

2.3. Моральна цінність толерантності та проблема її меж

Як можливо терпіти те, з чим немає згоди, чи є в толерантності як позиції (життєвої загалом і політичної зокрема) моральні засади, і чи не означає толерантне ставлення підспудної заборони для морального суб'єкта на його власну критичну рефлексію щодо всіх проявів неприйняттого?

Зловживання толерантністю відомі і різнопланові. Це й перетворення її на зручний засіб виправдання розбещеності, претензій на привілеї в контексті групових прав, це й агресивна експансія у публічний простір, і нав'язування нетрадиційних для даного соціуму соціокультурних практик із боку спільнот *Minority Culture* – культурних меншин, це й виправдання закритості в діяльності тоталітарних сект та екстремістських організацій, порушень законодавства мігрантами тощо. Небезпідставно звучать слова єпископа Іринарха про те, що толерантність є, по суті, прикриттям для бізнесу на людських слабостях і в такий спосіб являє собою спробу прищеплення людям думки про прийнятність пороку [83].

З іншої позиції виступає із запереченням моральної цінності толерантності Дж. Грей. На його думку, реальність ситуації ціннісного плюралізму ставить під сумнів можливість шляхом застосування режиму толерантності пом'якшити відмінності у віруваннях та життєвих практиках людей, а значить, і забезпечити співіснування через відсутність деякого спільного для всіх них розуміння [84]. Отже, можна погоджуватися або не погоджуватися з наведеними точками зору, але це лише актуалізує увагу до цієї непрості теми.

Проблеми моральних засад толерантності торкалися Т. Адорно, К.-О. Апель, Ю. Габермас, Р. Гее, Дж. Грей, О. Гьоффе, А. Гусейнов, Б. Екерман, Є. Кас'янова, Н. Макіавеллі, А. Макінтайр, С. Мендуз, Дж. Мур, П. Ніколсон, Т. Негел, Дж. Роулз, Ф. Фукуяма, М. Хомяков та інші дослідники. Поняттям моралі позначається специфічний тип регуляції поведінки людей, спрямований на її гуманізацію і втілюваний у всезагальних принципах, які визначають, обґрунтовують і пояснюють належне в ній для кожного. Особливістю моральної регуляції відносин є те, що вона втілюється у культурно-нормативній формі, тобто певним чином об'єктивується, а її зміст організується й упорядковується.

Моральний вимір властивий (прямо або опосередковано) усім сторонам людської життєдіяльності. Кожному вияву в ній, у зв'язку з відношенням до блага та добра, мотивами вибору їх та його наслідками, ступенем відповідності тому, що вважається на цей час і в цих соціокультурних умовах належним, можна дати моральну оцінку. Політична діяльність не становить винятку, а поведінка політиків, у першу чергу, опиняється і перебуває під пильним «моральним оком» їх опонентів, громадянського суспільства та його інститутів, насамперед, ЗМІ.

Найважливішою з проблем моралі, на думку Т. Адорно, є ставлення індивіда до загального [85, с. 15], тобто осмислення тих внутрішніх, невидимих для зовнішніх спостерігачів механізмів, за допомогою яких людина орієнтується у своїх думках і – головне – діях на деякі загальноприйняті норми та вимоги, підпорядковуючи їм окремі власні прагнення, бажання та вчинки, або, навпаки, протиставляючи їм і протидіючи у такому разі в цілому соціуму як системі правил і норм.

Універсальними вимогами та приписами моралі виступають «добро» і «благо». У Словнику з етики «добром» називається все те, що слугує інтересам окремої спільноти або індивіда, а «благом» – все, що відповідає інтересам людського роду загалом і здатне служити найбільш повному розкриттю родової сутності кожної людини [86, с. 116].

Важливою особливістю згаданих вище фундаментальних категорій моралі є доволі абстрактний їх характер, що уможлиблює, з одного боку, універсальність самої моральної регуляції та застосування її до найширшого кола осіб і випадків, але, з іншого, – призводить до неоднозначності витлумачень. Іншою особливістю є те, що «кожне судження, що висловлює схвалення чи критику на адресу людей або речей, котрі існували, існують або будуть існувати, дає деяку відповідь на питання: «Що таке добро?» [87, с. 41]. Відтак, цілком закономірно, що в історії світової думки склалися несхожі між собою концепції добра, кожна з яких шукає свої витоки в якійсь одній, хоча й, безумовно, важливій екзистенціальній умові, приєднуючи (асоціюючи, розчиняючи, іноді навіть ототожнюючи) її до поняття добра. Так гедонізм пов'язує добро із задоволенням, натуралізм – із розвитком і збереженням самого життя, утилітаризм – із щастям, емотивізм – із відчуттями і переконаннями людини, а гетерономна мораль – із відповідністю емпіричних вчинків деяким визнаним у якості абсолютних (найчастіше трансцендентних за походженням) метафізичним заповітам.

Багатоманітність підходів щодо поняття «добро» Дж. Мур пояснює тим, що зміст його визначається через постановку питання: «Що позначає добро?», але всі судження при цьому завжди синтетичні і ніколи не є аналітичними [88, с. 43-44]. Наслідком такої логічної процедури є неусталеність, відносність змісту поняття добра, пов'язаність його із духом певного історичного часу та своєрідністю соціокультурного буття, впливом чинних матриць ментальності тощо.

Підкреслимо також, що умовність добра і зла полягає в їх залежності від ситуації, коли щось спочатку виглядає як добро, але може обернутися на зло. І навпаки, з часом, зі зміною параметрів суспільного буття, те, що спочатку сприймається як зло, згодом може об'єктивно виявитися добром. Отже, оцінка чогось як добра чи як зла для людини здійснюється виключно на основі характеру зв'язку з її життям, потребами, намірами, бажаннями, які змінюються. Відтак, у добра і зла є дві головні властивості – відносність і умовність.

Як попереджає Т. Негел, ми не повинні нав'язувати іншим людям устрій, інституції чи вимоги, якщо вони можуть їх відхилити на раціональних підставах, і це він називає фундаментальною моральною ідеєю [89, с. 375]. Діяти морально може лише сама людина, причому діяти виключно за велінням внутрішнього голосу совісті. Він завжди предметно і змістовно наповнений, когнітивно та емоційно навантажений певними смислами, загальною особливістю яких є присутність Іншого в кожному нашому актуальному життєвому вияві. Ця присутність артикулюється на вербальному рівні через мовленнєвий конструкт *спів-* для вираження стану *співіснування* з іншим – співчувати, співрозуміти, співпрацювати, співстраждати.

