

1.4. Концент терпимості/ непримиренності в російській та українській суспільно- політичній думці

У літературних пам'ятках Київської Русі дохристиянської доби відчутним є вплив міфологічного мислення і первісної культури спілкування – природна ворожість до «чужих» і компліментарність до «своїх». У «Декреті херсонесців на честь Діофанта» скіфи характеризуються як народ із природженим їм віроломством. У «Повісті минутих літ» без усіякого жалю говориться про те, що Аскольдів похід вчинив багато зла грекам, «як це завжди буває на війні» [124, с. 148]. У цьому ж творі можна знайти опис надто поганих звичаїв тих чи інших руських племен, проте тут не дається якоїсь негативної моральної оцінки, немає осуду їх. Натомість, підкреслюється, що всі руські племена жили в мирі між собою.

Із хрещенням Русі поступово формується ідея рівності людей і народів перед Богом, що втілилася у «Слові про Закон і Благодать». На основі цього відбувається зміна ставлення до Іншого на нейтрально-позитивне. Так в «Ізборнику до Святослава» (1073 р.) міститься напучення полюбити життя інших народів і прийняти їх звичаї [125, с. 272], а в «Житті і ходінні Данила, руської землі ігумена» стосовно іновірців або місцевих жителів висловлюється доброзичливо-терпиме ставлення.

Одночасно завважимо, що істотним чинником формування уявлення про терпимість/нетерпимість був загальний контекст взаємин між християнами Сходу і Заходу. Від стану мирного співіснування відбувається, починаючи з XIII ст., перехід до загостреної конфронтації, коли латиняни опиняються у таборі «чужих».

Із нашествям монгольських загарбників змінились історичні умови функціонування держави, що знайшло своє відображення в особливому наголосі на цінності людяності. Так у «Житті Святого Антонія Пустинножителя» говориться, що той навчав «добродітельному життю», «смирению», а в описі життя Василя Нового засуджується як страшний гріх «немилосердія і жестокосердія». Відбулось пом'якшення відношення й до католиків. Скажімо, паломник Данило Корсунський абсолютно нейтрально пригадує, як спільно правили службу Божу в одній церкві і латинське, і православне духовенство.

З утратою власної держави по-різному відбувався розвиток її колишніх земель. Північно-східні з часом об'єдналися навколо Москви у державне утворення деспотичного типу, духовна культура упродовж довгого часу перебувала в ізоляції. Близькість, навіть ототожнення вчень і суспільної думки з патріархальною самобутністю, з колись прийнятим способом розуміння православних канонів зумовлювало майже повну відсутність появи нових оригінальних ідей і неприязнь до будь-якого іншого за своїм змістом і стилем мислення. Одним із виразників того духовного стану в суспільстві, що панував у Московії до XVII ст. включно, був хорват Юрій Крижанич, який писав, що росіянам необхідно із вдячністю сприймати греків (тобто вчення східних отців церкви), і жодним чином не запозичувати духовні надбання Заходу, народи якого сповнені хитрощів, жадоби, гордості, злопам'ятства [126, с. 237].

Лише зі здійсненням Петром I широких реформ, коли Росія поступово долучається до загальноєвропейського процесу творення історії, і коли в ній поширюються світська освіта та наука, сюди проникають різні західні філософські вчення та протестантські ідеї, постала об'єктивна потреба у концептуалізації феномена строка-тості, багатоманітності зовнішнього щодо Росії світу і теоретичного оформлення засад відносин з ним.

У визначенні ставлення до інакшості іншого ми виділяємо два підходи: утилітарно-прагматичний і традиційно-православний. Перший з них виник як природна реакція на необхідність запозичувати з Європи щось корисне для себе. Так В. Татищев, типовий представник освіченості епохи Петра, писав, що для розумної людини немає значення, якої віри той, з ким вона торгує, або з ким мешкає в одному місті, адже вона «дивиться на його товар, на його вчинки й норів, і таке має з ним поводження» [126, с. 203]. З огляду на необхідність господарського освоєння нових територій, влада прагнула до сприяння іноземним переселенцям у влаштуванні на нових землях. Так були направлені до Пруссії та Польщі агенти для вербування переселенців, а канцелярія опіки над іноземцями видала такий формуляр: «Люди будь-якої національності та віросповідання, які перетинають кордон з наміром вступити на службу чи поселитися в Новоросійській губернії, повинні негайно допускатися в названу губернію. У них не слід ні питати про їх націю, ні просити пред'явити паспорт» [127, с. 37].

Другий підхід пов'язаний із розвитком традицій (за визначенням російського історика В. Іконнікова) «книжності», що передбачала братерство всіх людей через Бога. Так, мандруючи країнами

Європи, М. Карамзін виходив із християнського постулату про єдину вселюдську субстанцію: «Все народне ніщо перед людським. Головне – бути людьми, а не слов'янами», і тому в нашому ставленні «до тих, хто думає по-іншому», потрібна терпимість [128, с. 211].

Подальше входження Росії в європейський простір (політичний, економічний, культурний) загострювало проблему її самоідентифікації, що відбилось у працях мислителів ХІХ – початку ХХ століть. На нашу думку, головне протиріччя, яке поставало перед тогочасною мислячою людиною, спричинялося розходженням між формою і змістом «російськості» у принципах організації суспільства, держави, влади і відносин їх із людиною, громадянином. За своєю формою вони нагадували загальноєвропейські соціокультурні паттерни, але змістом, особливо на рівні глибинних структур ментальності, від них суттєво відрізнялися. Розв'язання даного протиріччя відбувалось як через критично-порівняльний аналіз тогочасних суспільних реалій Росії, що згодом трансформувався в таку течію думки, як *західництво*, так і через спробу вмонтувати російські реалії у світові на принципі самобутності і моральної зверхності щодо католицько-протестантського Заходу, породженням чого стало *слов'янофільство*.

Біля витоків західництва стояв О. Радищев, який, з огляду на передові європейські цінності, викривав соціальну дискримінацію як несправедливу [129, с. 36]. Рабство спричиняє пихатість, бузувірство, жагу помсти і подальшу загибель суспільних верхів. Іншими відомими представниками цього напрямку були О. Герцен, К. Кавелін, П. Чаадаєв, а також ті, кого прийнято називати революційно-демократичними літераторами, – М. Чернишевський, М. Добролюбов, Д. Писарев тощо. Петро Чаадаєв у своїх поглядах виходив з того, що сучасна духовна культура Європи – це плід багатовікового її розвитку, в тому числі через релігійні війни і досвід «нетерпимості», а тому просто запозичити, привласнити її неможливо [130, с. 52]. Гранями цієї культури виступають ідеї обов'язку, права, справедливості, порядку. Безглуздо виділяти деякі народи та раси як привілейовані. Інша справа, що існують об'єктивні відмінності у способах мислення різних народів, наприклад, китайців і німців. Тому цілком закономірним виглядає те, що в Росії мислять і оцінюють людину по-іншому.

