

Российская Академия Наук  
Институт философии

## **ПОЛЬ РИКЁР – ФИЛОСОФ ДИАЛОГА**

Москва  
2008

УДК 14  
ББК 87.3  
П–53

**Научный руководитель проекта**  
доктор филос. наук *И.С. Вдовина*

**Ответственный редактор**  
доктор филос. наук *И.И. Блауберг*

**Ученый секретарь**  
*А.В. Павлов*

**Рецензенты**  
кандидат филос. наук *А.А. Кротов*  
доктор филос. наук *М.М. Федорова*

П–53 **Поль Рикёр** – философ диалога [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И. И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2008. – 143 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0094-8.

Работа написана по материалам научной конференции, состоявшейся в Институте философии РАН в мае 2006 г. – в годовщину смерти Поля Рикёра. Это – первое в отечественной литературе коллективное исследование философского наследия французского мыслителя. В нём представлены статьи, посвящённые проблемам этики и морали в учении Рикёра, его историко-философской концепции, анализу времени, памяти и повествовательной деятельности человека, интерпретации как основе деятельности человека в истории, роли переводческой деятельности в духовном общении культур.

## ПАМЯТИ ФИЛОСОФА

20 мая 2005 года в возрасте 92-х лет скончался Поль Рикёр — один из крупнейших философов XX века. Наряду с М.Хайдеггером, Э.Гуссерлем, Л.Витгенштейном, Х.-Г.Гадамером он принадлежит к числу классиков современной философии. В своих работах П.Рикёр сумел обобщить теоретические искания мыслителей целого столетия, создать собственное оригинальное учение о человеке и его возможностях и вместе с тем высказать целый ряд идей, способных дать импульс философским раздумьям в веке наступившем.

Мировая общественность с горечью откликнулась на смерть своего именитого современника, по достоинству оценив его вклад в философию.

Французская газета «Le Monde» (21 мая 2005 г.): «Умер Поль Рикёр — великий философ...»

Французский журнал «Esprit» (сентябрь 2005 г.): «В творчестве Поля Рикёра, получившем международное признание, нашло отражение целое столетие, его мысль впитала в себя множество дисциплин...»

Американская газета «New York Times» (24 мая 2005 г.): «Поль Рикёр, один из самых выдающихся философов XX столетия, известный своими работами о фундаментальных вопросах человеческого существования...»

«Русский журнал»: «...если смотреть на его [П.Рикёра] творчество в ретроспективе... становится очевидным, сколько его идей вошло в наше мышление, работу, жизнь и повседневные дела».

«Вопросы философии» (№ 11, 2005): «Всемирная философия понесла невосполнимую утрату... ушёл из жизни Поль Рикёр — один из выдающихся философов XX столетия».

31 мая 2006 года в Институте философии РАН состоялась теоретическая конференция, посвящённая памяти Поля Рикёра. В годовщину смерти философа собрались учёные из ведущих философских центров Москвы: Института философии, МГУ, РГГУ, РУДН и других; в заседании приняла участие профессор Университета Париж-ХII Моник Кастийо. Материалы конференции легли в основу настоящего издания.

## ВЕХИ ФИЛОСОФСКОЙ БИОГРАФИИ П.РИКЁРА

Поль Рикёр родился 27 февраля 1913 года в Валансе, в семье с глубокими протестантскими традициями; его мать умерла вскоре после родов, отец, преподаватель английского языка, погиб в начале Первой мировой войны (1915); Поля и его старшую сестру Алису воспитывали родители отца, как сирота он находился на государственном обеспечении. Лицей (где уроки философии вел Ролан Дальбьез, оказавший большое влияние на Рикёра), университет в Ренне, степень лиценциата (1933), степень магистра философии (1934) – таковы начальные ступени образования будущего философа-классика.

*«Наш учитель Ролан Дальбьез принадлежал к неотомизму: он рассуждал скорее в духе схоластов XIV века, а не Фомы Аквинского. Меня очаровывало его умение подбирать вопросы для обсуждения. Главным его противником был идеализм, который уличался в стремлении запретить мышление в пустоте: лишённое реальности, мышление вынуждено было нарциссически замыкаться в себе... Надо также отметить, что наш учитель был первым из французских философов, кто писал о Фрейте и психоанализе; Фрейд приветствовался им за натуралистический реализм, который ставил его на сторону Аристотеля, а не Декарта и Канта... Именно под влиянием Ролана Дальбьеза я впоследствии попытался включить бессознательное и вообще психоаналитическую точку зрения в тот способ мышления, который в значительной мере был отмечен французской рефлексивной традицией...» (Ricœur P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. P., 1995. P. 12, 13).*

*«Реализм Дальбьеза мог вполне ужиться с протестантской верой, но не с неокритицизмом, который я открыл в университете. Я храню живое воспоминание об одном из эпизодов этого внутреннего конфликта. Речь идёт о моём открытии “Двух источников морали и религии” Бергсона и теологии Карла Барта, распространявшейся движением молодых протестантов, когда я заканчивал лиценциат по философии... По прошествии времени мне кажется, что мои убеждения склонялись в равной степени как к той, так и к другой стороне» (Ibid. P. 14, 15).*

В годы обучения в Реннском университете Рикёра особенно интересовал вопрос о взаимоотношении («междоусобной борьбе», как позже скажет сам философ) разума и веры, что найдет отражение в его работе на степень магистра «Проблема Бога у Лашелье и Ланьо». Оба мыслителя питали глубокое уважение к духу рациональности, и их заботила автономия философского мышления, в котором вместе с тем идея Бога занимала бы подо-

бающее ей место. Благодаря этим философам Рикёр приобщается к французской рефлексивной традиции, ведшей, с одной стороны, к Эмилию Бутру, Феликсу Равессону и, далее, к Мен де Бирану, с другой – к Жану Наберу, влияние которого на Рикёра станет особенно заметным в 50-е годы.

В 1934–1935 годах Поль Рикёр продолжает обучение в Париже, в Сорбонне, что, по его признанию, стало для него, провинциала, решающим во многих отношениях. Здесь его наставниками были именитые профессора: эллинист Л.Робэн, историк философии А.Брейе, философ Л.Брюнsvик. Это время отмечено важными для него событиями. Товарищ по агрегации<sup>1</sup> М.Шастэн ввел Рикёра в среду мыслителей, объединившихся вокруг Габриэля Марселя; он стал участником знаменитых марселевских «пятниц», которые оставят в нём неизгладимое впечатление:

*«Каждый из нас лично приобщался к сократическому методу, применение которого мы видели в уже опубликованных трудах Г.Марселя, в частности в его работе “Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему”» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 16).*

Благодаря Марселю и его «пятницам» Рикёр познакомился с основными положениями философии К.Ясперса; тогда же Шастэн дал ему английский перевод гуссерлевских «Идей». В 1998 г. Рикёр скажет, что знакомство с христианским (по определению философа, «духовным») экзистенциализмом Марселя и Ясперса, а затем с феноменологией Гуссерля оказалось решающим для формирования его мировоззрения.

В 1930-е годы Рикёр испытывает влияние «борющегося мышления» философа-персоналиста Э.Мунье и его журнала «Esprit». Позже, в книге «История и истина», он назовет Мунье своим наставником:

*«Философско-христианская ориентация Мунье была мне близка... у Мунье я учился связывать духовные устремления с принятием политической позиции» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 18).*

Понятие личности, разрабатываемое французским персонализмом, сыграет существеннейшую роль при выборе Рикёром собственного предмета исследований: концепция человека, являющаяся центром философских исканий мыслителя, стала в определённой мере продолжением, развитием и обновлением персоналистского учения о личности.

Интерес к персонализму привёл Рикёра к знакомству с русской философией – с учениями С.Булгакова, Н.Бердяева. С Бердяевым Рикёр был знаком лично, слушал его лекции в Париже. Самым значительным русским философом он считал Ф.М.Достоевского:

«*Преступление и наказание*» заставило меня задуматься о проблеме зла» (Цит. по: Dosse F. *Paul Ricœur. Le sens d'une vie. P., 1997. P. 18*).

Серьёзным было и воздействие на Рикёра идеей Андре Филипа, теолога-экономиста и правоведа социалистической ориентации, одного из корреспондентов персоналистского журнала «*Esprit*». В учении Филипа Рикёра привлекало то, что тот придавал вовлечению (*engagement*) более выраженную, чем у Мунье, политическую ориентацию, соединял теологическую аргументацию, отмеченную влиянием К.Барта, и компетентность превосходного экономиста социалистических взглядов; при этом Филип видел в социализме прежде всего «ответ на вопрос о достоинстве и самоуважении личности, а уж потом выбор в пользу материального благополучия»<sup>2</sup>. В предвоенные годы влияние Филипа было даже сильнее, чем воздействие Мунье:

«*Концепция вовлечения, сформулированная Мунье, не вполне ясно говорила о связи между мышлением и действием. Андре Филип, как мне казалось, придавал вовлечению вполне основательную и чёткую политическую окраску*» (*Ricœur P. Réflexion faite. P. 19*).

«*Под влиянием Андре Филипа я искренне поддерживал социалистические идеи*» (*Ricœur P. La critique et la conviction // Azouvi F., Launay M. La critique et la conviction. P., 1995. P. 23*).

Увлечённый социалистическими идеями Маркса, Филипа, бельгийского социолога А. де Мана (автора книги «По ту сторону марксизма», 1926), Рикёр пытался объединить идеи социализма и протестантизма, избегая часто практикуемого христианами социалистами смешения социализма с Евангелием. В этом плане на начинающего философа большое впечатление произвели идеи швейцарского протестантского теолога К.Барта, пытавшегося возродить евангелическую теологию, основывающуюся на учениях Лютера и Кальвина.

К этому же времени относится знакомство Рикёра с феноменологией Гуссерля. Поначалу Рикёр не ощутил принципиальной противоположности между позициями Марселя и Гуссерля, ему бросалась в глаза лишь разница стилей философствования, у Гуссерля — строгого, концептуального, у Марселя — более интуитивного. Рикёра привлекало общее намерение мыслителей — идти к конкретному. Только со временем он осознает, что эти учения принадлежат разным традициям.

Лето 1935 года — важная веха в жизни П.Рикёра: успешная сдача конкурсных экзаменов на ученое звание агреже и начало преподавательской деятельности; женитьба на подруге детства Симоне Лежа. За четыре года до начала Второй мировой войны Рикёр начинает

углубленное изучение немецкого языка и принимается за штудирование трудов Гуссерля и Хайдеггера. Война застала его в Мюнхене, где он совершенствовался в знании немецкого языка. Офицером французской армии Рикёр попадает в плен; но и в заключении философ не оставляет своих занятий, хотя единственное, что он мог тогда делать, это читать работы немецких мыслителей: «...кого-то из них перечитывал, но многих и открывал для себя. Прежде всего Хайдеггера»<sup>3</sup>.

Вместе с Микелем Дюфреном, впоследствии известным философом и эстетиком феноменологической ориентации, Рикёр изучал труды К.Ясперса, в том числе его трехтомную «Философию» (результатом совместной работы явилась книга двух авторов «Карл Ясперс и философия существования»<sup>4</sup>). В плену он начинает работу над книгой «Волевое и произвольное», ставшей его докторской диссертацией, и над переводом на французский язык первого тома «Идей» Гуссерля (работа велась тайно, поскольку труды основоположника феноменологии были запрещены в Германии); дает уроки философии своим друзьям по заключению.

*«Я обязан Карлу Ясперсу моим восхищением немецкой мыслью несмотря на давление обстоятельств, на “террор со стороны Истории”... Но не один Карл Ясперс интересовал меня в течение вынужденного пятилетнего отпуска; я принялся за тщательное изучение Хайдеггера. И ещё: я начал переводить “Ideen I” Гуссерля» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 20, 21).*

После войны Рикёр возобновляет преподавательскую деятельность: сначала – в коллеже в Шамбон-сюр-Линьон (1945–1948), затем читает курс философии в Страсбургском университете (1948–1957) и в Сорбонне (1956–1967), продолжает изучать Гуссерля, анализирует труды Гегеля. В 1950 году он защищает диссертацию, посвящённую феноменологическому анализу воли, а в качестве необходимого («технического плана») приложения соискатель предлагает перевод «Идей-I» Гуссерля, снабжённый обстоятельным введением и комментариями (Ж.Валь и Ж.Ипполит, члены конкурсной комиссии, признали, что этот перевод имеет исключительно важное значение). Тогда же Рикёр публикует труды: «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948), «Философия воли. I. Волевое и произвольное» (1950), «История и истина» (1955), «Философия воли. II. Конечное и виновность. 1. Человек погрешимый» (1960), «Философия воли. II. Конечное и виновность. 2. Символика зла» (1960), «Об интерпретации. Очерки о Фрейте» (1965), «Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике» (1969).

*«Я выбрал в качестве темы диссертации отношение между волевым и произвольным. Этот выбор удовлетворял нескольким требованиям. Прежде всего он позволял расширить аффективную и волютивную сферу эйдетического анализа операции сознания, которую Гуссерль ограничивал восприятием и – в более широком смысле – “репрезентативными” актами. Продолжая и расширяя гуссерлевский эйдетический анализ, я, не без наивности, надеялся обосновать идеи, в практическом плане противоположные “Феноменологии восприятия” Мерло-Понти. Эта объёмная книга стала для меня открытием после возвращения из плена...»*

*«Мой интерес, далее, был связан с постижением творчества Габриэля Марселя и экзистенциальной философии... Если Гуссерлю я обязан методологией, обозначенной словами “эйдетический анализ”, то Габриэлю Марселю – проблематикой субъекта, одновременно воплощённого и способного сохранять дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям, короче говоря, способного быть хозяином самого себя и вместе с тем состоять на службе у необходимости, фигурирующей в виде характера, бессознательного, жизни» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 23, 24).*

*Эпистемологический статус рассуждений о злой воле «содержит в зародыше то, что я впоследствии назову прививкой герменевтики к феноменологии. Чтобы подступить к конкретике злой воли, потребовалось в ходе рефлексии проделать долгий обратный путь с помощью символов и мифов, поставляемых великими культурами... Говоря об обратном пути, я поставил под вопрос общее для Гуссерля и Декарта предположение о непосредственности, прозрачности, аподиктичности Cogito. Субъект, утверждал я, познаёт себя не непосредственно, а только опираясь на знаки, внедрённые в его память и воображение великими культурами. Такая непрозрачность Cogito по существу касается не только злой воли, но всей интенциональной жизни субъекта» (Ibid. P. 29, 30).*

В 1967 году, озабоченный кризисом университетского образования во Франции, Рикёр принимает решение перейти на работу в Нантер, где к нему присоединяются А.Дюмери и Э.Левинас. Философы намереваются создать «новый университет», наладив в нём «неотчуждённые отношения» между преподавателями и студентами, которые руководствовались бы древней идеей сообщества, складывающегося между учителем и учеником. Однако в 1970 году Рикёр, декан гуманитарного факультета, во время беспорядков в университете, явившихся отголоском майских событий 1968 года, подвергается физическому насилию со стороны студентов. Ещё ра-

нее он сталкивается с жестким противостоянием со стороны набравшего силу структурализма (новое поколение философов-структуралистов расценило работы Рикёра по герменевтике как «обветшалый спиритуализм»). Рикёр отдаляется от интеллектуальной жизни Франции и ведет преподавательскую деятельность в университетах Лувена, Монреаля, Чикаго. Во Францию он возвращается в 1990 году.

