

На правах рукописи

**Ватолина Юлия Владимировна**

**ГОСТЕПРИИМСТВО КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание учёной степени

доктора философских наук

Санкт-Петербург

2014

Работа выполнена в Федеральном Государственном Бюджетном Образовательном Учреждении Высшего Проффессионального Образования «Санкт-Петербургский государственный университет»

- Научный консультант:** доктор философских наук, профессор  
Марков Борис Васильевич
- Официальные оппоненты:** Грякалов Алексей Алексеевич,  
доктор философских наук, профессор,  
Российский государственный педагогический  
университет им. А.И. Герцена, профессор
- Лелеко Виталий Дмитриевич,  
доктор культурологии, профессор,  
Санкт-Петербургский государственный  
университет культуры и искусств, профессор
- Рассади́на Софья Александровна,  
доктор философских наук, доцент,  
Национальный минерально-сырьевой  
университет “Горный”, профессор
- Ведущая организация:** Санкт-Петербургский государственный  
морской технический университет

Защита состоится «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2014 года в \_\_\_ часов на заседании Совета Д212.232.68 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Санкт-Петербургском государственном университете по адресу: 199034, Санкт-Петербург, В.О., Менделеевская линия, д.5, Институт Философии, ауд. \_\_\_\_\_.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им. М. Горького и на сайте Санкт-Петербургского государственного университета [www.spbu.ru](http://www.spbu.ru)

Автореферат разослан «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2014 года

Ученый секретарь  
диссертационного совета

Лузина Т. И.

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Последние десятилетия демонстрируют повышенный интерес к понятию гостеприимства, к исследовательским сценариям в этой области, – интерес, который проявляется в повороте от понимания гостеприимства как исключительно этнографического факта или этикетного эпизода к понятию различного рода социальных, социокультурных аналитических штудий. С другой стороны, тема гостеприимства оказалась плотно втянутой в обсуждение миграции, политического убежища, беженцев и т.п.

Совершенно естественно, что в ситуации, когда интенсифицируются миграционные процессы, межкультурные обмены, когда «другой-чужой» оказывается в «опасной» близости, часто – «лицом к лицу», возникает проблема концептуально строгой артикуляции этой встречи, которая в противном случае может обратиться не только в глобальное «столкновение цивилизаций», но и в бесконечную серию мельчайших «столкновений», разрушительных для всех измерений – от социальных до экзистенциальных.

Пытаясь хоть каким-то образом смягчить, буферизировать целые серии «встреч» с «другими-чужими», их кодируют в терминах гостеприимства. Однако часто это приводит к смешению того, что изначально по своей сути относилось к сакрально-символическим событиям, и экономических практик или феноменов политической действительности. Поэтому насущной потребностью является, прежде всего, очертить смысловые контуры феноменальности гостеприимства.

Кроме того, есть и более узкая, если так можно выразиться, – «техническая» задача, связанная с попыткой добиться более конкретной артикуляции проблемы «встречи» с «чужим». С учетом огромного количества теоретических штудий, посвященных этой проблеме, последние десятилетия можно назвать началом эпохи «другого», «чужого». Однако основная масса исследований, посвященных «чужому», грешит именно абстрактностью описания «дистанции» между «чужими» и «нами». Причем проблема усугубляется тем, что абстрактность описания связана с «абстрактностью» социально-институционального обрамления

встречи с «чужим», которое охватывает конкретных человеческих существ, конкретные ситуации и трансформирует их на основе институциональных алгоритмов. В этом тематическом поле анализ гостеприимства, по сути дела, проявляет существующее «слепое пятно», предлагая не абстрактную схему, а «ситуативную» дескрипцию, которая способна открыть новые и более конкретные исследовательские горизонты в изучении возможной конкретизации перехода от Я к «чужому», в экспликации топологических, темпоральных, этосных аспектов их «встречи», что и позволяет рассматривать гостеприимство как антропологический феномен.

**Степень разработанности.** Философская тематизация гостеприимства как антропологического феномена сегодня представляет собой еще относительно новый и слабо исследованный домен. При этом анализ практик гостеприимства является одной из обширных сфер науки, привлекающей к себе большое количество ученых, которые принадлежат самым различным дисциплинам. К настоящему времени и в этнографии, и в социологии, и в культурологии, и в философии сложилось достаточно разнообразное поле концептуальной артикуляции феномена гостеприимства.

В первую очередь, тема гостеприимства всегда была значимой в историко-этнографических и этнологических исследованиях, предлагающих фактическое описание конкретных практик гостеприимства и их исторической и культурной обусловленности (А.К. Байбурин, В.Г. Богораз, В.К. Гарданов, Ш.Д. Инал-Ипа, Ю.К. Колосовская, А.А. Котляревский, Т.Ю. Сем, В.Л. Серошевский, А.Л. Топорков, Л.Я. Штернберг, Х. Эндрюс и др.).

Значимыми в аналитическом смысле для изучения гостеприимства являются результаты филологических и лингвистических исследований, представленные в работах С.С. Аверинцева, А.Н. Афанасьева, Э. Бенвениста, В. Даля, Вяч. Вс. Иванова, А.А. Потебни, В.В. Усачевой, Д. Шмелева, Л.Г. Невской и др., дающие представление о языковых контурах термина «гостеприимство» и изменениях его значения.

Весьма перспективным и в фактографическом, и в концептуальном аспектах оказалось и изучение гостеприимства в рамках кросскультурного и мультидисциплинарного анализа (С. Зенкин, С. Мюллер, А. Монтадон, Ж. Небуа-Момбе, С.Л. Фокин, Е. Ярославский), открывающего новые аналитические возможности исследования практик гостеприимства как особых «антропотехник» (П. Слотердаjk), взятых в социокультурной обусловленности. Акцент на социально-культурном аспекте гостеприимства позволяет рассмотреть гостеприимство в качестве конкретных «антропотехник» и выявить механизмы и каналы их диссеминации.

Существует обширный массив аналитики гостеприимства, связанный с проблемами экономики. Это поле занято маркетологами и, частично, психологами и социологами, чьи работы в основном носят достаточно прикладной характер, не притязая на какие-либо серьезные теоретические обобщения, хотя, следует отметить, что они поставляют достаточно богатый фактический материал для дальнейшего изучения (Д. Белл, Н. Вонг, П. Джонс, П. Линч, А. Локвуд, К. Лэшли, Д. Маквонелл, Дж. Уокер, Н. Хеммингтон и т. д.).

Собственно философский анализ понятия гостеприимства имеет сегодня достаточно узкий диапазон. Конечно, отдельные аспекты этой темы, как, например, истолкование гостеприимства в правовом измерении, можно найти в истории философии (от «Законов» Платона до «К вечному миру» И. Канта), однако значимость она получила лишь в последние десятилетия, обретая достаточно отчетливую артикуляцию в работах Д. Боттерилла, А. Вильямса, Ж. Деррида, Р. Шерера, Э. Балибара, Б.В. Маркова, Е. Телфер.

**Цель** исследования – разработка философско-антропологической концепции гостеприимства.

Осуществление исследовательской цели определяет постановку и решение ряда **задач**:

1. выявить теоретико-методологические допущения тематизации феномена гостеприимства в философско-антропологическом исследовании;

2. дать концептуальную экспликацию основания гостеприимства, взятого как феномен в хайдеггеровском значении этого термина;
3. очертить круг условий возможности гостеприимства в логическом, онтологическом и этосном измерениях;
4. проанализировать практики гостеприимства в исторической, культурной и языковой определенности, что дает возможность выявить многообразие типов этих практик и их символического выражения;
5. определить специфику модификаций и трансформаций гостеприимства как «антропотехники» в новоевропейском «мире» как «мире» «человека-массы» (С. Московичи);
6. установить возможности существования «архетипического» гостеприимства в различных доменах современности на основании принципа гетерогенной онтологии.

**Научная новизна** исследования определяется тем, что:

1. разработан философско-антропологический подход к феномену гостеприимства;
2. произведена теоретическая экспликация основания феномена гостеприимства, в котором проявляются и властность социальных, культурных и семиотических институций, и уникальность экзистенции Я;
3. продемонстрированы логические, онтологические (топологические и темпоральные) и этосные особенности гостеприимства как сакрально-мифического события;
4. раскрыта антропотехническая функция гостеприимства, предполагающая учреждение определенных типов человека;
5. концептуально представлен генезис новоевропейского типа человека как «человека-массы» и соответствующего ему «мира», благодаря которым происходит седиментация основания гостеприимства;
6. рассмотрены варианты встречи новоевропейского типа человека с практиками гостеприимства других народов и культур, сохраняющих свое онтологическое основание;

7. проведен философско-антропологический анализ условий возможности «архетипического» гостеприимства в современном новоевропейском «мире»;

8. выявлены те домены современной новоевропейской действительности, в которых гостеприимство продолжает выступать как этосная стратегия.

**Теоретическая и практическая значимость работы** состоит в концептуальном представлении феномена гостеприимства именно как антропологического феномена, включая специфические антропотехники. В теоретическом плане диссертационное исследование может служить концептуально-методологической основой для дальнейшего изучения феномена гостеприимства различными гуманитарными дисциплинами. Работа способствует развитию дальнейшего междисциплинарного диалога, синтезирующего достижения различных гуманитарных исследований феномена гостеприимства.

Материалы исследования могут быть использованы при создании учебных пособий и подготовке учебных программ, для защиты квалификационных работ по философской антропологии и философии культуры, для научных и практических разработок в экономике, психологии, социологии, управлении туризмом.

**Методология исследования** включает в себя:

- метод фундаментальной аналитики здесь-бытия М. Хайдеггера, благодаря которому становится возможным различение типов человека;
- методологический подход к аналитике повседневности, представленный в работах Б. В. Маркова;
- аналитика, выстроенная на базовых принципах «истории понятий» (history of concepts, Begriffsgeschichte), дающая возможность проследить модификации значения понятия гостеприимства в диахронической перспективе, сохраняя при этом его синхроническую данность;
- метод «рекультивации архаики» В. В. Савчука, позволяющий эксплицировать основания феномена гостеприимства.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Феномен гостеприимства в своем основании всегда существует в сакрально-символической данности.
2. Гостеприимство, истолковываемое в философско-антропологической перспективе, представляет собой феномен, в котором отношения «Мы-чужие» трансформируются в конкретные этосные стратегии встречи Я и «чужого», где «чужой» предстает в виде инстанции «Вы» благодаря общему символическому полю.
3. Логика гостеприимства имеет символично-мифический характер, основывается на принципе связанности, «комплексности», во многом уподобляясь логике карнавала.
4. Особенностью топологии гостеприимства является динамичная многомерность, пронизанная символическими порядками; темпоральность гостеприимства в сущности своей определяется как время событийности, разрывающее и отклоняющее время повседневности.
5. Этос гостеприимства основывается на экзистенциальной уникальности как «хозяина», так и «гостя», связанных единым символическим измерением.
6. Феномен гостеприимства в новоевропейском «мире», сущностно связанный с особым типом человека как «человека-массы», подвергается седиментации или упразднению. Однако в силу принципиальной гетерогенности социальной и культурной онтологии существуют домены современной новоевропейской действительности, в которых гостеприимство продолжает выступать как этосная стратегия.