Слов'янофільство як національно-романтична ідеалізація старовини представлена іменами О. Хомякова, І. Кириєвського, К. Аксакова та інших дослідників. Критично оцінюючи індивідуалізм як рису західного суспільства, О. Хомяков протиставляв їй соборність,

утіленням якої є життя громадою, що породжує любов, яка полягає у толерантному спілкуванні між собою і з Богом.

Крізь призму вчення про культурно-історичні типи аналізував проблему терпимості до Іншого М. Данилевський. Відмінність між народами полягає в тому, що якась риса зустрічається в одного частіше, ніж в іншого. Якщо ж цього не бачити, то з'являється спокуса до нав'язування поглядів, до підкорення, а «в релігії – до нетерпимості» [131, с. 179].

Як реакція на незадовільні відповіді, що давали через свою однобічність і слов'янофіли, і західники, в річищі російської думки формується синтезна парадигма самоідентифікації, що звертається до всього людства і виголошує ідею терпимості до нього. Так Ф. Достоевський призначення російського народу бачить у тому, щоб внести примирення у європейські суперечності шляхом проповідання слова великої гармонії остаточної згоди за євангельським законом [132, с. 314].

Дана думка набула всебічного концептуального виразу у вченні В. Соловйова про всеєдність людей, народів у Христі. Найвищою метою політики має бути служіння вселюдським інтересам, умовою чого є право народу жити і вільно розвивати свої сили, не порушуючи таких самих прав інших. Обов'язок по-християнськи ставитись до ближнього є правилом моральності, принципом міждержавних стосунків [133, с. 271].

Ідея всеєдності отримала подальший розвиток у М. Бердяєва. Християнство, на його думку, є релігією спасіння всіх, і Христос прийшов заради всіх і для всіх. Тим самим стверджується рівність людей і однакова цінність їх. Щоб між ними запанували дружні відносини, необхідно зрозуміти духовний склад іншого як «особливе відчуття життя і особливий склад душі», треба «взаємно полюбити якості народних душ і вибачити недоліки» [134, с. 165].

Оригінальний розвиток ідеї вселюдської єдності знаходимо у М. Федорова. Витоки ворожнечі між національностями він вбачав у «сліпих сила природи», що породжують ентропію і в природі, і в суспільстві. Якщо об'єднувати народи силою, то це не принесе рівності. Тому шляхом для цього є усвідомлення людьми своєї «космічної» єдності, відмова від старої парадигми «бути – значить використовувати» і встановлення нової – служити «спільній справі», щоб перемогти «сліпі сили природи» [135, с. 373].

Ця ж ідея трансформувалась у вчення Л. Толстого про ненасилля. Підстави для цього письменник знаходить у повчаннях Христа, особливо у запропонованій Ним новій формулі моралі – законі

всезагальної любові. На практиці ненасилля – це відмова бути суддею вчинків інших людей.

Істотним внеском у теорію толерантності російських мислителів стали розвідки філософсько-етичних, психолого-педагогічних, політико-правових, історико-культурологічних витоків нетерпимості як її антипода, що найбільш концентровано було викладено у збірнику «Вехи».

Відсутність філософської культури, нерозуміння самоцінності філософії, спроба оперувати філософськими ідеями, інструментально підпорядковуючи їх політичній доцільності, виступає, на думку М. Бердяєва, одним із витоків ідейної нетерпимості російської революційної інтелігенції.

Переживання індивідом істини як сакральної, максималізм, відсутність чуття історичної дійсності, прямолінійність суджень і оцінок, нігілізм з його принципом «Усе дозволено», духовна узурпація, за якої хтось нав'язує під виглядом суспільної моральності власну схематизовану, уявну модель життя, – це прояви нетерпимості [136, с. 68].

Не сприяє широті поглядів поглинання з ранньої юності виключно політикою, коли людина стає її «рабом» і в будь-чому, наприклад, у чужій особистості або в мистецтві, бачить виключно політичне. Це призводить до формування сірої маси з усіма властивостями стада: радикалізмом і фанатичною нетерпимістю [137, с. 98].

Розповсюдженню цих рис у свідомості і поведінці російської інтелігенції посприяв занепад її правосвідомості, що було типовим для суспільства загалом. Головне і найбільш істотне у змісті права – це свобода. Через свій максималізм і нехтування цінностями права інтелігенція заперечувала виховання в політиці, забуваючи, що «поза ідеєю виховання в політиці існують лише дві можливості: деспотизм або охлократія» [138, с. 147]. Крім того, вона, відкидаючи релігію і Бога, водночас відкидала критерії розрізнення людей і вчинків на погані і хороші. Її фанатизм проявлявся у знищенні всіх незгодних з її Ідеєю, що межує з *idee fixe*. Причиною цього є релігійний за своїм характером спосіб сповідування російською інтелігенцією політичних ідей. При цьому, як указує С. Франк, усяка віра створює відповідну до себе мораль, тобто покладає на віруючого певні обов'язки і детермінує, що в його житті, діяльності, інтересах і прагненнях повинно вважатись добром, а що – злом. Така зумовлена певною політичною метою мораль перетворюється із засобу конкретної реалізації в основу практичного

світогляду людини. Інакшість відкидається без і поза хай там якого з нею ознайомлення.

Оскільки російська інтелігенція, як відмічає С. Франк, живе у створеному нею ж ідеальному світі, далекому від реалій життя, то і в політиці вона виявляє свою нетерпимість і фанатизм, непрактичність і недолугість, брак державницької творчості. Єдиною метою її політичної діяльності є не якась реформа, корисна і необхідна суспільству, а знищення ворогів її віри і навернення силоміць усього світу до неї [139, с. 180].

Однією з причин швидкого поширення у громадській думці настроїв нетерпимості і виходу їхніх носіїв на лідируючі позиції в ній є те, що в Росії історично так склалось, що крайнощі майже не зустрічають протидії з боку поміркованих сил, – зазначає у підсумку колективної розвідки авторів збірника «Вех» А. Ізгоев. Причина слабкості світоглядно-ідейної поміркованості полягає і в тому, що соціальна база її завжди залишалась крихкою, чисельно незначною, позбавленою прав і свобод.

