

В 60–70-е гг. XX в. доктор филологических наук, профессор, академик НАН, один из основателей и первый ректор Российско-Армянского (Славянского) университета в Ереване, известный ученый и мой большой друг Левон Мкртчян своеобразно продолжил брюсовские начинания, организовав и всячески содействуя публикациям армянской поэзии в переводах на многие языки (английский, французский, немецкий и др.), чем проделал большую работу – по изданию армянской поэзии на других языках и ознакомлению мировой общественности с историко-культурологическим наследием армянского народа. В беседах я ему неоднократно говорил: «Левон, ты сделал больше, чем Брюсов. Но Брюсов был Первым!». Он молчаливо дарил мне улыбку...

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С ДРУГИМ В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ПУТЕШЕСТВИЯ¹

Алексеева Дарья Александровна, кандидат философских наук, доцент

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

119571, Россия, г. Москва, проспект Вернадского, 82

E-mail: daralex@mail.ru

Статья посвящена феномену путешествия как встрече с Другим. В статье разграничиваются путешествие как особый вид бытия и туризм, как некая унифицированная форма досуга, превращающая встречу с Другим в элемент культуры повседневности. Путешествие, в отличие от туризма является некой попыткой осмысления собственной идентичности в процессе столкновения с чужой идентичностью. Сам процесс путешествия является трансцендированием собственных границ и интенционально направлен на соприкосновение с инаковостью другого. Эта инаковость и является главной движущей силой любого добровольного путешествия. В статье дается анализ понимания феномена Другого в ряде историко-философских концепций, в результате которого автор приходит к выводу о неизбежности диалогического восприятия другого в процессе путешествия. Парадигма отношения, Я и Другого, показанная в статье, предполагает модель открытого субъекта- погруженного в язык, социум, и тем самым находящегося в отношении постоянного обмена с Другим, что и происходит с Человеком путешествующим.

Ключевые слова: другой, иной, феноменология, путешествие, идентичность, онтология, философия диалога

INTERACTION WITH ANOTHER IN A CONTEXT OF PHENOMENOLOGY OF TRAVEL

Alekseeva Darya A., Ph.D. (Philosophy), Associate Professor

The Russian presidential Academy of National Economy and Public Administration

82 Vernadsky Ave., Moscow, 119571, Russia

E-mail: daralex@mail.ru

The article is devoted to a phenomenon of a travel as, first of all, to a meeting with Another. In article are differentiated travel as a special type of life and tourism, as the certain unified form of leisure, turning a meeting with Another into an element of culture of daily occurrence. Travel, in difference with tourism, is a certain attempt to understand own identity in the course of collision with another's identity. Process of travel is a transcending out of own borders and its intentionality is directed on contact with an Otherness of Another. This Otherness also is the main motive power of any voluntary travel. In article is given the analysis of understanding of a phenomenon of Another in a number of historico-philosophical concepts as a result of which the author comes to a conclusion about inevitability of dialogical perception of Another in the course of travel. The relation paradigm, I and Another, shown in article, assumes model of the open subject: which is plunged into a language, society and is in the relation with Another, as occurs to the Traveling Man.

Keywords: another, other, phenomenology, travel, identity, ontology, dialogue philosophy

¹ Статья выполнена при поддержке РГНФ 21-33-01272a2 «Глобальное путешествие в контексте философии культуры».

Многообразие видов путешествия (от паломничества до отпуска, проведенного на пляже) затрудняет выявление универсальных феноменальных аспектов путешествия. Однако, несмотря на отличия по многим параметрам, на наш взгляд, любые путешествия включают в себя элементы встречи с Другим.

Частью идентичности путешествующего является представление о месте, в котором он «дома». При этом определенное место может перестать быть домом, его может сменить другое. Джорж Сантаяна, американский философ испанского происхождения, в своей «Философии путешествия» указывает, что опыт путешественника по трансцендированию собственных границ и переживанию инаковости всегда предполагает референцию к его собственным ценностям, культурным и философским основам. В противном случае путешествие становится бродяжничеством, скитаниями. Путешественник, иначе говоря, является кем-то, кто идет откуда-то, у него есть собственные нравственные устои, являющиеся основанием для оценки и сравнения его наблюдений. Он остается чужаком и гостем, независимо от степени гостеприимства принимающей стороны. Путешествие, согласно Сантаяне, представляет собой попытку преодолеть локальность, «провинциальность» собственных моральных и мировоззренческих предпосылок, принять существование другого взгляда на мир. Это «путешествие интеллекта», принимающее факт существования различных, но имеющих равные основания для существования взглядов на мир [3]. Примерами разнообразных способов реакции путешественника на встречу с Другим являются записки Гёте и Стендаля об Италии, Тургенева и Карамзина – о Германии и Франции, Хайдеггера о Греции [2], «Московский дневник» Вальтера Беньямина и «Империя знаков» Ролана Барта. Разные по стилистике, глубине осознания различий и их этической оценке, эти «путевые заметки» открывают перед нами образы Другого, складывающиеся в процессе путешествия.

