



## Розділ 1

# ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ У СВІТОВІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ

### 1.1. Генеза толерантності у поглядах і вченнях епохи премодеิร์นу

Багатоманітність як природна властивість буття завжди драматично переживалась людиною, що відбилося в появі бінарних опозицій на кшталт культурних універсалій «інь і ян» у давньо-китайській або «добро» і «зло» в маніхейській картині світу. Ставлення до Іншого, до інакшості визначалося парадигмальною матрицею жорстко запрограмованого релігійно-міфологічного способу досягнення дійсності, яка не лише апелювала до авторитету непорушної сакральної традиції, але й живилась за рахунок усталеної дихотомії «свій – чужий», успадкованої від природно властивої біологічному світу диференціації. За нею Інший завжди поставав конкурентом у боротьбі за кращі ресурси й виживання, а значить – ворогом.

У суспільно-політичній думці древніх цивілізацій суто негативістське сприйняття Іншого, хоча поступово й позбавлялося своїх первісних ознак суцільної нетерпимості, однак продовжувало ще значною мірою визначати його статус. Із часом під тиском об'єктивної потреби жити разом у складі єдиного державно організованого людського колективу і у той чи інший спосіб взаємодіяти з оточуючими спільнотами відбувалися зрушення у визначенні статусу Іншого у бік розширення меж його легітимної інакшості і відповідного пом'якшення ставлення до нього. Все глибше усвідомлювалась соціальна цінність терпимості, терпеливості, людяності, в тому

числі й у відношенні до інакшості Іншого, як для цілей конкретних взаємин, так і для загального блага – держави, порядку і процвітання в ній.

Найбільш щільно переплетеною з ціннісно-смысловими детермінантами релігійної традиції була давньоіндійська думка, яка бере свої витoki з повчань Вед – священних текстів, що принесли з собою приблизно за півтора тисячоліття до Різдва Христового на територію сучасної Індії племена арійів, і якими у своєму житті керувалися люди [1, с. 108]. Джерелом справжньої дружби, милосердя, піклування про чуже, здатності виявляти свою милість і дружелюбність до людей, а також можливості відвернути від себе чужу ненависть виступає та чи інша Божественна постать. Якості, в тому числі терпеливість, які необхідні для подолання зла, актуалізуються в людині лише через внутрішнє споглядання в собі божественного Атмана. Людей стосуються заповіді бути смиренними, робити подаяння, дарувати співчуття [2, с. 138]. Від них же йдуть заклики знищувати безбожників, спрямовувати ненависть на тих, хто ненавидить харизматичних співців релігійних гімнів.

Ієрархічністю у відношенні до духовного Абсолюту різних груп людей пояснювалась в Індії й соціальна нерівність, яка втілювалась у варнашрама – систему кастового поділу, що зумовлювала суворі правила поведінки конкретного індивіда і міру терпимого/нетерпимого в ній, формалізовані у законах Ману. У зв'язку із сакралізованою усталеністю соціального порядку, а також через те, що, «з індійської точки зору, осягнення Знання має змінити характер людини... Істинне знання не є академічною освіченістю... Знати – означає бути» [3, с. 39], інакшість (як прояв руху й наслідок оновлення буття) об'єктувалась у вільні інтелектуально-духовні пошуки, різноманітні медитативно-споглядальні практики. «Тут бере свій початок віротерпимість» [4, с. 690].

У цій атмосфері виникали й мирно співіснували різні філософсько-релігійні школи, кожна з яких по-своєму витлумачувала феномен терпимості. У вченні санх'ї природа Пуруши, тобто, першолюдини, не містить у собі якостей терпимості [5, с. 139]. Тапасини дотримувалися власне сформульованих правил і ніколи не виявляли поваги до інших людей [6, с. 79]. Послідовники Аджити, виходячи з того, що люди – це лише комбінації першоелементів природи, і в них немає духовного начала, заперечували корисність милосердя [7, с. 100].

Оригінальними щодо формування гносеологічних підвалин терпимості до розмаїття висловлюваних думок були ідеї джайнізму. Щоб уникнути непорозумінь у спілкуванні, варто виходити із

концепції контекстності висловлювань. Була сформульована особлива методологічна «доктрина неоднобокості», спрямована проти абсолютизації будь-якого підходу до опису та оцінки дійсності, що призводить до хибних висновків [8, с. 199].

Буддизм повчав, що глибинна причина людських чвар, наклепів, боротьби – це захист власності, що, у свою чергу, зумовлюється жадобю, прив'язаністю до мирських, життєвих начал людського буття. Тому лише через розрив усього цього ланцюга прив'язаностей можна досягти миру між людьми.

Центром світоглядних уявлень стародавніх китайців виступало безособове духовне начало – Небо. В них також був представлений і первісний поділ на «Ми» і «Вони». З одного боку, існує Піднебесна як центр світу з імператором – Сином Неба – на чолі, а з іншого, – варварська периферія. «При цьому Китаю апріорно присвоювалося право виступати носієм верховної влади над рештою народів, бути джерелом «єдино правильного» порядку. «Варвари», тобто всі некитайські народи, вважалися морально неповноцінними, некультурними», і тому їх покликанням проголошувалося долучення до цивілізації і китайського способу життя [9, с. 12].

Крізь призму архетипу родини сприймалася держава – гарант безпеки, джерело екзистенціальних ресурсів для індивіда та головна цінність для нього. Кожен уявлявся членом великої сім'ї (Китай не знав властивого для інших цивілізацій жорсткого стратифікаційного поділу), і тому тут такої популярності набуло вчення Конфуція про «*жень*» – людинолюбство, за яким не треба чинити іншим того, чого не бажаєш для себе, а у стосунках з людьми завжди бути відданим, навіть якщо перебуваєш поміж варварів [18, с. 163]. Однак жити у згоді з іншими людьми зовсім не означає слідувати за ними, переймати їхні дурні звички. Людяність не передбачає примирення зі злом. На добро треба відповідати добром, а на зло – не добром, а справедливістю.

Послідовники Мо Ді відмічали, що людинолюбство є найвищою користю для всіх людей і потрібно воно тому, що засновано на їхніх інтересах та проявляється через надання допомоги у різних формах. Прикінцевою метою допомоги одній людині є благо для всіх і для держави в цілому [11, с. 90].

