

Границы толерантности*

В. Ю. Быстров

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Быстров В. Ю. Границы толерантности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 1. С. 24–34.
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.102>

Статья посвящена одному из важнейших аспектов проблемы толерантности, связанному с определением ее границ. В той мере, в какой в центре либеральной концепции толерантности оказывается идея толерантного государства, практики толерантности связываются с пассивным принятием норм и ценностей другого. Понимаемая таким образом толерантность вступает в противоречие с самоидентификацией индивидов и социальных групп. Либеральная концепция толерантности подвергается критике как не соответствующая плюрализму ценностей и реалиям мультикультурализма. Возникает опасность такого распространения принципа толерантности, когда общество окажется парализованным стремлением во чтобы то ни стало не нарушить нормы и принципы другого, даже за счет собственной идентификации. «Парадокс толерантности» (С. Жижек) проявляется в том, что в толерантном обществе приоритет отдается ценностям и идеалам субъекта, который открыто нарушает сам принцип толерантности. Из этого следует, что сам этот принцип нельзя понимать как соблюдение баланса между уважением к другому и потребностью в собственной свободе. Такой баланс всегда будет складываться не в пользу толерантного индивида, если категория признания в своем содержании будет сводиться к пассивному признанию прав и убеждений другого. Показано, что концепция «борьбы за признание», раскрываемая Гегелем в его диалектике Господина и Раба, может быть взята на вооружение современными критиками либеральной концепции толерантности. Гегелевский подход к толерантности можно назвать трансгрессивным, так как отношение к другому предстает у Гегеля как результат и как предпосылка борьбы за признание.

Ключевые слова: толерантность, либерализм, толерантное государство, борьба за признание, идентификация.

Известное высказывание М. А. Бакунина о том, что свобода одного заканчивается там, где начинается свобода другого, может быть применено и к проблеме границ толерантности. Актуальность этой проблемы обусловлена тем, что объективные процессы социального развития, называемые в целом глобализацией, имеют своим содержанием расширение и углубление коммуникаций, в том числе и между людьми, придерживающимися различных религиозных, политических, нравственных и т. д. убеждений. Среди прочих последствий глобализации важное

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

значение имеет тот факт, что во второй половине XX столетия в странах Западной Европы значительно увеличивается доля представителей нехристианских религий. Такого рода социальные перемены закономерно приводят к поиску новых форм общественной жизни, которые могли бы стать эффективным фактором воспитания толерантности, необходимой предпосылкой межкультурного и межрелигиозного общения.

Толерантность оказывается одной из базовых ценностей в межконфессиональных отношениях, без которой невозможно общественное согласие. Если ориентироваться на буквальный перевод, то слово «толерантность» (от лат. *tolerantia*) подразумевает терпимое отношение к иным мнениям, верованиям, убеждениям, поступкам, которые так или иначе вызывают несогласие. Толерантность предполагает способность к компромиссам, нахождению приемлемых решений для противоположных позиций в общественной и межконфессиональной сфере. Конструктивный диалог конфессий оказывается одним из главных путей достижения стабильности и сохранения мира в стране. Необходимо, чтобы этот диалог строился не только на терпимости, но и на взаимоуважении.

Одной из драматических особенностей межконфессионального диалога оказывается столкновение с другими культурными нормами и правилами, необходимость вхождения в иную культурную среду, освоения и включения новых культурных кодов в свои повседневные практики. Драматизм периода аккультурации связан с психологическим дискомфортом переживания «культурного шока» и нарушением привычного алгоритма взаимодействий, приводящем к слову «фоновых ожиданий», обыденной структуры элементов естественных событий. Следовательно, процессы, сопровождающие вхождение индивида в новое для него культурное пространство, характеризуются стрессами, в зависимости от переживания которых индивид либо активнее адаптируется, либо предпочитает задержаться в узкой среде «своих», привычной атмосфере диаспоры со знакомой культурой и усвоенными паттернами поведения. Следовательно, зачастую, на лиминальной стадии перехода в новое культуральное состояние (см.: [1]) необходимой реконструкции наработанных паттернов индивид предпочитает психологически безопасную «родную» среду внутри своей этнической группы (отсюда локальность проживания и частично закрытость этнических и религиозных сообществ).