**Степень достоверности и апробация работы.** Результаты, полученные в диссертационном исследовании, являются теоретически достоверными и эмпирически обоснованными. Предлагаемая философско-антропологическая концепция гостеприимства опирается на фактографический материал, представленный в специальных (историко-этнографических, этнологических, лингвистических и т.д.) исследованиях.



Основные идеи, положения и результаты диссертации были изложены в ряде научных публикаций в российских и зарубежных научных изданиях, в том числе, в изданиях, рекомендуемых ВАК РФ для публикации результатов научных исследований.

Также основные положения диссертации были проработаны в монографических исследованиях (Ватолина Ю.В. Гостеприимство: логика и этос. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 260 с.; Ватолина Ю.В. Метод наблюдения в социологии (На основе опыта В. Бенямина). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 143 с.).

Апробация результатов исследования была осуществлена в проведении в рамках «Дней Петербургской философии-2009» круглого стола по теме «Диалогический подход М. Бахтина к интерпретации классических текстов» (СПбГУ, 2009 г.); круглого стола «Мыслительная перспектива *инакового* в формировании ценностных миров», проведенного в рамках «Дней философии в Санкт-Петербурге-2011» (СПбГУ, 2011 г.); круглого стола «Гостеприимство: сакральный архетип, модификации, трансформации», проведенного на базе Санкт-Петербургского института Управления и Права (2014 г.).

Кроме того, апробация результатов исследования была осуществлена в форме докладов и их обсуждения на всероссийских и международных конференциях, в частности: международная научная конференция «Рациональность и свобода» (СПб., 2005); международная научная конференция «Шарль Бодлер и Вальтер Бенямин: эстетика и политика» (СПб., 2008); международная научная конференция «Рациональность и вера» (СПб., 2009); международная научная конференция «Этнические процессы в глобальном мире» (СПб., 2013); всероссийская научно-практическая конференция «Апокалипсис как явление культуры» (СПб., 2013); IX Таврические чтения «Анахарсис» (Украина, Крым, 2013).

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, пяти глав, заключения и списка использованных источников.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** очерчивается основная тематика и круг проблем, имеющих отношение к философско-антропологическому исследованию феномена гостеприимства, определяется цель и исследовательские задачи.

Первая глава **«Гостеприимство в предельной интерпретации: сценарий деконструкции»** вводит в теоретико-методологическую проблематику философско-антропологического исследования гостеприимства. В ней выявляются собственные базовые теоретические допущения, аргументируется логика и тематические пределы исследования, обосновывается разворачивание концептуального строя, который дает возможность эпистемологически эффективно выразить сложность феномена гостеприимства.

Начинается исследование с аналитики понятия гостеприимства как «предельного понятия», представленного в тексте Жака Деррида «О гостеприимстве» (1996). Деррида предлагает различать гостеприимство «условное» и «абсолютное». Первое «вписано в право, в обычай, в *этнос*, в *Sittlichkeit* (нравственность)» и выстраивается на жесткой культурно-социальной определенности, предполагая не менее жесткие практики исключения, благодаря которым ограничивается круг человеческих существ, охватываемых таким правом.

«Условному гостеприимству» противостоит «абсолютное гостеприимство», которое выстраивается на безусловном принятии «другого-чужого» в его инаковости. Понятие «абсолютного гостеприимства» подкупает той интеллектуальной интуицией, которая требует промыслить «гостеприимство» в его смысловой предельности и полноте, то есть принципиально отграничить его от понятий «общения», «диалога», «толерантности», «скандала» и т.д. Именно это и позволяет понять гостеприимство как феномен в хайдеггеровском смысле, то есть феномен, обладающий собственным основанием.

Экспликацию «абсолютного гостеприимства» как предельного понятия Деррида начинает с диалогов Платона, где у Платона появляется фигура «чужеземца», который, по убеждению Деррида, предпринимает атаку в логосном

измерении на власть, господство, закон «отца, главы семьи, хозяина дома», – те структурные компоненты, которые и создают, и в то же время искажают феномен гостеприимства.

Другая глубоко символическая фигура, привлекаемая Деррида для раскрытия идеи «абсолютного гостеприимства», – Эдип из «Фиванского цикла» Софокла. И здесь вновь поднимается тема parricide: если в диалоге Платона «Софист» убийство «отца»-Парменида осуществляется «чужеземцем» как упразднение «логоса», то в финале «Эдипа в Колоне» «отцеубийство» осуществляется как упразднение «закона Афин» и установление «нового закона», даруемого Эдипом-«чужаком», Эдипом-«гостем».

Обращаясь к новоевропейскому «миру», Деррида подвергает деконструкции текст «Законов гостеприимства» Пьера Клоссовски, утверждая, что гостеприимство всегда выстроено на антиномии: в нем сталкиваются права и обязанности, обусловленные и условные, и закон абсолютного, безграничного гостеприимства, который возвышается над множественными правилами и конвенциями осуществления гостеприимства, упраздняя их. По Деррида, гостеприимство есть жесткий императив, и оно требует всецелого, безоговорочного принятия «чужого» с полной самоотдачей. Но тогда, следуя логике Деррида, «гость» – принципиально и сущностно «не-у-местен», а «хозяин», «господин» как «узник своего места и власти, своей самости, субъектности (своей субъектности заложника)» нетерпеливо ожидает «гостя», призванного «освободить» его. И дело идет не только об освобождении «хозяина», «господина» от само-стояния в индивидуальном, экзистенциальном плане, но и об освобождении «гостем», «чужеземцем» народов, наций от установленных закона и власти.

Ход Деррида, на первый взгляд, парадоксален, но за представлением «гостя» как «освободителя» совершенно явно стоит определенное основание: концептуальное непринятие топологических принципов, конституирующих онтологию различающихся социальных и жизненных «миров». Более того, в рамках сценария деконструкции «гость» упраздняет власть, самость, субъектность

«хозяина», обращая его в «объект», то есть «хозяин» лишается собственной основы, его существование оказывается онтологически легитимным лишь в отнесенности к «гостю», а «гостю», напротив, придается статус субъекта. В результате Деррида остается в рамках субъект-объектной матрицы, теоретическую и практическую нелегитимность которой он постоянно декларирует.

И все же идея «абсолютного гостеприимства» Деррида, при всей ее практической неприемлемости, апофатически нудительно заставляет обратиться к определенной тематической конфигурации феномена гостеприимства – к его топологической сущности. Мысль о гостеприимстве почти неизбежно фокусируется именно на процессах топологического «вхождения», «проникновения» (Деррида), обитания, топологической сопряженности, связанности топосов «гостя» и «хозяина»: у хозяина должно быть место обитания – собственное-ему-место, которое конститутивно, неразрывно связано с его сущностью («хозяина»); «гость» – всегда тот, кто приходит из-вне, из иного места. Без учета топологических конфигураций и их сопряженности «хозяин» и «гость», превращаясь в людей не-у-местных, лишенных свойственности (Р. Музиль), становятся неразличимы, взаимозаменяемы, и сама феноменальность гостеприимства обращается в абсурд.

Вторая глава **«Я-“чужой”»: пределы субъект-объектного прочтения**, отталкиваясь от концептуальной неудачи деконструкции в артикуляции феномена гостеприимства, является теоретической экспликацией фундаментальных допущений «субъект-объектной» логики и поиском иного понятийного строя, позволяющего сместить фокус исследования по ту сторону «субъект-объектности».

Итак, попытка Ж. Деррида истолковать гостеприимство в рамках субъект-объектной матрицы, пусть и в ее инверсированном виде, заставляет обратиться к аналитике возможностей и пределов интерпретации отношений Я-«чужой» в целом, и «хозяин-гость», в частности, в субъект-объектных кодах. Очевидно, что превращение «иного», «чужого» в объект оказывается не только

интеллектуальной процедурой, но и практическим феноменом, что концептуально изящно удается показать М. Фуко. Его «археология» учреждения институциональных практик и полей выражения позволяет выявить те социо-антропологические диспозиции, благодаря которым сущие трансформируются в «объекты» за счет отклонения «иного» в его онтологической самостоятельности. Подобная переработка «инаковости» втягивает ее «внутрь» социальных миров, объективируя и лишая собственного голоса.

Этот сценарий сущностно связан с тем, что М. Вебер называет «расколдовыванием», «раз-очарованием» «мира» (*Entzauberung*). С «мира» сползают сакральные оболочки, исчезают высоты, скрываются бездны, распадается вся сакральная геодезия, которая несет в себе онтологическую иерархию сущих, обусловленную их близостью к сакральным силам или связанностью с ними. Опустошенный «мир» обретает вид «мира объектов», «пред-метов». Более того, «выносу за скобки» подвергается и Бог, в результате чего Я погружается в «ощущение внутреннего одиночества» (М. Вебер), – одиночества, в котором нет ни поддержек, ни алиби, одиночества, в котором не на что опереться. Процесс «расколдовывания» «мира», его «раз-очарования» неизбежно сопровождается «институционализацией меланхолии» (С. Московичи), он вводит человеческое существо в такое экзистенциальное состояние, когда Я захватывается чувством опустошенности «мира» и трагической опустошенностью самого себя. Дело в том, что «раз-очарование» сопровождается растущей скудностью языка, обрекая Я на смутное существование в мире без какой-либо отчетливой артикуляции. Исчезает строгость практик, точность языковых полей, которые отвечают за выражение, экспрессию человека и его «мира». Но неизбежная в этой ситуации сборка опустошенных Я в «Мы» несет и особые критерии исключения, отторжения: все, что обладает силой, интенсивностью, – это уже не «Мы», а отторгаемое, исключаемое «иное». Еще одним значимым моментом «раз-очарования» «мира» является отказ от магии (М. Вебер) как практик работы с сакральными силами, –

отказ, интимно связанный с «астенией» (С. Московичи) человека новоевропейского типа.

