

УДК 1:316.647.5

Философские идеи толерантности в воззрениях славянофилов и западников

И.Ю. Воробцова

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В статье поднимается проблема толерантности как заинтересованной позиции по отношению к Другому с целью возможного расширения собственного опыта. На примере систематизации философских идей славянофилов и западников дается оценка их вклада в разработку проблемы толерантности.

Abstract. The article considers a problem about tolerance as an interested position towards Another with the aim of widening personal experience. On the example of systematization of Slavophiles' and Westerners' philosophic thoughts the author gives the assessment of their contribution to the problem of tolerance.

1. Введение

В наши дни понимание термина "толерантность" неоднозначно. Иностранное слово "tolerance" не имеет эквивалентов в русском языке, поэтому принято использовать его кальку – "толерантность". Многие авторы пользуются словом "терпимость", особенно в историко-философских исследованиях проблемы толерантности, но различия между терпимостью и толерантностью слишком явны, чтобы употреблять их как синонимы. Терпеть – значит поневоле допускать, мириться с существованием кого-либо. Терпят то, что доставляет страдание, вызывает отвращение. В толерантности больше позитивного: это признание и уважение иных взглядов, убеждений, традиций, стилей и практик без необходимого внутреннего согласия с ними. Признание и уважение Иного предполагает некую заинтересованность, активную направленность на Другого, как на равноправного субъекта.

Известный исследователь проблемы *В.А. Лекторский* (1997) выделяет 4 типа толерантности: толерантность как безразличие, как невозможность взаимопонимания, как снисхождение к слабостям других, как расширение собственного опыта и критический диалог. Автор подчеркивает, что именно четвертый тип характеризует истинную толерантность, в то время как первые три – лишь различные формы терпимости.

П.К. Гречко (2006), проведший исследование семантической стороны проблемы, указывает на то, что "смыслы, появившиеся на стадии возникновения, не только сохраняются, но и развиваются, претерпевают определенные изменения, уточняются". Исследователь указывает, "что терпимость того или иного рода есть в каждой культуре, – это факт. Но есть ли там толерантность – это большой вопрос".

Философская мысль в России XIX века не оставила нам законченных концепций толерантности. Однако именно в этот период проблема наметилась и получила определенное развитие в трудах многих философов. Размышления о Чужом, чужой традиции и культуре занимали особое место у представителей славянофильства и западничества. Очевидно, что понятие "толерантность" ими не употреблялось. Но через рассуждения о терпимости, позиции личности, взаимодействии индивидов в обществе, религии, политике и других сферах жизни, философы наметили основные вопросы, сформировавшие позднее проблему толерантности, и пути их разрешения.

2. Славянофильский взгляд на проблему толерантности

В.И. Киреевский, будучи религиозным философом, отстаивал приоритетное значение религиозно-нравственной активности личности в социальной сфере. Он связывал религию и терпимость и провозглашал их спасительную миссию в борьбе с корыстью: "Терпимость вместе с уважением к религии явилась на место ханжества, неверия и таинственной мечтательности" (*Киреевский*, 1984). Но философ разделял терпимость русскую и терпимость западную.

Как все славянофилы, *Киреевский* считал, что Россия должна исходить из общего духовного наследия христианского мира, но идти своей собственной дорогой, избегая попыток слепого подражания западным началам. *Киреевский* указывал, что ни возвращение исконно русского, ни введение западного быта русский народ ожидать не может, мы "поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал" и постараться свести противоположные крайности "в одну общую, искусственно отысканную середину" (*Киреевский*, 1984).

Киреевский критиковал Запад за его "всеобъемлющий рационализм", который исчерпал западную философию и лишил ее "перспектив дальнейшего развития, связанного с нравственным прогрессом" (*Коваленко*, 2000). Кроме того, западный рационализм, согласно мыслителю, задавил все

христианское. По убеждению Киреевского, уже со времен схоластической философии вера на Западе, "логически доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума". Поэтому "западная церковь является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его". Формальность в вере Киреевский переносил и на общественные отношения, где происходит "не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной" (Киреевский, 1984). Таким образом, Киреевский характеризует западную терпимость как терпимость искусственную, формальную и статичную.

Западному человеку, односторонне рассудочному, Киреевский противопоставлял русского человека, носителя "общинного духа" – начал братства и смирения. По мнению В.А. Золотухина (1999), говоря о терпимости русского человека, Киреевский полагал, что она возникла из потребности достижения социального равновесия и выступает как стремление к мирному соглашению враждующих сторон. Постепенно это искусственное равновесие "противоборствующих начал" начинает "заменяться равновесием естественным, основанным на просвещении общественного мнения".

Таким образом, по Киреевскому, терпимость, будучи "искусственно отысканной серединой" (Золотухин, 1999; 2001), не дана априори, но, синтезировавшись с религией и интериоризировавшись, она становится природным свойством не только на личностном, но и общественном уровне. Активность в данном случае он понимал как внутреннее саморазвитие и самовоспитание.