Ситуаційність, варіативність, релятивність в ідентифікації добра і зла, з одного боку, ускладнюють застосування режиму толерантності, але, з іншого – розширюють рамки для моральної легітимації інакшості і тим самим виступають сприятливими для неї обставинами. Ніхто не може гарантувати правильність своїх ідей і хибність чужих на підставі лише того, що на сьогодні більшість сприймає їх саме такими – все згодом може змінитися, і тому для політика мудрішою завжди є толерантна позиція.

Оскільки толерантність розглядається нами з боку її функціональної належності до політичної сфери, то перед тим, аніж говорити про її моральні засади, необхідно проаналізувати співвідношення політики і моралі, отримати ствердну відповідь на питання

про можливість їх сумісності і тоді на підставі цього вести мову про моральну цінність політики толерантності.

В системі «політика – мораль» можливі три варіанти відношення. Перший виходить з класичного, започаткованого Аристотелем, розуміння політики як діяльності, спрямованої на досягнення загального блага, і тому фактично ототожнює її з мораллю. У сучасних умовах такі принципи політики, що доведені до морального абсолютизму, знайшли відображення в ідеології і практиці масових суспільно-політичних рухів на чолі з М. Ганді, М.-Л. Кінгом. «Головними моральними принципами, які культивуються прибічниками даного підходу, є моральні цінності милосердя, терпимості, взаєморозуміння, співучасті» [90, с. 93]. Прибічники даної точки зору виходять з наявності розвиненої моральної свідомості і рефлексивного розуму в усіх агентів політичної дії та абсолютизують роль сумління, морального обов'язку, інших складових цієї свідомості як внутрішніх механізмів мотивації політичної поведінки.

Однак повсякденний емпіричний досвід демонструє, що політика, будучи сферою вираження різноманітних інтересів і боротьби людей за кращі можливості їх утілення, «погано узгоджується з абсолютними моральними правилами» [91, с. 53]. Сутнісне для моралі оперування абсолютними категоріями не є і не може бути підставою для безпосередньої політичної дії, адже у царині регулювання суспільно-політичних відносин діє правило, яке образно було сформульовано ще в християнстві: «Богу – Богове, кесарю – кесарево».

Якщо політика і мораль співпадали б, то толерування політичного означало б або тотальне звуження дії морального і довільне, на розсуд конкретного актора, обмеження моменту абсолютного в моралі, що руйнує її природу, або, навпаки, експансію морального абсолютизму в царину політики, що спотворює її природу і пригнічує, дезорганізує її функції.

Другий підхід в аналізі співвідношення політики і моралі заперечує наявність у них чогось спільного, а самі вони розглядаються як повністю автономні субстанції, які до того ж реалізуються різними суб'єктами. Політика постає як взаємодія великих соціальних груп, а політичний процес – як арена боротьби за владу і ресурси також між колективними суб'єктами (політичними партіями, політичними інститутами, громадсько-політичними рухами, об'єднаннями, групами тиску тощо). На відміну від цього, суб'єктом моральної регуляції завжди виступає індивід, який самостійно робить вибір між добром і злом.

На несумісність моралі і політики деякі дослідники вказують, посилаючись на вчення Н. Макіавеллі та його принцип «мета виправдовує засоби». Однак якщо політика повністю була б вільною від дії моралі, то вся людська історія повинна являти собою безкінечний ланцюг аморальних проявів, що, однак, суперечить загальновідомим фактам. Навіть війна як політика із прямим застосуванням насилля з давніх-давен регулювалася до певної міри, а поведінка переможця щодо переможеного – було то тотальне спустошення підкорених земель, масові вбивства мирного населення або, навпаки, проявлене людинолюбство, слідування велінням про честь і гідність, здатність дотримуватись слова – оцінювалася відповідно або як жорстокість, або як милосердя, тобто, з моральної точки зору. Важливо підкреслити, що така оцінка стосувалася як індивідуального суб'єкта (імператора, короля, вождя, полководця), так і колективного (війська), що якраз і вказує на дієвість фактора морального приборкання людиноненависницьких крайнощів політики.

Третій підхід полягає в тому, що політика і мораль частково співпадають. Спільною для них є функція інтеграції суспільства як соціальної системи. І політика, і мораль, кожна зі свого боку, забезпечують результативність дії всього суспільного механізму з відтворення і трансляції паттернів життєдіяльності, підтримання й оновлення соціокультурної ідентичності. Вони обидві розв'язують протиріччя між індивідуальністю людини та її колективною природою.

Разом з тим, між ними є суттєві відмінності, наслідком чого стає обмежений характер, частковість представленості морального начала в політичному тілі. Політика здійснюється цілком конкретними суб'єктами заради егоїстичних цілей, у той час як моральний вплив – деперсоніфікованим суспільним суб'єктом в інтересах, у першу чергу, всього загалу. Політика передбачає відносини панування – підкорення, і її природним витоком, супутником і водночас наслідком є соціальна нерівність між різними індивідами та групами в соціумі. Натомість мораль як регулююча інституція, навпаки, свою силу набуває саме через універсалізацію норм та вимог щодо всіх і не робить винятків, а тому вона тяжіє до ідеї рівності. Нарешті, обов'язок політики впливає з суті її самої, і тому критерій ефективності його діяльності визначається через співвідношення між поставленими цілями і реальним ступенем їх досягнення, в той час як моральний обов'язок безвідносно до обставин орієнтує на ідеали добра і блага. Отож, політичні цілі й

особливо засоби їх реалізації не передбачають обов'язкового врахування морального аспекту.

Таким чином, політика і мораль не є ані абсолютно незалежними, ані повністю сумісними одна з одною феноменами суспільного життя. На наш погляд, вони співвідносяться як дві атрибутивно притаманні будь-якому живому явищу, хоча й суперечливі, сторони його буття, – як момент сталості і як момент змінюваності. Толерантність доречна і необхідна як каталізатор політичних відносин. Будучи впровадженою в політику як принцип її дії та як соціальна якість задіяних у ній акторів, толерантність створює більш сприятливі обставини для артикуляції специфічних потреб, дозволяє почути слабкий, навіть самотній, не завжди впевнений в собі голос правди, і тому толерантна політика загалом виявляється значно більш чутливою до всього нового, до нюансів і незвичних трендів.

Узагалі має існувати деяка мінімальна якісна основа моральності в політиці. Йдеться, зокрема, про моральнісний вимір фаховості, компетентності, обов'язковості, брак яких є не тільки недоліком конкретної особи політика, але й, з огляду на причетність його діяльності до долі багатьох людей, об'єктивно перетворюється на аморальне за своїми наслідками до них ставлення. Саме в цьому смислі слушною є думка, що «політика завжди була, є і надалі буде сферою особливо значущої моральності і особливо небезпечної соціальної аморальності» [92, с. 8].

