

Сергій Йосипенко (Київ)

ДО ПИТАННЯ ПРО УКРАЇНСЬКИЙ МОДЕРН: РАНЬОМОДЕРНА ПРОБЛЕМАТИКА ТОЛЕРАНТНОСТІ

Тематизація концептів політичної філософії, що виникли чи були перевизначені впродовж модерної історії Європи, зазвичай наражається на дві небезпеки, зумовлені передусім роллю філософії в модерному становленні. Перша з них пов'язана з історичними змінами семантики цих концептів. Розгляд концептів політичної філософії як таких, що «у знятому вигляді» містять власну історію, ігнорує ту відмінність, що її Райнгард Козелек назвав «подвійною відмінністю: між історією, що розгортається, та її уможливленням у мові, й між минулою історією та її відтворенням у мові» [2, с. 303], і не просто спотворює історію взаємодії політики та філософії, а й перешкоджає розумінню тих засад, на яких постанали і якими часто обмежується застосування модерних ідей та принципів. До такого підходу часто підштовхує також методологічний чи онтологічний телеологізм в розумінні історичного становлення, який, отожднюючи історичне та логічне, прагне вибудувати спрощену ієрархію інтелектуального і подієвого реєстрів історії, наражаючи таким чином дослідницький демарш на другу небезпеку, зумовлену тим, що за влучним висловом П'єра Манана, для модерної доби «характерне дивовижне взаємопроникнення концепту та події чи, в академічних термінах, інтелектуальної та політичної історії» [10, р. 172–173]. Через це тематизація ідей, концептів, принципів модерної політичної філософії потребує передусім ретельної реконструкції їхньої генеалогії, а отже, з огляду на вищевказані небезпеки та враховуючи ту субверсивну роль, яку ідея толерантності зіграла у становленні європейської модерності, завдання з'ясування ранньомодерної проблематики толерантності слід переформулювати як з'ясування «проблематики, що її ретроспективно можна вважати проблематикою толерантності».

У реконструкції генеалогії концепту толерантності згаданим небезпекам відповідають два поширених демарші: пошук витоків цього концепту лише в площині філософських чи теологічних ідей, а також орієнтація цього пошуку на генезу толерантності як універсального позитивного концепту, тобто на поступовий перехід від нетолерантності до толерантності в філософії, релігії і суспільстві внаслідок їхнього власного розвитку. Ці демарші логічно пов'язані, хоча й не зводяться один до одного. Так, наприклад, ставлячи питання про толерантність як про «європейську універсалью» та визначаючи її як «етичне самообме-

ження концептуальної непримиренності» [4, с. 148], російський філософ Ерік Соловйов шукає генезу толерантності в історії усвідомлення і відмови від претензій на абсолютну істину, зумовлених у випадку нетолерантності концептуальною незрілістю. Підносячи принцип толерантності до рівня універсального способу мислення, автор отримує змогу поєднати всі можливі контраверзи думки в єдиній універсальній історії толерантності, класифікуючи всі позиції на толерантні й нетолерантні, терпимі й нетерпимі: так він підкреслює, що обирає за основу розгляду історію релігії тільки тому, що «полеміка, яку ми там знаходимо, еталонна для будь-яких ідейних конфліктів (класово-ідеологічних, етнічних, геополітичних і та ін.)» [4, с. 150], а перші спроби об'єднання церков оцінює відповідно як «перший підхід до проблем толерантності» [4, с. 152]), попри те, що ці конфлікти та спроби належать проблемним та історичним контекстам, відмінним від тих релігійно-політичних дискусій, де, на думку автора, «толерантність народилась як спосіб мислення» [4, с. 149]. Саме універсалізація толерантності як способу мислення, на мій погляд, підштовхує до нівелювання історичних та логічних аспектів становлення, а отже і умов застосування концепту толерантності.

