

**Ильинская Светлана Геннадьевна** (*Институт философии РАН, сектор истории политической философии, научный сотрудник*)

## **Философско-методологические подходы к изучению категории «толерантность»**

Основное практическое значение идеи толерантности заключается в том, что она помогает положить предел политическому насилию. Как правило, терпимое отношение в адрес ранее маргинализированных групп начинают практиковать тогда, когда исчерпаны ресурсы их подавления. Вполне возможно, что концепция веротерпимости не была бы сформулирована Локком, если бы в XVII столетии протестанты могли уничтожить католиков (или наоборот). Современная толерантная риторика в отношении трудовых мигрантов, иных видов культурных и/или социальных меньшинств обусловлена неспособностью большинства в высокоразвитых странах игнорировать их возросшее политическое влияние.

Несмотря на обилие публикаций по теме, современные исследователи, как правило, избегают категориального осмысления толерантности. А труды классиков, за которыми стоят богатые традиции, нуждаются в переосмыслении в соответствии с реалиями Современности: процессы глобализации, массовые трудовые миграции, производство этнических и религиозных идентичностей. Кризис либеральной толерантности, который заставляет исследователей обращаться к иным, нелиберальным, её основаниям, в первую очередь ставит вопрос о переосмыслении оснований толерантности в рамках самой либеральной теории.

В российском научном сообществе существует крайне запутанная эпистемологическая ситуация относительно даже самого понятия толерантность. В основном, рассуждения о терпимости далеки от политической рефлексии, что обрекает их на превращение в прекраснодушные рассуждения о том, как хорошо быть толерантными.

Так, Л.М.Романенко (д.полит.н., ИС РАН), говоря о зарождении толерантности в эпоху античности, рассматривает её как «признание и уважение прав и свобод человека, которые, несмотря на все различия, должны быть одинаковыми для всех»<sup>1</sup>. (Что немедленно ставит вопрос о существовании прав и свобод человека в эпоху античности, о том, кого включают в категорию «всех», и ряд других вопросов.) Леокардия Дробижева (д.и.н., руководитель Центра этнической социологии) видит в толерантности «готовность принять 'других' такими, как они есть, и взаимодействовать с ним на основе понимания и

---

<sup>1</sup> Романенко Л.М. Лики российской толерантности (размышления участницы симпозиума)// Полис, №6 – 2002. С. 180.

согласия»<sup>2</sup>.

Известный российский исследователь проблемы толерантности Максим Хомяков (д.ф.н., директор Межрегионального института общественных наук при УрГУ) называет терпимость «странной ценностью воздержания от применения своей силы во вред принципиально неприемлемому отклонению», а при изучении причин такого воздержания концентрирует исследовательские усилия на мотивах толерантного поведения, структуре толерантного сознания и исторических типах обоснования толерантности. По Хомякову, толерантность вовсе не является самоочевидной ценностью, а требует серьезной аргументации, ибо непросто соединить моральную целостность принципиальной личности с толерантностью к тому, что представляется ей абсолютно аморальным или ложным.<sup>3</sup>

Елена Шестопап (д.ф.н., МГУ) пытается дать определение толерантности «от противного», сосредоточившись на исследовании явлений, сопутствующих политической нетерпимости.<sup>4</sup>

Я присоединяюсь к Б.Г. Капустину (д.ф.н., ИФ РАН), который считает политическую практику терпимости порождением Нового времени (Современности), неразрывно связанным с «изобретением» приватности, и определяю категорию **терпимость** как способ отношения к «Другому», при котором особенности частной жизни воспринимаются в качестве безразличных вещей. Отсюда вытекает репрессивный характер любого режима толерантности: «неустраняемая 'переплетенность' с насилием»<sup>5</sup> невольно присуща либеральной толерантности, основанной на универсальном разуме. Политическая практика терпимости, безусловно, включает насилие, поскольку любым путем (в т.ч. и с помощью подавления) обеспечивает деполитизацию частных различий. Терпимость как явление пронизана насилием, поскольку режим толерантности всегда предполагает навязывание идентичности тем, кого затрагивает соответствующая практика. Некоторые концепты терпимости могут порождать насилие, ибо стимулируют формирование коллективного субъекта, который не только становится движущей силой в борьбе за «права меньшинств», но и помогает легитимировать насилие в отношении некоторых групп.

