

## ТОЛЕРАНТНІСТЬ І МОДЕРНІСТЬ СУЧАСНОГО ПРАВА<sup>1</sup>

**Б. МЕЛКЕВІК**  
*доктор права,  
професор юридичного факультету  
(Університет Лаваль, м. Квебек, Канада)*



У статті зроблено припущення, що толерантність необхідно співвідносити з практикою, повсякденним життям, тісною взаємодією індивідів у їхніх власних приватних контекстах. Принаймні до цього спонукає визначення толерантності в тій частині, де вказується, що вираження думок, вірувань та дій обумовлене суто індивідуальною свідомістю<sup>2</sup>.

Отже, сучасні демократичні та плюралістичні суспільства здавна залучені у процес розширення та збільшення як царин, так і тлумачення толерантності, тобто в актуальний процес примноження та диверсифікації приватних контекстів, де толерантність визнається або схвалюється. У праві така еволюція проявляється, наприклад, через зміни у ставленні до розпаду родинних зв'язків, до позашлюбних стосунків або різних форм сексуальних «девіацій», а також до інших численних практик.

Однак із цього не випливає, що наші сучасні суспільства є, власне кажучи, толерантними. Згадаємо про ізоляцію або про звичайний расизм, не кажучи вже про злочини на ґрунті ненависті. Нетерпимість також має місце у нашій реальності. Це підтверджують різні події, відображені у газетних заголовках останніх років. Питання «ісламської хустки», що збудило громадську думку як у Франції, так і в Квебеку, зайвий раз переконливо показує, що толерантність залишається тривожною темою, до того ж і надзвичайно складною.

Якщо толерантність є передусім практичним питанням спільного життя, то її складний характер неминуче виводить нас на філософську рефлексію цієї

<sup>1</sup> Bjarne Melkevik, *Tolérance et modernité du droit aujourd'hui*.  
Переклад з французької І. Коваленко.

<sup>2</sup> Виявляти терпимість: «Ставитись із певною поблажливістю до чогось, що не схвалюють і що може бути об'єктом ганьби або категоричного засудження» [1, 564–565]. Толерантність: «Факт терпимого ставлення до чогось, відсутність заборони або вимога такого ставлення; свобода, що є наслідком такої помірності» [2].

© Б. Мелкевік, 2016

практики та її засад. Розуміння ж права як «прози» сучасного світу робить цілком доречним вивчення вимоги толерантності з боку філософії права.

Однак філософсько-правове дослідження толерантності не досягне своєї мети, якщо при з'ясуванні множини сучасних значень цього поняття не брати до уваги історію його смислових трансформацій. Найбільш фундаментальними з-поміж інших є, на нашу думку, такі два значення: толерантність як вимога до індивіда та толерантність як характеристика політичних і правових інституцій.

### Толерантність і модерність

Варто зазначити, що домодерні суспільства також були, і це слід враховувати, доволі толерантними [3; 4]. Якщо ми дослідимо античні та середньовічні західні суспільства, то необхідно буде визнати, що вони містили широкі сфери толерантності. Вони були плюралістичними не тільки в гуманітарному, соціологічному, культурному, а й в юридичному аспекті. Інакше кажучи, якщо ці суспільства були переважно нерівноправними і якщо загалом політична влада в них була закріплена винятково за однією кастою, вони, втім, доволі часто припускали всередині себе високий рівень етнічних, культурних та релігійних відмінностей. Така заувага є, на нашу думку, важливою, оскільки з неї випливає, що у широкому масштабі це було настання модерності, яка порушила проблему толерантності як ми її знаємо сьогодні.

Фактично модерність (починаючи з XVI ст.) проявилась як у юридичному, так і у політичному аспекті через встановлення абсолютистських режимів. Юридичний та політичний абсолютизм виник разом із модерністю та залишається міцно пов'язаним із нею. Таким чином, абсолютизм поклав кінець стародавньому плюралізму в ім'я Короля, Держави, Нації, Релігії та Закону. Модерність як історичний факт характеризується, таким чином, волею, що прийшла зверху і має прибрати до рук індивідів, указувати їм шлях руху, навчати їх, тобто формувати їх згідно з потребами держави. «Публічна» освіта є характерною рисою абсолютизму та одним зі стовпів сучасного світу.