Можливості аналізу цих аспектів безумовно залежать від того, яке визначення толерантності буде покладене в основу реконструкції її генеалогії. Тому, розуміючи як небезпеку, так і необхідність концептуалізації в царині історичного дослідження концептів, я дотримуватимусь наступного визначення: толерантність – це політичний принцип, який легітимує множинність поглядів і позицій всередині єдиного політичного цілого; передусім – це політичний принцип, і тільки потім – світоглядна ідея, що формується під впливом одночасно винайдення толерантності як політичного принципу та розробки філософських основ цього політичного принципу, оскільки останній постає перед будь-яким світоглядом (який як цілісний погляд, делегітимує альтернативний погляд) як зовнішнє обмеження, як необхідність прийняття факту існування іншого в якості собі подібного, а себе самого – в якості одного з-поміж інших (йдеться саме про іншого як такого ж, а не якогось онтологічно іншого). Приймаючи це визначення, слід розрізняти позитивний та негативний концепти толерантності, а також її політичний та світоглядний аспекти. На мій погляд, політичний принцип толерантності є негативним концептом не лише історично – з огляду на можливості його застосування він повинен залишитись таким назавжди. Перші політичні засоби від нетолерантності були знайдені ще тоді, коли множинність релігій вважалась нелегітимною чи напівлегітимною – приклади толерантності вперше постають в ранньомодерній історії як «конфліктні консенсуси», що склалися в надрах ще феодальних держав XVI століття: Аугсбурзький мир (1555), Варшавська конфедерація (1573), Нантський

едикт (1598). Ці консенсуси були зруйновані з постановом держави модерного типу, першим аватаром якої була абсолютистська держава, тому не можна не погодитись з Вольфгангом Райнгардтом, що толерантні держави, в яких встановились такі «конфліктні консенсуси», хоча й виглядають «більш «модерними», все-таки були з цього погляду слабкими державами» [11, р. 178]. З огляду на це, для реконструкції генези модерного концепту толерантності слід встановити, якими були політичні й інтелектуальні умови можливості легітимації множинності релігій в надрах модерної держави. Адже для запровадження толерантності як політичного принципу в умовах модерної держави, яка зароджується як держава, де політичне та релігійне ототожнюються, вже недостатньо було однієї лише ідеї єдності християнської релігії, яка народилась задовго до реформації і надихала як післяреформаційну релігійну боротьбу, так і пошуки релігійного миру – потрібні були умови для її трансформації в ідею рівноцінності християнських конфесій. Тим більше, що у світоглядній сфері толерантність з самого початку постає як негативний концепт, як «догма толерантності», що розцінювалась як світоглядна компромісність, а отже невизначеність, і для прийняття її як позитивного концепту, що передбачає рівність віросповідань, необхідні були зміни як політичної, так й інтелектуальної «інфраструктури» під тиском і впливом вимоги політичної толерантності.

З цього погляду цікавою видається пропозиція Е. Соловйова розглянути перехід від негативного до позитивного концепту світоглядної толерантності крізь призму світоглядної компромісності та непримиренності; на його думку такий перехід був одним з наслідків зростання релігійної екзальтованості в добу конфесіалізації – «людина тим більше схильна до взаємної терпимості, чим вищий рівень її ентузіазму, навіть фанатизму» [4, с. 156–57], тому саме кальвінізм створює найкращі умови для цього переходу. На мій погляд, тут варто взяти до уваги також і те, що рівень релігійного ентузіазму в протестантизмі, зокрема в кальвінізмі, непрямым чином стимулює передусім внутрішній плюралізм всередині релігійних громад, тоді як толерантність, встановлена на «перших полях діяльності кальвінізму» [4, с. 158], про які Е. Соловйов говорить, цитуючи С. Цвайга, є толерантністю політичною. Відтак належить визначитись, якою мірою встановлення толерантності є перенесенням толерантності з внутрішньої у зовнішню сфери, тобто переходом від плюралізму всередині церкви до плюралізму всередині суспільства, а якою – «зворотньою стороною неспроможності нетолерантності повністю реалізуватись» [13, р. 257]. Адже те, що адепти кальвінізму мали більший «світоглядний ресурс» для пристосування і відтворення нової політичної ситуації пов'язане не стільки з їхньою релігійною екзальтацією, скільки з їхньою концепцією порятунку, яка

передбачала інші бачення світу і модель поведінки у ньому. Проте позиція кальвіністів, яка і сьогодні і на той час здавалась найпередовішою (вона чи не найпотужніше вплинула, зокрема, на французьке просвітництво), була далеко не єдиною релігійною програмою толерантності. Жан Боберо вважає, що «починаючи з XVIII століття співіснують три типових позиції толерантності: протестантських «сект» (яка вимагає розмежування сфер компетенції держави та церкви і має на меті релігійний плюралізм всередині держави, але не церкви), що поступово маргіналізується. Друга концепція толерантності впливає з внутрішньої критики лютеранства та кальвінізму; вона наполягає на універсалістській концепції порятунку (як дарованого усім людським істотам) та виявиться все більш і більш сприятливою для теологічного плюралізму всередині кожної церкви. Третя, властива дійсській і навіть антиклерикальній течії Просвітництва, проповідує певну байдужість щодо доктринального змісту різних релігійних конфесій, бо він здається їй джерелом непотрібних поділів чи навіть руйнівних конфліктів» [6, р. 82].

