

КОНЦЕПЦИЯ ИНАКОВОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

The concept of otherness in phenomenology

Аннотация: читателю предлагается аналитический обзор феноменологии и изоморфных стратегий описания социума в связи с эволюцией категорией Другого в социокультурной феноменологии.

Abstract: the paper is fixed on the analytical review of the phenomenology and its isomorphic strategies that describe the society in the context with the evolution of the category of the Other in sociocultural phenomenology.

Ключевые слова: другой, инаковость, феноменология.

Keywords: Other, Otherness, phenomenology.

Основы социокультурной феноменологии заложил сам Э. Гуссерль в поздний период своего творчества, когда он ушёл от абсолютной трактовки трансцендентального Эго. Исходные положения этого направления, намеченные ещё Гуссерлем после 1930-х годов, заключаются в следующем: 1) мир – это не бытие Эго, а intersubjective сообщество, 2) феноменология занимается осмыслением модусов формирования коллективного опыта, 3) её отличие от других наук заключается в учёте рефлексивности, когерентности и адекватности познания, 4) следует проводить различие между миром как объектом познания и миром, где мы живём. Существенно, что в отличие от трансцендентальной феноменологии, имеющей свои ограничения в понимании конституирования времени, пространства, протяжённости тактильных, визуальных и слуховых ощущений при конструировании неопределимых частей наблюдаемых объектов, социокультурная феноменология представляет собой динамичную саморазвивающуюся методологию и обогащает науку оригинальными феноменологическими описаниями границ приватного и общественного в созерцании Другого.

Социокультурная феноменология исходит из того, что множество трансцендентальных субъектов создают мир культуры и проблема Другого – это проблема нашего взаимодействия, прежде всего, с социокультурными стратегиями (образование, экономика, развитие регионов, спорт, художественная культура, армия и др.). Другой – это закрытый жизненный мир со своими целями, ценностями, истинами. Обрастая жизненным миром, трансцендентальное эго становится обусловленным эго, и примирить его с иными жизненными мирами – задача образования с его идеей плюральности мира. «Человек живет в природе, которую он в индивидуальной и совместной деятельности трансформирует в значимый для себя мир культуры. Поэтому на одном и том же «материале» природы сосуществуют бесчисленное множество миров человеческой культуры. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями конституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура доступна лишь как ранее описанный опыт Другого, посредством «вчувствования» в значения других культур. Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества, полагает Э. Гуссерль, является результатом «вчувствования» в чужие значения. Так рождается взаимопонимание. А трансцендентальная теория intersubjectivity перерастает в феноменологическую

культурологию – конститутивную теорию смыслов наиболее значимых общекультурных понятий – опорных пунктов человеческой культуры. Решение этой поистине исполинской задачи Э. Гуссерль завещал своим ученикам»¹.

Определённые жизненные миры из узеньких тропинок прокладывают более широкую социокультурную трассу, если их ценностно-смысловое наполнение имеет универсальное значение. Прежде всего, это социокультурные объекты, связанные с организацией жизни общества (конституционные права и свободы), получением знаний (всеобщее образование). Когда-то эти идеалы были выработаны в малых группах, но сейчас разделяются большими сообществами. Можно говорить о целых исторических кластерах, разделявших (разделяющих) идеалы просвещённой монархии, социализма, гражданского общества. Интерсубъективная культурология как раздел социальной феноменологии должна изучать процесс проникновения ноэматических горизонтов и формирование социокультурных целостностей. Культура предстаёт, таким образом, как конститутивная область смыслов универсалий *homo sapiens*.

Категория «Другой» сопряжена с такими близкими категориями как «диалогизм», «коммуникативная рациональность», интерсубъективность. При этом инаковость в социокультурной феноменологии осуществляет трансессию в общественное. Переход *Lebenswelt* в социальный институт происходит через инструменты, описанные П. Бергером и Т. Лукманом: серийность, анонимность, объективация, сигнификация, типизация, институализация.