Как замечают М. Вебер и К. Г. Юнг, хотя процесс «раз-очарования» «мира», его десакрализации и обрел отчетливую форму в протестантизме, он был достаточно длительным. Более того, сегодня он набирает все большую интенсивность благодаря пришествию «человека-массы» (С. Московичи) и массовой культуре. Это аспект «раз-очарования» «мира» в XX веке В. Беньямин определил в терминах потери «миром» «ауры», его демистификации.

Концепция М. Фуко проясняет институционально-практические условия возможности социальной онтологии, в которой учреждается и распространяется объектный образ действия, видения и выражения «мира». При этом «объектная» представленность обращается, фактически, и в базовый когитальный сценарий не только «мира», но и «иного» как такового. Кроме того, «объектность» получает понятийно развернутое выражение в поле собственно философии. Так, концептуальная кодификация опыта встречи «другого-чужого» в рамках субъект-объектной схематики ярко представлена в работах Ж.-П. Сартра. Он артикулирует «другого» на языке повседневности, пронизанной объектным типом репрезентации. Фундаментальным допущением для Сартра становится Я как своего рода абсолютный центр и, тем самым, как мера, в соответствии с которой выстраивается «мир», простирающийся по ту сторону Я. Но непоколебимость этого «мира» и Я сразу же изменяется с вторжением «другого», и погасить смятение, вызванное манифестацией «другого», по Сартру, можно как раз благодаря переводу «другого» в статус объекта. Следуя Сартру, если Я имеет дело с «другим» Я, то у «другого» Я остается способность к трансформации из объекта в субъект в тот момент, когда он направляет на «мое» Я объективирующий взгляд. Объективирующий взгляд «другого» придает «моему» Я пространственность и переопределяет «мое» Я в чуждой мне темпоральности: Я оказывается перенесенным в универсальное время и преобразуется в «пространственно-временной объект мира», который лишен трансцендентности, а пределы его существования суживаются до границ физического тела. Но тогда

«другой» обретает право наделять «мои» действия смыслом, для «меня» неизвестным, он оценивает «меня», а Я пребываю в неведении относительно сути этих оценок. Эффект объектной явленности «моего» Я пугающе странен: «другой» раскрывает во мне чужака для «меня» самого, или, как выражается Сартр, раскрывает во «мне» «иностранца». Иными словами, присутствие «другого» раскрывает в экзистенции Я структуру «Для-другого».

В «Бытии и ничто» Сартр принципиально настаивает на том, что артикуляция воздействия «другого» на Я должна осуществиться *«целиком в плоскости cogito»*, что, в свою очередь, неизбежно провоцирует замыкание понимания «другого» исключительно в эпистемическом измерении, отклоняя те срезы феноменальности «другого», которые вовсе не поддаются объектному познанию. Такое понимание неизбежно порождает универсализацию «познания», и в результате сложный онтический комплекс «другого», который включает в себя и когитальность, и страсти, и телесность, и языковой срез, «перечитывается» на кодах исключительно когитальности. Однако и прием гостей, и застолье – это не только и не столько знание: это и связанность тел, жестов, сцепление или расхождение интонаций и настроев, это – всегда страсти, всегда воля. Подобная связанность не может быть схвачена в рамках «когитально-объектного» истолкования «другого», – она требует такой аналитической техники, которая позволила бы, не отторгая «когитальность» в представлении «другого», одновременно выявить связанность фрагментов различных измерений здесь-бытия и Я, и «другого», и «чужого» в самом феномене сознания, благодаря чему появляется возможность отчетливо артикулировать процедурность встраиваемости сознания, в том числе и объектного, в эти измерения.

Ограниченность объектного представления «другого-чужого», онтологические и эпистемические границы этого представления – все это неизбежно наводит на поиск таких маршрутов, где стало бы возможным ускользание от объективирующего взгляда. Попытка ухода от опыта встречи с «другим-чужим» в рамках субъект-объектного сценария представлена в работах В.А. Подороги, хотя позиция философа, декларируемая как внешняя по

отношению к субъектно-объектной модели, на деле нередко трансформируется в позицию, диаметрально противоположную сартровской, – объектную. В принципе, – ход не новый. Достаточно вспомнить Ф. Понжа. В этом концептуальном сценарии сознание, язык словно уходят на сторону вещей-объектов, стремясь говорить о себе и втягивая в процесс этого говорения человека. Предполагается, что благодаря этому должны открыться новые тематические горизонты, не доступные объективирующему взгляду, сложиться новые концептуальные ряды.

В.А. Подорога переводит встречу с «другим-чужим» в размерность «письма» и «чтения», хотя при этом значимым аспектом этой встречи для него является «телесность». Отношения с «другим-чужим» истолковываются им как ассиметричные: «другой», воздействует на «мое» Я, будто оставляет отпечаток на его «идеальном теле». Из этих следов рождаются «ландшафтные образы» «иного». В целом В.А. Подорога ориентирован на «Правило», которое предполагает своего рода неповреждение (пере-)открытых им «чужих» «миров». Вполне очевидно, что подобная установка способствует уменьшению груза идеологического багажа: тех схематик, в которые упаковывается опыт встречи с «другим-чужим» как объектом. Однако перенос центра тяжести на «объекты», «вещи», «тексты» и т.п. приводит к эрозии границ самости, Я, установление которых возможно лишь с субъектной позиционности, и, как результат, – к смешению «своего» и «чужого», утрате их жесткого и внятного различия. Это определяет необходимость иной концептуальной стратегии, которая не просто смещает конститутивный центр с субъекта на объект, но позволяет выйти за пределы субъект-объектной матрицы как таковой.

Именно как попытка ускользания от объективации представляет аналитический интерес концепция «диалогизма» М.М. Бахтина, сложившаяся в процессе изучения им произведений Ф.М. Достоевского. Сегодня понятие «диалога» М.М. Бахтина получило широкое распространение и часто используется в философии, современных гуманитарных науках: «диалог» как метод критики текста, «диалог» как способ интерперсональной, межкультурной



коммуникации и т.д., и т.п. При этом «диалог» трактуется как нечто сугубо позитивное и созидательное, но в самой своей сути «диалог» не столь безопасен, о чем свидетельствует его интерпретация М.М. Бахтина как «скандала».

Исходной диспозицией М.М. Бахтина оказывается принципиальное утверждение множественности сознаний-«голосов» с их «мирами», воплощающими различающиеся опыты сознания. У каждого из этих «миров» – свой онтологический ландшафт с особым типом событий, особыми «обитателями», со специфическими горизонтами и «кругозорами», а между «мирами» – расстояния, дистанции. В результате складываются сложные формы перспективизма, высвечивающие характерность связывания «миров» в размерности «диалога»: с одной стороны, значимой оказывается проявленность «мира» в той или иной перспективе, закрепленной за определенным участником; с другой, – сами участники претерпевают серьезные преобразования в ситуации взаимодействия, которые могут стать для них и их «миров» катастрофическими.

В модусе «диалогического» взаимодействия с «другим-чужим» возможно и вторжение, и наложение, и проекции в «мое» «место», что может привести к усложнению топологических разверток: начинается эрозия, распад, разрыв «мест», их аннигиляции. Поэтому часто «диалог» может существовать как нечто грубое, не вмещающееся ни в какую образность. Чужое Я самим фактом своего бытия, фактом своей онтичности, которую просто невозможно перевести в хоть немного здравую онтологичность, рвет коммуникативные сети, разрушает конвенции, «правила» общения, отторгает даже само вопрошание, благодаря которому стало бы возможным хоть сколько-нибудь к нему приблизиться.

Темпоральность диалога-события – это всегда интенсивное настоящее. Но иногда жесткое столкновение в настоящем, когда прошлые и будущие сжимаются в сингулярную точку, порождает чувство невыносимости такого настоящего, вызывая к жизни трагическое будущее, где проявляется «иное» или происходит прикосновение к нему.

«Миры» участников «диалога» выстраиваются, во-первых, на своего рода «внутренней репрезентации» Я, в рамках которой «мир», «другие» обладают

отчетливостью, но Я – смутно и неопределенно. Во-вторых, на эту «внутреннюю репрезентацию» проецируются, наслаиваются «репрезентации» «других», – Я «диалога» обречено «ловить аспекты себя в чужих сознаниях», но в то же время окончательные кодификации «моего» Я, идущие от «других», зачастую просто не приемлемы. «Диалог» как тип литературной поэтики разворачивает противостояние, противоборство и, более того, «скандал» столкновения персонажей, который предполагает упразднение субъектных позиционностей, занимаемых Я-участниками общения, и в то же время – это ситуация, когда Я-формы идут трещинами, разрываются под натиском самости. Одновременно разрывается и языковое поле, которое связывало Я-участников общения. «Диалог» – это чистое звучание «голосов», слышимых в «катастрофе» интерсубъективности, но одновременно – это чистая манифестация Я, предстающих друг перед другом в своей различности.

Безусловно, возникает аналитический соблазн использовать концепцию «диалога» Бахтина, которая дает возможность выскользнуть за пределы субъектно-объектной матрицы, для аналитики гостеприимства, обладающего сложной и динамичной структурой. Действительно, «гость» и «хозяин», как и участники «диалога», предстают не в чередовании субъект-объектных позиционностей, но, напротив, их сосуществование оказывается «неслиянно и нераздельно», оно несет в себе полифонию смысла, желания, воли, власти.

Аналитическим ресурсом концепции «диалогизма» является также и то, что она заставляет уделить серьезное внимание топологии, в которой встречаются Я и «другой-чужой», а также экспликации тех устройств, которые ответственны за учреждение связанности «хозяина» и «гостя», – связанности, несущей в себе ответственность, долг как конститутивные начала феномена гостеприимства. И здесь одной из важнейших исследовательских задач становится определение того единого этического поля, благодаря которому складывается экзистенциально-этический резонанс этосных стратегий «хозяина» и «гостя». Концепция «диалога» М.М. Бахтина позволяет прочувствовать различие между «мирами», их обитателями, требуя при этом отказаться от субъектно-объектного сценария в его

явном или инверсированном виде. Аналитика концепции «диалога» М.М. Бахтина позволяет осуществить и первое приближение к феномену гостеприимства и, по крайней мере, эскизно очертить его контуры.