Ці програми, які постали на основі осмислення головної теолого-політичної проблеми доби – єдності та множинності релігій, містили власні рецепти політичних і світоглядних перетворень в цій царині, проте в межах нашого завдання найважливішим є зрозуміти, яким чином відбувається перехід від первісної програми об'єднання релігії до цих релігійних і філософських програм толерантності. Феодальна розпорошеність влади була умовою тих «конфліктних консенсусів» релігій, про які йшлося вище, концентрація влади модерною державою створює інституційні умови для двох розв'язань питання множинності конфесій: розмежування політичного та конфесійного простору і його ототожнення; в обох випадках питання співіснування релігій з питання релігійного перетворюється на питання політичне і не лише в сенсі переходу до політичних рецептів його розв'язання, а й в сенсі переходу від релігійних до політичних логік його осмислення. Тому запитання про зв'язок релігії, політики та філософії в ранньомодерну добу можна разом з П. Мананом переформулювати в іншому сенсі: «як філософи, які, як вважається, так чи інакше були «християнами», особливо Лок – хороший «кальвініст», змогли закласти основи атеїстичної політики?» [10, р. 172].

Відповідно, в історичному дослідженні ранньомодерної проблематики толерантності перехід до толерантності постає як перехід від релігійної до секулярної єдності, незалежно від того, згідно з якою зі згаданих програм він не відбувався. Такий характер цього переходу стає очевидним у тій царині, де він переживається не лише як розрив, а і як повернення до першооснов – у царині релігійної думки, тому з'ясування власне релігійного контексту зародження модерного концепту толерантності є центральною проблемою дослідження ранньомодерної про-

блематики модерності. Приймаючи, що релігія як суспільний інститут змінюється впродовж становлення толерантності, належить зрозуміти, у який спосіб процеси легітимації множинності віросповідань відбувались всередині самих конфесій, що були змушені примиритись з існуванням свого іншого. Найважливішим на мій погляд тут є перехід до визнання множинності релігійних феноменів, зумовлений передусім секуляризаційною логікою розмежування та автономізації земного і небесного, завдяки якому в кінцевому підсумку відбувається становлення світоглядного плюралізму в тому радикальному сенсі, на якому наголошує Марсель Гюше: «плюралізм – це не просте примирення з фактичним існуванням людей, які не мислять як ви; це інтегрування віруючим факту легітимного існування інших вірувань в його ставленні до власного вірування. Простіше кажучи, плюралізм як данність і як правило суспільства це одне, плюралізм в голові віруючого – зовсім інше ... Саме в цьому відмінності толерантності як політичного принципу і плюралізму, як принципу інтелектуального» [8, р. 129–130].

Звісно, ранньомодерна проблематика толерантності, яка передбачає плюралізм різних конфесій єдиної релігії, що спирається їхню політичну єдність, лише створює передумови для світоглядного плюралізму ідентичностей (в тому числі й політичних). Першим завданням її дослідження є окреслення історичних горизонтів провідної теолого-політичної ідеї ранньомодерної доби – ідеї єдності церкви та релігії, яка передбачає єдність релігії та політики, в межах яких виникають нові політичні концепти – толерантності та державного інтересу, що свідчать про розмежування сфер релігії та політики як окремих сфер, де влада може служити справам віри, а віра – справам влади, але вже як зовнішні для їхньої автономних логік чинники¹. Завданням цієї статті є опис інтелектуальних чинників становлення толерантності в період від моменту розколу єдиного християнського світу в момент реформації (не першої, але, безперечно, найбільшньої в історії християнського світу схизми) до вказаної зміни статусу релігії.