Роль толерантності полягає й у тому, що вона оптимальним чином сприяє реалізації взаємності в політичній комунікації, а принцип взаємності є етичним, адже раціональне порозуміння між людьми немислиме без нормативного фундаменту їхнього взаємного визнання як розумних, суверенних і зрілих персон. У цьому полягає початок і підґрунтя морального ставлення людей один до одного. Завдяки забезпеченню симетричності стосунків у необмеженому комунікативному процесі така комунікативна демократизація політики стає важливою умовою поєднання останньої з мораллю [93, с. 76].

Робимо загальний висновок: мораль окреслює доволі широкий коридор і визначає в ньому лише фундаментальні границі, де політична дія є вільною від її приписів і вимог та функціонує як самодостатня у своїх різноманітних виявах. Толерантність щодо всіх цих виявів, які не порушують указаних меж обов'язкового морального регулювання (втіленого, наприклад, у найважливіших нормах міжнародного або вітчизняного права) і не перетворюють її

саму на адвокативний засіб виправдання і потурання *відвертому* злу, що завдає *безпосередньої* шкоди людині, захист якої бере на себе держава у відповідних конституційно-правових актах, постає в умовах демократії як необхідний, доцільний, затребуваний нею принцип політичної дії. Будучи в цій якості тим, що прямо не суперечить моралі, а, значить, є сумісним з її найважливішими приписами та нормами, толерантність сприяє ефективній співпраці громадян задля розв'язання різноманітних практичних завдань, успіх в чому стає запорукою блага для кожного.

Толерантність прискорює порозуміння суб'єктів політичної дії, які по-різному осмислюють для себе питання, що в моралі є важливішим – намір і мотивація вчинку або ж результат, до якого він призводить? Згідно з М. Вебером, будь-яка етично зорієнтована дія (а політик вимушений апелювати до певних моральних начал, принаймні, для власної легітимації) підкорюється двом протилежним максимам – або принципам та ідеалам, які майже неможливо оспорювати і які втілює в собі *етика переконання*, або ж прагматично-утилітарному підходу з очікуваними оптимальними наслідками від цієї дії, що німецький мислитель назвав *етикою відповідальності*. Проте вони не є абсолютними протилежностями і взаємодоповнюють одна одну [94, с. 705]. Одним із джерел непримиренної боротьби між прибічниками цих двох етичних обґрунтувань державотворення всередині української правлячої еліти якраз і є брак толерантності.

Досі ми говорили про здатність толерантності прокладати шлях для іншого добра, сприяти досягненню іншого блага як позитивних самоочевидностей. Натомість постає питання: чи може власне толерантність бути самостійною і безумовною моральною цінністю?

Одним із тих, хто дав позитивну відповідь, на яку частіше за все посилаються дослідники, є П. Ніколсон, який визначає толерантність як чесноту утримування від застосування сили для втручання в думки або дії іншого, хоча ті й відхилялися в чомусь важливому від думки та дії суб'єкта толерантності, який не погоджувався б із цим з моральних причин [95, р. 158-171].

На нашу думку, наведені П. Ніколсоном характеристики толерантності, хоча й релевантні значній групі випадків ситуації ставлення до інакшості Іншого, все-таки не є загальними. Так у якості «відхилення» від «належного» іноді виступає думка чи дія, до якої суб'єкт призвичаївся. Як, наприклад, кваліфікувати атитюд у зв'язку з расовою, національною, соціально-територіальною чи віковою ознакою Іншого, стосовно якого спрацьовує часто не усвідомлений стереотип, який і програмує нетолерантну поведінку?

Далі П. Ніколсон вважає, що предмет відхилення не другорядний, не повсякденний. З нашої точки зору, будь-які відмінності, іноді просто дрібні за своєю значимістю в поглядах, висловлюваннях чи діях затятих політичних конкурентів або в ситуації гострої боротьби між ними, особливо за голоси виборців, провокують нетерпимість, і є чимало прикладів з сучасного українського політичного життя, що підтверджують це положення.

П. Ніколсон говорить про обов'язковість саме моральної незгоди з відхиленням. Безсумнівно, вона виступає специфічною властивістю толерантності як морального ідеалу. Однак до неї можна додати відчуття зверхності й неприхованого презирства, скажімо, на ґрунті протилежних естетичних уподобань, непримиренність з боку носіїв конкуруючого типу раціональності до альтернативної наукової школи, побутову нетерпимість, часто ірраціональну, до іншого стилю життя, альтернативного способу організації дозвілля тощо. В наведених ситуаціях про моральну незгоду фактично не йдеться.

У науці існують різні варіанти обґрунтування цінностей. Найбільш поширений з них – діалоговий, коли «зміст цінностей виявляється шляхом постійної дискусії між різними зацікавленими суб'єктами, через взаємне з'ясування та узгодження позицій» [96, с. 124]. Виходячи з вимог системно-діяльнісного підходу, спробуємо зафіксувати феноменологічну присутність толерантності у якості регулятора дій суб'єктів суспільно-політичних відносин у їхніх взаємодіях між собою, спробуємо відповісти, чому саме її цінностям люди, будучи за визначенням розумними, свідомими, вільними істотами, можуть віддати перевагу у своїх практичних вчинках.

Наш аналіз почнемо з розгляду *моральної потреби* у толерантному характері соціальних взаємин. Оскільки «людські суспільства залежать від взаємної довіри», а «люди, які не довіряють одне одному, здатні співробітничати, врешті-решт, лише в рамках системи формальних правил і регламентацій» [97, с. 50, 55], то толерантність (разом з іншими чинниками) відтворює, відновлює і повертає до політики суспільну довіру, чим, власне, й визначається її моральна цінність.

Суб'єкт толерування добровільно, без використання сили, а виходячи із власних переконань, погоджується з наявністю в інших несхожих поглядів, у тому числі й протилежних. Моральний момент проявляється саме в тому, що завдяки толерантності відкривається *усвідомлення розмаїття* індивідів, нерозривність їх взаємозв'язку як *адекватність* у відображенні соціальної реальності, як специфічна для конкретного співжиття форма розумності, що є найбільш

оптимальним і найбільш справедливим для людей. А відтак, суб'єкт, який реалізує толерантне відношення, по суті, діє за принципом *політичної раціональності* [99, с. 121].

Об'єктом толерування є інша людина. Якщо вона сприймається однобічно, то це, на наш погляд, робить саму толерантність або зайвою – немає потреби терпимо ставитись до того, що і так за своєю природою є суто позитивним, або позбавленою сенсу – відпочатково терпіти негідника і мерзотника означає або потурати йому, або марно втрачати час і плекати пусті ілюзії щодо виправлення того, що за своєю природою є зле.