*«После “Символики зла” в конце 70-х годов для меня начался период внешней и внутренней борьбы против изменения философских парадигм во Франции... Это время отмечено критикой, ведущейся с разных сторон и направленной не только против экзистенциализма и философий существования, но против всех философий субъекта вообще» (Ibid. P. 32).*

*«Семиология Ролана Барта, семиотика А.Ж.Греймаса, литературная критика, представленная Жераром Женеттом, имеют то общее, что все они связаны только со структурами текстов и исключают предполагаемые намерения их автора... Язык сводится к функционированию системы знаков, не укоренённой в субъекте» (Ibid. P. 38).*

*«Моя полемика со структурализмом касается не только судьбы субъекта. Интерсубъективный аспект разговора и референциальная нацеленность языка заслуживают не меньшего внимания. Дискурс есть скорее место переплетения трёх проблематик: проблематики опосредования объективной вселенной знаков, чему соответствует осознание того, что называют раненым Cogito; проблематики признания другого, вовлечённого в разговор; наконец, проблематики отношения к миру и к бытию, включенным в референциальное понимание дискурса» (Ibid. P. 41).*

Годы вынужденного отсутствия были для Рикёра весьма плодотворными. Он продолжил изучение философии XX века. Теперь в центре его внимания, наряду с французской рефлексивной традицией, — современная немецкая философия и прежде всего герменевтика Х.-Г.Гадамера, онтология М.Хайдеггера, теория коммуникативного действия Ю.Хабермаса, а также англосаксонская аналитическая философия. Он публикует труды: «Живая метафора» (1975), «Время и рассказ» (т. 1–3, 1983–1985), «От текста к действию. Очерки по герменевтике-II» (1986), «В школе феноменологии» (1986), «Я-сам как другой» (1990). Вместе с тем Рикёр активно сотрудничает с Парижским центром по изучению гуссерлевской феноменологии, в 1974 году становится во главе ведущего историко-философского журнала Франции «Revue de métaphysique et de morale», публикует свои работы в журналах «Esprit», «Christianisme social», «Bulletin de la Société française de philosophie», ежедневной газете «Le Monde» и др.

*«В рамках философии языка я попытался провести довольно масштабную работу по проблеме метафоры, начатую в двух очерках в “Конфликте интерпретаций”:* “Структура, слово, событие” и “Вопрос о субъекте: вызов семиологии”. Центром этой работы стал феномен семантической инновации, иными словами – производство нового смысла языковыми средствами. В этом отношении семантическая инновация является собой прекрасный пример творчества, но творчества упорядоченного... Семантическая инновация, анализируемая в “Живой метафоре”, обнаруживает скрытое родство с другими формами упорядоченного творчества, например с построением интриг в нарративном плане; эта связь между метафорой и построением интриги будет показана десятью годами позже в первом томе “Времени и рассказа”» (1983) (Ibid. P. 44–45).

*«Я ввёл понятие “человека могущего” (“l’homme capable”) в книге “Я-сам как другой”, являющейся обобщением моих философских идей. Данное понятие я, как и Мерло-Понти, считаю основополагающим, символизирующим принцип способности человека на что-то» (Рикёр П. История и истина. P. 15).*

*«Философская тема времени от начала и до конца определяет “Время и рассказ”, как свидетельствует порядок слов в названии этого произведения» (Ricoeur P. Réflexion faite. P. 62).*

В последнее десятилетие XX века Рикёр пишет труды: «Книга для чтения-1: О политике» (1991), «Книга для чтения-2: Страна философов» (1992), «Книга для чтения-3: На гранях философии» (1994), «Критика и убежденность» (1995), «Интеллектуальная автобиография» (1995), «Справедливое» (1995), «Память, история, забвение» (2000), «Путь признания» (2004) и др. Поль Рикёр – член девяти иностранных академий и Почетный доктор тридцати одного университета мира.

*Книга «Память, история, забвение» «стала обобщающим размышлением над проблемами повествовательной деятельности. Актуальность этой темы обусловлена тем, что повествование, рассказ позволяют установить связь с опытом времени, поскольку рассказ разворачивается во времени и повествует о событиях, происходящих во времени, о персонажах, живущих во времени» (Рикёр П. Память, история, забвение. С. 8).*

Рикёр неоднократно бывал в нашей стране. В 1970-х годах по поручению Министерства образования Франции он посетил СССР с целью изучения опыта работы советских университетов. В МГУ, где он выступал с лекциями, на него удручающе подействовал крайне догматический характер преподавания. В августе 1993 г. Рикёр прибыл в Москву для участия во Всемирном философском конгрессе и чтения лекций в Институте философии РАН. Он, по его словам, был

потрясён произошедшими переменами, особенно достижениями в области свободы слова; вместе с тем его обескуражили высокие цены и крайне низкий уровень жизни россиян. В дальнейшем Рикёр посещал нашу страну в 1995, 1996 и 2000 гг., участвуя в конгрессах и симпозиумах, читал лекции в Институте философии РАН, Французских коллежах в Москве и Петербурге. На одной из встреч с московскими философами он сказал: «Мне кажется, что между нами установилось подлинное взаимопонимание. И я надеюсь на продолжение наших свободных и доброжелательных дискуссий...».

Поль Рикёр умер 20 мая 2005 года.

*«Я знаю, что моё видение проблем ограничено и что другой имеет о них иное представление. Я принадлежу к философствующему сообществу и признаю, что другие видят то, чего я не вижу... И я скажу также, что существуют люди, которые могут понять то, чего я уже больше не пойму» (Labyrinth. V. 2. Winter 2000).*

*И.С.Вдовина*

### Примечания

- <sup>1</sup> Конкурсный экзамен, проводимый в высших учебных заведениях. Присваиваемое в результате экзамена звание агреже дает право на преподавание в вузе и средней школе.
- <sup>2</sup> *Dosse F.* Paul Ricœur. Le sens d'une vie. P. 42.
- <sup>3</sup> Известия. 1993. 23 окт.
- <sup>4</sup> *Dufrenne M., Ricœur P.* Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence. P., 1947.

## Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра

Учение Поля Рикёра о справедливости, памяти и признании живо воспринимается современной моральной и политической философией. Большой интерес вызывает проводимое Рикёром сопоставление морали и этики, принимающее в его концепции вид фундаментальной дихотомии и имеющее несомненное историческое значение. В самом деле, во второй половине XX в. размышление над вопросами практического характера перерастает в напряженное противостояние двух в равной мере актуальных позиций:

— с одной стороны, это этика жизни в том смысле, в каком ее представляли в античности. Намерение установить основы, стиль и меру «благой жизни» согласуется с желанием включить в этическое размышление вопрос о положении индивида в сообществе и в истории. Впоследствии скажут, что сторонники данной этической позиции настаивают на необходимости *связей*: связей памяти, традиции, привязанности;

— с другой стороны, пересмотр моральных норм в духе модерна. Речь идет о намерении узаконить обоснование и добровольное соблюдение свободно принятых правил. Впоследствии будут говорить, что данная моральная позиция обусловлена потребностью в *законах*, руководящих формированием публичного пространства слова, устанавливающих пределы распространению власти техно-сциентистского подхода.

Первая позиция в различных ее формах поддерживается феноменологической и герменевтической философией: она развивается в русле тенденции, берущей начало в творчестве позднего Гуссерля, восстановившего в правах «жизненный мир», обогащается разработ-

ками Ханса-Георга Гадамера в сфере культуры, дополняется размышлениями Ханны Арентс по проблемам политики. В свою очередь этика получает тройной импульс: это идеи, обретшие новую жизнь в учении Эмманюэля Левинаса, эвристика страха, разработанная Хансом Йонасом, и этико-политическая концепция, в основании которой лежит феноменология действия Поля Рикёра.

Вторая позиция в различных формах использует вклад критической философии. Сторонники этой точки зрения следуют по пути возврата к Канту либо переосмысляют наследие Канта с целью утверждения гуманизма нового типа и нового обоснования модерна. Начало этой тенденции было положено в Германии этикой дискуссии Карла-Отто Апеля и Юргена Хабермаса, во Франции — движением за возвращение к Канту и реабилитацию модерна, в Соединенных Штатах Америки — отчасти Джоном Ролзом с его процедурной версией концепции общественного договора. В целом речь идет о том, чтобы заново обосновать идею практического разума, причем такое обоснование признается необходимым в перспективе новой универсальной этики как волеизъявления планетарного масштаба, нацеленного на создание общих ценностей.

Отдавая дань Полю Рикёру, мне хотелось бы напомнить о том, каким образом он различал этику и мораль, телеологию и деонтологию, самооценку и самоуважение. Затем я покажу, что мораль Канта не является репрессивной, а, напротив, предполагает обращение к философии жизни. В завершение я буду говорить о значении темы *признания* в учении Поля Рикёра.

## I. Смысл различения этики и морали

В книге «Я-сам как другой»<sup>1</sup> Рикёр обосновывает от имени жизни, точнее от имени «благой жизни», целесообразность установленного им различия между этикой и моралью. Он признает несомненное *преимущество* позиции Аристотеля, укоренившего этику, вопрос о благой, или добродетельной, жизни, в жизни как таковой, поскольку именно в жизни берет начало обусловленность желания, стремления. И напротив, он считает, что мораль, как ее понимал Кант, то есть его концепцию категорического императива, возможно определить и обосновать лишь опосредованно: аргументом в пользу этого утверждения является то, что мораль всегда понимается в связи с насилием, то есть с нарушением нормы или злоупотреблением властью.

Следовательно, Рикёр призывает нас выйти в философском плане за пределы морали с целью осмысления этики. Он дает политическое обоснование первенству этики по отношению к морали<sup>2</sup>: в плане демократической политики необходимо дать полную свободу убеждениям, поскольку для того, чтобы стремление к благой жизни стало этическим в полной мере, оно должно содержать отношение «вместе с другим и ради других в условиях справедливого общественного устройства».

### *1. Этичность «благой жизни»*

Для того чтобы после данного краткого введения перенести обсуждение в плоскость обоснования этики, следовало бы напомнить важнейшие аргументы Рикёра.

В книге «Я-сам как другой» Рикёр стремится обосновать различие между этикой и моралью с позиции феноменологии действия, более внимательной к «Я», чем нормативный универсализм: «Я буду называть этикой стремление к совершенной жизни, а моралью — соединение этого стремления с нормами, характеризующимися одновременно и притязаниями на универсальность, и принудительностью» (р. 200). Таким образом, речь идет о том, чтобы установить различие между целеполаганием и нормой, между Аристотелем и Кантом как основоположниками двух разных традиций практической философии — телеологической, с одной стороны, и деонтологической, с другой. Рикёр отстаивает тезис, согласно которому «мораль создает возможность лишь для ограниченного, хотя и правомерного и даже обязательного исполнения этического намерения, и в этом смысле этика включает в себя мораль» (ibid.). Иначе говоря, с точки зрения этики универсальность — это лишь частичное решение, поскольку «самооценка более фундаментальна, чем самоуважение» (р. 201) и ценностное относится к более высокому уровню, чем нормативное. Следовательно, понятие благой, совершенной, успешной жизни может быть преобразовано на основе соотнесения идей Аристотеля с концепцией повествовательной целостности «Я». Этика благой жизни становится одновременно и аристотелевской, и рикёровской.

Так, например, понятие «благая жизнь», являющееся этико-культурным, а не биологическим, означает возможность выбирать между различными «образами жизни» (например, между удовольствием и умозрением). Поскольку человек имеет собственную задачу, можно говорить о «жизненном плане», что позволяет по-новому интерпретировать «*phronēsis*» («рассудительность») Аристотеля как исправле-

ние исходного выбора, определяющего предназначение или высшую цель жизни. В данном контексте рассудительности исправление выбора происходит именно в процессе его исполнения. Жизненный идеал реализуется посредством непрерывной самокорректировки, и таким образом жизнь обретает повествовательное единство в качестве истории собственного благого существования, истории, прожитой от первого лица. «Я» — это моя самость, которая служит мне правилом трансцендирования. Напомним, что мы находимся в области телеологии, а не деонтологии. Следовательно, иерархия высших целей воссоздается именно благодаря повествовательному единству жизни, а не догматическому или политическому воздействию. Субъект сам приспособил к своей практической деятельности — для успешного ее выполнения — цели, выделенные в том хаосе идей и мечтаний, который и составляет содержание «благой жизни»; налицо «сочетание намерений, причин и случайностей» (р. 210), и в этой концептуализации для Рикёра важно расширение понятия практики в герменевтическом направлении: «превращение самоинтерпретации в самооценку» (ibid.).

Итак, этика благой жизни ведет к герменевтике самости, которой еще предстоит обеспечить переход к другому и к общественным институтам. Для установления связи с другим аристотелевская *philia*, благодаря чувству дружбы, способна обеспечить распространение уважения в направлении к *alter ego*. Для установления связи с общественными институтами Рикёр, опираясь на идею Ханны Арендт о совместной жизни в значении общих национальных или региональных обычаев и нравов, осуществляет переход от дружеского отношения двоих к отношению, названному им третьим, включенным в общественные отношения, — то есть к плюральности (р. 228).

## 2. Мораль и принуждение

Теперь обратимся к морали и рассмотрим роль кантовской традиции в герменевтическом воссоздании этики благой жизни. В каком смысле критицизм включается в специфическую проблематику *моральности* — в отличие от этичности, свойственной стремлению к достойной жизни? Как объясняет Рикёр, основанием для перехода от этики к морали является существование зла. И это существующее зло принимает форму глобальной политики господства человека над человеком, господства, которое начинается «с воздействия, а заканчивается убийством» (р. 265). «Всем видам зла мораль заявляет “нет”» (р. 258). Здесь, на данном уровне анализа, переход от учения Арис-

тотеля к теории Канта связан с влиянием веберовской концепции власти, выражением которой является образ государства как «отношения господства человека над человеком, основанного на узаконенном насилии...» (р. 228). В морали именно принуждение несет на себе печать насилия, которому она дает отпор. Поэтому Рикёр с самого начала соединяет требование универсальности и осуществление принуждения, то есть отождествляет автономию и принуждение. Таким образом, разрыв между бытием и должным-бытием понимается как разрыв между желанием и волей. Мораль долженствования по необходимости есть мораль принуждения: «Стиль морали долженствования можно охарактеризовать как стратегию возрастающего дистанцирования, отстранения, очищения, в результате чего добрая воля согласно высшему принципу автономии будет безоговорочно приравнена к самозаконотворительской воле» (р. 241). Итак, автономия трактуется как своего рода верховная воля, руководящая уже осуществившейся волей, которую Рикёр называет желанием; такое преобладание моральной воли над желанием означает, с точки зрения Рикёра, что автономию следует понимать в качестве «мета-критерия моральности» (р. 318).

Как мы видим, переход от этики к морали необходим, но необходимо также показать, что мораль не в полной мере этична. Рикёр достигает этого, настаивая на законодательном аспекте, присущем и всем основанным на ней формальным концепциям права (как, например, в теории Джона Ролза): в то время как *благо* является «распространением межличностных отношений на общественные институты», *легальность* есть «система суждений, придающих закону логическую связность и право на принуждение» (р. 231). Это позволяет дополнить исходный тезис: *мораль недостаточно этична в том смысле, что «существуют убедительные доводы для того, чтобы представить ее абстрактный характер как аргумент против признания необходимости нормы, не принимающей в расчет личностей»* (р. 238).