На деле же человек Киреевского неактивен: не отходя ни вправо, ни влево, а придерживаясь "середины", у человека не остается свободного выбора, он вынужден смиренно находить компромисс, не считаясь со своими интересами. "Смирение для славянофилов, глубоко и сознательно религиозных, было условием расцвета и роста личности" (Зеньковский, 1997). Но, по сути, это ограничивало живое взаимодействие и, соответственно, проявление толерантности.

Проблема терпимости косвенно поднималась в трудах А.С. Хомякова, обладающего "непреклонной верностью православной церкви и верой в русский национальный дух" (Лосский, 1991). Вслед за Киреевским, Хомяков позиционировал общинность как кладезь нравственности, взаимоуважения и терпимости. Общинность, или иначе, соборность, философ видел в объединении в христианской любви свободы каждого и единства всех, основанном на "единодушной любви к Христу и божественной праведности" (Лосский, 1991), где гармонично сочетаются общественные и личные интересы. Огромную роль в соборности, как считал Хомяков, играет церковь, которая представляет собой богочеловеческое единство, Царство Божье на земле. Церковь, по его мнению, несовместима с государством, она действует только через свободу, через единство в любви, в то время как государство – через необходимость и насилие.

Утверждая, что "перед Западом мы имеем выгоды неисчислимые", Хомяков (1994) уточняет, что именно русский народ как никакой другой предрасположен жить общиной. Сельская община, согласно его представлениям, – типично русское явление, идеальная форма общежития взаимолюбящих и духовно помогающих друг другу личностей. Представляя любовь как явление метафизическое, направленное изначально на бога, Хомяков видел в ней толерантные основы взаимоотношений между людьми.

Вслед за Киреевским, Хомяков критиковал западную культуру за формальность, сухой и рационалистический характер. Запад не знает общинной жизни, он увяз в индивидуализме и разъединенности людей, разрушающих любовь и человеческую солидарность. Поэтому, по Хомякову, западное общество и терпимость несовместимы.

Но сам Хомяков был нетерпим к общинам, живущим не по законам христианства. Он резко критиковал католицизм и протестантство. В католицизме Хомяков увидел единство без свободы, а в протестантстве – свободу без единства. В этих вероисповеданиях, по его мнению, личность не может найти таких предикатов соборности, как свобода, единство, органичность, "божественная благодать" и взаимная любовь, а находит лишь внешнее единство и внешнюю свободу.

Хомяков, как и его предшественник, не усматривал приоритет активной жизненной позиции личности в толерантном взаимодействии людей. Его общине был чужд диалог, несмотря на то, что он признавал многие достижения Запада: "пусть каждая народность живет мирно и развивается самобытно" (Лосский, 1991). Философ предлагал взамен абстрактную любовь к Богу и мнимое единение людей.

Схожую точку зрения высказывает К.С. Аксаков, но его взгляды отличаются от взглядов остальных славянофилов фанатичной нетерпимостью ко всему западному. По выражению Н.О. Лосского, "ненависть Аксакова к Западной Европе была такой же сильной, как и любовь к России" (Лосский, 1991). Киреевский и Хомяков, указывая на пороки западной цивилизации, в то же время признавали ее достоинства. Аксаков в западном обществе видел только негативные его стороны: зло, враждебность, насилие, ошибочную веру. Естественно, что такие качества как терпимость, компромисс и критический диалог были, по убеждению Аксакова, чуждым явлением на Западе.

Философ полагал, что русский народ стоит выше всех других народов, будучи воплощением общечеловеческих принципов и "духа христианской гуманности".

Разграничивая понятия "страна" и "государство", Аксаков подразумевал под страной общину, которая живет по внутреннему нравственному закону и предпочитает путь мира, следуя учению Христа и даря свободу личности: "личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре" (Аксаков, 1996). Философ идеализировал самоограничение индивида во имя целого, общины с сохранением личного своеобразия и свободы, считая это верным путем развития нравственной личности. Вслед за Хомяковым, Аксаков критиковал государство, которое в противовес общине функционирует в соответствии с внешним законом: создает внешние правила поведения и извлекает пользу из принуждения. По Аксакову, государство со своим формальным законом мешает развитию терпимости. В "Записке о внутреннем состоянии России" Аксаков упрекал правительство за подавление нравственной свободы народа и деспотизм, который привел к нравственной деградации нации.

Аксаков полагал, что основы высокой нравственности русской жизни следует искать в крестьянстве, которое еще не испорчено цивилизацией. Аксаков пытался показать, что, крестьяне, как ему представлялось, обладают религиозно-нравственным мировоззрением благодаря православной вере, что в решении социальных вопросов они руководствуются справедливостью, соблюдая интересы всей общины в целом и каждого ее члена в отдельности. Но, по мнению А.В. Перцева, крестьянину чужды такие качества как терпимость и соблюдение чьих-либо интересов, а тем более общественных, уже в силу образа его жизнедеятельности. Он указывает на то, что "крестьянин, ведущий натуральное хозяйство в традиционном обществе, менее чем кто-либо, является существом общественным. Его двор – отдельное, замкнутое мини-государство. Соседние мини-государства интересуют его мало, и интерес этот поверхностен: те же проблемы, те же их решения". С появлением развитого разделения труда производство впервые становится общенародным делом, и только здесь начинается взаимодействие. "Превращение человека в специалиста впервые заставляет его нуждаться в других и активно интересоваться их жизнью" (Перцев, 2002).