А тепер проаналізуємо розвиток ідеї терпимості українськими авторами, виходячи з припущення, що на характер і спрямованість духовних пошуків безпосередньо впливають чинники відкритості соціуму до спілкування – життєво-досвідного, інтелектуально-пізнавального; а в сформульованих поглядах отримують своє відображення об'єктивні потреби суспільного розвитку, і відбувається рефлексія їх тенденцій, перспектив та перешкод на цьому шляху.

Як відомо, історична доля більшості українських земель з часом привела їх до складу Литви та Польщі. Це поставило на порядок денний перед тогочасними українськими мислителями актуальну проблему соціокультурного та духовного статусу недержавного народу у ставленні до відповідних ідентитетів польсько-литовської держави. У міру формування національної самосвідомості стверджувала себе в якості провідної ідея політичної свободи українського народу, а отже, і свободи людини, найбільш розвинутою юридичною формою чого став конституційний проект Пилипа Орлика (1710 р.).

У річищі вказаної лібертативної інтенції, властивої духовному життю українства, і в координатах умов, що склались, необхідних для її реалізації, відбувався розвиток уявлень про терпимість до інакшості Іншого. В ньому ми виділяємо два періоди: до Берестейської унії 1596 р. і після її укладення. *Перший* характеризувався загалом достатньо терпимим ставленням влади Польсько-Литовської держави до мови, культури, релігії населення українських земель.

За таких обставин вітчизняні мислителі також виходили у ставленні до Іншого із загальногуманістичних уявлень. Найбільш видатним представником цього періоду, з нашого погляду, був Станіслав Оріховський, головні роздуми якого обертаються навколо двох тем: по-перше, вдосконалення в душі принципів гуманізму і справедливості устрою в державі, і, по-друге, необхідності захисту її від турецької загрози.

С. Оріховський чудово усвідомлює, що світ за своєю природою є багатоманітним. Тому, наголошує він, хай буде у кожного стану власний порядок, свій спосіб життя, свої обов'язки. І через це досягатиметься гармонія. Але їй надто заважають чвари і суперечки, насамперед, у лавах верхівки. Цей розбрат мислитель характеризує як «великий», «ганебний», «давній», «небезпечний», «шкідливий», і тому закликає короля якщо не усунути, то принаймні до певного часу вгамувати його. Позбутися громадянської ненависті необхідно, в першу чергу, для того, щоб протистояти турецькій загрозі [140, с. 109]. Отже, відсутність згоди й терпимості поміж політиків у державі послаблює її міжнародні позиції.

Двома джерелами усіялої незгоди у суспільстві український діяч називає розподіл (майновий, становий, конфесійний, інший) на «моє» – «твоє» і боротьбу верхівки за свої егоїстичні цілі. Таке роз'єднання єдиного державного організму виявляється вкрай шкідливим. Звідси випливає вимога до верховної влади приборкати або позбутися неефективних чиновників, на їх місце запросити людей, від яких державі буде користь. При цьому немає значення, з якої країни ці люди родом [141, с. 133]. С. Оріховський закликає послідовно дотримуватись вимог закону, статусу незалежності судової системи як засобу досягнення між громадянами миру і злагоди.

Інша тема, як ми її визначали, пов'язана з організацією протидії турецькій експансії. С. Оріховський викриває політику релігійної нетерпимості турецького султана Сулеймана і закликає до превентивно-активної боротьби проти тих, хто чинить нелюдське, нетерпиме. Для обґрунтування своєї позиції він звертається до чотирьох груп категорій: 1) загальнофілософських, наприклад, «людський рід», «свобода», «мудрість», «рівність», «наука» тощо; 2) політико-правових, таких як «республіка», «міжнародне право», «природне право», «тиранія», «капітуляція» тощо; інших; 3) морально-етичних – «підступність», «обман», «лицемірство», «клятвопорушення», «справедливість»; 4) релігійних – «віра», «братня любов», «християнство», «магометанство» тощо. З цього видно, що саме С. Оріхов-

ський уперше у вітчизняній думці стосовно феномена терпимості/нетерпимості підходить з позиції міждисциплінарного аналізу, чим досягається всебічність, глибина, об'єктивність, достовірність висновків.

Другий період у розвитку уявлень про терпимість починає свій відлік з кінця XVI ст., коли все відчутнішими були спроби спольщити і покатоличити українців. У відповідь зусиллями, в першу чергу, православного духовенства формувалась полемічна література, спрямована на боротьбу за збереження національної самобутності. Обурені наступом костьолу, Г. Смотрицький, В. Суразький, С. Зизаній, інші громадські діячі відкидають жодну можливість збагнути чужу точку зору, критикують надмірну терплячість народу, про що красномовно йдеться, зокрема, у «Передмові до Острозької Біблії».

У цій атмосфері сталася Берестейська унія 1596 року, що вкрай загострила проблему терпимості до інакшості Іншого й остаточно змінила загальну тональність у її сприйнятті. Унія спричинила фундаментальні наслідки для всього суспільно-політичного і культурного розвитку українства, розділила його на прибічників і супротивників зближення з католицизмом. Сторони торкалися більш широкого кола питань релігійно-духовного, національно-культурного, суспільно-політичного життя народу та його перспектив. Вони були представлені такими постатями, як І. Вишенський, Х. Філалет, К. Острозький, з одного боку, та І. Потій, Я. Щасний-Гербурт та інші – з іншого.

На переконання перших, унія призвела до сумнівів і підриву віри, до непорозуміння між людьми, до того, що «розпотрошили братерство» [143, с. 260]. У латинян немає такої справжньої християнської чесноти, як терпимість, терплячість, а замість неї вони вдаються до самовозвеличення, що є гріхом [144, с. 367].

Зі свого боку, апологети унії, зокрема Іпатій Потій, наводять аргументи на користь згоди між усіма християнами і нагадують, що в монастирях на грецьких островах православні і католики спільно відправляють молебень [145, с. 457]. Прикметною ознакою є апеляція Потія до розуму, до здатності людини раціонально оцінити вигоди, які несе з собою унія.

Особливістю тогочасної завойовницької політики польської шляхти була її виразна антиукраїнська дискримінаційна спрямованість. Протидія цій експансії призвела до розгортання національно-визвольної війни під проводом Б. Хмельницького із супутніми жорстокістю та ненавистю. Одночасно на цій хвилі відбувається піднесення національної свідомості і гідності. Українські гетьмани

відкидають гордовитість, зверхність і презирство до себе, до козаків, до свого народу не тільки з боку польської шляхти чи магометанських держав, але й із боку московитів. І якщо в Універсалі Івана Самойловича про заборону йти в Затяги від 10 травня 1682 року з гнівом мовиться про те, що ляхи руську людину називають «псею костю», то Дем'ян Многогрішний у Глухівських статтях вказує на злочини проти населення, які чинять царські ратники в Україні. Причому найбільше непокоять навіть не самі по собі ці злочини, а поблажлива реакція московських воєвод, які не карають за це «своїх».

