

## МОДЕРНА СПАДЩИНА СУЧАСНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ

Ревелівське розуміння як сучасного ісламізму, так і становища сучасних демократій глибоко пов'язане з традиціями модерної політичної філософії, зокрема з класичною проблематикою лібералізму і толерантності. На думку французького політолога, в третьому світі, як і будь де, точиться конфлікт між лібералізмом і тоталітаризмом, причому позиції тоталітаризму, попри певні невдачі кінця вісімдесятих, усе ще (станом на початок 90-х років ХХ століття) залишаються тут панівними, що вказує принаймні на передчасність демократичної ейфорії. Всі негаразди третього світу – від диктатур, аванюристичної й корисливої політики місцевих еліт, які вигадали неоколоніалізм, щоб отримати змогу безконтрольно розкрадати міжнародну допомогу і національний статок, тримати свої народи в перманентній бідності, так би мовити, заробляти на демонстрації своїх виразок (в цьому контексті виглядала б досить цікавою дискусія між Ревелем і, скажімо, Ноамом Чомскі). Для Ревеля розмови про європоцентризм є прикладом третьосвітницького ошуканства, оскільки він переконаний, що в сучасному світі існують певні зразки, орієнтири суспільного розвитку, тема ж «унікальностей» і «специфік» часто експлуатується кровожерними і нечистими на руку диктаторами, зацікавленими в якомого довшому збереженні «особливостей», що дають їм змогу нищити власні народи.

Особливу увагу привертає ревелівська оцінка політики західних демократій стосовно комуністичних і третьосвітницьких диктатур. Ревель не шкодує фарб для зображення цієї політики як вияву слабкості, точніше – слабкодухості демократій. Тією ж слабкодухістю зумовлена й «демократична ейфорія», що запанувала після краху соціалістичної системи. Ревель ані на крок не відступається від принципів, проголошених раніше у книзі *Як закінчуються демократії* (1983):

1) західним демократіям не вистачає твердості у зовнішній політиці; вони не можуть гідно протистояти тоталітарному тиску, прагнуть замиритись з ворогом навіть ціною надмірних поступок, з малодушною запопадливістю частково перейняти його цінності, визнати певні його «права»; вони охоче надають йому економічну та фінансову допомогу, чим подовжують його існування, тобто, перефразовуючи Леніна, самі дарують ту мотузку, на якій їх заміряються повісити;

2) їхні вороги гинуть через власну нежиттєздатність, а не унаслідок цілеспрямованої й ефективної політики самих демократій;

3) вони легко дають себе ошукати третьосвітницьким і комуністичним диктаторам, яким вважають за обов'язок вірити на слово;

4) прагнучи зберегти «стабільність», демократичний світ часто з цинічною байдужістю віддає народи на поталу найжахливішим диктатурам.

Тому несподівано швидкий для західних керівників крах комунізму попервах налякав їх, а згодом поступово зумовив шалені радощі з приводу «перемоги». Тож досвід цих подій, на думку Ревеля, так і залишився неосмисленим, а нові, ще небезпечніші воєни, які вже на порозі, – нерозпізнаними.

Ці тези вочевидь є свідченням істотних паралелей між поглядами Ревеля і сучасною неоконсервативною думкою. Але чи можемо ми вважати Ревеля представником неоконсерватизму? Питання небезпідставне, адже перелік засадничих тез французького мислителя, що безпосередньо збігаються з відповідними тезами неоконсерваторів, можна продовжити.

\* \* \*

За приклад достатньо взяти доктрину відомого німецького неоконсерватора Гюнтера Рормозера, викладену в книзі *Криза лібералізму*:

– соціалізм вважав себе найпрогресивнішою ідеологією Нового часу і завжди претендував на інтелектуальне лідерство, визначаючи на власний розсуд міру прогресивного і консервативного; ці претензії соціалізму фактично здобули визнання на Заході;

– колишні комуністичні країни, навіть східно-німецькі землі, що нині є частиною об'єднаної Німеччини, не зможуть швидко перейти до економічної свободи і політичної демократії, принаймні – швидко створити ефективну економіку;

– в європейських країнах спостерігається дедалі глибше відчуження між громадянами і політичним класом, що підважує засади легітимності демократії і спричиняє глибоку кризу останньої;

– корупція й інші вади сучасних демократій можуть призвести до того, що навіть за формального збереження демократичних інституцій зникне сам дух демократії й вона втратить здатність до розвитку й оновлення;

– соціальна держава можлива лише за умови високоефективної і конкурентоспроможної економіки, тому суспільство має більше дбати про економічне зростання й розвиток підприємництва, ніж про перерозподіл суспільного прибутку;

– ідеали соціалізму було реалізовано в розвинених капіталістичних країнах;

– «історія» не є дійовою особою історичних подій, жодна суспільна проблема не розв'язується автоматично, тобто уна-

слідок дії об'єктивних законів, таке розв'язання завжди потребує твердої політичної волі й активних дій політичного класу.

Всі ці тези поділяє також і Равель. Уважно прочитавши у книзі *Демократія: новий приплив* розділ «Риба гние з голови» ми знайдемо ще більше подібностей між тезами Равеля і Рормозера. Проте якою б не була ця подібність, вельми істотні підстави не дозволяють нам визнати французького мислителя неоконсерватором (серед французьких дослідників його прийнято вважати представником неолібералізму). Равель не визнає вирішального впливу традицій того чи іншого народу на формування демократичної культури індивіда, акцентуючи увагу на універсальних цінностях демократії. По-друге, Равель, на відміну від Рормозера, не бачить жодної біди в тому, що сучасне модерне суспільство «не дає ідеалів», оскільки воно дає можливість кожному плекати свої власні ідеали; послаблення комунітаристських ідентичностей має за наслідок широке розмаїття форм громадянського суспільства. Нарешті, й ця обставина, мабуть, є вирішальною, Равель – прихильник обмеження суверенітету національних держав на користь наднаціональних органів управління, тоді як Рормозер вважає такі погляди чи не головною облогою нашого часу.

Істотні розбіжності між Равелем й Рормозером виявляються й у їхніх оцінках тези Френсіса Фукуями про «кінець історії». Рормозер не вважає ліберальну модель розвитку безальтернативною для сучасного світу, наприклад, він не згоден з тим, що в посткомуністичних (а надто у пострадянських) країнах Східної Європи відбувається складний перехід від тоталітаризму до лібералізму. На його думку, в цьому випадку йдеться про специфічну консервативну революцію, несумісну з тим меркантилістським і духовно безмістовним лібералізмом, на який нині звироднів лібералізм класичний. Равелівські зауваження щодо концепції Фукуями, хоч і не позбавлені певного критицизму, жодним чином не ставлять під сумнів її засадничі тези; Равель висловлює незгоду лише із застосуванням макроісторичних понять й масштабних хронологічних періодів, коли йдеться про скінченного і вразливого людського індивіда.

Але ж в Равеля надзвичайно потужним є мотив безпеки: демократичні держави виявляються дедалі менш спроможними захистити своїх громадян, тобто – виконати найголовніше своє призначення. Це – найголовніший ефект кризи демократій. Рормозер висловлюється вельми схожим чином – якщо теперішні демократичні держави не спроможуться відновити колишню довіру до себе, це поставить під сумнів сам принцип правової демократичної держави, а відтак призведе до втрати одного з найбільших надбань людської цивілізації<sup>1</sup>. Равель завжди гостро відчував цей мо-

тив неубезпеченості, хоча, як зазначає Рормозер, донедавна західна людина, маючи за плечима трьохсотлітній досвід «політичної цивілізації», розглядала безпеку радше як природний складник свого життя, ніж як «досягнення держави».

Щоб краще збагнути представником якого саме лібералізму є Ревель, слід уважніше розглянути історичний зміст цього поняття.

