. Тому створення «проекту постмодерну» передбачає високу відповідальність автора: їм задається спосіб моральної легітимації майбутнього.

Культуру постмодерну найчастіше негативно оцінюють представники вже сформованих систем моральності, для котрих постмодерн знаменує собою розкладання всіх колишніх цінностей і регулятивних механізмів моралі [1, с. 3]. Водночас інтелектуальна критика етичних навчань епохи модерну, а також всієї класичної культури, заснованої на метанаративі, побічно показує непридатність і модерної, і традиційної моральності для розв'язання принципово нових моральних проблем, з якими зіткнулися сучасні суспільства [14]. Так, існування «відкритих проблем» прикладної етики пов'язане з неможливістю однозначно їх вирішити на базі класичних моральних практик. На цьому тлі поступово вимальовується моральність товариств постмодерну, що можна реконструювати як самостійну систему зі специфічним способом регуляції та нормативно-ціннісної структурою.

Відмінності моральності постмодерну від попередніх систем моральності пов'язані з формуванням нових суб'єктів моралі, отже, – нового типу моральної регуляції, що спричиняє зміну нормативно-ціннісної структури моральної свідомості

[14]. Виникають нові моральні поняття, а колишня їх номенклатура не стільки розпадається, скільки змінює своє змістовне наповнення, структуру і статус.

Загальна ціннісна орієнтація постмодерну іноді характеризується як постматеріалізм або постутилітаризм [10]. І хоча постматеріалістичні цінності не обов'язково тотожні нематеріалістичним, сучасна цивілізація дала цілим поколінням відчуття безпеки, що допомогло їм цінувати не кількість матеріальних благ, а якість життя, самореалізацію та почуття ідентичності, внаслідок чого перехід до постіндустріального ладу знову висуватиме духовні цінності на перший план. Йдеться не про відновлення традиційних релігій, а про зростання уваги до одвічних екзистенціальних проблемам сенсу життя. Інші автори налаштовані радикальніше: «Захід модернізму і початок століття постмодернізму можуть провіщати відродження ортодоксального християнства» [7].

За однією з версій, постмодерн насправді може стати розквітом різного фундаменталізму, в тому числі морального традиціоналізму. Хоча найімовірніше традиційні норми та принципи продовжать функціонувати в новому ціннісному контексті. Скажімо, колективізм та індивідуалізм, котрі поставали як альтернативні моральні принципи, утворили тепер несуперечливий поведінковий комплекс. Традиційний колективізм забезпечувався існуванням великих соціальних груп, приналежність до котрих була органічною для індивіда. На сучасному етапі індивід не належить, а зараховує себе до безлічі локальних спільнот. Його причетність до них – індивідуально обрана і позначається як комунітаризм.

Натомість модерний принцип індивідуалізму, ґрунтованому на автономії особистості, також зазнав змістовних змін. Автономного індивіда, що конституював свої внутрішні моральні переконання через раціональні процедури, змінив модульний індивід з гнучкою ідентичністю. Його індивідуалізм виражається не стільки в індивідуальній діяльності, скільки в індивідуальності споживання та способу життя. Індивідуаліст-конформіст не протиставляє себе суспільству, а самовиражається всередині наявного соціального порядку й окрім того, зацікавлений у його підтримці.

Відповідно змінився сенс фундаментальної моральної цінності – свободи. Свобода автономного індивіда модерну використовує його гарантовані економічні й політичні права. Тепер «поступово здійснюється ідеал свободи, заснованої радше на коливанні, множинності» [6, с. 24]. Передусім – це свобода споживання нескінченного розмаїття і товарів, і символів культури. «Свобода тепер означає , насамперед , свободу вибору» [2, с. 54]. І коли класичний моральний вибір запускав обґрунтування значущості обраної альтернативи за допомогою цінностей , що мали на думку суб'єкта, об'єктивний характер, то тепер моральний вибір поширюється також на вибір самої системи моральності, котрої дотримуватиметься особистість у цій ситуації. Окрім того, значущість системи залежить від того , як часто вона задіяна в реальних учинках. Відповідальність за моральний зміст цілком лягає на діючого індивіда.