Для виконання цього завдання необхідно встановити критерії, які дадуть змогу розрізняти змісти поняття толерантності в різних історичних та проблемних контекстах. У встановленні таких критеріїв я слідуватиму логіці Поля Рікера, який розглядає пару толерантність/нетолерантність з позиції третього терміна – неприйнятності (*intolérable*), що є тим обмеженням, на яке обидві позиції – і толерантність і нетолерантність, натикаються у своєму застосуванні. Подвійність неприйнятності, яке постає у випадку нетолерантного як відторгнення (*rejection*), а у випадку толерантного як приниження (*abjection*), вказує на «небезпеку змішування жанрів; хіба те, що важить у царині конституційного права, має те саме значення на рівні ментальностей та культурних традицій?

І чи не зміниться повністю сенс терміна [неприйнятного], навіть якщо він залишиться чинним, при поширенні його на царину релігійної практики та теологічної думки?» [12, р. 294; 3, с. 313]². Щоб уникнути такого змішування жанрів Рікер пропонує виокремити наступні рівні «застосування концептів толерантності та нетолерантності»: «інституційний – держави і церкви», «культурний – де стикаються погляди, течії та школи думки, що виражають фундаментальні настанови щодо іншого», а також «релігійний та теологічний» [12, р. 295–296; 3, с. 315].

Таке виокремлення дає змогу поставити означену вище проблему інтелектуального та політичного аспектів становлення толерантності в інших термінах – співвідношення політичної та світоглядної толерантності. В історичній перспективі йдеться про те, чи політична толерантність встановлюється внаслідок поширення ідеї толерантності, чи ж філософське осмислення принципів толерантності постає після її політичного встановлення. На мій погляд ми тут маємо справу з випадком, щодо якого Ів-Шарль Зарка наголошує, що «виникнення певних концептів у момент збігу політичних інтересів та ідеологічних конфліктів жодним чином не перешкоджає тому, що вони розгортаються на теоретичному горизонті і передбачають посідання певних метафізичних позицій, без яких вони не могли б навіть бути помисленими» [13, р. 2], тобто при будь-якому варіанті відповіді на цю дилему, необхідним чинником встановлення толерантності є ті інтелектуальні інструменти, за допомогою яких вона могла бути помисленою. Тому, на мою думку, тут варто говорити не про збіг політики та теорії, а про те, що концепт толерантності з самого початку як світоглядний концепт передбачає політичний вимір, а отже розрізняючи в історії ідеї толерантності порядок інтелектуальних аргументів та їхній інституційний аспект, під останнім варто мати на увазі не стільки конкретний політичний контекст (наприклад політичне ангажування автора), скільки аспект політичного – політичний вимір ідеї, який передбачає певну картину світу, в якому ця ідея може бути помисленою і застосованою та ту культурну й інтелектуальну інфраструктуру, які уможливлюють її осмислення і застосування. Таким чином проблема співвідношення політичного та світоглядного аспектів толерантності, це передусім проблема тих інтелектуальних інструментів, за допомогою яких відбуваються не лише інституційні, а й культурні зрушення, про які говорить П. Рікер.

Розрізнення цих рівнів, ідеї та її інституційного виміру, толерантності як політичної ідеї і толерантності як ідеї світоглядної, є необхідною умовою історичного дослідження толерантності ще й тому, що на мій погляд з початком модерної доби співвідношення світоглядної та політичної площин толерантності стають несиметричними – якщо в попередній період релігія структурувала політику, то відтепер

політика починає структурувати релігію. Цей структурний примус є зовнішнім щодо релігії, хоча, безперечно, християнство має достатній ідейний ресурс для реагування на нього, тобто для винаходу інтелектуальної структури, що передбачає співжиття конфесій – винахід такої структури є новим для християнства, адже раніше мислимим був лише збіг структури й ідеї, точніше вважалось, що ідея єдності релігії здатна без залишку втілитись у структурі цього світу, тоді як з початком модерного періоду світські структури починають сприйматись як обмеження релігійних ідей. Саме тому, хоча головні рецепти політичної толерантності постають вже в XVII столітті, світоглядна толерантність становить проблему і по сьогодні. Тематизація кожної з цих площин толерантності призводить до появи відповідних стратегій – суто політичної та світоглядної, прикладами яких можуть виступати лібералізм Лока та обґрунтування толерантності у французькому просвітництві. Олег Хома наголошує на відмінності подібних підходів: «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 «нааявні» факти» [5, с. 218].

