

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И УНИВЕРСАЛИЗМ

Понятие толерантности в последнее время становится все более популярным не только среди политологов, но и среди философов, не говоря уже о возрастающем использовании его в публицистике и журналистике (в том числе телевизионной). Политологи подчеркивают морально-этический характер толерантности, апеллируя к терпимости во взаимоотношениях различных социальных и этнических групп. Философы, рассуждая о плюрализме в философии, подчеркивают мысль о необходимости толерантности во взаимоотношении различных философских течений и теорий. Религиозные мыслители говорят об экуменическом движении, подразумеваемая терпимость различных религий и выработку ими некоторых общих положений и позиций по вопросам веры. Однако настолько ли просто и однозначно понятие «толерантности», что оно не требует никакого теоретического анализа? Об одном и том же ли говорят те, кто употребляют это слово? Попробуем внести ясность в этот вопрос.

Американский философ и политолог Майкл Уолцер пишет: «Принятая как некоторая установка или умонастроение, толерантность включает в себя ряд возможностей. Первая из них — уходящая своими корнями в практику религиозная терпимость XVI—XVII веков — есть не что иное, как отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира. Так, на протяжении веков люди продолжают убивать друг друга, а затем наступает спасительная стадия изнеможения: ее-то мы и называем терпимостью. Вместе с тем имеется и ряд более существенных способов принятия различий. Второй возможной установкой является позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям: «Пусть расцветают все цветы». Третий вытекает из своеобразного морального стоицизма — принципиального признания того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь. Четвертый выражает открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. И последнее в данном ряду — восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы; или же это — одобрение функциональное, при котором различия рассматриваются (например, либеральными сторонниками мультикультуризма) как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии»¹.

Уолцер замечает, что многие философы склонны ограничивать смысл понятия терпимости исключительно первой ее разновидностью. Этот тип отстраненно-смирненного отношения отражает определенное подспудное сопротивление, приписываемое общественным мнением практическим реализациям терпимости. Но эта же интерпретация терпимости совершенно игнорирует энтузиазм, свойственный многим ранним сторонникам идеи терпимости.

¹ Уолцер М. О терпимости. М., 2000. С. 24–25.

Следует отметить, что различие между толерантностью и терпимостью явно вытекает из того, что четвертая (открытость в отношении других) и пятая (восторженное одобрение различий) разновидности толерантности не подходит под определение терпимости (уважительная и восторженная терпимость?), и эту тонкость, по-видимому, следует учитывать при синонимическом употреблении слова «толерантность» в смысле терпимости, и наоборот.

Последний способ терпимости в классификации М. Уолцера является, по его мнению, «из ряда вон выходящим, ибо как можно говорить о терпимости в отношении того, что мною одобряется? Если я хочу, чтобы другие находились здесь, в этом обществе, вместе с нами, то, значит, я не просто терпимо отношусь к различиям, но и поддерживаю факт их существования. Это, однако, не означает, что я непременно поддерживаю ту или иную конкретную разновидность различий. Вполне возможно, что я предпочитаю какую-то другую разновидность, более близкую мне в культурном либо религиозном плане (либо, возможно, более отдаленную экзотичную и поэтому не представляющую угрозы в плане конкуренции)»².

В любом плюралистическом обществе всегда найдутся люди, которые, одобряя само существование различий, способны не более чем терпеть те или иные конкретные отличия. «Но даже и тех людей, — отмечает Уолцер, — кто не испытывает названной трудности, правильно будет назвать терпимыми, они готовы предоставить место под солнцем для тех мужчин и женщин, чьих верований они не разделяют и образ поведения которых копируют не желают; они сосуществуют с “инаковостью”, которая — при всем их одобрительном отношении ко всему, что отличается от того, что известно им, — есть все же нечто чуждое и странное»³. Таким образом, по мнению Уолцера, о каждом человеке, способном на такое поведение, — безотносительно к тому, испытывает ли он при этом чувство отстраненности, безразличия, стоического приятия, любопытства или восторженности, — можно сказать, что он обладает добродетелью терпимости.