Возникает закономерный вопрос — не сводится ли проблема межконфессионального диалога к элементарной политике и практике толерантности? И, следовательно, не отпадет ли сама потребность в диалоге религий, если проблема этнической толерантности будет в современном мире успешно решена с помощью юридических и политических механизмов? В любом случае представляется очевидным, что диалог культур и толерантность взаимосвязаны, и эта взаимосвязь играет решающую роль при попытках организации межконфессионального диалога. Эту взаимосвязь требуется прояснить, и поэтому следующий закономерный шаг нашего исследования заключается в обращении к понятию толерантности.

В современном религиоведении, как правило, говорят о трех эпохах: досекулярной, секулярной и постсекулярной. Досекулярная эпоха имеет в ряду своих признаков разделение сакрального и профанного, но это разделение существует лишь для внешнего взгляда, тогда как на самом деле область сакрального охватывает собой все проявления человеческого существования, включая и те, которые обыден-

ное сознание относит к сфере профанного. Секулярная эпоха вводит строгое разграничение между сакральным и профанным, пытается установить автономные основания для сферы мирского. Постсекулярная эпоха возникает как логическое следствие секуляризации, в условиях, когда теперь уже не сакральное, а профанное охватывает все человеческое существование. Парадоксальная ситуация, связанная с секуляризацией и являющаяся ее логическим следствием, выражается в том, что в той мере, в какой возникает сфера абсолютного мирского, светского (что ранее было просто невысказано), появляется и абсолютно новое понимание сферы религиозного. Возникает «чисто религиозная религия, не имеющая обязательного отношения к тому, что не является собственно религиозным» [2, с. 39].

Понятно, что говорить о постсекулярной ситуации можно только тогда, когда существует такой социальный институт, который условно можно назвать толерантным государством. Согласно либеральной теории толерантности, государство, опирающееся на принципы справедливости, следует понимать в качестве ассоциации граждан с равными правами. Такое государство не руководствуется какой-то единственно верной религиозной или философской доктриной, однако оно обязано создавать индивидам благоприятные условия для удовлетворения их нравственных и религиозных потребностей. В своем содействии индивидам подобное государство ориентируется на такие принципы, которые у самих индивидов могли бы вызвать только согласие. Государство действует как агент граждан, но оно не имеет права «делать то, что оно (или какое-либо большинство) или еще кто-нибудь захочет делать в вопросах морали и религии. Его обязанности ограничены гарантиями условий равной моральной и религиозной свободы» [3, с. 191]. Такое государство обязано гарантировать своим гражданам свободу, равенство и справедливость, хотя само оно лишено права отдавать предпочтение какому-либо определенному учению о свободе, равенстве и справедливости. И поскольку такой нейтралитет государства был бы чем-то абсолютно внешним для общества, предполагается, что государство должно целенаправленно сдерживать и ограничивать свои возможности влияния на свободный выбор граждан. Государство, которое ради свободы граждан ограничивает свою собственную свободу, можно назвать толерантным государством.

Критика либеральной теории толерантности основана на том аргументе, что необходимо принимать во внимание гетерогенность современного общества и в полной мере учитывать ситуацию мультикультурализма. Главный тезис такой критики заключается в том, что либеральное понимание толерантности появляется тогда, когда возникает острая потребность мирного сосуществования различных христианских конфессий, в равной степени претендовавших на обладание абсолютной истиной и отстаивавших свое понимание истины в кровопролитных религиозных войнах. Но то, что оказалось эффективной мерой для умиротворения религиозных конфликтов в Европе Нового времени, едва ли сможет сохранить свою эффективность в современных европейских обществах, гораздо более разнообразных и в религиозном и в этнокультурном плане [4, с. 223].

