

***О. А. Филиппова***  
*старший преподаватель кафедры иностранных языков*  
*Сибирский филиал Международного института экономики и права*  
*г. Новокузнецк*

## **К ВОПРОСУ О ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ**

Роль образования как фактора культурного развития и прогресса явно недооценивалась в последние десятилетия: оно не рассматривалось как средство решения социально-политических, межкультурных, межэтнических проблем. А ведь именно образование, принципиально работая на будущее, предопределяя личностные качества каждого че-

ловека, его знания, умения, навыки, мировоззренческие и поведенческие приоритеты, всегда служило главным условием сохранения накопленного потенциала достижений, традиций, моделей поведения и было действенным средством развития человека, повышения его культурного уровня, сознания и самосознания, предопределяя, в конечном итоге, экономический, нравственный, духовный потенциал общества, цивилизации в целом. Именно благодаря образованию не только сохраняется устойчивость общества, но и модифицируются формы и типы взаимоотношений людей, взаимодействия культур. Образование призвано не только способствовать сохранению традиционных позитивных форм воспитания, определяющих воспроизводство языка, обычаев и обеспечивающих этническую идентичность, но и обеспечивать устойчивость этих достижений в условиях расширяющейся сферы межкультурного взаимодействия, помочь обрести новый уровень осмысления этнокультурных элементов в развитии общей культуры. «Именно такое понимание функций образования лежит в основе все еще требуемых доказательств приоритетной значимости развития образования для человеческой цивилизации, отдельного государства, общества, каждого человека» [3, с. 13].

Образование и общество – это одна система, они неотделимы. В этой связи, «...любые, сколько-нибудь глобальные проблемы, с которыми сталкивается общество, социум, цивилизация в целом, неизбежно сказываются на состоянии системы образования. И, вместе с тем, именно сфера образования, откликаясь на эти общественные и цивилизационные проблемы, будучи чувствительной к ним, способна и обязана оказывать свое существенное влияние на развитие тех или иных тенденций в обществе, поддерживать или, напротив, тормозить их, находить свои специфические возможности решения назревающих социальных проблем, упреждать нежелательное развитие событий» [3, с. 13].

Все эти моменты нашли практическое отражение в федеральной программе развития образования, где в качестве главной задачи было определено формирование человека, готового к активной созидательной деятельности в современной поликультурной и многонациональной среде, сохраняющего свою социально-культурную идентичность, стремящегося к пониманию других культур, уважающего иные культурно-этнические общности, умеющего жить в мире и согласии с представителями разных национальностей, рас и верований.

Одной из ключевых компетентностей, развитие которой превращается для отечественного образования в стратегически значимую цель, является толерантность – готовность человека и осознание им внутренней необходимости конструктивно жить и взаимодействовать в многообразном мире. Межличностная толерантность как особый способ построения взаимоотношений, межличностного взаимодействия и общения с другими людьми является наиболее значимой из всех форм и видов толерантности. Именно в этом виде толерантности проявляются все основные аспекты проблемы толерантности вообще – как с точки зрения изучения ее сущностных и содержательных характеристик, так и с точки зрения описания конкретных механизмов формирования и проявления толерантности, а также определения принципов и условий, способствующих формированию толерантности.

Понимание взаимоотношений человека и общества, «Я» и «Другого», «Я» и «Ты» позволяет раскрыть глубинную природу феномена толерантности, исходным пунктом которой является диалогический принцип: понимание естественной неизбежности различий между людьми, готовность принимать и уважать эти различия, способность к сосуществованию с другими, готовность к взаимодействию.

Философская антропология рассматривает общественную жизнь как совокупность межличностных отношений, основанных на естественных симпатиях людей – «инстинкте взаимности». Все богатство социальной жизни ограничивается актами признания

«Другого», встречи «Я» и «Ты», их взаимоприобщением, достигаемым благодаря сопереживанию и общности языка с его психосемантическими и индивидуальными нюансами.

М. М. Бахтин рассматривает само человеческое бытие как «со-бытие в мире с другим», т. е. как диалог моего «Я» с «Другим». «С “объективной” точки зрения существует человек, личность и т. п., но различие между я и другим относительно: все и каждый является я, все и каждый является другим» [1, с. 15].

Попытаемся разобраться в проблеме ценности человека с точки зрения установленного различия «Я – Другой».