Можно заметить, что так же, как редко встречаются чистые темпераменты, а обычно имеет место их смешение в одном человеке, так же редко можно встретить чистую разновидность проявления терпимости. И второе замечание: должна ли толерантность быть взаимной? Например, в математике, служащей для нас образцом строгости, отношением толерантности обычно называют рефлексивное и симметричное отношение⁴. Таким образом, если следовать математической строгости в определении терминологии, то толерантность, несомненно, должна быть взаимна: так, если вы толерантны по отношению к кому-то (или к чему-то), то и этот кто-то (или что-то) толерантен по отношению к вам. Однако формулировка «если вы терпимы к кому-то или к чему-то, то и он (оно) терпим(о) по отношению к вам» невольно вызывает у вас внутреннее сопротивление: как часты в жизни случаи, когда заповедь «не судите, да не судимы будете», призывающая терпимо относиться к недостаткам и пристрастиям других, сплошь и рядом не выполняется вашими близкими и собеседниками, особенно в пылу полемики. Возникает вопрос: до какой степени простирается терпимость или как терпеть «нетерпимое»?

Отсутствие терпимости, как известно, в крайнем случае способно привести к гибели. Подходя к этому вопросу философски, необходимо ответить, что означает слово «нетерпимость» и каков его теоретический смысл, прояс-

² Уолцер М. О терпимости. С. 26–27.

³ Там же.

⁴ См., напр.: Шрейдер Ю.А. Равенство, сходство, порядок. М., 1971. С. 80.

нить некоторые терминологические неясности. Прежде всего следует рассмотреть соотношение толерантности и плюрализма — понятий, кажущихся на первый взгляд близкими. Под словом плюрализм, мы чаще всего имеем в виду методологический плюрализм, т.е. стремление объяснить исследуемый объект взаимодействием множества независимых и не связанных между собой начал. В социально-политическом контексте под плюрализмом подразумевают разнообразие политических, религиозных, экономических и т.п. взглядов в качестве обязательного условия нормального развития общества.

Предполагает ли толерантность плюрализм? Ответ, несомненно, положительный, поскольку толерантность возможна лишь тогда, когда существуют различные стороны и мнения, и есть что-то такое, к чему можно быть толерантным. Но предполагает ли плюрализм толерантность? Само по себе понятие методологического плюрализма является всего лишь констатацией наличия нескольких различных начал и ничего не говорит об их поведении по отношению друг к другу. Оно может быть разным: безразличным в случае дуализма, противоборческим в случае диалектики и т.д. Социально-политический плюрализм точно так же не фиксирует определенного взаимоотношения политических и других взглядов и говорит лишь об их наличии в обществе.

В методологическом смысле в качестве противоположности плюрализма обычно рассматривается монизм, который выражается в стремлении свести все многообразие мира к некоей первооснове. Но в таком понимании монизм представляет собой просто констатацию положения дел, в частности, отсутствие плюрализма или равноправных начал, ведущих между собой борьбу. Из этой сухой констатации нельзя без дополнительных спекуляций вывести какие-либо характерные положения; утверждение же о том, что в основе лежит нечто «единое», ничего о самом «едином» не говорит. Что же тогда представляет собой противоположность толерантности (в теоретическом плане), предполагающая монизм, подобно тому, как толерантность предполагает плюрализм? На мой взгляд, противоположностью толерантности следует считать *универсализм*, т.е. универсальное мировоззрение, религию или философию. Такой универсализм означает, с одной стороны, стремление к установлению монистической, единой, синтетической мировоззренческой установки, а с другой стороны, он предполагает и некий теоретический универсальный «кодекс» поведения сторон в условиях «мультикультуризма». Современное движение универсализма, по мнению его участников, призвано «привести к выявлению и расширению такой общей платформы, которая позволяет выйти за рамки диалога и приблизиться к осуществлению устойчивых постоянных связей, к признанию совместной реализации общих ценностей»⁵.

Три основных разновидности понимания универсализма можно свести к следующим понятиям:

- универсализм как *социально-интеллектуальный метауровень*;
- универсализм как *медиатизация* (опосредующая общая позиция, например, христианства и марксизма, чей диалог начался еще в 50-е гг. XX в. с публикации на страницах польского журнала «Попросту» ряда статей, нацеленных на выявление положительных элементов христианства);
- *универсальная цивилизация*.

⁵ Васюков В.Л. Границы универсализма (попытка метаанализа) // Аксиология и историческое познание. Коломна, 1996. С. 160.

В первом случае речь идет, чаще всего, о так называемом *экуменическом синтезе*, который в наиболее общем виде можно определить как далеко идущую теоцентрическую идеологию, в которой в перспективе в качестве общей идеи остается лишь идея Бога. Во втором случае обычно предлагается заменить диалектику власти и подчинения на диалектику медиатизации общих и внутренне дифференцируемых сфер (выработку общей совместной позиции). Что касается случая понимания универсализма как универсальной цивилизации, то здесь подразумевается, что глобализм, мегацивилизационные, интегрирующие тенденции приводят к тому, что такая цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества и, в свою очередь, способствовать дальнейшему развитию всех сил человека.