Наибольшие сомнения в том, что на любой опыт путешествия можно экстраполировать определенную модель встречи с Другим, возникают при рассмотрении такого вида путешествия, как туризм. Распространенным является взгляд на туризм как форму пассивного опыта субъекта, не подразумевающую самостоятельного наблюдения, глубокого погружения в иную культуру. В таком случае туризм рассматривается как путешествие «вместе с домом», перемещение централизованного на самом себе субъекта, не предполагающее выхода за пределы Тождественного. Турист заранее выбирает условия своего пребывания, соответствующие его эстетическим и иным критериям, обеспечивает себе стандартизированный набор услуг, безопасность и комфорт. Эскапистский характер туристического опыта, стремление к освобождению от оков повседневности не связаны напрямую со стремлением к встрече с Другим, к расширению знаний о других странах и народах, к пониманию других культур. Бегство от гнета повседневности не связано с интересом к повседневности Другого, напротив, оно предполагает желание создать «райское», нереальное в своей рутинности пространство. Р. Барт пишет в «Мифологиях» еще в 1950-е гг.: «Проникновение на Восток для них не более чем небольшой круиз по лазурному морю и обязательно под ярким солнцем. И вот Восток, который как раз сегодня оказался центром всей мировой политики, предстает здесь плоским, приглаженным и искусственно раскрашенным, словно старомодная почтовая открытка» [5, с. 205]. Здесь обнаруживается парадокс: убегание от рутины повседневности само становится частью культуры повседневности. За видимым разнообразием туристических объектов, целей и маршрутов скрываются инварианты деятельности (способов передвижения, поведения на отдыхе) и обстановки. В отличие от Сантаяны, рассматривавшего путешествие как способ соотнести собственные представления о мире с представлениями Другого, выйти за границы «местечковости», Бодрийяр, пишущий в первую очередь о туризме, так характеризует путешествие: «Ныне это единственная возможность испытать ощущение пребывания где-то. У себя дома, в окружении всевозможной информации, экранов, я не нахожусь нигде, я пребываю одновременно во всем мире, во всеобщей банальности, которая во всех странах одна и та же» [7, с. 222]. То

есть, по мнению Бодрийяра, туристический опыт дает возможность соприкоснуться с Другим только за счет перемещения в пространстве, и этот Другой создается коллективным воображением, воплощенным в этнокультурных стереотипах, задействованных/сформированных туриндустрией. Встреча с подлинным Другим допускается в минимальной степени, которая не вызовет не только шока, но даже неудобства путешественника, целью которого является отдых. Стоит отметить, что, судя по всему, под туризмом Бодрийяр подразумевает лишь одну из его форм, а именно – рекреационный туризм. Против экстраполяции модели рекреационного туризма на все виды туристического опыта выступил Эрик Коэн. В своей «Феноменологии туристического опыта» он выделяет различные стили путешествия и характеризует их специфику. Он описывает пять типов туристического опыта: рекреационный, нацеленный на поиск разнообразия, экспериенциальный, экспериментальный и экзистенциальный. Опираясь на идеи М. Элиаде о центре культуры (базовых, «священных» идеях об устройстве мира) и феноменолого-социологическую методологию П. Бергера и Т. Лукмана, Э. Коэн строит свою феноменологию туристического опыта. Феноменологический взгляд на путешествия исходит из множественности возможных типов отношения личности с «центром». Так, рекреационный туризм предстает как воссоздание (*re-creation*) собственного «космоса», не имеющее отношения к Другому. Турист прочно связан с «центром» своего общества, не отстраняется от него. Он лишь на время «восстанавливается» от стрессов, возникающих из-за погруженности в стиль жизни, предполагаемый его «центром». Он не ищет аутентичного Другого. Путешественник же, ищущий разнообразия, не привязан к центру своего сообщества, он бежит от рутины собственного мира, но не ищет иных смыслов и встречи с Другим. Турист, нацеленный на новый опыт, отдален от центра собственной культуры, сознает это и активно ищет встречи с Другим. При этом такой турист осознает собственную инаковость по отношению к представителям другой культуры и отождествляется с центром того общества, из которого он вышел, у него есть концепт Я, концепт «родного дома». Экспериментирующий турист ищет себя, и сам этот поиск становится смыслом (способом) жизни. В этом случае путешествующий теряет центр и, встречаясь с иными культурами, активно выбирает новый. Экзистенциальный же туристический опыт – это опыт поиска аутентичных переживаний многократных встреч с Другими без попытки конституировать собственный центр.