\* \* \*

Добре відомо, що термін «лібералізм» виник набагато пізніше, ніж саме явище, яке ним позначається [14, р. 1467]. З XIX століття усталилась традиція іменувати лібералізмом провідний напрям новочасної філософсько-політичної думки, класичним виразником якого став Джон Лок. В цьому сенсі тексти Лока (*Два трактати про урядування*, *Дослід про толерантність*, *Листи про толерантність*), як і тексти його послідовників (Монтеск'є, Кондорсе, американських просвітників) слід вважати засадничими для лібералізму.

В XVII–XVIII століттях, так би мовити, протоліберальна література містила дві течії, дуже важливі для розуміння ревелівської критики сучасних демократій. Головну відмінність цих течій доречно пояснити на прикладі вчень Лока і Кондорсе. Останній, представник пізнього Просвітництва, пов'язує прогрес свободи з науково-технічним прогресом, який має перетворити обличчя землі й поширитися серед усіх народів. Прогрес для Кондорсе – закон історії, тому проблем з рецепцією політичних і наукових досягнень європейців неєвропейськими народами він не передбачав, адже ті мають охоче перетворитись на «старанних учнів», що запозичують усі досягнення європейської цивілізації; прогрес останньої – це прогрес людської природи у цілому, а людська природа в усіх однакова.

Таке долучення прогресистського мотиву до первинного комплексу ліберальних ідей є вельми показовим. Для Кондорсе загальний прогрес людства є об'єктивним законом, всі перепони на його шляху знецінюються як «фанатизм» і «передсуди», неспроможні тривалий час стримувати ходу історії. Найголовнішою новацією Кондорсе є не так сам прогресистський мотив (хоча він, мабуть, подав для свого часу найчіткішу і найпослідовнішу схему прогресу людства), як нерозривне поєднання метафізики прогресу з політичною практикою, з емпіричною історією.

Кондорсе долає також і бар'єр культурної відмінності, практично непереборний для попередньої, у тому числі й просвітницької думки. Адже Монтеск'є, Русо, Дідро звертаються до європейського (точніше – до західноєвропейського) читача і поширюють свої висновки саме на європейську цивілізацію. Наскільки не був Гельвецій переконаним в однотипності й універ-

сальності людської природи («фізичне відчуття – то все в людині» [1, с. 63]), але він звертався перш за все до «просвітничених<sup>2</sup> націй» і «просвітничених» народів.

В Кондорсе, навпаки, йдеться про чітко виписаний процес глобалізації через поступ науки, рівності й свободи. Такий проект позначено виразними утопічними рисами: носії прогресу є безперечними носіями блага як такого, демонізовані реакціонери і «фанатики» розглядаються як неістотний фактор, нездатний загальмувати об'єктивну ходу історії, а неєвропейські народи оголошуються «учнями і попутниками» європейців, що тільки й чекають миті, аби долучитись до всесвітнього звільнення<sup>3</sup>. Прагнучи відокремити «об'єктивне від суб'єктивного», Кондорсе, як справжній філософ, не брав до уваги особисті негаразди (*Ескіз історичної картини прогресу людського розуму* (1793–1794) він написав, перебуваючи упродовж кількох місяців на нелегальному становищі, переховуючись від революційної влади, що як раз і ставила собі за мету створити на землі царство смислу, поборовши ворогів прогресу, серед яких парадоксальним чином опинився й наш мислитель).

Цей об'єктивістський пафос зумовлює певне розставлення наголосів: акцентується перш за все тріумфальний, усепереможний аспект свободи, неминучість і незворотність її поступу, ледве не автоматичність її настання [13, р. 205–206]. Єдине, чого потребує свобода – це якнайширше її розповсюдження через відповідне просвітництво, поглиблення її змісту, а відтак – вдосконалення націй. Не випадково лібералізм у ХІХ–ХХ століттях активно обмінюється змістами з соціалізмом, адже перспектива цієї взаємодії – конкретизація прав і свобод, розширення їх переліку за рахунок прав на гідне існування, працю, дозвілля тощо. Соціалізм вважав себе дійсним визволителем людства, на відміну від «облудного» буржуазного лібералізму.

Не менш різноманітною була ідейна взаємодія лібералізму з емансипаторськими рухами ХХ століття, спрямованими на обстоювання «ідентичностей» – національних, статевих, культурних, релігійних тощо.

Світоглядним підґрунтям цих взаємодій була, безперечно, ідея, так би мовити, «безмежного ресурсу свободи»; остання розглядалась як своєрідний абсолютний суб'єкт, невичерпне джерело активності, непідвладне другому початковій термодинаміки. Свобода є незаперечною данністю, слід поширювати її, використовувати її можливості, брати на себе роль її суб'єкта. Демократичне суспільство може демократизуватись нескінченно, поглинаючи будь-який матеріал, оскільки відповідає людській природі, яка рано чи пізно візьме своє.

Проте, звернувшись до текстів Лока, ми з подивом побачимо, що в батька ліберальної теорії годі й шукати цих слідів прогресизму і об'єктивізму.

Людська природа, за Локом, дійсно існує і полягає вона дійсно у свободі, проте аж ніяк не передбачає *необхідного* виникнення вільних (ліберальних) суспільств. Отже, не передбачає вона і їхнього збереження. Тому Лок істотно місце приділяє розглядові тих *загроз*, які чатують на вільне суспільство і цілком здатні незворотно знищити його.

Для Лока вільна (тобто – заснована на суверенітеті народу, розподілові влад, підзвітності політиків і чиновників громадянському загалові й покликана забезпечити природні права людини) держава є *радіше емпіричним винаходом, ніж універсальною закономірністю історії*. Вона можлива лише за певних умов, отже не скрізь і не завжди; вона схильна до звиродніння і розпаду, зрештою, вона може зникнути просто тому, що громадяни, які її створили, вважатимуть її несумісною із захистом їхніх прав.

Показово, що заключні розділи *Другого трактату про урядовання* присвячені саме загрозам вільному політичному устроєві, описові умов, що його унеможливають. Локівський природний закон визначає *умови зовсім не необхідного* існування вільного суспільства.

Квінтесенцією локівського пафосу вразливості вільних суспільств є його розв'язання проблеми толерантності. В *Листі про толерантність*, написаному в 1685–1686 рр. й опублікованому в Голандії у 1689 р., Лок підсумовує досвід гострих дискусій про толерантність у царині релігії, що точились в Європі з часів Реформації. Особливої гостроти це питання набуло в суспільствах, де перемогли протестанти, які у боротьбі з католицизмом обстоювали свободу віросповідання. Політична можливість встановлення такої свободи з'явилась в революційних Голандії й Англії, проте на практиці сталось так, що одна форма утисків заступила місце іншою: голандські антиремонстранти (гомаристи) скористались політичною кон'юнктурою, щоб організувати переслідування ремонстрантів (армініан), реформована англіканська церква усіяло переслідувала дисентерів (дисидентів), в роки революції сама зазнала утисків, а за Реставрації знову повернулась до колишньої репресивної практики.

Узагальнивши досвід цих колізій Лок сформулював загальні правила, які уможливили б, на його думку, взаємну толерантність серед *християнських* конфесій. Дуже показовою є «адресованість» *Листа про толерантність* саме християнам, всі інші релігії розглядаються в ньому лише як маргінальні складники конфесійного спектру християнських держав, нездатні істотно змінити status quo; тому на них теж мають поширюватись загальні

принципи релігійної толерантності, понад те, Лок розглядає їх як своєрідні граничні випадки, екзотичні ситуації, що слугують індикатором дієвості й дійсного змісту цих принципів.