Усвідомлення необхідності власної держави у своєрідних умовах певної залежності від різних зовнішніх сил акцентувало *політичний* вимір терпимості до іншого. Сплески антипольських настроїв не заважали тогочасній українській еліті не полишати думки про можливе відновлення колишніх стосунків із Польщею. Часто вона так само поводила себе і щодо московитів – з одного боку, запевняючи їх у своїй відданості, а з іншого – налагоджуючи зв'язки з поляками. Та ж сама політика стосувалася і Криму та Туреччини. В суспільній практиці українства XVII ст. можна віднайти широку амплітуду типів ставлення до держав-сусідів.

Не як до протестантської країни, що очолюється королем, а значить, є такою, що підпадає під визначення «єресі», в означений час було ставлення в українських національно-визвольних змаганнях до Швеції. Її розглядали спочатку як суперника Польщі і через це – як союзника руху за українську самостійність, а згодом – як супротивника Росії і відповідно як природного прибічника незалежної гетьманської держави.

Така ж трансформація відбувається з образом магометан-сусідів. Кримські татари у поглядах козацької старшини, починаючи від 20-х рр. XVII ст., більше не сприймалися як несумісні, безкомпромісні вороги, але як утворення, з яким можна знайти політичне порозуміння. Для історії козацької України це був важливий психологічний прорив. На думку О. Кресіна, це був результат суворої необхідності [146, с. 59]. І подібна оцінка є виправданою. Державні інтереси, злободенні потреби національного визволення зумовлювали стиль і тональність у формулюванні ставлення до тих, хто досі небезпричинно розглядався як підступний загарбник-поневолювач християн.

У XVIII ст. Гетьманщина зазнає все більшого дискримінаційного тиску та обмежень колишніх вольностей з боку царату. Гетьман Іван Скоропадський у 1718 р. звертається із проханням до москов-

ської влади припинити чинити свавілля і щодо українських міст застосовувати хоча б однакові з великоросами правила. Павло Полуботок протестує проти використання козаків на найбільш при- низливих роботах, проти призначення суддів, які «не знають або не бажають знати наших прав та привілеїв». Семен Климовський був одним із перших, хто звертався до прагматичного критерію в обґрунтуванні дружнього або ворожого ставлення до Іншого.

У руслі українського Просвітництва в оригінальних працях мислителів думка про пов'язаність між собою права, гуманізму і християнських настанов як мотиваційної основи ставлення до Іншого та його сприйняття набула збагачення. Теофан Прокопович попереджає про неможливість створити якийсь один-єдиний стандарт підходу до різних народів, що мають різні звичаї. Він робить наголос на тому, що немає абсолютної досконалості, і значить, іншого завжди треба сприймати таким, як він є, тобто з притаманними йому недоліками.

З пріоритетності гуманістичного принципу виходить у своїх міркуваннях Михайло Козачинський. На його думку, в основі відношення до інших народів має бути міжнародне право. Всередині країни особлива роль гуманізації відношення між людьми має належати релігії. Однак «не слід терпіти підданих іншої віри, якщо вони нечисленні й інших публічно хвилюють», але водночас «належить терпіти підлеглих іншої релігії, якщо вони нікого не турбують» [147, с. 38].

Подальший наступ самодержав'я на вольності українського народу знайшли свій відбиток у різних станово-дискримінаційних утисках, що запроваджували у 1743 р. «Права, за якими судиться малоросійський народ». Опосередковано відчувається це у «Промові про поправлення становища в Малоросії» Михайла Скоропадського. Український діяч сумує з приводу погіршення «громадських справ» за час перебування під владою царя, з патріотичних позицій засуджує практику розселення на території гетьманщини іноземців, розкольників, які тут поводять себе зухвало.

У наукових розвідках початку ХІХ ст. проблема толерантності не аналізується окремо. Але осмислюються загальні засадничі принципи суспільства, на яких відповідна концепція може будуватися. І. Воронов розглядає суспільство як те необхідне середовище, поза яким існування людини неможливе. Тому вона просто приречена взаємодіяти з іншими, і правилом для цього має бути повага в іншому тих прав, які ти сам поважав би в собі [148, с. 148].

Інше важливе положення знаходимо в статті Р. Гонорського «Про дух часу», за яким світ не є застиглим назавжди, він постійно змінюваний. Людина, яка керується цим уявленням, поставиться до чогось нового, незвичного для неї, принаймні, неупереджено, але з розумінням неминучості оновлення та, можливо, з більшою терпимістю сприйматиме його.

Більш конкретно проблеми ставлення до Іншого аналізуються В. Каразіним у праці «Про справжню і фальшиву любов до Вітчизни», в якій категорично заперечується як зверхність до чужоземного, так і бездумне копіювання його. Вчений припускає, що народи нібито навмисно тримаються у стані взаємної непримиренності, в той час як усі вони є дітьми одного Бога. Небезпечним для сприйняття іншого народу є гордість, пиха, перенесення негативних рис, властивих окремим представникам, на увесь народ. Мислитель переконаний, що цивілізованому світові не личить ворожнеча, яка була притаманна варварському стану. Отже, у Каразіна терпимість/ толерантність постає як складне утворення, що являє собою результат раціонально-розсудкового сприйняття дійсності в світлі християнської ідеї рівності всіх народів, усіх людей перед Богом. Це цілком вписується у властиву Просвітництву віру в силу людського розуму як основи і засобу вдосконалення світу і самої людини.

Закликом до свободи ознаменувалась творчість достойників, що входили до складу Кирило-Мефодіївського товариства. Крізь призму цього фундаментального принципу організації життя людини, держави, світу в цілому ставились і розв'язувались питання про необхідні для цього оптимальні суспільні умови. В тематизованому напрямі нашого дослідження виділимо такі головні ідеї кирило-мефодіївців. Перша стосується взаємин слов'янських народів. Вони історично мають бути братськими, але це не означає злиття їх усіх до якоїсь мішанини. Для поширення мирної землеробської цивілізації і людинолюбних моральних понять слід долати будь-які упередженості в їхньому середовищі.