Фактично слід було б очікувати, що перші спроби осмислити толерантність матимуть антиабсолютистський характер. Річ, як ми побачимо згодом, зовсім не така вже і проста. Релігія, *a contrario*<sup>1</sup> Державі-Нації або Закону, – у силу того, що вона вже містила, як це, до речі, показує аргументація Дж. Локка, перегляд абсолютизму у царині релігії та захист свободи совісті – представляє у такому сенсі найслабший сектор абсолютизму XVII ст. та найбільш уразливий для критики. Не дивно, що саме на полі релігійної терпимості відбувся перший модерний бій за толерантність, тобто за свободу думати, судити та поводитись у приватних справах відповідно до власного сумління.

Однак варто зазначити, що перші теоретики толерантності – П. Бейл, Т. Гоббс, Б. Спіноза і навіть певним чином Дж. Локк – принаймні спочатку бачили в політичному абсолютизмі умову можливості існування релігійної толерантності. Усі вони дійсно вважали, що занадто слабка політична влада ризикує стати згубною іграшкою в руках якогось особливого релігійного угруповання; що толерантність можлива лише як результат інтервенції сильної політичної влади, навіть якщо, особливо для Дж. Локка, вкрай важливо обмежувати га-

---

<sup>1</sup> *a contrario* (лат.) – на протигагу. – Прим. перекладача.

лузь, в якій ця сильна влада здатна здійснювати свою міць. Така підтримка, що її спершу набуває релігійна толерантність у політичному абсолютизмі, є основоположною, адже вона вказує на тісний зв'язок, що від початку існує між певною формою політичного суверенітету та толерантністю як свободою совісті у приватних справах.

У цьому протистоянні праця Дж. Локка є важливою віхою, адже у відомому «Листі про толерантність» (1689 р.) [5; 6] і згодом у «Двох трактатах про правління» (1690 р.) [7] він, не заперечуючи концепцію суверенітету своїх попередників [8, 310], уперше розуміє толерантність як обмеження, що накладається на владу суверена. В англосаксонському світі Дж. Локк залишається своєрідною емблематичною фігурою стосовно вимоги толерантності. Також цікаво згадати, що він, здобувши теологічну освіту, а згодом припинивши церковну кар'єру, був, отже, ґрунтовно підготовлений для роздумів про релігійну толерантність. Однак коли Дж. Локк пише про релігійну толерантність, її слід розуміти як парадигму, що можна успішно застосувати і до політичної толерантності. Адже прагнення для нього – не тільки показати абсурдність нетерпимості з релігійної точки зору, що було зроблено і до нього, а й встановити толерантність як політичний факт.

Чимала частина аргументаційної сили Дж. Локка на користь толерантності у релігійній царині обумовлена, до речі, її простотою: «Толерантність щодо тих, хто розходиться з іншими у питанні релігії, настільки співзвучна Євангелію і здоровому глузду, що викликають жах ті сліпі люди, які не бачать у цьому необхідності та переваги серед надзвичайного світла, що їх оточує» [5, 167].

Отже, для толерантності є дві підстави: Євангеліє та розсудливість, тобто обов'язок та перевага. Із чого випливає, і на цьому важливо наголосити, що Дж. Локк взагалі не розглядав питання толерантності під кутом моральних прав («rights») особистості. Жодне з двох джерел толерантності ніяк не співвідноситься з індивідом як таким.

Перше джерело – толерантність, що її навчає Євангеліє, – дійсно засуджує нетерпимість як ваду, як заперечення «справжньої християнської церкви» [5, 166]. Це також вагомий аргумент на користь обов'язкової підтримки індивіда та урядів у вимозі євангелічної та християнської толерантності.

Друге джерело, що, ймовірно, викликало найбільший інтерес *a posteriori*<sup>1</sup>, – це прагматичний або утилітарний аргумент: нетерпимість є джерелом політичного та владного безладдя, і саме в ім'я здорового глузду, а також економічної та комерційної переваги суспільству надається думка, що необхідно поважати індивідуальну свідомість навіть в її оманах<sup>2</sup>.

Сполучення цих двох аргументів вказує, таким чином, що другий із них не має розглядатись як суто пруденціальний. Насправді Дж. Локк не каже, що толерантність є «справедливим» порядком, але через міркування безпеки і суспільного порядку держава та громадянин мають, утім, підкоритись йому. На думку мислителя, це справжня нісенітниця для держави – втручатись у приватні справи громадянина й особливо у релігійні вірування. Нетерпимість не відповідає

<sup>1</sup> *a posteriori* (лат.) – зважаючи на досвід. – Прим. перекладача.

<sup>2</sup> Згадаємо у зв'язку з цим славу Амстердама XVII ст. як міста, що вибудувало свою владу та успіх на «релігійній толерантності» [9].

добре влаштованому суспільству, і, будучи нісенітницею політичною, вона може перетворитись на осередок ймовірного безладу.