Аксаков хотел преодолеть нравственную деградацию общества, но, оставаясь в рамках религиозного мирозерцания, не мог предложить обоснованной программы толерантности. Все, что имел философ – это христианско-крестьянская община с мнимой свободной личностью, которая на деле могла гарантировать только смирение, покорность и пассивную скромность. Активность понималась Аксаковым как самоограничение личности ради общины, что исключало наличие диалога как расширения опыта и восприятия чего-то нового.

Вслед за другими славянофилами, Ю.Ф. Самарин противопоставлял положение личности в общине положению личности на Западе. По его убеждению, личность на Западе подчинена принципу рассудочности, индивидуализма, отвлеченности, что губительно влияет на западную цивилизацию, подавляет личность и ее свободу. В этом Самарин видел результат обращения к неправильной религии – католицизму. По его мнению, личность в католицизме "исчезает в Церкви, теряет все свои права и делается как бы мертвой, составной частью целого" (Самарин, 1997). Идея единства в католицизме, по мнению Самарина, отвлечена от "живого начала Церкви" и понимается чисто юридически. Тогда как в Православии, для Самарина, – это высший Церковный принцип, основанный на духовной связи человека и бога.

По представлению Самарина, "высокое значение, которое человек с полным правом придает своей личности, не может ни на чем другом основываться, как на идее Промысла, и не иначе может быть логически оправдано, как предположением Всемогущего Существа, которое не только каждого человека доводит до сознания нравственного призвания и личного долга" (Самарин, 1997), но и до познания этого призвания.

Самарина волновала идея свободной личности. В рамках ее освобождения, вслед за самоограничением личности Аксакова, Самарин выдвигал идею самоотречения. По мнению Самарина, идею свободной личности необходимо рассматривать с позиции общинного начала, которое заключается в "потребности жить вместе в согласии и любви, потребности, сознанный каждым членом общества как верховный закон... Таков общинный быт в существе его... он предполагает высший акт личной свободы и сознания – самоотречение..." (Самарин, 1997). Эта позиция, где посредством самоотречения происходит отречение человека от личных прав, от самостоятельности, напоминает позицию Хомякова, где члены общины "теряют свою строптивую личность". По мнению Ю.С. Комарова, личность, согласно Самарину, свободна в общине, благодаря ее сущности, но в то же время сам Самарин заявляет о том, что "личность ниже общины, поскольку общинный строй основан на некоем высшем акте личной свободы и сознания – «самоотречении»" (Комаров, 1991). Комаров критикует славянофилов за ошибочное понимание свободы: "Им кажется, что если человек сам отречется от самоутверждения ради утверждения бога, то это будет будто бы искомым истиной, которая на их языке означает полную свободу" (Комаров, 1991).

Все то, что Самарин находил в учении Церкви, он пытался перенести в социальную философию. Идею толерантности, соответственно, следует также рассматривать через его религиозные воззрения. По Самарину, получается, что толерантность заложена в Христианстве и дана человеку от Бога. Но,

несмотря на общинное начало христиан, потребность существования в согласии и любви, мы не находим у Самарина процесса взаимодействия человека с человеком. Его акт самоотречения представляет собой обособленность человека от других, наполненный стремлением приблизиться к Богу. По словам Комарова, "сама личность у Самарина сводится к богу" (Комаров, 1991). Активность личности и ее свобода соотносится у Самарина с актом самоотречения, т.е. актом, направленным не на личность другого субъекта, а на личность абсолютную.

Последователь славянофилов Н.Я. Данилевский затрагивал проблему терпимости в своем труде "Россия и Европа". Он указывал на то, что "терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена". Русский характер, по мнению Данилевского, соответствует христианскому идеалу, ему свойственна "прирожденная гуманность", он исполнен почтительности и покорности; "славянские народы самою природой избавлены от ... насильственности характера" (Данилевский, 1995). Тем самым философ рассматривал терпимость как врожденное качество, получаемое по праву рождения. В этом смысле, несмотря на обилие ссылок на христианский характер русских в вопросе о природе терпимости, Данилевский, фактически противореча духу и букве христианства, считал христианское поведение не духовным трудом, не индивидуальным путём к спасению, а заданностью.

Как и его предшественники, Данилевский критиковал западную культуру и приписывал ей черты нетерпимости и насильственности. По мнению философа, нетерпимость проявляется в православии только под воздействием "национального характера германо-романских народов на религиозные убеждения и деятельность". Само "христианское учение не содержит никаких зародышей нетерпимости" (Данилевский, 1995).

Таким образом, терпимость, по Данилевскому, имеет христианскую природу и присуща русским с рождения. Но сам же философ указывает на недостаток этой терпимости. По словам Данилевского, славяне чужды всякой насильственности, "чужды до такой степени, что нередко обращаются в несправедливость к самому коренному русскому народу". Он констатирует, что "тот же характер имеет и вся внешняя политика России... Эта чересчур бескорыстная политика часто имела весьма невыгодные результаты, ... ошибки эти имели ... своим источником отсутствие насильственности в характере, побуждавшее жертвовать своими интересами – чужим". Это говорит об "огромном перевесе, который принадлежит общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным", что отрицает диалог и активность. Такая терпимость, ненасильственность русского народа сводятся к покорности и смирению: "Россия берет сторону обижаемых" (Данилевский, 1995). По сути, Данилевский обобщил давно существовавшее лубочное представление о русском мужике, как терпеливом, пассивном и покорном.