Философские концепции Другого могут оказаться эвристичными при описании туристического опыта, если последнее строится на основе социальной антропологии, феноменологии, психологии. Однако, для того чтобы продолжить анализ феноменологии путешествия через призму встречи с Другим, необходимо обратиться к историко-философскому осмыслению категории Другой.

Категория Другого/Иного разрабатывается на протяжении практически всей истории философии, и постепенно Иное как первоначально не подлежащий именованию принцип небытия входит в бытийную структуру универсума. У Гегеля Инаковостью именуется категория противоречия как диалектического единства полярных начал и понятий. Инаковость понимается как отрицание единого, но одновременно как «иное в себе самом», «диалектика самого себя». Гегель соотнес вопрос о формировании идентичности с концептуальной парой «тождественное \ иное». Диалектика господина и раба у Гегеля, отношения «я – не-я» у Фихте наследуют проблематику соотношения (само)тождественного и иного. В XX в. созданные этими философами модели были проинтерпретированы как схемы взаимодействия Я и Другого (например, в трудах Сартра, Лакана, Фуко). *Так, в работе с проблемой идентификации субъекта через отличие, фигуры Иного (не-субъекта) и Другого (другого субъекта) наслаиваются друг на друга.*

Немецкий романтизм (братья Шлегели, Новалис, Шеллинг, Шлейермахер), отталкиваясь от идей лейбницеанства, разрабатывает методологическую проблему встречи двух точек зрения, настаивая на необходимости полного растворения в другом Я для понимания его.

В XX в. формируется представление о пространстве диалога с Другим как основании идентичности. Эта тенденция явно прослеживается в диалогизме и философской герменевтике.

В целом континентальная философия конца XX – начала XXI в. характеризуется совмещением различных стратегий в разработке проблемы Другого. Хабермас и Апель, например, используют арсенал феноменологии и герменевтики; Левинас осуществляет синтез феноменологии и диалогизма; «респонзивная феноменология» Вальденфельса совмещает в себе идеи и методы феноменологии, постструктурализма, аналитической философии.

Другой выступает в первую очередь как Чужой по отношению к миру Тождества – миру, освоенному Я. Оппозиция Я – Другой позволяет фиксировать радикальное отличие Другого от Я, его разрушительную функцию по отношению к стабильному порядку смыслов (бытию). Развитое Гегелем представление о взаимной обусловленности и динамическом единстве Тождественного и Иного также переносится на отношения Я и Другого.

Согласно тезису автора исследования проблематики Другого в первой половине XX в. М. Тейниссена [4], именно Гуссерля следует считать законодателем программы социальной онтологии, так как Гуссерль сделал *невозможной* никакую философски фундированную эгологию. Под невозможностью эгологии Тейниссен подразумевает следующее: идеалистическое Я у позднего Гуссерля оказывается социальным, причастным жизненному миру, а Другой – нередуцируемой данностью, не подлежащей экспликации в терминах конституирующей работы Я. С этим утверждением можно согласиться лишь отчасти. Действительно, попытку Гуссерля решить проблему Другого нельзя назвать удачной, и эта неудача повлекла обращение его последователей к социальной онтологии. При этом у самого философа и его последователей мы не встречаем развернутой аргументации, демонстрирующей *причины невозможности* его изначального проекта и *необходимость* переноса проблематики Другого в план онтологии. Скорее, в континентальной философии происходит общемировоззренческий «сдвиг», в силу своей масштабности (а также в силу особенностей стиля философствования) не нуждающийся в доказательствах собственной необходимости. Очевидность присутствия Другого и невозможность его помыслить в рамках старой стратегии говорят сами за себя.

Можно так же утверждать, что проектом, ознаменовавшим переход к онтологическому рассмотрению отношения Я и Другого, является стратегия, концептуализирующая Другого как Ближнего (Ты) для Я, в коммуникации с которым Я обретает себя, смыслы и этику. Этой стратегией был совершен радикальный онтологический поворот (поворот к Другому), повлекший изменения в философском описании мира, а также заложивший предпосылки и выступивший фоном для других онтологических подходов к рассмотрению роли Другого.