Локівська концепція релігійної толерантності є широко знаною, я нагадаю лише її головні пункти:

\* все, дозволене у державі, має дозволятися і будь-якій церкві, всі конфесії повинні мати рівні права і визначатись у своїх діях єдиним для усіх їх законом, що став би «підвалиною їхньої свободи»;

\* кожна конфесія має толерантно ставитись до усіх інших, навіть до незгодних з її віровченням, і через це сама повинна користуватись правом на толерантність з їхнього боку (це передбачає відсутність політичних утисків, штучних законодавчих обмежень тощо, відтак жодна, навіть найчисленніша конфесія не повинна мати привілейованого доступу до засобів державного впливу);

\* принцип «піддані повинні навертатись у віру свого монарха» є глибоко хибним, адже релігія – приватна справа кожної особи; зобов'язувати до сповідання якоїсь з релігій як «ортодоксальної» і «спасенної» рівнозначуще зобов'язуванню підданих «ніколи не хворіти» або «ніколи не втрачати статку»;

\* володар не повинен боятись велелюдних зібрань вірних різних конфесій, доки ставиться до усіх них однаково і охороняє свободу та права кожної; такі зібрання є середовищем змов і заколотів лише тоді, коли збираються пригноблені й несправедливо переслідувані.

Проте значно менш відомими є ті обмеження, з якими Лок пов'язував запровадження релігійної толерантності. Вони певною мірою відображають дух епохи, специфіку сучасної їм релігійно-політичної боротьби, проте не можуть пояснюватись лише нею. Лок визнає чотири типи вірувань, які у жодному разі не заслуговують на толерантність, оскільки самі є нетолерантними і становлять загрозу для вільного і мирного співіснування конфесій<sup>4</sup>:

1) ті, що містять догмати, несумісні з загальними принципами людського співжиття і «добримими нравами» (сьогодні ми назвали б такі релігійні об'єднання «тоталітарними сектами»);

2) ті, що на підставі своєї нібито «ортодоксальності» вимагають для себе «особливих переваг», не передбачених громадянським правом;

3) ті, що фактично підкоряються іноземним правителям<sup>5</sup>;

4) атеїсти, для яких не існує нічого священного.

Показово, що Лок тут позбавляє католиків (п. 2) і мусульман (п. 3) права на толерантне до них ставлення, хоча пізніше все ж визнає мусульман і навіть «папістів» гідними вільно відправляти їхні культу. Ця позірنا суперечність легко пояснюється за допомогою засадничого локівського принципу: «Кожен має бути від-

повідальним лише за свої власні вчинки, й не слід нікого підозрювати чи ганьбити за провину іншого. Усіх заколотників, душогубців, злодіїв, розбійників, перелюбників, наклепників та інших, хоч би до якої церкви вони належали, чи до національної, чи ні, слід какрати й піддавати утискам. Але ті, чие вчення миролюбне й чії манери непорочні й бездоганні, мають бути в рівних умовах з іншими співгромадянами» [4, с. 168].

Засадничий пункт локівської теорії держави – вільне волевиявлення індивідів. Будь яку спільноту Лок розглядає перш за все як сукупність індивідів, утворену внаслідок збігу інтересів й таку, що розпадається за їх розбіжності. В цьому контексті Лок є опонентом комунітаризму, воля релігійних спільнот для нього насправді є лише сукупністю осібних воель громадян, що складають ці спільноти, тому останні – не суб'єкти у власному сенсі. Усунення дискримінації за релігійною ознакою не означає, що релігійні спільноти будуть *повноправними представниками* своїх вірних в політичному житті. Воно означає лише, що «[...] всі добрі піддані, хоч би до якої церкви вони належали, користуючись такою ж прихильністю правителя і такими ж вигодами законів, стануть єдиним оплотом і захистом уряду, і [...] ніхто не матиме приводу боятися суворості законів, окрім тих, хто шкодить сусідам і порушує громадський спокій» [4, с. 128].

Отже, Лок, так би мовити, пропонує розрізнити мусульман і мусульман, язичників і язичників: «[...] якщо ми можемо відкрито говорити правду й висловлюватись ким стає одна людина іншій людині, тоді ні поганина, ні магометанина, ні іудея не дозволено позбавляти громадських справ певного суспільства на підставі його релігії. Нічого такого не вимагає Євангеліє. [...] Не вимагає цього і держава, яка рівною мірою приймає до свого лона *усіх чесних, миролюбних та працюючих* [курсив мій – О.Х.] людей» [4, с. 168]. Релігійна приналежність «доброго підданого» на повинна нікого обходити.

Є всі підстави для висновку про те, що питання толерантності в Лока нерозривно поєднується з питанням суспільної безпеки, захисту індивідуальних прав і свобод. Альфою і омегою його концепції є збереження легітимно встановленого ладу, постійне пильнування можливих загроз, недовірливе ставлення до деяких конфесій, зокрема мусульманської, і розрізнення добрих та лихих вірних у будь-якій конфесії.

Слід зазначити, що в *Досліді про толерантність* (1667), ранньому тексті, що так і не був опублікований за життя автора, Лок висловлює думки, навряд чи сумісні з нашими сьогодишніми уявленнями про зміст лібералізму. Наприклад: «[...] більшість людей или по крайности партий, когда они достаточно сильны, худо ли, добро ли, употребляют свою силу для того, чтобы на-

житися і встать у влади, і мало хто з існуючих має можливість присвоїти і удержати верховенство, пропускає випадок за нею хвратитися. Поетому когдa люди сбиваються в групи, отмеченные чертами отличия от остального общества и объединяющие их в более тесный союз с теми, кто принадлежит к их собственному вероисповеданию и партии, нежели с другими их собратьями-подданными, [...] – когдa, говорю я, такая обособленная партия столь выросла или вырастает числом, что начинает казаться правителю опасной и уже зримо угрожает миру государства, правитель может и должен использовать все средства, будь то политика или власть, чтобы сократить, раздробить и подавить партию и так предотвратить неурядицу» [3, с. 77].

В *Листі про толерантність* англійський філософ висловлює зовсім іншу думку: «Чому гірші зібрання в церкві, ніж в театрі чи на ринку? Ті, хто збирається в церквах, не зловивші й не норовливіші за тих, хто збирається в інших місцях. Справа полягає у тому, що до них зле ставляться, а відтак вони не повинні потерпати. Усуньте упередженість, з якою ставляться до них у справах загального права; змініть закони, відмініть покарання, до яких їх засуджують, і вміть все стане безпечним і миролюбним; більш того, ті, хто неприязно ставиться до релігії урядника, відчуватимуть себе тим більше зобов'язаними підтримувати мир у державі, чим кращим буде їхнє становище в цьому місці, ніж деінде» [4, с. 167].

Цей приклад дозволяє оцінити масштаб внутрішньої еволюції Лока від цинічного практицизму до дещо несподіваного ідеалізму і віри у те, що толерантні конфесії ставитимуть понад усе засади спільної для усіх релігійної толерантності й слідуватимуть одна за одною, щоб жодна зі сторін їх не порушила [там само].

Проте концепція забезпечення законного ладу і суспільної користі в *Листі про толерантність* є лише послабленим і пом'якшеним варіантом аналогічної концепції з *Досліду про толерантність*. Якщо в першому з цих творів Лок виглядає «ліберальнішим», це зовсім не засвідчує його відмови від превентивних заходів проти конфесій, що здаються урядові істотною загрозою. Можливо, саме цим і пояснюється неоднозначне ставлення Лока до мусульман (і однозначно негативне – до католиків).

В *Листі про толерантність* ми не подибуємо відверто макіавелістських заяв на кшталт щойноцитованої. Але ціла низка застережень, якими Лок оточує свої пропозиції, залишає політичній владі дуже широке поле для маневру. Не забуваймо, що усі локівські принципи толерантності стосуються лише «добрих підданих», які не є перешкодою свободі інших громадян. Але не можна не погодитись, що визначення міри «перешкоджання свободі» інших дуже істотно залежить від політичної кон'юнктури.