Человек обретает свои атрибуты, начиная от образа тела и заканчивая собственным социальным и психическим «Я», через столкновение с границей. Если граница не поддается воздействию, значит здесь заканчивается «Я» и начинается объект. Из опыта преодоления подобных границ и складывается представление о собственном «Я».

Обращаясь к религиозно-этической и эстетической проблеме ценности человеческого тела в истории, М. М. Бахтин указывает на отсутствие во всех исторически значительных этико-религиозно-эстетических концепциях обобщения и дифференциации тела как такового. Однако подчеркивается неизбежное присутствие внутреннего или внешнего тела, объективной или субъективной точек зрения, а главное самопереживания или переживания другого, составляющих основу жизненного опыта, из которого вырастает идея человека. В первом случае основой жизненного опыта является ценностная категория «Я»; во втором – категория «Другого». В одном случае процесс построения идеи человека можно представить так: человек – это я, как я сам себя переживаю, другие – такие же, как и я. Во втором случае так: человек – это окружающие меня другие люди, как я их переживаю, я – такой же, как и другие. «Таким образом, или понижается своеобразие самопереживания под влиянием переживания других людей, или – своеобразие переживания другого под влиянием и в угоду самопереживанию» [1, с. 48]. При этом преобладание того или иного момента является ценностно определяющим.

«Это различие в переживании себя и в переживании другого преодолевается познанием. В едином мире познания Я не может существовать как единственное “я-для-себя”» [1, с. 49], противопоставляя себя всем остальным людям. «Но это познание не может обусловить собою действительного видения и переживания единственного конкретного мира единственного субъекта. Формою конкретного переживания действительного человека является корреляция образных категорий Я и Другого; и эта форма Я, в которой Я переживаю себя единственного, в корне отлична от формы Другого, в которой Я переживаю всех без исключения других людей» [1, с. 36]. «Я» другого человека у М. М. Бахтина переживается совершенно иначе, чем мое собственное «Я», и определяется категорией «Другого». М. М. Бахтин указывает на принципиальную неравноценность «Я» и «Другого» с точки зрения христианской нравственности: «нельзя любить себя, но должно любить другого, нельзя быть снисходительным к себе, но должно быть снисходительным к другому, вообще от всякого бремени должно освободить другого и брать его на себя» [1, с. 36].

С эстетической точки зрения «Я», являясь субъектом какой бы то ни было активности, исходит в своих переживаниях из себя и направлено вперед себя, на мир, на объект, в то время как объект противостоит «Я» как субъекту. Речь здесь идет «не о гносеологической корреляции субъекта – объекта» [1, с. 36]. «Я» предстает как единственный субъект, а весь мир – как объект моего познания и чувствования. «Другой человек для меня весь в объекте, и его Я – только объект для меня» [1, с. 36]. «Я» могу помнить себя, частично воспринимать себя внешним чувством, сделать себя предметом желаний, т. е. «могу сделать себя своим объектом» [1, с. 36]. Однако «в этом акте самообъективации я не буду совпадать с самим собой, я-для-себя останусь в самом акте этой самообъективации, но не в его продукте, в акте видения, чувствования, мышления, но не в увиден-

ном или почувствованном предмете. Я не могу всего себя вложить в объект, я превышаю всякий объект как активный субъект его» [1, с. 36]. При этом М. М. Бахтин подчеркивает не познавательную сторону этого положения, а «конкретное переживание своей субъективности и абсолютной неисчерпанности в объекте» [1, с. 36].

«Линия как граница тела адекватна ценностно для определения и завершения другого, притом всего, во всех его моментах, и совершенно не адекватна для определения и завершения меня для меня самого, ибо я существенно переживаю себя, охватывая всякие границы, всякое тело, расширяя себя за всякие пределы, мое самосознание разрушает пластическую убедительность моего образа.

Отсюда следует, что только другой человек переживается мною как соприродный внешнему миру, эстетически убедительно может быть вплетен в него, согласован с ним. Человек как природа интуитивно убедительно переживается только в другом, но не во мне. <...> Другой интимно связан с миром, я – с моей внутренней внемирной активностью» [1, с. 38].