Друга ідея деталізує зміст першої: у кожного слов'янського народу – свої прикметні ознаки. На думку М. Костомарова, дух терпимості органічно властивий саме українцям. Вони толерантно, з повагою ставляться до чужоземців, які мешкають в Україні, до їхніх звичаїв і релігій. Водночас «усіляку іншу віру, аби вона хоч трохи різнилася від православної, москалі вважають за прокляту» [149, с. 249]. Але Костомаров не звинувачує в цьому великоросів, а прагне пояснити причини їхньої нетерпимості.

Третя ідея природним чином продовжує попередні і торкається індивідуальної свободи. Цьому, зокрема, присвячена творчість Т. Шевченка.

І, нарешті, четверта ідея стосується вимоги, сформульованої Кобзарем, до письменника, вченого чи публіциста, знати народ, жити поміж нього і – головне – самому стати людиною, щоб описувати інші народи [150, с. 259].

Видатною постаттю української думки другої половини ХІХ ст. був П. Юркевич – автор «філософії серця». Мислитель закликає в оцінці людей і їхніх вартостей звертатись до осягнення емоційно-чуттєвої площини буття людського Я, у якому міститься джерело тих нових духовних імпульсів, з якими ми зустрічаємося. Той факт, що якісь явища випадають із звичного роду, не є підставою для їх автоматичного відторгнення. «Незвичні явища, як доводить досвід, завжди відбуваються за якихось особливих обставин», і ми це маємо дослідити і на це зважити [151, с. 273].

На небезпеку для функціонування суспільства релігійного фанатизму, станового егоїзму, неповаги до прав особистості (на прикладі Польщі ХVІІІ ст.) указував В. Антонович. Не лише на рівні наукового пізнання, але передовсім для повсякденної життєвої практики вкрай важливим є толерантне ставлення представника некорінної нації до титульної, що становить безпосереднє його оточення. Причому Антонович підкреслює дві обов'язкові умови, яких слід дотримуватись: по-перше, це безальтернативність терпимості, і, по-друге, це усвідомлення такої необхідності власним сумлінням, а не вимушеність під тиском ззовні [152, с. 300-301]. Актуальність цього зумовлювалась тим, що ані поляки, ані великоруси, ані євреї або якісь інші чужоземці, за спостереженням Т. Волі, що вже давно живуть між українцями, не сприймають їхньої мови, а навпаки, нав'язують їм свої звичаї, порядки, мову [153, с. 435].

Стосовно ідейної нетерпимості, з якою стикається кожна небайдужа до суспільного життя і боротьби за його ідеали людина, у В. Антоновича в статті «Про українофілів і українофільство» розроблені і представлені відповідні методологічні підходи.

На високу культуру полеміки на науково-педагогічному рівні, без жодного примішування політики до неполітичних проблем наполягали М. Костомаров, Т. Воля. Одним із прикладів толерантної критики чужих поглядів є лист Г. Галагана до Юзефовича (1860 р.), у якому міститься чимало повчальних фраз для вираження водночас і поваги, і критики опонента [154, с. 332-333].

Терпимість має бути не уявною, не лицемірною, яку проявляв російський уряд і на що звернув увагу М. Драгоманов у листі до учасників літературного конгресу в Парижі 1878 року.

Піднесення національної свідомості у пореформений період порушило питання про співвідношення націоналізму і гуманізму. Вони не суперечать одне одному. На думку Т. Зіньковського, вихідним принципом є однакове ставлення до кожної людини, незалежно від її національності: «Кожна людина мусить дивитися на всіх інших людей однаково, як на людей, поводитись з ними, як собі того бажає» [155, с. 81]. Якщо ж націоналізм суперечить вищим гуманним ідеалам, то це просто варварство. Деспотизм, укорінена в історії політична нетерпимість породжують агресивний націоналізм. «Ми повинні толерантно поводитись з усякою іншою народністю і не знати ворогування до неї як до народності» [156, с. 82]. Політичним устроєм, який здатен забезпечити потреби національного розвитку, може бути як власна самостійна держава, так і федерація, де кожен народ має рівні права й можливості для підтримання своєї самобутності. Але як у першому, так і у другому випадках політика держави стосовно релігії і церкви повинна відповідати принципу нейтральності. Та ж вимога стосується і проблеми національного самовизначення особистості – за кожним має бути закріплене право належати до тієї чи іншої національності.

З близьких позицій підійшов М. Драгоманов, який закликає до обачливості у ставленні до історичного патріотизму. Він критикує «галушечний» патріотизм, адже сама історія та її трактування – це справа складних традицій, суб'єктивних уподобань. «Ми не признаємо ніяких примусових думок і почуттів, котрі видаються за національні, ніяких обов'язкових історично-національних святощів, а надто ненавистей до других національностей» [157, с. 137]. Відстоювати наші права на мову, культуру, наші політичні права ми мусимо не іменем історії, котра часто проти нас, а іменем сучасного здорового глузду, і робити це треба тактовно, адже лише при цьому з'являються «реальні точки для спільності у взаємодії з іншими народами, із політичними опонентами» [158, с. 143].

Про пріоритет прав і свобод особистості як спонукальних чинників оптимізації суспільного і індивідуального життя на принципах толерантності писав Яків Головацький: «Кожен має право на свої політичні переконання, і кожен вільно мислячий громадянин повинен стільки визнавати свободи мислення за своїм співгромадянином, скільки від нього вимагає сам» [159, с. 181]. Принцип рівності прав і свобод усіх людей незалежно від їх національності в

питаннях мови, освіти, і в першу чергу, віросповідання, був покладений авторами Програми «Громади» (1880 р.) в основу справедливого мирного співжиття поляків, болгар, сербів, євреїв, росіян, німців, представників інших народів на території України, вільного функціонування тут їхніх національно-культурних осередків.

Криза Російської та Австро-Угорської багатонаціональних імперій спричинила в тому числі й підйом національної самосвідомості в поневолених народах. Наприкінці ХІХ ст. формуються доволі радикальні погляди на перспективи української справи, носієм яких стає молода інтелігенція, насамперед, студентство. Крім того, все відчутнішими стають соціалістичні ідеї, в тому числі марксистські, з оглядом на які з'являються програмні документи і теоретичні студії багатьох учасників національно-визвольних змагань у період аж до революційних подій 1917 р. Хоча цей процес був непослідовним і суперечливим, усе ж таки можна стверджувати про його вплив на уявлення про терпимість/толерантність.

Одними з перших, хто виголосив у якості мети створення незалежної, самостійної держави, були представники братства тарасівців. У Програмових засадах цієї організації принцип толерантності представлений як органічно властивий демократичній організації майбутньої української державності, але поставлений на службу принципу її незалежності. «В справі *релігійній*, яко в справі особистого сумління, мусить панувати серед нас абсолютна *толеранція*, в справах відносин до інших націй ми будемо остільки толерантні, оскільки наші сусіди і колоністи на нашій землі будуть толерантні до нас» [160, с. 26].