Відтак можемо констатувати, що Лок вибудував той суспільний проект, який пізніше дістав назву «лібералізму», не у вигляді системи вічних норм, а як сукупність принципів, що повинна постійно приводитись у відповідність з наявним балансом суспільних інтересів. Толерантність, права, свободи можливі лише тоді, коли зберігається суспільство, орієнтоване на толерантність, права і свободи. Якщо це суспільство бодай трохи загрожене, Лок не вважає проблемою застосування будь-яких – навіть насильницьких – засобів відвернення загрози.

Цей «первісний» лібералізм покликаний повсякчас шукати балансу між можливостями, надаваними громадянам толерантністю, і структурними умовами останньої. Лок не покладається ані на універсальні закони, ані на ходу історії. Толерантне суспільство є витвором «добрих громадян», воно призначене лише для них, а не для будь-яких людей з будь-якими звичками, нахилами, цілями. *Єдність людської природи не гарантує універсальної, безмежної толерантності.* Навпаки, першим піклуванням толерантного правителя є не якнайдалше поширення толерантності, а забезпечення того її мінімуму, якого вже було досягнуто.

Тож локівська толерантність – річ вельми жорстка, вона не поширюється на релігійні, загрозовані для «добрих громадян» (вочевидь – білих протестантів з «середнього класу» і тих мусульман, юдеїв, язичників та ін., які в громадянському житті також дотримуються «добрих» нравів). Локівський «мультикультуралізм» можливий як взаємотолерантне співіснування різних конфесій під рішучим проводом «здорової частини» суспільства, що, власне, й є носієм «добрих звичаїв». Свободу іншого, певна річ, слід поважати, проте її межа не є чимсь сталим, фіксованим, вона визначається не абстрактно, а лише в реальному житті суспільства – як той баланс інтересів, що задовольняє «добрих громадян». Тому не можна погодитись з тезою про те, що концепція Лока пов'язана з істотними прихованими обмеженнями толерантності, які руйнують багато з його аргументів, покликаних цю толерантність ствердити [5, с. 128]. Локівська концепція відпочатково будується як концепція обмеження, визначення дозволеного вже після того, як визначені межі забороненого.

Кондорсе, як автентичний просвітник, змальовує далекоюсяжні проекти, вважаючи, що посилення на «закон Смислу» досить, щоб їх обґрунтувати. Вражає відмінність цього підходу від позиції Лока. Звісно, Локова політична кар'єра була тривалішою і успішнішою, ніж кар'єра автора трактатів про застосування математики до оптимізації електоральних процедур. Мабуть, справа полягає саме у цій різній відстані до політичної емпірії. Принаймні, слова Токвіля про літераторів, що з середини XVIII століття захопили владу над розумами французів і передали свій

дух революційним масам, вельми доречно застосувати до характеристики Кондорсе: «Живучи в майже безмежній віддаленості від практики, вони зовсім не мали досвіду, який міг би стримувати пориви їхнього темпераменту; ніщо не попереджувало їх про ті перешкоди, на які могли наштовхнутися в наявних фактах навіть найбільш бажані реформи; вони не мали ні найменшого уявлення про небезпеки, що завше були супутниками найнеобхідніших переворотів. Вони навіть не передчували цих небезпек; тому що, завдяки повній відсутності політичної свободи, діловий світ вони не просто погано знали, а й прямо не бачили його. Вони в ньому нічого не робили й навіть не могли бачити, що там роблять інші. [...] Внаслідок цього в них розвинулось куди більше сміливості в новаціях, куди більше любові до загальних ідей систем, зневаги до стародавньої мудрості та впевненості у своєму індивідуальному розумі, ніж це звичайно спостерігається в авторів, що пишуть теоретичні твори про політику. Те саме невідання привернуло до них увагу та симпатію натовпу» [8, с. 126]. В Кондорсе лібералізм втрачає якість *політичної стратегії*, він перетворюється на абстрактне оперування «правами», «принципами», «сміслом», на гіпертрофований універсалізм. Локові ж погляди сповнені усвідомлення тих проблем, до яких можуть призвести «наявні факти».

\* \* \*

Саме цей локівський пафос, на мою думку, пронизує ревелівське осмислення «демократичної ейфорії», принесеної «новим припливом демократії». Ревель постійно нагадує про вразливість і неубезпеченість демократичних суспільств, його чуттєвість не притлумлена заспокійливою трьохсотлітньою інерцією. Поборовши соціалізм, західний світ стикається з новими, можливо, ще потужнішими викликами, яких не надто прагнуть бачити за машкарою екстатичного святкування «перемоги», що, по-перше, сталась без особливої участі «переможців», а, по-друге, вже є минулим.

На демократичний світ нині чатують нові небезпеки, на які демократії не мають гідної відповіді, коливаючись між безтурботністю і непослідовністю. Вельми показовим є перелік цих небезпек:

- міжнародний державний тероризм;
- захоплення заручників як засіб політичного шантажу;
- нетолерантність ісламського інтегризму;
- схильність диктаторів на кшталт Хафеза Асада і Саддама Хусейна до війни.

Коли зважити на те, що наприкінці вісімдесятих головними центрами міжнародного державного тероризму вважались Лівія та Іран, а найбільше заручників захоплювали ісламістські ради-

кальні угруповання, стає цілком зрозуміло, хто нині, на думку Ревеля, становить загрозу західному світові. Таким чином, дванадцятий розділ є ключовим у книзі, оскільки його присвячено безпосередньо ісламській загрозі.

Показово, що Ревель воліє оперувати вельми загальними категоріями на кшталт «ісламу», «ісламського світу», що є свідченням високого ступеня ідеологізації дискурсу. Звісно, Ревель – не Гангтінтон, проте подекуди досить близько підходить до моделі «конфлікту цивілізацій». Головна вада «ісламського світу», на думку Ревеля, – нездатність модернізуватися, запозичити переваги зразки світської організації суспільства, демонстровані західними демократіями. Проблема, за Ревелем, полягає не в ісламській релігії як такій, а в ісламському інтегризмі, в прагненні регулювати всі аспекти життя середньовічним нормативним кодексом. «Ісламська культура», якщо дозволити собі такий термін, не здатна секуляризуватись, відокремити світське від релігійного, забезпечити свободу думки й висловлювань, відтак толерантне ставлення до інших релігій чи ідейного несприйняття ісламу. Тому в ісламських країнах не сформувалось громадянське суспільство, вони перетворюються або на ісламські республіки, або на світські диктатури, виявляючись неспроможними опанувати демократичний політичний устрій.

Ревель визнає (краще сказати – гіпотетично припускає), що не всі мусульмани є фундаменталістами чи терористами, проте майже всі вони, на його думку, є нетолерантними за своїм, так би мовити, культурним походженням. Аналізуючи перебіг подій довкола справи Салмана Рушді, Ревель вважає за можливе говорити про певний тип, – *homo islamicus* – що є узагальненим відображенням найпоширеніших рис пересічних мусульман.

Це поняття, на мою думку, є безперечним засобом демонізації чергового ідеологічного ворога, невід'ємної від будь-якої справжньої ідеологічної війни. *Homo islamicus* є істотно нетолерантним, схильним до насильства, ворожим щодо західних цінностей. Головна небезпека, за Ревелем, полягає у тому, що численні мусульманські громади є життєвою реальністю в західних суспільствах, що може призвести до підриву демократії ізсередини. Адже ці громади невпинно зростають через збільшення іміграційних потоків за напрямом Північ-Південь, багатодітності, властивої сім'ям імігрантів, а також (хоч і незрівнянно меншою мірою) за рахунок прозелітизму, тобто навернення в іслам мешканців країн-реципієнтів еміграції<sup>6</sup>. Принаймні раніше Захід зазнавав загроз іззовні (Османська імперія у XVI–XVII століттях, Радянський Союз у XX-му), нині ж «ворог» проник у саме серце західних суспільств, користується усіма їхніми перевагами задля здійснення своїх «чорних задумів» і скоро може

посісти в них панівне становище завдяки банальній перевазі у плодючості.