Над роллю конкретних обставин при застосуванні принципу людинолюбства в управлінні державою розмірковували легісти. Вони припускали можливість терпимості у ставленні до людських вад, пояснюючи це необхідністю більш сприятливих умов для виправлення тих, хто морально заблукав. Але над усім має стояти

закон. Оскільки ж «народ чітко підкорюється силі і замало пам'ятає про обов'язок», то й поклатись на принцип людяності в управлінні державою не варто [12, с. 265].

Китайські мислителі справедливо вважали, що основою миру і спокою у суспільних низах є мир і спокій серед тих, хто ними править. «Коли норми відносин між людьми будуть визначені у верхах, тоді й у низах – поміж простого люду – запанує любов» [13, с. 235]. Вирішальна роль належить *правителю, який повинен бути спокійним, розважливим*. Він має слідувати правилу досконалої людини і не припиняти творити добро, навіть якщо це викликає роздратування з боку недостойних людей. Йому варто уникати образ чиновників у якості покарання їх.

У разі виникнення сумнівів правителю не слід поспішати з рішенням, а спочатку необхідно самому осмислити проблему, потім обговорити її із сановниками, порадитися зі своїм багаточисельним народом, прислухатись до порад провидців, і якщо висновки співпадатимуть, то тоді й потрібно діяти, і це називається *великою згодою*. І лише вона *здатна* в подальшому *принести могутність державі, благополуччя народу і щастя* нащадкам самого правителя [14, с. 108].

Давньокитайські мислителі як об'єктивний факт сприймали *різноманітність* світу: «Земля ...народжує прекрасне і потворне, шляхетне і нікчемне, дурнів і розумних істот» [15, с. 40]. Але ці несхожі, протилежні між собою властивості взаємно доповнюють одна одну, підтримуючи внутрішню гармонію світу. А відтак, для забезпечення миру й справедливості в державі потрібна *«золота середина»* – принцип управління, що запобігає крайнощам і дотримується поміркованості.

Функціонування інакшості та терпимості до неї, таким чином, зосереджувалося в рамках можливих ступенів свободи соціальної поведінки, і щоб сприяти інтересам загального блага – інтересам держави – воно упорядковувалося, унормувалося і фактично обмежувалося через інститут церемоній. Тому лише відповідність інакшості визначеному ритуалу, вчили легісти, робить людей взаємно поступливими, їхні відносини – легкими і радісними, в той час як нехтування цим породжує образу.

Особливістю давньогрецької, а згодом і всієї античної цивілізації була відсутність безпосереднього зв'язку між сакрально-міфологічним комплексом і організацією влади та держави, що найбільш повно відбилося в моделі афінської демократії, організованої за принципом «загального блага» й особливого публічно-суспільного



процесу відповідно до формули «що стосується всіх, повинно бути й схвалене усіма». Завдяки цьому відбулося відділення поняття *arche* (верховенства, верховного начала) від поняття *basileia* (правління представників сакральної і/або військово-адміністративної еліти), а згодом уже у римській державі сформувався чітка відмінність між поняттями влади *imperium* як сукупності примусових повноважень і *dominium* як володіння приватною власністю [16, с. 12-13]. В подальшому саме з цього розмежування виникла ідея громадянського суспільства із демаркацією сфери приватності, що охоплювала не лише майнові відносини, а й відповідний тип поведінки як такий, що, не виходячи за рамки приватності, сам себе ініціює, спрямовує та унормовує й отримує за цією підставою від держави та влади необхідну автономію й певну гарантію невтручання.

«Інший» як категорія античної думки представлений у контексті його належності до політиї і місця в ній, що проступає через розділення народів на греків і варварів, на вільних і рабів, через розрізнення ліній поведінки по відношенню до «свого» (вільного, еліта) і «чужого» (раба, варвара). Стосовно «свого» в різних давньогрецьких авторів можна знайти такі характеристики ставлення, які певним чином мають відношення до концепту толерантності.

Аристотель писав, що держава являє собою свого роду спілкування, а будь-яке спілкування організується заради якогось блага. *Дружні відносини* самі по собі є найзначнішим суспільним благом, вони уможливаються, якщо забезпечується *справедливість* [17, с. 114]. Ця категорія пов'язується з *рівністю, свободою, демократією* і розглядається крізь призму того, як усі разом вони впливають на людську поведінку: «Ставитись ворожо не слід ні до кого. Велич духа полягає в тому, щоб ставитись так тільки до тих, хто поводить несправедливо» [18, с. 231]. Розуміння взаємної зумовленості терпимості у відносинах між членами полісу, з одного боку, і свобод та демократичних засад їх суспільного життя, їхньої відкритості до чужих ідей та благ, з іншого, ми знаходимо також у промові Перикла з нагоди військової перемоги афінян [19, с. 106-107].

І все ж таки стосунки між греками, що належали до різних міст-держав, часто характеризувалися суперництвом і ненавистю, причиною чого Платон вважав заздрість, яка притаманна людській душі, не знайомій з поміркованістю, адже лише завдяки останній «людина буде поводитись належним чином і з богами, і з людьми» [20, с. 551]. Відносини приязні в державі виникають тоді, коли (за аналогією з сім'єю) кожен займається своєю справою, і в такий

спосіб, як це викладено в моделі ідеальної держави Платона, вирішиться одвічна проблема взаємної ворожнечі між суспільними класами, особливо між правлячою верхівкою і рештою населення [21].

На інший бік проблеми досягнення терпимості в державі звернув увагу Аристотель. Він застерігав від крайнощів, спричинених великою майновою дистанцією між класами, і тому вважав, що середній клас краще за інших здатен до відносин дружби у політичному спілкуванні. «Поміркованість і середина – найкраще» [22, с. 148]. Окрім майнової поляризації суспільства, причинами розбрату в ньому вченим названі нахабство, страх, презирство, надмірне самовихваляння, провокаційний, принизливий стиль спілкування з людьми. Особливо шкодять інтересам держави чвари всередині її верхівки.