Третья глава – **«Сакральный архетип гостеприимства»**. Представление о гостеприимстве привычно-близко, расхоже, но в то же время попытка более-менее четко определить гостеприимство порождает немалые сложности. Существовало гостеприимство в «старых» сакральных «мирах», существовало гостеприимство как символически конфигурированная приоткрытость «иному» и практики гостеприимства, определяемые, различаемые и объединяемые по конфессиональному признаку, – признаку очень важному, во многих отношениях решающему, но все же лежащему вне собственно феноменальности гостеприимства. Дело в том, что границы гостеприимства не совпадают с границами вероисповеданий, подпадая под определение чего-то совершенно иного, что требует тщательной тематической и концептуальной экспликации. Очевидно, «arkhe» гостеприимства следует искать в традиционных «мирах», так как они всегда несут в себе и отчетливое ощущение присутствия инстанции «чужого», и жестко выверенные техники контактности с «чужим», и «техники безопасности» при встрече с «чужим», и «технологии» его приема. Именно в такой двойственности складываются и «антропотехники» гостеприимства, которые мифичны по своей сути, если принять истолкование «мифа» А.Ф. Лосевым, то есть понимать под ним действительность, конститутивным ядром которой оказывается «личностность». В таком мире экзистенциальный смысл гостеприимства состоит в различении сущих и одновременно в ощущении скрепы «миров».

Символично-мифические оболочки архаических социаций неизбежно предполагают сакральность бытия-с-другими, чужими, а, тем самым, – гостя и самого гостеприимства, которое строго и четко очерчивает взаимоотношения с «пришельцами» из иных «миров»: с богами, с духами предков, с природными стихиями и болезнями, воспринимаемыми как антропоморфные существа, с животными и людьми. При этом миф выводит человека за пределы повседневной

данности мира, открывая ему необъяснимую, но очевидную пред-данность и непредсказуемую заданность «инаковости» благодаря символической явленности. Слитность мифизма и символизма как «действия и действенной силы» предполагает невероятную точность и строгость, выверенность топосов, строгое темперирование, прецизионные практики сборки тел, жесткую настройку экзистенциальных стратегий, ответственное обращение с семиотическими практиками, и все это становится особенно явно в отношении полей и практик, связующих гетерогенные по своей сути топосы и «миры». Так, в соответствии с мифологическими представлениями, человек, оказавшийся на пороге дома, может быть Богом или посредником между богами и людьми, и оттого столь жизненно важно распознать в «пришельце» гостя, что невозможно без инвестиций определенных символических ресурсов.

Сакральное, явленное в символическом, раскрывает онтологический рельеф человеческих «миров», пронизанных обрядами, ритуалами, мифами, одни из которых направлены на поддержание неслиянного существования сакральной и профанной сфер; другие, – напротив, обеспечивают сообщение между ними, удерживая при этом различия. Обряды подношения делают явной связь между сакральным и профанным «мирами». В принципе, и жертвоприношение, воплощающееся в праздниках, совершается ради возвращения к изначальной связанности различающихся «миров» (Ж. Батай), восстанавливая утраченную вселенскую целостность. Именно в такой данности жертвенность и дар в полной мере пронизывают праксис гостеприимства, становясь своего рода техникой провокации иерофании: отдавая свое сокровенное, в пределе фактически – самого себя, Я ждет знамения принятия или отторжения дара, через которое приоткрывается явленность мира, иного по отношению к Я, манифестируются скрепы, связующие «наш мир» и «миры иные». В жертвенности гостеприимства складывается ощущение совершенно конкретного присутствия и иного «мира», откуда пришел гость, и связующих «миры» символично-онтологических уз. Именно поэтому гость в архаических «мирах» выступает как знамение силы, мощи Иного, облеченного в сакрально-символическое.

Действительно, хозяин и гость – это две силы, две силовые формации. И, если следовать «силовой логике», то, на первый взгляд, единственная форма, в которую может отлиться их встреча, – война. Однако встреча хозяина и гостя структурно обрамлена сакральным, благодаря чему собственно в понятийном смысле на место невозможного приходит недопустимое. Встреча хозяина и гостя выстраивается на принципе «коннекции» (Ж. Делез), который несет в себе определенный императив: то, что возможно для гостя или хозяина в их топосах, в их мирах, совершенно недопустимо в некоем третьем месте – «межмирье», являющем их встречу. Тополого-мифические формации подобной «встречи» следует понимать не на основе геометрической метафоры, а, скорее, как топологию сил, воли, желаний, умений-способностей. Это – представление геодезии сил, но сил, всегда конечных, имеющих свои пределы. Вся сакральная топология, иная в отношении пространства обыденной реальности, символически выстраивается, отталкиваясь от особой точки отсчета, «центра мира», который высвечивается в каждой из страт топологической формации, наделяя их смыслом и ценностью. Центр топологии, как наиболее интенсивное сакральное место, совпадает с местом изначальной иерофании, благодаря которой конституируется сообщество, определяются стратегии поступания. В целом сакральное место – это топос сцепления космических сил, вертикальная ось мира, средоточие, место манифестации божественного, которое стягивает, консолидирует и в то же время различает человеческий, божественный и другие «миры». Подобная структурированность как бы проецируется и на феноменальность гостеприимства: место, где становится возможной встреча гостя, его обитание, места, для него запретные, топологическая структура «гостиной», – все это не только «места», зарезервированные для хозяина и гостей, но и «места» проявления сакрального как динамического силового потока.

Ожидание гостя предполагает изменение на основе сакрального идеала топологии повседневности: в нее привносятся первозданная чистота, симметрия и гармония. В топосе, где принимают гостя, время словно упраздняется, и горизонталь уступает место вертикали: позы и жесты участников ритуала

приобретают семиотическую глубину, сказанные слова наделяются особой значимостью. В этой топологии действуют не обычные люди, а их символические аватары. И, с другой стороны, – места приема гостей становятся и для гостей, и для хозяев знаменательными, «памятными» местами.

Очевидно, что топологические разметки гостевого феномена в сути своей сакральны и символичны. Они разворачивают и удерживают в своих пределах особый тип временности: время приема гостя – особое время, разрывающее монотонное время повседневности, рутинное время жизни, потоки времени, принадлежащие и «хозяину», и «гостю», – это время не происшествий, но события. Собственно, в феномене гостеприимства выражается комплексность временности как таковой, представляющей собой сплавление различающихся темпоральных потоков. В частности, многомерность темпоральности гостеприимства проявляется в том, что гости могут приходить из времени и прошлого (например, духи предков), и будущего (феномен пророчества). При этом в традиционных «мирах» будущее смыкается с прошлым или с «изначальным», то есть предстает как «вечное возвращение подобного» (Ф. Ницше). В целом мифическое время, если воспользоваться термином Ф. Ницше, – «сильное время», которое связано с «пафосом дистанции», развертыванием Я собственной позиционности и «мира». И, если вернуться к феномену гостеприимства, то именно в нем человеческое существо, вырванное из рутины повседневности, должно ощутить свое Я, свое здесь-бытие в его предельности, благодаря чему только и может быть распознано «иное», только и возможна при-открытость ему.

И логика, и онтология традиционных «миров» находят живое воплощение в этосе гостеприимства, который предполагает не просто образ мысли, действия, но и определенный тип человека. Если воспользоваться термином П. Слотердейка, можно с полным основанием говорить о гостеприимстве как особой «антропотехнике», которая в архаических «мирах» всегда порождает нечто возвышенное и возвышающее. И в этом совершенно явственно просматривается антропологический смысл гостеприимства: и гость, и хозяин относятся к такому типу человека, который обладает мощью стать выше самого себя. Представляется,

что именно «возвышенное» в архаических «мирах» ложится в основу конституирования идентичности, и, в том числе, – идентичности и «хозяина», и «гостя». При этом в случае с гостеприимством дело идет не просто об идентичности «хозяина» или об идентичности «гостя», взятых порознь, но, скорее, есть все основания говорить о комплексном идентификационном сценарии «хозяин-гость», или об идентификационных сценариях гостеприимства, которые воплощаются в не менее сложных ритуальных комплексах и семиотических практиках.

Ритуал как символический комплекс определяет чувства и поведение участников: фактически он должен выявить сакральные разметки нашего «мира». Так, и убранство помещения для встречи гостей, и одеяния, и «гостевые» речи – все это суть символы, которые вызывают целый связанный комплекс чувств и отношений, подобных «чувству принадлежности и лояльности, смерти и чести, любви и безумия» (D. Lidov). Или, выражаясь несколько иначе, символы, структурируя ритуал, «специфицируют все поле опыта» (D. Lidov): они задают интенциональность, предлагая достаточно строго определенную артикуляцию. Однако именно благодаря своему символизму типы поступания, диапазоны поведения в практиках гостеприимства становятся, с одной стороны, отчетливо определенным этосом, а с другой, – «гостевое поведение» требует спонтанности, «самовластности» Я и хозяина, и гостя.

На первый взгляд, связанность жесткого формализма поведения и спонтанности Я в гостевом феномене представляется парадоксальной. Действительно, архаические сообщества – сообщества, весьма компактные и очень жестко собранные. Но их особенность заключается в том, что комплексы, их обслуживающие, сакральны и символичны. Вопреки расхожим представлениям о невозможности уникального Я в архаических «мирах», сакрально-символическое всегда обращено именно к конкретному человеку, к Я, к его воле, к его поступкам, к его мысли и, что самое главное, – к его спонтанности. Это связано с тем, что в отличие от норм, символы – отнюдь не

инструктивны, но провокативны, то есть требуют не воспроизводства, не репрезентации, а спонтанного осуществления.

Гостеприимство – это и есть встреча двух Я, двух конкретностей, двух опытов, двух жизненных «миров». И поэтому оно вызывает к жизни феномены личной преданности, верности, воплощающиеся в символической данности, преданности и заданности. Следовательно, значимыми для «сборки» феномена гостеприимства являются различия в доступе участников к символическому и в способах обращения символического в жизненные стратегии. В зависимости от этого складываются и различные типы феноменальности гостеприимства: есть сильно «формализованные» практики, которые в пределе вырождаются в этикетный формализм, но есть типы феноменальности, где начинает господствовать поведенческая недетеминированность, которая изымает, «выносит за скобки» повседневную и утилитарную мотивацию и обращает гостеприимство в этосный сценарий, дающий возможность выйти из рутины благодаря символическим арматурам «вверх», возвышая здесь-бытие «участников» ритуала.