3. Западники о проблеме толерантности

Некоторые проблемы толерантности остро затронуты П.Я. Чаадаевым в первом философическом письме. По его убеждениям то, что мы относим сейчас к толерантности, должно формироваться у народа историей в период его "юности". Русский народ, по словам Чаадаева, не имел никакой юности. "Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена тусклым и мрачным существованием без силы, без энергии" (Чаадаев, 1991а) и представляла собой "собственное порабощение и порабощение всех соседних народов" (Чаадаев, 1991б). Он критиковал русскую общину и сравнивал её с крепостным правом. Таким образом, русский народ, по мнению Чаадаева, не может быть толерантным на современном ему этапе развития. В отличие от славянофилов, он видел толерантность на Западе, где история складывалась по классическому варианту.

Чаадаев подчеркивал особую роль традиций в нравственном отношении. Он говорил, что русский народ не воспринял "традиционных идей человеческого рода", из которых "вытекает их будущее и происходит нравственное развитие" (Чаадаев, 1991а). По его мнению, в России вообще не было "никаких действенных наставлений в национальной традиции" (Чаадаев, 1991а). Взаимосвязь национальной традиции и нравственного развития философ раскрывает через отношение общего и частного. По мнению Чаадаева, "народы – существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей воспитывают годы" (Чаадаев, 1991а). Каждая отдельная личность обладает своей долей общего наследия, которое "образует его нравственную природу ранее выхода в свет и появления в обществе" (Чаадаев, 1991а). В.А. Золотухин отмечал социальность человека Чаадаева, которая в первую очередь проявляется в том, что "сознание человека всегда «коллективное», а индивидуальный разум зависит от «всеобщего» – социального" (Золотухин, 2001). Но исследователь также указывал на социальный мистицизм Чаадаева, "согласно которому человек тесно связан с обществом бесчисленными нитями, а его способности сливаться с другими – симпатия, любовь, сострадание, терпимость и т.п. – есть замечательные свойства в природе человека" (Золотухин, 2001). На самом деле Чаадаев отрицал врожденность толерантности на личностном уровне, признавая, однако, что с исторически сложившимися и укоренившимися определенными традициями она может вращиваться

национальное сознание так, что каждая отдельная личность станет принимать её еще до вступления в общество. Чаадаев называл это "физиологией Западного человека" (Чаадаев, 1991а).

Будучи приверженным к религиозным воззрениям, Чаадаев подчеркивал историческое значение христианства, которое, по его мнению, раскрывается перед народом как "система нравственности". В письме философ критиковал русский народ за то, что он обратился "за нравственным учением" к Византийской церкви, которая не позволила русским воспринять христианский мир: "Хотя мы и христиане, не для нас созрели плоды христианства" (Чаадаев, 1991а). Чаадаев выделял в христианстве две функции, направленные своим действием одна – на индивидуальное, другая – на общее сознание, которые в Боге сливаются и приводят к одной и той же цели. По Чаадаеву, обязательно настанет "день окончательного завершения дела искупления", когда "все сердца и все умы составят лишь одно чувство и лишь одну мысль, и падут все стены, разделяющие народы и вероисповедания" (Чаадаев, 1991а). В принципе, идея Чаадаева противоречива и направлена на свержение, в конечном счете, толерантности как таковой. Такое происходит из-за обращения к религии с целью подведения всех и вся под один множитель и создания единой мировой общности с одинаковой культурой, верой, мыслями, что, конечно, невозможно, т.к. если следовать самому философу, народы складываются из своей собственной истории и, пройдя этап своей юности, развиваются в разных направлениях. Хотя здесь Чаадаев оговаривал, что "непрерывно должен быть, следовательно, особенный круг идей... в том обществе, где цель эта должна осуществиться, т.е. там, где идея откровения должна созреть и достигнуть всей своей полноты. Этот круг идей, эта нравственная сфера неизбежно обуславливает особый образ жизни и особую точку зрения, которые, хотя могут и не совпадать у разных народов, однако по отношению к нам, как и по отношению ко всем неевропейским народам, создают одну и ту же особенность в поведении, как следствие той огромной духовной работы в течение восемнадцати веков, в которой участвовали все страсти, все страдания, все воображения, все усилия разума" (Чаадаев, 1991а). Таким образом, философ считал, что на уровне терпимости можно создать единую общность, куда войдут все народы и объединятся под эгидой общей веры.

Если отбросить религиозную составляющую его позиции, декларирующую объединение под эгидой христианства всех народов и вероисповеданий, то можно сказать, что Чаадаев все-таки обрисовал проблему толерантности и наметил некоторые пути ее решения. Он предлагал критически переосмыслить исторический опыт народов, "созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей" (Чаадаев, 1991с), учесть опыт европейских народов, воспринять добытые ими завоевания разума. Кроме того, Чаадаев особо подчеркивал роль "человеческого участия, как во всем, что происходит в нравственном мире" (Чаадаев, 1991а). Такая установка предполагает наличие критического диалога и активную жизненную позицию личности.