Эту стратегию мы можем встретить в философии диалога, а также концепциях С.Л. Франка, М.М. Бахтина, Э. Левинаса, относимых различными исследователями к разным философским направлениям. Философское направление, рассматривающее отношение с Другим как диалог, и само понятие «диалог» приобрели широкую известность благодаря книге М. Бубера «Я и Ты», однако можно утверждать, что «диалогическое мышление» сложилось уже в творчестве менее известных Ф. Розенцвейга и Ф. Эбнера. При этом у инициаторов диалогизма термин «диалог» встречается не так уж часто, а определение «диалогический принцип» было введено Бубером ретроспективно для характеристики новой интеллектуальной, этической и религиозной парадигмы. Появление названия традиции постфактум и единство способа решения проблемы Другого ее представителями и философами, не принадлежащими к ней, позволяет рассматривать интересующую нас стратегию решения проблемы Другого отвлекаясь от формальной принадлежности философов к некоторому направлению. Мы будем обращаться к идеям тех мыслителей, наследие которых поможет нам рас-

крыть особенности рассматриваемой стратегии, оценить ее потенциал и применить его в дальнейшем к исследованию феноменологии путешествия.

Итак, начнем с исходной точки концептуализации Другого как Ближнего. Существование Другого признается здесь неотъемлемым и жизненно необходимым для существования Я. Идея, что действительно сущее не существует «в себе», а является некоторым отношением, и есть, по сути, основание диалогического принципа. Это означает, что парадигма субъектоцентризма сменяется парадигмой отношения.

Это может выражаться, например, в пересмотре представления об опыте. Так, Эбнер приходит к выводу о том, что опыт имеет не монологическую, а диалогическую структуру. Предметность обретает у него сложную коммуникативно-социальную природу. То, что есть, является объективно видимым не только в качестве объективно мыслимого, но и в качестве того, что необходимо видят другие. Следовательно, видение внешнего мира уже предполагает бытие чужого Я. Также и тот факт, что у меня есть самосознание, уже предполагает наличие другого сознания. Соответственно, «монологизм» предшествующей философии может критиковаться как не схватывающий истинную природу субъекта и опыта. Так, по Эбнеру, это принципиально ущербная форма самого духа. «Затворенное Я» – фактическое следствие европейского идеализма. Это действительно Я, отстранившееся от Другого, от Ты, выражение тенденции человеческого духа к самообману и самоотчуждению («сну духа»).

Или же, монологичная установка признается лишь одной из возможных. Мартин Бубер, например, выделяет два типа бытия-в-мире: опыт и встречу, первому соответствует существование Я в отношении Я-Оно, второму его существование в отношении Я-Ты: «Мир как опыт принадлежит основному слову Я-Оно. Основное слово Я-Ты создает мир отношения» [8, с. 18]. При естественной опытной установке по отношению к миру, последний является как совокупность предметов, нечто мертвое, противопоставленное не причастному ему человеку. «Мир не сопричастен опыту, – говорит философ по поводу восприятия мира как Оно. – Он дает узнавать себя, но его это никак не затрагивает. Ибо мир ничем не содействует приобретению опыта и с ним ничего не происходит» [8, с. 18]. Я-Оно – это одностороннее монологическое отношение, при котором условием возможной активности Я является пассивность, безответность противостоящего ему предмета (в том числе Другого). Однако онтологически фундаментальным является, по Буберу, отношение Я-Ты: мир отношения противостоит миру опыта как подлинное неподлинному, действительное недействительному. Определенное Другого преодолевается в акте (состоянии) «участия», партиципации. Быть – значит участвовать. Причастный характер человеческой природы признается ее конститутивным онтологическим признаком.

Этот тезис мы встречаем также у Бахтина и Франка, критикующих «гносеологизм» философии XIX–XX вв. Под гносеологизмом здесь понимается неспособность допустить Другого как продуктивного соучастника существования Я. Внутреннее (субъективность) Бахтин понимает не как «внутреннее бытие», а как исходение из себя. Причастное овнешнение, или внутренняя социальность, – исходный пункт его концепции. Причастным (по более поздней терминологии – диалогическим) является характер мысли, слова, поведения, человеческой жизни в целом. «Подлинная жизнь личности – пишет философ, – совершается как бы в точке этого несовпадения с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие...» [6, с. 100].