Таким образом, базовыми условиями гостеприимства являются: наличие сингулярных Я; существование различия между топосами, которые предстают онтологическими «обителями», «домами», где Я как сущие возвращают свои неповторимые лики; доступ к символическим полям артикуляции; присутствие символической и потому онтологической скрепы между «мирами», связывающей их в единый «мир»; настрой встречи с «другим-чужим», пронизывающий здесь-бытие участников гостеприимства чувством возвышенного и их возвышающий.

Четвертая глава – **«Трансформации феномена гостеприимства в десимволизированном мире»**. Гостеприимство несет в себе заботу о Я, заботу о бытии-с-другими, а также не деструктивную сопряженность здесь-бытия и бытия-с-другими. При этом, истолковывая феномен гостеприимства, необходимо учитывать различие типов человека, принимать во внимание неоднородность, многомерность феномена сообщества, а также различия в практиках конституирования различных общностей в опыте опознания и признания «иного».



Рассматривая гостеприимство как форму проявления здесь-бытия в бытии-с-другими, необходимо констатировать появление в современном обществе нового антропологического типа: начиная с XVIII века на исторической арене появляется новое действующее лицо – «человек-масса». Во многом это было спровоцировано отбрасыванием сакрально-символических форм и, что особенно важно, – интенсивной детопологизацией. Начинается «мистерия масс» (С. Московичи), разворачивающая игру внеличных и доиндивидуальных аффективных и бессознательных сил. Правда, эта «мистерия» достаточно быстро обретает институциональные и семиотические оболочки, превращающие «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайя» в социально легитимный феномен. Сама масса как феномен новоевропейского «мира», отсылающая к очагам как раз социального бессознательного, лишённого каких-либо символических форм, а, в лучшем случае, – «оформленная» в квазисимволические политические «упаковки», задаёт отчетливые политические границы и явное политическое обличие «другого-чужого», которое чаще всего принимается за единственно возможное. Но политическое скрывает, седиментирует практики гостеприимства, – эти дисциплинарные «осадки» буквально убирают с поверхности социальной жизни его фундаментальные конститутивы.

Это находит выражение в ряде моментов:

Во-первых, определяющими для философии гостеприимства становятся координаты коммунизма, поставляющие внеперсональное видение «иного», «чужого», хотя, в принципе, и «свой» распознается лишь в институциональном обличии. Поэтому и онтически-экзистенциальная действительность и «хозяина», и «гостя» замещается их включённостью в те или иные институциональные, политические, этатистские поля.

Во-вторых, установление границ между «своим» топосом, «домом» и топосами «иного», топосом, из которого приходит «гость», учреждение «входов и выходов» передаётся в ведение исключительно этатистки-политических и идеологических практик.

В-третьих, связанность топоса «дома» и топоса «гостя» обретает политический, а точнее, идеологический характер. Например, «свои-чужие», способные обрести статус «гостей», как и «чужие-чужие» определяются, как показывает весь XX век, да и нынешнее время, исключительно политическими ценностями.

В-четвертых, гостеприимство, облеченное в политико-дисциплинарные оболочки, предполагает социально-анонимное чувство «толерантности», «терпимости» или же неприятия, перерастающего в ненависть. Подобный настрой «упаковывает» любого «гостя», даже единичного, сингулярного по своей сути, в размерность коммунально-дисциплинарного «чужого-врага».

Необходимо заметить, что ядром институционально-политических технологий власти новоевропейского «мира» являются товарно-денежные отношения и шире – отношения обмена вообще. «Обменная» метафора стремится покрыть собой все социальные «миры» и срезы их существования: от ценностно-идейного до телесного. В принципе, в средство «экономической полезности» обращаются даже эротические практики, имеющие место в традиционном гостеприимстве. Капитализация коммерциализирует самую суть гостеприимства, которое, с точки зрения современного менеджмента, выстраивается на товарной «Святой Троице»: предоставлении еды, спиртных напитков и жилья (N. Hemmington).

Сегодня на туристическом рынке «гости» ищут и ожидают определенный уровень сервиса и, более того, – сервисности лишь потому, что они оплатили услуги, – купили «гостеприимство». В современном туристическом менеджменте это называется “calculative guesting,” «расчетливое гостевание», то есть оплата жилья, еды и т.п. становятся эмблематикой «гостя-туриста». Другой термин из менеджмента туризма – “calculative hosting”, «расчетливое хозяйничание», то есть предоставление «Святой Троицы» гостеприимства, но лишь за деньги, лишь с целью получения прибыли. В итоге «расчетливое гостеприимство», наблюдаемое в коммерческой области, фактически приводит к рыночному, товарно-денежному тождеству «хозяина» и «гостя», где «хозяин» становится поставщиком услуг, а

«гость» покупателем и рыночным потребителем вещи гостеприимства: еды, крепких напитков и пространств потребления.

С начала пятидесятих годов XX века становится повсеместным кризис замкнутых и дисциплинарно выверенных пространств разного типа, – начинается смещение к «обществам контроля» (Ж. Делез), выстроенным на модульном принципе сборки и социальных, и жизненных «миров», который сегодня переопределяет также и феноменальность гостеприимства. Гостеприимство, с одной стороны, обретает тонкую семиотическую артикуляцию, что позволяет отчетливо дифференцировать его как знаковый феномен. Но, с другой стороны, гостеприимство становится онтологически симулятивным. Это проявляется и как взаимозаменяемость «хозяина» и «гостя», и как то, что «гость», трансформируясь в модуль, знак подключается к несовместимым по природе феноменам (сегодня принято говорить о гостеприимстве в политике, культуре, туристическом бизнесе). Однако модульная стратегия гостеприимства с неизбежностью наталкивается на то, что лежит за ее пределами: знаковая, симулятивная, модульная форма гостеприимства, сложившаяся в современном европейском «мире», не выдерживает встречи с «гостями», приходящими из «миров», имеющих жесткую символическую определенность.

Учреждение «человека-массы» как антропологического типа связано с рождением новой логики мышления. В ситуации ухода символического, которое представало скрепой мышления, храня и неся в себе мощные онтолого-экзистенциальные интуиции, роль «хранителя», пусть не целостности, но, по крайней мере, связанности сознания, берет на себя «здравый смысл», «common sense». По сути своей сознание, отсылающее к «sensus communis» и «common sense», «общему смыслу-чувству» абсолютно равнодушно к опыту уникального Я; более того, точнее здесь говорить о «сознании-без-Я», выстроенном на неудержимом стремлении к однозначности, не требующей тех усилий, которые связаны со сложными смысловыми образованиями и, соответственно, – с не менее сложными формами опыта мышления. Логика «здравого смысла», не предполагающая и не требующая интенсивного о-свое-ния смыслового поля в

силу своей принципиальной аффективности, предстает как «конъюнкция» (Ж. Делез – Ф. Гваттари) смысловых образований, укоренных в конвенциональных, принципиально не онтических порядках, что лишает порядок «здорового смысла» экзистенциальной обязательности. Поэтому в сути своей «здоровый смысл», сцепляя, связывая смысловые блоки на основе случайности, фактически учреждает «беспорядок», «anything goes» (П. Фейерабенд). Номинации «здорового смысла» продуцируют не «мир», а сегментированную «окружающую среду», которая выстраивается на «принципе близкодействия»; в свою очередь, этот принцип предполагает учреждение действительности на основе перцептуальной контактности, дающей определенную эмотивную, хотя и не осмысленную данность. В результате и целостность индивида, и его идентичность принимают формы все той же эмотивно-аффективной связанности.

Анонимный, доиндивидуальный, безличностный «здоровый смысл» отклоняет тонкие и сложные формы связанности сакральной логики и мышления с поступанием «Я». Десимволизированное обыденное сознание лишается выделенных смысловых событийных точек, способных быть аттракторами его поля, и тем самым, – вызывать к жизни «истории с сюжетами». Жизненный путь индивида обращается в жизнь, «историю без сюжета», в монотонную серию, – иначе говоря, фрагментарность обыденного сознания связана с его особой темпоральностью, которая центрируется на актуализме, отклоняя прошлое или, как пишет Ж. Делез, – «чистые формы прошлого».

Аналитика логики «здорового смысла» позволяет сделать ряд выводов относительно неизбежных трансформаций гостеприимства в новоевропейской действительности:

Во-первых, логика «здорового смысла», «common sense», отторгая символическое, предстает тем типом мышления, который не способен принять и сакрально-символическую логику гостеприимства. Отбрасывая символическое, «здоровый смысл» пропитывается повседневностью, отклоняя саму феноменальность гостеприимства как «события».

Во-вторых, логика «здорового смысла», выстраиваясь на принципе

конвенциональной «конъюнкции» смыслов, порождает содержательную «всеядность», за которой стоит отсутствие отчетливых дискриминативных принципов, сущностно связанных с учреждением различий. Поэтому «человек-масса», погруженный в тотальную рецептивность, при определенных условиях готов принять «другого-чужого», но исключительно в изолированных, абстрактных аспектах (еда, напитки, религиозные и сексуальные практики), а не в его конкретной сущности. «Sensus communis», «common sense» в своей конститутивности не только вполне обходится без уникального «Я», но и создает матрицы видения и артикуляции, отклоняющие возможности опознания и признания той уникальности, которая лежит в основе здесь-бытия участников гостеприимства.

В-третьих, «здоровый смысл» функционирует только в сегментированной «окружающей среде», но ему не доступен «мир» с различающимися топологическими формациями, что и является основанием упразднения топологии гостеприимства.

И, наконец, следует отметить, что дискурсивным практикам, сущностно связанным со «здоровым смыслом» как типом сознания, не свойственно чувство собственных границ. Это лишает возможности опознать, признать логику «иного», которая столь значима для феномена гостеприимства. В результате гостеприимство как термин, утратив свою содержательную определенность, омонимически применяется для описания миграционных, экономических, политических и т. д. процессов, которые в сущности своей весьма далеки от фундаментальных принципов гостеприимства.

Однако логика «здорового смысла» в актах или рецепции, или отторжения неизбежно отбрасывает отсветы и на теоретические изыскания в этике. Представляется, именно с этим связана сама проблематизация этического поля современности как такового. Так, А. Бадью замечает, что обращение к этике в современном мире становится общей тенденцией, – этическую оценку общества получают исторические события (речь идет об «этике прав человека»), научно-технические ситуации («этика живого», «биоэтика»), ситуации медийные («этика

коммуникации») и т.д. И одной из базовых тем становится этика «другого».