Категория Другого как никакая иная сближает феноменологию и экзистенциализм. «Я» может познать себя и мир только через взаимодействие с иным, и в этом смысле Другой не обязательно может быть *homo rationalis*, это может быть любой объект внешнего или внутреннего мира, хотя, несомненно, экзистенциализм и социальная феноменология исходят из человечности Другого. Для последней отправным пунктом является индивидуальная множественность субъектов и их интенциональностей; процессуальная структура их общности, фиксируемая в межличностных интеракциях, где происходит актуализация имплицитных и эксплицитных точек неопределённостей «я» и «ты». Трансцендентальный Другой становится для «я» способом нахождения/подтверждения/смены смыслов через серию отражённых рефлексий «я знаю, что ты знаешь, что я знаю, что ты знаешь...». Этот зеркально-кристальный механизм удостоверяет меня в значимости моих собственных представлений через призму Другого. Поэтому истина, добро, красота и т.п. в социальной феноменологии носят интерсубъективный характер, т.е. коммуникативно-договорной. Это снимает напряжённость материализма – идеализма, субъективизма – объективизма, потенциального – реального, сущего – существования, внутреннего – внешнего, индивидуализма – коллективизма через потоковость проявлений и эпизодов бытия.

Экзистенциализм также рассматривает со-бытие как подлинное раскрытие существования, где означаемый и означающий перетекают друг в друга. У М. Бубера жизнь помещается не в нас, а между «я» и «ты», в их диалоге и взаимодействии. Напряжённость между «я» и «ты» создаёт мезосферу присутствия и партиципации, пограничную территорию свободы.

Особенно следует выделить разработку категории Другого в феноменологии религии Рудольфа Отто, одного из самых влиятельных интеллектуалов XX века в области научного познания священного. Его концепция нуминозного придала транскультурный импульс философии религии. В «*Das Heilig*» религия интерпретируется как устойчивое отношение живого существа и бытия, которое не может быть объяснено, ибо является

¹ Смирнова Н. М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки». - М., 1997. С. 34.

тайной. Именно поэтому Р. Отто использовал латинский термин «numen» – таинственная высшая сила. Немецкий теолог предпринял попытку выделить внутреннее ядро религиозного опыта, при этом ему пришлось существенно расширить границы рационального, обратившись к обобщённым категориям священного, которое обнаруживает себя за вещами и процессами, являясь как непосредственное присутствие и переживание Другого.

Концепция «совершенно Другого» (das ganz Andere, the Total Otherness) одна из самых продуктивных в новейшей философии. Её можно считать основанием неклассической науки, поскольку классические отношения субъекта и объекта переносятся в новый социально-эмоциональный контекст, где старая трихотомия тело – душа – дух уже не имеет значения, ибо стираются границы между физическим и духовным, а вместо этого конструируется экзистенциальная структура диалога с иным, неизвестным.

Отто раскрывает состояние инаковости как внерациональное, не имеющее аналогов, полностью *suí generis*, имеющее место в случае с предстоянием перед божественным.

В этом отличие понимания «das ganz Andere» от культурологического и социально философского, где Другой – это, прежде всего, ценностно удалённый X или S', субъект с неопределённой модальностью поведения, к которому нельзя применить априорные формы взаимодействия. Способ интеракции с Чужим негоцируется в процессе, поэтому X – это ещё и постмодернистская категория, где мир – это совокупность процессов, а не сущностей. Способы установления коммуникации с Другим основаны на феноменологических интроспекции и редукции или актах самонаблюдения и вынесения за скобки своих ожиданий, прошлых знаний, всего априорного и опытного плана. Доопытный и постериорный план – это состояние противоположное инаковости, здесь-бытие. В то время как встреча с Другим основана на чистой интенциональности «я».