## II. О связи морали и жизни у Канта

### 1. Критическое исследование связи морали и насилия

Феноменологическое прочтение критической философии Рикёром отличается пронизательностью. Он приводит убедительный аргумент в пользу невозможности построить этику, основываясь просто на отказе от зла, на представлении о наихудшем, на предвидении нарушения; одним словом, этику нельзя ограничивать исключительно

но задачей сдерживания насилия. Невозможно строить этический дискурс исходя из «отклонений и злоупотреблений», — поясняет Рикёр в одном из своих радиointервью.

Следовательно, кантовская мораль по-прежнему великолепно вписывается в дисциплинарную логику принуждения и подавления, но в определенном смысле — не интенционально, а функционально. Иначе говоря, мораль автономии является репрессивной не по своему предназначению, а по своим функциям, поскольку очевидная политическая функция морали — это борьба с насилием. Мораль автономии представляет собой мораль права, верности закону, нормативности. Это — не мораль для жизни и не искусство жить в мире, поскольку ее непосредственная задача — преодоление насилия и отношений подчинения. В итоге, если мораль автономии сводится к принуждению, то это означает, что ее задача — противодействие насилию с помощью закона.

Итак, дихотомия этики и морали — достойный внимания способ организации философского мышления, и особый вес ей придает авторитет такого мыслителя, как П.Рикёр. Но очевидно и то, что при этом возникает опасность ограничить кантовскую мораль лишь репрессивной функцией.

Если более внимательно взглянуть на данную проблему, то окажется, что подобное сведение морали к сдерживанию насилия разрушает основания концепции Канта, так как, согласно работе «Основы метафизики нравственности», власть закона утверждается не посредством насилия, а в общественном сознании и в общественном опыте долга. Известно, что моральный критицизм коренится внутри субъективности и заключается в обретении собственного «я» в качестве моральной личности. Однако Рикёр рассуждает иначе: с его точки зрения, чтобы соединить мораль и насилие, нужно идти окольным путем — через политику, и в частности через концепцию политики Макса Вебера. На самом деле как раз Вебер определил предназначение человека политического через необходимость противостояния насилию с помощью насилия. Принимая данное обоснование политики (в условиях насилия) в качестве подтверждения нормативной функции морали, Рикёр формулирует следующую противоположность, выполняющую герменевтическую задачу: с одной стороны — этика благой жизни, соответствующая переосмысленной политической концепции Арндт, трактующей власть как «жизнь-вместе», а не как господство; с другой стороны — мораль регламентированного принуждения, соответствующая переосмысленной концепции Вебера, трактующей власть как господство.

## 2. Вопрос об основах

Таким образом, противопоставление этики и морали имеет одновременно и важный философский смысл и реальное политическое значение. В философском плане вопрос об основах является решающим. Это вытекает из противостояния двух телеологических подходов к желаемому, одного – в феноменологической версии, другого – в версии критической.

По существу Рикёр полагает, что универсальная мораль преодолевает телеологию (р. 276), а это означает, что мораль порывает с желаемым, поскольку оно обусловлено склонностями. С позиции феноменологии, *основой* совместной жизни является именно изначальная цель, цель изначального желания, которую Рикёр определяет как «желание благополучно жить вместе с другими и ради других в условиях справедливого общественного устройства...» (р. 278). В таком случае как раз желание образует онтологический фундамент этики. Не воля, а желание обусловлено целью.

Воля связана с законом, а желание – с влечениями, предпочтениями, устремлениями. Следовательно, этико-культурный смысл благой жизни, достойной того, чтобы ее прожить, коренится в убеждениях и верованиях. И тогда назначение этики благой жизни состоит в том, чтобы противопоставить моральному универсализму контекстуалистское обоснование желаемого и коммунитаристское обоснование ценности, которые, как объясняет нам автор, укоренены в «исторических и социальных контекстах» (р. 318): этика придает силу закона политико-культурному основанию благой жизни, признающей самоуважение в качестве самоидентификации. Приведенная выше формулировка, согласно которой мораль «не принимает в расчет личностей» и которая, если говорить о кантовской традиции, могла бы показаться странной, объясняется тем, что в герменевтическом истолковании этики благой жизни самость, самоуважение и самопризнание наделяются общностным значением.

Тогда становится понятнее, почему с позиции феноменологии принцип автономии воли воспринимается либо как то, что забыто, либо как отрицание жизни: Рикёр употребляет достаточно радикальное слово «очищение», чтобы продемонстрировать, что мораль автономии отрицает возможность практического обоснования склонности. Тот же термин используется для описания моральных оснований этики дискуссии Хабермаса; как поясняет Рикёр: «Я критикую этику аргументации не за призыв искать при любых обстоятельствах и в ходе

любых дискуссий наилучший аргумент, а за восстановление заимствованной у Канта стратегии *очищения*, делающей невозможным контекстуальное опосредование, без которого этика коммуникации лишается реального влияния на действительность» (р. 332).

Итак, все еще жива традиция истолкования кантианства как репрессивной теории морали. В результате подобной трактовки мораль отделяют от телеологии, *тогда как критицизм их объединял*, а автономию сводят к гетерономии, *тогда как моральный критицизм исходил из их противопоставления*.

Прежде всего, говоря о смещении автономии и гетерономии, нужно иметь в виду, что вопрос о критическом обосновании морали является здесь решающим: забывать о том, что в основе морали лежит способность каждого человека проводить различие между эгоизмом и долгом, значит забывать о том, что основанием морали является свобода. У Канта мы находим не анархистское превознесение спонтанности, а признание изначальной способности каждого человека проводить различие между «желаемым» (как личным, так и коллективным) индивидуализма и «стремлением» универсализма: с точки зрения критицизма практическое обоснование — это не изначальное устремление, а изначальный акт прояснения и самообъяснения; отсюда проистекает идея, слишком поспешно квалифицированная как антигуманизм, согласно которой закон имеет тем большую силу, чем более чистым, то есть более ясным и понятным он является: не будем забывать о том, что для критицизма объективность может быть субъективно желаемой, Кант называет это *«высшей способностью желания»*.

Так же обстоит дело с кантовской философией жизни: возникает соблазн забыть о самом ее существовании, тогда как она опирается на интересубъективные ресурсы эстетики и прогностические возможности телеологии. Третья «Критика» базируется на двух подходах к жизни: во второй части эксплицитно представлены живые организмы, а в первой части, посвященной эстетике, жизнь рассматривается в форме субъективно жизненного, то есть в форме чувства: Кант очень точно определяет оживление способностей благодаря прекрасному как оживление *жизненного чувства* в человеке. Стало быть, Кант обращается к таким оценкам и предположениям, направляющим суждения, объективность которых невозможно установить научным путем, но этический смысл которых имеет решающее значение, поскольку они говорят о возможности надежды, о всепланетарной судьбе человечества, о ценности жизни, об ответственности перед будущим, о взаимоотношениях между религиями.

### III. Память и признание

Теперь, после выступления в защиту морального учения Канта, следует предоставить слово Полю Рикёру, чтобы ознакомиться с его концепцией признания. В 2004 г. вышла в свет книга Рикёра под названием «Путь признания»; над этой темой он размышлял также в работе «Память, история, забвение», изданной в 2000 г. Поль Рикёр осознал, что самопризнание человека является необходимым условием его самооценки, и сумел открыть перспективу исследования признания, с которой должна считаться современная этическая мысль.

#### *1. Признание и интерсубъективность*

Действительно, в наши дни проблема признания снова вызывает интерес, связанный на этот раз с проблемой интерсубъективности. Сформулированное Рикёром различие этики и морали переносится в данном случае в сферу интерсубъективности, и теоретическая дискуссия происходит между Хабермасом и Рикёром.

Карл-Отто Апель и Юрген Хабермас ввели понятие «этики дискуссии» в качестве реконструкции практического разума в сфере коммуникации. Поскольку любые притязания на объективность неизбежно осуществляются через слово, имеется возможность преобразовать кантовскую концепцию практического разума в духе современности: практический разум можно приравнять к этике аргументирования. Когда приводят аргументы с целью подтвердить правильность выбора, проговаривание обязательно предвосхищает возможность присоединения к «идеальному сообществу коммуникации». Следовательно, можно утверждать, что практический разум — это сообщество коммуникации, охватывающее всех мыслящих субъектов. Аргументировать означает принимать интерсубъективность как источник смысла любого индивидуального высказывания. Аргументация, таким образом, ведет к признанию «я» со стороны другого: она создает общее пространство свободы слова, в котором каждого из собеседников, стремящегося к публичному признанию значимости своих суждений и действий, считают свободным и равноправным субъектом. Аргументирование позволяет принимать в качестве моральных требований такие предпосылки рациональности, как публичность обсуждений, равноправие партнеров, искренность участников дискуссии, отсутствие принуждения при выборе наилучшего аргумента<sup>3</sup>.

Тем не менее, с точки зрения Поля Рикёра, данная коммуникационная концепция intersубъективности все еще является слишком кантианской — чересчур формальной и абстрактной. Рикёр выдвигает следующее возражение Хабермасу: «Я критикую этику аргументации не за призыв искать при любых обстоятельствах и в ходе любых дискуссий наилучший аргумент, а за восстановление заимствованной у Канта стратегии *очищения*, делающей невозможным контекстуальное опосредование, без которого этика коммуникации лишается реального влияния на действительность... Я связываю этот ригоризм аргументации с тем, что толкование современности в ней почти полностью оторвано от прошлого, которое представляется воплощением застывших традиций, подчиненных принципу власти и, следовательно, заведомо исключающих возможность публичных дискуссий»<sup>4</sup>.

Согласно Рикёру, признание должно быть не только моральным и юридическим, но также и социальным. Оно лежит в основе самоуважения в плане созидания себя в социальной сфере. Презрение и несправедливость, направленные против личности, ухудшают ее представление о самой себе и разрушают самоуважение. В этой новой концепции признания, подчеркивающей его социальный характер, утверждается психологическое измерение, включающее в конкретную личную идентичность отличительные черты истории каждого человека. Память, о которой здесь идет речь, является аффективной, она хранит воспоминания о препятствиях, обидах, страданиях, не фиксируемых и не имеющих значения с точки зрения юридических установлений. Чтобы еще больше укоренить личность контекстуально и акцентировать понятие личной идентичности, Рикёр прибегает к понятию *повествовательной идентичности* и противопоставляет понятие *самости* (*ipséité*) понятию *тождественности* (*mêmeté*). *Самость* человека не эквивалентна тождественности вещи и не сводится к неизменности во времени. Личная идентичность — это идентичность человека, отвечающего за свое отношение ко времени, наделенного памятью, свидетельствующего о своем долге перед прошлым, и одновременно — человека, дающего обещания, благодаря обещанию созидающего собственную идентичность в будущем. Следовательно, личная идентичность, прожитая от первого лица, является повествовательной идентичностью.

Скажем иначе: каждый человек равен всем другим в юридическом плане, но в то же время каждый человек — это желание жить хорошо и, следовательно, история, рассказывающая о том, как это желание или осуществилось, или угасло, или не оправдало надежд. Та-

ким образом, тема благой жизни, согласно Рикёру, призвана придавать смысл и содержание этической жизни, выражающей судьбу индивида через его личные убеждения.

Итак, проблематика признания принимает вид соперничества между процедурной этикой аргументации и практической мудростью, стремящейся к осмыслению историчности действующих субъектов и их убеждений. На языке Рикёра это звучит так: необходимо преодолеть формальную стадию самооценки, для того чтобы перейти к самоуважению: к самопризнанию, которое основывается на родстве и памяти<sup>5</sup>.

## 2. Память и справедливость

Как следует понимать в философском смысле способность памяти нести моральную ответственность и создавать моральное сообщество?

Действительно, можно предположить, что практика мемориальных церемоний, поначалу вполне корректная в информационном и политическом плане, уступает место искажению памяти, создающей возможность для манипуляций в средствах массовой коммуникации. Кроме того, требование плюрализма памяти может также поддерживать стремление меньшинств к идентичности, преднамеренное искажение памяти (в субъективном плане), принимающее форму отказа от истории (в объективном плане).

В философском смысле можно сформулировать вопрос следующим образом: как понимать долг хранить память в подлинно этическом значении, предполагающем способность *критически* противостоять как манипулированию памятью, так и забвению?

Поль Рикёр дает ответ на этот вопрос в книге «Память, история, забвение», связывая *память и справедливость*. Он привлекает память к участию в проекте справедливости: «Именно справедливость, являя назидательное значение травмирующих воспоминаний, превращает память в проект, и именно проект справедливости придает долгу памяти форму повелевающего будущего. В таком случае есть основания утверждать, что долг памяти как требование справедливости переносится в качестве третьего момента в точку соединения работы скорби и работы памяти»<sup>6</sup>.

Долг памяти можно определить следующим образом: «воздавать по справедливости другому, отличному от меня». Речь идет не о пассивной или спонтанной памяти, а о работе памяти, которая заключается в том, чтобы воздавать по справедливости тем, кто больше не может отстаивать свое право на признание<sup>7</sup>. Иными словами: когда чтят память тех, с кем поступили несправедливо в период трагичес-

ких исторических событий (геноцид или тотальные войны), *память сама по себе становится актом справедливости, неосуществимой в юридическом смысле*. Молчание права и его бессилие перед лицом чудовищной жестокости приводит к тому, что наша потребность в справедливости остается абсолютно нереализованной и неудовлетворенной, а это действует на нас угнетающе. Речь идет не о простом возмездии. Само желание возмездия гнетет нас из-за невозможности его осуществления, ибо, чтобы добиться возмездия, понадобились бы сверхчеловеческие усилия, поскольку закон талиона не применяется на практике. Таким образом, мы понимаем, что решимость чтить память носит этический характер. Это — единственно возможное и невысшее проявление справедливости, на которое мы способны.

*Перевод О.И. Мачульской*

### Примечания

- <sup>1</sup> *Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P., 1990.*
- <sup>2</sup> См. также: «*Ethique et responsabilité*» — сборник комментариев к творчеству П.Рикёра, изданный в 1994 г. и предваряемый интервью, данным П.Рикёром О.Монжену.
- <sup>3</sup> *De L' Ethique de la discussion, P., 1996. P. 122–123.*
- <sup>4</sup> *Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P. 332.*
- <sup>5</sup> Следует отметить, что Рикёр тем не менее не поддерживает релятивистский и радикальный коммунитаризм, поскольку тот делает невозможной дискуссию и основывается на этнологической, а не на философской концепции культуры, представленной в философии эпохи Просвещения и у Гегеля. Рикёр, как он говорит, рассуждает «наперекор сложившейся пагубной традиции контекстуалистских возражений, проистекающих из наблюдений над тем, как обсуждаются и разрешаются конфликты в различных исторических сообществах. И в наши дни можно встретить подобные возражения, поддерживающие тезис о чрезвычайно многообразном характере «культур», при этом термин «культура» трактуется в этнографическом смысле и значительно отличается от концепции культуры, сложившейся в эпоху Просвещения и разрабатывавшейся Гегелем, где культура рассматривается как просвещение, разум и свобода. Так можно дойти до апологии различия ради различия, что в итоге делает любые различия несущественными, а все обсуждения бессмысленными» («*Soi-même comme un autre*». P. 332).
- <sup>6</sup> *Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 128.*
- <sup>7</sup> Подробнее о связи памяти и справедливости по отношению к прошлому см.: *Ferry J.M. L'Ethique reconstructive. P., 1996; о правах жертв — р. 37; о справедливом уважении к памяти жертв — р. 40.*

*И.С. Вдовина*

### **Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии**

В книге «История и истина» Поль Рикёр, говоря об истории философии, использует мифологический образ «Елисейских полей», обители блаженных, куда после смерти попадают выдающиеся герои — любимцы богов. Здесь многочисленные философские индивидуальности: Платон, Декарт, Спиноза и другие — изначально доступны друг другу; здесь возможен любой диалог. «Елисейские поля» заранее открыты истории, на них все философы становятся современниками.