Главный изъян либеральной теории толерантности обнаруживается в том, что в рамках этой теории один образ жизни утверждается как наилучший из всех возможных. С такой точки зрения либеральное понимание толерантности всего лишь модифицирует сократическую и христианскую концепцию существования одной

истинной религии, одной истинной морали, единственно возможной рациональности, но это понимание в наши дни безнадежно устарело, так как, по сути дела, субъект, разделяющий такое понимание, отвергает плюрализм ценностей и в современных реалиях мультикультурализма становится уже не толерантным, а интолерантным субъектом. К этому следует добавить, что и само понятие толерантности может быть объявлено устаревшим, поскольку оно появилось в конкретных исторических обстоятельствах и было направлено на смягчение религиозных разногласий среди людей, у которых в принципиальных вопросах нравственности и религии было гораздо больше сходств, чем различий, так как все они были христианами. Если теперь такие сходства имеют гораздо меньший удельный вес, чем различия, то понятие толерантности закономерно теряет свою эффективность [4, с. 224].

Подобного рода доводы могут быть эксплицированы и в область религиозных отношений. Здесь либеральная теория толерантности также бесповоротно устарела, так как в современном мире более эффективным оказывается терпимое отношение ко всем существующим предрассудкам, нежели все разнообразные попытки от этих предрассудков окончательно избавиться. В отличие от христиан Европы Нового времени, современные европейцы руководствуются настолько разными представлениями о благе, что они фактически несопоставимы друг с другом. Если для христиан Нового времени при все их разногласиях существовало некое общее измерение (в виде представлений о чистоте раннего, евангельского христианства), то теперь такого общего измерения нет, а следовательно, нет и основания для сравнительной оценки расхождений. «Так как в постхристианском мире неверующие, как и приверженцы этнических религий — иудаизма, индуизма, синтоизма и даосизма — не выдвигают притязаний на обладание универсальной истиной, единой и обязательной для всех, старомодная толерантность становится неуместной по отношению к убеждениям других. Для них существует более радикальная форма толерантности, а именно — безразличие» [4, с. 63–64]. Таким образом, опорой для адекватного решения проблемы религиозной толерантности будет положение религиозных меньшинств, которые при наличии религиозной конфессии, претендующей на универсализм своего вероучения, вынуждены вступать в диалог друг с другом, с государством и с представителями доминирующей конфессии.

Современное общество и в сфере законодательства, регулирующего межконфессиональные отношения и отношения религиозных организаций с государством, пытается уйти от доводов либеральной теории толерантности. Когда есть закон, ограничивающий права человека, всегда находятся те, кто намеренно использует такие нормы в своих собственных корыстных интересах, и порой это происходит вследствие религиозной нетерпимости по отношению к малочисленным группам, которым в таком случае приписывается роль нетрадиционных религиозных форм, религиозных сект, групп, враждебно настроенных к культурно-этническому наследию и т. п. Причем используются в таких формах дискриминации чисто количественные показатели, которые всегда можно представить как объективные, отражающие якобы незаинтересованность государственных структур в предоставлении преимуществ тем или иным конфессиям.

Такая юридическая коллизия весьма характерна, так как по-своему отражает принципиальный конфликт между двумя способами понимания толерантности —

либеральным и, если можно так выразиться, постлиберальным. И проблема границ толерантности во многих аспектах оказывается связанной с противоречиями между этими двумя способами понимания [5–14]. Обратим внимание на один аспект этой проблемы, связанный с тем, что концепции и практики толерантности можно понимать не только в контексте идеи толерантного государства, но и как способ идентификации. «Толерантность... будет рассматриваться как жесткость границы “свой” — “чужой”, т. е. как критериальная модель оценки в процессе идентификации. Идентичность может трактоваться как практика самообозначения индивида через ограничение выбора из многозначности. Включаясь в личные сложноорганизованные системы социальных действий, индивид постоянно сталкивается с проблемой сохранения своей индивидуальности и целостности. Национальная, этническая, конфессиональная, организационная идентичность всегда опирается на культуру как на инструмент различения, обозначения “себя” и “других”» [15, с. 35].