По поводу экуменического синтеза следует отметить, что его зачатки можно обнаружить уже у И.Канта, который писал: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры. — К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия»⁶. (Однако В.А.Жучков, комментируя эти строки Канта, отмечает, что хотя Кант вводит в этом месте терминологическое различие между религией и верой, но в дальнейшем нигде строго его не придерживается⁷.)

Вместе с тем многие исследователи, также отмечая тенденцию к утверждению некоей абстрактной религии, причину этого видят, как ни странно, всего лишь в усилении той или иной старой традиции. Так, известный исследователь еврейского мистицизма Г.Шодем пишет: «Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики — христианская, мусульманская, еврейская мистика и т.д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта»⁸. При этом, по его мнению, причина широко распространенного мнения о существовании абстрактной мистической религии кроется «в усилении пантеистической тенденции, оказавшей за последние сто лет гораздо большее влияние на религиозную мысль, чем когда-либо до того. Это влияние обнаруживается в разнообразнейших попытках перейти от застывших форм догматической, официальной религии к своего рода универсальной религии»⁹.

Однако возможен ли универсализм вообще? Далеко не доказано существование таких ценностей, которые понятны всем и принимаются всеми в качестве общих. Если, например, экуменический метасинтез в качестве общей идеи рассматривает лишь идею бога, то как быть, например, с буддизмом (тоже способным быть партнером христианства в экуменическом диалоге), для которого подобная идея не является ни главной, ни общей? Кроме того, невзирая на все добрые намерения и интегрирующие тенденции, практика экуменизма, философско-религиозных диспутов, опыт контактов марксизма и христианства, как правило, приводит к выводу, что основные проблемы оказываются скрытыми за языковой оболочкой, стоят по ту сторону добрых намерений. Одни и те же слова, описывающие, казалось бы, общие для всех понятия, наполняются сторонами диспута и диа-

⁶ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 177.

⁷ Там же. С. 649.

⁸ Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 40.

⁹ Там же.

лога совершенно различным содержанием, зачастую подрывающим в корне и уничтожающим саму возможность диалога. Противоречие кажется неустранимым даже сегодня, несмотря на усилия аналитической философии, стремящейся избавить нас от ряда псевдопроблем, навеянных неверным употреблением языка.

Часто случается, что диалог и дискуссия бывают невозможны из-за существующей социальной дифференциации, а затем и в силу абсолютизирующих тенденций, невольно переносящих эту дифференциацию в сферу философских и мировоззренческих систем и синтезов. В подобной ситуации человек должен уметь выделять и выбирать универсальные ценности, способные послужить в качестве фундамента общей позиции дискутирующих сторон, делающей диалог возможным, а для этого он должен иметь свободу выбора. Но здесь мы снова попадаем в круг проблем, рассмотренных еще И. Кантом в его «Критике практического разума», где речь идет о свободе и выборе. Неслучайно поэтому английский аналитик Р.Хеар называет свою интерпретацию кантовского императива «принципом универсализуемости». Он пишет, что возможность универсализации «моей» позиции, в качестве повсеместно практикуемой, является единственным ограничением «моего» выбора в морали, что приводит к различным решениям, если только «я» готов признать за всеми другими право поступать точно так же, как поступаю я сам¹⁰.

О.Г.Дробницкий, анализируя этическое учение Канта, замечает, что «как сознательная личность, человек способен... на осмысление проблематического, альтернативно-противоречивого характера общественных условий его бытия, на переосмысление своего личного предшествующего опыта... с точки зрения тех проблем, задач, запросов и требований, которые предъявляет к нему открывшаяся перед ним социально-историческая ситуация. Такая внутренняя перестройка и свободно-субъективное отношение к своему “внутреннему” опыту возможны, по-видимому, лишь на основе овладения опытом более широким, нежели личный и частный, на основе общественно-исторического самосознания личности»¹¹.

И тем не менее выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, все равно представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Будучи существом конечным, человек не способен предусмотреть все неизмеримое богатство реальных возможностей и в этом случае принятие этики универсализма может представлять собой просто своеобразный акт капитуляции, коль скоро разумные аргументы тут бесполезны. Тем не менее осуществление устойчивых постоянных связей, признание и совместная реализация общих ценностей, за которые ратует универсализм, возможны и на другом пути. Обратимся вновь к Канту. Признавая неустранимую «пропасть», которая лежит между природой и свободой, Кант считал, что принцип целесообразности природы и есть тот «мост», по которому мы способны ее перейти. Кантовская телеология интересна для нас с точки зрения дефиниции, данной им в «Критике способности суждения»: «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть определяющая способность. Но если дано только особен-

¹⁰ См.: Hare R.M. Freedom and Reason. Oxford, 1963.