Именно диалог мыслителей, считает Рикёр, составляет историю философии. Собственно, и сама философия, сколь индивидуальны ни были бы её творцы, есть диалог. В то же время философия едина: оригинальные философские учения складываются в единую историю и делают её *philosophia perennis*. И нет иного подступа к этому Единому, кроме сопоставления одной философской позиции с другой. К этому следует добавить, что философия с момента её зарождения ведёт диалог с иными, не-философскими, типами знания. Платон, Декарт, Бергсон, Мерло-Понти, Леви-Стросс — это мыслители, которые сумели проникнуть в тайны других дисциплин: математики, биологии, психологии, этнографии.

Говоря об истории философии как о диалоге, Рикёр отмечает, что в таком общении сталкиваются как прежние, так и ныне существующие философские позиции, близкие или кардинально противостоящие друг другу. Такое совмещение в корне отлично от эклектики, коль скоро сутью философии является приращение смысла: «мыслить более того, что помыслено», — вот девиз и задача подлинного философа. Отличительной особенностью самого Рикёра, как справедливо отмечает французский исследователь Франсуа Досс, является стрем-

ление «обдумывать вместе позиции, зачастую выступающие как антиномические»<sup>1</sup>. Именно с целью «обдумывания вместе» Рикёр принимал участие в многочисленных философских конгрессах, симпозиумах, конференциях, выступал с лекциями в различных странах мира.

Однако на совместные обсуждения актуальных философских проблем Рикёр всегда шёл с существенными наработками, ему всегда было что сказать «от собственного лица». При знакомстве с творческой биографией мыслителя постоянно убеждаешься, что уже в начале своей философской деятельности он высказал большинство идей, которые займут центральное место в философских исканиях XX века. Дискуссии нужны были Рикёру для того, чтобы, с одной стороны, подтвердить правильность собственных позиций, с другой — развить и углубить их, используя опыт своих коллег, будь они единомышленниками или идейными противниками. В книге «От текста к действию» французский философ замечает, что он стремится определить своё место не столько среди предполагаемых собеседников, сколько по отношению к собственной традиции мышления<sup>2</sup>. На вопрос болгарской исследовательницы И. Райновой в связи с выходом в свет книги «Я-сам как другой» (1990), не являемся ли мы свидетелями его возвращения к «раннему Рикёру», французский мыслитель ответил: «Я полностью согласен с такой интерпретацией моей эволюции»<sup>3</sup>. В интервью по поводу издания на русском языке книги «Память, история, забвение», написанной философом в 2000 году, Рикёр говорит следующее: «Данная работа является в каком-то смысле запоздавшим трудом, поскольку эти вопросы я уже ставил перед собой начиная с 1947 г. под влиянием учения К. Ясперса»<sup>4</sup>.

Поль Рикёр — глубокий знаток истории философии. По мнению американского исследователя Герберта Шпигельберга — самый осведомлённый. Из древних постоянными собеседниками мыслителя являются прежде всего Платон и Аристотель. Далее идут Августин, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Бергсон, Гуссерль, Хайдеггер... Себя Рикёр считает последователем трёх тенденций в развитии философской мысли: рефлексивной философии, ведущими представителями которой являются Мен де Биран, Равессон, Бутру, Набер; феноменологии (Гуссерль), герменевтики (Дильтей, Хайдеггер, Гадамер). При этом, как замечает сам французский философ, его исследования сразу и продолжают, и корректируют, а иногда и ставят под вопрос эту традицию. Впоследствии к отмеченным тенденциям Рикёр добавит аналитическую философию, с которой познакомился во время преподавательской деятельности на американском континенте (1970–1985).

Одной из главных задач своего творчества Рикёр считает разработку концепции человека с учётом того вклада, который внесли в неё значительнейшие учения современности — философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия и др., имеющие глубинные истоки, заложенные ещё в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников: Канта, Фихте, Гегеля. Рикёр, обращаясь к современным философским течениям, стремится сохранить «плюрализм суждений», определить меру компетентности и исследовательские возможности каждого из них и согласовать в единой, многоплановой и многогранной, концепции — феноменологической герменевтике, не пытаясь при этом затушевать их расхождения. «Очень важно, — считает он, — продемонстрировать, как различные мнения сталкиваются и пересекаются, но не менее важно побороть искушение всё унифицировать»<sup>5</sup>. «Множество интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком, а достоинством понимания, образующего суть интерпретации»<sup>6</sup>.

Слова «конфликт интерпретаций» (именно такое название дал Рикёр одному из своих важнейших произведений) чрезвычайно значимы для мыслителя. Он определяет своё отношение к оппонентам как «критическую верность», «любовную борьбу», заимствуя последнее выражение у Ясперса<sup>7</sup>. При этом, пишет Рикёр, «я сам являюсь местом конфликта, а мои книги — это объяснение не с другими, а с самим собой, осаждённым и оккупированным другими»<sup>8</sup>.

Попробую кратко продемонстрировать своеобразную позицию Рикёра — блестящего философа и историка философии, — обратившись к его «диалогу» с наиболее значимыми для XX века концепциями: персонализмом, феноменологией, экзистенциализмом, фрейдизмом, структурализмом, аналитической философией и др.

В 1930-е годы Рикёр, будучи студентом, знакомится с идеями философа-персоналиста Эмманюэля Мунье. Начинаящий протестантский философ сразу же испытывает чувство симпатии к неортодоксально мыслящему католику; в своей «Интеллектуальной автобиографии» Рикёр признаёт: «...философско-христианская ориентация Мунье была мне близка»<sup>9</sup>. Наиболее тесные узы связывали двух мыслителей в последние годы жизни основоположника французского персонализма (Мунье умер в 1950 году). Рикёр в работе, посвящённой памяти Мунье, отмечал, что их соединяло «редко встречающееся согласие двух тональностей мышления и жизни, одна из которых называется *силой*, если следовать христи-

анским моралистам прошлого, или способностью *противостояния*; другая — *великодушием*, или душевной *щедростью*, которая сдерживает порывы силы с помощью милосердия и благорасположенности...»<sup>10</sup>. С годами основанный Мунье журнал «Esprit» станет для Рикёра местом интеллектуальной привязанности и публичных выступлений. Его особенно привлекало то, что «Esprit» замышлялся как пространство диалога мыслителей разных ориентаций. В нём в своё время публиковались Н.Бердяев, Ж.Маритен, М.Мерло-Понти, А.Дюмери и др.

Специальному рассмотрению идей персонализма Рикёр посвящает несколько работ, написанных в разные годы: статья «Эмманюэль Мунье: персоналистская философия»<sup>11</sup> опубликована в год смерти основоположника этого течения; «Мунье-философ» — доклад на Международном коллоквиуме «Персонализм Эмманюэля Мунье вчера и сегодня», посвящённом пятидесятилетию создания журнала «Esprit», — увидел свет в 1983 году<sup>12</sup>; «Подходы к изучению личности» — в 1990 году<sup>13</sup>.

Большое влияние на Рикёра оказала персоналистская идея философии, вовлечённой в общество, вышедшей из изоляции, которая предписывалась ей Университетом, и эффективно воздействующей на историю<sup>14</sup>. Рикёр с пониманием отнёсся к стремлению Мунье и его соратников содействовать созданию новой цивилизации, «возродить Возрождение». Свою убеждённость Мунье черпал в изучении действительных событий и в осмыслении задач, которые намеревался осуществить, она имела отношение скорее к «практике», чем к «теории». Формулировки понятия личности в этом плане являлись не столько определениями личности, сколько требованиями, в соответствии с которыми надлежало перестраивать цивилизацию. В целом персонализм не был концептуально оснащён так, как, например, его соперники — экзистенциализм и марксизм.

Но этот явный просчёт персонализма Рикёр обращает в его пользу, сосредоточивая внимание на личности как «основе позиции, перспективы, вдохновения», как субъекте вовлечения<sup>15</sup>. Рикёр стремится по-новому говорить о личности, «без персоналистских подпорок», сохраняя, однако, само понятие позиции. Личность, считает он, является очагом позиций. Наиболее близкой своим представлениям Рикёр считает концепцию ученика М.Шелера, философа-персоналиста П.-Л.Ландсберга: когда тот говорит о личности и персонализме, он прибегает к понятию *Aufweis* (личное удостоверение). Рикёр в своих исследованиях проблемы вовлечения будет опираться на понятие «личность-позиция»<sup>16</sup>.

Прежде всего, личность — это сущее, для которого фундаментальным определением его участи является понятие кризиса, перелома. Хотя Мунье утверждал, что «персоналистское движение родилось в условиях кризиса, разразившегося в 1929 году вслед за крахом Уолл-стрита...»<sup>17</sup>, на деле он и его соратники, считает Рикёр, понимали под кризисом не столько социально-экономическую ситуацию, сколько ощущение человеком «утвердившегося беспорядка». Поддерживая идею Шелера — Ландсберга об универсальности понятия «кризис», Рикёр утверждает, что применительно к субъекту оно означает осознание собственного положения в мире как переломного, которое простирается за пределы экономического, социального и культурного пространства. Речь идёт об экзистенциальном содержании кризиса.

Кризис человека, по Рикёру, включает в себя следующие моменты: ощущение себя «сдвинутым с места»; утрату ценностных ориентиров; предельное чувство невыносимости («я больше так не могу!»), возникающее как следствие крайней неопределённости и неустойчивости душевного состояния. Ответом человека на кризис является принятие новой позиции, создание новой шкалы ценностей, способных воодушевить его, что Рикёр, вслед за Гегелем, называет убеждённостью: «Убеждённость есть ответ на кризис: моё место определяет меня; иерархия предпочтений обязывает меня; чувство невыносимости превращает меня из дезертира или бесстрастного наблюдателя в убеждённого человека, который раскрывает себя в творчестве и творит, раскрывая себя»<sup>18</sup>. Вовлечённость перестаёт быть некой особенностью личности и становится её критерием: личность отождествляет себя с превосходящим её делом. Речь идёт о долге вовлечения.

Критерий вовлечённости позволяет Рикёру трактовать «личность-позицию» как поведение во времени. «Верность делу» не принадлежит одному мгновению, она — добродетель, обладающая длительностью. Личность находит руководящую нить своей деятельности в верности выбранному направлению; в свою очередь благодаря верности делу личность сосредоточивается в себе и обретает собственную идентичность. Вовлечение осуществляется не ради абстрактных ценностей — речь идёт о задаче всего человечества; тем не менее, отдельный человек переживает исторический кризис как «своё невыносимое», а стремление к миру и спокойствию — как собственную убеждённость.

Рикёр осознанно сосредоточивает внимание на понятиях «позиция» и «вовлечение», полагая их существенными характеристиками личности и на время отвлекаясь от проблем, касающихся языка, говорения, этики, политики и т.п. Он стремится показать, что ослепление неверно истолкованным кризисом может привести к ограничен-

ности мышления, стремящегося возможно более полно изучать личность и её бытие в текущей истории. Собственно, это и было в определённой мере свойственно персонализму первых лет существования.

В 1982 году на Международном colloquiume, посвящённом 50-летию со дня выхода в свет первого номера персоналистского журнала «Esprit» (1932 год считается датой рождения персонализма во Франции), Рикёр выступил, как он сам отметил, с «провокационным и рискованным» сообщением: «Персонализм сходит со сцены. Личность возрождается». В нём речь шла об определённой исчерпанности персонализма 1930–1950-х годов и возрождении его центральной идеи — идеи личности — в новых условиях. Говоря о новых условиях, Рикёр имел в виду не только общественно-политическую и социальную ситуацию; он намеревался использовать при изучении человека-личности новейшие философские исследования в сфере языка, деятельности, повествования. В целом понятие личности было для Рикёра «наилучшей кандидатурой для обоснования политической, правовой, экономической борьбы»<sup>19</sup>.

Концепция личности, предложенная Мунье, имеет для Рикёра особое значение. Понятие личности, разрабатываемое персонализмом, сыграло существеннейшую, если не решающую роль при определении им главного предмета собственных размышлений. Приступая к определению подходов к изучению человека-личности, Рикёр приводит такие слова Мунье: «Наше исследование, идущее по спирали, находится в самом начале пути, и оно, случается, вдруг иссякает и отступает назад, но для того лишь, чтобы вслед за этим, обогатив свой арсенал, продвинуться вперёд, используя те открытия, каким оно само же расчистило путь»<sup>20</sup>. Рикёр в понимании человека-личности пошёл по пути, «расчищенному» персонализмом.

Он считает понятие личности самым плодотворным из всех персоналистских концептов и находит его более перспективным для философских исследований, нежели понятия сознания, субъекта, человеческого «я»<sup>21</sup>. Рикёровская концепция человека в известной мере явилась продолжением, развитием и обновлением персоналистской концепции личности. Мунье уже в конце 1940-х годов отмечал, что Рикёр открывает перед персонализмом новые пути. Сам Рикёр в 1992 году говорил: «Сегодня я хотел бы активизировать исследования языка, деятельности, повествования; это могло бы придать этическому обоснованию личности прочность и фундаментальность, сопоставимые с тем, как они представлены Эмманюэлем Мунье в “Трактате о характере”»<sup>22</sup>. Итак, отметим: этическое обоснование личности.

В «Трактате о характере» Мунье предпринял многоплановое изучение человека как личности, противопоставив его психологическим исследованиям первой половины XX века, по его словам, обеспокоенным объективистскими и аналитическими предрассудками. Однако главную интенцию этого произведения составляет не критический пафос, а синтезирующая деятельность: под углом зрения персонализма в нём обобщены многочисленные данные объективных наук — психофизиологии, психопатологии, психоанализа, характерологии, социальной психологии и т.п. Вместе с тем Мунье не замыкал характер человека в рамки того, «что дано», — он намеревался показать, как утверждающее себя «я», опираясь на ценности, стремится к исполнению собственного смысла. «С этого момента характерология открыта этической проблематике»<sup>23</sup>, — делает вывод Рикёр.

Как это ни странно прозвучит, в персонализме Мунье теоретическому осмыслению этической проблематики уделено не так уж много внимания<sup>24</sup>. Вопросы этики освещаются философом преимущественно в двух аспектах: взаимоотношение личности и общества и опыт межличностного общения (по существу имеется в виду духовное общение и его эмоционально-действенный эффект). Да и здесь Мунье руководствуется скорее интуицией, чем серьёзным теоретическим анализом. Вместе с тем основатель французского персонализма, отмечает Рикёр, ратовал за восстановление престижа этики, призывал её «проникать в толщу технического мира, социальных структур и учений, подрывать всякого рода идеологические предписания и застойные явления»<sup>25</sup>. Этим положением Рикёр руководствовался в создании собственной этической позиции.