Захід, на думку Ревеля, не готовий до цього виклику, оскільки він взагалі не готовий до жорстких відповідей тоталітарному нахабству. Та й «ненависть до свободи» є досить поширеним настроєм навіть серед населення власне демократичних країн, через що доля демократії завжди має бути предметом піклування і приводом для неослабної пильності. Відтак, за логікою Ревеля, епоха ідеологічного роззброєння не настане ніколи, тільки постійна готовність до бою може врятувати демократію, якій поки просто «щастило» на ворогів, адже ті завжди гинули через власну нежиттєздатність.

Висновок Ревеля про те, що ісламський світ не є частиною сучасного модерного світу і *не стане нею ніколи*, якщо шукатиме першоджерел демократії у поверненні до первісного «автентичного» ісламу, слід розуміти як недвозначний заклик до розважливості й практичності узагальнених «послідовників ісламу», якщо не до їхнього інстинкту самозбереження. Адже «не бути частиною модерного світу» означає нині перебувати в резервації. Ревель не випадково наводить слова арабського інтелектуала, занепокоєного відсутністю інтелектуального поступу в арабських країнах (с. 189); це, так би мовити, «політкоректно» поданий французьким мислителем сигнал-попередження цивілізації, «хворій на іслам».

Наведеного цілком досить, щоб збагнути, наскільки Ревель близький до Лока. По-перше, це стосується традиційної для західних інтелектуалів XVII–XVIII століть недовіри до ісламу. Пригадаймо, саме в зв'язку з ісламом Лок говорить про армію, котру правитель готує проти самого себе. Наведені в епіграфі до дванадцятого розділу цитати з Вольтера і Бомарше теж показові. В новочасній західній літературі мусульмани (головним чином – турки) традиційно асоціювались з тиранією, ненавистю до наук і нетолерантністю, даючи поживу для різноманітних риторичних вправ<sup>11</sup>. Ревель вживає також і слово «фанатики», дуже характерне для словника того ж Лока і його послідовників доби Просвітництва.

По-друге, Ревель виявляє схильність «завбачливо» опиратись радше на підозри, можливі (чи просто гадані) загрози й недобрі передчуття, ніж на факти й ретельні дослідження. Згадаймо: якщо якась «партія» надто посилилась, а її члени дедалі більше усвідомлюють свою силу, сходяться на велелюдні зібрання одновірців, то обов'язок володаря – у будь-який спосіб розпорошити і послабити її. Принаймні особистий досвід (с. 174) підказує Ревелю, що від *homo islamicus* годі й чекати якоїсь демократичної еволюції. Тому треба діяти зараз, поки ще не пізно.

По-третє, нетолерантні самі позбавляють себе права на толе-

рантність з боку інших, оскільки ставлять під загрозу загальні принципи громадянського співіснування. Ставлення Ревеля до ісламізму нагадує ставлення Лока до «папістів»: «Папісти не повинні користуватися благом терпимости, потому что там, где они владеют властью, они считают своей обязанностью отрицать ее за другими. [...] правитель [...], простирая терпимость на всякого, кто пользуется благом сей снисходительности и в то же время осуждает ее как незаконную [...], лишь вскармливает тех, которые почитают своим долгом досаждать его правительству, едва почувствуют себя в силе» [3, с. 82]. Згадаймо: ісламісти за допомогою терору вимагатимуть віддати їм все, а коли ви це зробите, вас вже морально не існуватиме (с. 186).

По-четверте, ревелівське «поставити себе поза модерним світом» дуже нагадує локівське «поставити себе поза суспільною угодою», тобто відновити між собою і суспільством «природний стан», стан взаємної загроженості<sup>8</sup>. Ревель попереджає: ми не повинні прагнути рівноправного і толерантного владнання стосунків з тими, хто має на меті нас знищити.

Повторю ще раз: Ревель у своїх висновках спирається не на конкретні дослідження, не на незаперечні й чіткі знання, а на підозри й інтуїцію. З одного боку, він бачить юрби, які на вулицях європейських міст волають «Смерть Русіди!», нищать книгарні, спалюють книжки, бачить аятолу, який прагне накинути свою волю світові, бачить статистику замовних вбивств, організованих у Франції за наказом іранських «революціонерів». З іншого, він бачить результати соціопитувань, за якими більшість французьких мусульман не підтримує радикальних ісламістів. Проте вага цих даних для нього незіставна з вагою побаченого на власні очі.

Чи має він підстави для такого висновку? Чи дійсно переважна більшість європейських мусульман – таємні прихильники ісламістів, п'ята колона в тилу демократії? Питання складні й неоднозначні, особливо після того, як світ став свідком 11 вересня, терактів у паризькому метро чи, скажімо, зберігання рецину в одній з лондонських мечетей. Навряд чи заслуговує на схвалення та легкість, з якою Ревель винаходить свого *homo islamicus*. З іншого боку, формальна некоректність процедури, особливо у царині політичних підозр, не завжди свідчить про хибність останніх.

Звернувшись до західних оцінок становища і перспектив мусульманських спільнот у Європі, ми знайдемо досить розмаїтий спектр думок. Якщо відкинути скрайні позиції, звернувши увагу на помірковані й науково коректні підходи, то ситуація в цілому постає досить невизначеною. Наприклад, Жіль Кепель, керівник різних дослідницьких програм в такій поважній французькій установі, як CNRS (Національний центр наукових досліджень) у 1995 році вважав, що поки ще занадто рано оцінювати, наприк-

лад, перспективи «зародка ісламського комунітаризму в французькому політичному просторі» [16, р. 286]<sup>9</sup>. Втім, автор зазначає, що тенденція до «реісламізації» є безперечною не лише у Франції, традиційно орієнтованій на індивідуальні моделі інтеграції імігрантів у суспільство, але й в Англії, де віддавна практикуються саме комунітаристські моделі такої інтеграції. В Англії мусульманська спільнота є впливовим фактором політичного (принаймні – виборчого) процесу саме як спільнота, а не лише як сукупність окремих індивідів. Попри це в її середовищі у середині дев'яностих років зростає вплив войовничих ісламістських рухів, а справа Рухді лише посилила «антагонізми» між цією спільнотою і британським суспільством [16, р. 279].

У Франції, через панівну ідеологію *індивідуальної* інтеграції імігрантів і попри найбільшу серед країн Західної Європи кількість вихідців з мусульманського світу, досі не існує чогось на кшталт британського «мусульманського лобі». За висновками Кепеля, мусульманська молодь у Франції набагато глибше, ніж в інших європейських країнах, охоплена процесом культурної асиміляції, але від цього нащадки алжирців чи мароканців тільки гостріше відчувають свою другосортність, коли йдеться про рівень матеріального добробуту [16, р. 282]. Тому поширення різноманітних рухів реісламізаційного стибу в середовищі французької молоді мусульманського походження. Кепель розглядає як спробу створення «знизу» альтернативної моделі інтеграції імігрантів.

Ніі формується друга хвиля ісламських організацій. Членами перших таких організацій у 70–80-х роках були здебільшого неписьменні, безробітні, літні вихідці з Магрибу, що погано володіли французькою мовою і не мали громадянства, відтак не могли бути чинником політичного життя. Члени ж новостворюваних ісламських організацій є молодими, франкомовними, освіченими і, на додаток, здебільшого мають французьке громадянство.

В середовищі вихідців з Алжіру поширюються мережі, створені активістами Ісламського фронту порятунку, що перебравлись до Франції, рятуючись від репресій на батьківщині. Наприклад, представники цього Фронту створили так звані «групи ісламського карате» для підтримки громадського порядку в деяких північних пригородах Парижа, які вже неспроможна контролювати поліція. Проте Кепель, на відміну від Ревеля, не схильний робити далекосяжних висновків на підставі фактів, що не видаються йому однозначними. Можливими є досить різні сценарії розвитку подій, але їх слід ґрунтовно вивчати й аналізувати, а створення суто пропагандистських гасел на кшталт *homo islamicus* навряд чи допоможе у цій справі.