Рассматриваемая с гипотетической точки зрения толерантного государства практика толерантности оборачивается пассивным восприятием некоторых внешних норм и правил, ограничивающих способность субъекта к самоидентификации. Возникает то, что С. Жижек называет «парадоксом толерантности». Последовательное воплощение принципа толерантности, осуществляемое под жестким контролем государственной машины, может привести к возникновению «общества, парализованного стремлением не задеть другого, независимо от того, насколько жестоким и суеверным является этот другой» [16, с. 102]. С точки зрения С. Жижека, появление общества, парализованного принципом толерантности, не может быть предотвращено пониманием этого принципа как баланса между уважением к другому и потребностью в собственной свободе. Такой баланс всегда будет складываться не в пользу толерантного индивида, если категория признания в своем содержании будет сводиться к пассивному признанию прав и убеждений другого.

Хотя именно такое понимание доминирует в либеральных концепциях толерантности, целесообразно вспомнить о той концепции признания (борьбы за признание), которая сформулирована Гегелем в «Феноменологии духа» в рамках известной схемы «диалектики Господина и Раба». Образ самосознания, обычно обозначаемый под именем «диалектики Господина и Раба», — это, бесспорно, один из самых известных, а также, несомненно, один из самых затруднительных образов в истории его интерпретаций. Следует отметить, что название, предназначенное для этого образа, фактически распространяется не на связь индивида с индивидом, а на определенное отношение, в которое любое самосознание как таковое вступает само с собой. Отношение противоречия, поскольку оно выражается так: *самостоятельность и несамостоятельность самосознания*. Две характеристики, обозначающие в строгой взаимной импликации элементы, динамическое и структурное сосуществование которых совместно определяет опыт сознания и с самого начала, и в тех образах, которые ему предстоит принять в дальнейшем.

Обратим внимание на тот важный момент этой диалектики, когда Раб решается выйти из борьбы за жизнь или смерть, но подчиняется при этом не простому страху перед возможной гибелью, а руководствуется тем разумным доводом, что жизнь необходима ему для дальнейшего движения мысли. Следующая стадия существования Раба не ограничивается одним лишь страхом смерти; хотя этот страх не исчезает, но теперь заключается в преобразовании мира и самого себя, т. е. в об-

разовании, понимаемом в самом широком смысле. Преобразуя мир и самого себя, Раб порождает в себе творческие способности, само существование которых уже противоречит его положению. Гегель утверждает, что на этом этапе «необходимы оба момента — страх и служба вообще, точно так же как и процесс образования, и в то же время оба момента необходимы [одинаково] общо. Без дисциплины службы и повиновения страх не идет дальше формального и не простирается на сознательную действительность наличного бытия. Без процесса образования страх остается внутренним и немым, а сознание не открывается себе самому» [17, с. 106] Разделение, разрыв между страхом и образованием (в широком смысле слова) приводит к двум возможным тупиковым ситуациям: преобразования, оторванные от страха, ведут к пустому тщеславию, своенравию, к мнимой свободе, которая оказывается лишь формой рабства; страх, оторванный от преобразовательной деятельности, замыкает сознание в самом себе, не позволяет ему раскрыться и развиваться и возвращает раба к слепому подчинению.

Гегель, вместо того чтобы посредством диалектики Господина и Раба проиллюстрировать рождение человека из животного или, в исторической последовательности, периодически повторяющуюся победу рабов над господами, стремится самым решительным образом выразить тот факт, что власть как таковая, если она стремится соответствовать требованиям разумности, обязана покончить как с господством, так и с рабством и отвергнуть таким образом любое отношение иерархического типа. При разнообразии функций власть на самом деле требует отношений свободы, т. е. взаимного признания, между в равной мере самостоятельными и несамостоятельными индивидами, а прямым и первым объектом этого опыта является самосознание в своей основополагающей двойственности, и эта двойственность обуславливает действительное признание другого в его внешности.