У матеріалах Української партії соціалістичної розрізняються поняття «толерантність» і «байдужість». Позиція етнічних великоросів характеризується як така, що їй бракує не тільки визнання прав українства, «але й хоча з толеранцією до них би відносилися». Більшість же товаришів великоросів по партії «зовсім байдужі щодо злочину, вчиненого над багатомільйонним народом» [161, с. 99].

Близьким до поняття «байдужість» є «нейтральність», яке ми зустрічаємо у «Відповіді української молодіжі польській шовіністичній», де позиція останньої оцінюється як «ворожа нейтральність», що йде всупереч відомому гаслу «вільний з вільним» [162, с. 102]. Отже, нейтральність, тим паче ворожа, може бути вигідною як політична лінія, і, навпаки, може бути шкідливою, і цим вона відрізняється від толерантності, яка виступає зацікавленим поглядом зацікавленого суб'єкта з чітко артикульованими власними позиціями і відкритістю до Іншого.

Підйом революційних настроїв серед робітничого класу на початку ХХ ст. виявив ще один бік проблеми толерантності, який став предметом рефлексії тогочасних українських авторів. Ідеться про зв'язок толерантності з рівнем культури, освіти, залежності людини від стереотипних уявлень та інших, за своєю природою ірраціональних утворень. Свідомі українські діячі наражались на повне нерозуміння своїх визвольницьких змагань з боку російських пролетарів. І хоча ворог у них був спільний – царський деспотизм і капіталістична експлуатація, проте через перебування в полоні забобонів, упереджень, ідеологічних кліше на кшталт «Россия единая и неделимая» робітники-великороси не виявляли здатності до толерантної позиції у питаннях справедливого національного співжиття різних народів, що викликало розчарування в українських революційних демократів. Оскільки таке ж нерозуміння і переслідування своїх товаришів на національному ґрунті виявляли робітники-англійці та німці, то це зайвий раз доводить, що толерантність є не просто терпимістю (яка часто буває вимушеною, традиційною, неусвідомленою), а відношенням, органічно пов'язаним із загальним контекстом свобод і прав, формування і подальша інтеріоризація якого потребує, як писали автори ХІХ ст., значної педагогічної роботи, тобто виховання, значних зусиль від самої людини.

У програмних документах українських партій революційної (1905-1907 років) доби зафіксовані цілі їх безпосередньої боротьби: право кожної нації на вільний культурний і громадський розвиток; рівноправ'я всіх мов; свобода релігії і невтручання держави у справи віри та церкви; забезпечення свободи слова, мітингів, зібрання; інші політичні свободи.

Поряд з ідеями соціалістичної, демократично-ліберальної орієнтації в цей час голосно заявляють про себе націоналістичні, найбільш помітним виразником яких був Д. Донцов. У підготовленому ним рефераті щодо політичного положення націй напередодні Першої світової війни піддаються критиці погляди, започатковані Костомаровим і Драгомановим, щодо можливості повноцінного розвитку українства у складі Російської держави. Нас цікавить, перш за все, стиль і тон цієї критики. Він, як нам уявляється, слугує певним зразком політичної полеміки в дусі толерантності. Д. Донцов насамперед прагне в'яснити причини, що зумовили постановку питання про можливість українського майбуття в складі Росії і зауважує, що «і порядний чоловік може бути невільником обставин», а також що попри всі недоліки програма Драгоманова «була

тоді, може, єдино можливою». Далі Донцов, погоджуючись з пануючою поміж борців проти царату думкою про панування імперіалізму, робить надто важливий, зважаючи на його концепцію, висновок про те, що російський імперіалізм «абсолютно нетерпимо ставиться до національних потреб будь-якого з народів» [163, с. 164-165]. А відтак, необхідність політичної незалежності України має логічно випливати з попередньої тези його опонентів про панування імперіалізму.

Всебічний аналіз значення свободи, забезпечення політичних прав людини, ролі загальнонаціональної злагоди представлений у численних працях Михайла Грушевського. Він категорично відкидає розрізнення народів на «зрілі» і «недозрілі», історичні і неісторичні, великі та малі, коли йдеться про визнання права на самовизначення. Рівність і однакова гідність усіх людей і народів є основою толерантного ставлення до кожного. «Між народами немає народів більш чи менш здібних, а є народи, поставлені в більш сприятливі умови історичного життя, і народи, які жили в менш сприятливих умовах» [164, с. 301].

Грушевський указує на нерозривну єдність цілей загальнодемократичних та національних, і тому виборювання власної української держави є водночас і запорукою демократизації життя меншин, що живуть на її території. При цьому ті з них, хто будуть індиферентно або вороже ставитись до політичних домагань українців, не очікуватимуть й до себе теплих почуттів з їхнього боку. Але таке ставлення само по собі не є підставою для влади негативно реагувати, для якої правова сторона мусить бути витримана незалежно від симпатій і антипатій.

Принцип пріоритетності свободи, рівності і прав народів та людини виступає у Грушевського як критерій політики нової української влади: «Ми будемо протестувати проти всякого пригноблення національного життя як у себе, так і в інших народах, де б це проявлялось» [165, с. 301]. Отже, толерантність як риса світоглядної позиції людини не може мати національно окреслених кордонів, за межами яких таку людину вже не цікавить реальне забезпечення прав і свобод інших людей. Толерантність як надбаня гуманізму виступає загальнолюдським, а не вузькоетнічним чи окремим, локально-державним засобом оперування з багатоманітністю.

Такі антиподи толерантності, як шовінізм, національна виключність, антисемітизм, за Грушевським, мають своїми витокami як об'єктивні соціально-політичні передумови («царський гніт»), так і

суб'єктивні, що зумовлені психічним станом «людей, рознервованих пережитим українським лихолітєм». Прагнення до мирного співжиття народів, до терпимості і дружби завжди наражається на негативну історичну спадщину взаємин між ними. Але саме виходячи з інтересів власних, Україна, на переконання М. Грушевського, має бажати усіх гараздів Російській державі, що повинна перетворитись з тюрми народів на світлий палац, загальний для всіх них. Як бачимо, Грушевський відмічає надто важливу особливість толерантності загалом і політичної зокрема – вона потребує значних вольових зусиль саме з його боку.