Наведені нами розмисли свідчать, що терпимість як атрибут демократії і свободи уявлялась природною, а відтак, необхідною для членів афінської політії з її моделлю політичної організації. Терпимість впливала як принцип демократичних процедур справедливого пропорційного вирівнювання (*isotes*), що включали «ізогарію» (право на висловлювання), «ізотонію» (рівний доступ до заняття посад), «ізономію» (рівність перед законом). Тим самим у відносинах влади і підвладних був закладений принцип взаємопідтримки і взаємовиправдання, що не дозволяв владі або окремим політичним акторам претендувати на безумовний авторитет і сприяв появі толерантності як умови консолідації гетерогенного суспільства. Свідченням цього стало розроблення в давньогрецькій думці поняття *politea* як концептуалізації моделі участі й згоди [23, с. 120].

Вказані вище принципи моделі могли бути реалізованими лише при логіко-дискурсивному відношенні до дійсності, до її пізнання та перетворення згідно з демократичною волею. Одночасно варто наголосити на взаємному впливі політичної практики і способів пізнавальної діяльності людини, що сприяло безпрецедентній інтелектуальній свободі і, відповідно, терпимості до висловлюваних думок. Підґрунтя цього софісти вбачали у релятивності будь-яких суджень і наполягали на залежності істинності думки від самої людини, яка її висловила і яка її сприймала. Це розхитувало суб'єктивні претензії на безпомилковість, зазіхання на монопольне право на істину. Протагор писав, *що кожній державі здається гарним і справедливим, те насправді для неї таким і є, доки вона вважає його за таке*. Як вказує у зв'язку з цим німецький історик політичної думки Г. Кун, Протагор тим самим закликав до спокою і

толерантності, адже наголошував, що разом із думкою про істину зникає всіляка підстава (звісно, не будь-який привід) для суперечки [24, с. 24]. Дух толерантності утверджувався також завдяки методу просування до істини через діалог з іншим, чим широко послуговувалися софісти і чим найбільше уславив себе Сократ [25].

Подальший розвиток і збагачення уявлень про терпимість, терпеливість відбувається в елліністичних школах. Скептицизм у центр своєї уваги ставить проблеми етичного характеру і обґрунтовує для їх вирішення принцип *ізостенії*, який вимагає визнавати рівноцінність усіх суджень на будь-яку тему, через що ні за ким не закріплюються привілеї на істину і здійснюється вирівнювання різноманітних поглядів, висловлених окремими людьми – греками і варварами, вільними і рабами, чоловіками і жінками. Якщо всі судження рівноцінні, то єдино правильною позицією є *epoche* – утриматись від судження [26, с. 176].

Наступні важливі кроки в аспекті досліджуваної нами теми зробили представники стоїцизму. Вони уперше вказали на притаманний кожному індивіду принцип внутрішньої свободи, сутність якої – в людській волі, що бореться і страждає, у зусиллях волі як влади над собою, що є незалежною від будь-якої іншої влади. Стоїки доводили, що від людської волі залежать наші дії, погляди, бажання. Кожен має права, узагальненням яких виступає природне право людини жити згідно і своєю природою, що, зокрема, включає схильність до співжиття, заснованого на розумі, на волі, на справедливості.

На відміну від попередніх філософів та істориків, наприклад, Геродота, який завдяки своїм індивідуальним якостям «ставився з цікавістю, толерантно і до того ж шанобливо» [27, с. 50] до всього розмаїття незвичного в житті інших народів і людей, римський стоїк Луцій Сенека вперше підніс толерантність на рівень найшляхетніших моральних чеснот, властивих людській душі, перелік яких охоплює «і справедливість, і відвагу, і терпеливість, і розумність, і скромність, і витриманість, і терпимість (в латинському оригіналі – *tolerantia*), і людськість як її найвище благо» [28, с. 239]. Для нас важливими є два моменти у цих міркуваннях. Перший: філософ указує на ансамбль пов'язаних між собою якостей, кожна з яких своїм змістом ніби охоплює частково інші, входить до складу їх і тим самим логічно передбачає їхню наявність. Другий момент торкається ідеї щодо розвитку толерантності та її функціонування: тут необхідні одночасні зусилля та увага з боку індивіда до всіх чеснот, органічно пов'язаних з нею.

Першу теорію особистості в античну добу започаткував найбільш відомий представник неоплатонізму Плотін. Людина являє собою деяку єдину сутність; це особистість, це своєрідне Я, і зло виникає тоді, коли людина поводить себе саме як особистість, тобто своє Я протиставляє світовому устрою – людям, законам і т. п.

Плотін підкреслює, що зло існує саме для людини. Якщо ж вона не знатиме зла, то не знатиме і добра. Зло – це прояв гармонії світу. «Людина повинна не просто спостерігати існування в світі зла, а боротись з ним. У цій боротьбі виявляється те, що людина є творцем зла, те, що вона відхиляється від законів світоустрою, і тому повинна пізнати ці закони і підкоритись їм» [29, с. 75]. Отже, у Плотіна висловлена плідна ідея щодо реакції на інакшість Іншого: вона повинна полягати не у ханжестві, не у пристосуванні й не у викритті. Головне – це не втратити себе і своїм прикладом (як слідуванню загальним законам світоустрою) позитивно вплинути на Іншого.

Обставиною, яка сприяла більшій увазі античних авторів до взаємодії з Іншим, з інакшістю, була властива їм природна цікавість. За свідченням Плутарха, багато мандрував за кордоном знаменитий законодавець Спарти Лікурґ, запозичуючи там усе найкраще. Те, що не було корисним в Іншого, не вело до моральної досконалості, а, навпаки, спричиняло дисгармонію, не віталось у контактах з іноземцями [30, с. 119].

У добу еллінізму утворюються перші величезні космополітичні імперії – Олександра Македонського і Римська. В них відбувалося поступове змішування різних культур, мов, релігій. Плутарх свідчить про те, що Олександр Македонський давав приклад вшанування перських звичаїв і навіть могили царя Кіра [31, с. 428]. Починаючи з першого століття, у Римській державі відбувається романізація провінцій, містам надається латинське право. Галли та інші колишні варвари поступово інкорпорується до складу державної бюрократії, передовсім військової. Деяким простолюдином з їх числа за певні заслуги надається римське громадянство, земельні ділянки. Суттєву роль у зміцненні терпимості один до одного, незважаючи на специфіку інтересів, традиційних культурно-побутових та мовних рис, відігравали економічні зв'язки між різними областями імперії, які ставали більш щільними та інтенсивними. Важливим чинником також була політика деяких імператорів. Так Марк Аврелій для розвитку учення стоїків у збірнику сентенцій «Наодинці з собою» закликав впливати на людей за допомогою переконань, без роздратування і обурення. Необхідно формувати в собі уміння уважно

слухати людину, досягнути її нориви і звички, щоб зрозуміти силу їх впливу на неї та мотиви її вчинків [32, с. 38, 40].