Концепт чіткої відмінності між тим, що стосується громадянського уряду, і тим, що належить релігії, або, більш чітко – царині індивідуальних свобод [6, 168; 7], є у Дж. Локка часто вживаним і згодом стане центральним у класичному лібералізмі. Мета політичного уряду – сприяти громадським інтересам громадян, їхній свободі, зростанню їхніх тимчасових благ, проте не більше того. Та сама мета накладає чіткі обмеження й на те, що може робити держава, й на її цілі, засоби, які може законно вживати.

Концепцію прагматичної толерантності, за Дж. Локком, можна схематично представити через три напрями:

1. Толерантність – це настанова розуму або свідомості, конкретизована як правило поведінки, що полягає у забороні будь-якого примусового втручання щодо особистостей, які не поділяють схожі з нашими переконання.

2. Толерантність – це вираз здорового глузду. Питання сумління кожної особистості зовсім не можуть бути об'єктом ефективного зовнішнього регулювання.

3. Класична толерантність, *stricto sensu*<sup>1</sup>, є наслідком розмежування між питаннями, що належать до суто індивідуально-особистісних повноважень, і тими, що стосуються загального блага. Толерантність установлює таке розмежування, легітимізуючи дії, що не зазіхають на життя іншого, його свободу та власність у межах державного законодавства.

Таке поняття толерантності визначає її, на відміну від права, як суто модерну чесноту, адже вона невід'ємна від певної концепції індивіда. Цей аспект толерантності завжди передбачає, що індивід підкоряється обов'язку поважати чужий вибір, переконання та цінності, які раціонально підтверджені свідомим розсудом і стверджені державним законодавством.

Як модерна чеснота це положення вимагає поваги до вибору, переконань та цінностей інших не через те, що вони є гарними або поміркованими, а суто через повагу до індивіда як автора такого вибору. Тут ідеться зовсім не про визнання правового стану, навіть якщо кожен вільний жити за власними уподобаннями, а про чесноту, повагу до іншого, що фундаментальним чином уможлиблює діалог про засади переконань усіх учасників. Відповідно, толерантним є той соціум, де подібний діалог відбувається. Суспільство, в якому жоден не бажає поступитись своїми позиціями, дивиться на іншого неприязно і де неможливий будь-який діалог між носіями протилежних переконань, не є суспільством, де панує толерантність, навіть якщо б у ньому не було, строго кажучи, жодних проблем на ґрунті різних переконань.

Чимало схожих аргументів можна знайти у П. Бейла [10; 11, 289–305; 12, 211–225], Вольтера [13], а також в інших мислителів початку періоду Модернізму, хоча запропоновані ними варіанти заслуговують на окремий аналіз [11].

### **Від індивідуальної чесноти до інституціональної логіки**

Хоча аргументація розвивається різними напрямами, толерантність, як і раніше, тут постійно присутня як модерна чеснота, заснована на повазі до індивіда. І можна впевнено стверджувати, що саме таку спадщину модерності

---

<sup>1</sup> *stricto sensu* (лат.) – строго кажучи. – Прим. перекладача.

ми віднаходимо сьогодні у конституціональних практиках демократичних суспільств на кшталт Сполучених Штатів, Канади та Квебеку, Англії або Франції. По суті, толерантність зазвичай виявляється тут як розумна рівновага між індивідуальними свободами та невід'ємними від них соціальними, політичними та економічними вимогами, а також і як щось більше, ніж простий *modus vivendi*<sup>1</sup>, обумовлений суто пруденційною аргументацією.

Особливістю такої концепції, або першої з двох великих форм, що їх набуває толерантність у модерному світі, є покладання всієї ваги толерантності – як теоретичної, так і практичної – на самого індивіда. Саме індивіду належить забезпечувати толерантність у суспільстві і саме у такому сенсі толерантність є чеснотою у суворому розумінні. Проте така моральна або громадянська вимога розвиватиметься у сучасній думці, точніше, у філософії ХХ ст., де толерантність дедалі більше буде сприйматись як атрибут інституцій. Згідно з цією концепцією саме інституціям належить бути толерантними. У такому сенсі толерантність має бути душею інституцій. Вона більше не є суто вимогою поваги до інших, а вже інституціональним зобов'язанням, яке визначає справедливе суспільство, тобто те, що поважає певну сукупність особистих прав.

Таке зміщення тематики толерантності індивідів у бік інституцій та філософський аналіз останніх з метою забезпечення терпимості щодо наявних або не наявних меншин є типовим феноменом філософії ХХ ст., сучасного лібералізму й особливо деяких новітніх рухів зі створення плюралістичного суспільства. Зокрема, такі автори, як Дж. Ролс [14–16]<sup>2</sup>, Р. Дворкін [19–24] або Р. Рорті [25–27], втілюють цю концепцію толерантності.