Что касается логического анализа, сопровождающего две разновидности опыта — смертельной схватки и диалектики господства и рабства, — то он не нацелен на отражение определенного периода истории, и тем более не предлагает модели для анализа человеческих отношений, возникающих из животного состояния, но сближается с параболой или с притчей: внутренняя двойственность всякого самосознания оказывается представленной и объективированной в отношениях между двумя индивидами, каждый из которых воплощает преимущественно один из полюсов парадокса, характерного для любого самосознания, парадокса единства самостоятельности и несамостоятельности. На данном этапе Гегель констатирует, что «удвоение, которое прежде распределялось между двумя отдельными [сознаниями] — между господином и рабом, сосредоточивается на одном; удвоение самосознания внутри себя самого, которое существенно в понятии духа, имеется, таким образом, налицо, но еще не их единство, — и *несчастное сознание* есть сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности» [17, с. 112]. В «Феноменологии духа» понадобится еще долгий путь, чтобы, дойдя до стадии разума, это самосознание смогло раскрыться в определенной исторической ситуации.

Самосознание, склонное рассматривать свою определенность только как самостоятельность, закономерно оборачивается абстрактной односторонностью, рискующей не устоять перед искушением отказаться от своего объективного содержания и впасть в элементарный солипсизм. Эта односторонность уничтожается, когда сознание включается в психодраму, выводящую на сцену двух индивидов,

каждый из которых основывается на том, что утверждается, с его точки зрения, в качестве самостоятельной целостности. Такое удвоение двух равных величин, одинаково устойчивых в своей самодостаточности, может привести только к беспощадному столкновению, когда каждый, при отсутствии полного признания, воспринимает другого лишь как угрозу своей собственной абсолютности. Они, следовательно, неизбежно стремятся к тому, чтобы упразднить друг друга: отрицание вещи, а не сознания, аналогичное исключению, которое с логической точки зрения полагает сущность в отрыве от бытия, эту сущность, однако, и порождающего. И здесь и там вновь полагаемый термин, вследствие того что он не подтверждается своей собственной рефлексивной структурой, рискует упустить из виду истину отношения к тому «внешнему», из которого он и возникает. То, что самосознание обнаруживает рядом с собой, представляет собой другое самосознание, которое, в совершенной симметрии по отношению к нему, может явиться перед ним как абсолютный вызов, как угроза его собственной жизни.

Здесь мы сразу же оказываемся на уровне реальной опасности, которую необходимо предотвратить, пусть даже ценой собственной жизни: необходимо, чтобы другой исчез, необходимо, чтобы я вступил с ним в смертельную борьбу. Именно в это время возникает возможность решения этой апории. Так как, рискуя своей собственной жизнью, каждый может оказывать воздействие и на самого себя, пусть даже косвенным образом (допуская риск), и то, что он пытается воздействовать на другого, вписывается в тот ряд рефлексивной бесконечности, посредством которой он сам и создается. Таким образом, разрывается блокировка опыта и его утрата в той абсурдности, которую создает взаимное разрушение двух самосознаний; такое стечение обстоятельств уступает место другому равенству, как только один из протагонистов начинает осознавать, что жизнь, подразумевающая осознание двойственности, так же важна, как и чистое самосознание. Это приводит к зарождению асимметричного отношения: Раб в первой инстанции будет тем, кто принимает такую внутреннюю двойственность, предпочитая жизнь в подчинении простому исчезновению. Самое главное — знать, сможет ли он выразить свою самостоятельность в этой согласованной несамостоятельности.

Два партнера предшествующего отношения оказываются одним-единственным субъектом, который, таким образом, становится Рабом, соглашаясь с изменением своего положения. Что касается Господина, то он оказывается перед дилеммой: с одной стороны, ему необходимо сохранить свою самостоятельность, так как именно она и является определением его положения в качестве Господина. С другой стороны, в этом своем стремлении к сохранению самостоятельности он вынужден избегать любого опосредствования как в отношении объекта своего господства, так и в отношении субъекта, который может оспаривать его право на владение. Любое опосредствование предстает перед Господином как уничтожение непосредственности его самостоятельности (так как вынуждает обращаться к средству, на которое не распространяется его господство), и следовательно, как уничтожение его положения Господина. Но отказываясь от опосредствования, сохраняя непосредственность своей самостоятельности, Господин обрекает себя на падение в несамостоятельность. Абстрактная самостоятельность, как и любая односторонность, неизбежно переходит в свою противоположность.