Із виникненням і поширенням у Римській імперії християнства постала проблема відношення античної культури і влади до цього релігійного вчення. За неповні три століття воно еволюціонувало від спочатку байдужості з відтінком власної інтелектуальної зверхності через заборони й жорстокі переслідування і, врешті-решт, – до визнання в якості офіційної релігії. Цікавими, з огляду на розвиток уявлень про терпимість, є такі лінії відношень між традицією (антична культура і влада) і новацією (вчення Христа).

*Перша* представлена критикою християнства з боку античних мислителів. Типовими в цьому плані є погляди Цельса. У творі «Правдиве слово» цей автор зазначає, що з'явилася нова порода людей, які виступають проти існуючих у Римській державі релігійних і громадських інституцій і через це викликають до себе ненависть. Проте вони пишаються нею. Цельс заявляє про свою повагу до релігій усіх народів, нагадує, що прийнятий в імперії принцип віротерпимості вимагає від віруючих дотримання певних умов: «Люди, які просякнуті високою думкою, які прагнуть зблизитись з Божеством, із яким вони відчувають свою спорідненість, варті пошани ... за однієї умови: їхня віра повинна бути розумно обґрунтована. В цьому відношенні християни грішать невиконанням найелементарніших вимог логіки» [33, с. 291]. Нетерпимість християн до всіх інших культів не може бути виправданою, адже вони припускаються порушення логіки: сповідують двох Богів – Отця і Сина, а самі засуджують послідовників політеїзму. Отже, Цельс демонструє доволі поширений приклад того, як про інакшість судять, виходячи зі своєї внутрішньої логіки, не намагаючись поставити себе на місце цього Іншого. Результатом такого підходу стає нерозуміння інакшості, прагнення виправити її, наставити на правильний шлях, що, врешті-решт, обертається або насиллям з боку сильного, або вимушеним пристосуванням слабого.

*Друга* представлена рухом християнських апологетів. Один із яскравих її представників Тертуліан зазначає, що християни як об'єкт нетерпимості – це своєрідний «цап-відбивайло», зручний для влади: «...якщо Тигр виходить з берегів, якщо Ніл не зрошує поля, якщо спалахують епідемії і мор, чути одне: християн віддати левові» [34, с. 166]. Захист цінностей толерантності, отже, впливає із вимоги бути об'єктивним, неупередженим, справедливо оцінювати реальні події та вчинки.

*Третя* представлена пафосом замирення перед владою з вуст перших християнських мислителів. В умовах очікуваного ними кінця світу всі суспільні відмінності втрачають своє значення і відходять на задній план. Есхатологічна перспектива трансформує всі несправедливості життя в сотереологічну площину, і тому у ставленні до Іншого природна мирська неприязнь, навіть нетерпимість має поступитись м'якості і покірливості. Як напучував апостол Павло: «Раби, слухайтесь тілесних панів зо страхом і тремтінням у простоті серця вашого, як Христа! Не працюйте тільки про людське око, немов чоловіковгодники, а як раби Христові, чиніть від душі волю Божу, служіть із зичливістю... чи то раб, чи то вільний. А пани, – чиніть їм те саме, занегайте погрози, знайте, що для вас і для них є на небі Господь, а він на обличчя не дивиться» [35]. Отже, необхідність бути толерантним випливає з того, що виявлені нетерпимість і зверхність погані не самі по собі, а через той збиток для самих суб'єктів такого негативного ставлення, якого їм обов'язково завдасть Бог.

*Четверта* простежується у ключовій за значенням християнській формулі: «Віддайте кесареві – кесареві, а Богові – Боже» [36], яка адресувалась першим християнським общинам у якості правила, за допомогою якого розв'язувалась категорична заборона служити двом панам і яка виконувала важливу для них аксіологічно-орієнтаційну функцію. Відповідно до цього сприйняття вчинків, у тому числі й тих, що стосуються інакшості у християнській спільноті, і визначення якості стосунків між людьми в ній підпадають під дію особливих моральних настанов і вимог, на які не поширюються норми світської влади і культури. Приміром, апостол Павло дорікає коринтянам, що вони судяться в невірних: «Хіба ви не знаєте, що святі світ судитимуть?.. Чому краще не терпите кривди?» [37]. Святий Іриней нагадує всім віруючим, що успіх у боротьбі різних християнських громад з еретичними поглядами зумовлений тим, що всі вони перебувають у згоді зі Святою Римською Церквою. Тому християнам слід обов'язково виявляти терпимість у тих випадках, у яких це диктується церковним канонам або догматичною традицією.

На відміну від Старого Заповіту, де Бог і його народ зображувались у стані перманентної війни з язичниками та їх ідолами, у Євангелії питання миру виходить на перший план. Закон Мойсея «Не вбивай» через Христа поширюється на всі народи, так само як і моральна настанова «не противитись злому». Це не просто заклик до терпіння і терпимості, не просто хвала цим якостям, це похідні

від наданого Богом морального закону – закону любові. «Норми Нагірної проповіді, – як справедливо зазначає П. Сорокін, – зазвичай інтерпретуються як заклик до бездіяльності і пасивності, насправді ж вони передбачають метод активної толерантності – через любов до своїх ворогів, підставлення іншої щочки і неспротив ненависті і ворожнечі [38, с. 195].

Важливо при цьому відмітити, що християнство посилило акцент на ролі свідомого спрямування людиною себе за допомогою волі на вектор терпимості у ставленні до іншого, до чужого і навіть до ворога. «Коли бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте?.. І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите?» [39].

Християнство пов'язало прийняття віри з вільним вибором самої людини і показало безглуздість духовного примусу: Ісус дозволив людині, яка не приєдналася до його учнів і котру вони фактично відлучили від себе, творити дива, сказавши: «Адже той, хто не проти вас, той за вас» [40].