Але у більш загальному вигляді вона проявляється в ідеалі державного нейтралітету, який можна розглядати як форму реалізації переважно сучасної толерантності у певній політичній думці. Однак перш ніж теоретично заглибитись у цей ідеал, необхідно подивитись, як така нова концепція толерантності стверджується через подвійне теоретичне зміщення.

Передусім, чи йдеться про «індивідуалістське» переміщення? На відміну від Дж. Локка, який зробив з індивіда осередок пояснення толерантності, сучасний лібералізм із його наголосом на інституційному устрої вважає індивіда швидше ідеологічним осередком. Там, де Дж. Локк засновує толерантність на умонастрої, індивідуальній чесноті, повазі до іншого, сучасні фахівці, навпаки, розглядають питання крізь призму раціонального мислення, тобто як питання індивідуальних «виборів» та інституціональних засобів їхнього захисту. До того ж перспектива «вибору» стає привілейованим осередком пояснення природи людини. Сучасний лібералізм припускає, що контекстуальна сукупність не обирається. Водночас він постулює, що ця контекстуальна сукупність не чинить жодного морального впливу на наш вибір. Навіть якщо вибір, зроблений індивідами, відкрито залежить від контексту, у якому вони народжуються, а потім зростають (соціальний, історичний, мовний, громадський, релігійний, економічний тощо), лібералізм, утім, приймає як належне, що такі контексти не мають морального статусу і що індивіди не мають жодних «зобов'язань» перед контекстами, у яких вони існують. У такому, позбавленому цінності контексті індивід, відповідно,

<sup>1</sup> *modus vivendi* (лат.) – спосіб існування. – Прим. перекладача.

<sup>2</sup> Про Ролса див. також: [17, 18].

вільний здійснювати свій вибір на «ринку» життя без будь-яких контекстуальних зобов'язань. Аби цей вибір був вільним, натомість необхідна раціональна інституціональна структура, що усуває контекстуальні протиріччя та забезпечує індивідам рівність у здійсненні їхнього вибору.

Далі, чи йдеться про «аксіоматичне» переміщення? По суті, ідеал нейтралітету ґрунтується на ідеї, яка присутня вже у Дж. Локка і яка є серцем політичного лібералізму, починаючи з Дж. Мілля [28, 66–72]. Згідно з цією ідеєю держава не має втручатись у те, що стосується виключно компетенції індивідів й особливо у право кожного індивіда обирати власну концепцію блага: ту, що супроводжуватиме його життя; ту, яка є легітимною за визначенням і залишається справою суто індивідуальною, допоки вона не зазіхає на свободи або блага інших. В умовах, коли вибір «блага» залишається за індивідом, держава не відіграє роль замітника цього блага і не нав'язує нікому особливу концепцію блага, навіть якщо остання є щедрою та відкритою. Для лібералізму подібна спроба наражається на те, що І. Кант викрив через термін «патерналізм». Роль держави, отже, обмежується тим, аби бути справедливою, тобто створювати з допомогою інституцій умови вибору, що мають бути рівними для всіх. Звідси, до речі, пріоритетне піклування лібералізму про заснування «справедливих інституцій», тобто інституцій, що не роблять привілеїв для одних на шкоду іншим. Однак сама ж побудова ієрархії, яка закріплює поняття «справедливе» за ідеологічним вжитком держави, а поняття «благо» на приватному рівні, є причиною того, що нон-проблематизація концепту «справедливість» (як чесноти державних інституцій) скасовує та затьмарює її на шкоду будь-якому демократичному обговоренню її переваг.

Ідеал нейтралітету націлений, крім того, на захист індивідів у ситуаціях або контекстах, які вони не обрали. Нейтралітет захищає індивідуальну свободу як свободу робити власний вибір й усуває чи, принаймні, намагається усунути протиріччя між індивідами в успадкованих контекстах або там, де для вибору умов не було. Згадаємо, наприклад, про рівність можливостей, про волю кожного, незалежно від свого соціально-економічного або етнічного походження, мати однаковий доступ до шкільної системи. У такому аспекті толерантність – це парадигма, яка апелює до нормативної універсальності, до нормативності, що має бути «рівною» для всіх і яка обумовлює відсутність *stricto sensu*<sup>1</sup> відмінностей юридичного статусу у різних категорій громадян. Толерантність, що розуміється таким чином, є вагомим аргументом проти будь-якої форми необґрунтованої дискримінації та соціальної диференціації.