Каковы же вехи пути, который привел Господина к этому падению? Его абстрактное отношение к внешнему неизбежно принимает двойственную форму: его отношение к Рабу нуждается в опосредствовании отношением к вещи, а отношение к вещи нуждается в опосредствовании отношением к Рабу. В то же время, по причинам, изложенным выше, любое опосредствование грозит Господину утратой его самостоятельности и поэтому расценивается им как несущественное. Самостоятельность Господина предопределяет ту тупиковую ситуацию, тот замкнутый круг, в котором он неизбежно оказывается. Раб для него становится инстанцией, при помощи которой он осуществляет свое господство над вещами, перепоручая Рабу не только право распоряжаться ими, но и преобразовывать их. В то же время обладание вещами служит Господину основанием для обладания Рабом. Отрицание опосредствования оказывается губительным для Господина: непосредственное обладание вещью, выражающееся в программе безграничного гедонизма, неизбежно ведет к уничтожению вещи, а следовательно, и к утрате права обладания Рабом; непосредственное обладание Рабом ведет к тому, что Господин не может добиться признания себя в качестве Господина со стороны того, кто не является ему равным. Простая антитетика возможных отношений Господина и Раба складывается явно не в пользу Господина, так как этих возможных отношений всего четыре: Господин воздействует на Раба, Господин воздействует на самого себя, Раб воздействует на Господина, Раб воздействует на самого себя. Но в реальности Господин воздействует на Раба, но не воздействует на самого себя, замыкаясь в неподвижности своей самостоятельности, которая обречена перейти в свою противоположность. И хотя Раб не имеет возможности воздействовать на Господина, он, преобразуя вещь, воздействует на самого себя и преобразует самого себя.

На первый взгляд самостоятельность Господина подтверждается видимой несамостоятельностью Раба. Но Раб, получая возможность посредством воздействия на вещь воздействовать на самого себя, получает и возможность преобразовать самого себя, изменить свое положение, тогда как Господин такой возможности лишен. Раб в этом преобразовании самого себя лишается своей несамостоятельности, но самостоятельность, которую он обретает, имеет принципиально иную структуру, нежели самостоятельность Господина. Если самостоятельность Господина, согласно Гегелю, берет свое начало в абстрактной решимости, в способности поставить желанное благо выше простой необходимости сохранить свое существование, т. е. в способности рискнуть своей жизнью, то несамостоятельность Раба, его подчинение Господину проистекает из отказа от желанного блага и стремления сохранить свою жизнь. Если перейти на терминологию классического психоанализа, то Господин руководствуется «принципом наслаждения», тогда как Раб — «принципом реальности». Но опираясь на «принцип реальности», Раб в конечном счете одерживает победу над Господином. Господин из самостоятельности и несамостоятельности всегда выбирает самостоятельность, но было бы ошибкой полагать, что позиция Раба характеризуется строгой симметричностью, последовательным выбором несамостоятельности. Раб, насколько это возможно, избегает этого выбора, допускает возможность опосредствования и избирает самостоятельность посредством несамостоятельности.

Гегелевская концепция борьбы за признание, диалектика Господина и Раба может быть пересказана на языке современной философии, хотя такой пересказ,

безусловно, будет серьезным упрощением. Ключевая фабула всех концепций толерантности выражается в интерпретации отношений Я и Другого, в которые, в свою очередь, встраиваются и отношения господства и подчинения и диалектика борьбы за признание. Действительно, толерантность, понимаемая как господство, и толерантность, понимаемая как подчинение, представляют собой два полюса, отношения между которыми образуют ту сетку координат, внутри которой мы обнаруживаем все разнообразие концептов и практик толерантности. Вышеупомянутый парадокс С. Жижека, в частности, рожден пониманием толерантности исключительно как подчинения. Если согласиться с тем, что язык концепции борьбы за признание является более точным и более адекватным для обозначения границ толерантности, то утверждение, что «гегелевский дискурс осмысления границ толерантности связан с переходами толерантности в собственную противоположность» [18, с. 15], не выглядит парадоксальным. Гегелевский подход к толерантности можно назвать трансгрессивным, так как отношение к другому предстает у Гегеля как результат и как предпосылка борьбы за признание. Этот подход, в современных гуманитарных науках часто подвергающийся забвению или откровенно игнорируемый, может служить основой для создания новой концепции толерантности, соответствующей новым социальным реалиям.