А.И. Герцен проблему толерантности поднимал через разработанную им концепцию личности и ее положения в обществе. Необходимо отметить, что, как и все западники, Герцен говорил о нетерпимости в существующем социуме и проповедовал "ненависть к всякому насилию, к всякому правительственному произволу" (Герцен, 1956б). Как видно, философа волновала недостаточность политической свободы, и это заставило его обратиться к мыслям о достижениях свободы социальной, социального равенства.

В противовес славянофилам, Герцен говорил о том, что славяне принадлежат к числу европейских народов, вливаются в общий поток их развития и вместе с Европой должны идти к развитию "гражданственности" и дальнейшей цивилизации. Но, исходя из своеобразия русского исторического развития, славянам не присуща та внутренняя борьба, которой заполнена история Западной Европы, и которая способствует развитию, движению вперед. Герцена тяготила пассивность, терпимость, терпение русских, о которых он писал в статье "О развитии революционных идей в России" (Герцен, 1956а), тяготили взгляды его оппонентов по поводу мнимой свободы и псевдоактивности.

Герцен предлагал коренным образом изменить общественную жизнь и представил теорию построения нового свободного и активного общества – социализма. Теория построения такого общества, где, видится, особое место занимает толерантность, базируется на идее "палингенезии", смерти старого мира и рождения нового, идее коренного обновления общественной жизни. В центре такого общества должна стоять всесторонне и гармонически развитая личность. Представляется интересным упомянуть о герценовском соотношении личности и общества, как единичного и общего. Согласно Герцену, общество без личности не имеет должного смысла, так же как и личность без общества. С другой стороны, личность входит в социальное целое именно как таковая, т.е. как "самобытная", "особенная" (Смирнова, 1973). Таким образом, личность, по Герцену, по природе своей социальна, она не существует вне социального целого и вне связей с ним. Положение личности в социуме двойственно: развитие личности происходит только в социуме, причем в каждом – по-разному, и, становясь развитой, личность уже сама влияет на социум на новом качественном уровне, совершенствуя его. Такая двойственная позиция личности, по мнению Герцена, определяет ее всестороннюю и гармоническую развитость и возможна только в социализме.

Характеризуя общину, Герцен, видел в ней идеальный способ воплощения социализма, но, чтобы подняться до уровня современного социального прогресса, община должна быть преобразована в соответствии с идеалами социализма Запада. Герцен критиковал "славянофильскую" общину, где, по его мнению, происходила потеря личности. Он считал, что всякий неразвитый коммунизм, который он находил в сельской общине, подавляет отдельное лицо, и был против полного подчинения личности коллективу.

По Герцену, общественная жизнь является таким же естественным определением человека, как достоинство его личности. Но для Герцена вопрос состоял не только в том, чтобы утвердить достоинство личности против внешнего насилия и произвола. Споры со славянофилами и другими религиозно мыслящими людьми постоянно сталкивали его с фактами, которые он оценивал как внутреннюю несвободу личности, – с догматизмом, сервильным преклонением перед авторитетами, неспособностью освободиться от предрассудков. Проблема личности вставала перед ним и как проблема нравственной свободы: освобождения личности от догм и предрассудков, от различных стеснений, от боязни истины. Надо заметить, что в основе герценовской теории лежит активность как "идея общественнопреобразующего деяния" (Смирнова, 1973), которое выводилось Герценом из концепции личности и рассматривалось им с позиции гегелевской диалектики. По мнению Герцена, "где начинается сознание, там начинается нравственная свобода; каждая личность ододействует *по-своему* призванию, оставляя печать своей индивидуальности на событиях" (Герцен, 1954). Такое деяние, "одействование" может происходить только посредством разума. Для этого личность должна совершить акт самоотречения, "погубления", но не ради бессмысленного "приближения" к Богу, как у славянофилов, а ради усвоения воплощенного в науке родового, всеобщего разума. По мнению Герцена, личность "восходит" к своей противоположности – к науке как всеобщему. "Процесс погубления личности в науке есть процесс становления – в сознательную, свободно разумную личность из непосредственно естественной; она приостановлена для того, чтобы вновь родиться" (Герцен, 1954). Это "второе рождение личности" – результат совершившегося перехода всеобщего в личное, превращения внешней объективной истины во внутреннее достояние личности. Это соотношение единичного и общего и есть активность, деяние. Именно в "деянии" как "одействование" личностью результатов науки проявляется самобытность личности. "В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий" (Герцен, 1954).

Такое глубокое понимание человека как единства всеобщего и единичного, причем единства, в котором "единичность", индивидуальность, личность признается не представителем общего, а самостоятельной ценностью, внесло большой вклад в разработку проблемы толерантности. Как видно, современное понимание проблемы созвучно идеям, затронутым Герценом полтора столетия назад. Философ уделял большое внимание проблеме всестороннего и гармонического развития личности. Его личность активна. Используя идею "второго развития личности", индивид Герцена предстает открытым для критического диалога и расширения собственного опыта. Личность не ограничена религиозными рамками, а действует свободно, согласно своим потребностям, но в интересах социума. Заслуга Герцена состоит в том, что он исходил из практических потребностей личности и общества, которые разумно взаимодействуют в системе на благо друг друга.