Вполне естественно, что когда речь заходит об этике, возникает необходимость обращения к кантовской версии нравственности. Кантовская этика выстраивается на утверждении здесь-бытия Я, сущность которого основывается на слиянии идеи свободы как идеи трансцендентального разума и «чистой воли». Но спустя более века после Канта фундаментальные структурности новоевропейского «мира» обретают отчетливую очевидность в антропологическом типе, не способном обладать «истиной-бытия-для себя» и полностью погруженном в «истину-бытия-для-другого». Наступает время господства «Другого», который становится единственно возможной инстанцией признания для новоевропейского индивида.

Представляется, именно этой ситуацией во многом мотивированы этические размышления Э. Левинаса, обращение которого к «другому» проистекает из критики западного, в том числе, и, в первую очередь, – философского мышления. Оно, по мнению Левинаса, отождествляет бытие со смыслом, в результате чего философия обращается к бытию исключительно как к уже заданному в мышлении и мышлением. Для Левинаса подлинное мышление разворачивается за пределами круга самоповторения субъекта, по ту сторону рациональности, связанной с картезианским «я мыслю». Опыт познания для него начинается с разрыва обыденного порядка вещей, – разрыва, в котором идея Бога деструктурирует мышление, раскрывая новую перспективу, где рациональный «субъект» познания уступает место «живой» телесной «субъективности», охваченной пассивностью страсти, *passio*, что проявляется в «страстном» отношении «субъективности» к «другому». При этом отчетливое ощущение «другого» предстает как «симпатия», «со-чувствие», «со-страдание». Втягиваясь в подобные отношения с «другим» рациональный субъект исчерпывает себя, превращаясь в прах, – Я изымается из идентичности, становясь местом, где рождается новая индивидуальность, новое человеческое существо как единственное и уникальное.

По замыслу Э. Левинаса, этика «бытия-для-другого», выстроенная на «бытии-для-Бога», должна манифестировать «другого» в его сущностной

инаковости благодаря актуализации чувственного, телесного опыта встречи, опыта, в то же самое время пронизанного отнесенностью к Богу. И чувственность, телесность, и сакральная мистичность совпадают в онтологической очевидности, фундируя предлагаемую Э. Левинасом этическую стратегию.

Ж. Деррида, вслед за Э. Левинасом, предлагает свою версию этики «другого», причем сценарием опознания и признания «иного-другого» для него становится схематика «рецепции» текста. Именно структурная организация текста как «иного-чужого», по Деррида, определяет его воздействие на нас, хотя это не снимает с «читателя» ответственности за выбор позиции, занимаемой им по отношению к наследию как явленности «иного», которая неразрывно связана со «справедливостью» как этическим принципом. Однако справедливость как право ассоциируется с «тоталитарным террором во всех странах Восточного блока», «кошмаром советской бюрократии», с либерализмом и парламентской демократией. Есть, однако, и другая справедливость – справедливость, являющаяся «вне-экономическим принятием инаковости другого», – «справедливость» как «дар». При этом «дар» предполагает не восстановленное единство присутствия «другого-иного», а не-устранение изначально присущей ему природы инаковости. Тезис в истолковании Деррида обретает весьма жесткий смысл: предоставить «другому» право быть значит отречься от собственного Я, от своей идентичности. «Другой» притязает на конститутивную роль, становится гарантом бытийности, и справедливости. Этот сценарий аннигиляции Я во имя утверждения справедливости совершенно отчетливо проявляется и в этике Левинаса, и у Деррида, и позитивность их этических интуиций заключается в стремлении эксплицировать онтологическую значимость явленности и бытийности «другого-чужого», противопоставляя эти интуиции «нарциссическому» видению новоевропейского субъекта.

По сути своей обе концепции оказываются симптомами распада этического, взятого в кантовском смысле: с одной стороны, этика подменяется политическими требованиями, как это очевидно у Деррида, а с другой, – в нравственном феномене конститутивная роль Я замещается «другим». Но, если

принять базовые интуиции Левинаса и Деррида, мы сталкиваемся не просто с эрозией «этического», затребуемого гостеприимством, но и с разрушением топологической укорененности «хозяина» и «гостя», с отсутствием «дома», что упраздняет основные условия возможности гостеприимства в современном мире.

В итоге можно утверждать, что в массовом «мире» отсутствуют базовые условия для феномена гостеприимства: происходит эрозия сингулярного Я, место которого занимает индивидум, или даже «дивидуум» (Ж. Делез); гетерогенная топология, предполагающая различие топосов «хозяина» и «гостя», замещается гомогенным пространством; на смену темпоральности, связанной с событийностью, темпоральности со сложной конфигуративностью временных потоков приходит монотонное, линейное время; символические поля артикуляции вытесняются десакрализованными знаковыми конструкциями, лишенными экзистенциального содержания; и, наконец, падение скреп между гетерогенными «мирами» обращает манифестацию «чужого» в нечто ужасно-зловещее (*das Unheimliche*), от которого стремятся избавиться или его ассимиляцией, или уничтожением.

Пятая глава – **«Символические миры и мир новоевропейский: модусы встречи»**. Итак, *arkhe*, основание феномена гостеприимства более или менее явно просматривается в так называемых «примитивных» сообществах, однако совершенно безусловно, что новоевропейский «мир» произвел, да и производит, серьезную трансформацию, зачастую переходящую в деструкцию «начал» тех «миров», тех обществ, из которых он вырос. Поэтому в сегодняшней действительности фундаментальной проблемой в экспликации феноменальности гостеприимства является разработка той аналитической техники, которую Ф. Ницше называет «расчисткой блистающих оснований».

Именно в этом смысле аналитический интерес представляет концепция рекультивации архаики В.В. Савчука. В.В. Савчук, провозглашая идею рекультивацию «архаики», определяет «архаическое» мышление как опыт сознания, для которого неприемлемы контрарные оппозиции единого и многого, целого и части, пассивного и активного, естественного и сверхъестественного и



т.п. Такой тип сознания связан с семиотическими практиками, которые не ограничиваются денотацией или референцией, а обращают слово в онтологическое событие, представляющее собой энергийный сплав сакрального и человеческого, благодаря чему они императивно порождают экзистенциальные стратегии. Поэтому и логика архаического сознания не связана с экспликацией причинно-следственных связей, а озабочена магически-энергийным сцеплением смысла слов, создавая многозначность, «многоголосие», или «полифонию» (Аристотель) любого языкового термина; при этом многозначность эта синхронна, а не контекстуальна.

В частности, это проявляется в латинском языке, где «чужестранец», «враг», «гость» выступают как единый смысловой комплекс, что порождает и особый экзистенциальный настрой, поведение по отношению к существу, кодируемому как *hostis*: настороженность, пристальное внимание, с одной стороны, и открытость, точнее, при-открытость, – с другой.

В целом идея возвращения к «архаике» (Ж. Батай, А. Боймлер, Р. Кайуа, Р. Жирар, А. де Бенуа, В.В. Савчук, Ф. Гиренок) обладает аналитической ценностью по ряду оснований. Прежде всего, она неразрывно связана с критическим отношением к онтологической действительности новоевропейской цивилизации и, более того, – к сложившейся в новоевропейском мире антропологической ситуации. При этом значимо, что концепции реактивации «архаического» поднимают вопрос об условиях возможности доступа человеческого существа к «первоначалу», способному придать ему само-властность, аутократичность, вопреки интенциям «человека без свойств» (Музиль), «человека-массы».

Однако рекультивация «архаических» феноменов, гостеприимства в «чистом виде» становится достаточно проблематичной в ситуации, когда доминирующим типом человека является «человек-масса» (С. Московичи), – существо, лишенное «Я» и памяти. «Прошлое» – это вовсе не то, что прошло, покинуло настоящее, – прошедшие события становятся «прошлым» лишь постольку, поскольку они включаются в синхроническую диспозицию настоящего, современности, превращаясь в горизонт актуальности. Время же

новоевропейского мира – это время, которое отбрасывает «чистые формы прошлого» (Ж. Делез) во имя актуальности.

И все же современность всегда испытывает давление прошлого неизбежно и даже жестко, в результате чего сосуществование «настоящего» с «прошлым» может отливаться в различные конфигурации. Одна из них – это «музеефикация», «мумификация» прошлого, или его domestикация, «одомашнивание»: прошлое адаптируется, ассимилируется, то есть оно прочитывается на «языке», кодах настоящего, превращаясь в симулякр самого себя, – прошлое опустошается, оно обращается в пустую форму, даже не требующего какого-либо содержания. Именно этот сценарий отношения к прошлому, как, собственно, и к «другому-чужому» наиболее характерен для новоевропейского «мира». Нагляднейшим примером этого является туристическая практика: так, например, весьма популярные сегодня туры в Мексику предлагают стать «свидетелем» ритуальных ацтекских «жертвоприношений», которые на деле оказываются срежиссированными спектаклями на потребу западному зрителю-туристу. И тот же зритель-турист с восхищением рассматривает объекты музейной экспозиции, вырванные из своей сакрально-символической действительности и, тем самым, лишённые своей онтологической сути: ритуальные обсидиановые ножи, чаши, маски, изображения принесения жертвы. Более того, и сами местные жители – «обитатели традиционных миров» – превращаются в элементы «интерьера» туристической «гостиной», а само прошлое и, в частности, основание гостеприимства оказывается симуляцией прошлого или фантазматическим образом настоящего.

При этом встреча с «чужими мирами» и их обитателями, если таковая происходит, может вызвать самые неожиданные эффекты для этоса новоевропейского «раз-очарованного» «мира». Ярким примером столкновения человека новоевропейского типа с «чужим» является путешествие в Россию в двадцатых годах прошлого века В. Беньямина, которое могло бы стать опытом гостевания, но обратилось в факт невозможности разворачивания сценария гостеприимства на принципах новоевропейской действительности.