А кто такой *Другой*, к которому проявляют терпимость? **Другой** - это не

---

2 Дробижина Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в современной России. М.: Центр общечеловеческих ценностей, 2003. С.305.

3 Социология межэтнической толерантности. Отв. Ред. Л.М.Дробижина. - М.: Изд-во Института социологии РАН, 2003. - С. 15-16.

4 Шестопап Е.Б. Проблемы изучения политической терпимости// Межкультурный диалог: исследования и практика. М.: Центр СМИ МГУ, 2004. С. 131-140.

5 Капустин Б.Г. К понятию политического насилия// Полис, №6 – 2003. С.6.

совершенный *Чужой*, насилие против которого «бывает обусловлено глубиной культурного разрыва и мерой конкурирования: чем больше отчуждение и чем выше конкурентное напряжение, тем выше вероятность насилия»<sup>6</sup>. Другой – это тот, кто включен в общий с «нами» мир, но в чем-то отличается от «нас».

У Бориса Капустина мы находим политико-философский ответ на вопрос М.Хомякова о том, почему индивид, признавая принципиально недопустимым некое отклонение, всё же практикует толерантное отношение. Группа Других становится объектом толерантности тогда, когда она способна бросить обществу политически значимый вызов.<sup>7</sup>

Всего в научной литературе мы можем выделить четыре основных философско-методологических подхода к толерантности. Чаще всего данную категорию рассматривают как ценность-в-себе или как один из исторических видов политической практики.

1. Аксиологический подход трактует толерантность как «ценность-в-себе» (для Г.Маркузе – «цель-в-себе», для Питера П. Николсона – «благо-в-себе») или, по крайней мере, как одну из ценностей либеральной демократии.

Однако, с точки зрения автора, терпимость как таковая не является добродетелью и значима лишь тогда, когда содействует другим важным целям и благам человека, которых нельзя достичь иначе как при условии примирения с существованием различия. Более того, безграничная толерантность может быть злом. В новейшей истории социальные и политические конфликты нередко интерпретируются как межкультурные либо конфликты цивилизаций, что приводит к культурологизации социальных проблем и их дальнейшей эскалации.

В то же время мы не склонны умалять достоинства аксиологического подхода к толерантности. Поскольку полное отрицание самооценности этой категории чревато утратой эмансипаторского потенциала практик толерантности. В частности, ещё Герберт Маркузе обратил внимание на то, что в современном ему либеральном обществе пропадают субъекты политики. Ранее толерантность служила защитой силам освобождения. Затем политическую борьбу заменили политические технологии. Общество претендует на то, что оно толерантно, но поскольку в нём отсутствуют реальные оппоненты, толерантность превращается в апологетику статус-кво и идеологию подавления, т.к. подлинные политические субъекты находятся вне границ дозволенного,

<sup>6</sup> Дахин А. Об онтологии «насилия»: <http://www.politstudies.ru/forum/viewtopic.php?t=16>

<sup>7</sup> Капустин Б.Г. Толерантность – насилие: <http://igpi.ru/center/seminars/russ-georgia/kapustin.html>

вне терпимости. Практикуемая общая толерантность — кажущаяся. И если во времена Локка вне границ терпимости находились атеисты, магометане и паписты, то во времена Маркузе — безработные, нетрудоспособные и проч. социальные аутсайдеры, представители расовых, этнических, сексуальных и др. меньшинств.

2. Идеально-типический подход, приверженцы которого (например, Джон Ролз и другие представители деонтологического либерализма) видят в толерантности некий моральный идеал, к достижению которого обществу необходимо стремиться.

В основе данного подхода лежит берущий своё начало от Канта нормативно-рационалистический взгляд на толерантность, основанный на концепции естественных неотчуждаемых индивидуальных прав. Кант уходит от проблемы моральной общности индивидов благодаря тому, что сформулированные им законы морали и, прежде всего, категорический императив, действуют в универсальном мире. Однако исполненная в традиции кантианского «технологизма» политическая теория не позволяет создать «широкую» концепцию толерантности, поскольку субъект, к которому она адресована и которого признаёт в качестве полноценного политического субъекта, имеет очень жёсткие культурные параметры.