Як справедливо зауважує А. Гусейнов, на визнанні принципової суперечливості моральної природи людини базуються різні практичні стратегії щодо впливу на її поведінку. Сучасні західні демократії, насамперед їх політико-юридичні інститути, виходять із припущення, що людина є істотою вільною і в межах своєї свободи здатною до агресії, до насилля щодо інших людей. Сама ідея рівності людей, що втілилася в практиці прав людини, підспудно свідчить, що кожна людина *може* виявляти і шляхетне, і низьке [100, с. 76]. При цьому *кожна* означатиме і того, хто оцінює інакшість Іншого, і того, чия інакшість оцінюється. *Толерантність* у такому разі виступає як своєрідна *презумпція лояльності та компліментарності до всіх учасників соціальних взаємодій*, що не лише стимулює прояв ними властивих їм тією чи іншою мірою позитивних якостей, але й несе в собі цілком самостійний гуманістичний заряд для всієї сукупності суспільних відносин.

Предмет толерування – це те в інакшості Іншого, що носій певної культурної традиції не вміщує в упорядковану і контрольовану ним же матрицю паттернів життєдіяльності і що в процесуальному плані підлягає оцінюванню на соціальну (публічно маніфестовану) припустимість. Навіть у традиційних, закритих суспільствах консерватизм традицій не є таким всеохоплюючим, і новації все одно утверджуються як необхідні і корисні для їх розвитку. Толерантність виступає цілком самостійною складовою креативного клімату, що слугує досягненню людиною відчуття *задоволення життям, щастя* від самореалізації та доброзичливого визнання успіхів оточенням, у тому числі шляхом матеріального заохочення і покращання її добробуту.

Умовами толерування виступає несхожість концепцій блага в різних соціальних суб'єктів і політичних акторів, що знаходить своє відображення в конкуруючих політико-правових доктринах, ідеологічних платформах тощо. За цих обставин лише толерант-

ність уможлиблює смисл самої постановки питання про взаємодію між політичними акторами в умовах «завіси незнання» (Дж. Роулз), коли сторонам заздалегідь невідомі соціальна позиція, концепція блага, реалізовані здібності й психологічні якості людей, представниками яких вони є, коли відкидаються можливі негативні упередження, забобони, стереотипи, розхожі думки, підозри тощо, і, відповідно, коли кожен на власний моральний розсуд вибирає ті принципи справедливості, яких буде дотримуватися в реальному житті.

Для порозуміння необхідні механізми легітимації і соціальні інституції, які на основі певних процедур забезпечують симетричність відносин людей. Ці процедури утворюються полем толерантності, котра, будучи передумовою і фоном дискурсивно-рефлексивного граничного обґрунтування універсалістських моральних норм, уможлиблює, на думку К.-О. Апеля, справжній аргументативний дискурс, «у якому враховувалися б і поважалися як значущі не лише інтереси його актуальних учасників, а й усіх можливих учасників» [101, с. 422], утворюючи тим самим загальні для носіїв відмінних традицій, етосів, культур, світоглядних картин гуманістичні засади їхнього співіснування.

Моральна цінність толерантності у даному разі проявляється в тому, що вона є, по суті, своєрідним засобом розгортання і продовженням *усезагального етичного принципу благоговіння перед життям* (А. Швейцер). Через сформовану зрілу культуру толерантності краще долається одвічний розрив між людським знанням щодо необхідності поважати чужу духовну і культурну автономію і практичною поведінкою, зазвичай для багатьох далекою від цього правила.

Результат толерування ми вбачаємо у *принциповій можливості носіїв відмінних поглядів, концепцій, ціннісних детермінант апелювати до деякого значимого для всіх кола моральних принципів, у визнанні спонукальної сили таких моральних аргументів щодо всіх осіб, незважаючи на статус кожного з них, у визнанні права за носієм інакшості озвучити її і сподіватися бути почутим іншими, у фактичній легітимації маніфестованої інакшості через долучення, принаймні, до комунікативної спів-участі у конструюванні та моральній інтерпретації соціальної реальності і чинного порядку в ній.*

Таким чином, моральна цінність толерантності полягає у бонусному завдяки її впливу отриманні особистістю властивих їй як свободній, цілепокладаючій істоті модусів її суб'єктності та суб'єктивності. Вказані модуси людської екзистенції з'являються як

продукт і складова частина певного типу цивілізаційного розвитку. Тому в політиях, які пов'язують благо, у першу чергу, з рівнем розвитку саме цих соціальних якостей у своїх громадянах, «в ієрархії моральних цінностей толерантність оцінюється вельми високо» [102, с. 29].

У тих же політиях, що побудовані та функціонують за принципами самоствердження, самодостатності, самовизначення, самолегітимації влади, де соціальні актори позбавлені можливості реалізувати свою суб'єктність у різних практиках цілепокладання та у виборі способів, засобів, форм життєдіяльності, моральна цінність толерантності виявляється чужорідною щодо такого устрою загалом і вельми сумнівною для окремої людини з огляду на можливі репресії влади і несприйняття оточенням її інакшості.

Толерантність являє собою певну чесноту. Пригадаймо у зв'язку з цим, що «чеснотами є саме ті якості, наявність яких веде людину до eudaimonia, брак котрих перешкоджає її рухові до цього telos» [103, с. 222]. Толерантність веде людину до більших можливостей для визнання за нею її гідності, її права на індивідуальність, на власний вибір, сприяючи тим самим вияву її свободи і реалізації природної сутності людини, чим, власне, утворюється глибинний і необхідний шар фундаменту її щастя. Чеснота ця є соціальною за походженням і політичною за змістом, адже вона, як й інші чесноти (про що пише Е. Макінтайр), знаходить свій вияв не в житті окремої особи, а в суспільній царині, де окрема особа виступає як «тварина політична».

Завдяки толерантності кожен має більше шансів не тільки на упорядкування власного життя, але й на свою співучасть в організації суспільних справ. Індивід може, як істота духовна, чинити самотійно і вносити необхідні корективи у свою поведінку та відчувати моральне задоволення від реального зміцнення гуманістичних начал у соціальних взаєминах, від позитивних конструктивних змін у суспільстві. У здатності сприяти розгортанню нових ступенів свободи суспільною людиною полягає моральний вимір толерантності як однієї з її соціальних якостей. Оскільки ж сама свобода людини не може бути необмеженою, аби не перетворитись на свавілля, так само і толерантність не може бути тотальною, всеохоплюючою, щоб не стати знаряддям виправдання морального зла в суспільстві.