Такий спосіб розуміння толерантності можна звести до трьох положень:

1. Толерантність – це суттєва «чеснота» держави, інституцій, колективних утворень тощо.

2. Толерантність вимагає нейтральності цих інституцій щодо індивідуальних переконань, а також зобов'язує не зазіхати на життя, свободу або власність інших.

3. Толерантність належить царині свободи. Сьогодні мова толерантності як чесноти широко замінена мовою, що розцінює вимогу толерантності як «інституціональний» захист. Толерантність вимагає, відповідно, встановлення норма-

<sup>1</sup> *stricto sensu* (лат.) – у суворому сенсі. – Прим. перекладача.



тивного та інституціонального механізму, що визнає нетерпимість неприйнятною та ставить її поза законом.

Толерантність, отже, виникає як абстрактна, нормативно універсальна та квазінаукова логіка, інституціональна техніка, спрямована на формування соціальних утворень, зобов'язуючи їх відповідати певному філософському ідеалу справедливості. Ця логіка, відтак, проявляється в інституціях через їхню толерантність щодо контекстуальних (соціально-економічних) складностей та множини етнічних і культурних виразів у наших сучасних суспільствах.

### **Добровільне зобов'язання і толерантність**

Цей інституціональний захист є сьогодні фундаментальним, навіть невідмінним. Однак виникає думка, що, як це не парадоксально, головний відсутній у такій моделі толерантності зовсім не індивід, чію свободу вибору прагнуть захищати.

Звичайно, філософські спроби осмислення «чесноти» інституцій роблять посилення на індивіда. Проте навіть якщо сам індивід, наприклад, за Дж. Ролсом, має сприйняти модель толерантного суспільства, осмисленого по-філософськи, то чи є цей індивід справжнім посиленням, на основі якого здійснюється вибір? Чи має індивід власне існування з урахуванням усієї його складності або він перетворюється на суто гіпотетичну – чи невротичну – «точку» аргументації, наперед регульовану вимогами філософської системи [17]?

Дійсно, якщо толерантність як «право», що формує інституції, невід'ємне від різноманітної політики мультикультуралізму або інтеркультуралізму, позитивної дискримінації тощо, то такі політичні практики матимуть шанс на успіх, якщо індивіди виявляться готовими або просто здатними долучитись до такої концепції толерантності. Проте, будучи встановленою зверху до низу, тобто від держави до громадян, чи не ризикує вона стати полонянкою нестачі в аспекті добровільного зобов'язання, особистої участі і, нарешті, в аспекті демократії? Навіщо бути толерантним? Аби забезпечувати «душу» інституцій! Тому, що цього вимагає держава!

Чи не обтяжені філософські програми, на кшталт викладених Дж. Ролсом у «Теорії справедливості» і, навіть, «Політичному лібералізмі», саме цим ускладненням? Навіщо долучатись до такої концепції політичних інституцій, якщо тільки ти не філософ або конституціоналіст [17]?

Якщо відповідь на це запитання виявляється суто негативною, то тоді доводиться констатувати, що індивід, протиставлений політичним практикам, які пропагують «чесноту» інституцій, не має жодного іншого міркування, ніж власна вигода з їхньої підтримки, і жодного приводу для підтримки, якщо вони вчиняють всупереч такій вигоді. Дилема толерантності як чесноти інституцій у тому, що вона нікого не зобов'язує. Чи не ризикує, відтак, модерна вимога толерантності із недовірою відмовитись від усього сучасного стосовно інституцій? Толерантність, зрозуміла як суто індивідуальна чеснота, провокує небезпеку вважати громадян героїчними там, де ми частіше за все зустрічаємо звичайних або «безякісних» людей, якщо перефразувати Р. Музіля. Отже, цілком очевидно, що поширення толерантності, що ми його спостерігаємо сьогодні, було б неможливим без її інституціоналізації або без вираження інституціональною мовою, адже така інституціоналізація зробила з толерантності невідчужуване майно,

яким особистості можуть розпоряджатися незалежно від будь-якої вимоги певної моральної заслуги.

У зв'язку з цим нашою метою стає необхідність мобілізувати демократів. Треба, аби питання «толерантності» завжди спонукало нашу юридичну та політичну модерність в аспекті нашого «так» або нашого «ні». Отже, якщо наголос робиться на необхідності нашого демократичного схвалення, питання толерантності тоді не має онтологічного статусу; натомість ми продукуємо її стосовно концепції, що живиться джерелами, звільненими такою модерністю. Таким чином, толерантність – це питання, що стосується публічного простору у трьох аспектах:

1. Передусім, вимагаючи зажди надавати аргументи та доводи того, що вважається неприпустимим.
2. Далі, вимагаючи певним чином підтримувати «жертв», наполягаючи на способі допомогти їм, не завдаючи шкоди ні їм, ні іншим.
3. Нарешті, завжди діючи у «взаємності» таким чином, аби толерантність була однаковою для всіх і ніколи перевагою одних над іншими.