Таким образом, только «внешнее бытие», бытие «Другого» становится «ценностно упругим» и «внутренне весомым» материалом для «изваяния» моего «Я». Без образа «Другого», граничащего с моим «Я», невозможно представить себе мое «Я» как реально существующую в мире данность. По сути, «Другой» выступает в качестве структурирующего начала для моего «Я». «...Я наглядно и убедительно осуществляю привилегию моего положения вне другого человека, и ценностная уплотненность его становится здесь осязательно реальной. ...Только к устами другого можно прикоснуться устами, только на другого можно возложить руки, активно подняться над ним, осеняя его сплошь всего, во всех моментах его бытия, его тело и в нем душу. Всего этого не дано мне пережить по отношению к себе самому, причем дело здесь не в одной только физической невозможности, а в эмоционально-волевой неправде обращения этих актов на самого себя» [1, с. 39].

Присутствие «Другого» играет позитивную роль в становлении личности, что с особой четкостью проявляется, если учесть, что «Я» без «Другого», согласно М. М. Бахтину, имеет нулевой уровень субъективности, т. е. личность сливается со своим природным началом, человеческое и культурное растворяются друг в друге. По сути, «Другой» есть для моего «Я» «...лазейка, по которой я спасаю себя от сплошной природной данности» [1, с. 38].

М. М. Бахтин показал, что культурная активность человека, выражающаяся в действиях, направленных на «Другого», таких как объятие, поцелуй, с одной стороны, очерчивает границы «Другого», ценностно его определяет, с другой – формирует образ себя. «В живом переживании этих действий особенно явственна их продуктивность и необратимость. В них я наглядно убедительно осуществляю привилегию моего положения вне другого человека, и ценностная уплотненность его становится здесь осязательно реальной» [1, с. 39]. Такой эмоционально-чувственный контакт позволяет человеку осваивать окружающий мир, получать взаимные, подтверждающие действия от «Другого» в общении. «...Самое точное натуралистическое воспроизведение жизни может быть воспринято в ценностной категории Другого, как жизнь другого человека» [1, с. 65].

Таким образом, диалогическая ситуация предполагает, что помимо моего «Я» есть и другое «Я», собственно «Другой», отличающийся от моего «Я». Однако это отличие не мешает вступить в контакт и достичь взаимопонимания. «Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться. Абсолютная смерть (небытие) есть неслышанность, непризнанность, невспомнутость. Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет своей внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого» [1, с. 132]. Согласно М. М. Бахтину, «Другой – это не другой человек, остающийся предметом моего сознания, а другое полноправное

сознание, стоящее рядом с моим и в отношении к которому мое собственное сознание только и может существовать» [1, с. 313].

«Единство не как природное одно-единство, а как диалогическое согласие неслиянных двоих или нескольких» [1, с. 314] – такова в общем смысле суть толерантного сознания.

Эта мысль М. М. Бахтина перекликается с идеей К. Ясперса, согласно которой: «Я один не есть самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью» [5, с. 187], что подчеркивает социальную сущность человека.

Коммуникация – это центральное понятие в философии Ясперса, означающее глубоко истинное, личностное общение, универсальное условие человеческого бытия, составляющее его сущность. «Экзистенция релятивирует и в смысловом отношении ограничивает вещное “бытие-в-мире”. Но и сама экзистенция существенным образом ограничена, причем эта ее ограниченность не только не негативна, но и содержательно позитивна и потому не может быть от нее “отмыслена” в акте интеллектуального абстрагирования, а принадлежит самому ее бытию: она есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией. Соотнесенность экзистенции с другой экзистенцией осуществляется в акте коммуникации...» [5, с. 187].

Таким образом, становление личности, обретение ею своего места в социокультурном пространстве немислимо без «Другого», другой личности и связано со способностью субъекта видеть, наделять ценностными характеристиками объект и самого себя, отождествлять себя с этим объектом. Стремление к объекту отождествления, «Другому», позволяет преодолеть замкнутость, ограниченность индивида.

Ю. М. Лотман, рассматривая личность как единую знаковую систему, объясняет процесс становления различных культурных форм как циркуляцию знаков и их значений. В этой связи он вводит понятие «семиосфера», определяемое как совокупность пронизанных внутренними смысловыми связями социокультурных феноменов, которые обеспечивают циркуляцию информации.