Н.Г. Чернышевский сформулировал многочисленные проблемы, касающиеся вопроса о построении толерантного общества. Как и все западники, он скептически относился к существующему общественному порядку в России. Философ указывал на "азиатский" характер страны. Он писал, что "азиатством называется такой порядок дел, при котором не существует неприкосновенности никаких прав, при котором не ограждены от произвола ни личность, ни труд, ни собственность. В азиатских государствах ... господствует исключительно насилие" (Чернышевский, 1950а). По мнению философа, Россия как азиатская страна исключает уважение к личности, к ее свободе и наполнена традиционными чертами общества, исключающими наличие толерантности.

В России философ видел равнодушное отношение ко всем сферам жизни, полагая, что оно рождено в традициях и обычаях еще домостроевской Руси. По его словам, равнодушие русского общества "ко всем высшим интересам общественной, умственной и нравственной жизни, ко всему, что выходит из круга личных житейских забот и личных развлечений" – наследство отцов, дедов и прадедов. "Привычки не скоро и не легко отбрасываются отдельным лицом, тем медленнее покидаются они целым обществом" (Чернышевский, 1947).

В отличие от Чадаева, который полагал, что толерантные черты общества должны формироваться у народа историей в период его "юности" и передаваться по наследству из поколения в поколение, Чернышевский высказывал мысль, поддерживаемую многими современными исследователями, о невозможности толерантности в традиционном обществе, характеризующемся подчинением личности (Олейников, 1996) и навязыванием безальтернативного образа жизни (Перцев, 2002). Новое не появится, пока образ жизни в традиционном обществе не изменится. Таким образом, для появления толерантности в обществе необходимо сначала избавиться от наследия отцов, от

национального архетипа, сложившегося, по мнению Чернышевского, под многовековым гнетом насилия, и приступить к построению нового, гражданского общества. Об этом говорил и Герцен.

Идеалами для Чернышевского выступали принципы, выработанные в Западной Европе, и прежде всего идея важности каждой отдельной личности. Избавиться от "азиатства" и приблизиться к таким принципам можно посредством просвещения, причем просвещения каждой отдельной личности. Заслуга философа состоит в том, что он, в отличие от славянофилов, а также Чаадаева и Герцена, выдвинул важную мысль, что, прежде чем перенимать чей-то опыт, как многие слепо это делают, надо сначала изучить его: "Когда мы будем так же просвещены, как западные народы, только тогда мы будем в состоянии пользоваться их историею..." (*Чернышевский*, 1950d). Эта идея проходит красной нитью в современном понимании проблемы толерантности как критического диалога.

Главный акцент Чернышевский делал на развитии личности. Поэтому, принимая общину, он толковал ее как защитницу личностного принципа, наподобие цехов и коммун в Западной Европе. В отличие от Герцена, Чернышевский русскую общину не идеализировал и не считал формой социалистического производства. Чернышевский утверждал, что право на существование имеет лишь тот строй, который порожден потребностями объективной действительности. Община, построенная по западным принципам, отвечает этим требованиям. Такое общинное устройство "дает беспорочность и независимость правам частного лица. Оно благоприятствует развитию в нем прямоты характера и качеств, нужных для гражданина. Оно поддерживается и охраняется силами самого общества, возникающими из инициативы частных людей" (*Чернышевский*, 1950b). Но Чернышевский категорически выступал против насильственного навязывания общинности, т.к. это было не защитой личности, а, напротив, ее притеснением: "Трудно вперед сказать, чтобы общинное владение должно было всегда сохранять абсолютное преимущество перед личным... Вопрос о личном и общинном владении землей непременно разрешится в смысле наиболее выгодном для большинства" (*Чернышевский*, 1950c).

Для Чернышевского просвещенная личность – личность всегда свободная и самостоятельная, двигатель общественного развития и благоустройства общества: "Как вы хотите, чтобы оказывал энергию в производстве человек, который приучен не оказывать энергии в защите своей личности от притеснений" (*Чернышевский*, 1950a).

Таким образом, Чернышевский ближе всех подходил к пониманию проблемы толерантности. Он затронул и обосновал все составляющие, характеризующие толерантного человека и толерантное общество. Активность личности философ рассматривал как ее просвещение, немислимое без свободы, которое направленно на критический диалог и принятие Иного как средства саморазвития.

Идеи Т.Н. Грановского имеют прямое отношение к проблеме толерантности. Интересна его концепция возрастной схемы развития народов. По Грановскому, народы, как отдельный человек, имеют определенные ступени развития: "младенчество", "юность", "возмужалость" и "старость". "Каждый возраст образует особый период" (*Каменский*, 1988): в младенчестве и юности народ развивается, набирает силу; период возмужалости – это период расцвета народа, осуществления его исторического назначения; период старости – упадок, разложение. От ступени к ступени народ борется с прежним, образует нечто новое, изменяется. Сменяя друг друга после осуществления исторической миссии, народы могут обрести новую жизнь, обновиться "через принятие нового начала жизни", "т.е. через восприятие достижений других народов". По словам Каменского, "здесь выявляется гуманистический идеал Грановского, его враждебность какому бы то ни было национализму, унижению каких-либо народов" (*Каменский*, 1988).