Працьовитість як принцип традиційної моральності і фаховість як чеснота модерну однаково піддаються ерозії в постіндустріальному суспільстві. І хоча праця продовжує вважатися «фундаментальним вираженням людської гідності, котрі мають духовне, і матеріальне вимір», в етиці праці виникли серйозні проблеми [21]. З. Бауман зазначає занепад культури праці й професійного ставлення до роботи в умовах гнучкої зайнятості та мобільності робочої сили [2, С. 157–158]. Фаховий

працівник, відданий справі, висуваючи права на свою роботу, стає тягарем для глобальної економіки, отже, як не дивно, аморальним для постмодерну суб'єктом. Позитивні моральні оцінки процесам у сфері зайнятості дають ті, хто вважає, що сучасне суспільство вирізняє «експансію творчості... як антитезу праці» [11]. Так, В. Іноземцев розглядає постеконімічне суспільство у вигляді суспільства не професіоналів, а інноваторів [11], для котрих праця з діяльності створення продукту стає діяльністю, спрямованою на самореалізацію особистості. Дійсно «інтелектуальна економіка, де основним джерелом економічного багатства є творчість», найвищою мірою відповідала б духу моралі [16, с. 206].

При чому має сенс встановити різницю між класичною творчістю і сучасним поняттям «креатив». Очевидно, спочатку уявлення про творчість сходять до концепції Божественного Творіння: формування з нічого, обумовленого лише потенціями Творця; виникнення як створення ідей – зразків; творіння як самоцінний акт, наслідком чого є благо у зв'язку з походженням і не потребує доведення своєї корисності. Креативність же – дітище постмодерної культури, що відмовилася від метафізичних, у тому числі релігійних, підстав свідомості й діяльності. Коли творчість передбачає формування нової сутності, то креативність може задовольнятися виробництвом феноменів, або й симулякрів, коли достатньо зробити чергову «відмінність», аби стати автором якоїсь «новизни». Якщо в основу творчості покладено створення самодостатніх ідей, утілених згодом у творах, креативність спочатку орієнтована на вироблення продукту (товару). Результатом креативу не обов'язково є самобутній твір. Це може бути компіляція, колаж, спосіб їхнього позиціонування та продажу інтелектуального продукту, підбір відомих технологій для вирішення нової ситуації. Навіть у сфері духовного виробництва креативними є ідеї, за допомогою котрих можна впливати на соціальну практику. Натомість концепції творчості припускали самоцінність духовного, незалежно від його практичного застосування. У класичній культурі творчість мислила універсальною властивістю людської природи, але виявлялася в особливих сферах життя. Демократичність креативної діяльності полягає в тому, що вона можлива не лише в творчих професіях, а й у будь-яких інших. Елітарність її полягає в тому, що «креативники» утворюють особливу групу працівників, яка може протиставляти себе і «трудящим», і «фахівцям».

Патріотична орієнтація, що в тій чи іншій формі була притаманна і традиційному, і модерному суб'єктові моралі, здавалося б, має зникнути під впливом космополітичного способу життя епохи постмодерну. Однак глобалізація призвела, з одного боку, до стандартизації певних аспектів соціальної практики, а з іншого – до посилення всіляких форм локальності. У зв'язку з цим патріотичні почуття змістилися від національної держави як об'єкта патріотизму до низових спільнот (територіальних, етнічних). Окрім того, космополітизм як загальна світоглядна установка не висуває специфічних норм моральної поведінки, але в його контексті принцип патріотизму змінює своє змістовне наповнення. Спочатку, так чи інакше, ґрунтувався на архетипі «свої – чужі» й допускав відокремлення певної моральної ніші, на протигагу зовнішньому простору «зла», акцентував на неповторності всього «свого», яку належало захищати від чужого впливу. Сучасний патріотизм не відкидає здатності співіснувати з моральними установками інших культурних систем, виявляти толерантність на рівні й особистостей, і громад. Тепер, в умовах відкритості світу,

завдання патріота – визначити у своїй моральній культурі такі феномени, котрі можна би запропонувати світовій спільноті у вигляді загальнолюдських цінностей. Так, С. Хоружий розглядає ісихізм як неокласичну етику, що «могла б розвинути в універсальну і загальнолюдську етику, при чому зберігаючи свою дослідну, не доктринальну природу» [18, с. 85]. Або, наприклад, «суспільствознавці КНР постійно наголошують: конфуціанська етика здатна вирішити проблеми не тільки їхньої країни, а й усього людства»; вони «особливо вирізняють толерантність конфуціанської традиції, її синкретичну спрямованість і сумісність з вимогами міжцивілізаційної та міжрелігійної гармонії» [13, с. 499]. Суть не в тому, що ісихізм або конфуціанство може стати майбутньою етикою всього людства. Постмодернізація, як і модернізація локальних культур, здійснюється внаслідок пошуку в самій культурі автентичних феноменів, на основі котрих можна освоїти моральну практику неокласичного типу. Специфічно витлумачені ісихізм, конфуціанство, даосизм або суфізм можуть стати моральними програмами, що допоможуть різним культурам, зберігаючи свою ідентичність, увійти в глобальний постмодерний простір.