Ю. М. Лотман, описывая семиотическую систему, выделяет два основных вопроса:

1) отношение семиотической системы к миру, который находится за ее пределами («вне-система»);

2) способ развития семиотической системы (каким образом система может развиваться, оставаясь собой).

Проблема отношения системы к «вне-системе», их взаимная непроницаемость, а также адекватность мира системы миру «вне-системы», миру, лежащему за ее пределами, была поставлена Кантом. В терминологии Канта план содержания «...есть самосознание, порождающее представление я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным (представлением), и потому я называю его также **первоначальной апперцепцией**. Единство его я называю также **трансцендентальным** единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе **моими** представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они **могут** находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне» [4, с. 12].

Таким образом, исходно предполагается существование двух степеней объективности: моего «Я» и «Другого», граничащего с моим «Я», «моей» культуры и иной культуры. Граница между «своим» и «чужим» предоставляет моему «Я», «моей»

культуре обнаружить свою уникальность, не позволяет раствориться, исчезнуть, т. е. задает пространственные характеристики.

И этой связи, в качестве центрального вопроса Ю. М. Лотман выделяет механизм перевода внутреннего содержания системы на граничащую, запредельную реальность. Это, в свою очередь, предполагает:

«1. необходимость более чем одного (минимально двух) языков для отражения запредельной реальности;

2. неизбежность того, что пространство реальности не охватывается ни одним языком в отдельности, а только их совокупностью» [4, с. 13].

«Представление о возможности одного идеального языка как оптимального механизма для выражения реальности является иллюзией. Минимальной работающей структурой является наличие двух языков и их неспособность, каждого в отдельности, охватить внешний мир. Сама эта неспособность есть не недостаток, а условие существования, ибо именно она диктует необходимость *другого* (другой личности, другого языка, другой культуры)» [4, с. 13].

Отношения между множественностью и единственностью Ю. М. Лотман называет фундаментальными признаками культуры.

Ю. М. Лотман представляет семиосферу как совокупность социокультурных феноменов, которые обеспечивают циркуляцию информации. «...Семиотическое пространство не есть сумма отдельных языков, а представляет собой условие их существования и работы, в определенном отношении, предшествует им и постоянно взаимодействует с ними. В этом отношении язык есть функция, сгусток семиотического пространства... Вне семиосферы нет ни коммуникации, ни языка. Конечно, и одноканальная структура есть реальность. Самодовлеющая одноканальная система – допустимый механизм для передачи предельно простых сигналов и вообще для реализации первой функции, но для задачи генерирования информации она решительно непригодна. Не случайно представить такую систему как искусственно созданную конструкцию можно, но в естественных условиях возникают работающие системы совсем другого типа. Уже то, что дуализм условных и изобразительных знаков является универсалией человеческой культуры, может рассматриваться как наглядный пример того, что семиотический дуализм – минимальная форма организации работающей семиотической системы» [4, с. 250–251].

Обязательными законами построения реальной семиотической системы являются бинарность и асимметрия. При этом Ю. М. Лотман делает следующее уточнение: бинарность следует понимать как принцип, реализующийся как множественность.

«Во всякую живую культуру «встроен» механизм умножения ее языков» [4, с. 251].

«Одновременно во всем пространстве семиозиса... также происходит постоянное обновление кодов. Таким образом, любой отдельный язык оказывается погруженным в некоторое семиотическое пространство, и только в силу взаимодействия с этим пространством он способен функционировать. Неразложимым работающим механизмом – единицей семиозиса – следует считать не отдельный язык, а все присущее данной культуре семиотическое пространство. Это пространство мы определяем как семиосферу» [4, с. 251].

Однако единство семиотического пространства семиосферы является результатом не только ее структурной организации, но и отношения к границе, отделяющей внутреннее пространство от внешнего, «...ее **в** от **вне**» [4, с. 256].

«...границу можно определить как черту, на которой кончается периодичная форма. Это пространство определяется как “наше”, “свое”, “культурное”, “безопасное”, “гармонически организованное” и т. д. Ему противостоит “их-пространство”, “чужое”, “враждебное”, “опасное”, “хаотическое”» [4, с. 257]. Отграничивая «свое» от «чужого», граница не служит целям изоляции.