Ключова проблема толерантності – це насамперед проблема її меж, визначення в суспільному житті простору толерантизації як кордонів суспільної легітимації інакшості. Аналіз співвідношення

терпимого/нетерпимого здійснювався в працях багатьох мислителів. Дж. Локк, К. Поппер, Дж. Роулз, Г. Маркузе, інші вчені дану проблему розв'язують за принципом «нетерпимий заслуговує на нетерпимість». Однак на практиці, в безлічі різноманітних життєвих реалій, упевнено й однозначно маркувати простір толерантного ставлення виявляється доволі значною трудністю. Натомість робити це треба. «Визначення кордонів сфери дії принципу толерантності слід розглядати як умову можливості утвердження її в якості моральної цінності. Саме межі толерантності не дозволяють їй перетворитися на свою протилежність, дійти до виправдання всетерпимості» [104, с. 592].

Як вказує Ю. Габермас, «очікування толерантності вимагає від нас свідомо «відволіктися» від наявної незгоди на когнітивному рівні заради розв'язання суперечностей на рівні соціальної взаємодії» [105, с. 47]. Закономірно постає питання: чи можливо в усіх випадках розбіжностей на когнітивному рівні «поступитися принципами» задля підтримання соціальної кооперації? Відповідь на це питання залежить від установаження суті того, що визнається як нетерпиме. Конкретне визначення нетерпимого залежить від типу обґрунтування самої толерантності. Так мислителі обґрунтували толерантність негативно (Локк і Мільтон писали про неможливість або недоцільність, нераціональність нетерпимості), позитивно у якості деякого блага, цінності або чесноти, що, в свою чергу, сприяє досягненню іншого очевидного блага (наприклад, щастя, суспільного прогресу у Дж. Мілля) або ж, якщо її саму вважають благом-у-собі (у П. Ніколсона).

Однак наведені вище види обґрунтування толерантності лише у загальному плані дозволяють окреслити її межі, оскільки, послугуючись ними, ми опиняємося в ситуації дії антиномічних суджень, що уможлиблює одночасну ідентифікацію конкретного явища і як нетерпимого, і як терпимого. Скажімо, нераціонально забороняти порнографію, адже її споживання зменшує кількість зґвалтувань і тим самим сприяє більшому щастю значної кількості людей. А протилежним є погляд, який виправдовує нетерпимість до порнографії, небезпідставно оцінюючи її як засіб руйнації суспільної моралі. Отож, продемонстрована щойно внутрішня суперечливість толерантності пов'язана з розпливчатістю маркерів, які розрізняють терпиме від нетерпимого. Прикладом такої розпливчатості є визначення межі толерантності у Р. Брауна: толерантність не є відмовою від застосування сили, але являє собою рішучість застосувати її в інтересах правди, законності та милосердя [106, р. 346].

Однак зміст запропонованих англійським ученим критеріїв «зло», «правда» є аж надто широким і тому зручним для довільних тлумачень та спекулятивних маніпуляцій.

Для прояснення критеріальної колізії в літературі пропонується розрізняти власне толерантність, уявну толерантність та нетолерантність і для цього скористатися такими трьома критеріями.

Перший критерій – *ситуаційний*. Його індикатором є наявність або відсутність конфлікту у відносинах між людьми і групами, оскільки питання толерантності виникають лише у разі конфліктної взаємодії. Моделі інтерпретації, цінності і норми індивіда піддаються сумніву або порушуються тільки тоді, коли вони стикаються з відмінними від них цінностями або конкуруючими інтересами.

Другий критерій – *поведінковий*. Індикатором, що розкриває цей критерій, вважається насилля або ненасильство в ситуації конфлікту. Ненасильницька поведінка може бути поведінкою тільки однієї сторони – і тоді вона терпить конфлікт, а може бути двох сторін – у їх відношенні одна до одної.

Третій критерій – *мотиваційний*. Тут індикатором виступає факт рівності прав кожної людини як найповніша умова розвитку нею своїх здібностей. Тільки за такої мотивації людина може примиритися з відхиленням, виходячи з розуміння його можливості, спільно знаходити вихід з конфлікту. Про толерантність можна говорити тільки за наявності всіх трьох критеріїв [107, с. 23].

З нашої точки зору, представлений погляд є дещо абстрактним і однобічним. Візьмемо, наприклад, перший – ситуаційний критерій. Відомо, що прояви ксенофобії часто локалізуються на рівні невидимого ззовні стану емоційно-психологічного стану людини. Видається, що ставлення толерантне, а насправді є установка на відторгнення, на відтерміноване відкрите протиборство. Політичному актору за таких умов не завжди і не в повному обсязі зрозуміла реальна картина рівня культури толерантності у країні, кроки, які потрібно робити і в яких напрямках, межі легітимації інакшості, які назріли і які можна вбудовувати в простір звичного толерування.

Другий критерій оцінює за допомогою такого індикатора, як застосування насилля. Але «по відношенню до категорії політики насилля є не акцидентією, а складовою її субстанцією. Це означає, що насилля повинно бути включене у визначення політики... Політика насильницька завжди, хоча засоби насилля, форми і цілі їх застосування можуть бути різними залежно від характеру політичного контексту» [108, с. 43].

Насилля в політичних відносинах неминуче супроводжується конфліктними зіткненнями опонентів-конкурентів. І в найбільш демократичних країнах мають місце їх різноманітні прояви: імпічмент глави держави, відставки уряду, розпуск парламенту і дострокові вибори, вимушені відставки високопосадовців під тиском оприлюдненого «компромату» або за висновками слідчих комісій, заборона владою страйків і переслідування непокірних профспілкових активістів тощо. Однак, на наше переконання, наявність насилля і конфліктів тут не заважає політичним акторам у цілому йти на розумні компроміси, знаходити з часом консенсусні рішення найбільш гострих питань, дотримуючись у цілому норм та цінностей толерантності.

Третій підхід щодо ідентифікації того, що не може бути толерованим, передбачає певний перелік конкретних проявів нетерпимого. Наприклад, справедливо таким вважають «екстремізм», що характеризується наступними ознаками:

- терористична діяльність;
- спроби насильницької зміни основ конституційного ладу і руйнації цілісності країни;
- різноманітні форми протиправного насилля;
- підлив суспільної безпеки;
- розпалення соціальної, расової, національної чи релігійної ворожнечі і здійснення у зв'язку з цим актів насилля і вандалізму;
- приниження національної гідності;
- різні форми соціальної несправедливості;
- порушення прав і свобод людини і громадянина.

Щодо решти випадків інакшості, то, на думку цих дослідників, толерантність доцільна, особливо у сфері особистої культури, в царині світоглядних переконань, етичних цінностей, сповідуваних соціальних і культурних, у тому числі релігійних, норм. «Визнання права на відмінність, – стверджують вони, – основа толерантності, передовсім визнання прав меншини, що чинить у межах закону і не порушує прав інших людей» [109, с. 17-18]. І з цим не можна не погодитись.