Работая в русле герменевтической феноменологии, Рикёр выделяет четыре, как он сам говорит, «слоя» проблем, которые образуют основу постижения личности: человек говорящий; человек действующий, человек рассказывающий, человек ответственный. Главной нитью своих исследований философ считает проблему человеческого этоса, характеризуя его следующим образом: «...*желание благополучной жизни с другими и для других в условиях справедливого общественного устройства*»<sup>26</sup>. Он проводит различие между моралью и этикой, что, по его убеждению, оправданно и в личностном, и в институциональном плане. Общей глубинной основой моральной жизни Рикёр считает «стремящуюся к благу жизнь», заимствуя это выражение у Аристотеля. Термин «этика» французский философ употребляет по отношению к сфере блага, термин «мораль» — по отношению к сфере долженствования<sup>27</sup>.

Этический аспект этоса Рикёр выражает понятием «самооценка». Последнее включает в себя «способность действовать интенционально, то есть опираясь на разумные доводы, и инициативно вписывать свои намерения в ход вещей, в происходящие в мире события»<sup>28</sup>. Углубление в собственное «я» при самооценке не имеет ничего общего ни с солипсизмом, ни с эгоизмом.

«Жизнь с другими и для других»<sup>29</sup> Рикёр называет участливостью, отличая её, например от утверждаемого Левинасом приоритета «зова другого» по отношению к взаимному признанию «я» и другого: «...глубинным этическим требованием является взаимность, полагающая другого подобным “я”, а “я” подобным другому»<sup>30</sup>. Участливость основана на признании другого.

В одной плоскости с «жизнью с другим и для другого» находится жизнь при справедливом общественном устройстве. Однако, если «жизнь с другим и для другого» в значительной мере строится по модели дружбы и товарищества, то жизнь при справедливом общественном устройстве полагает другого как каждого, любого, с которым «я» строит отношения по институциональным каналам. Здесь другой, являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он «каждый», требующий справедливости. При этом «каждый» не идентичен анонимному существованию Кьеркегора или Хайдеггера; он — скорее персонаж аристотелевской распределяющей справедливости, имеющей отношение к общим благам. Под распределяющей (дистрибутивной) справедливостью Рикёр понимает не экономический феномен, а всю сферу общественной жизни человека, включающую его права и обязанности, преимущества, ответственность и др.

Рикёр сравнивает свой подход к морально-этической сфере с подходом Мунье, выраженным в его концепции «личностной и общественной революции»<sup>31</sup>. Мунье говорит о диалектическом отношении личности и общества — Рикёр опирается на «трёхчлен»: самооценка человека, участливость, справедливые институты, — считая, что данная триада была бы весьма плодотворной для персонализма. В первые годы существования «Esprit» наилучшие институциональные отношения описывались в нём с помощью понятия «сообщество», которое в известной мере строилось по модели дружбы между людьми. Политический и моральный планы в нём фактически совпадали. Исходя из выделенной выше триады, Рикёр намеревается сформулировать, как он пишет, «более богатую идею личности, опираясь на современные исследования в сфере языка, деятельности, повествования»<sup>32</sup>.

Язык Рикёр считает первичным условием человеческого бытия. Перед ним даже деятельность (действие) отступает на второй план: чтобы обрести значение и стать показателем собственно человеческого, действие должно быть проговорено. Семантический план позволяет выделить своеобразие отдельной личности. Язык построен таким образом, что он с помощью специфических операций индивидуализации (имена собственные, личные местоимения, прилагательные и др.) способен идентифицировать личность, отличив её от других личностей. Прагматический план также вносит существенный вклад в понимание личности. Под прагматикой языка Рикёр понимает язык в ситуации говорения. На этой стадии вовлечённые в процесс словесного общения «я» и «ты» могут быть тематизированы. Акт говорения предполагает последующее действие, вовлечение (Рикёр отмечает: «...понятие, важное для персоналистской традиции, теперь подкрепленное анализом речевой деятельности»<sup>33</sup>). Прагматический план продвигает вперёд анализ личности, намеченный на семантическом уровне: нейтральное «я говорю» превращается в «я заявляю», «я обещаю», «я предупреждаю» и т.п. Личность обозначает себя как «я» по мере того, как говорящий субъект сам говорит о себе.

Прагматика языка, коль скоро дискурс означает, что «кто-то говорит что-то о чём-то кому-то другому», включает в себя проблему взаимного признания субъектов. В определённом смысле можно утверждать, что в ходе словесного общения другой, как и «я», берёт на себя инициативу, а «я» признаёт себя личностью по мере того как вовлекается в общение. Обращённость к другому является взаимной — она соответствует выделенным выше самооценке и участливости.

В ходе словесного общения на первый план выдвигаются не только «я» и «ты» (другой), но и язык в качестве института. «Брать слово» значит брать на себя ответственность за целостность языка как института, предсуществующего «я» и в определённом смысле уполномочивающего его на говорение. В этом плане соотносённость между языком-институтом и дискурсом как изречением и обращением образует непревзойдённую модель отношений между институтами всех форм (политическими, правовыми, экономическими и др.) и людьми.

Таким образом, «языковая триада: говорение, языковое общение, язык как институт — строго гомологична триаде *этоса*: самооценка, участливость, справедливые институты»<sup>34</sup>.

Языковую триаду и триаду *этоса* Рикёр соединяет через обязательство. С одной стороны, обязательство есть один из актов дискурса: я обязуюсь (сделать то-то и то-то). Однако обязательство касается не только «я». Держать обещание обязывают три вещи: 1) держать

обязательство значит сохранять свою идентичность в качестве как того, кто говорит, так и того, кто выполнит обещанное; это свидетельствует о самооценке «я»; 2) обязательство носит взаимный характер — кто-то рассчитывает на меня, ждёт, что я выполню обещанное; 3) обязательство держать слово равнозначно обязательству сохранить институт языка, поскольку язык, благодаря своей доверительной основе, покоится на доверии одного человека другому. «В обязательстве триадическая структура дискурса и триадическая структура *этоса* постоянно наслаиваются друг на друга»<sup>35</sup>.

Развивая персоналистское понятие личности и укрепляя его этическое обоснование, Рикёр анализирует личность как действующего и испытывающего воздействие субъекта; в этическом плане этот анализ концентрируется вокруг вопроса: кто совершает действие? Приписывание действия кому-либо связано с вопросом о вменяемости в моральном плане, о самоуважении личности и её ответственности. В свою очередь фундаментальные структуры деятельности, руководствующейся вопросами: кто действует? на что направлено действие? почему действуют? — дают онтологическое обоснование этике.

На уровне взаимодействия практики и этики Рикёр специально выделяет и подвергает серьёзному рассмотрению вопрос о повествовании. Речь идёт о значении времени в конституировании личности. Личность существует «в режиме жизни», продолжающейся от рождения до смерти. Здесь важнейшей проблемой является идентичность человека, которая соответствует вопросу «кто?» при рассмотрении субъекта деятельности.

Понятие идентичности противоречиво. Под идентичностью обычно понимают две различные вещи. С одной стороны, это «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время. В данном случае Рикёр говорит об одинаковости, самождественности (*idem, mêmeté*). В книге «Память, история, забвение» он так поясняет это понятие: самождественность присуща «характеру или, точнее, генетической формуле индивида, неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности»<sup>36</sup>. В то же время существует и другая модель идентичности — та, которую предполагает обязательство. Эта модель никак не связана с неизменностью; её Рикёр обозначает словом *самость* (*ipséité*). Онтологическому конституированию личности внутренне свойственна диалектика одинаковости и самости. Именно в эту область вторгается повествование — диалектика одинаковости и самости разыгрывается в ходе рассказываемой истории. Инструментом данной диалектики является построение интриги, которая из множества событий и случайнос-

тей создаёт единую историю. Самооценка соответствует понятию повествовательной идентичности, которая свидетельствует о связности личности в развёртывании человеческой жизни. Рассказывая о себе, личность сама себя обозначает во времени. Вместе с тем в соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено — память, которая, являясь хранилищем времени, свидетельствует о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память<sup>37</sup>.

Итак, именно «на тройственной основе — лингвистической, практической, повествовательной — конституируется этический субъект»<sup>38</sup>.

Следуя Аристотелю, Рикёр рассматривает политическое отношение как реализацию этических целей. Политика, по его словам, выполняет телеологическую функцию в отношении последних. Этика для французского философа является важной дисциплиной, у него она играет ту же роль, что и у Спинозы: это — целостный путь человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и кончающийся исполнением того, что называют удовольствием, счастьем, блаженством. Для обозначения данного глубинного уровня человеческого существования Рикёр заимствует у Аристотеля выражение «стремящаяся к благу жизнь». Однако в отличие от Аристотеля и Спинозы, а также Гегеля и Набера, которые, размышляя о стремлении, выдвигали на первый план желательность, а не императивность, Рикёр говорит о связи желательности и императивности, обращаясь к понятию долженствования: желательность не освобождает от императивности<sup>39</sup>.

Связь этики с политикой Рикёр основывает на понятии человека могущего (*l'homme capable*) — человека, определяемого своими способностями, «которые достигают полной реализации только в условиях политического существования, иначе говоря, в условиях общественного существования (*une cité*)»<sup>40</sup>. В свою очередь понятие «человек могущий» проясняется в ответах на проблемы, которые были сформулированы выше в ходе рассуждения об основах постижения личности: человек говорящий, человек действующий, человек ответственный, человек рассказывающий.

Учение Рикёра о человеке, значительный импульс к которому дала персоналистская концепция личности, формировалось на протяжении всей его творческой жизни и явилось результатом осмысления им актуальных проблем, которые получали отражение в различных философских концепциях от феноменологии до аналитической философии.

В начале 1930-х годов товарищ Рикёра Максим Шастен ввёл его в среду мыслителей, объединившихся вокруг Габриэля Марселя. Рикёр стал участником знаменитых марселевских «пятниц» на улице Турнон в Париже, которые посещали философы Ж.Маритен, Ж.-П.Сартр, Э.Левинас, художник Лапик, писатель Бютор и др. «...Мы приходили к Вам, — скажет впоследствии Рикёр Марселю, — чтобы в свою очередь исследовать царство живого опыта и его значений»<sup>41</sup>. По словам Н.Бердяева, также участника марселевских «пятниц», «это было, вероятно, единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии. Здесь постоянно произносили имена Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Ясперса»<sup>42</sup>. Диалогический характер обсуждения философских проблем «по пятницам» укрепит Рикёра в мысли о том, что философия — дело совместное, вершимое на Елисейских полях. Одновременно золотым правилом обсуждений «по пятницам» было: не повторять мысли другого и более всего полагаться на собственный опыт. Эта установка способствовала формированию у начинающего философа самостоятельного мышления.

В своём творчестве Рикёр будет руководствоваться марселевским «стилем исследования». «У Габриэля Марселя, — признаёт мыслитель, — я заимствую подход к философским проблемам, исходящий из живых индивидов»<sup>43</sup>. Вслед за Марселем предметом философского анализа Рикёр считает человека, укорененного (по Марселю — «воплощенного») в жизненном мире, его индивидуальный эмоционально-рефлексивный опыт («царство живого опыта и его значений»). Рикёр подчеркивает такую существенную черту марселевского субъекта, как умение «сохранять дистанцию» по отношению к собственным желаниям и влечениям, то есть быть хозяином самого себя, иметь собственную тайну, что при его изучении удерживает от редукционизма и объективизма, и вместе с тем «состоять на службе у необходимости, фигурирующей в виде характера, бессознательного, жизни»<sup>44</sup>.

Думается, что именно Марсель подтолкнул Рикёра к формулированию того, что он впоследствии назовёт регрессивно-прогрессивным методом исследования. Рикёр, в частности, обращает внимание на выделение Марселем двух видов рефлексии: первичной рефлексии и «рефлексии второй ступени». Первичная рефлексия чисто аналитическая по своему характеру, её функция — разъяснять конкретное, разлагая его на составные части. Рефлексия второй ступени совершает обратное движение — движение воссоздания, заключающееся в осознании фрагментарности и в каком-то смысле сомнительности сугубо аналитического подхода и восстановлении на уровне мышле-

ния того конкретного, что перед этим представало раздробленным, расплывённым. Рефлексия второй ступени — это мышление, которое осознаёт собственные разлагающие потенции и направлено на их устранивание. При этом переход от одной стадии рефлексии к другой осуществляется не путём дедукции; здесь нет и отношений следования. Между первичной рефлексией и рефлексией второй ступени существует диалектическая связь; их надо непременно «брать вместе»<sup>45</sup>.

Отсюда, как представляется, вытекает и идея «долгого пути» в герменевтике Рикёра. Не переноситься сразу в план онтологии конечного сущего («фундаментальная онтология» Хайдеггера), а погружаться в неё постепенно, шаг за шагом углубляя методологические возможности истолкования и выходя за пределы того, что обнаруживается в качестве непосредственно данного, — таков долгий «окольный путь» с его «попятными» движениями.

Благодаря Марселю Рикёр знакомится с философией К.Ясперса. Работы Ясперса станут для Рикёра духовной пищей в годы пребывания в плену (1940—1945), и на протяжении всей его жизни немецкий философ будет его «молчаливым собеседником». Именно Ясперс поможет Рикёру осознать взаимную дополнительность двух разнонаправленных методов — Гуссерля и Марселя. Ясперсово понимание существования содержит в себе два фундаментальных положения: «...с одной стороны, удел человеческий подвергается испытанию в контакте с непреодолимыми и вместе с тем формирующими бытие человека ситуациями: одиночеством, страданием, поражением, смертью; с другой стороны, само существование как бы структурировано отношениями между свободой, ситуацией, инаковостью»<sup>46</sup>. Рикёр нередко вступал в полемику с Ясперсом. У Ясперса, отмечает он, «основное ударение делается на изгнании, одиночестве, отказе: это ориентирует всю его философию на своего рода романтизм поражения...»<sup>47</sup>. Мысли немецкого философа-экзистенциалиста о трагическом характере истории, трагической мудрости и трагическом уделе человека Рикёр дополняет идеями А.Камю и М.Мерло-Понти, которые, как он считает, учат мужеству перед лицом неуловимого смысла истории.

Иное отношение у Рикёра к философии существования Ж.-П. Сартра. Дело не только в том, что Сартр, по словам Рикёра, незаконно включил в рамки философской аргументации воинствующий атеизм, как и не в том, что сартровская аргументация часто носила литературный, беллетристический, а не концептуальный характер. Знакомство Рикёра с идеями Сартра приходится на начало 1940-х годов, когда был опубликован фундаментальный труд философа-экзис-

тенсиалиста «Бытие и ничто» (1943). Однако критическое рассмотрение философии существования Сартра Рикёр начнёт десятью годами позже, после выхода в свет знаменитых лекций «Экзистенциализм — это гуманизм». В центре внимания Рикёра — онтологическая характеристика бытия. Для Сартра она коренится в небытии как пустоте, недостаточности, нехватке. Такое ничто, являющееся источником неантизирующих актов, заключено в свободе. Свобода ничем не детерминирована, ничто в прошлом не принуждает и не оправдывает её: свобода, по Сартру, — это человеческое бытие, исключающее своё прошлое из игры и полагающее собственное ничто. Ничто утверждает существование по ту сторону какой бы то ни было сущности. Такое ничто, считает Рикёр, освобождает человека от ответственности и всюду обеспечивает ему алиби. Оно есть отречение от себя самого, от своей самости. Однако полное отречение от своего прошлого невозможно. Даже при обращении происходит пересмотр суждений, а не отречение от себя; здесь неантизируется «мёртвое прошлое», чтобы раскрыть прошлое «живое». «Я» отвергает собственную позицию лишь потому, что принимает что-то другое. Благодаря этому приятию «я» даёт продолжение самому себе. При обращении происходит осознанное освобождение от всего нелепого, неприемлемого, мешающего «я».