Християнство розчинило моральну основу, що виправдовувала нетерпимість, – уявлення людини про власну безгрішність, про її правильність, на підставі якої вона начебто набуває права бути суворим суддею до інших. Пригадаємо у зв'язку з цим нарікання Христа стосовно тих, хто бачить в оці брата свого заскалку і не відчуває колоди у власному [41].

В посланнях апостола Павла до римлян, до галатів, до коринтян (у першому) сформульовані деякі важливі базові засади християнського погляду на соціальні відмінності і пов'язану з ними ієрархію у ставленні до різних людей. Ідея рівності усіх перед Богом: «Нема юдея, нема грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої – всі ви один у Христі Ісусі» [42] – не констатує потребу у соціальній рівності або однаковості різних людей, але стверджує рівність людської гідності їх. Повага ж до неї перебуває, зауважимо, на самому початку толерантності.

Християнство принесло із собою ідею особистого Бога і доступу кожної душі до спілкування з Ним. Це, у свою чергу, підготувало надійне підґрунтя для поступового визрівання особистісного начала як духовної, а згодом і соціально-політичної детермінанти всієї конструкції західноєвропейської цивілізації. На це звернув увагу М. Бердяєв, зазначаючи, що «християнство вивільнило людину з-під влади космічної безкінечності, ...від влади духів і демонів природи. Воно поставило її на ноги, зміцнивши її, поставило в залежність од Бога...» [43, с. 285]. Невипадково Тертулліан сфор-

мулював принцип «*libertarem religionis*» як можливість вибору і самореалізації в лоні своєї релігії, що «інтерпретується як свобода вибору релігії (свобода віросповідання) і як свобода зовнішнього (публічного) сповідання релігії, виконання культових дій» [44, с. 285].

Проповідь любові та терпимості у християнстві, однак, неминуче входить у суперечність з його фундаментальним смислом – виступати єдиним універсальним засобом спасіння для всіх і кожного. Звідси – витоки асиметричності його відношення до незгодних: від терпеливого напучення – аж до суду Інквізиції як апофеозу нетерпимості.

Августин попереджає, що не кожен, хто помиляється, скоює гріх, і таку людину слід вчити, а не карати її. Але це правило не повинно стосуватися тих, хто виправдовує скоєне вбивство або святотатство тим, що не відчував у душі мерзотності наміру свого вчинка. Августин радить до помилок близьких ставитися з розумінням, бути стриманим у словах. Проте це не означає бути байдужим до чужих пороків – жодного з них не можна залишати без уваги. Церква має терпимо ставитися до грішника і нетерпимо – до гріха.

Мислитель продовжує античну традицію розуміння поміркованості як найвищої чесноти. Він також продовжує античну традицію високо поцінювати значення правила взаємності – не чинити іншому того, чого не бажаєш собі, – називаючи це в одному місці «законом моральності», в іншому – «народним прислів'ям». Філософ попереджав, що не варто у складних ситуаціях поспішати з висновком, і радив відкласти справу у разі сумнівів [45].

Природним вважав розмаїття звичаїв та установлень у різних народів Боецій. Мислитель закликав до терпіння, щоб протистояти викликам долі, яка, у свою чергу, часто залежить від випадковості [46, с. 206]. Ериугена показує, що людина є воля, але реалізується це тому, що вона є *розумна* воля, і без неї людина втратить свою сутність. Завдяки притаманній нам самим владі, «ми можемо на власний розсуд спрямовувати його правильним шляхом, а можемо утримуватись від цього» [47, с. 167]. Інший середньовічний мислитель Альберт Великий наголошував, що саме розумна душа – субстанція людини – характеризується наявністю потенцій усіх природних форм – буття, життя, чуття, руху, мислення [48, с. 175]. Тим самим сформульоване положення про принципову можливість для людини завдяки розуму мислити та діяти неоднорічно.

Фома Аквінський розглядав питання терпимості, терпеливості крізь призму аналізу категорій «благо», «гріх», «щастя» та деяких



інших. Мислитель виділяє чотири види блага в людських діях: те, що впливає з роду дії; те, яке дія отримує від об'єкта, на який вона спрямована; те, що дія отримує внаслідок обставин, у яких вона відбувається; те, яке дана дія отримує від мети, заради якої вона здійснюється. Тому й оцінка будь-яких людських дій має бути вваженою, а ознаками того, що в наших діях міститься бажання нести Іншому благо, виступають любов, приязнь, дружба [49, с. 325].

Фома Аквінський пов'язує акт індивідуальної поведінки із загальним суспільним контекстом. Тому будь-яке заподіяне людині добро чи зло стосуватиметься всього суспільства. Так само, оцінюючи вчинок людини щодо іншої, нам треба, в першу чергу, звертати увагу на суспільні наслідки скоєного відповідно до загального принципу справедливості.

Вкрай важливою для теорії толерантності є думка Аквінського щодо необхідності керуватись категоріями загального, одиничного й особливого у визначенні ставлення до людини. Для адекватного розуміння її варто збагнути суб'єктивну логіку: «Те, що протилежне за природою, не є таким відповідно до умов, у яких воно існує в розумі» [50, с. 431].

Англійський мислитель Дунс Скотт своєю ідеєю про необхідність в одиничному об'єкті пізнання фіксувати актуально загальне підготував один із гносеологічних принципів плюралістичного світосприйняття. Це уможливиться, якщо засобом пізнання виступає «природний розсудок», що спирається на волю. Зрівнявши в правах віру і розум, учений тим самим закріпив за людиною моральне право керуватись логікою власних суджень. Віротерпимість у повоєнній Європі XVII століття могла виникнути і бути обґрунтованою тільки раціонально. А це було б неможливо без і поза відновлення в правах розуму як основи мислення і поведінки (Д. Скотт).

Середньовіччя ми розглядаємо не тільки як час розроблення ряду важливих інтелектуальних засад толерантності, але також і як добу формування її соціокультурних передумов. Християнська церква упродовж цієї тисячолітньої епохи докладала чимало зусиль для пом'якшення норіву європейських народів, більшість із яких були жорстокими завойовниками. В цей період були закладені основи для такої етики і такого права, котрі, не скасовуючи війни, ставали перешкодою і засуджували насилля над слабким, обеззброєним, підкорювали саму війну завданням вищого духовного порядку. Церква започаткувала опіку щодо слабких і хворих, сприяла благоговійному ставленню до жінки, до свого слова, що згодом сформувало кодекс честі лицаря.