Безумовно, ця остання вимога «взаємності», будучи найважливішою, може слугувати своєрідним ключем будь-якої політичної діяльності щодо модерної концепції толерантності. Тому, що наголос на відсутності «привілеїв», а також неправомірність упевненості, що «інші» мають нас терпіти, чітко обумовлюють толерантність як те, що ми надаємо одне одному взаємно. Власне кажучи, не існує об'єкта толерантності, проте завжди є суб'єкти, які мають обрати толерантність, керуючись кращими міркуваннями.

Один із фундаментальних ризиків модерного суспільства полягає у тому, що толерантність стає певною «метою» або, точніше, що будь-які ідеології ненависті, релігійної переваги або нетерпимості користуються інституціональною толерантністю задля продовження своїх згубних ігор. На практиці расизм, радикальний ісламізм, фашизм, антисемітизм тощо ніколи не дотримуються вимоги взаємності. Самоусування їх з юридичної та політичної модерності свідчить, що вони не здатні утворити справжню модерну концепцію толерантності і що ми маємо право не поступатись їхній нетерпимості, а також боротися з цим завжди і скрізь, де огидливий образ нетерпимості користується людьми, налаштовує одних проти інших і занурює суспільства у кров та вогонь, начебто щоб перетягнути їх на свій бік.

Друга наша вимога базується на цій же zasadі, оскільки нетерпимість завжди призводить до поганого. Нас має зацікавити власний голос жертв нетерпимості, яким би слабким або нечутним він не був; він має слугувати для того, аби викрити ситуації, в яких чоловіки, жінки, діти томляться в осередках, що жодним чином не дають їм змоги упевнено триматись на ногах і жити у повній довірі та автономії перед обличчям релігійної, традиціоналістської та іншої гетерономії, що отруєє їхнє життя. Той, хто зацікавлений у толерантності, не має жодних причин ніяковіти перед фактом, що сили пригнічування, гетерономії тощо неправомірно розгортають прапор «толерантності», аби продовжувати пригнічувати, дискримінувати тощо. Краще бути відвертим: ми маємо чітко керуватись нашим судом щодо ситуацій нетерпимості.

Коли у підсумку ми прийдемо до вимоги завжди виявляти достатні засади стосовно всього, що, на нашу думку, сприяє нетолерантному, ми нарешті дістанемо



мось демократії – не демократії з певною усіченою логікою, націленою лише на інституції, а спрямованої на демократичні процеси, які дають змогу демократам запровадити публічний осуд і затвердити його у формі відповідного законодавства. У такому сенсі законодавство є лише модерною формою взаємності, що вимагає, аби нетерпимість завжди відступала перед найширшою демократичною спільнотою, тобто перед демократією як модерною формою необоротної взаємності.

У підсумку з наведеного вище випливає, що в модерній концепції толерантності демократія використовується для визначення нетерпимості. І у такій перспективі наше добровільне зобов'язання є завжди затребуваним, адже у світі та у суспільствах, означених фактичним плюралізмом, офіційним і неофіційним мультикультуралізмом або чимось іншим, нетерпимість може бути набагато ближче, ніж здається. Новий підхід, що припускає прийняття та схвалення дискримінації жінок (або жіночого у більш широкому сенсі), невірнучих чи атеїстів тощо в ім'я цього ж плюралізму, мультикультуралізму є надзвичайно проблематичним: чи маємо ми закріпити вимогу та обіцянки рівності лише за нами самими і відмовити у цьому іншим в ім'я згаданих плюралізму та мультикультуралізму? Насправді дивно зазначати, що у такої ідеї стає дедалі більше прибічників і як вони зовсім не усвідомлюють, що, ненавмисно або з краших міркувань, вони додають ще більше дров у багаття, запалене ненавистю та нетерпимістю.

Треба просто змусити працювати демократичні процеси – без привілеїв та жодних потурань. У підсумку саме ми маємо визначати нетерпиме, так само як і стверджувати нашу толерантність та різні «порогові значення», що вона їх припускає у вируючій модерності. Все це передбачає наше добровільне зобов'язання, яке має конкретизуватись у публічному просторі – єдиній здоровій демократичній перспективі.