Моральное определение толерантности исключает из её сферы равнодушие и безразличие, а также всё то, что не предполагает существенных разногласий между субъектами отношений (согласие, дружбу и любовь). Кантианский толерантный субъект обязан исполнять моральный долг вопреки своему несогласию с отличием во взглядах, действиях, верованиях. Кроме того, о проявлении толерантности уместно говорить только в случае обладания этим субъектом силой для подавления различия или возможности воспрепятствования спокойному существованию данного отклонения. Согласно естественно-правовой концепции толерантность возникает только тогда, когда невмешательство продиктовано признанием за другой стороной равных прав на самореализацию и самовыражение.

В то же время любая моральная норма претендует на общеобязательность. Поэтому моральный субъект, имеющий собственную систему ценностей, норовит приписать всему человечеству некоторый «правильный» путь. Парадокс заключается в том, что толерантность утверждает отказ терпимого человека от распространения на всех людей тех норм, которые он сам искренне считает обязательными для всего человечества. Однако такой «моральный субъект» по определению не является моральным субъектом.

Обратимся к одному из весьма дискуссионных на сегодня вопросов – праву женщины на распоряжение «своим чревом». Религиозные люди, основываясь на том, что зародыш в теле матери уже является человеком с присущими ему от природы человеческими правами, полагают прерывание беременности убийством. Их оппоненты, основываясь на некоторой концепции свободы выбора, защищают право женщин на аборт. И те, и другие считают свои моральные концепции единственно верными, а значит, общеобязательными для всего человечества. Концепция толерантности предполагает, что, например, искренне верующий католик, будет руководствоваться аргументацией такого рода: «Прерывание беременности является убийством. Но поскольку существует и иная точка зрения, то, уважая право других на свободу, я признаю, что они вольны поступать, как им заблагорассудится». Однако католик с такими убеждениями вряд ли может считаться истинно верующим. Здесь и состоит одна из основных трудностей моральной теории толерантности. Поскольку в самой природе моральной нормы заложена ее общеобязательность, она отменяет все остальные противоречащие ей нормы.

При этом эффективным политическим инструментом для решения этических парадоксов толерантности до сих пор может являться разделение жизненного пространства человека на частную и публичную сферу, предложенное ещё Локком. Хотя граница между областью морального консенсуса по общезначимым вопросам и частной сферой является весьма изменчивой. И проблема прерывания беременности не случайно становится политической, начиная с 70-х годов прошлого века (после того, как Маркузе указал на репрессивность кантовской «благостной» толерантности) наряду с другими формами протеста против рациональности техногенной цивилизации. До тех пор, пока аборт был действительно частным делом женщины, её грехом, о котором становилось известно лишь на исповеди, проблема абортов не становилась политической. Благодаря борьбе женщин за право на прерывание беременности, такая процедура становится чисто техническим вопросом, для её осуществления организуется «индустриальный конвейер». Аморальность такого порядка вещей для истинно верующих не вызывает сомнений. Поведение сексуальных меньшинств также вступает в конфликт с представлениями других людей о грехе отнюдь не в частном пространстве, а тогда, когда они заявляют о праве на публичную демонстрацию своих предпочтений.

Моральные теоретики толерантности для разрешения вышеописанного парадокса в процессе аргументации, как правило, незаметно подменяют толерантность каким-либо иным, близким по смыслу, но все же не абсолютно тождественным понятием. Под толерантностью они понимают, например, уважение к личности человека или к разнообразию культур, внутренняя ценность которых более очевидна, нежели

имманентная благодать толерантности. Однако благодаря подмене понятия на более широкое из отношений толерантности изымается момент морального несогласия, внутреннего неприятия неких мнений или поступков.