По Грановскому, "народы относятся к человечеству, как индивиды к народу" (*Каменский*, 1988), но все же философ подчеркивал приоритет личности над народной массой. Обратимся к его учению о личности и обществе. По его мнению, общество должно быть построено в соответствии с требованиями личности, учитывать их и даже быть в зависимости от нее. Иными словами, свободное развитие каждого должно стать условием свободного развития всех. По мнению Грановского, личность находится выше по отношению к общественному устройству. Не личность должна быть построена по некоему априорному, теоретически задуманному образцу общества, а, наоборот, общество должно быть устроено так, чтобы личность могла свободно развиваться. Исследователь наследия Грановского З.А. Каменский называет понимание общественного идеала Грановским и его единомышленниками "личностным" (*Каменский*, 1988).

Вместо славянофильской идеологической триады "православие, самодержавие, народность", Грановский ставил во главу угла лозунг "свобода, равенство, братство". По его представлению, за свою свободу необходимо бороться, затем стремиться к равенству, "а когда упрядочится свобода и равенство, явится и братство. Таков идеал человечества" (*Каменский*, 1988).

Таким образом, в учении Грановского присутствуют все элементы, реализующие принципы толерантности. Личностное начало, глубокое сочувствие свободе, понимание условий, в которых она может реализоваться, неприятие любых насильственных действий, наличие активного диалога были неотъемлемыми принципами убеждений Грановского. Он рассматривал чужой опыт как возможность расширения своего.

4. Заключение

По выражению З.А. Каменского, славянофилам "вменяется в заслугу построение концепции, согласно которой идеалом и целью общества является цельная, свободная и самодовлеющая личность,.. что славянофилы сделали попытку построить некий идеал личности будущего, личности цельной в ее познавательной, нравственной, социальной функциях" (Каменский, 2003), то есть как раз такую личность, которая в посттрадиционных культурах признается толерантной. Но в действительности в славянофильской России исторически не сформировался рациональный тип толерантности.

Вклад славянофилов в разработку проблемы толерантности все же присутствует. Ведь основная деятельность русских философов XIX века "была направлена, в конечном счете, на формирование активного человека – деятельного, способного повлиять на ход событий и изменить их в интересах общества" (Гошевский и др., 1993), что является одной из первых попыток обоснования проблемы толерантности в России и создает определенную основу для последующего развития идеи. К сожалению, славянофилы рассматривали "веру как фундамент всех общественных и личностных реалий" (Коваленко, 2000). Следовательно, проблему активности, и, связанную с ней идею свободы, они понимали с религиозной позиции в рамках "мистического христианского общества" (Комаров, 1991). Славянофилы пытались найти свободу в самой церкви и доказывали, что "вера, как атрибут «внутреннего», «свободного» и «единого» общения человека с богом выступает тем единственно возможным критерием, благодаря которому человек будто бы обретает себя как некую моральную личность" (Комаров, 1991). Но христианская свобода строится на жесткой связи человека и бога, где человек не может проявить себя как личность. Религиозная "вера, даже добровольная, может привести человека лишь к иллюзорной свободе" (Комаров, 1991).

Кроме того, видение русского общества в славянофильской мысли XIX века не выходил за рамки "средневековой феодальной структуры. Это было традиционное общество, пронизанное по вертикалям и горизонталям особыми отношениями несвободы людей" (Олейников, 1996). По словам Д.И. Олейникова (1996), "традиционное общество требовало подчинения личности себе, образовывало три степени несвободы, выраженные... идеологической триадой "православие, самодержавие, народность". По мнению Перцева, традиционное общество не может быть толерантным. "Нетерпимость к инакомыслию в традиционном обществе... коренится, в конечном счете, в вынужденном навязывании всем безальтернативного образа действий,.. в образе жизни... и постоянно будет воспроизводиться до тех пор, пока этот образ жизни не изменится" (Перцев, 2002). Традиционному обществу присуще единообразие видения вещей, что "дано заранее в одинаковом для всех виде", такими, какими создал их бог. Русские религиозные философы усматривали в таком видении достоинство, направленное на единение людей, что и явилось его утопической составляющей. По мнению Перцева, "ни о какой сколько-нибудь устойчивой толерантности речь не может идти до тех пор, пока сохраняется представление о вещах-в-себе, о вещах-самих-по-себе, суть которых раз и навсегда определена объективными силами" (Перцев, 2002). Алексеев видит причиной многих социальных инверсий, происшедших с Россией именно "дефицит рациональности сознания и действия", без чего невозможно в исторически короткое время создать гражданское общество "взаимоответственных, толерантных субъектов" (Алексеев, 2001).