У контексті глобальної цивілізації особливої актуальності набував периферійний принцип толерантності. Ця, як й інші установки модерну, ґрунтувалася на ідеї автономії індивіда і виявляла повагу його релігійному та моральному вибору навіть у випадку незгоди з ним. Межею толерантності тут постали рамки громадянського суспільства, руйнівник якого не міг претендувати на схвалення, а також критерії розуму, оскільки всяку розумну істоту рано чи пізно можна переконати в правильності єдиної загальнолюдської моралі. Коли же дотримуватися модерного визначення про толерантність, неминуче виникає протиріччя, яке полягає в тому, що «толерантність стверджує відмова терплячої людини від поширення на всіх людей норм, котрі вона сама щиро вважає обов'язковими для всього людства» [9]. Тим часом в історії «на кожному етапі одні параметри терпимості змінюються іншими» [15]. Сучасне розмаїття моральних уявлень і частота контактів між їх носіями задають якісну відмінність толерантності в епоху постмодерну. Тепер специфічний спосіб життя одних людей не повинен піддаватися моральному осуду, але й не нав'язуватися оточуючим у вигляді єдино правильного і розумного. Не варто також боротися з іншими моральними уявленнями, мов зі злом, «доки вони не загрожують втратою основних свобод і відкритих для всіх можливостей» [9].

Сучасна толерантність забезпечується новим універсалізмом, відмінним від загальності моральних вимог модерну: «Формулювання позиції етичного універсалізму, ґрунтованого на плюралізмі, постає і як можливість, і як необхідність» [5]. Для цього частина інтелектуалів та громадських діячів прагне виявити певні загальні ознаки всіх існуючих систем моральності й сформулювати корпус універсальних моральних принципів, погодитися з котрими могли би представники різних культур і соціальних інститутів. До них належить Г. Кюнг, за керівництва якого представники основних релігійних конфесій світу провели серію міжнародних конгресів, що завершилося прийняттям декларації про основні принципи, котрі об'єднують їх моральні доктрини. Іншою основою моральної єдності людства постає концепція прав людини.

Інша стратегія етичного універсалізму апелює до комунікативним стратегіям, за рахунок яких представники різних систем моральності можуть не виробити єдиних

норм, але досягти консенсусу за ухвалення рішень. Головною цінністю виявляється збереження морального простору, що надасть різним суб'єктам моралі можливість для співіснування. Хоча іноді здається: лояльність до «іншого» настільки безмежна, що втрачається всяка межа між моральним і аморальним.

Урешті-решт, А. Гусейнов абсолютно справедливо задається питанням не про конкретні норм, а про надзавдання нової моральності: «Не виявлена залишається перспектива глобального світу, а, відповідно, і глобального етносу як адекватного йому душевного ладу та стану суспільних звичаїв» [8, с. 17]. До цих пір усі фундаментальні новації в історії людства (виникнення давніх цивілізацій, прихід світових релігій, капіталістична модернізація) мали моральний сенс і містили моральну програму і для суспільства, і для особистості. Тому розвиток моральності епохи постмодерну – це не лише питання процедури узгодження наявних цінностей або пошуку спільних ціннісних підстав у готових моральних кодексах, а повернення класичного питання про обґрунтування цінностей.

Отже, нормативно-ціннісна структура моральності епохи постмодерну характеризується такими параметрами:

1. Істотною зміною статусу цінностей традиційної моральності: колективізм еволюціонує в комунітаризм; креативність переважає працьовитість; космополітизм доповнюється формами локального патріотизму; громадянський патріотизм змінюється культурним, національним – локальним, «ізолюючий» – «відкритим».

2. Зміною статусу та змістовного наповнення цінностей моральності модерну: свобода як автономія перетворюється на свободу вибору; індивідуалізм автономної особистості заміщається індивідуалізмом модульного суб'єкта моралі; домінування матеріальних цінностей знижується під впливом нового типу духовності.

3. Висуненням толерантності у вигляді самодостатньої моральної цінності, на основі котрої відбувається взаємодія всіх приватних систем моральності.

4. Формуванням нового універсалізму: всі системи моральності репрезентують себе в єдиному дискурсивному полі, параметри якого визначаються глобальними функціями моральності на сучасному етапі.