І все ж таки, з нашої точки зору, представлений погляд є переважно одномірним, у той час як життя – багатовимірне. Так національна самосвідомість меншини при послідовному розвитку її змісту імпліцитно містить і розгортає ідею встановлення власної державності. Цій меті протидіє із застосуванням сили пануюча державна машина, що в представників меншини породжує відчуття

«приниження національної гідності», «соціальної несправедливості», «порушення прав і свобод» та інші прояви, які стосовно громадян пануючої держави автори щойно цитованої нами книги цілком слушно вважають проявами екстремізму, до якого має бути нетерпиме ставлення.

Крім того, вся національно-визвольна боротьба проти колоніального режиму супроводжувалася підривом «суспільної безпеки», різноманітними формами «протиправного насилля» і, врешті-решт, призвела до «руйнації цілісності» держав-метрополій. Свого часу багатьма західними політиками така боротьба однозначно кваліфікувалась як «екстремізм», проти якого ними велися війни. Однак сьогодні, після ухвалення ООН низки міжнародно-правових актів щодо визнання права на самовизначення і підтримки незалежності, ніхто у світі не ризикує вважати країни Африки чи Азії, що утворилися на тлі реалізації цього права, плодами «екстремізму», до яких треба ставитися нетерпимо.

Слід пам'ятати про переплетеність і взаємний вплив усіх складових групової ідентичності, про схвалюваний референтною групою рівень інтенсивності та імперативності вираження індивідом його конфесійної, етнічної, культурної, іншої належності до цієї групи. У зв'язку з цим постає непросте питання: чи існує абсолютно нейтральна позиція для оцінки розмаїття маніфестованої групової ідентичності, адже процедура оцінювання можлива лише у разі наявності певного взірця, тобто «правильного», з яким дане явище порівнюється на предмет відповідності? Як правило, виходячи з позиції європоцентризму, піддаються сумніву, оцінюються негативно, відторгаються поширені в культурах багатьох меншин такі риси, як пріоритетність «свого» мовно-етнічного та кровно-родинного чинника в упорядкуванні особою її соціальних взаємодій, їхній експресивно-домінантний стиль щодо «чужих» груп, символізація в них (попри сучасні стандарти західної культури) гендерної нерівності, безкомпромісності у питаннях релігійної віри.

Відомо, що «культурний аргумент – один з основних у продукуванні насилля. На тлі культурних аргументів виникають ксенофобія, нетерпимість» [110, с. 116]. У зв'язку з цим постає інше питання: чи може меншина, проживаючи всередині великого ціннісно-цивілізаційного простору, відтворювати в процесі своєї життєдіяльності властиву їй традиціям і звичаям специфіку суспільного буття, не провокуючи і не наражаючись на нерозуміння, а іноді й на нетерпиме до себе ставлення з боку представників автохтонної

більшості, для яких деякі вияви такої специфіки є абсолютно неприйнятними, і чи не є така лінія поведінки цієї меншини нетерпимою з огляду на її відверту за конкретних умов конфліктогенність?

Ситуація толерантності в умовах множинності і надзвичайної інтенсивності міжкультурних комунікацій, які відбуваються на різних рівнях соціальних взаємодій між носіями специфічних культурних компетенцій у сучасному глобалізованому світі, потребує неоднакової міжкультурної сприйнятливості і готовності по-різному на різних рівнях взаємодій ставитися до легітимізації інакшості.

На рівні міждержавних відносин між суб'єктами, які належать до несхожих культурно-цивілізаційних утворень, у ситуації толерантності доцільно визначатися, виходячи з норм і уявлень, прийнятих ООН, її спеціалізованими органами – ЮНЕСКО, МОП та іншими.

На регіональному рівні таких відносин, наприклад, у Європі, всі випадки конфліктних зіткнень представників різних культурно-цивілізаційних утворень доречно оцінювати на толерантизацію, виходячи із чинних загальноєвропейських угод і міждержавних договорів.

Що стосується розмежування терпимого і нетерпимого при взаємодії суб'єктів усередині певного локального культурно-цивілізаційного утворення – у межах однієї чи групи держав, то варто орієнтуватися на властиві його нормативно-ціннісній системі специфічні моральні уявлення, культурні традиції, релігійні норми, правові прецеденти, зважати на вплив існуючих стереотипів, забобонів, упереджень.

Вихід особи, взаємодіючої з інакшістю, за межі попереднього рівня, відповідно, потребує з її боку безумовної орієнтації на властиві цьому новому рівню межі терпимого. Тому, зауважує О. Грива, підкорюючись обставинам, суб'єкти комунікації повинні ставати гнучкими і більш відкритими [111, с. 41]. Вони також мають усвідомлювати, що без соціальних обмежень не може існувати жодна людська спільнота, а самі ці обмеження є не довільними, не випадковими, а вкоріненими у соціокультурну, ментальну матрицю, в правову традицію відповідної соціальної системи.

Опираючись на виділені Т. Парсонсом функції соціальної системи, В. Михайлов виділяє такі загальні функції соціальних обмежень, як відтворення чинних культурних зразків, консолідації індивідів у людські колективи; орієнтація особистості і суспільства на

досягнення певних цілей; адаптація індивідів до навколишнього середовища; ініціювання та призупинення певних видів діяльності; управління різними процесами, їхньою спрямованістю, якістю, швидкістю тощо [112, с. 141].

Ці функції є *об'єктивними, суспільно значущими* і, беручи їх до уваги у якості методологічних орієнтирів, можна більш упевнено розмежовувати терпиме/нетерпиме та окреслити коло проявів інакшості, які потребують толерування. Визначаючи міру терпимого/нетерпимого, влада, держава тим самим визнають право суб'єкта на відмінність. Однак допустима її міра є предметом дискусії і домовленості між зацікавленими соціальними, політичними акторами, ступеня готовності громадської думки до інкорпорації інакшості в чинні паттерни громадянських практик. Для потреб політичної практики, з урахуванням впливу існуючих соціальних обмежень, ми пропонуємо виділяти концептуальну, релятивну і реальну толерантність.

Як сповнена високим гуманістичним змістом ідея, як деяка найвища мета, що відображає магістральний напрям поступу свободи і диверсифікації модусів індивідуальної і групової людської екзистенції в історії, толерантність постає як концептуальна, а її вимоги – як такі, що мають узагальнено імперативний характер. Вони втілюються у проголошених, підтримуваних більшістю соціуму, усталених і авторитетних ліберальних політико-правових доктринах. На відміну від неї, релятивна – це потенційно можлива толерантність у рамках наявного рівня розвитку суспільства, це та оптимальна її модель, яка враховує конкретні умови і специфічні для даного суспільства цілі та інтереси. Її вимоги мають головним чином прагматичний характер, вони втілюються в нормативно-правових актах держави, а їх реалізація виступає одним із напрямів та завдань її політики. Під «реальною толерантністю» розуміється конкретно-історична форма її здійснення в певному суспільстві, що знаходить своє втілення у повсякденних міжлюдських взаєминах на різних рівнях соціального життя. Її стан є предметом практичної уваги з боку зацікавлених інститутів політичної системи, суб'єктів громадського виховання. Вона безпосередньо вивчається в ході конкретно-соціологічних досліджень, результати яких дозволяють своєчасно вносити ті чи інші корективи.