На окрему увагу заслуговує розвиток лицарської культури і ментальності. В лицарі помітний був комплекс рис, які сплавлялись у духовне братерство, у «спів-чуття», у взаємну довіру, у принцип рівності у взаєминах при повазі системи ієрархічних цінностей. Ці риси були успадковані від культури *comitatus*, під якою розуміють «горизонтальну зв'язаність відносин між бойовими друзями, групову солідарність рівних» [51, с. 106]. Спорідненість старослов'янського слова «дружина» і старонімецького *drucht* не лише свідчить про походження їх від спільного індоєвропейського *deru*, але насамперед символізує собою якість стосунків між членами комітату. Цим і скористався єпископ Ульфїла – перший християнський ієрарх поміж готів – при перекладі з латинської Біблії. Для позначення ключового поняття «любов до ближнього» він застосував слово *Gefolgschaft*, що асоціюється із соціальною любов'ю – любов'ю до своїх товаришів.

У часи Середньовіччя в Європі сформувалась міська культура як особливе соціокультурне середовище, що згодом перетворилось на майданчик терпимого ставлення, адже воно являло собою доволі замкнене територіальне утворення з майже незмінюваним складом населення, з усталеним планом побудови, із спільними проблемами та інтересами, які доводилось виборювати у феодалних сеньйорів. На обмеженій території доводилось щодня зустрічатись багатому з бідним, мирянину і священику, виробнику і споживачу, моральній людині і відвертому грішнику. Всі жили разом у місті і при звичаїлись більш-менш терпимо ставитись до чужих вад.

Середньовічні міста – це насамперед самоврядні господарські і торгівельні центри, зміст діяльності котрих був цілком прагматичний і тому сприяв суспільній терпимості. Починаючи з XII століття, тут виник рух самоврядування, який поступово призвів до інститутів Дортмунського, Госларського і Магдебурзького права. Частина міст згодом перетворилася на республіки з усіма атрибутами самостійної державності та демократичними правами городян. Система міського самоврядування викликала до життя юридичні практики, через які права і вольності фіксувались належним чином і набували публічної легітимності. «Поступове зміцнення терпимості у зв'язку з розвитком міського життя у XIII ст. спонукало деяких фахівців з канонічного права на певних умовах узаконити проституцію» [52, с. 167].

На відміну від європейських, міста на Сході не являли собою суб'єктів самоврядування. Вчені виділяють такі прикметні ознаки міст тогочасного Китаю: «розташування на державній землі; повна відсутність міської громади і самоврядування; поділ міст на

адміністративні райони і квартали із суворим підкоренням владі; контроль держави над усіма формами торгівельно-ремісничої діяльності» [53, с. 94]. В містах функціонувала традиційна система поручительства і кругової поруки – баоцзя. Надання благодійної допомоги здійснювала державна бюрократія. Навіть ченці повинні були постійно повідомляти владу про підозрілих, помічених у храмах і на закріплених за кожним з них ділянках. Тому офіційний правовий і адміністративний статус городян не відрізнявся від статусу селян. Городянин і його сім'я не мали, по суті, ніякої гарантії і захисту від прямого фіскального і поліцейського втручання. В ісламському світі центрами суспільного життя були умми – релігійні общини. Як відмічають сучасні французькі дослідники, власне термін «буржуа» у прийнятому для кінця доби Середньовіччя значенні активної самодіяльної участі городян у справах міста був «суцільно чужий категоріям ісламського порядку» [54, с. 415].

У Європі XII-XIII ст. у містах виникають перші університетські центри, які сприяли не лише розвитку загальної освіти, але й поширенню в тогочасному суспільстві диспутів, ознайомленню юнацтва з античною класикою, впровадженню в них академічної автономії і самоврядування, а також такої колективної форми їхнього захисту як страйк. Країнами Європи постійно мандрували і студенти, і професори, стати якими, до речі, могли і вихідці з селян, а не лише з вищих верств. У Європі XIII ст. зароджується куртуазність як мистецтво поводити себе чемно, ввічливо [55].

У цей час відбувається ще одна надто важлива для визрівання передумов толерантності подія. XIII ст. ознаменувалося відмовою від традиційного заперечення новації як факту життя. Наприклад, «Життя святого Домініка» прославляє його як *нову* людину, а орден проповідників – як *новий* орден. Тоді ж зароджується ідеал чесної людини як носія рис поміркованості, скромності, про що свідчать двоє головних персонажів «Пісні про Роланда». В цілому ж тогочасну літературу пронизує «Я» – в ній перемагає авторське начало [56, с. 233].

Властива Середньовіччю релігійна нетерпимість існувала не тотально. Її режим у часовому і просторовому вимірах зумовлювався, насамперед, *характером дій владарюючого суб'єкта*. Скажімо, ще у V ст. завдяки підписаній угоді був наданий дозвіл у вандалському королівстві на півночі Африки ортодоксальним християнам вільно сповідувати свою віру [57, с. 84]. За сприяння влади в Іспанії в XI і XII ст. спостерігався підйом єврейської літератури.

Режим релігійної свободи залежав від того, наскільки *збігались інтереси церкви і світської влади* у переслідуванні інакомислення. Якщо світські правителі (як згодом це сталося у випадку після публічних звинувачень Мартіна Лютера на адресу католицької церкви) вбачали свій інтерес у підтримці вільнодумця, то можливості церкви, як правило, обмежувались відлученням та моральним засудженням.

Посилувало підстави для терпимості й *догматичне положення*, розвинуте у двох судженнях Папи Інокентія III (1198-1216), яке згодом увійшло до середньовічного корпусу канонічного права: «Краще бути відлученим від Церкви, аніж скоїти гріх... ніхто не повинен іти проти власного сумління, тому слід більше прислухатися до голосу сумління, якщо ти впевнений у ньому, ніж до суджень Церкви... краще зазнати найгірших страждань, ніж згрішити проти сумління» [58, с. 63].

У деяких випадках до певної релігійної терпимості приводив *чинник особистості*, яка брала на себе відповідальність. Так «роповіді євреїв про гоніння, які супроводжували проходження хрестоносців через їхні поселення, призводили до того, що деякі єпископи надавали євреям покровительство» [59, с. 49].