Підсумовуючи, ще раз наголосимо: толерантність – змінне поняття і залежить від часу, місця і культури, тому неможливо чітко визначити відмінності які у свій час вкладали в це поняття позитивні чи негативні. Однак, безумовно, жажливі події були необхідними для становлення сучасних традицій толерантності. Саме тому, щоб унеможливити повторення помилок минулого та забезпечити мир на планеті, потрібно всім добре усвідомлювати необхідність дотримуватися норм толерантності у сучасному різноманітному світі.

Список використаної літератури

1. *Бауман З.* Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М., 2002. – 324 с.
2. *Батман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М., 2004. – 433 с.
3. *Бек У.* Что такое глобализация / У. Бек. – М., 2001. – 433 с.
4. *Беляева Е.В.* Динамика индивидуального и коллективного субъекта морали в условиях глобализации / Е.В. Беляева // Философия. Глобализация. Интеграция. – Минск, 2006. – С. 106–117.

5. Бенхабіб С. Притязання культури / С. Бенхабіб. – М., 2003. – 544 с.
6. Ваттим Дж. Прозрачне обшество / Дж. Ваттимо. – М., 2002. – 433 с.
7. Верз Д.Э. Времена постмодерна / Д.Э. Вейз. – [Б. м.], 2002. – 449 с.
8. Гусейнов А.А. Еще раз о возможности глобального этоса / А.А. Гусейнов // Век глобализации. – 2009. – № 1. – С. 16–27.
9. Ильинская С.Г. Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика / С.Г. Ильинская. – М.: Праксис, 2007. – 655 с.
10. Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зеленом индустриальном обществе / Р. Инглегарт // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999. – С. 249–260.
11. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества / В.Л. Иноземцев. – М.: Academia–Наука, 1998. – 433 с.
12. Козловский В.В. Модернизация: от равенства к свободе / В.В. Козловский, А.И. Уткин, В.Г. Федотова. – СПб. : СПбГУ, 1995. – 659 с.
13. Ломанов А.В. Поиски культурной идентичности / А.В. Ломанов // Китай на пути модернизации и реформ. 1949–1999. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 498–517.
14. Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали/ А. Макинтайр; пер. с англ. В. В. Целищева – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.;
15. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации Очерки по эволюционно-исторической психологии / А.П. Назаретян. –М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 256 с.
16. Неклесса А.И. Эпилог истории / А.И. Неклесса // Глобальное сообщество: новая система координат (подходы к проблеме); ред. А.И. Неклесса. – СПб.: Алтея, 2000 – С. 206–259.
17. Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // Вопр. философии. – 1993. – № 3. – С. 3–16.
18. Хорунжий С. С. Кризис европейской классической этики в антропологической перспективе / С.С. Хорунжий // Этика науки; отв. ред. В.Н. Игнатьев. – М. ИФ РАН, 2007. – С. 85–97.
19. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? / А.Е. Чучин-Русов // Вопр. философии. – 1999. – № 4. – С. 24–41.
20. A Global Ethic: The Deklaration of the Parlament of theWorld’s Religions / Ed. By Н. Kuengand К.-J. Kuschel. – NewYork, 1995.
21. Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work. – Geneva, 2004.

Стаття надійшла до редколегії 15.04.2014

Прийнята до друку 10.05.2014

POLITICAL AND CULTURAL TOLERANCE: CRTERIA OF ASSESSMENT

Peter Paranyak

*Ivan Franko National University of Lviv, Institute of Philosophy
Department of theory and history of political science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine
paranyak@gmail.com*

This paper examines the main criteria by which to assess the tolerance of different historical periods. Deals with changes in the understanding of the value of tolerance in Europe throughout history, its dependence on the historical situation at any given time. The difference in interpretation of the term depending on the time and place enables us to understand the process of tolerance, which today is one of the most important factors in resolving social tensions, the development of principles of unity in diversity and respect for the rights of others.

Key words: fundamentalism, Islamism, bigotry, postmodernism

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ : КРИТЕРИИ
ОЦЕНКИ**

Петр Параняк

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
философский факультет, кафедра теории и истории политической науки
ул. Университетская, 1, 79000, г. Львов, Украина
paranyak@gmail.com*

Рассмотрены основные критерии, по которым можно оценивать толерантность в разных исторических периодах. Освещены изменения в понимании значения толерантности в Европе на протяжении истории, ее зависимость от ситуации в то или иное время. Проанализирован процесс формирования толерантности, что сегодня относится к числу важнейших факторов решения социального напряжения, развитие принципов единства в разнообразии и уважения к праву другого.

Ключевые слова: фундаментализм, исламизм, фанатизм, постмодернизм.