У Отто неведомость Другого, его чуждость, неизвестность, неразгаданность становится источниками мистического чувства, которое может иметь широкий диапазон оттенков: неслышанный, дивный, захватывающий, фантастический, необыкновенный, потрясающий, ошеломляющий, опустошающий, сверхъестественный, грозный, ужасающий, леденящий, панический. Вместе с тем состояния переживания «das ganz Andere» не доступны всем и всегда, это чувство являет себя, а затем покрывается обыденным. Получается, что у Отто само явление инаковости не связано с субъектом. Подобную позицию занимает и М. Элиаде, у которого идея Другого представлена «трансцендентным», «небом», «иерофанией» или тем, что пребывает в собственном бытии как высокое, бесконечное, вечное, мощное. Элиаде и Отто схожи в том, что их опыт Иного нельзя сделать своим, интериоризировать, он остаётся запредельной силой Божества.

Более поздние толкования Другого в религиоведении отошли от мнения феноменологии о том, что Другой – это всегда опыт самооткровения. Так, эстетика религии исходит из того, что пространство трансцендирования обыденного опыта может быть проанализировано через изучение конкретных телесно-перформативных практик. Мир понимается как область самоконституирования культурных практик, где производство смысла глубоко материально. Религия становится особой техникой по созданию индивидуального и коллективного опыта невидимого, сборки смысловых структур и переживания присутствия во Вселенной. Структуры личного опыта генерируются медиаторами религиозных технологий, которые включают организацию окружающей среды, телесные практики и упражнения, архитектуру, пение, невербальную коммуникацию, дисциплину тела, контроль чувств, депривацию телесных ощущений,

аскезы, страдание и пр. Существенно, что для верующих подлинность присутствия в традиции обеспечивается атмосферой (аурой, эгрегором), образованной не только сочетанием сензитивных медиаторов, но и повторением их последовательности для вхождения в состояние коллективного и индивидуального религиозного опыта. Таким образом, на эстетико-феноменологическом уровне религия предстаёт как метакинезис – практика идентификация телесных состояний как свидетельство присутствия Бога в индивидуальной жизни верующего. В этом смысле феноменология религии должна найти новую идентичность в социологии повседневности и учитывать потребности не сколько религиоведения, а гуманитарного познания в целом, сторонясь конструктивистских наклонностей сравнительного религиоведения².

Таким образом, категория «Другой» сегодня востребована в глобальном масштабе как посредник межкультурного и транскультурального взаимодействия. Ценность феноменологии в том, что она преследует своей целью не объяснение, а описание. Если первая стратегия, связанная, безусловно, с классической установкой на полную познаваемость мира, исходит из возможности экспликации причинно-следственных зависимостей и их дальнейшее использование в управлении обществом, стратегия описания опирается на идею множественности интенциональностей и соответственно причинно-следственных зависимостей, что неизбежно приводит к концепции сетевой синергетической реальности. Описание – это неустанная работа по различению многообразия факторов и тенденций, а это как раз то, что отсутствует порой в знании о религии – объективность и уважение к Другому. Последнее положение доказывает важность феноменологии религии для государственной политики в области религиозного образования в светских обществах, поскольку феноменология религии не проводит дискриминации, а опирается на весь опыт духовного поиска человечества.

Список литературы

1. Kersten F. Space, Time, and Other: A Study in the Method and Limits of Transcendental Phenomenology. Book Series: phenomenology workshop texts. Zeta books, 2016. – 640 p.
2. Mohn J. Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft: eine Replik// Erwägen, Wissen, Ethik. – 2012. – Vol. 23. – Issue 2. – S. 306-320.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб. : Изд-во СПб ун-та, 2008. – 442 с.
5. Смирнова Н. М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки». – М. : ИФРАН, 1997. – 222 с.

² Mohn J. Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft: eine Replik // Erwägen, Wissen, Ethik. – 2012. – Vol. 23. – Issue 2. S. 312.