¹¹ Дробницкий О.Г. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 124.

ное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто рефлектирующая способность»¹². Поэтому, невзирая на разницу в идеологических и прочих воззрениях, люди способны действовать в одном направлении, ибо они обладают способностью суждения, позволяющей им видеть общее, а не только особенное.

С позиции универсализма ответ Канта на вопрос о том, что является конечной, самой общей, целью, несомненно, приемлем: «Мы имеем достаточное основание рассматривать человека не только как цель природы подобно всем организмам, но здесь на Земле также как последнюю цель природы по отношению к которой все остальные цели в природе составляют систему целей»¹³. Но нужен ли тогда универсализм как некое нетривиальное учение, говоря другими словами, возможен ли он теоретически?

Методологически можно было бы попытаться рассматривать универсализм как шаг на пути преодоления ограниченности диалога как такового, предполагающего лишь абстрактный гуманизм и добрую волю. Здесь уместно вспомнить о мифе концептуального каркаса, лаконично сформулированном К.Поппером одной фразой: «Рациональная дискуссия невозможна, если ее участники не имеют общего концептуального каркаса основных предпосылок или по крайней мере не достигли соглашения по поводу такого каркаса с целью проведения данной дискуссии»¹⁴. И несмотря на то, что, с точки зрения Поппера, мнение о невозможности плодотворной дискуссии вне рамок общего концептуального каркаса неоправданно преувеличено, оно указывает на серьезные затруднения, когда концептуальные каркасы, подобно языкам, могут выступать как барьеры.

С другой стороны, когда философия стоит перед выбором, к которому ее нередко вынуждает участие в политической жизни, то мы, как пишет М.Уолцер, «делаем наш выбор внутри определенных рамок... истинный момент философского разногласия — не тот, существуют или нет такие рамки (в отсутствие их всерьез никто не верит), а тот, насколько они широки. Лучший способ нащупать данные рамки — это очертить круг имеющихся возможностей и оценить правдоподобие и ограничения каждой из них в подобающем ей историческом контексте»¹⁵.

Рассуждая подобным образом, можно было бы уолцеровское «нащупывание» подобных рамок оценивать как выяснение карнаповского концептуального каркаса, достижение соглашения по данному вопросу. С позиции же универсализма все это означало бы восхождение на социально-интеллектуальный метауровень. Однако не повторима ли теоретически эта процедура, не грозит ли подобное восхождение серийностью, «дурной бесконечностью» в погоне за выяснением и очерчиванием мета-мета-мета-...каркасов?

Чтобы прояснить этот вопрос, попробуем поступить несколько иначе. Выделим в наших концептуальных каркасах некоторые системы, подкаркасы, между которыми можно попытаться осуществить «перевод», т.е. зафиксировать некоторое относительное тождество, соответствие понятий в достаточно узких рамках (конечно, наличие таких рамок означает рассмотрение метауровня, на котором систематически и определяют эти ограничения. Но сужение поля зрения вполне может сделать подобную процедуру эффективной). Например, мы можем не пытаться на первом этапе ис-

¹² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1963–1966. С. 177–178.

¹³ Там же. С. 462.

¹⁴ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 549–550.

¹⁵ Уолцер М. О терпимости. С. 20.

следования находить соответствия между религиозными и философскими понятиями, а попробовать параллельно строить переводы между концепциями различных философий и концепциями различных религий. Действуя таким образом, мы, по сути дела, выделяем некоторые общие и внутренне дифференцированные сферы и только затем осуществляем, говоря языком универсализма, их медиатизацию.

Опыт абстрагирования и классифицирования подсказывает нам, что многообразие внутренних межконцептуальных переводов может оказаться довольно большим. В случае философских систем мы скорее всего добьемся успеха во взаимном переводе понятий систем объективного идеализма, солипсизма, материализма, дуализма, агностицизма и т.д. (вспомним структуру систематического каталога научных библиотек). Подобный «успех» ждет нас, по-видимому, и в области классификации и систематизации религий и прочих подобных классификаций и систематизаций. Здесь карточки нашего «каталога», очерчивающие рамки или концептуальные каркасы, также будут подразумевать достаточно развитую систему взаимных переводов, поддерживающих концептуальный каркас. Без существования, хотя бы и потенциального, подобной системы переводов проект будет заведомо обречен на неудачу.