Підкреслимо, що особливість концептуальної, а певною мірою і релятивної толерантності, полягає в тому, що вони мають усе ж таки ідеальний характер, а тому й не можуть бути автоматично реалізовані в повному обсязі. Проте між ними і реальною

толерантністю не повинно бути нездоланих перешкод. І концептуальна, і релятивна толерантність є проявами різної міри впливу на суспільну практику, і тому несуть із собою значний інноваційно-праксеологічний імпульс. Ігнорування його може призвести до розриву між задекларованими намірами і реальністю з усіма негативними наслідками. Це добре відомо, зокрема, з історії християнства, коли, за словами британського дослідника С. Бейтса (Bates), попри наявність у самій вірі глибоких потенцій до толерантності в реальності дуже часто відбувалося застосування жорстоких соціально-політичних засобів у переслідуванні та покаранні не згодних з тими чи іншими догматичними уявленнями [113, р. 250].

Отже, хоча посилення на принцип толерантності у політичній практиці при визначенні меж терпимого повинно мати універсальний характер, однак їх безпосередня конкретизація залежить від загального контекстного нормативного регулювання у співвідношенні з тією реальною поведінкою людей, яка сприймається і соціумом, і ними самими як узвичаєна традиція. Таке поєднання в діяльності суб'єкта владних повноважень вимог концептуальної, релятивної і реальної толерантності дозволяє поступово еволюціонувати у напрямі подальшої суспільної демократизації та розширення векторів людської свободи, мінімізуючи конфлікти і підтримуючи деякий необхідний рівень людської солідарності.

Вважаємо, що практика державного управління ситуаціями толерантності повинна включати варіативні, гнучкі для цілей конкретного застосування моделі прийняття рішення з того самого питання стосовно різних регіонів країни, навіть попри її унітарний устрій. Задля цього мають бути передбачені особливі, додаткові, альтернативні дії в тих чи інших ситуаціях толерантності. Наприклад, С. Ісмаїлова, мешканка Криму, в Окружному Адміністративному суді Києва виборює право сфотографуватися для паспорта у хіджабі, проти чого виступає МВС України [114, с. 5]. Одностороннє рішення на користь якоїсь із сторін не задовольнить іншу. Тому для даного випадку доречним було б запровадження додаткової процедури формалізованої ідентифікації цієї особи (наприклад, запозиченого із практики безпеки на авіатранспорті відбитку пальця) разом із фотографуванням у хіджабі, аби задовольнити потреби двох сторін.

Ми виходимо з діалектичного взаємозв'язку і взаємозумовленості терпимого/нетерпимого. Відповідно до такого підходу, якщо існує концептуальна, релятивна і реальна толерантність, то в складі

нетерпимого, того, що не підлягає толеруванню, мають бути виділені абсолютно нетерпиме, відносно нетерпиме і модально нетерпиме. Абсолютно нетерпимим є те в міжлюдських взаєминах, що (хоча й не синхронно, не одразу в повному обсязі) вже отримало всезагальний осуд в людській цивілізації як по часовій вертикалі, так і по просторовій горизонталі буття людства. Зокрема, йдеться про людські жертвоприношення, політику геноциду, рабство, вбивства, педофілію та інші тяжкі злочини проти людяності.

Відносно нетерпимою є інакшість, яка перебуває за межами морально-правової реальності даного рівня соціальної системи і яка суперечить її засадничим принципам. Поняття морально-правової реальності позначає сукупність усіх зв'язаних між собою феноменів моралі та права, що перебувають у соціальному просторі локальної чи всесвітньої цивілізації, й органічно включена у притаманний їм загальний нормативно-ціннісний континуум [115, с. 199]. До числа відносно нетерпимих мають увійти решта кримінальних злочинів, ті види аморальної поведінки, які спричиняють інтенсивну соціальну ентропію даної системи.

Моральна нетерпимість стосується інакшості, наслідки функціонування якої у суспільстві не призводять до взаємної дезадаптації людей, не руйнують його гомеостаз, не знищують тотально специфічний світ соціальних естафет – вихідний, базовий механізм соціальної пам'яті, що полягає у відтворенні безпосередньо маніфестованих зразків мислення, поведінки і діяльності [116, с. 49-51]. Універсум соціальних естафет являє собою культуру, яку ми розглядаємо для побудованого на принципі полілогу взаємодіючих учасників мисленнєвого і діяльнісного переживання, що володіють загальною для всіх них матрицею знаків, символів, кодів, у процесі якої і внаслідок якої постійно відтворюється, організується і заново конструюється зрозумілий для всіх них смисл.

Щодо решти новацій як втіленої інакшості, то вони можуть бути толерованими і мають бути доброзичливо сприйняті суспільством та владою, адже лише у такий спосіб забезпечується оновлення всього суспільного організму, перевіряються на життєздатність пропоновані новації відповідно до потреб його розвитку, закріплюється в суспільній практиці як щось корисне й необхідне, яке, власне, слугує чинником прогресивних змін.

Крім того, терпимими можуть бути визнані усі її вияви, які вже легітимізовані в тих чи інших країнах регіону світу зі спільним або близьким для всіх них культурно-цивілізаційним колом цінностей, норм та ідеалів. Межі терпимого у даному разі встановлюються за

аналогією з іншими, взятими на себе зобов'язаннями щодо виконання авторитетних міжнародних нормативно-правових актів і можуть бути застосовані даною державою щодо її власних внутрішніх однопорядкових ситуацій. Подібну практику ми визначаємо як *прецедентну* толерантність.

Також може бути тієї чи іншою мірою толерованим усе те із запропонованої інакшості, що хоча й спричиняє істотні зміни усталеного порядку підтримання людської солідарності та паттернів символічного світу, вносить радикальні новації у прийняті в соціумі цінності і норми, але при цьому не долає меж приватного простору індивіда і не претендує на публічну легітимацію. Будь-яке просування маніфестації цієї інакшості вже у публічну сферу потребує, однак, згоди або, принаймні, відсутності протесту в ході попереднього громадського дискурсу при дотриманні принципів поступовості, добровільності, забезпеченні гарантії уникнення порушень прав і свобод решти людей.