Существует *разрыв между опытом встречи с Другим и носителем дискурса*, в котором этот опыт может быть выражен. Возможность встречи с Другим связана со способностью субъекта к изменению и восприятию того, что не вписывается в существующий порядок вещей/ смыслов. Другой представляет собой нечто принципиально новое, меняющее ситуацию. Событие встречи с Другим – то, что меняет субъекта и мир. Если встреча с Другим возможна, и она является опытом становления, опытом изменения собственной идентичности, означает ли это, что мы возвращаемся к идее постоянного перетекания идентичностей? На наш взгляд, нет. Мы можем утверждать, что *состояние претерпевания во встрече с Другим каким-то образом откры-*

вает нам нас самих помимо нашей идентичности. Мир Другого затрагивает, меняет нас, но из этого не следует, что он может быть прожит. В противном случае мы возвращаемся к модели беспрепятственного взаимопротекания идентичностей, которая, как мы установили, не работает на практике.

Другой – это не просто некто, обладающий отсутствующими у Я свойствами и не обладающий свойствами имеющимися, это уникальное существо. Он не просто отличается от Я (как носитель Инаковости) – он неповторим в силу фактичности своего бытия, укорененности в эмпирии. Мы никогда не отождествимся с Другим и не исчерпаем его простым противопоставлением нам самим. Как правило, мы не можем реализовать мир Другого, даже если сумеем подвергнуть его интерпретации, разъяснить. Это невозможно просто в силу нашей фактичности: я не могу реализовать мир Жюль Делеза, будучи женщиной в России. Я не могу реализовать мир соседа за стеной и даже миры близких мне людей (наиболее близкие из всех возможных миров): мы обременены (одарены) каждый собственным существованием.

Конечно, из этого не следует, что самотождественность – это статичное равенство себе. Индивид, как и, например, культура, способен к изменению, и, надо полагать, не организован внутри самого себя по правилам логики в непротиворечивое единство. В этом смысле, можно согласиться с тем, что он является множественным, расколотым. Однако *индивидуальный, не подлежащий обмену или разделению, акт существования ограничивает возможности путешествия от одной идентичности к другой*. Я не могу прожить чужую жизнь и умереть чужой смертью. Я не могу поменяться местами ни с кем даже из числа самых близких мне людей. Поэтому справедливо полагать, что встреча с Другим – это соприкосновение или даже схватка, но не слияние и превращение (хотя, возможно, и влечет за собой обоюдное изменение). «Мы достигаем его [Другого] именно так, как обычно получают доступ к чему-либо: мы подходим к нему и находимся у края, в самой непосредственной близости, на пороге, мы касаемся истока» [9, с. 32–33].

Таким образом, парадигма отношения Я и Другого, как мы видим, предполагает модель открытого субъекта: погруженного в язык, социум, и тем самым находящегося в отношении постоянного обмена с Другим. Более того, Я возможно только благодаря этому отношению. Именно это и происходит с Человеком путешествующим, который и предполагается как субъект, открытый миру Чужого, его социуму хотя бы на время путешествия.

Список литературы

1. Cohen E. A Phenomenology of Tourist Experiences. *Sociology*, 13, 1979. – P. 179–201.
2. Heidegger M. *Sojourns: The Journey to Greece* SUNY Press, 2005.
3. Santayana G. *The Philosophy of Travel* // Santayana G. *The Birth of Reason and Other Essays*, Columbia UP, 1995.
4. Theunissen M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie des Gegenwart*. Berlin, 1965.
5. Барт Р. *Мифологии* / Р. Барт. – М. – 1996.
6. Бахтин М. М. *Проблемы поэтики Достоевского* / М. М. Бахтин. – М., 1972.
7. Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла* / Ж. Бодрийяр. – М., 2009.
8. Бубер М. *Два образа веры* / М. Бубер. – М., 1995. – С. 18.
9. Нанси Ж.-Л. *Бытие единичное множественное* / Ж.-Л. Нанси. – Минск, 2004.

References

1. Cohen E. A Phenomenology of Tourist Experiences. *Sociology*, 13, 1979. – P. 179–201.
2. Heidegger M. *Sojourns: The Journey to Greece* SUNY Press, 2005.
3. Santayana G. *The Philosophy of Travel* // Santayana G. *The Birth of Reason and Other Essays*, Columbia UP, 1995.
4. Theunissen M. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie des Gegenwart*. Berlin, 1965.
5. Bart R. *Mifologii* / R. Bart. – М. – 1996.
6. Bahtin M. M. *Problemy pojetiki Dostoevskogo* / M. M. Bahtin. – М., 1972.
7. Bodrijjar Zh. *Prozrachnost' zla* / Zh. Bodrijjar. – М., 2009.
8. Buber M. *Dva obraza very* / M. Buber. – М., 1995. – S. 18.
9. Nansi Zh.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* / Zh.-L. Nansi. – Minsk, 2004.