## Післямова

Сьогоднішні смисли толерантності суттєво змінились порівняно з тими, що були три століття тому в Європі наприкінці релігійних війн. Якщо питання релігійного примирення залишається актуальним для багатьох регіонів нашої планети, а його серйозне значення ми гостро усвідомлюємо у зв'язку з новим світовим релігійним тероризмом, то слід визнати також і те, що відкрита та поміркована традиція толерантності, якою користувались західні суспільства протягом століть, тепер описується у зовсім інших термінах, зокрема, для розуміння, а чи не загрожує інституціональний успіх толерантності знищенням вкоріненості її на індивідуальному рівні.

Оскільки ми вважаємо, що така загроза по-справжньому існує, нам здається, що, тільки зміщуючи смисли та вимоги толерантності у бік демократичної та плюралістичної концепції юридичної та політичної модерності, можна окреслити горизонт толерантності. Як бачимо, мобілізація демократичних процесів у будь-якому питанні толерантності дає змогу сподіватись змусити тих, хто не має жодного досвіду підтримки демократичних процесів, навчитись приймати позицію іншого. У цьому смислі демократичні процеси є навчанням, хоча й завжди незавершеним, чути того, хто живе по-іншому, поодаль від ідеологій, а також панівних чи модних політичних, моральних, етнічних та релігійних «правд».

Сьогодні вкрай важливо чітко вирішити і демократично визначити, що саме має вважатись за «нетерпиме». Отже, на сцені, тобто у публічному просторі, має перебувати саме питання нетерпимого, аби надати приклад смислів толерантності у справжніх демократичних суспільствах. І сподіватись ми маємо на демократичне вкорінення толерантності та на демократично усвідомлений щодо нетерпимого горизонт.

### ВИКОРИСТАНИ МАТЕРІАЛИ/REFERENCES

1. *Robert P.* Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française / Paul Robert. – Paris, Société du nouveau Littré, Le Robert, 1966.
2. *Trigeaud J.-M.* Justice et tolérance / J.-M. Trigeaud. – Bordeaux, Bière, 1997.
3. *Rouland N.* L'État français et le pluralisme. Histoire politique des institutions publiques de 476 à 1792 / N. Rouland. – Paris, Éditions Odile Jacob, 1995.
4. *Arnaud A.-J.* Pour une pensée juridique européenne / A.-J. Arnaud. – Paris, Presses universitaires de France, coll.: Les voies du droit, 1991.
5. *Locke J.* Lettre sur la tolérance et autres textes / J. Locke. – Paris, Flammarion, GF no 686, 1992.
6. *Locke J.* Lettre sur la tolérance, préface Raymond Klibansky / J. Locke. – Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1995.
7. *Locke J.* Les deux traités du gouvernement / J. Locke. – Paris, Vrin, 1977.
8. *MacPherson C. B.* The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke / C. B. MacPherson. – Oxford ; Oxford University Press, 1962 (французький переклад *MacPherson C. B.* La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke / C. B. MacPherson. – Paris, Gallimard, 1971, édition de poche 2004).
9. *Méchoulan H.* (dir.) Amsterdam au XVII siècle, marchands et philosophes : les bénéfiques de la tolérance / H. Méchoulan. – Paris, Autrement, coll. Mémoires no 23, 1993.
10. *Bayle P.* De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «contrains-les d'entrer» / P. Bayle. – Paris : Presses-Pocket, Coll. Agora, Les classiques. – 1992. – № 113.
11. *Melkevik B.* Rendre justice à Bayle: à propos de la tolérance et de droit / B. Melkevik // Melkevik B. et Narbonne J.-M. (dir.) Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky. – Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. Zétésis, 2000. – P. 289–305.
12. Philosophie du droit. – Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2012. – Vol. 2. – P. 211–225.
13. *Voltaire.* Traité sur la tolérance / Voltaire. – Paris : Flammarion, Coll. GF, 1989. – № 552.
14. *Rawls J.* Libéralisme politique / J. Rawls. – Paris, PUF, 1995.
15. *Rawls J.* Justice et démocratie / J. Rawls. – Paris, Seuil, 1993.
16. *Rawls J.* Théorie de la justice / J. Rawls. – 2e édition. – Paris, Seuil, 1987.
17. *Melkevik B.* Rawls ou Habermas: une question de philosophie du droit / B. Melkevik. – Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection «Diké», 2002.
18. *Melkevik B., Habermas, Légalité et Légitimité / B. Melkevik.* – Québec : Les Presses de l'Université Laval, coll. Diké, 2012.
19. *Dworkin R.* L'empire du droit / R. Dworkin. – Paris : PUF, 1994.
20. *Dworkin R.* Prendre les droits au sérieux / R. Dworkin. – Paris : PUF, 1995.
21. *Dworkin R.* Une question de principe / R. Dworkin. – Paris : PUF, 1996.
22. *Dworkin R.* Life's dominium: an argument about aborting, euthanasia, and individual freedom / R. Dworkin. – New York : Knopf, 1993.