У першу чергу, соціум може толерувати таку інакшість, яка мала місце в минулому або має місце на цей час у вертикальній чи горизонтальній площині людського буття у якості *the second best* (другосортного) і яка отримала вже певний, хоча й обмежений, статус легітимного, і в якості недосконалих, недостойних, хибних, дивовижних соціокультурних та духовних практик допускалася чи допускається у даний час до застосування. При цьому витoki змісту терпимого слід шукати як в універсальних закономірностях буття, в глибинних властивостях самої людської природи, так і в тому, що нормативний простір має континуальний характер, де кожна норма схильна до інформаційного обміну з іншими і до власної змістовно-сміслової трансформації. Дана обставина відкриває для соціального, політичного суб'єкта широкий простір вільного маневрування і конструювання таких ціннісно-нормативних новацій, які надають додаткового сенсу або нюансу до вже прийнятого, легітимізованого, усталеного в соціумі, або ж які розгортають чи поглиблюють його смисл і в такий спосіб отримують статус толерованих.

Для оптимального управління ситуацією толерантності необхідна розвинута *культура толерантності* політичного суб'єкта, якщо під «культурою» (за Е. Левінасом) розуміти етичну відповідальність і обов'язок щодо іншого [117, с. 206]. Когнітивні засади її мають спиратися на такі положення:

– демократія – це створений тривалим перебігом розвитку цивілізації спосіб та умова діалогу, компромісного узгодження,

взаємного обмеження суперечливих та конфліктних інтересів, посягань і переконань різних суб'єктів соціального процесу [118, с. 201-202], і тому для демократичної організації життя та політичної участі в ньому має бути органічно властива така риса, як толерантність;

– толерантність не є метою-в-собі, а виступає місточком між наявним і належним, одиничним і всезагальним у підтриманні людської солідарності. Вона є мистецтвом жити у конфліктному світі, опанування якого політичною владою дозволяє їй відповідати вимозі до неї – не перетворюватися на фізичне насилля [119, с. 97];

– важливо забезпечувати дотримання принципів розрізнення і релевантності у застосуванні режиму толерантності до сфер *Privacy-Offentlichkeit* (приватної і публічної), *Sittlichkeit-Moralitat* (соціальної моралі і індивідуальної моральності), із відповідним сприйняттям приватно-індивідуальної інкашості як органічного поля для толерування і поступовим, делікатним просуванням її режиму у царину громадську;

– свобода слова має сенс тоді, коли вона продукує смисли [120, с. 4], так само й інакшість одного суб'єкта має сенс тоді, коли вона продукує смисли, які не можуть руйнувати свободу інших суб'єктів і їхні права, нав'язуючи себе у якості всезагального;

– принцип рівності прав, обов'язків і людської гідності всіх громадян – це орієнтир демократичної держави, і тому належність до будь-якої спільноти (соціально-територіальної, демографічної, гендерної тощо, до більшості або меншості (мовно-етнічної, культурної, політичної, до влади чи опозиції тощо), до будь-якої верстви не є підставою для отримання за рахунок інших особливих суспільних пільг, статусних благ, а сфера захисту вразливих груп (різноманітних меншин, мігрантів, біженців, безробітних тощо) не повинна перетворюватися на політичну і культурну індустрію;

– визначення межі толерантності не є виключно прерогативою держави, яка діє від імені більшості, – про «тиранію більшості» писав ще Дж. Мілль. Потрібні ініціатива, терпеливість і зустрічний рух з боку тих, хто претендує на толерантність до себе, взаємний пошук компромісних варіантів розв'язання проблем;

– при встановленні межі толерантності не можна апелювати тільки до розуму, адже, як підкреслював Е. Фромм, «вплив будь-якої доктрини або ідеї залежить від того, наскільки вона відповідає психології людей, до яких адресована» [121, с. 63].

– в умовах інтеграції України до європейських і світових структур слід визнати об'єктивність процесу глобалізації та

прийняти нову ментальність: «мислити глобально, діяти локально» [122, с. 6], в тому числі у ситуації толерантності. Згідно з нею світові та європейські норми не запозичуються у готовому вигляді, а пристосовуються до вітчизняних умов, виходячи із тутешньої специфіки і потреб розвитку;

– зміни в сучасному суспільстві відбуваються постійно, іноді надто швидко, і суспільна свідомість внаслідок властивої їй інерції не завжди встигає досягнути значення, спрямованість і наслідки цих змін. Тому важливо своєчасно коригувати уявлення про терпиме/нетерпиме.

Ми доходимо висновку, що, за винятком переліку ситуацій відвертого зла, не існує абсолютних універсальних критеріїв для визначення того, що може бути толерованим і що має бути за межами терпимого. Само по собі окреслення меж терпимого/нетерпимого потребує завжди контекстуального підходу, адже, як справедливо підкреслює Н. Федотова, «толерантність не завжди можлива у якості позитивної цінності і ... вона не може бути абсолютизована» [123, с. 12]. Будучи закликом до терпимості, вона у разі своєї прямолінійної реалізації здатна перетворюватися на апологію морально неприйняттого, ставати своєрідним захисним знаряддям для виправдання нетерпимого.

З огляду на її контекстуальний характер, на властиву їй переважно інструментальну цінність, емпіричну залежність її суспільної ролі від локусу соціокультурного буття, ми вважаємо за необхідне для кожної ситуації толерування виходити із мети – мінімізувати зло. Це передбачає, з урахуванням усіх обставин, на практиці виходити із гнучкого операціонального принципу *міри толерантності*, який є «більш змістовний, об'ємний і ефективний, адже не буває у природі цілковито толерантних або абсолютно нетолерантних людей, етносів і суспільств» [124, с. 13].

У ході громадського морального дискурсу, через діалог, у якому (і це слід заздалегідь визнати, як природний його стан) завжди якась сторона виявляється більш енергійною, краще підготовленою і переконливою у своїх аргументах, на підставі взаємних домовленостей треба визначати міру толерантності – від максимально можливої на даний час і в даних умовах аж до тієї, коли просто конституюються конкретні «правила гри» – *modus vivendi*, і тим самим транспарентно окреслюються для всіх акторів підстави визначення межі терпимого і санкції щодо її порушників. Відповідальні політичні актори повинні володіти належним рівнем культурної компетенції щодо управління ситуацією толерантності.

Істотним чинником реалізації в суспільно-політичній практиці позитивного потенціалу цінностей толерантності виступають психологічні властивості людей, використання яких зацікавленими суб'єктами може, однак, не лише сприяти, але й суттєво перешкоджати функціонуванню міжособистих взаємодій на принципах порозуміння, консенсусу, поваги до цінностей плюралізму. З огляду на широке застосування психологічних механізмів для цілей політичного маніпулювання, їх аналіз як проблеми політики толерантності набуває істотного значення.