Согласно Рикёру, такое отвержение прошлого побуждает обратиться к будущему — именно отсюда проистекает приоритет отрицания в свободе. Любое оспаривание действительности (возмущение, возражение, протест, бунт), в результате которого в мир приходят ценности, содержит в себе утверждение бытия. Прав Камю, а не Сартр: в бунте одновременно с отторжением присутствует воссоединение человека с определённой частью себя самого: бунт апеллирует к той или иной ценности. Таким образом, в любом, даже в самом радикальном, отрицании всегда можно обнаружить подспудно присущее ему утверждение. Именно утверждение является исходным в отрицании, отрицание совершается на почве утверждения. Философия Сартра проистекает из недостаточности бытия, а его теория ценностей отягощена этой ограниченной концепцией бытия. В противовес ему Рикёр ставит вопрос об открытости бытия и о свободе как «приращении бытия».

Острую критику Рикёра вызвала сартровская концепция другого, лаконично сформулированная философом-экзистенциалистом так: ад — это другие. Сартр отвергает какую бы то ни было форму диалога и intersубъективности. У него сознание конституируется без участия другого, благодаря диалектическому отношению между «в-

себе» и «для-себя». Свобода у Сартра осмысливается не через других, а через освобождение от других. На всяком посредничестве другого лежит отсвет небытия.

Своей трактовкой другого Рикёр близок позициям Мунье, Левинаса, Мерло-Понти, и в то же время каждую из них он подвергает корректировке. Мы уже говорили о развитии и обогащении муньеровского учения о межличностном общении. Поддерживая разрыв Левинаса с гуссерлевской эгологией и соглашаясь в целом с его концепцией другого, Рикёр критикует её по двум позициям: за отказ от онтологии на том основании, что она будто бы тоталитарна; за абсолютизацию инаковости другого, лишаящую «я» своего центра, какой бы то ни было основательности и инициативы.

Рикёр считает, что абсолютная инаковость другого не оставляет за ним возможности каких бы то ни было отношений. Левинас «гиперболизирует» самождественность другого (*idem*) и его инаковость. В результате под вопрос ставится самость «я» (*ipse*) и отношение взаимности. «С Левинасом мы до такой степени находимся вовне, что не знаем уже, как вернуться к себе»<sup>48</sup>. Рикёр стремится найти опосредующую инстанцию между *Même* и *Autre*, имманентным и трансцендентным. Он опирается здесь на идею Ж.Набера о свидетельствовании.

Свидетельствование — понятие, говорящее у Хайдеггера о самости, о засвидетельствованной субъектом способности быть самим собой, связанной с голосом совести и решимостью<sup>49</sup>, а у Левинаса указывающее на ответственность за другого, на способность человека встать на место другого, заменить его, — у Набера отсылает к изначальному моральному опыту, необходимой составляющей которого является чувство вины. Опыт вины у Набера близок понятию «предельной ситуации» Ясперса, то есть «неслучайным, определяющим условиям существования, которые мы застаём уже всегда тут, таким как смерть, страдание, борьба»<sup>50</sup>. Признание вины приходит из глубин самости. Опыт вины переживается человеком, когда он ощущает несовершенство собственной личности и понимает необходимость работы над собой. Рефлексивный метод Набера требует осуществления философского анализа сознания в двух противоположных направлениях: обращение к изначальному опыту человека; исследование того, что выводит его за пределы этого опыта. Разрабатываемое Набером понятие «исходное утверждение» одновременно и имманентно, и трансцендентно. В своей трансцендентности оно ориентируется на высшие ценности, на «абсолютное утверждение»; сознание устремляется к идее абсолютного, истоки которого содержатся в самой структуре человеческой субъективности<sup>51</sup>.

Окончательное формулирование идеи регрессивно-прогрессивного метода, зачатки которой мы обнаружили в анализе Рикёром марсельской трактовки двух видов рефлексии, приходится на 1960-е годы. Вполне определённо об этом методе он заговорил, исследуя творчество Гуссерля. В отличие от принятого «линейного» — от начала к концу — прочтения трудов основоположника феноменологии Рикёр предлагает изучать их, идя в обратном направлении — от конца к началу (замечу, что это излюбленный приём самого французского философа). В результате, считает он, у Гуссерля можно выявить не только упорядочивающее движение мысли к «изначальному». Великим достижением Гуссерля Рикёр считает формулирование в «Логических исследованиях» (1901) теории «категориальной интуиции». Гуссерль достигает уровня зрелого мышления, когда утверждает, что суждение с его структурой «обстояния вещей» (Sachverhalt) основано на восприятии. Это основание отсылает отнюдь не к одному только первичному слою восприятия, но говорит о новации, благодаря которой на горизонте воспринятого мира рождается категориальная интуиция, ценностная позиция. «Понятийное схватывание» означает: «всё усмотренное воплощать в верных понятийных выражениях»; фиксирование результатов феноменологического анализа — пусть феноменолог и пользуется методами интуиции и дескрипции — возможно лишь на уровне понятий, то есть терминологически<sup>52</sup>.

Задача конституирования требует двоякого движения: регрессивного, нисходящего, ведущего от одной отсылки к другой, от знания к воспринятой вещи, от воспринятой вещи — к фантому, в итоге — к впечатлению (импрессии); по существу это — путь Юма, состоящий в разрушении объекта; и прогрессивного, восполняющего регрессивное движение логическим, аксиологическим, личностным планом; это — путь Канта, каким он шёл на самых что ни на есть феноменологических участках своей «Критики чистого разума» (воображение, аналогии опыта, учение об уважении и т.п.), путь, который был начат им и тут же оставлен<sup>53</sup>.

Работая над «Идеями I», «Идеями II» и «Картезианскими размышлениями», Гуссерль высказывает мысли, на которые, по мнению Рикёра, исследователи не обратили должного внимания: «приливы жизненного» можно изучать лишь одновременно с «трансцендентальным объектом», то есть с точки зрения определённых единиц смысла (ценности, личности и т.п.). Эти очертания смысла только предполагаются в очертаниях воспринятой вещи; в свою очередь любое очертание трансцендирует в направлении к предполагаемому смыслу. Гуссерль был повергнут в удивление тем, что сам назвал «чудом созна-

ния»: мы имеем согласующиеся друг с другом профили, а не хаос явления. «Это удивление, это изменение было полностью забыто в регрессивном движении к жизненному настоящему..»<sup>54</sup>. Адекватное использование гуссерлевской феноменологии должно опираться на правильное, то есть диалектическое, понимание отношения «жизненного» и «трансцендентного».

Со всей силой регрессивно-прогрессивный метод заработал в книгах мыслителя «Об интерпретации» (1965) и «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» (1969).

В них Рикёр опирается, с одной стороны, на психоаналитическое истолкование смысла, нацеленное на отыскание его архаических, первичных, изначальных слоёв (здесь как нельзя кстати оказывается марселевская метафора ведения раскопок, говорящая о прошлом как средоточии выпавших в осадок слоёв мышления, как залегании пластов смысла), с другой — на гегелевскую «Феноменологию духа», где смысл явлений обретает свою полноту в том, что находится впереди него, что следует за ним. В единстве двух герменевтик — фрейдовской и гегелевской — Рикёр видит залог подлинной интерпретации смысла как такового, дополняя их необходимой соотнесённостью со Священным, имеющим абсолютное значение для существования и сознания человека.

Что касается регрессивной части методологии, то Рикёр черпает её главным образом из ресурсов философии жизни и психоанализа, соединяя их с религиозным истолкованием мифов и традиций. Сюда же он в известной мере включает экзистенциализм и структурализм. Исследовательские намерения философов жизни и сторонников психоанализа, с одной стороны, и представителей феноменологическо-экзистенциалистской философии, с другой, во многом совпадают, и французский философ берёт на себя задачу подлинного истолкования и адекватного использования их идей при изучении истоков человека и его культуры.

Осмысливая психоанализ Фрейда, Рикёр перетолковывает основные понятия фрейдизма и прежде всего такие, как сублимация и идентификация. Эти понятия в рамках психоанализа, считает Рикёр, остаются в подвешенном состоянии: они требуют расширения границ фрейдизма и соединения его с другой философской концепцией, которой надлежит включить в себя предварительно переработанный фрейдизм в качестве своего составного элемента. Так, задачей сублимации является замена либидинозной цели целью идеальной, что и создает культурное пространство. Осознание этого факта возможно только в «тотальной» философии человека и культуры, разрабатываемой в качестве герменевтики.

Психоанализ, пользующийся исключительно регрессивным методом исследования, не предлагает никакого синтеза, а следовательно, и телеологии. Учение Фрейда обращено в прошлое человека; философ-психоаналитик видит в жизни человека судьбу, которую определяет бессознательное. Фрейд, отмечает Рикёр, даёт убедительную картину того, каким образом человек выходит из своего детства, но как он становится взрослым, то есть способным на созидание значений в культуре, — этого психоанализ объяснить не в состоянии. Для решения данной проблемы, полагает Рикёр, необходимо обратиться к Гегелю, к его феноменологии духа, где значения черпают свой смысл в движении тотализации, заставляющем их преодолевать себя через то, что находится впереди них.

Рикёр намеревается перевести фрейдизм, трактующий явления культуры, с редуccionистского уровня на более высокий уровень, соответствующий культурологической задаче. Главное, подчеркивает французский философ, не в том, чтобы обнаружить вытесненное, а в том, чтобы увидеть, что следует за сублимацией, переводящей фантазмы в мир культуры. Истинный смысл сублимации Рикёр усматривает в том, чтобы путем мобилизации энергии, сосредоточенной в архаических образах, вызывать к жизни новые значения. Археология субъекта остаётся абстрактной, если её не привести в диалектическое единство с телеологией.

Основоположник психоанализа постоянно уводит изучение явлений культуры, будь то религия, искусство, мораль, в сторону выяснения их предпосылок. Признавая правомерность такого подхода, французский философ требует вместе с тем соединения его с перспективным подходом; тогда явление культуры перестаёт быть простой проекцией внутренних конфликтов его создателя и становится эскизом разрешения этих конфликтов: например, произведение искусства, отмечает Рикёр, идёт впереди самого художника, оно — перспективный символ личностного синтеза и общечеловеческого будущего, а не просто регрессивный симптом неразрешённых конфликтов. Так, «Эдип» Софокла, «Мона Лиза» Леонардо, «Моисей» Микеланджело — не только проявления инфантильных драм художников, но и создание новых символов — символов страдания самосознания. Произведение искусства, таким образом, является и симптомом, и свидетельством излечения.

Имплицитную телеологию Рикёр обнаруживает у самого Фрейда. Регрессивная структура психоанализа, считает Рикёр, может быть понята исключительно при условии, если изучать её по контрасту с телеологией сознания, которая не примыкает к психоанализу со сто-

роны, — к ней он сам отсылает. Разумеется, имплицитная телеология выходит на поверхность, только если читать Фрейда одновременно с Гегелем.

При анализе движения сознания вперед («профетия сознания»), когда каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что последует за ним, Рикёр использует «прогрессивный» метод. Благодаря этому методу сознание извлекается из самого себя и устремляется вперед, к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Известно, что такой способ интерпретации сознания был разработан Гегелем, и на первый взгляд он прямо противопоставлен фрейдовскому методу: в гегелевской феноменологии истина каждого образа проясняется в образах, следующих за ним. Однако для Рикёра здесь важно не их различие, а возможность их синтеза. И Гегель, и Фрейд в равной мере говорят о неправомочности «философии сознания». Фрейдовское описание бессознательного есть «онтогенез» сознания; гегелевский же анализ сознания приводит к понятию эпигенеза: он имеет иную направленность — за пределы сознания, в область духа.

На этом основании Рикёр утверждает: то, о чём говорит Гегель, «есть феноменология, но не феноменология сознания, а феноменология духа... дух, Geist, это движение, эта диалектика образов превращает сознание в “самосознание”, “разум”, и в итоге — благодаря циркулирующему диалектическому движению — переделывает непосредственное сознание в свете целостного процесса опосредования»<sup>55</sup>. Этот процесс не имеет ничего общего ни с интроспекцией, ни с нарциссизмом. Очаг «я» — не психологическое эго, а то, что Гегель называет духом, то есть диалектикой самих образов. Сознание же есть простая интериоризация этого движения, которое следует постигать через объективные структуры институтов, памятников, произведений искусства и предметов культуры. По сравнению с самосознанием «сознание есть просто-напросто манифестация этого мира»<sup>56</sup>. «Я» самосознания неотделимо от своего производства в прогрессивном синтезе; оно не фигурирует и не может фигурировать во фрейдовской топике — «я» самосознания не может родиться в мире влечений, являющихся предметом экономики.

Фрейдовский подход как археология и гегелевский как телеология, если их брать вместе, по существу антитетичны (в кантовском понимании): только телеология высвечивает археологический характер фрейдизма. «Архаика “оно” и архаика “сверх-Я”, архаика нарциссизма и архаика влечения к смерти — это одна и та же архаика постольку, поскольку её обратной стороной является движение

духа»<sup>57</sup>. Антитетичность двух позиций можно выразить так: «...дух — это то, что имеет свой смысл в последующих образах, это движение, отрицающее свою начальную точку и удостоверяющееся стремлением к цели»; бессознательное говорит о том, что интеллигибельность всегда проистекает из образов предшествующих, понимаются ли они хронологически или метафорически. «Человек — единственное существо, являющееся жертвой своего детства; детство не перестаёт тянуть его назад»<sup>58</sup>.

Только в единстве двух герменевтик — гегелевской (прогрессивной) и фрейдовской (регрессивной) — Рикёр видит залог подлинной интерпретации того или иного явления. В интерпретации, считает французский философ, всегда присутствуют две герменевтики, воспроизводящие дуализм символов, которые имеют два разнонаправленных вектора: один — в сторону архаических образов, другой — к будущему, возможному. *Agchê* с необходимостью сопряжена с *telos*, поскольку присвоение смысла, конституированного до «я», предполагает движение субъекта вперед, за пределы самого себя.

Отношение Рикёра к структурализму — тема особая. Здесь борьба ужесточается и в то же время, как и в других случаях, носит вполне конструктивный характер. Как справедливо отмечает Досс, Рикёр не принимает ни позицию отвержения структурализма, ни позицию некритичного присоединения к его программе. Он отправляется в долгий путь, нацеленный на диалог со структурализмом, обладая собственной точкой зрения<sup>59</sup>. Рикёр одновременно признаёт обоснованность структурализма и очерчивает границы применения его метода.

По мнению Рикёра, там, где структурализм претендует на философское осмысление действительности, он во многих отношениях несостоятелен. Прежде всего, он сделал своим предметом уже состоявшуюся культуру, вынеся за скобки проблему производства культуры, — структурализм отдаёт приоритет состоянию, а не истории. Когда же он касается истории, его конструкции обращены исключительно в прошлое и представляют собой археологию культуры. Структурная антропология не интересуется деятельностной стороной исторического бытия, историей как жизнью. Что касается проблемы субъекта, личности, она в структурализме просто забыта.