В умовах політичної нестабільності 1917 року вимога толерантності до соціальної, національної, релігійної відмінності постала як складова проблеми майбутнього співжиття народів у складі української держави. Вона вирішувалась у дусі загальнодемократичних вимог, що видно з «Резолюції першого дня національного з'їзду» у квітні 1917 р., текстів «Першого Універсалу Української Центральної Ради», «Статуту Генерального Секретаріату», «Політичних засад Генерального Секретаріату», «Декларації Генерального Секретаріату» від 12 жовтня 1917 р., другого, третього та четвертого «Універсалів», «Програми Української партії Самостійників-Соціалістів» та інших документів, за якими жодних привілеїв за цими ознаками ніхто не отримував. Національним меншинам гарантувались рівні права, для моніторингу стану котрих формувався апарат Секретаріату у національних справах із спеціальним інформаційним відділом. Релігія виголошувалась приватною справою людини, втручатись до якої держава не мала. Означені загальнодемократичні принципи були втілені в «Законі про національно-персональну автономію», «Конституції Української Народної Республіки», розділ VIII якої під назвою «Національні союзи», наприклад, містив правові засади мирного співжиття різних національностей.

Водночас автори згаданих політичних рішень зосереджували увагу на аналізі причин і шляхах подолання нетерпимості і неприязні на будь-якому ґрунті – соціально-класовому, національно-культурному, мовному, релігійно-церковному та ін. Основою і передумовою успіху спрямованої на досягнення цієї мети зазначеної багатогранної політико-управлінської роботи виступає загальнонаціональна згода. У Першому Універсалі, у зв'язку з цим, прямо наголошується: «Приписуємо нашим громадянам негайно *прийти до згоди й порозуміння*» [166, с. 274]. В «Політичних засадах Генерального Секретаряту» підкреслюється творчий, конструктивний

щодо розбудови нового життя характер суспільної згоди: «Без згоди, без співробітництва, без дружньої охочої піддержки тобою не може бути творіння вільного ладу» [167, с. 288].

Принцип згоди як основи взаємин між народами виголошувався в партійних програмах, приміром, самостійників-соціалістів, у Законі про національно-персональну автономію, в Конституції Української Народної Республіки, зокрема, в розділі VIII «Національні союзи». Водночас драматичні події 1918-1920 років супроводжувалися сплесками ксенофобії, антисемітизму. Так в офіційному зверненні Українського національно-державного союзу до німецького народу висловлюється відверта неприязнь на адресу «москалів, жидів і поляків» [168, с. 365].

У документах українських комуністів і органів радянської влади згода між національностями розглядалась виключно крізь призму пролетарського інтернаціоналізму. Тому до відсталого частини українства, головним чином, селянства, що виявляє схильність до націоналістичних тенденцій, ставилося завдання відноситися «з найбільшою терпимістю і обережністю», в той час як проти націоналістичних ухилів усередині партії треба було «вести найнепримиреннішу боротьбу» [169, с. 22]. Враховуючи монополію партії на владу, можна говорити про те, що терпимість до національно-самобутнього в житті країни була підпорядкована тактичним завданням, а непримиренність – стратегічним.

Значно радикалізувалася позиція Д. Донцова, який відверто і категорично відкидає як шкідливі для національної справи «ніжності» щодо опонентів: «Нетерпимість до чужих... лиш зворотній бік непохитної віри в своїх» [170, с. 112]. Балаканина про гуманізм, альтруїзм, інтернаціоналізм, братерство між народами є лише «отруйним зіллям». Слід відкинути як шкідливу апеляцію до логіки, до ratio, коли ми формулюємо наше ставлення до іншого народу, і керуватися виключно емоціями, велінням серця. Повинна бути «скажена злоба проти чужого світу». Національна ідея – це історично нова ідея, а «всяка нова ідея нетолерантна», а тому її прикметами є емоційність, безкомпромісність, аморальність [171, с. 193].

Оцінюючи і більшовицьку, і націоналістичну нетерпимість до ідейних опонентів, маємо зазначити, що їх апологетів надихала і тому споріднювала впевненість в оволодінні абсолютною істиною, що супроводжувалося не лише переживанням факту отримання гносеологічної визначеності і суб'єктивним відчуттям задоволення, але й набагато спрощувало прищеплення відповідної ідеології

широкому загалу, зводячи вирішення усієї суспільно-політичної проблематики до доступної формули відносин у системі «свій – чужий», у чому проглядаються маніхейські ідеї про одвічну боротьбу між світовим Добром і світовим Злом.

У зв'язку з цим заслуговує на увагу поміркованість В. Липинського в обстоюванні національної справи, а опосередковано – й у сприйнятті Іншого. Українство він визначає як те, «що осіло (а не кочує!) на нашій землі і що тим самим стало частиною України, без огляду на його племінне чи культурне походження, на його расову чи ідеологічну генеалогію». Постійна зв'язаність людини з певною землею, залежність її власної долі від стану й успіхів господарського та культурного розвитку породжують у неї розуміння загальних і найвищих для всіх інтересів. Відтак, «не та релігія і церква в нашій світській боротьбі за Україну допоможе, яка буде найбільше «національна» і найбільше «українська»... а та, яка найкраще навчить своїх вірних у їх світській боротьбі за українську державу виконувати вічні і загальнолюдські закони творчої громадської моралі» [172, с. 51-52].

Апологет хліборобської ідеології, Липинський вказував, що людині-хліборобу, у зв'язку із самою специфікою цього виду праці і способу життя, властива особлива наближеність до природи, від чого народжується «виразне почуття різності... всього світу». Проте це не може продукувати в неї ані космополітичних поглядів, ані національного егоїзму, ані відчуття ізоляціонізму чи зверхності до інших народів. Критерієм ставлення до іншого, коли йдеться про відносини зовнішньополітичні, є відповідність їх нормам міжнародного права. Завдяки орієнтації на них формується «універсалістичний спосіб думання однаковими як для себе, так і для інших ідеями» [173, с. 275], з яких випливає визнання рівності у правах і свободах народів, підпорядкування цілям зміцнення власної державності, але не за рахунок сусідів. Якщо ж відносини між народами орієнтуються на «ошуканствах і взаємному культивуванні своїх слабостей», то вони стають неморальними. І тоді квітнуть у свідомості людей перекручені уявлення про Іншого, стихійна ворожнеча до нього.