Гораздо сложнее выглядит следующий этап – медиатизация подобных «каталогов». Здесь совершенно неясны принципы «междисциплинарных» соответствий. Конечно, формально мы можем просто попытаться взобраться по лестнице абстракций и заняться составлением систематического каталога, исходя из разделов «религия», «философия», «политика» и т.д. Отличие от предыдущего уровня исследования состоит в том, что нас интересуют не только ярлыки, но и то, что за ними стоит, что их определяет: единые универсальные метапринципы философии и религии, политики и экономики и т.д. Если потребовать, в частности, чтобы эти принципы были систематизированными, а также провести детальный анализ природы этих принципов, то в этом случае не обойтись без некоторой медиатизации данного уровня (точнее говоря, метатеории составления каталога данного уровня). И здесь уже трудно представить, как будет выглядеть результат подобной медиатизации. Тем не менее, если этот проект будет осуществлен на данном уровне, то проблема медиатизации далее не возникает. Да нам и не придется в голову искать перевод между полученными концептуальными каркасами: например, результатом поиска классифицирующей карточки в полученном «мета-метакаталоге» будет не карточка «цивилизация», а скорее всего карточка «нечто». Так плодотворен ли универсализм теоретически?

Несмотря на то, что универсализм представляется теоретически тривиальным и неплодотворным, практическая возможность его реализации существует. На помощь приходит идея толерантности. Человек, как конечная цель, слишком далек от повседневной практики человеческой жизни, выбор общего принципа получается полностью детерминированным, вопрос заключается лишь в выборе пути. Как последняя цель природы человек представляет собой скорее не метапринцип, но мета-метапринцип. Для его реализации требуются гораздо более конкретные принципы, выбор которых исключает рациональное решение. Как пишет тот же Уолцер, «какой бы выбор мы ни сделали, он неизменно будет носить приблизительный и пробный характер, и всегда будет подвержен пересмотру и даже отмене»¹⁶. Но поскольку конечный универсальный принцип обязателен для

¹⁶ Уолцер М. О терпимости. С. 20. С. 39.

всех, то задача заключается не просто в выборе, но в совместной деятельности по реализации универсального принципа, осознаем мы это или нет, согласны мы с этим или нет. Коль скоро выбор способа (метапринципа) реализации происходит путем иррационального выбора, то единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других.

Толерантность, как мы знаем, означает в нашем случае по крайней мере следующее: пусть нам не по вкусу выбор другого, но его следует принимать как данный и учитывать этот выбор; следует придерживаться собственных принципов, призывая к этому и других; исходить всегда следует из признания многообразия выбора, иначе совместная деятельность превращается в простую повинность; надо прислушиваться к другим и учиться выполнять свои принципы так, как это делают другие; различия должны рассматриваться как неотъемлемое условие существования конечного универсального принципа, надо всегда стремиться предоставить всю полноту свободы выбора для всех.

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

Например, по причине того, что универсальная цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества, возникает проблема универсальной ценности идей, которые должны разделять все страны и без которых интегрирующие процессы невозможны. Одной из таких идей, по-видимому, является идея демократии, столь популярная и в современном западном мире и в России. Но, как писал еще в 1987 г. Ю. Бохеньский, «демократию вообще невозможно определить — настолько здесь все запутанно. Само убеждение в благе демократического устройства нельзя считать заблуждением.. Последним является слепая вера в демократию как единственную возможную форму общественного устройства; при этом не учитываются разные значения этого слова, а их минимум шесть: демократия как общественное устройство, определенный тип этого устройства, свободное устройство, правовой строй, социальная демократия и, наконец, диктатура партии»¹⁷. Но кроме того, наряду с путаницей в вопросе о демократии и утверждениями о существовании некоей единственно «истинной» демократии, «...имеется еще одно очень распространенное заблуждение. Некоторые люди убеждены, что демократия или одна из форм демократического строя, оправдавшая себя в данной стране или в данном регионе, должна быть введена во всем мире — и в Китае, и в Эфиопии, и в Бразилии. Однако из 160 государств, существующих в мире, лишь 21 государство имеет демократическое устройство. Это суеверие — одно из постыднейших признаков косности»¹⁸.

¹⁷ Бохеньский Ю. Сто суеверий. М., 1993. С. 43—44.

¹⁸ Там же. С. 46. Напомним, что это было написано Бохеньским в 1987 г., поэтому цифры передают лишь тогдашнее положение дел.