Серьёзное возражение Рикёра вызывает «лингвистическое отвлечение» структурализма, берущее начало в учении Ф. де Соссюра. Семиология Р.Барта, семиотика А.Греймаса, литературная критика Ж.Женетта — все они «занимаются исключительно структурами текстов, не принимая во внимание намерения их авторов»<sup>60</sup>. Исследовательская программа структурной лингвистики связана с переходом

от стадии эмпирического изучения фактов к стадии построения теорий, от диахронии к синхронии, от отдельного и разрозненного к общему и устойчивому. У лингвистов-структуралистов язык имманентен себе и не имеет никакого выхода вовне; в их учениях не только исключена деятельность говорения, но сам субъект вынесен за пределы философского рассмотрения; структурализму свойственна объективация языка, доводящая до полного отделения его от человека; язык в нём сведён к функционированию системы знаков, не укоренённой в субъекте. Здесь, утверждает Рикёр, необходимо мыслить так, как это делал Гумбольдт, — «в понятиях процесса, а не системы, в понятиях структурирования, а не структуры»<sup>61</sup>.

Впервые, считает Рикёр, философская проблема языка была поставлена Гуссерлем, который увидел в нём некое парадоксальное явление: язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от того, что ему предшествует, может быть выговорена. Особую заслугу Гуссерля Рикёр видит в том, что он попытался обосновать символическую функцию языка, предъявив ему двойное требование: требование логичности, идущее от *telos*, и требование допредикативного обоснования, идущее от *archè*. Это «предшествующее» обоснование Гуссерль связывает с *Lebenswelt*, который в свою очередь обнаруживается в операции, осуществляемой в языке и по отношению к языку; такая операция есть «движение вспять», «возвратное вопрошание», посредством которого язык усматривает собственное основание в том, что не является языком; он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира.

Символическое, считает Рикёр, есть сфера выражения нелингвистической реальности; символизм существует потому, что то, что поддаётся символизации, первоначально существует в нелингвистической реальности. Для Фрейда, например, — это влечения; их проявления то обнаруживают себя, то исчезают в смысловых эффектах, которые носят название симптомов, сновидений, мифов, идеалов, иллюзий. Специфика символа такова, что желание обретает возможность заявить о себе.

Символизм, взятый на уровне его проявления в текстах, свидетельствует о том, что язык «взрывается», устремляясь навстречу иному, чем он сам; этот взрыв есть говорение. Крылатое выражение Рикёра «символ заставляет мыслить» говорит о работе по расшифровке. Особенность символа, в рикёровском понимании, состоит в том, что он обладает двойным смыслом: семантическая структура символа такова, что он полагает смысл при помощи другого смысла, изначально, буквальный смысл в нём отсылает к смыслу иносказательному,

экзистенциальному, духовному. Причиной того, что соперничающие друг с другом герменевтики расходятся в разные стороны, является не структура двойного смысла, а способ его раскрытия, цель его обнаружения. Символизм интересен для философии исключительно тем, что он, благодаря своей структуре двойного смысла, обнаруживает неоднозначность бытия: бытие говорит о себе различными способами. В этом суть символизма: основываясь на неоднозначности бытия, раскрывать множественность смысла.

В ходе времени значения выпадают в осадок, так что последнее значение всегда несёт в себе предшествующее значение. Здесь Рикёр находит поддержку у М.Элиаде, заимствуя его концепцию символа как фундаментальной структуры религиозного языка; у Фрейда, который исследует археологию субъекта, исходя из различных проявлений утаивания желаний или их искажения; у Башляра, говорящего о поэтическом воображении как необходимом моменте рождения языка. При объяснении историчности, свойственной символу, П.Рикёр опирается и на структуралистские исследования К.Леви-Стросса, в частности на его понимание синхронии и диахронии, а также на лингвистическое учение Ф. де Соссюра, его различие языка (*langage*) и речи (*parole*).

Итак, Рикёр считает, что достойный серьёзной критики структурализм следует не отвергать, а изучать и обогащаться за счёт его несомненных открытий. «Без структурализма герменевтика была бы невозможной»<sup>62</sup>. Однако структуралистская методология, по убеждению Рикёра, должна сочетаться с иными способами понимания и объяснения. Структурный метод эффективен в конкретно-научных исследованиях.

Используя идеи структурализма, Рикёр не признает его философской дисциплиной; для него структурализм — наука, в то время как герменевтика — дисциплина философская; первый в своем анализе стремится абстрагироваться от личностного момента (структурализм «не нуждается в субъекте, когда речь заходит о придании смысла чему бы то ни было»<sup>63</sup>), вторая вторгается в герменевтический круг понимания, что определяет ее как «понимающее мышление». «Проект Рикёра, — с полным основанием замечает Ф.Досс, — не вписывается в проект структурализма»<sup>64</sup>. Рикёру ближе позиция Р.Якобсона, выраженная следующим образом: кто-то говорит что-то кому-то о чем-то, опираясь на определенные правила — фонетические, лексические, синтаксические, стилистические.

Отношение Рикёра к структурализму — частный пример его отношения к научному знанию. Рикёр, создавая свою феноменологическую герменевтику, считает действительно необходимым при объ-

яснении человека и мира культуры сохранять плодотворный диалог между философским и научным подходами. Сам мыслитель, как уже отмечалось, принадлежит богатейшей философской традиции, питавшейся научными открытиями: Платон, Декарт, Кант, Бергсон, Мерло-Понти. Он идёт путём налаживания диалога с науками о человеке, опираясь на собственную позицию философа: «Я считаю, что философия продолжит своё существование благодаря непосредственному диалогу с науками о человеке»<sup>65</sup>. Рикёр полагает, что философия была бы обречена на гибель, если бы порвала многовековую связь с науками — идёт ли речь о науках о природе или науках о человеке — и превратилась в «музей понятий»<sup>66</sup>.

Ярким примером связи «объективного познания и экзистенциального постижения» он считает объёмный труд Э.Мунье «Трактат о характере», где философ изучает личность, опираясь на научные исследования. Вместе с тем основоположник персонализма утверждает: если характер — это одновременно и данное и желаемое, то одной объективной науки здесь явно недостаточно; необходимы ещё интуиция-симпатия и проецирующая себя воля. Мунье открыто противостоял обычному дуализму, стремясь выявить опосредования между внешним и внутренним, между укоренённостью «я» и его господством над средой.

В 1960-х годах Рикёр ведёт конструктивный спор с профессиональными психологами: Ж.Пиаже, И.Галифре, П.Фрессом, Р.Заззо, — подчёркивая важность связи между научными открытиями и их философским осмыслением. В 1970-м году, выступая на коллоквиуме, организованном Ассоциацией зарубежной прессы, он говорит о том, что осью его философской рефлексии является *cogito*, при осмыслении которого следует учитывать сложившуюся ситуацию, определяемую в частности научными исследованиями. В 1980-е годы ведёт дискуссии с учёными по проблемам медицины, биоэтики, биологии, сравнивая повествовательное понимание, свойственное художнику, и объяснение, характерное для ученого. Очевидно, что речь идёт о давнем споре между объяснением и пониманием, имеющем глубокие корни. Он касается одновременно и эпистемологии, и онтологии.

Поначалу вопрос состоит в том, являются ли науки — науки о природе и науки о человеке — некоей постоянной, гомогенной и в итоге единой совокупностью или между ними существует разрыв. В этом споре термин «объяснение» означает идею неразличения, эпистемологического единства между науками о природе и науками о человеке, в то время как термин «понимание» говорит о специ-

фике наук о человеке. Этот эпистемологический дуализм в конечном счёте может обосновать философия, предполагая плюрализм методов и эпистемологический разрыв между науками о природе и науками о человеке, в итоге — между способом бытия природы и способом бытия духа.

Конфликт между пониманием и объяснением становится дихотомией с того момента, когда начинают различать науки о природе и науки о духе. Герменевтика ставит под вопрос эту дихотомию, которая, как отмечает Рикёр, «всегда в той или иной степени требовала объединить в одно целое собственные взгляды и позицию своего оппонента»<sup>67</sup>. Для философа понимание и объяснение — две взаимосвязанные процедуры герменевтики. Он говорит о диалектическом взаимодействии между пониманием и объяснением, имея в виду, что объяснение и понимание являются не исключающими друг друга полюсами, а «моментами сложного процесса, который собственно и носит название интерпретации»<sup>68</sup>.

Понимание есть процедура проникновения в другое сознание, но не непосредственно, а опосредованно — через внешние обозначения. «Понимание есть искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы, речь)»<sup>69</sup>. Если брать познавательный процесс в целом, здесь не существует двух методов — объясняющего и понимающего. «Строго говоря, методично только объяснение, понимание же — нематодический аспект познания, соединяющийся с методическим объяснением; понимание предшествует объяснению, сопровождает его вплоть до его завершения и, таким образом, *обступает* его со всех сторон; объяснение в свою очередь аналитически *развивает* понимание»<sup>70</sup>. При этом понимание свидетельствует о нашей принадлежности бытию — оно предшествует субъект-объектному отношению; именно понимание стимулирует дальнейшее развитие объяснения, коль скоро не останавливается на достигнутом, вторгаясь в сферы еще не познанного, а объяснение развивает понимание. Эта диалектическая связь между объяснением и пониманием имеет своим следствием весьма сложное и даже парадоксальное отношение между науками о человеке и науками о природе: «...здесь нет ни дуализма, ни монизма»<sup>71</sup>. Девиз Рикёра, который он любит повторять, звучит так: «больше объяснять, чтобы лучше понимать»<sup>72</sup>.

Критикуя структурализм, претендующий на то, чтобы занять место современного мышления в целом (в том числе и философского), Рикёр подчёркивает его научный характер, его «принадлежность

науке» и говорит о том, что в настоящее время не видит более строгого и более плодотворного подхода<sup>73</sup>. Герменевтика как интерпретация символов — дисциплина философская и является таковой постольку, поскольку она есть момент понимания бытия и самопонимания «я». Вне этой работы по присвоению смысла она ничего не значит. «В той мере, в какой структурализм ставит целью дистанцировать, объективировать, отделить личные качества исследователя и структуру института, мифа, ритуала, в той же мере герменевтическое мышление приближается к тому, что можно было бы назвать «герменевтическим кругом» понимания и веры — и это препятствует его превращению в науку и определяет его как созерцающее мышление»<sup>74</sup>. Речь идёт не о том, чтобы противопоставлять друг другу структурализм и герменевтику: их следует соединить как объективный и экзистенциальный типы мышления. Структурное объяснение можно считать «необходимым этапом герменевтического понимания»<sup>75</sup>, что ни в коей мере не ведёт к методологической эклектике.

Примером диалектического взаимодействия между пониманием и объяснением служит связь художественного повествования с исторической наукой, с «историей историков», как говорит Рикёр<sup>76</sup>. Путеводной нитью здесь является понятие интриги, носящей интеллигибельный характер. «...Интрига — это интеллигибельное единство, которое создаёт композицию обстоятельств, целей и средств, инициатив и невольных следствий. Из этого интеллигибельного характера интриги вытекает, что умение проследить историю представляет собой развитую форму *понимания*»<sup>77</sup>. Интеллигибельный характер повествования часто игнорируется теми, кто противопоставляет историю повествованию, наивно полагая, что в повествовании представлено бессвязное нагромождение событий, что повествование носит эпизодический характер, что между живым опытом и повествованием не существует никакого разрыва: «...развитие рассказа в таком случае — это развитие события»<sup>78</sup>. Тогда оказывается непонятым, каким образом историческое объяснение присоединяется к повествовательному пониманию. Дело в том, что законы, по мере того как они обретают место в повествовательной организации, облекаются историческим смыслом; рассказу присуща функция сведения воедино, он выступает как целое по отношению к излагаемым событиям; историография, отделяясь от событийной истории, этого предела повествования, не столь значительно отделяется от истории повествовательной; история и повествование связаны с деятельностью людей, «по словам Маркса, творящих историю в обстоятельствах, кото-

рые не ими были созданы»<sup>79</sup>. Прямо или косвенно история представляет собой историю людей, являющихся носителями, действующими лицами и жертвами сил, институтов, функций, структур, в которые они вовлечены. В конечном счёте история не может порвать свою связь с повествованием потому, что она не в состоянии отделиться от деятельности людей, коль скоро интрига есть основополагающее повествовательное единство, объединяющее разрозненные моменты в интеллигибельное целое.

В годы преподавания в США (1970–1985) Рикёр налаживает контакты с аналитической философией, подспудно конкурирующей с европейской феноменологией и герменевтикой. В стиле философствования в этой стране он увидел то, к чему сам всегда стремился: готовность и стремление мыслителей к диалогу. Дух диалога господствовал также и в университетском преподавании. В Америке Рикёр не только пропагандировал свои идеи, но и развивал их. Аналитическая философия предоставила ему богатый материал для размышлений. В итоге французскому мыслителю удалось пробить брешь в стене непонимания между «континентальной» и англосаксонской философией. Эта негласная миссия Рикёра была столь успешной, что, как отмечает профессор философии и политических наук Чикагского университета Ч.Лэрмор, американцы стали говорить о нём как о своём мыслителе. А Г.Шпигельберг пишет в этой связи: после пребывания на американском континенте Рикёр «всё более воспринимается как международная фигура»<sup>80</sup>. В свою очередь Рикёр содействовал знакомству во Франции с идеями аналитической философии.

Особое внимание Рикёра привлекла аналитическая философия Дж. Остина и его последователя Дж. Сёрла, нацеленная, в частности, на анализ речевых актов и прояснение выражений обыденного языка. «У меня есть общая позиция с философами-аналитиками — это интерес к обыденному языку, — отвечал Рикёр на вопрос Р.Керни о том, как соотносится его философия языка с аналитической философией. — Мне представляется очень важным сохранить правомерность функционирования обычного языка там, где главное значение придаётся передаче опыта»<sup>81</sup>. Анализ теории «речевых актов», выделенной Остином в качестве важнейшего компонента лингвистической философии, способствовал более чёткому уяснению Рикёром связи между высказыванием и действием субъекта высказывания. Рикёр, по его словам, стал включать некоторые идеи теории речевых актов в свою герменевтику человеческого действия<sup>82</sup>. Вместе с тем, как отмечает сам философ, он настойчиво стремился

подвести своих собеседников-аналитиков к мысли о том, что «их поиски могут достичь цели, если они будут интегрированы в герменевтику делания и говорения»<sup>83</sup>.

Теория «речевых актов» стимулировала углубление исследований Рикёра, касающихся *l'homme capable* — человека, обладающего способностями, — которые были начаты им в 1950-х годах. В одной из ранних работ — «Волево и произвольное» (1950) — он определял действие через волю, а волю трактовал как проект, нацеленный на осуществление, на включение субъекта в ход вещей. Однако воля рассматривалась философом как «единичное явление», он не принимал в расчёт её взаимодействие с другими волениями и включение в институциональные образования; деятельность и слово здесь не соотносились друг с другом.

В 1953 году Рикёр опубликовал в «Esprit» статью «Труд и слово», где соединял эти два понятия друг с другом и с проблемой единства цивилизации. Связь между словом и трудом, отмечает он, существует испокон веков; осмысливаться же она начинает только в середине XX века — с помощью феноменологического анализа, использующего термины «говорить» и «делать». В этом плане, думается, Рикёр если не предварял идеи «лингвистической прагматики», то шёл в одном с ней направлении.