Непонимание общеобязательного отказа толерантного субъекта от общеобязательности делает для либерально мыслящего человека недолжным существование любой неправовой (не либерально-правовой) власти в мире. Либеральная толерантность, например, не распространяется на «тоталитарные» режимы. Для западной рациональности одна только невозможность поставить знак равенства между исторической правдой и либеральной истиной неминуемо влечёт необходимость политического действия. Хотя внутри самих либеральных сообществ идёт постоянная дискуссия о границе между приватным и публичным. (Сюда относится борьба мусульманок за право ношения платка в госучреждениях светского государства, борьба сексуальных меньшинств за право регистрировать однополые браки и проч.) В то же время, понимание необходимости толерантного отказа от обязательности заставляет политических философов вводить в свои рассуждения утилитарный принцип автономии личности Милля, что, в конечном счете, уводит их от рассмотрения толерантности как морального идеала.

### 3. Онтолого-историцистский, рассматривающий толерантность как определённый способ сосуществования групп в истории.

Такой подход использует Майкл Уолцер в своём исследовании, посвящённом пяти режимам толерантности, иногда к нему прибегают другие коммунитаристы и мультикультуралисты, а также все те авторы, которые опираются на нелиберальные основания толерантности.

Ценность историцистского подхода умалется тем, что по большому счёту его приверженцы низводят теорию толерантности до описания исторических примеров толерантных режимов.

### 4. «Конфликтный» исследовательский подход к толерантности в отечественной науке подробно разрабатывается Борисом Капустиным, а на западе его придерживается Шанталь Муфф, Жижек Лаклау.

При таком подходе толерантность — это не отмена "борьбы", не противоположность ей, а ни что иное, как борьба, но в известных границах, которые

нельзя определить априорно, поскольку их задает практика борьбы.

Нередко в истории конфликт между далекими культурами, в ходе которого стороны постепенно начинали узнавать друг друга, вел к формированию основ терпимости, способной обеспечить их мирное сосуществование. Предлагая свое объяснение такому развитию событий, хочу обратиться к концепции насилия, выдвинутой А. Дахиным в полемике с Б. Капустиным на страницах виртуальной мастерской журнала «Полис». Доказывая, что человек – это «часть того или иного мира ‘мы’, который является для него ‘своим’», Дахин трактует насилие как нечто, бытующее вдоль границ «мы»-миров.<sup>8</sup>

Вспомним безжалостное истребление индейцев на заре колонизации американского континента, нашедшее оправдание в философской мысли того времени. (Дэвид Юм, например, полагал, что причиной несходства обычаев и форм правления в отдельных странах выступают различия в нуждах проживающих там людей.) Сознание европейцев сформировалось в ином общественном строе и они, обосновавшись в Новом Свете, закрепляли за собой земли с помощью захвата. Этот процесс протекал совершенно естественно. Индейская территория в их понимании являлась «ничьей», поскольку она никак не была огорожена и владение ею не закреплялось в традиционных европейских документах. Строя на этой территории свои жилища и изгоняя с нее диких животных, поселенцы вынуждали индейцев перемещаться на другие земли, нередко занятые враждебными им племенами. Благ теперь уже не хватало на всех, и за них началась борьба, от которой страдали обе стороны.

Подобное поведение европейцев по отношению к индейцам стало возможным потому, что, как утверждал Юм, под соглашением понимается не обещание и необходимость его исполнения, а чувство общего интереса, побуждающее к реализации системы действий, направленных на общественную пользу. А общий интерес у колонистов и аборигенов изначально отсутствовал. Долгое время актуальным для поселенцев и местных жителей было выжить за счет *Чужих*. (В тот период каждая из сторон находилась за пределами «мы»-мира.) И лишь затем появилась потребность в мирном сосуществовании. Вот тогда-то колонисты и попытались соблюдать принципы справедливости, закрепляя за индейцами в качестве владений ареалы их расселения и проявляя азы терпимости.

Конфликтный философско-методологический подход к категории «толерантность» (особенно в педагогике) позволяет уйти от сопутствующих теме терпимости рассуждений о необходимости восстановления «исторической справедливости» (любая борьба за признание в конечном итоге ведётся ради перераспределения социальных благ), поскольку

---

8 Дахин А. Об онтологии «насилия» (<http://www.politstudies.ru/forum/viewtopic.php?t=16>)

влечёт осознание того, что любым отношениям толерантности предшествует период политической борьбы групп.