Помітним фактором розгортання ступенів свободи думки і розширення кола припустимого були проповіді перед широким загалом представників різних чернечих орденів. Детальний аналіз проповідей францисканця Бертольда Регенсбурзького наводить відомий учений-медіавіст А. Гуревич. На першому плані в них – тема особистості. Бертольд указує на соціальну зумовленість її якостей, на те, що структура особистості у представників різних станів є неоднаковою [60, с. 204]. Ідеалом для проповідника виступає самодостатня, активна у служінні, у праці, у моральній відповідальності за власні вчинки людина.

Ще одним чинником зародження у надрах Середньовіччя свободи були карнавали у містах, які, на думку М. Бахтіна, на деякий час вивільняли людей від релігійно-церковного догматизму, формували особливу мову та світовідчуття: якщо офіційні свята освячували нерівність, то карнавал створював атмосферу рівності, спільності, свободи, терпимості [61, с. 14].

І хоча загалом становлення ідеї терпимості в добу Середньовіччя відбувалося у складній духовній атмосфері, що характеризувалась амбівалентністю: жорстокістю покарання, лютою ненавистю і милосердям, сльозливим милуванням [62, с. 26, 28], усе ж таки саме в надрах тогочасного соціально-економічного, політичного, духовного

розвитку визрівали цінності свободи, рівності, автономії особистості, на тлі яких, за висловом Л. Зіддентопа, дали паростки терпимість і плюралізм [63, с. 262].

Починаючи з XIII-XV ст., економічно активна верства населення здобувала вольності в результаті комунального руху, що охопив більшість європейських міст. Виникало усвідомлення, що дарована свобода все ж таки не є свободою, адже лише та свобода справжня, дієва, яку самі для себе беруть. За словами М. Штирнера, «моя свобода стає повною лише тоді, коли вона перетворюється на мою силу, і тоді я перестаю просто бути свободним, а стаю власником» [64, с. 200].

Це зумовило новий акцент у трактуванні свободи – розуміння її як своєрідної власності людини, право на яку є природженим, таким, що не належить будь-кому, окрім неї самої, і тому є невід’ємним. Крім того, важливо підкреслити, що возвеличення свободи означало й обґрунтування права індивіда на будь-яку думку, навіть відверто безглузду, яка проте в апеляції до свободи набувала свого права на існування і на визнання за нею хоча б мінімальної значущості, а значить, і терпимого до себе ставлення.

По-новому була репрезентована видима земна єдність містичного духовного Христового тіла. Якщо в часи Середньовіччя кожна людина сприймалась як невід’ємна клітина єдиного містичного тіла Христового (*corpus mysticum Christi*), і тому індивідуальні відхилення переслідувалися, то відтепер відбувається раціоналізація духовного життя, визнається право за розумом на обґрунтування обраної лінії життя.

Функціональним наслідком цієї нової світоглядної ситуації стала ідея віротерпимості гуманістів Ренесансу. Піко делла Мірандола в «Промові про гідність людини» говорить, що вже за народженням кожна людина отримує від свого Творця свободу і здатність мати відмінні від інших риси та погляди. Ті чи інші грані толерантної інтелектуальної культури ми знаходимо в працях М. Падуанського, Е. Роттердамського, М. Монтеня, в соціальних утопіях Т. Мора і Т. Кампанели.

Значним внеском до теорії толерантності можна вважати розроблене Н. Кузанським учення про «вчене незнання», згідно з яким пізнання істини неминуче включає й оману як свою частину, і тому найбільш глибоке знання не усуває незнання. Кузанський наголошував, що в світі кожне перебуває в кожному, і тому існує дивовижна єдність, рівність і зв’язок речей світу. Цим, власне, й пояснюється їх розмаїття. З цього мислитель робить висновок, що в

кожній людині представлене все людство, і саме це абсолютне людство є нічим іншим, як Богом. Тому зовнішня відмінність, що сприймається чуттям, виступає в Богіві як тотожність [65, с. 126]. Із цих абстрактних міркувань випливають доволі конкретні наслідки щодо розуміння єдності всіх людей, їх рівності, а значить – очевидна безпідставність ставитись із зверхністю або нетерпимістю. У трактаті «Про релігійний мир» ним була сформульована евристична для того часу концепція співіснування вір і шляхів злагоди між ними [66].

Як бачимо, мислителі Відродження наповнюють ідею християнської любові до людини природними рисами, наголошують на самоцінності особи, її неповторності, природженому праві «бути», тобто відрізнятись від інших. Саме ці ідеї ренесансного гуманізму та індивідуалізму в подальшому утворили фундамент толерантності як моральної і політичної цінності Нового часу.

Першим, хто аналізував проблему терпимості/толерантності в контексті відносин влади, управління державою, царини політики загалом, був Ніколо Макіавеллі. В цьому плані в італійського мислителя найбільш важливими є такі ідеї.

*Перша* торкається обґрунтування оптимального ставлення до країни з боку переможця, що опинилася в його руках. Мотивація самого ставлення зумовлюється не гуманістичними міркуваннями, а потребою утримати владу, тобто політичною доцільністю. Але вона не носить тотального характеру, а, навпаки, відрізняється вимогою враховувати конкретику ситуації.

*Друга* визначає ставлення правителя до народу власної держави. Загальне правило полягає в тому, щоб бути з народом у дружбі. Слід враховувати, що в кожному місті існують свої відмінності, тому можуть бути свої нюанси відношення до центральної влади. Але це не означає, що треба потурати кожній з них. Милосердя з його боку не виключається, але воно має бути завжди доречним, акцидентним.

*Третя* ідея стосується того, як правителю мінімізувати загальну ненависть. Для цього варто зважати на наявність особливих інтересів у різних станів міського населення. Що стосується ворогів, то до них не можна ставитись із лагідністю і терпимістю, інакше це неминуче призведе до загибелі власної держави. Проте Н. Макіавеллі – не ксенофоб. Він розважливо і спокійно аналізує стан справ у містах, заснованих іноземцями та туземцями, об'єктивно оцінюючи їх. Таким чином, в арсеналі політика завжди мають бути засоби терпимого ставлення до певного кола специфічних потреб та

інтересів населення, які слід приймати, і це, принаймні, не зашкодить самій владі.