Литература

1. *Тулчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002. 680 с.
2. *Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха // *Континент*. 2004. № 120. С. 38–42.
3. *Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: URSS, 2010. 536 с.
4. *Грей Дж.* Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. 386 с.
5. *Буденкова В.Е.* Рациональные основания и границы толерантности // *Гуманітарні студії*. 2008. № 3. С. 79–81.
6. *Котельников М.Е.* О моделях, критериях и границах толерантности // *Социологические исследования*. 2010. № 6 (314). С. 147–152.
7. *Кукушкин Н.В.* К вопросу о принципах и границах толерантности // *Проблемы и перспективы развития образования в России*. 2015. № 32. С. 60–65.
8. *Ладанова Ю.Н.* Границы категории «толерантность» // *Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения*. 2011. № 19–1. С. 121–130.
9. *Молодых-Нагаева Е.Г.* Границы толерантности // *Научное обозрение: гуманитарные исследования*. 2012. № 3. С. 114–121.
10. *Никитина А.Ю.* Православный взгляд на границы толерантности // *V Забайкальские рождественские образовательные чтения «Традиция и новации: культура, общество, личность» (региональный этап Международных рождественских образовательных чтений): материалы науч.-практ. конф.* Чита: Забайкальский государственный университет, 2016. С. 140–142.
11. *Панищев А.Л.* Границы толерантности в научной этике, или слово об академической и духовной ответственности // *Вопросы культурологии*. 2011. № 3. С. 93–97.
12. *Финогентов В.Н.* Границы толерантности и мировоззренческая определенность субъекта // *Булгаковские чтения*. 2016. № 10. С. 204–211.
13. *Хомяков М.Б.* Толерантность и ее границы // *Национальный психологический журнал*. 2011. № 2 (6). С. 25–33.
14. *Щеткин Б.Н.* Толерантность или терпимость без границ? // *Языковая толерантность как фактор эффективности языковой политики: материалы междунар. науч.-практ. конф.* Пермь: Прикамский социальный ин-т, 2015. С. 366–371.
15. *Егоров М.И., Покровская Н.Н.* Регулятивная неразбериха и границы толерантности в обществе постмодерна // *Научная мысль. Ежеквартальный научно-методический журнал*. 2012. № 4(8). С. 31–35.

16. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010. 186 с.
17. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 444 с.
18. Долин В. А. Границы толерантности // *Философия права*. 2015. № 5 (72). С. 14–18.

Статья поступила в редакцию 28 сентября 2019 г.;
рекомендована в печать 11 декабря 2019 г.

Контактная информация:

Быстров Владимир Юрьевич — д-р филос. наук, проф.; vyb83@yandex.ru

Limits of tolerance*

V. Yu. Bystrov

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Bystrov V. Yu. Limits of tolerance. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 1, pp. 24–34. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.102> (In Russian)

The article considers one of the most important aspects of the problem of tolerance connected with determining its borders. To the extent that the idea of a tolerant state is the center of the liberal concept of tolerance, the practice of tolerance is connected with the passive adoption of norms and values of another. Tolerance understood in such a way contradicts the self-identification of individuals and social groups. The liberal concept of tolerance is draws criticism as not corresponding to the pluralism of values and to the realities of multiculturalism. There is a danger of such a distribution of the principle of tolerance when society is paralyzed by the aspiration, no matter what it takes, not to violate the norms and the principles of other subjects even at the expense of one's own identity. "The tolerance paradox" (Slavoj Žižek) becomes apparent in that in a tolerant society priority is given to values and ideals of the subject, which openly breaks the principle of tolerance. It follows that this principle cannot be understood as maintaining the balance between respect for others and the need for one's own freedom. Such a balance will always develop not in favor of the tolerant individual if the category of recognition in its contents comes down to passive recognition of the rights and beliefs of others. It is shown that the concept of "fight for recognition" exposed by Hegel in his dialectics of the Master and the Slave can be adopted by modern critics of the liberal concept of tolerance. It is possible to call the Hegelian approach to tolerance as transgressive since the attitude towards another subject appears as result and as a prerequisite of the fight for recognition.