Если следовать Бохеньскому, *демократия вообще и единственно «истинная» демократия* — определение которой не удастся получить ввиду запутанности вопроса — противостоят демократии, оправдавшей себя в данной стране или регионе, и навязываемой в качестве единственно верного образца всем странам и регионам. Но противостоит ли? Собственно говоря, мы и не знаем никакой *универсальной демократии*, поскольку у нас нет определения таковой. Всякая реальная демократия носит конкретный характер, она «суверенна» (выражаясь современным политическим языком). Абстрактная демократия явно представляет собой метапонятие — некий универсальный абстрактный принцип. В этом, по-видимому, и кроется причина трудностей с определением понятия демократии вообще.

Как мы уже знаем теперь, любая универсальная тенденция, универсальная позиция способна существовать только благодаря толерантности ее приверженцев, пытающихся воплотить ее в жизнь. Это единственно верная стратегия реализации этой идеи, поэтому навязывание одной из конкретных форм в качестве образца ни к чему хорошему не приводит, будучи прямым проявлением нетолерантности, нетерпимости, и в случае с демократией — «одним из постыднейших признаков косности». Следовательно, утверждение демократии в мире возможно только при наличии толерантности к конкретным формам демократического государственного устройства. Но в этом случае вера в демократию как единственную возможную форму общественного устройства должна быть лишь не более чем верой в демократию, как *единственно возможную метаформу* общественного устройства (конечно, вопрос о единственности здесь требует специального исследования).

Как же, однако, происходит на практике реализация универсальной позиции? Рассмотрим это на примере Максимилиана Александровича Волошина, выдающегося русского поэта и мыслителя. «Творчество М.А. Волошина, — пишет Э.Соловьев, — принадлежит не только истории русской живописи и поэзии, эссеистики и художественной критики. Я глубоко убежден, что это одна из интереснейших (к сожалению, по сей день профессионально не прочитанных) страниц в отечественной философии». И продолжает: «Было бы очевидным преувеличением квалифицировать Максимилиана Волошина как крупного философа первой трети XX века, подтягивая его к калибру Бергсона или Джемса, Лосского или Франка. Вместе с тем я отваживаюсь утверждать, что это фигура философски уникальная и что в ее уникальности содержится зерно долгосрочной влияния»¹⁹.

Если обратиться ко времени, в которое пришлось жить Волошину, то следует сказать, что оно было бурным, насыщенным событиями, жестоким и хаотическим. Характеризуя судьбу поэта в это время, сам Волошин в 1920 г. пишет: «Те строптивые индивидуалисты, которые отказываются разрабатывать прекрасные темы красной гидры Коммунизма и белого змия Контрреволюции, конечно, рискуют многим. Белые совершенно естественно, видя на их картинах и зеленые, и черные цвета, принимают их за красных, а красные, благодаря их многоцветности, — за белых. Но все же и они могут существовать, благодаря тому, что гонение со стороны белых является хорошей рекомендацией для красных, и наоборот. А так как белый и красный режимы в отдельных областях бывшей Российской империи сменяются периодически и довольно быстро, то и независимым художникам, этим, скажем откровенно, дезертирам гражданской вой-

¹⁹ Соловьев Э. «Благослови свой синий окоем». Космоперсонализм и историософская ирония Максимилиана Волошина // Русский журнал. 1998. (<http://www.russ.ru/journal/kritik/98-03-026/solov.htm>)

ны, удается с грехом пополам дотянуть до конца режима со свидетельством о гонениях при предыдущем, а перед самым концом его им надо не упустить случай заручиться рекомендациями для идущего на смену.

Таким образом русские поэты, художники и писатели могут не только существовать, но иногда, в свободное от гражданских и человеческих отправлений время, даже предаваться свободному творчеству, конечно втихомолку и никому не показывая. А это уже больше того, что независимый художник может потребовать от режима гражданской войны»²⁰.

Но даже на таком беспокойном житейском фоне поведение Волошина казалось его современникам странным, порой из ряда вон выходящим. Евгений Збышко-Боровский в статье о Волошине рассказывал следующий любопытный эпизод из жизни поэта (случай с бывшим генералом Н.А.Марксом, обвиненным в связях с большевиками): «Он приехал (в Екатеринодар, в центр белогвардейщины), спасая какого-то генерала, который при большевиках, подчиняясь просьбам и уговорам населения, знавшего его издавна, согласился служить по городскому управлению где-то в Крыму, и при приходе туда добровольцев был арестован их контрразведкой. Узнавший об этом Волошин положил себе обязанностью выручить генерала и для этого повсюду следовал за ним, стараясь не дать свершиться “правосудию” где-нибудь в глуши, но довести его до центра управления армией.