*Четверта* ідея полягає у ставленні правителя до висловлюваних підданими думок. Кращою за всі інші позиція правителя має бути такою: він «повинен бути щирим запитувачем і терпеливим слухачем правди» [67, с. 101]. Тому влада задля отримання об'єктивної картини справ, тобто фактично заради самозбереження, має бути терпимою у відношенні до простих людей.

*П'ята* ідея стосується проблеми суспільної злагоди. Н. Макіавеллі виділяє різні типи такої злагоди. В недемократичній Спарті вона трималась, у тому числі, й за рахунок відторгнення іноземців. У Римі і сенат, і народ терпіли чвари, але все ж таки знаходили спільне рішення. При республіканському правлінні вкрай важливо мати такі інституції, які б законними засобами сприяли розв'язанню спірних питань. Але у будь-якому випадку необхідно запобігати появі у політиці навіть зародку передумов для наклепів і брехні – це зло не виправляє людей, а лише дратує. Не можна бути толерантним до неправди, до тих, хто, маніпулюючи свідомістю людей, прагне отримати владу.

Ф. Бекон, досліджуючи гносеологічні підстави порозуміння між людьми, дійшов висновку про необхідність вільного обговорення якогось питання, фіксації співпадіння думок у його учасників, і саме на цьому виникає «справжня згода» [68, с. 40]. Цей заклик зберігає для теорії толерантності свою актуальність, зважаючи на необхідність протидіяти конфліктогенному впливу на широкий загал укорінених у свідомості стереотипів, упереджень, елементарної необізнаності.

Будучи державним діячем, Бекон у своїх працях торкався й політичних проблем. В аспекті нашого інтересу відмітимо такі його оригінальні ідеї. Бекон – супротивник національного ізоляціонізму. Він вказує, що ті держави, які легко приймають у своє підданство іноземців, здатні швидко примножувати власну міць. Даний висновок у нього випливає із загальнометодологічної оцінки новацій у суспільному бутті – нове є рушійною силою розвитку, тому зміни треба вітати, а нові засоби треба брати на озброєння [69, с. 404]. Друга ідея Ф. Бекона торкається проблеми збереження єдності держави, чому загрожують міжпартійні чвари, релігійний розбрат, а також те, що влада через невміння діяти помірковано, вдається до згубних крайнощів. І, нарешті, логічно пов'язаною з попередньою є третя ідея Ф. Бекона, яка стосується досягнення загальнонаціональної єдності. Для нас важливо підкреслити, що він розрізняє поняття

«єдність» від «одноманітності», уявну єдність від справжньої. Умовою забезпечення її є «збереження законів милосердя і людяності у співжитті» [70, с. 360] і повна відмова від насильницьких кроків, від зброї як засобу політики всередині держави. Мислитель попереджає, що той, хто їх застосовує, зазвичай переслідує корисливі цілі, які не мають нічого спільного із загальнодержавним інтересом.

Т. Гоббс сформулював дев'ятнадцять природних законів, в основі яких покладена вимога жадати миру і слідувати йому, в ім'я миру бути справедливим, проявляти взаємну люб'язність і йти на поступки одне одному, неупереджено ставитись до людей, утримуватись від образ, проявів гордині, визнавати інших рівними собі за природою. Якщо люди погоджуються на мир, то повинні відмовитись від свого права на речі у тій мірі, в якій це необхідно заради миру і самої людини [71, с. 217-218].

Голландський мислитель Б. Спіноза причини ненависті між людьми пов'язував із наслідком заблудження, що впливає зі спотвореної думки, яка базується на недостовірному знанні, на гадці [72, с. 74]. Він вважав, якщо людина правильно користується своїм розумом, то вона не може відчувати презирство або ненависть до будь-якої речі. Це означає наступне: хай там щось є зовсім незвичним для нас, воно неодмінно містить у собі як свою атрибутивну ознаку внутрішню довершеність, досягнувши яку, ми зможемо сприймати цю річ уже по-іншому. Певний інтерес викликає тлумачення специфіки «рушійних сил» соціальної терпимості та передумов природжених чи набутих гуманістичних прагнень. Б. Спіноза в теоремі № 43 своєї «Етики» формулює своєрідний закон збереження енергії у сфері моральності: ненависть збільшується внаслідок обопільної ненависті і, навпаки, може бути знищена любов'ю.

Реформація започаткувала процес набуття віруючими суверенних прав на екзистенціальну духовну свободу. Протестантизм, запровадивши через хрещення принцип усезагального священства та благодаті на кожному, фактично освятив право чинити свободу у ставленні до Абсолюту і послуговуватися нею за аналогією із своєю власністю. Реформація започаткувала зміну пануючої (як легітимної) форми власності на відносини людини із трансцендентним – з надперсонально-церковної в індивідуально-групову (якщо під групою розуміти секту).

М. Лютер доводив, що у справі душі людини недоречні втручання світської влади, що духівництво покликане не карати, а проповідувати, що при застосуванні закону завжди мають місце



винятки, на які, як на щось об'єктивне, слід зважати. Більш радикальними у своїх поглядах були інші відомі діячі Реформації – Т. Мюнцер і Ж. Кальвін.

Ж. Боден у своїй роботі «Бесіда семи персон» описав суперечку стосовно релігійної терпимості між послідовниками різних конфесій і дійшов висновку, що існує природний фундамент, спільний для всіх релігій, і на цій основі уможлиблюється релігійна злагода.

В центрі уваги французького вченого та публіциста П. Бейля були проблеми досягнення віротерпимості і вільнодумства, основою чого є відмова від сприйняття кимось своїх власних суб'єктивних поглядів як головних і безпомилкових. Принцип однакового ставлення до всіх віруючих вимагає, щоб режим толерантності, наданий одній секті, поширювався й на інші, навіть на язичників [73, с. 319]. Однак у цій справі необхідна конкретика, і тому Бейль пропонує так звану напівтерпимість, коли хтось буде терпимим, а хтось – репресованим.

Зміни, що відбувалися в житті суспільства і людини в період Ренесансу, виявилися сприятливими для конституювання цінностей і норм толерантності. Вони надали поштовх суверенізації особи, її здатності раціоналізувати свої взаємини з Іншим, підготували ідейне тло для виокремлення сфери приватного і відмежування її від простору безпосереднього державного регулювання.