Особливо важливі думки вченого про вимоги до постаті політичного лідера. На прикладі діяльності Б. Хмельницького мислитель показує, що такій особі мають бути властиві широта поглядів, висока культурність, здатність сприймати нове: «Немає в Хмельницького пізніше поширеної у нас обмеженості і заскоружлості, яка вовком на земляка з чужого села, де свита не такого

самого покрою, дивиться, і в ньому «Ляха» чи «Москаля», одне слово, якогось чужинця й ворога підозріває» [174, с. 140]. У ставленні до інакшості поміж своїх соратників і особливо підлеглих Хмельницький діяв у дусі правителя свого часу – рішучо і безкомпромісно. Він «не був, як більшість пізніших провідників нації, м'якотілий вождь», що ззовні виявляє поблажливість і ласку до людей, а в глибині душі зневажає їх. «Гетьман поважав свій народ не менше ніж себе... і до ніяких попускань тому народові во ім'я поблажливої любови і погордливої вирозумілости, він по природі своїй не був здатний».

Отже, за Липинським, необхідно розрізняти, з одного боку, політичну толерантність і такі риси її, як ввічливість до партнера і повагу до його права на світоглядну свободу, спокійний, урівноважений стиль спілкування з ним, здатність слухати і чути його аргументи, а з іншого боку, байдужість, поблажливість, пасивно-споглядальний підхід.

* * *

Таким чином, ідея толерантності має тривалу традицію свого розвитку в світовій суспільно-політичній думці. Своїм корінням вона сягає первісні бінарні опозиції «Свій» – «Чужий» міфологічної свідомості. На зорі людської цивілізації ця ідея відчувала особливо сильний вплив релігійних світоглядно-ціннісних систем, реалій соціально-політичного устрою, давніх звичаїв.

Традиційний індійський погляд на людину не передбачав для неї вибір індивідуального статусу і свободи у стосунках з представниками різних каст, диктував поведінку згідно з усталеними приписами, відповідно до чого й формувалось уявлення про терпиме/нетерпиме.

Терпимість у китайській думці постає як вимога до людини та її поведінки, що має сприяти гармонізації міжлюдських відносин в ім'я процвітання держави – головної цінності. Це впливало з дії всезагального закону любові Неба. Бути терпимим означало дотримуватись людинолюбства, що передбачає виконання кожним свого обов'язку, взаємності, поміркованості, ритуалу, прагнути до згоди. Особлива роль у реалізації цих завдань і досягненні терпимості належить правителю.

Антична думка уперше відкрила категорію «іншого» як невід'ємного елемента демократично організованого політичного устрою, необхідність терпимості до якого впливала з її розуміння як передумови і складової «дружби у політичних відносинах», що,

у свою чергу, базувалось на принципах рівності вільних громадян, долучених до співпраці в ім'я загального добра.

У добу еллінізму терпимість розглядалась у контексті шляхів до істини (скептицизм), як моральна чеснота досконалої людини (стоїцизм), необхідна складова духовного досвіду для пізнання зла і добра (неоплатонізм).

Суспільно-політичне знання Середньовіччя про терпимість, терпеливість, смирення постає експлікацією християнського вчення любові до ближнього в площині есхатологічних і сотереологічних перспектив, а також інтерпретацією деяких ідей античної думки, рефлексією успадкованих традицій общинної рівності і свободи, що слугувало певною мірою духовними витокami автономії особистості і міської громади в умовах зародження начал буржуазних відносин.

Мислителі Відродження наповнюють ідею християнської любові до людини природними рисами, наголошуючи на самоцінності особи, її неповторності, природженому праві «бути», тобто відрізнятись від інших. Ренесансні ідеї гуманізму та індивідуалізму, сприйняття людини як самодостатньої і творчої істоти у подальшому утворили фундамент концепції толерантності як моральної і політичної цінності Нового часу.

Уперше вона оформлюється у працях Дж. Локка, які зафіксували і прояснили ліберально-демократичну волю на онтологічну буттєвість толерантності у категоріях природних прав – на *життя*, на *свободу* і на *власність*, нерозривна єдність яких утворює політичний устрій, що постає як раціонально організований і що застосовує розум як засіб регулювання. Через реалізацію відносин свободи як відносин власності на власне «Я» утворюється коло приватної сфери, вільне від довільного втручання і маніпуляцій ззовні. Таке природне закріплення за кожним його духовного суверенітету виступає фундаментом права на толерантність як гарантію від довільного втручання і незаконних утисків його свободи.

На час європейського ліберального Просвітництва припадає розроблення таких основоположних для теорії толерантності ідей і цінностей, як універсалізм прав і свобод; принцип рівності людей, що уможлиблює витлумачення морального консенсусу, суспільної згоди в реалізації як фундаментальних, так і приватних цілей та інтересів у контексті договірної (контрактної) теорії із взаємними правами і обов'язками; інститут приватної власності як економічної основи індивідуальної свободи і громадянського суспільства;

категоричного імперативу І. Канта як обґрунтування моральних засад терпимості; вчення Г. Гегеля про громадянське суспільство як легітимацію самоздійснюваної множини особистісних волей; буденні життєві правила А. Шопенгауера «жити самому і давати жити іншим», «сприймати іншого таким, як він є»; закріплення Дж. Міллем за поняттям «свобода» позитивної об'єктивації як умови для розкриття кожним своїх талантів і підстави державної підтримки меншинам. Вони заклали принципові підвалини класичної теорії толерантності і виступають її системоутворюючими, парадигмально значущими положеннями.

Сучасний світ – це світ, якому властива прискорена диференціація та фрагментація; це світ взаємодіючих маніфестованих інакшостей, носії яких виходять з уявлення про відпочаткову рівність або навіть із претензій на власну зверхність щодо інших; це світ, для самого існування і майбутнього якого конфлікти стають все більш загрозливими й небезпечними. Толерантність за таких умов набуває значення політичного і морального імперативу. Постліберальні версії її пропонують для теоретичних моделей політики держави або інституціалізацію раціональних пошуків взаємних точок інтересу і підкорення силі найкращого аргумента в процесі громадського дискурсу, або домовляння про «правила гри» при обов'язковому дотриманні відносин рівності перед законом і нейтральності самої держави стосовно тих виявів, що прямо не порушують його.

Аналіз ідей українських і російських мислителів минулого щодо терпимості/непримиренності показує, що в духовній традиції цих народів зародки відповідних уявлень пов'язані з впливом християнської думки. Наповнення концепту терпимості власне політичним змістом, що перетворює її на толерантність, відбувалося під впливом європейських ідей свободи, природних прав, ліберальної рівності в Україні, а також у західництві як напрямі російської думки. Поєднання завдань національного відродження з демократичними визвольними змаганнями актуалізувало увагу українських мислителів другої половини ХІХ – початку ХХ ст. до проблеми принципів співжиття різних культур, релігій, етносів, мов. Переважаючою виявилась тенденція до поважання багатоманітності на основі досягнення згоди, втілення свободи і прав, дотримання в тій чи іншій мірі норм толерантності.