«Понятие границы двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой – соединяет. Она всегда граничит с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обеим пограничным культурам, обеим взаимно прилегающим семиосферам. Граница би- и полилингвистична. Граница – механизм перевода текстов чужой семиотики на язык “нашей”, место трансформации “внешнего” во “внутреннее”, это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными» [4, с. 262].

Человек воспринимает мир не как хаотичный поток символов и понятий. Вся информация из внешнего мира проходит через определенную картину мира, которая четко зафиксирована в сознании человека. Важным критерием при этом является система кодов: картина мира пропускает только предусмотренную ее конструкцией информацию. При столкновении различных способов кодирования возникают конфликтные ситуации.

«Функция любой границы... сводится к ограничению проникновения, фильтрации и адаптирующей переработке внешнего во внутреннее. На разных уровнях эта инвариантная функция реализуется различным образом. На уровне семиосферы она означает отделение своего от чужого, фильтрацию внешнего... Таким образом происходит структуризация внешнего пространства» [4, с. 265].

Однако культурная граница не справилась бы с функцией коммуникативного фильтрующего устройства, если бы не обладала определенной структурой. «Граница... двусторонняя, и одна сторона ее всегда обращена во внешнее пространство. Более того, граница – это область конституированной билингвальности. <...> Поскольку граница – необходимая часть семиосферы и никакое “мы” не может существовать, если отсутствуют “они”, культура создает не только свой тип внутренней организации, но и свой тип внешней “деорганизации”... Внешнее запредельное пространство семиосферы – место непрерывающегося диалога» [4, с. 267].

Неизбежно возникающие столкновения семиосфер «...приводят к культурному выравниванию и созданию некоей новой семиосферы более высокого порядка, в которую включаются уже обе стороны как равноправные» [4, с. 268].

Таким образом, культурное пространство границы призвано соединять разные культуры и одновременно выполнять защитную функцию, перерабатывая информацию извне и предохраняя «свое» от «чужого».

Элементарным актом мышления Ю. М. Лотман называет перевод, а элементарным механизмом перевода является диалог. Диалог в первую очередь предусматривает различие семиотической структуры участников диалога. Без этого различия диалог бессмысленен, однако при абсолютном различии он невозможен.

Однако Ю. М. Лотман называет еще одно необходимое условие диалога – взаимную заинтересованность участников диалога, «взаимное тяготение его участников» [4, с. 268].

«В чистом виде мы сталкиваемся с тем, что потребность диалога, диалогическая ситуация, предшествует реальному диалогу и даже существованию языка для него» [4, с. 268].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить возможность рассмотрения механизмов сосуществования различных общностей как коммуникативной системы. Культурная граница при этом, выполняя функцию фильтрующего переводящего устройства, адаптирует данной общности (данной семиотической сфере) внешний для нее мир.

Ю. М. Лотман рассматривает как тождественные понятия «семиосфера» и «семиотическая личность». При этом, если семиосфера представляется как нечто абстрактное, глобальное, семиотическая личность – это ее аналог, но меньших размеров. По мнению Ю. М. Лотмана, культурная личность возникает на границе и главным ее свойством является способность переводить информацию с языка «чужой» культуры на язык «своей».

Однако для этого культурная индивидуальность должна иметь «билингвальный механизм», т. е. знать язык и «чужой» культуры, и «своей». Понятие «культурная индивидуальность» предполагает способность и готовность к продуктивному диалогическому взаимодействию с другими культурами, что позволяет рассматривать его в качестве основы для формирования культурной толерантности как готовности принятия иной культуры и одновременно осознания себя в качестве носителя определенных культурных ценностей, что является необходимым условием сохранения и развития человеческой культуры в целом.

Таким образом, толерантность выступает способом преодоления разъединенности людей, определяет становление процесса общения и его результат. Толерантность является своего рода психологической установкой, представляет познавательную, эмоциональную и волевую готовность индивида к поиску и взаимодействию с «Другим». Понимание толерантности как осознанной идентификации образа «Я» и образа «Другого» в сознании индивида на основе интериоризованных принципов общения является определяющим для преодоления конфронтации и достижения максимальной общности с «Другим».

### Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
2. Братченко С. Л. Межличностный диалог и его основные атрибуты // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. – М., 1997.
3. Гершунский Б. С. Философия образования. – М., 1998.
4. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000.
5. Спиркин А. Г. Философия. – М., 2002.