Важко не помітити, що нелегальна іміграція (й, зокрема, му-

сульманська) в західні країни дедалі зростає, що призводить до істотних змін в цих країнах, причому не обов'язково негативних. Усе питання полягає в тому, щоб оцінити напрям і масштаби цих змін. Було б наївністю вважати, що в країні нічого не зміниться з появою кількох мільонів людей, що є носіями мов, культурних традицій, менталітету, відмінних від автохтонних. Тому коли деякі представники мусульманської спільноти Бельгії чи Данії вимагають державного статусу для арабської мови, в цьому немає нічого неприродного, принаймні з огляду на європейські законодавчі акти з захисту прав меншин. Зрештою, права меншин від часів Лока були в Європі предметом неослабної інтелектуальної уваги. Але чи загрожують згадані суспільні зміни демократії?

Питання далеко не риторичне. Адже сучасна імміграція є переважно економічною, мігранти<sup>10</sup> приречені на найменш престижні різновиди праці й, через незнання мови, культурних реалій тощо, не мають великих перспектив у житті, а тому завжди посилюватимуть протестний потенціал будь-якого суспільства. Як зазначає Даніель Кон-Банді, член німецької партії зелених, що у 1995 році був одним з помічників мера Франкфурта-на-Майні, сучасна міграційна ситуація в Німеччині є кризовою унаслідок взаємонашарування двох фобій: багата Північ боїться щось втратити, бідний Південь – нічого не виграти [12, р. 598]. Можливими є різні сценарії розгортання цієї кризи, один з яких – етнічна війна, що триватиме в Німеччині *ad vitam aeternam* [12, р. 599]. Проте, повторюю, це не єдиний імовірний сценарій.

Принаймні мотив маргіналізації мігрантів не відображено в Ревеля, як і причини та точні кількісні показники тієї помітної підтримки<sup>11</sup>, яку фатва Хомейні зустріла в західних країнах. Було б надто просто, на мою думку, списати все на невиховану природу *homo islamicus*. До речі, обурюючись визивною поведінкою і актами насильства з боку демонстрантів, що вимагали заборони книжки Рушді й різноманітних неприємностей для її автора, Ревель міг би згадати власні слова з розділу тринадцятого про те, що на сучасних західних політиків впливають не легальні форми обстоювання вимог, а самі лише бурхливі заворушення [17, р. 447]. Які ж тоді претензії до цих демонстрантів? Вони просто хотіли бути почутими. Щоправда, вони вимагали не передбаченої законодавством розправи над письменником, який законно скористався свободою слова. Чи не вимагатимуть вони, перетворившись згодом на більшість у країні притулку, заміни конституції, цивільного і кримінального кодексів тощо Кораном і Суною, як, наприклад, у Пакистані? Можливо й вимагатимуть<sup>12</sup>...

Проте це не привід для пропагандистських спрощень сучасного стану справ. По-перше, імміграція чимало посприяла економічному піднесенню Заходу, а за все, як відомо, доводиться платити. По-

друге, антизахідна спрямованість ісламістів має різні причини, серед яких не останнє місце належить зовнішній політиці західних країн, перш за все Сполучених Штатів. В цьому сенсі Ревель, м'яко кажучи, передає куті меду, описуючи недолугість, м'якотілість, кволість і безхребетність західної політики. Принаймні в особі ісламського інтегризму і таких його породжень, як всім відома нині Аль-Каїда, ця політика стикається радше з наслідками своєї войовничості й «тактичної» безпринципності.

\* \* \*

Як на мене, книга Ревеля свідчить про те, що час ідеологічної боротьби і різного гатунку холодних війн в «постмодерному», «мультикультурному», «антиметанаративістському» світі поки що, з об'єктивних причин, не минув. Отже, не минув і час ідеологій. Відтак і надалі триває епоха Нового часу, що виробила ідеологію лібералізму, пристрастним адептом і апологетом якої постає Ревель.

На його прикладі можна пересвідчитись у тому, що з лібералізму не випарувались життєво необхідні для будь-якої ідеології механізми самозбереження, система його «первісних» ідентичностей, пересторог і гарантій. Протистояння з ісламським інтегризмом зайвий раз доводить, що все має свої межі, зокрема й мультикультуралізм. Пропаговані Ревелем політична демократія і ринкова економіка, звісно, дають широкий простір для «множинності», «збереження особистості», «поваги до ідентичностей», проте цей простір має підпорядковуватись певній системі «добрих звичаїв», системі неписаних домовленостей, обов'язкових для всіх членів мультикультурної спільноти як цілого.

Все, несумісне з цими домовленостями, є ворожим лібералізові, це перепона «всесвітньому тріумфові демократії», прогрес якої Ревель фіксує разом із Фрідом Хауз. Ця несумісність обертається боротьбою, в якій хтось має загинути. Ця доля вже спіткала комунізм. Нині – черга ісламського інтегризму (судячи з останніх зовнішньополітичних кроків Сполучених Штатів і Британії, ревелівські заклики таки мають вдячну аудиторію<sup>13</sup>).

Тож всі розмови щодо протегування відмінностям і особливостям не можуть затемнити принципів, висловлених свого часу Локком: максима «кожен повинен викладати і поширювати *будь-яку* опінію, в яку вірить сам», містить загрозу повної руйнації людського суспільства [3, с. 80]. Яким би «ліберальним» не був лібералізм, він ніколи не дійде компромісу з «опініями», що є йому відверто ворожими.

Тож книгу Ревеля цікаво прочитати хоча б тому, що її написав виразник однієї з версій лібералізму, яка, попри певну архаїчність, виглядає досить жвавою і на роки не скаржитья. Ідеолог і

професіонал ідеологічного рингу, Ревель відверто проголошує правила бою. Його книга належить до тих, які з неминучістю ставлять читача перед вибором, змушують обирати, демонструючи ілюзорність всіх спроб пошуку «третього шляху». І наше щастя, що ми не проти толерантності, прав людини, вільного циркулювання інформації, світської держави, легітимації через вибори, обов'язку втручання, гасла бути багатим і здоровим та оснащеної свободи засобами швидкого реагування. Було б гірше, коли б ми були проти. Адже в таких випадках, згідно норм природного стану, «[...] людина може знищити того, хто з нею воює або проявляє до неї ворожнечу, з тієї самої причини, з якої вона може вбити вовка чи лева; бо люди, подібні до них, не пов'язані узами всезагального закону розуму, а керуються лише силою та насильством, тому вимагають ставлення до себе, як до хижих звірів – тих небезпечних і шкідливих істот, які неодмінно знищать людину, тільки-но вона опиниться у їхній владі» (2 *Tr. of Gov.* III, 16 [2, c. 138]).

Ревелівські міркування про іслам, іслімізм, *homo islamicus* тощо зайвий раз привертають увагу до штучності, обмеженості людських принципів, інституцій, законодавчих норм і прав, особливо тих, що ґрунтуються на суто раціональній легітимації. Ліберальний політичний проект, який панує нині в найрозвиненіших країнах світу, має свої межі доречності. Апріорні тези гарантують політичний успіх, коли відповідають реаліям, «власної» сили вони не мають. Вчення про толерантність є частиною загального локівського проекту устрою суспільства, проекту, що має за прототип акціонерне товариство. Ефективність, живучість такого способу об'єднання людей є незаперечним фактом, проте вона невід'ємна від західної традиції, щоб вкорінитись на інших, незахідних культурних теренах, вона має віднайти там цілу низку передумов, без яких годі говорити про її шанси. З іншого боку, ніхто поки не довів з математичною переконливістю, що ліберальну модель незахідний світ ніколи не прийме, тобто, що такі передумови не здатні виникнути тут ніколи взагалі. Тож ми є свідками одного з наймасштабніших суспільних експериментів, покликаних дати практичну відповідь на цю дилему. Як «толерантність», так і виключення з «модерного світу» вочевидь будуть активно використовуватись в його межах як ефективні «експериментальні» методи.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> До речі, в цьому пункті Ревель теж є вельми близьким до неоконсерватизму. Адже фактично тут йдеться про цінність західної державотворчої традиції, яка породила правову державу, повагу до прав людини тощо. Якщо Ревель не визнає

об'єктивних законів історії, він повинен виходити з емпіристської тези про окремішність і відмінність наявних у світі світоглядно-політичних моделей. Таким чином, жалкування за зникненням унікального винаходу західної цивілізації за необхідністю передбачає певну відданість традиції й, отже, необхідність імперативного статусу її «ідеалів», яких сучасне суспільство, на жаль, «не дає».