Таким образом, понимание русскими религиозными философами проблемы толерантности оставалось ещё на докантовской стадии. Они не рассматривали другого человека, другое мировоззрение, культуру как единственную возможность для развития себя, своей культуры. Чужое рассматривалось не как шанс к расширению познания мира, а как чуждое, враждебное. Личность, свобода, активность были скованы религиозными принципами и заменялись смирением, покорностью и терпением. Наивное представление о том, что источник развития заложен внутри "русской души", "святой Руси" мешало славянофильской тенденции в русской философии сформировать цивилизованное представление о толерантности как форме активной заинтересованности в освоении Иного как средстве саморазвития и гуманизации мира.

Говоря о западническом направлении можно отметить, что проблема толерантности, хотя и являлась злободневной, не конкретизировалась и затрагивалась лишь косвенно. Но, опираясь на взгляды западников, на разработанные ими концепции личности и общества, можно сделать довольно конкретные выводы, отражающие отношение мыслителей к проблеме толерантности и построению толерантного общества.

В итоге можно сказать, что представители западнического направления считали толерантность продуктом развития человеческого общества, а вырабатываемые в обществе идеалы взаимоотношений занимали у них одно из ведущих ролей в поступательном движении самого общественного развития. Западники ценили личность и стремились доказать возможность гармоничного сочетания интересов личности и общества. Они проявляли заинтересованность к Чужому и признавали в нем познавательный статус. Все это показывает нам, что западники уже в XIX веке обозначили основные вопросы и проблемы толерантности, лежащие в основе современной концепции толерантности.

Литература

- Аксаков К.С.** Записка "о внутреннем состоянии России". В кн.: *Очерк русской философии истории*. М., *Ин-т философии РАН*, 368 с., 1996.
- Алексеев О.А.** Конфликт и толерантность в российском историческом самосознании. В кн.: *Толерантность и полисубъектная социальность. Материалы конф. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та*, 211 с., 2001.
- Герцен А.И.** Былое и думы. Собрание сочинений. В 30 т. М., *Изд-во академии наук СССР*, т.10, 533 с., 1956b.
- Герцен А.И.** Дилетантизм в науке. *Там же*, т.3, 364 с., 1954.
- Герцен А.И.** О развитии революционных идей в России. *Там же*, т.7, с.133-165, 1956a.
- Гошевский В.О., Закондырин Е.В., Костюкевич В.Ф.** Проблема человека в русской философии XIX века. *Мурманск, Север*, 320 с., 1993.
- Гречко П.К.** Различия: от терпимости к культуре толерантности. М., *РУДН*, 415 с., 2006.
- Данилевский Н.Я.** Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. *СПб., Глаголь*, 513 с., 1995.
- Зеньковский В.В.** Русские мыслители и Европа. М., *Республика*, 368 с., 1997.
- Золотухин В.А.** Две концепции толерантности. *Кемерово, КГТУ*, 63 с., 1999.
- Золотухин В.А.** Толерантность. *Кемерово, КГТУ*, 145 с., 2001.
- Каменский З.А.** Т.Н. Грановский. М., *Мысль*, 189 с., 1988.
- Каменский З.А.** Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. *СПб., РХГИ*, 536 с., 2003.
- Киреевский И.В.** Избранные статьи. М., *Современник*, 382 с., 1984.
- Коваленко Н.С.** Единство во множестве: личность и народ в философии славянофилов. *Мурманск, НИЦ "Пазори"*, 134 с., 2000.
- Комаров Ю.С.** Общество и личность в православной философии. *Казань, Изд-во Казанского ун-та*, 188 с., 1991.
- Лекторский В.А.** О толерантности. *Философские науки*, № 3-4, с.14-18, 1997.
- Лосский В.О.** История русской философии. М., *Советский писатель*, 480 с., 1991.
- Олейников Д.И.** Классическое российское западничество. М., *Механик*, 164 с., 1996.
- Перцев А.В.** Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. *Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та*, 253 с., 2002.
- Самарин Ю.Ф.** Статьи. Воспоминания. Письма: 1840-1876. М., *Река времен*, 259 с., 1997.
- Смирнова З.В.** Социальная философия А.И. Герцена. М., *Наука*, 292 с., 1973.
- Хомяков А.С.** О старом и новом. Сочинения. В 2 т. М., *Медиум*, т.1, 590 с., 1994.
- Чаадаев П.Я.** Апология сумасшедшего. Полное собрание сочинений и избранные письма в 2 т. М., *Наука*, т.1, 800 с., 1991с.
- Чаадаев П.Я.** Философические письма. *Там же*, т.1, 800 с., 1991a.
- Чаадаев П.Я.** "L'Univers" 15 января 1854 г. *Там же*, т.1, 800 с., 1991b.
- Чернышевский Н.Г.** Сельское благоустройство № 8. Полное собрание сочинений. В 16 т. М., *Гос.изд.худ.лит*, т.5, 1007 с., 1950с.
- Чернышевский Н.Г.** Антропологический принцип в философии. *Там же*, т.7, 1095 с., 1950d.
- Чернышевский Н.Г.** Сочинения Т.Н. Грановского. *Там же*, т.3, 884 с., 1947.
- Чернышевский Н.Г.** Суеверие и правила логики. *Там же*, т.5, 1007 с., 1950a.
- Чернышевский Н.Г.** Экономическая деятельность и законодательство. *Там же*, т.5, 1007 с., 1950b.