

Опыт Другого принципиально несводим к моему Я, так как Другой обладает принципиально отличным от моего восприятием и пониманием реальности, что означало смещение Я с занимаемого им прежде центра. Поворот в осознании Другого дает возможность преодолеть склонность классического дискурса к репрезентации собственного Я в качестве эталона нормы. В традиционном дискурсе Другой или отсутствовал, или проблематизировался в качестве негативного члена бинарной оппозиции. Я властного дискурса выступало эталоном в классической западной мысли, следствием чего явилось специфическое понимание процесса познания.

Открытие Другого напрямую связывается с решением проблемы диалога в философии и культуре XX в. В классической философии понятие «познание» сводилось к овладению, присвоению, контролю и объективации. В неклассическом дискурсе ему на смену приходит процесс понимания в процессе диалога. Оказалось, что непосредственное познание Другого невозможно, поскольку его опыт остается скрытым от Я. Однако такая скрытость не означает полной невозможности и недостижимости понимания Другого. Решение выдвинуло в смещении акцента с рационального компонента в процессе понимания на эмоциональный, и как следствие в процессе понимания Другого важную роль стала играть эмпатия как способность отождествить один из своих Я-образов с воображаемым образом Другого.

Философы XX в. решали вопросы, которые стали закономерным следствием истории развития европейской мысли: является ли опыт Другого прозрачным для познающего Я; можно ли достичь истинного понимания Другого, исходя из собственного опыта; как влияет на Другого позиционирование собственного Я как нормы.

Третий период в эволюции осознания отношений Я/Другой связан с попыткой деконструкции оппозиции тождество/различие и утверждением гетерогенности бытия, что приводит к окончательному отказу мыслить Другого как противоположность Я или производное от него.

Таким образом, становление феномена Другого связано с преодолением традиции опосредования любой инаковости «готовыми формами» культуры (А. Михайлов) и утверждением плюральности бытия, основанного на признании различия.

Hirshel D. N.

STAGES OF FORMATION OF THE PHENOMENON OF THE OTHER IN EUROPEAN CULTURE

The phenomenon of the Other is fundamental in modern philosophical and cultural studies. This phenomenon is based on the acceptance of difference in culture of the 20th century. Evolution of attitudes to the Other in European thought can be divided into three periods. The first period is characterized by the reduction of differences to the same. The main feature of the second period is the realization and the appreciation of the Other. The third period is connected with the deconstruction of the opposition difference/the same and assertion of pluralistic values of existence.

ПРИМЕНЕНИЕ ТЕРМИНА «ТРАНСГРЕССИВНЫЙ ОПЫТ» В СОВРЕМЕННОМ ИССЛЕДОВАНИИ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ)

Ериолович В. А.,
аспирант Белорусского государственного университета культуры и искусств

Трансгрессия (от лат. trans — сквозь, через, за и gressus — переходить) — термин, фиксирующий переход непереходимой границы, границы между возможным и невозможным. Известно определение М. Фуко, — где «трансгрессия — это жест, который обращен на предел» [7, с. 56]. Соответственно опыт трансгрессии — это «предельный опыт», опыт преступления предела. На наш взгляд, возможно использование понятия «трансгрессивного опыта» в исследовании функционирования религиозных культур и в первую очередь в исследовании событий «мистического опыта». События трансгрессивного и мистического опытов во многом схожи: они характеризуются интенсивным усилием на преодоление наличного бытия. В религиозных традициях такое трансцендирование наличного бытия описывается, например, как преодоление важнейшей бытийной категории временности.

По мнению Х. Г. Гадамера, «понятие опыта относится — как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» [3, с. 409]. В естественных, а порой и гуманитарных науках опыту приписываются важнейшие характеристики повторяемости и контролируемости. В таком случае опыт становится движением назад: от нового к известному, от уникального к повторению. По мнению же Х. Г. Гадамера, настоящий опыт — это всегда некий риск, приключение, открытие нового, возможность отказаться от предрассудков: «Опыт — это когда нечто новое заставляет человека отказаться от прежних убеждений» [2, с.10].

По мнению М. Фуко, трансгрессивный опыт противопоставляется феноменологическому опыту [4]. Феноменологический опыт имеет дело с пережитым, работает с событиями, произошедшими в возможном, «действительно подвешены в пережитом». Трансгрессивный опыт, напротив, имеет дело с такими событиями, которые невозможно пережить, которые уникальны, «мелькают как отблески ее прохождения». Такое движение на пределе и составляет всю трансгрессию, «всю тотальность ее траектории».

Такое понимание трансгрессивного опыта чревато определенными трудностями при применении этого термина при рассмотрении феноменов религиозного опыта. В традиции мистический опыт описан, кодифицируем и верифицируем. Экстраординарные и уникальные события мистического опыта могут быть признаны истинными только в случае соотнесения с традицией их толкования, культурной традицией. В то же время подчеркивается их уникальность, они являются своеобразным «движением традиции». Появляется представление о закрытости мистической традиции для непосвященных. Такая ситуация порождает известные трудности в изучении мистической традиции. Однако следует признать, вслед за В. Т. Стейс что эта проблема представляется несколько надуманной. Во-первых, не следует путать представления о парадоксальном характере трансгрессивного опыта и его несообщаемости. Мистики, несмотря на постоянно подчеркиваемую эзотеричность, выражают свой опыт определенным образом. Во-вторых, как отмечает В. Т. Стейс, «мистический опыт полностью неконцептуализируем и целиком невыразим вербально, пока он непосредственно переживается, но когда опыт становится достоянием памяти, ситуация может измениться. Теперь мистик наделен словами и понятиями, чтоб говорить о своем опыте в терминах своей традиции и культуры» [1, с. 94].