Тематизація проблеми толерантності в політичній площині відбувається паралельно з політичним розв'язанням проблеми множинності конфесій – такими є з одного боку встановлення політичної толерантності, з іншого – політика конфесіалізму, через це «філософська розробка концепту толерантності здійснюється в межах теолого-політичної проблематики, що позначається не лише на початковому обмеженні цього концепту релігійною толерантністю, але й на його засадах» [13, р. 260]. Відтак потрібно передусім окреслити контекст концепту толерантності в межах теолого-політичного поєднання, де об'єднання в одному суверенітеті питань віри та питань влади, створює відповідне поле проблематики ранньомодерного періоду. Френк Лесей, відштовхуючись від англійського та французького досвідів XVII століття, виділяє «спільну обом суспільствам проблематику, що містить підходи до толерантності» [9, р. 1–6], окреслюючи два комплекси проблем – проблеми єдності та проблеми віри. До першого належать проблеми єдності та істини, релігійної та політичної єдності, єдності вірування і єдності церкви. На мій погляд перша з них є фундаментальною для усієї проблематики, яку ретроспективно можна назвати проблематикою толерантності середньовічного і ранньомодерного періоду, і хоча вона не має безпосереднього політичного значення, стимулює європейську християнську думку з моменту її зародження. Можливість множинності істини є одночасно найскладнішою і найпростішою проблемою, яка постає починаючи з біблійної екзегетики як проблема узгодження істин

об'явлення та традиції, оскільки канонічний Новий Заповіт містить аж чотири Євангелія, доповнені текстами Павла, що започатковують традицію їх прочитання. «Яким повинно бути відношення людина-Бог-світ, щоб можна було прийняти множинність проявів релігії?» – саме в розвиток цієї проблематики створюються протестантські програми і практики релігійного плюралізму.

Друге питання стосується співвідношення політичної єдності та єдності релігійної. «Чи не становлять іншівірці загрози для існування держави? Зокрема чи не здатні вони діяти на користь своїх одновірців з інших держав?» Третє – співвідношення єдності вірування та єдності Церкви. Це питання пов'язане з першим, проте в межах різних теолого-політичних логік воно може не лише отримувати різні відповіді, а й різні формулювання. Проблеми єдності вірування і політичної та церковної єдності стають здобутком «секулярної політичної теології» чи ранньомодерної теолого-політичної теорії держави, яка в цей період все менше потребує санкції церкви, але й не терпить з її боку непокори чи незгоди. В ході «секуляризації» проблеми єдності віри, єдності церкви, яка перетворюється на суто політичне питання єдності політичної, де на перший план виходять політичні, світські спільноти, а її постановка та розв'язання залежить від національних особливостей, відповідно до тих уявлень про роль держави, життя суспільства, співвідношення церковної та державної компетенції, які склалися під впливом історичних обставин та відповідно до релігійної доктрини в кожній з домінантних церков. На цьому, зокрема наголошує Франсуаз Шампйон, коли говорить про різні *«ідеал-типові логіки, що відрізняють країни панівної католицької традиції та країни панівної протестантської традиції»* [7, р. 47].

Другим комплексом є проблеми віри та примусу, віри та свідомості, а також віри та любові до ближнього. Чи є легітимним використання сили в галузі віри? Чи є таке можливим лише з духовних мотивів, мотивів милосердя – утримання душ від гріха, чи також з політичних мотивів? А отже чи є віра справою індивідуальної свідомості? Ці питання ставлять проблему свідомості як в теоретичному, так і у практичному планах, тому «винайдення свідомості, перевизначення свободи та розрізнення часового та духовного інтересу були умовами вироблення концепту толерантності» [13, р. 2]. Питання віри та любові до ближнього ставить проблему поширення вірування – чи не повинен переконаний християнин робити все, щоб врятувати інших? Що з цих питань, де політика і релігія є практично нерозрізнюваними, можна вважати проблематикою толерантності в політичній теології церкви, якщо під такою розуміти застосування релігійних норм і правил до земного життя християнина, а не легітимацію церквою світської держави? Це передусім проблеми приму-

су до віри, проблеми засобів і проблеми свідомості. Питання толерантності постає передусім як питання політичної теології, і хоча його перші розв'язання є політичними, тобто в термінах П. Рікера – інституційними, толерантності на рівні культурному і теологічному залишається проблемою, оскільки політична толерантність – це толерантність негативна, задля утвердження позитивного концепту толерантності потрібні ті культурні зрушення, про які говорить Рікер. До цих зрушень, з одного боку, призводять поступ світської культури, стимульований зусиллями модерних держав, вільнодумством різного роду, включаючи просвітництво, а з іншої – еволюція самого християнства, яке осмислює нову теолого-політичну конфігурацію.