<sup>2</sup> Термін «просвітничий» (від «просвітництва») і похідні від нього запропоновані в українському перекладі книги П. Слотердайка *Критика цинічного розуму* (перекладач А. Богачов, гол. редактор В. Рябчун) [див. 7] і є аналогом французького *eclairé*, російського *просвещенный* тощо. Наприклад, наявний спектр українських значень слова *eclairé*: «освітлений; освічений, обізнаний, знаючий, тямущий» [9, с. 219] є вочевидь недостатнім, оскільки не містить безпосередньої референції з Просвітництвом як історичною епохою. Термін «освічений», який традиційно вживався у цьому контексті, вказує перш за все на «освіту», яку не варто плутати з долученістю до духу Просвітництва. Запровадження такого терміна є вельми позитивним явищем і свідчить про поступовий розвиток української філософської мови на ґрунті формування власної перекладацької традиції.

<sup>3</sup> В неозорих краях, що знаходяться поза межами Європи, європейське ревне прагнення істини зустрінеться з «численними народами, які, щоб стати цивілізованими, здається, чекають від нас лише одного – відповідних засобів, і бажають знайти у європейцях братів і перетворитись на їхніх друзів і учнів. Там – нації, поневолені деспотами від святенництва або тупими завойовниками, нації, що стільки століть кличуть визволителів, деінде – майже дикі племена, суворістю свого клімату віддалені від високої цивілізації; ця суворість водночас перепинає шлях як тим, хто хоче дати їм пізнати цю цивілізацію, так і ордам завойовників, які знають лише один закон – силу й одне ремесло – розбій. Прогрес народів цих двох останніх класів буде повільнішим і супроводжуватиметься бурхливими потрясіннями. Можливо, навіть, що, зменшуючись у кількості мірою того, як відступатимуть під натиском цивілізованих націй, вони, зрештою, зникнуть без сліду або ж загубляться у середовищі останніх» [13, р. 208]. Отже, прогрес пов'язаний з певними неприємностями, але на нього з нетерпінням чекають всі народи, що вже полишили стадію дикунства. До речі, передрікає Кондорсе й занепад східних релігій, які вже не утримуватимуть людський смисл у «безнадійному рабстві й у вічному дитинстві» [13, р. 209].

<sup>4</sup> За Локом, держава має з усією рішучістю придушувати будь-які злочини, навіть якщо якась конфесія вважає їх не злочинами, а невід'ємною частиною свого культу: «[...] якщо якимсь конгрегаціям заманеться приносити в жертву немовлят, або (у чому несправедливо звинувачували перших християн) хтиво бруднити себе різномірною нечистотою, або вчиняти інші подібні огидні неподобства, хіба зобов'язаний урядник терпіти це, тому що так чинить релігійне зібрання? Відповідаю: ні. Ці речі незаконні ані в мирській буденності життя, ані в жодному приватному домі; а відтак вони незаконні й у поклонінні Богові чи на будь-яких інших релігійних зборах. [...] ті речі, які є згубними для спільного блага народу в їхньому буденному використанні, і тому їх заборонено законами, не слід дозволяти церквам використовувати у їхніх священних ритуалах» [4, с. 153–154]. Тож толерованими можуть бути лише ті конфесії, які не суперечать встановленому законодавству і «добрим звичаям».

<sup>5</sup> «Безглуздо комусь запевняти, що він є магометанином лише за релігією, а в усьому іншому – вірний підданий християнського урядника, коли водночас він визнає себе змушеним сліпо коритися константинопольському муфтію, який сам цілковито покірливий османському імператорові й догідливо виголошує вигадані ним самим священні пророцтва своєї релігії. Але цей магометанин, живучи поміж християн, відвертіше би зрікся їхнього правителя, якби визнав, що одна й та сама особа є і головою його церкви, і верховним урядником держави» [4, с. 164]. За формулюванням ця теза Лока є неоднозначною, оскільки не зрозуміло, про кого йдеться – про тих окремих мусульман, які дійсно підкоряються султанові, ворогові Англії й всіх християн, чи про пересічних мусульман у цілому. Ця неоднозначність як самого Лока убезпечує від «неполіткоректних» висловлювань, так і розв'язує руки

урядові, який може обирати, хто з мусульман є «добрим підданим», а хто – чужоземною п'ятою колоною. Толеруючи тих, хто чекає наказів від чужоземних дворів (зовсім як ревелівські погромники, обурені *Сатанінськими віршами*), уряд «[...] дав би волю чужоземній владі загніздитися у своїй власній країні й дозволив би, щоб з його власного народу, так би мовити, вербували воїнів супроти його ж правління» [4, с. 163].

<sup>6</sup> Ревель посилається на французький досвід: див. с. 175. За даними офіційної доповіді *Іслам в республіці* [див. 15, розд. 2-2-2], у Франції наприкінці дев'яностих мешкало близько 4,1 млн. «мусульман» (це поняття є досить нечітким і вказує не тільки на релігійних прихильників релігії Магомета, але й взагалі на вихідців з мусульманських країн), серед яких налічувалось від 40 000 до 100 000 автохтонних французів-прозелітів.

<sup>7</sup> Наприклад, коли Франсуа Пулен де ла Бар у трактаті *Про рівність статей* (1673) зазначає, що в Італії становище жінок не набагато краще, ніж в Туреччині [6, с. 125], він вдається до риторичного прийому, який можна було б визначити як «порівняння з варваром»: подивіться, ваші нрави майже не відрізняються від нравів цих ворогів цивілізації!

<sup>8</sup> Певна річ, локівський природний стан набагато «спокійніший» за гобсівський і аж ніяк не означає неодмінної «війни усіх проти всіх». Проте цей стан пов'язаний з величезними «незручностями», оскільки передбачає, що кожен є суддею у своїй власній справі (2 *Tr. of Gov. II*, 13 [2, с. 135]).

<sup>9</sup> Хоч ми й живемо у світі «після 11 вересня», після трагедії, щодо винуватців якої ще не виголошено судового вироку, гадаю, вельми корисним було б звертатись саме до цих поміркованих оцінок кількарічної давнини, які, по-перше, близькі до часу опублікування книги Ревеля й, по-друге, не викривлені сплеском ідеологічної істерії, що з 2001 року тільки зростала.

<sup>10</sup> Це стосується певною мірою й їхніх нащадків, що здебільшого отримують права громадянства у країнах притулку. Адже стартові позиції цієї молоді все ж не однакові з позиціями їхніх однолітків-автохтонів, хоча всі вони отримують доступ до освіти і, наприклад, – у Франції, приймаються в коло французьких однолітків. Але, як зазначає Жослен Сезарі: «Саме в Сполучених Штатах спостерігається найбільша концентрація мусульманської еліти. Лікари, університетські викладачі, інженери, керівники підприємств є тут численнішими, ніж у мусульманських країнах. Їхня присутність в університетському середовищі є безперечно більшою, ніж в європейських університетах. Цим пояснюється життєздатність і динамізм американської мусульманської думки.