Здесь же мы обнаруживаем основное различие трансгрессивного и мистического опыта. Мистический опыт интенсивен, он направлен на трансценденцию наличного бытия, однако такая трансценденция не может быть описана универсально. Как только опыт становится достоянием памяти, он рассматривается уже не столько как интенсивный, сколько как экстенсивный, расширяющийся, но не трансцендирующий, на что может указывать сам термин «трансгрессивный». Опыт этот уже включен в культуру, но функционирует в различных культурах схожим образом. Феноменология этого опыта может быть описана как феноменология воображения и памяти. Фактически, рассматривая тот же мистический опыт, но взятый в своем культурном срезе, мы снимаем основные трудности, связанные с описанием мистического опыта: мы видим, как этот опыт отражается в культуре, а значит, можем применить философское описание, что весьма сомнительно делать для мистического опыта.

Опыт трансгрессии и мистический опыт сходны по природе и направлены на преодоление пределов здешнего бытия. В то же время они не тождественны. Так, мистический опыт не может быть рассмотрен вне культурной традиции, в рамках которой он был получен и проинтерпретирован, само его толкование имеет дело с памятью. Трансгрессивный опыт же имеет дело с постоянным поиском новых форм, нового языка. Кроме того, они расходятся в интерпретации природы человека. Так, С. С. Хоружий в своем фундаментальном исследовании мистического опыта в православной традиции отмечает, что «... в сути своей два вида опыта [опыт трансгрессии и мистический] расходятся до полной противоположности» [8, с. 201]. Он указывает на разницу в рассмотрении природы человека в современной философии и религиозной традиции: для современной философии природа человека сборна и произвольна, опыт трансгрессии — это последовательная цепь частных трансгрессий, целью которой является уничтожение человеческой субъективности. В религиозной же традиции преследуется цель достижения полноты человечности (например, обоженье в христианстве).

Однако рассмотрение религиозного опыта как опыта трансгрессивного все же оправдано, поскольку открывает философское и культурологическое понимание этого феномена как феномена ставшего, разработавшего собственный язык и систему верификации. Такое рассмотрение открывает перспективу выявления сходных структур опыта в различных традициях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Stace W. T. *Mysticism and Philosophy*. Los Angeles, 1960.
2. Гадемер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
3. Смирнов И. И. Опыт-предел: диалектика возвышенного // Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века: Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. Серия «Symposium», выпуск 16. СПб., 2001.
4. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. СПб., 1994.
5. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

Ermolovich V.

REPRESENTATION OF TRANSGRESSIVE EXPERIENCE IN MODERN CULTURAL STUDYING (ON EXAMPLE OF RELIGION STUDYING)

Essay is devoted to the description and analyze of forms of transgressive experience which are the characteristic features for mystical systems in religions. Transgression is a term of modern philosophy with the help of which different types of experience may be described, and a mystical experience as well. Transgression is a term fixing the transmission of an unpassable border which is the border between the possible and the impossible.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО — ПРОСТРАНСТВО КУЛЬТУРЫ

Залеская Ю. И.,

аспирантка кафедры педагогики и проблем развития образования Белорусского государственного университета

Формирование личности осуществляется в процессе ее воспитания и обучения, который в свою очередь организуется в «пространстве культуры». По отношению к человеку культура выступает как результат его деятельности и как средство, его творящее. Культура является мощным фактором развития человека, его социализации и индивидуализации.

Развитие образования и развитие культуры — процессы взаимосвязанные, даже взаимообуславливающие друг друга. Вся история образования, по сути, отображает в себе становление культуры — исторически определенного уровня развития общества, творческих сил и способностей человека, выраженного в типах и формах организации жизнедеятельности людей, их взаимоотношениях, в создаваемых ими материальных и духовных ценностях. Именно культура определяет содержание и характер образования, которое со своей стороны транслирует культуру, обеспечивая приобщение учащихся к культурным ценностям науки, искусства, права и хозяйства, к нравственным ценностям. Образование — это процесс включения учащегося во все богатство духовной культуры, причем не только в ее прошлое, но в настоящее и будущее.

Таким образом, развитие и формирование личности осуществляется в культурно-образовательном пространстве, которое можно определить как «обусловленный временем способ существования, взаимодействия, взаимной детерминации образования и культуры, бытия образования в мире культуры, а культуры — в мире образования» [1, с. 15].

В стратегии современного воспитания первостепенное место занимает культура, а культурологический подход является методологической основой содержания воспитания. При подготовке будущих специалистов сегодня большое внимание уделяется переходу от просветительской парадигмы к культуротворческой, от «человека образованного» к «человеку культуры» — высокообразованного в профессиональном и культурном отношении, гармонично развитого **специалиста-интели-**