23. *Dworkin R. Freedom's Law / R. Dworkin.* – Cambridge Mass., Harvard University Press, 1996.
24. *Dworkin R. Sovereign virtue: the theory and practice of equality / R. Dworkin.* – Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.
25. *Rorty R. Science et solidarité: la vérité sous le pouvoir / R. Rorty.* – Éditions de l'Éclat, 1990.
26. *Rorty R. L'homme spéculaire / R. Rorty.* – Paris : Seuil, 1998.
27. *Rorty R. Objectivisme, relativisme et vérité / R. Rorty.* – Paris, PUF, 1994.
28. *Melkevik B. Horizons de la philosophie du droit / B. Melkevik.* – Paris : L'Harmattan & Québec, Les Presses de l'Université Laval, collection Diké, 1998, 2004. (Livre repris dans l'ouvrage, idem, Philosophie du droit. Volume 1, op. cit.)

### **Мелкевік Б. Толерантність і модерність сучасного права**

**Анотація.** Сьогодні в умовах фанатизму та втрати цінностей епохи Просвітництва толерантність є актуальною проблемою. Необхідно бути толерантним та погодитися терпіти помилки інших. Водночас вимога толерантності нині має сполучатися із прийняттям інституціональної та демократичної позиції. Автор звертається до історії толерантності, аби простежити, яким чином була вибудована відома нам сьогодні рамка спільного життя в суспільствах, що оголосили про дотримання толерантності. Далі автор досліджує питання «толерантності» на рівні публічних інституцій, конкретизуючи його вимогою «нейтральності» та «доброзичливості». Автор наголошує, що, якщо чимало людей сьогодні відмовляться бути толерантними на особистісному рівні та задовольнятимуться байдужим існуванням у толерантному суспільстві, то дещо буде втрачено, а саме розуміння, що описання нетерпимого – це вузловий момент толерантності, яка зобов'язує та залучає до демократичного процесу. Демократія – це кипляча сучасність, в якій утверджуються спільноти.

**Ключові слова:** філософія права, філософія толерантності, юриспруденція, толерантність, політика толерантності, права людини, суб'єктивні права.

### **Мелкевик Б. Толерантность и модерность современного права**

**Аннотация.** Сегодня в условиях фанатизма и утраты ценностей эпохи Просвещения толерантность является актуальной проблемой. Необходимо быть толерантным и согласиться терпеть ошибки других. Вместе с тем требование толерантности в настоящее время должно сопрягаться с принятием институциональной и демократической позиции. В этой связи автор обращается к истории толерантности, чтобы проследить, каким образом была выстроена известная нам сегодня рамка совместной жизни в обществах, заявивших о приверженности толерантности. Далее автор исследует вопрос «толерантности» на уровне публичных институций, конкретизируя его требованием «нейтральности» и «доброжелательности». Автор подчеркивает, что, если многие сегодня откажутся быть толерантными на личностном уровне и удовлетворятся равнодушным существованием в толерантном обществе, то нечто будет утеряно, а именно понимание, что описание нетерпимого – это узловой момент толерантности, которая обязывает и вовлекает в демократический процесс. Демократия – это кипящая современность, в которой утверждаются сообщества.

**Ключевые слова:** философия права, философия толерантности, юриспруденция, толерантность, политика толерантности, права человека, субъективные права.

### **Melkevik B. Tolerance and Modernity of Contemporary Law**

**Summary.** Faced with the current fanaticism and abandonment of the spirit of the Age of Enlightenment, tolerance is a present concern. One must be tolerant and put up with other people's foibles. However, today the demand for tolerance must be combined with an institutional and democratic stance. It is with this aim that the

author explores, first, the history of tolerance, in order to learn how the current societal framework that organises communal life in societies based on a principle of tolerance was constructed. Secondly, the author examines the question of tolerance in public institutions, made concrete through the need for «neutrality» and «goodwill». The author notes that if enough individuals turn away from tolerance on a personal level and are happy to live indifferently in a tolerant society, something is lost: namely the knowledge that naming what is intolerable is the crux of a democratically-engaged tolerance. Democracy is a modernity with engaged citizens prepared to take a stance.

**Key words:** philosophy of law, philosophy of tolerance, general jurisprudence, tolerance, toleration, politics of toleration, human rights.