Якими шляхами відбувається це осмислення? П. Рікер, не заперечуючи, що «прийняття плюралізму є пізнім феноменом і, окрім того, феноменом стимульованим критичним духом просвітництва, якому продовжує належати саме слово толерантність» підкреслює, «що саме завдяки цьому стимулюванню постає нове саморозуміння християнських спільнот, яке зачіпає їхні власні засади...» [12, р. 306; 3, с. 327]. Можна виокремити проблеми, довкола яких структуруються ці зміни саморозуміння – співвідношення земного і небесного всередині самої релігії та в її стосунках зі світом, а отже співвідношення світської та духовної влад на землі, співвідношення єдності релігії та множинності її проявів. Пересмислення цих співвідношень вже на модерних засадах означає автономізацію релігійних і політичних сфер, що незворотнім чином позначається на кожній з них: «мірою того, як зменшувалась потреба у легітимації володаря церковною владою, остання змогла відмовитись використовувати світську владу щоб за допомогою сили підтримувати те, що вона вважає теологічно істинним. Той, хто вже не легітимусе володаря, стоїть на шляху відкриття, що його єдиною владою є сила Слова. З цього погляду я сказав би, що секуляризація громадської сфери була позитивним чинником перевідкриття могутності Слова без сили» [3, с. 328; 12, р. 307]. Таким чином відкриття нової якості модерної політики стимулює «перевідкриття» релігійних засад: обидва процеси можна спостерігати на прикладі тих «секулярних» і «церковних» теологій, які створюються в Україні на зламі XVII-XVIII століть і які, разом з появою нових теорій і практик поведінки людини у світі, стають визначальними кроками становлення української модерності.

ПРИМІТКИ

¹ – З цього приводу дозволю собі відіслати читача до власної статті, присвяченій цій проблематиці [1].

² – Цитати П. Рікера подаю у власному перекладі з французької, паралельно вказуючи сторінку українського видання.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Йосипенко С. Л.** Теолого-політична проблема в ранньомодерній духовній культурі. Стаття третя: Толерантність та питання єдності церков / С. Л. Йосипенко // *Мультиверсум*. – 2006. – Вип. 59. – С. 112-132.
2. **Козелек Р.** Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козелек – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с. – ISBN 966-7888-94-0.
3. **Рікер П.** Толерантність, нетолерантність, неприйнятне / П. Рікер // *Навколо політики*. – К. : Дух і літера, 1995. – С. 313–332. – ISBN 966-533-330-5.
4. **Соловійов Е.** Толерантність як новоевропейська універсалія / Е. Соловійов // *Політична думка*. – 1996. – № 3-4. – С. 148-171.
5. **Хома О.** Модерна спадщина сучасної толерантності / О. Хома // *Sententiae*. – VI-VII (2-3/2002). – с. 208-229.
6. **Baubérot J.** Histoire du protestantisme / J. Baubérot – Paris: P. U. F., 1987 – ÷. 30. – ISBN 0198273460
7. **Champion F.** Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire / F. Champion // *Débat*. – N°77. – 1993.
8. **Gauchet M.** La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité / M. Gauchet – Paris : Gallimard. – 1998.
9. **Lessey F.** La tolérance: contextes et problématiques / Y. C. Zarka, F. Lessay, J. Rogers. Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVII siècle. – T. I. Etudes. – Paris: P. U. F., – 2002.
10. **Manent P.** La vérité, peut-être / Manent P. // *Le Débat*. – 1992. – N° 72. – P. 170-178.
11. **Reingard W.** Etat et Eglise dans l'Empire entre Réforme et Absolutisme / W. Reingard // *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*. – Madrid: Casa de Velázquez, – 1986.
12. **Ricoeur P.** Tolérance, intolérance, intolérable / P. Ricoeur // *Lectures 1. Autour du politique*. – Paris: Seuil, 1991. – P. 294-314.
13. **Zarka Y. C.** Philosophie et politique à l'âge classique / Y. C. Zarka – Paris : P. U. F., 1998. – ISBN 2-7298- 9812-3.