Сам по себе конфликт между традициями является с точки зрения Б.Капустина достаточным основанием для того, чтобы понимать, что у них есть нечто общее. И хотя консенсус в данной ситуации отсутствует, но зато есть то взаимопроникновение культурных традиций, в результате которого ценности одной из них представляют собой вызов некоторым ценностям другой, и этот вызов понимается и принимается в качестве такового. При отсутствии вызова подобного рода сколь угодно великие различия традиций оставляют их просто равнодушными друг к другу.

Действительно, само участие мусульманки в демонстрации с выдвижением требования о ношении платка в качестве политического, уже говорит о том, что произошла предельная модернизация её взглядов, глубокое проникновение ценностной матрицы либерального общества в сознание. Мусульмане, бунтующие в связи с опубликованием карикатуры на пророка Мохамеда – отнюдь не те мусульмане, для которых святотатственен любой факт простого изображения пророка на бумаге.

Борис Капустин предлагает не отбрасывать радикально идею универсальности как таковую, замыкаясь в горизонте существующего «здесь и сейчас» частного «мы», а поставить на место трансцендентной и метаисторической универсальности «действительную историческую универсальность», позиционно дистанцироваться по отношению к культурной традиции, поскольку без подобной дистанции (по Ю.Хабермасу) вообще невозможна какая-либо рефлексия.

Поэтому Борис Капустин (вслед за И.Берлиным), в отличие от Джона Грея, последовательно отстаивает точку зрения, что «толерантность и индифферентность — не просто различные, а взаимоисключающие понятия», поскольку в своих развитых формах толерантность предполагает «не пассивное безразличие, а активное взаимопризнание оппонентов именно в качестве оппонентов, каждый из которых привержен не только своим собственным ценностям, отличающим его от других, но и общей для всех ценности свободы». По его мнению, толерантный субъект, отстаивая свои ценности, считая их «истинными», а убеждения другого — заблуждениями, оценивает свою истину ниже свободы другого самому осуществлять свой выбор, и признаёт, что ценности настолько многообразны, что они не могут быть идеально согласованы друг с другом.<sup>9</sup>

А, переходя на процедурный уровень политической практики, мы встречаем институциональное обоснование конфликтного философско-методологического подхода к толерантности в агонистической модели демократии, разрабатываемой Шанталь Муфф (а

---

9 Капустин Б.Г., Клямкин И.М. *Либеральные ценности в сознании россиян*// Полис №2 1994 С. 39-75.



также Ж.Лаклау). Совещательная демократия Ю.Хабермаса (и С.Бенхабиб), согласно критике Шанталь Муфф, сводит политику к этике и оказывается неспособна признать наличие и неискоренимость антагонизма, связанного с плюрализмом ценностей. Чтобы исправить этот серьезный недостаток, Ш.Муфф разрабатывает подход, в центре которого стоит вопрос о власти и антагонизме. Новизна его заключается не в преодолении противопоставления «мы»-«они» (поскольку такое преодоление с точки зрения автора невозможно), а в такой форме его установления, которая будет совместима с плюралистической демократией.

В модели «агонистического плюрализма», предлагаемого Ш.Муфф, цель демократической политики состоит в таком конструировании «их», когда «они» перестают считаться врагами, которых необходимо уничтожить, и становятся «соперниками», то есть теми, с чьими идеями «мы» ведут борьбу, но в чем праве отстаивать свои идеи «мы» не сомневаются. При таком подходе «действительное значение либерально-демократической терпимости»<sup>10</sup> заключается не в попустительстве идеям, против которых выступают «мы», не в безразличии к точкам зрения, с которыми «мы» не согласны, а отношение к тем, кто отстаивает конкурирующие идеи, как к законным соперникам. А основная задача демократической политики состоит не в устранении страстей из публичной сферы, а «в признании и легитимации конфликта и отказе от его подавления путем навязывания авторитарного порядка», поскольку, когда не происходит «живого столкновения демократических политических позиций», появляется опасность замены такого столкновения противоборством между иными формами коллективной идентичности.<sup>11</sup>

---

10 Муфф Ш. К агонистической модели демократии/ Логос. 2004 №2 (42). С. 194.

11 Там же. С. 196.