В противовес новоевропейскому «миру», утратившему символические оболочки, российский «мир», с которым столкнулся В. Беньямин, напротив, был охвачен мощными процессами коммунизма, несшего в себе практики ресимволизации. Понятно, что различенность «миров» является необходимым условием возможности феномена гостеприимства, но если между «архаическими» «мирами» существовала скрепа, которой являлось сакрально-символическое, то между новоевропейским десимволизированным «миром» и «миром» коммунистическим, устремленным в символическую размерность, скрепы отсутствуют: нет языка, который мог бы выступить в этой роли, – Беньямин даже не владеет русским, как нет и «коммунистического пафоса», который был, например, у Д. Лукача или у Б. Райха – приятеля Беньямина и спутника жизни Аси. Есть лишь одна точка, способная связать немецкого интеллектуала с русским «миром», точка, порождающая экзистенциальный пафос автора дневника, – Ася Лацис, но и скрепление отношений с ней сопряжено со сложностями, представляющимися В. Беньямину почти непреодолимыми.

Это отсутствие скреп между гетерогенными «мирами» превращает «гостеприимство» в «скандал» в бахтинском понимании термина: ситуацию, когда различающиеся «миры» участников «диалога» пребывают в состоянии «напряженной смысловой связи», что не отменяет рас-стояния между ними, дистанции, абсолютно непреодолимой для Я и не допускающей приближения к «другому-чужому». Подобная конфигурация «встречи», диспозиция сил порождает неустанно повторяющийся настрой, пронизывающий дневник: пугающее прикосновение к «чужому» порождает холод как скованность, чувство отсутствия почвы под ногами, напряжение и усталость. Чужеродная среда, топос «иного» приводит к катаклизмам, связанным с топосом Я, и тогда «почва» (Grund) превращается в бездну (Abgrund). Автор «Московского дневника» оказывается полностью «разбит» и дезориентирован. Проблемы, которые российский «мир» «выбрасывает» перед ним, переходят в ранг поражений и неудач. Истина топоса Москвы и его обитателей не дается Беньямину, так что уже перед самым отъездом он оказывается вынужден констатировать, что «узнал о

России даже меньше того, на что рассчитывал». Таким образом, посещение Бенямином Москвы никак нельзя назвать сложившимся именно как опыт «гостеприимства»: он так и не становится «гостем», «своим чужим» в «доме» Советской России, оставаясь в его «прихожей», «пред-дверии».

Вторжение архаического в новоевропейский «мир» – это своего рода выброс интенсивности, выдержать который астеническая действительность Запада просто неспособна. Именно столкновение двух «миров», традиционного и новоевропейского, как раз и становится ядром сюжета романа албанского писателя Исмаиля Кадарэ «Генерал мертвой армии».

Фабула произведения проста: натовский генерал, итальянец приезжает в Албанию для того, чтобы отыскать и вернуть на родину останки итальянских солдат, погибших во Второй мировой войне на территории Албании. И. Кадарэ показывает, как практики гостеприимства традиционных «миров» разрушают базовые интенции сознания и жизненного мира новоевропейского человека, соприкоснувшегося с гостеприимством албанцев, – начинается эрозия и трансформация и самости, и Я-форм, и субъектных позиционностей, и семиотических полей. Столкновение с «иным», «чужим» заставляет генерала защититься, скрывшись в крепости из представлений о себе, о своем «высоком» предназначении. Однако «чужое», «чужие», которые окружают генерала, заведомо не укладываются в сетку представлений европейского «здорового смысла» и в то же время обладают достаточной силой для того, чтобы их проблематизировать или ниспровергнуть: встреча с «чужим» разрушает и автостереотипы героя, и стереотипы социальные. Постепенно чувство «чуждости» захватывает все существо генерала, – он становится «чужим самому себе». Переживание Албании как анклава, где обитают «чужие», взламывает опоры субъектности героя, раскрывая «чуждое» в нем самом, внеположное его эпохе, культуре, всему его «естеству». И тогда, будто пройдя инициацию смертью, он обращается в субститут бога Одина – предводителя «Мертвого Войска».

Именно этот поворот сюжета раскрывает над фабулой произведения символическую размерность, в которой сюжет романа Кадарэ обретает новую интенсивность и энергичность смысла. Столкновение традиционного и новоевропейского «миров» переходит, если воспользоваться словами Ф. Ницше, в «войну символов», или, можно сказать, в «войну миров» в символическом измерении.

Итак, идея возврата к «архаическим» феноменам гостеприимства оказывается весьма проблематичной именно благодаря господству «человека-массы», объятых настоящим и не желающего, да и не способного обратиться к «чистым формам прошлого и будущего». Хотя, несмотря на это, прошлое продолжает жить и действовать как своего рода «бессознательное настоящего». Вместе с тем, обнаружить сакрально-символические основания гостеприимства в новоевропейском «мире» не просто трудно, но в принципе невозможно, что обусловлено логикой, онтологией и этосом новоевропейского типа человека. Гостеприимство в сегодняшнем европеизированном мире размывается неспособностью повернуться к «чужому», «иному», для чего просто не хватает сил, и в результате чего вступает в действие сценарий бегства от «чужого».

Другой вариант, основывающийся на вторжении архаических практик гостеприимства, несущих в себе жесткие принципы, властные этосные стратегии, в новоевропейский «мир», ведет к разрушению самого типа новоевропейского человека, запуская «внутри» него и его «мира» мистерии внеличного и доиндивидуального, превращая встречу с «чужим» в «войну символов», или в «войну миров» в символическом измерении.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, нужно признать неприятный с концептуальной точки зрения факт: условий возможности для перенесения феномена гостеприимства из «миров», где оно существовало во всей своей символической и онтологической полноте, в «наш» современный массовый мир, их «культивирования» просто нет. Однако следует иметь в виду, что новоевропейский «мир» далеко не однороден,

он неизбежно пронизан гетерогенной онтологией, и сегодня на его территории продолжают существовать не слишком обширные домены, хранящие символические структурности «архэ» гостеприимства.

Подобно карнавалу в интерпретации М.М. Бахтина, гостеприимство, как бы кочуя по разным измерениям, доменам социальных и жизненных «миров», смещается в символическую размерность культуры. Так, если обратиться к философии, науке, искусству, то здесь, в противовес «массовой» культуре, все зиждется на Я-авторе, «послания» которого обращены не к «обществу», «народу», «нации», «классу» и т.п., а, в первую очередь, к другому Я, и за этими Я стоят различающиеся, «иные» по отношению друг к другу «миры». При этом резонанс между встречающимися в культурно-символической размерности Я, манифестация символических скреп между гетерогенными «мирами» возможны только тогда, когда существует способность опознать символическое поле как символический капитал и использовать его, инвестируя в свое здесь-бытие, в учреждение встречи с «другим-чужим».

Тем не менее, даже и в десакрализованном новоевропейском «мире» не стоит замыкать матрицу гостеприимства исключительно в культурно-символической размерности. Последние десятилетия происходят стремительные и подчас резкие изменения в социальной жизни. И они ответственны не только за разнообразные новации, но и за распад или, по крайней мере, ослабление институций, ставших привычными для массового «мира». Эффектом этих процессов становится активизация интенсивности отдельных «жизненных миров», разбросанных и локализованных на различных социальных территориях, – это «миры», где происходит пробуждение Я. Иными словами, базовые условия для феномена гостеприимства сегодня имеют место и в зонах приватности, не захлестнутых интенциями массового общества.

Наконец, полем манифестации гостеприимства, как это не парадоксально звучит, являются и социальные институты, если понимать их не в некой статуарности, но принимать в расчет неизбежно сопутствующие им «la communauté inavouable» (М. Бланшо) – «невообразимые», «невозможные»,

«невыдаваемые», «скандальные» сообщества, «скандальность» которых заключается в неместимости в жесткие институциональные формы жизненных «миров» участников институциональных практик. Именно эти «скандальные сообщества» могут стать полем взращивания символического, столь необходимого для гостеприимства и связанного с ним. Дело в том, что «скандальные» для институций сообщества живут интенсивностью, взаимоналожением, сплавлением гетерогенных жизненных «миров», порождая Я или, по крайней мер, его контуры.

Существование в современном европейском мире зон, доменов, где сохраняются базовые условия возможности гостеприимства, само промысливание его феноменальности может способствовать экзистенциальному и когитальному повороту: изменению здесь-бытия и горизонта будущего, – будущего, в котором может открыться «архэ» гостеприимства в его бытийной чистоте.

Подводя итоги, можно утверждать:

1. Стремление дать философско-антропологическую интерпретацию феномена гостеприимства предполагало решение двойной задачи. Во-первых, требовалось прочтение гостеприимства как предельного понятия, которое могло бы очертить смысловые контуры истолкования гостеприимства и эксплицировать логику его исследования. Во-вторых, особенностью интерпретации была необходимость отчетливой понятийной артикуляции этосного среза феноменальности гостеприимства. Версия Деррида, основывающаяся на субъект-объектной матрице, стала своего рода концептуальной «стартовой площадкой» для разворачивания исследования, хотя, вполне естественно, что для этого было необходимо провести аналитическую ревизию его логики истолкования гостеприимства. Это заставило обратиться к выявлению теоретических условий возможности философско-антропологического прочтения этого понятия. В частности, идея «абсолютного гостеприимства» Деррида, несмотря на ее как раз антропологическую и практическую неприемлемость, переориентирует аналитическое внимание на топологический аспект феномена гостеприимства,

представляющий различие топосов, «миров» и, тем самым, отсылающий к территориям существования «чужого».

2. Методологически необходимым в контексте исследования было стремление провести генеалогический анализ субъект-объектной логики, который охватывает ее существование в самом широком диапазоне: от онтолого-праксического разворачивания до когитального измерения. Базовой интуицией аналитики стала экспликация различного рода практик обращения «иного» в объект, что фактически закрывает возможность понимания и признания самостоятельности «чужого». Поэтому теоретически неизбежен был ход, позволяющий уклониться от субъект-объектной логики, что предполагает, в первую очередь, акцент на топологическом представлении «хозяина» и «гостя», которое ориентирует исследование на различие «миров», особенностей связи, переходов между ними. Такая логика встречи самостоятельных Я воплощается в диалогическом сценарии, который не допускает их обращения в объекты и, тем самым, отклоняет гомогенизацию, настаивая на признании «чужого» в его инаковости, определяя стратегию, удерживающую различие между «мирами», их обитателями, что и дает в возможность очертить контуры феномена гостеприимства.