Однажды ему пришлось целую ночь напролет, сидя на походной кровати, читать стихи какому-то коменданту, чтобы этим воздействовать на него и вырвать у него разрешение следовать с превосходительным преступником дальше»²¹.

Однако точно такие же истории о поведении Волошина связаны с совершенно противоположным стремлением: спасти жизнь красных комиссаров в периоды белой оккупации Крыма. Как понимать эту непоследовательность, эти метания, как понимать подобную позицию поэта? О. Александр Мень охарактеризовал ее так: «Молюсь за тех и за других». Для Волошина это «было не приспособленчество и не равнодушное стояние над схваткой. Тут было глубинное понимание всечеловеческих процессов, роковых процессов столкновения добра и зла. Поистине нужна была огромная мудрость, чтобы это понять»²².

То же самое о позиции Волошина говорит Александр Зорин: «Он проводил знак равенства между противниками, соотнося “буржуазию и пролетариат, белых и красных, как антиномические явления единой сущности...”»²³. Но означает ли подобная позиция «механическое» уравнивание противников, полное равнодушие к сторонам этой «антиномии»? Или же это абсолютное нежелание вообще иметь с ними дело, принимать их во внимание? Может быть, это просто блажь поэта, художника, творца, не желающего учитывать ценности «презренной жизни», вникать во все ее, казалось бы, ненужные хитросплетения? Противоречит подобному мнению то, что пишет сам Волошин в «Доблести поэта» (1925):

В дни революции быть Человеком, а не гражданином:
Помнить, что знамена, партии и программы —
То же, что скорбный лист для врача сумасшедшего дома...

²⁰ Волошин М.А. Гражданская война // Урал. 1990. № 3.

²¹ Таль Б. Поэтическая контрреволюция в стихах М.Волошина // На посту. 1923. № 4. С. 153.

²² Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. М., 1995. Библия и литература XX века. Беседа третья. С. 388.

²³ Зорин А. Пророк в своем отечестве // Литература. ИД «Первое сентября». № 48/2001.

Трудно расценивать это как слова поэта, далекого от реальности, а не мыслителя, стремящегося познать и освоить свою эпоху, в чьих стихах выражены результаты этого мучительного и глубокого анализа. Возникает вопрос: в какой степени жизнь и судьба поэта оказываются обусловленными его философским восприятием действительности?

Обратим внимание на то, что, по мнению Э.Соловьева, «где-то к 1924 году Волошин изживает мессианскую идею, в которую играл прежде, и освобождается от нее. Он исповедует стоическую версию философии “малых дел”, ответственности за все происходящее “здесь и теперь” и служения добровольно выбранной мирской локальности, которое совершается с сознанием вселенского достоинства личности»²⁴.

Но «малые дела» не заслоняют для Волошина больших событий и интереса к судьбе всей страны, всего народа. «Мой единственный идеал — это Град Божий, — пишет сам Максимилиан Александрович. — Но он находится не только за гранью политики и социологии, но даже за гранью времен. Путь к нему вся крестная, страстная история человечества.

Я не могу иметь политических идеалов потому, что они всегда стремятся к невозможному земному благополучию и комфорту. Я же могу желать своему народу только пути правильного и прямого, точно соответствующего его исторической, всечеловеческой миссии. И заранее знаю, что этот путь — путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм — все это только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух.

Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие, так же как епископ Труасский святой Лу приветствовал Аггилу: “Да будет благословен твой приход, Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя!”²⁵.

Как видим, в этом пассаже речь не идет просто об аполитичности, простом отсутствии какого-либо интереса к политическим событиям своей эпохи. Нет здесь и принципиального неприятия действительности, разочарования во времени и людях, стремления сохранить свои идеалы любой ценой, невзирая на то, каково отношение к ним окружающих, невзирая на зигзаги истории. Подобная позиция, скорее всего, может быть охарактеризована как позиция терпимости, как толерантность по отношению к поискам различных исторических путей русского народа. И толерантность здесь отнюдь не простой успокоительный ярлык, которой легко навешивается философствующими исследователями творчества художников, когда они оказываются не в состоянии совладать с материалом, понять и оценить детали и перспективы позиции самих этих художников.

Философский анализ творчества Волошина показывает, что его толерантность не всеобъемлюща: мы можем обнаружить у него только третью, четвертую и пятую уолцеровские «разновидности» толерантности, о которых было сказано в начале статьи. Действительно, Волошина никак не обвинишь в том, что его терпимость есть спасительная стадия изнеможения от призывов к физической расправе над своими политическими противниками, а ведь ее то мы и называем терпимостью первого рода. Не находим мы у него и второй возможной установки — позиции пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям — этому явно противоре-

²⁴ Соловьев Э. «Благослови свой синий окоем».