Keywords: tolerance, liberalism, tolerant state, fight for recognition, identification.

References

1. Tul'chinskii, G. L. (2002), *Posthuman personology. The new perspectives of liberty and rationality*, Aleteia Publ., St. Petersburg, 680 p. (In Russian)
2. Kyrlezhev, A. (2004), Postsecular epoch, *Kontinent*, vol. 120, pp. 38–42. (In Russian)
3. Rawls, J. (2010), *A Theory of Justice*, URSS Publ., Moscow, 536 p. (In Russian)
4. Gray, J. (2003), *Enlightenment's Wake. Politic and culture at the close of the modern age*, Praxis Publ., Moscow, 386 p. (In Russian)
5. Budenкова, V. E. (2008), Rational foundation and limits of tolerance, *Gumanitarni studii*, vol. 3,

* The research has been performed within the grant of Russian Foundation for Basic Research No. 19-011-00779 "Illiberal concepts of tolerance: history, practice, prospects".

pp. 79–81. (In Russian)

6. Kotel'nikov, M. E. (2010), On models, criterion and limits of tolerance, *Sotsiologicheskie issledovaniia*, vol. 6 (314), pp. 147–152. (In Russian)

7. Kukushkin, N. V. (2015), On problem of principles and limits of tolerance, *Problemy i perspektivy razvitiia obrazovaniia v Rossii*, vol. 32, pp. 60–65. (In Russian)

8. Ladonova, Yu. N. (2011), Limits of category of tolerance, *Psikhologiya i pedagogika: metodika i problemy prakticheskogo primeneniia*, vol. 19–1, pp. 121–130. (In Russian)

9. Molodykh-Nagaeva, E. G. (2012), Limits of tolerance, *Nauchnoe obozrenie: gumanitarnye issledovaniia*, vol. 3, pp. 114–121. (In Russian)

10. Nikitina, A. Yu. (2016), “Orthodox view on limits of tolerance”, in *Zabaikal'skie rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniia “Traditsiia i novatsii: kul'tura, obshchestvo, lichnost'” (regional'nyi etap Mezhdunarodnykh rozhdestvenskikh obrazovatel'nykh chtenii)*, materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii, Transbaikal State University Press, Chita, pp. 140–142. (In Russian)

11. Panishchev, A. L. (2011), Limits of tolerance in scientific ethics or one word on academic and spiritual responsibility, *Voprosy kul'turologii*, vol. 3, pp. 93–97. (In Russian)

12. Finogentov, V. N. (2016), Limits of tolerance and worldview definition of subject, *Bulgakovskie chteniia*, vol. 10, pp. 204–211. (In Russian)

13. Homyakov, M. B. (2011), “Tolerance and its limits”, in *Natsional'nyi psikhologicheskii zhurnal*, vol. 2 (6), pp. 25–33. (In Russian)

14. Shchetkin, B. N. (2015), “Tolerance or indulgence without limits?”, *Iazykovaia tolerantnost' kak faktor effektivnosti iazykovoii politiki*, materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Prikamskii sotsial'nyi in-t Publ., Perm', pp. 366–371. (In Russian)

15. Egorov, M. I., Pokrovskaya, N. N. (2012), Regulative jumble and limits of tolerance in postmodern society, *Nauchnaia mysl'. Ezhekvartal'nyi nauchno-metodicheskii zhurnal*, vol. 4 (8), pp. 31–35. (In Russian)

16. Žižek, S. (2010), *On violence*, Europa Publ., Moscow, 186 p. (In Russian)

17. Hegel, G. V. F. (1992), *The Phenomenology of Spirit*, Nauka Publ., St. Petersburg, 444 p. (In Russian)

18. Dolin, V. A. (2015), The limits of tolerance, *Filosofia prava*, vol. 5 (72), pp. 14–18. (In Russian)

Received: September 28, 2019

Accepted: December 11, 2019

Author's information:

Vladimir Yu. Bystrov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; vyb83@yandex.ru