Слід визнати, що така еліта ще не сформувалась у європейських країнах, де іміграція є породженням бідності, що запанувала в країнах Магрибу, [Чорної] Африки, Індії чи Пакистану. У дійсності кандидати на виїзд до Європи загалом становили економічно найнезахищеніший і найменш освічений елемент своїх суспільств. Тож соціальне аутсайдерство [цих імігрантів] у суспільствах європейських виявляється закономірним, навіть якщо в наступних поколіннях спостерігається істотне поліпшення стану справ, адже [в імігрантському середовищі] виникає середній клас і з'являються деякі інтелектуальні постаті, особистість яких формувалась у Європі» [11].

<sup>11</sup> Ле Пен досяг великого прогресу на останніх президентських виборах у Франції, проте переважна більшість французів не прийняла його гасел. Тому оцінки масовості демонстрацій ніколи не слід вважати адекватним замінником точної статистики.

<sup>12</sup> Не можна не зазначити, що важка інтеграція вихідців з ісламських країн у французьке суспільство і процеси реісламізації, які так насторожують Ревеля, далеко не всіма розглядаються як масштабна загроза. Лише фаховий демограф, мабуть, зможе авторитетно витлумачити реальність чи вигаданість загроз, я ж обмежусь посиланням на оцінки, що містяться у одному спеціалізованому виданні [10, р. 60–61]: станом на 1999 рік імігранти склали 8, 6 % активного і 7, 4 % усього населення країни. Більшість імігрантів становлять вихідці з Магрибу й колишніх французьких колоній у чорній Африці (порівняно з 1990 роком у 1999 році

їх кількість незначно зросла), істотну частку – турки, іспанці, португальці, бельгійці, німці (кількість цих іміграційних груп упродовж зазначеного періоду зменшувалась). Представники іміграційних груп другої категорії (у тому числі й мусульмани-турки) порівняно легко інтегруються у французьке суспільство, на відміну від представників першої категорії. Основними перепонами для останніх є пересічно низький рівень освіти, погане знання мови, низька професійна кваліфікація, що зумовлюють їхнє аутсайдерство на ринку праці; серед цих імігрантів поширені бідність, багатодітність, високий рівень злочинності; як правило вони мешкають компактно у неперестижних передмістях великих міст, мають погані житлові умови. Проте й ці імігранти намагаються інтегруватись в суспільство, використовуючи всі наявні канали, як-от спорт; діти імігрантів, отримуючи освіту, дедалі більше прагнуть долучитись до способу життя французів. Молодь за першої-ліпшої нагоди прагне полишити родини й самотужки знайти місце в житті. У цьому сенсі наймобільнішими виявляються жінки, які активно прагнуть наслідувати французенок у питаннях шлюбу, планування сім'ї, прагнення дати освіту дітям тощо; молоді дівчата взагалі намагаються полишити сім'ї, розраховуючи на власні сили. Що стосується колишніх імігрантів, які здобули французьке громадянство, то ці тенденції у їхньому середовищі постають ще виразнішими. Їхні діти з однолітками спілкуються як правило французькою мовою, арабською – лише з батьками, дедалі більше відходять від батьківських звичаїв, майже не відвідують мечеть, віддаючи належне хіба що святкуванню Рамадану й, головне, засуджують прояви радикального ісламізму й беззаперечно ідентифікують себе як французів, зустрічаючи відповідне визнання з боку своїх французьких однолітків. Автори *Атласу* не прохоплюються й словом про реісламізацію. На мою думку, ті сім років, які розділяють статтю Кепеля й висновки *Атласу* навряд чи радикально змінили ситуацію і про реісламізацію забувати не слід, особливо на тлі маргіналізації переважної більшості магрибських мігрантів. Проте слід чітко розуміти як масштаби, так і власне зміст реісламізаційних процесів, тобто ту тонку межу, за якою прагнення культурної автономії переходить у політичний екстремізм. Якщо з довірою поставитись до висновків *Атласу*, то французькому суспільству, зрештою, вдається інтегрувати дуже значну частину мігрантів, особливо молоді, і проблеми пов'язані переважно з *темпами* міграційних процесів, які є зависокими і для Заходу в цілому, і для Франції зокрема (саме про неприйнятність теперішніх *масштабів* міграції, а не міграції як такої, говорить і Кон-Банді, спираючись на досвід Німеччини [12, р. 596–598]).

Не можна не згадати й позицію офіційного Парижа, висловлену в доповіді *Іслам у республіці*, підготованій Вищою радою з інтеграції для Кабінету міністрів Французької республіки. У Розділі IV зазначається, що серед вимог французьких мусульман є як цілком законні, так і абсолютно несумісні з духом і буквою французьких республіканських інституцій, тому перші слід задовольняти, другі ж – рішуче відкидати. В цьому документі не йдеться про загрозу реісламізації чи ісламізації, радше підтверджуються дані, про широку асиміляцію нащадків імігрантів з мусульманських країн у французьке суспільство. Втім, слід зазначити, що не один лише Ревель з тривогою дивиться на «ісламізацію» Європи, такі погляди є досить поширеними серед політиків й інтелектуалів переважно правого спрямування.

<sup>13</sup> Тут спостерігаємо навіть «методологічну» подібність: аргументи щодо наявності в Іраку зброї масового ураження дуже нагадують ревелівські підозри і «недобрі передчуття». Можливо, ці підозри є цілком виправданими, але хіба виправдано ставити все міжнародне право у залежність від чийсь надлюдської інтуїції? З іншого боку, міжнародне право є категорією досить умовною, оскільки світ поки не об'єднано у одній державі, що невідворотно підкріплювала б правові норми силовими санкціями; тому кожна держава здебільшого змушена сама дбати про свою безпеку і повинна серйозно ставитись до підозр, які в неї виникають щодо намірів інших держав чи закордонних організацій. Ця колізія унаочнює конфлікт між людськими проектами з унормування життя й реальною практикою, що розгортається власними шляхами.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Гельвецій К.А. *Про людину, її розумові здібності та її виховання*. – К.: Основи, 1994.
2. Лок Д. *Другий трактат про врядування* // Лок Д. *Два трактати про врядування*. – К.: Основи, 2001.
3. Локк Д. *Опыт о веротерпимости* // Локк Д. *Соч.* в 3-х тт. – М.: Мысль, Т. 3, 1988, с. 54–65.
4. Локк Д. *Послання про толерантність* // *Молода нація*, 2002, № 2, С. 130–173.
5. Мельник Ю. *Приховані обмеження толерантності у «Посланнях про толерантність» Джона Лока* // *Молода нація*, 2002, № 2, С. 115–129.
6. Пулен де ла Бар Ф. *Про рівність статей* // *Sententiae IV*, 2001, № 2, С. 107–179.
7. Слотердаjk П. *Критика цинічного розуму*. – К.: Тандем, 2002.
8. Токвіль А. де *Давній порядок і Революція*. – К.: Юніверс, 2000.
9. *Французько-український словник*: Уклали доц. О.О. Андрієвська і Л.А. Яворська. – Paris: Éditions PIUF, 1994.
10. *Atlas des Français*. – Paris: Autrement, 2002.
11. Cesari J. *Islam américain, islam européen*  
// <http://www.monde-diplomatique.fr/2001/04/CESARI/15043>
12. Cohn-Bendit D. *Les politiques de l'immigration en Allemagne* // *Penser le Sujet: Autour d'Alain Touraine*. – Paris: Fayard, 1995, p. 589–602.
13. Condorcet *Esquisse d'un tableau historique des progresses de l'esprit humaine*. – Paris: Vrin, 1970.
14. *Encyclopédie philosophique universelle. Notions philosophiques*. – Paris: PUF, t. I, 1990.
15. *Islam dans la République*, Documentation Française, 2002.
16. Kepel G. *Entre société et communauté: les musulmans au Royaume-Uni et en France aujourd'hui* // *Penser le ...*, p. 273–278.
17. Revel J.-F. *Le Regain démocratique*. – Paris: Fayard, 1992.

Статтю прийнято до друку 22. 10. 2002