²⁵ Волошин М.А. Россия распятая // Юность. 1990. № 10. С. 30.

чат такие высказывания поэта, как, например, «... несмотря на все отчаяние и ужас, которыми были проникнуты те месяцы, в душе продолжала жить вера в будущее России, в ее предназначенность»²⁶.

Однако уже третья разновидность терпимости – некий моральный стоицизм – принципиальное признание того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь, присутствует у Волошина, достаточно вспомнить его слова, приведенные ранее: «И заранее знаю, что этот путь – путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм... Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие».

Четвертый вид толерантности, как мы помним, это открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. Здесь вспоминаются не столько высказывания, сколько стихи Волошина («Подмастерье», 1917):

Ты будешь Странником
По вешим перепутьям Срединной Азии
И западных морей,
Чтоб разум свой ожечь в плавильных горнах знания,
Чтоб испытать сыновность, и сиротство,
И немоту отверженной земли.
Душа твоя пройдет сквозь пытку и крещенье
Страстную влагою,
Сквозь зыбкие обманы
Небесных обликов в зеркалах земных вод.
Твое сознание будет
Потеряно в лесу противочувств,
Средь черных пламеней, среди пожарищ мира.
Твой дух дерзающий познает притяжение
Созвездий правящих и волящих планет...

Наконец, пятая разновидность – восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы. Здесь лучшим свидетельством присутствия у Волошина этой разновидности толерантности служат слова поэта из его автобиографии: «Я родился 16 мая 1877 года, в Духов день, “когда земля – именинница”. Отсюда, вероятно, моя склонность к духовно-религиозному восприятию мира и любовь к цветению плоти и вещества во всех его формах и ликах»²⁷.

Вспомним теперь, что говорил Волошин о своей главной цели: «Мой единственный идеал – это Град Божий»²⁸. В свете того, о чем говорилось выше, Град Божий для Волошина есть несомненно универсальная цель, не просто его личная цель, но универсальная цель всего человечества. И в силу этого она достижима лишь на пути терпимости – терпимости к целям других, на пути совместного толерантного действия, достижимого не простым, но длинным и околистым путем, путем страданий и мучительного обретения истины. Отсюда же и его горькие слова о том, что он может желать своему народу только пути, точно соответствующего его исторической, всечело-

²⁶ Волошин М.А. Россия распятая. С. 28.

²⁷ Воспоминания о Максимилиане Волошине. М., 1990. С. 36.

²⁸ Волошин М.А. Россия распятая. С. 30.

веческой миссии, хотя заранее известно, что это путь страдания и мученичества. Неважно, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм — все это для Волошина только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух.

Универсализм Волошина, скорее всего, и служил источником его толерантности. Недаром про Волошина говорили как про «посвященного», как провидящего далекие горизонты будущей человеческой истории. Мы не знаем, к сожалению, системы метапринципов Волошина: он мало оставил свидетельств, позволяющих проникнуть в его тайное учение. Конечно, каждый поэт — пророк, особенно живущий в такую эпоху, в которую довелось жить Волошину. И все же в случае Волошина кажущаяся его современникам (да и нынешнему поколению) парадоксальность его поведения — поэт меж двух миров в «эпоху перемен» — была явно вызвана не аполитичностью, не неприятием современной ему эпохи, но именно толерантностью в чистом виде, терпимостью в лучшем, философском смысле этого слова.

* * *

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что понятие толерантности заслуживает гораздо более пристального внимания и глубокого анализа, чем тот, который мы можем встретить в современной литературе, посвященной данному вопросу. И этот анализ должен быть посвящен не только практическим, но и (в первую очередь) теоретическим аспектам толерантности. Опираясь, в частности, на краткую типологию толерантности, разработанную М.Уолцером, можно существенным образом расширить наше понимание некоторых вопросов, связанных с проблемами дискуссии и диалога, философского и научного плюрализма. Если же принять во внимание связь между толерантностью и универсализмом, когда толерантность выступает в качестве необходимого условия реализации универсальной позиции (что можно видеть на примере кажущейся парадоксальности поведения М.А.Волошина в тяжелые для России годы), а универсальная позиция может быть сформулирована и принята только в качестве метапринципа, то поиск ответа на вопрос о том, как можно терпеть нетерпимое, приобретает новое философское измерение, позволяющее нетривиальным образом подходить к решению многих проблем, выдвигаемых перед нами современностью.