3. Ядром феномена гостеприимства является знамение «иного», которое открывается благодаря символично-онтологическим скрепам, связующим различающиеся «миры». Гостеприимство, выступая именно символической антропотехникой, затребывает определенный тип человека, который способен исполнить этос гостеприимства и развернуть его феноменальность. Символическое обрамление гостеприимства задает специфику и темпоральности, и топологии феномена. Поэтому можно утверждать, что фундаментальные условия гостеприимства отсылают к сингулярным Я, существующим в различных «мирах», но между которыми есть символические узы, благодаря чему и складывается феномен гостеприимства, несущий в себе чувство возвышенного.

4. Если говорить о самой сути феномена гостеприимства, то можно утверждать, что в «мире» «человека-массы» базовые условия этого феномена



отклоняются и в поле практическом, и в поле когитальном. Это связано с эрозией сингулярного Я, развертыванием гомогенных топологических разметок, с темпоральностью, выстраивающейся на линейной монотонной модели времени, с господством десакрализованных знаковых конструкций и с разрушением скреп между гетерогенными «мирами». В результате этого «другой-чужой» подвергается или ассимиляции, или уничтожению.

5. Несмотря на онтологическую и антропологическую проблематизацию гостеприимства в массовом «мире», на его определенных территориях, особенно на тех, где сохранились символические институты, высвечиваются контуры феномена гостеприимства, хотя и в иных, «превращенных» формах. Именно аналитика гостеприимства в культурно-символической размерности современного мира является наиболее перспективной и интересной в исследовательском смысле.

### **Основные публикации по теме диссертации**

#### **Монографии:**

1. Ватолина, Ю.В. Гостеприимство: логика и этос / Ю.В. Ватолина. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 260 с. – 16,5 п. л.
2. Ватолина, Ю.В. Метод наблюдения в социологии (На основе опыта Вальтера Беньямина) / Ю.В. Ватолина. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. – 143 с. – 8,37 п. л.

#### **Статьи в изданиях, рекомендованных ВАК РФ:**

1. Ватолина, Ю.В. Дар, справедливость, жертва в философии Ж. Деррида / Ю.В. Ватолина // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – Сер. Философия. – 2008. – № 2 (11). – С. 21-30. – 0,5 п. л.
2. Ватолина, Ю.В. Коммуникация как проблема существования / Ю.В. Ватолина // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2008. – № 1. – С. 117-126. – 0,7 п. л.

3. Ватолина, Ю.В., Кребель, И.А. Коммуникация и ее социокультурные модели: на примере работ М. Виттиг, В. Беньямина, Ж. Деррида / Ю.В. Ватолина, И.А. Кребель // *Личность. Культура. Общество: Международный журнал социальных и гуманитарных наук.* – 2008. – Т. 10. – Вып. 3–4 (42–43). – С. 367–375. – 0,7 п. л.
4. Ватолина, Ю.В. Чужой в философии Жана Поля Сартра / Ю.В. Ватолина // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина.* – 2009. – № 3. – Т. 1. – Сер. Философия. – С. 25-32. – 0,6 п. л.
5. Ватолина, Ю.В. Образы Ленинграда и Советской России в политических памфлетах Луи-Фердинанда Селина / Ю.В. Ватолина // *Обсерватория культуры.* – 2010. – № 3. – С. 116-119. – 0,7 п. л.
6. Ватолина, Ю.В. М.М. Бахтин. Диалог как тавтология / Ю.В. Ватолина // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.* – 2010. – № 4. – Т. 2. Философия. – С. 198-205. – 0,5 п. л.
7. Ватолина, Ю.В. Другой в логике Тождества: присвоение, исключение, забвение / Ю.В. Ватолина // *Вестник Омского университета.* – 2011. – № 1 (59). – С. 41-44. – 0,5 п. л.
8. Кребель, И.А., Ватолина, Ю.В., Янкова, Н.А. Логика различия: методологические установки в формировании актуальной стратегии мысли / И.А. Кребель, Ю.В. Ватолина, Н.А. Янкова // *Вестник Омского университета.* – 2011. – № 4. – С. 217-221. – 0,5 п. л.
9. Ватолина, Ю.В. Этика и прагматика гостеприимства (Исмаиль Кадарэ «Генерал мертвой армии») / Ю.В. Ватолина // *Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина.* – 2012. – № 1. – Т. 2. Философия. – С. 157-164. – 0,5 п. л.
10. Ватолина, Ю.В. Этика чтения В.А. Подороги / Ю.В. Ватолина // *Вестник Омского университета.* – 2012. – № 3 (65). – С. 50-53. – 0,5 п. л.
11. Кребель, И.А., Ватолина, Ю.В. Новая архаика В.В. Савчука: ресурс концепта / И.А. Кребель, Ю.В. Ватолина // *Омский научный вестник.* – 2012. – № 3 (109). – С. 89-92. – 0,7 п. л.

12. Ватолина, Ю.В., Кребель, И.А. Гость как знамение Иного / Ю.В. Ватолина, И.А. Кребель // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2012. – № 4. – Т. 2. Философия. – С. 138-145. – 0,5 п. л.

13. Ватолина, Ю.В. Гостеприимство в предельной интерпретации: Жак Деррида / Ю.В. Ватолина // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Сер. 6. Философия, культурология, политология, право, международные отношения. – 2013. – Вып. 1. – С. 3-7. – 0,5 п. л.

14. Кребель, И.А., Сухачев, В.Ю., Ватолина, Ю.В. «Диалог» как «скандал» / И.А. Кребель, Ю.В. Ватолина, В.Ю. Сухачев // Омский научный вестник. – Сер. Общество. История. Современность. – 2013. – № 5 (122). – С. 202-206. – 0,5 п. л.

15. Кребель, И.А., Сухачев, В.Ю., Ватолина, Ю.В. «Здравый смысл»: по ту сторону игры / И.А. Кребель, Ю.В. Ватолина, В.Ю. Сухачев // Омский научный вестник. – Сер. Общество, история, современность. – 2014. – № 1 (125). – С. 81-84. – 0,5 п. л.

#### **Публикации в других научных изданиях:**

1. Ватолина, Ю.В. В. Беньямин: искусство современности и технологии воспроизводства / Ю.В. Ватолина // Альфа: Межвуз. сб. науч. ст. – Вып. 1. – Омск: Вариант-Омск, 2005. – С. 22-27. – 0,4 п. л.

2. Ватолина, Ю.В. Социально-психологическое воздействие новых медиа / Ю.В. Ватолина // Социальная психология сегодня: наука и практика: материалы межвузовской научно-практической конференции, 30 июня 2005 г. / под общ. ред. Б.Д. Парыгина. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2005. – С. 39-40. – 0,1 п. л.

3. Ватолина, Ю.В. Л.-Ф. Селин: свобода в сфере репрезентации / Ю.В. Ватолина // Рациональность и свобода. Сб. ст. по материалам международной научной конференции. – СПб., 2006. – С. 161-170. – 0,5 п. л.

4. Ватолина, Ю.В. Концепция культуры В. Беньямина / Ю.В. Ватолина // Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Європейська наука

XXI століття: стратегія і перспективи розвитку – 2006». – Т. 5: Музыка та життя. – Філософія. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 2006. – С. 44-46. – 0,2 п. л.

5. Ватолина, Ю.В. Эмманюэль Левинас: ландшафт разъятой идентичности / Ю.В. Ватолина // Пространство культуры: знаки, символы, смыслы: сб. науч. тр. / сост. И.В. Проскурина. – СПб.: ЛГУ им. Пушкина, 2008. – С. 89-94. – 0,4 п. л.

6. Ватолина, Ю.В. Восприятие другой культуры: этноцентризм и допущение инаковости / Ю.В. Ватолина // Этнические процессы в глобальном мире. Материалы ежегодной междисциплинарной научной конференции, 27 ноября 2009 года. – СПб.: Изд-во МКС, 2009. – С. 80-84. – 0,3 п. л.

7. Ватолина, Ю.В. М.М. Бахтин: «другой» в структуре «диалога» / Ю.В. Ватолина // Антропотопос: теоретический журнал в области философских наук. / под ред. докт. филос. наук, проф. В.И Разумова. – Омск. – 2009. – Вып. 7. – С. 75-79. – 0,3 п. л.

8. Ватолина, Ю.В. Дискурсы о Другом: В. Беньямин, Э. Левинас, Ж. Деррида / Ю.В. Ватолина // Языки философии (коллективная монография) / под ред. Е.Я. Режабека, Б.В.Маркова, Ю.М. Шилкова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – С. 169-187. – 1,4 п. л.

9. Ватолина, Ю.В. Бесконечное и Субъективность / Ю.В. Ватолина // Рациональность и вера. Тезисы международной науч. конф. – СПб., 2009. – С. 89-90. – 0,1 п. л.

10. Ватолина, Ю.В. Образ Москвы В. Беньямина / Ю.В. Ватолина // Miscellanea: Памяти Александра Борисовича Мордвинова и Ксении Петровны Степановой / под ред. Н.В. Орловой, Е.А. Рониной. – Омск, 2010. – С. 130-134. – 0,3 п. л.

11. Ватолина, Ю.В. М.М. Бахтин и Ж.-П. Сартр: «я» / другой, границы рефлексии / Ю.В. Ватолина // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. – 2010. – № 1-2. – С. 101-111. – 0,8 п. л.

12. Ватолина, Ю.В. Этика vs. метафизика присутствия: Гостеприимство к Различию / Ю.В. Ватолина // Третий Российский культурологический конгресс с

международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. – СПб., 2010. – С. 357. – 0,1 п. л.

13. Ватолина, Ю.В. Риск и ресурс гостеприимства / Ю.В. Ватолина // Этнические процессы в глобальном мире. Материалы ежегодной междисциплинарной науч. конф., 17 февраля 2012 года. – СПб., 2012. – С. 102-106. – 0,3 п. л.

14. Ватолина, Ю.В. «Ожидание гостя»: деконструкция понятия гостеприимства Ж. Деррида / Ю.В. Ватолина // Этнические процессы в глобальном мире. Материалы международной науч. конференции / отв. ред. И.В. Земцова; С.-Петербургский ин-т управления и права. – СПб.: Изд-во «Астерион», 2013. – С. 56-60. – 0,35 п. л.

15. Ватолина, Ю.В. Гостеприимство как этос возвышенного / Ю.В. Ватолина // Этнические процессы в глобальном мире. Материалы международной науч. конференции / отв. ред. И.В. Земцова; С.-Петербургский ин-т управления и права. – СПб.: Изд-во «Астерион», 2014. – С. 149-154. – 0,5 п. л.