В начале 1950-х годов Рикёр не проводил различия между деятельностью и трудом как одной из её форм. Он положительно оценивал марксистское понимание культуры, где труд признаётся движущей силой, объединяющей человечество. Однако — и это упускает из виду марксизм — рядом с трудом в мире действует слово: говорящий человек что-то создаёт и вместе с тем создаёт себя. Рикёр критикует попытку жившего во Франции вьетнамского мыслителя-коммуниста Тран Дук Тхао, стремившегося соединить феноменологию с марксизмом на основе теории отражения и труда как имманентности, возвеличить труд, рассматривая его как идеал, как «всё»<sup>84</sup>. Рикёр высказывает сомнения в адрес экзистенциалистского понимания практики, согласно которому труд обозначает любое воплощение человека: нет ничего человеческого, что не было бы практикой; он критикует и теологию труда, которая, по его словам, подхватывая и развивая основные идеи и прогнозы философии труда, рассматривает труд как продолжение божественного творения. «Понятие, которое обозначает “всё”, уже ничего не обозначает»<sup>85</sup>, — пишет по этому поводу Рикёр.

Философ ставит задачей «приостановить» такую интерпретацию человеческого удела и соединить её с другим прочтением, которое постепенно наслаивается на неё. Речь идёт о слове человека, которое

всё более и более «овладевает всем человеческим; не существует мира труда и вселенной слова, которые извне ограничивали бы друг друга, а есть сила слова, пронизывающего всё человеческое, проникающее в него, в том числе в технику, инструменты, руку»<sup>86</sup>. Рикёр стремится отыскать соразмерный труду и вместе с тем противоположный ему полюс, который постоянно ставит под вопрос его самодостаточность и поднимает на новую ступень его значение. Таким полюсом Рикёр признаёт слово.

Слово действует в мире, что-то производит. История труда пронизана словом, она постоянно испытывает его воздействие. Слово, подчёркивает Рикёр, с самого начала раздвигает границы действия, опережая его. В ходе истории язык, слово способны радикально изменить форму используемых человеком инструментов и образ действия, переделать телесные операции, переменить жесты. «Язык предвосхищает, означает и, опираясь на воображение, стремится к коренным преобразованиям»<sup>87</sup>; труд нацеливает на творчество, на поэзию.

Анализируя различные модальности слова, Рикёр делает вывод о том, что слово ведёт человека к самосознанию и самовыражению в различных направлениях: с помощью требовательного слова человек принимает решение, выводящее его из состояния замешательства; с помощью сомневающегося слова он вопрошает себя и подвергает обсуждению; указующее слово помогает человеку определять себя, заявлять о себе и оценивать себя; в лирическом слове человек воспевает наиважнейшие чувства, говорящие о сплочённости людей и их одиночестве.

Рикёр ставит задачей углубить свои исследования человека-субъекта, опираясь на анализ повествования и речевых актов. Первая тема нашла воплощение в работах «Об интерпретации. Очерк о Фрейде» (1965), «Живая метафора» (1975) и в трёхтомном произведении «Время и рассказ» (1983–1985). В них автор рассматривает следующие проблемы: разнообразие и несводимость друг к другу форм употребления языка (здесь, как отмечает Рикёр, он близок тем из аналитических философов, кто выступает против редукционизма, согласно которому «хорошо построенные языки» должны были бы служить мерой осмысленности и истинности всех нелогичных употреблений языка<sup>88</sup>); выявление сходства различных форм и способов повествования; анализ текста как единицы разграничения, упорядочения и прояснения временного опыта человека. В рассматриваемый период Рикёр останавливался преимущественно на двух уровнях повествования: литературном и историческом. В первом случае («поэтика повествования») исследование велось с опорой на миф, эпопею, траге-

дию, роман; во втором — на основе исторических документов. Между литературным и историческим рассказами существует то общее, что, опираясь на них, можно по-разному воссоздать одни и те же события. Совокупность народных, литературных и исторических рассказов составляет повествовательную основу культуры народов.

Анализ обыденного языка, ставшего одной из главных проблем аналитической философии, позволил Рикёру расширить схему функционирования повествования — он включил в неё уровень повседневного общения людей: «Всё начинается с повседневной жизни, когда люди рассказывают о себе друг другу, чтобы лучше познакомиться. Каждый рассказывает о том, кто он есть»<sup>89</sup>. В совокупном повествовании: на тему повседневной жизни, в историческом повествовании и повествовании, связанном с вымыслом, — жизнь обретает единство. Теперь схема функционирования повествования выглядит так: повседневный уровень, литературный уровень, исторический уровень.

Изучая рассказ, Рикёр продолжил критику структурализма, начатую им в связи с параллельным рассмотрением структурной лингвистики и структурной антропологии. Теперь философ критикует представление структуралистов о парадигматическом характере рассказа. В этом опорой ему послужила разработанная аналитическими философами эпистемология исторического познания, соединяющая объяснение в истории и структуру повествования. Аналитическая философия предложила «вариант формального анализа», отличного от того, который свойствен структурализму. Во-первых, англоязычные авторы изучают отношение структуры рассказа и структуры исторического познания, в то время как структурализм в своих исследованиях ориентируется главным образом на литературную критику. Во-вторых, аналитическая философия благодаря своей семантической конструкции призывает изучать истинностное значение исторических высказываний, тогда как структурализм, испытавший сильное влияние Соссюра, питает стойкое недоверие к любому выходу за пределы лингвистики и не советует задаваться вопросами о реальности прошлых событий: его моделью в повествовательном плане остаётся вымышленный рассказ, удерживаемый в рамках языковой имманентности.

Оценивая приведённые рассуждения, Рикёр, как он пишет, отдаёт приоритет аналитической философии повествования, а не франкоязычному структурному анализу. «Мысль о повествовательной функции, отличной от повествовательной структуры, вела к идее о том, что рассказывание есть акт дискурса, направляющий за свои пределы, к переустройству практической сферы тем, кто его вос-

принимает»<sup>90</sup>. Во «Времени и рассказе» Рикёр развивает своё представление о функции повествования, обращаясь, в частности, к вопросу о завершённости художественного произведения. «Произведение может быть *закрытым* с точки зрения конфигурации и *открытым* с точки зрения прорыва в мир читателя, который оно способно совершить... удачно завершённое произведение разверзает бездну в нашем мире»<sup>91</sup>. Философ называет это «открытой закрытостью повествования»<sup>92</sup>.

При чтении художественного произведения мир текста и мир читателя, мир, конфигурированный поэзией, и мир, в котором осуществляется деятельность человека, переплетаются, автор и читатель как бы заключают между собой договор. Под миром здесь понимается то, что феноменология (Гуссерль) и герменевтика (Гадамер) обозначают как горизонт ожидания: «...текст интенционально намечает горизонт новой реальности»<sup>93</sup>. Мир текста — это мир, проецируемый автором за пределы текста, мир, складывающийся из взаимодействия внутренней динамики повествования и его проективных («призывных») интенций.

Онтологический статус текста пребывает в «подвешенном состоянии»: текст избыточен по отношению к своей структуре и ждёт прочтения. Одновременно мир текста избыточен и по отношению к миру повседневности, миру обыденной практики, практики существования. Это, утверждает Рикёр, важнейшая черта горизонта ожидания: здесь формируются новое восприятие, новый опыт, противостоящие наличной культуре, где высвечивается несовпадение между воображаемым миром и привычной реальностью.

Мир читателя — это мир его надежд, чаяний, устремлений. В акте чтения читатель получает эстафету от писателя, ожидания автора и надежды читателя переплетаются: осуществляется акт intersubjectивного общения, где ни субъективность автора, ни субъективность читателя не являются первичными. Рикёр ссылается здесь на понятия Ж. Батая «трата» и «дар», которые были им заимствованы у М. Мосса и использованы в анализе «внутреннего опыта» как опыта письма и общения автора с читателем: писатель и читатель обмениваются дарами. Это — «неторговая» форма дара, обмен между дарением и простым получением<sup>94</sup>.

Интенция автора не дана непосредственно, как это бывает, например, в прямой речи, обращенной к собеседнику. Она, как и все значения текста, должна быть реконструирована: интенция текста не лежит на поверхности, она сама становится герменевтической задачей<sup>95</sup>. Понимание текста — непростая задача, требующая духовных усилий читателя, соединенных с «даром» текста и стимулированных

им. В сознании читателя осуществляется работа со смыслом и временем, то, о чем говорил Августин: текст погружается в память читателя и зовет к продуктивному воображению. Здесь мы видим и конкретизацию гуссерлевского учения о ретенции, протенции и первичной импрессии: на всём протяжении чтения идёт обмен между модифицированными ожиданиями и трансформированными воспоминаниями. В ходе активного понимания текста в человеке зарождаются и выявляются новые перспективы отношения к истории, обществу, собственному бытию, к возможностям своего мышления и деятельности. Целью интерпретации текста является создание «проекта мира, в котором я мог бы жить и осуществлять свои самые сокровенные возможности»<sup>96</sup>.

Опираясь на теорию «речевых актов», Рикёр также развивает определение самоидентичности говорящего субъекта. В трактовке самости он предпочитает идти окольным путём, используя идеи аналитической философии: «...окольный путь через аналитическую философию, — отмечает мыслитель, — мне показался наиболее многообещающим и результативным»<sup>97</sup>. Однако не все идеи аналитической философии он принимает; здесь, как и в других случаях, он говорит либо «да, но...», либо «нет, но...».

Во «Времени и рассказе» целостность, автономность, творческая сущность человека рассматривались как «личная идентичность», обрести которую он может посредством повествовательной идентичности. Без повествовательной идентичности проблема личной идентичности не может рассматриваться; в противном случае мы либо полагаем, что субъект всегда идентичен самому себе, либо считаем самоидентичность субъекта субстанциалистской иллюзией. Человеческая «самость» может избежать этой дилеммы, если ее идентичность будет основана на временной структуре, соответствующей модели динамической идентичности, которую содержит в себе поэтика повествовательного текста. Повествование у Рикёра, справедливо отмечает О.Монжен, выступает как то, что «связывает индивида с самим собой, включает его в память и проецирует вперед»<sup>98</sup>.

В определении самости субъекта импульс идёт от вопроса «кто?»: о ком мы говорим, когда обозначаем личность как нечто отличное от вещей? Кто говорит, обращаясь с речью к собеседнику? В этом плане Рикёр подвергает критическому рассмотрению концепцию «дескриптивной метафизики» британского представителя философии языка П.Стросона. У Стросона в его фундаментальном исследовании «Индивиды»<sup>99</sup> понятие личности определяется так же, как любая вещь, о которой мы говорим; автор не размышляет над способностью чело-

века к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в «самость». У Стросона личность скорее остаётся на стороне вещи. И даже когда британский аналитик говорит о «самообозначении» личности, оно сразу же превращается в пространственно-временную схему, являющуюся критерием идентификации вещей. В «Индивидах» вопрос о самости затеняется вопросом о «том же самом», об *idem*<sup>100</sup>. Как уже отмечалось, в самости человека Рикёр выделяет два уровня: самость-*idem* и самость-*ipse*. Именно диалектика самости (*ipse*) и самотождественности (*idem*) даёт ключ к пониманию самоидентичности человека.

Обращение Стросона к проблеме тела не спасает положения: понятие тела у британского философа укрепляет примат тождественности, если трактовать тело как фрагмент мира, как наблюдаемую физическую реальность. Рикёр видит в теле человека смешанную структуру «я»: будучи телом среди других тел, оно образует фрагмент мира; будучи моим телом, оно разделяет статус «я», являясь органом субъекта. «Этот странный состав собственного тела простирается от субъекта высказывания к самому акту высказывания: в качестве голоса, испускаемого дыханием вовне и артикулируемого фонацией и всевозможной жестикюляцией, высказывание разделяет судьбу материальных тел; в качестве выражения смысла, подразумеваемого говорящим субъектом, голос представляет собой инструмент акта высказывания в той мере, в какой этот акт отсылает к “я” как к центру уникальной точки зрения на мир»<sup>101</sup>.

Тем не менее Рикёр принимает «стратегию» Стросона как «общие рамки», в которых можно осуществлять новые исследования, нацеленные на изучение человеческой самости. Здесь важны два момента: выдвижение понятия личности в качестве «базовой партикулярности» (*basic particular*) и понятия тела в качестве локальности в пространственно-временной схеме. В этом отношении стросоновская трактовка личности не должна быть отброшена — её следует дополнить другим подходом.

К целостному учению о самости (по меньшей мере в лингвистическом плане), считает Рикёр, может привести взаимоналожение референциального и рефлексивного подходов. Благодаря притяжательным местоимениям и прилагательному «мой» в рамках языковой прагматики вырисовывается и обосновывается проблематика самости. В центр её Рикёр ставит высказывание как акт говорения, рефлексивно обозначающий говорящего. Не «я» вообще, этот «плавающий» термин, который применим к кому угодно, кто, говоря, обозначает себя сам, а «я», обозначающее одну-единственную личность, особую

точку зрения на мир. Самость характеризует субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий — не субстанциально застывшего, а ответственного за свои слова и дела»<sup>102</sup>.

Однако «горделивая инициативность» самости имеет свою пассивную сторону, своё иное — то, что удерживает её от абсолютной свободы, от «беспредела». В человеческой деятельности непременно есть моменты претерпевания (*patience*). Человек одновременно является и действующим, и испытываемым воздействием. Эту тему Рикёр начал разрабатывать в конце 1940-х годов, анализируя творчество Г.Марселя во время работы над диссертацией «Волевое и непроизвольное». Признание приоритетности за телом имеет исключительно важное значение для понимания личности. Оно укрепляет понятие её самоидентичности, являясь в то же время серьёзным аргументом в борьбе с субъективным идеализмом, с позицией дуализма души и тела и др. Вместе с тем способность человека что-либо делать предполагает способность реализовать свои проекты и намерения с помощью тела, а это означает, что, обладая телом как пространственно-временным феноменом, вступает в мир объективных отношений, где действуют другие объективные тела-субъекты. При осмыслении этой проблемы Рикёр, как он сам отмечает, многое почерпнул у логика и философа-аналитика фон Вригта, изучавшего соотношение физических систем и ментальных интенций, связь которых осуществляется именно в человеческом теле<sup>103</sup>.

Мы рассмотрели лишь некоторые — но, как представляется, весьма существенные — примеры понимания Рикёром герменевтических задач истории философии. Думаю, что работа в этом направлении может и должна быть продолжена. Огромное философское наследие Поля Рикёра даёт для этого богатый материал.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Dosse F.* Paul Ricœur. Le sens d'une vie. P., 2001. P. 38.
- <sup>2</sup> *Ricœur P.* Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II. P., 1986. P. 7.
- <sup>3</sup> Quo vadis? Un entretien avec Paul Ricœur par Ivanka B. Raynova // *Labyrinth*. V. 2. Winter 2000.
- <sup>4</sup> *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 8.
- <sup>5</sup> Цит. по: *Керни Р.* Диалоги о Европе. М., 2002. С. 239.
- <sup>6</sup> Там же. С. 8.
- <sup>7</sup> Как отмечает ирландский исследователь Ричард Керни, Рикёр всегда был весьма терпимым арбитром.
- <sup>8</sup> Цит. по: *Mongin O.* Paul Ricœur. P., 1994. P. 36.
- <sup>9</sup> *Ricœur P.* Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995. P. 18.

- 10 Рикёр П. История и истина. М., 2002. С. 184.  
11 См.: Esprit. Déc. 1950.  
12 См.: Esprit. Janv. 1983.  
13 См.: Esprit. Mars-avr. 1990.  
14 См.: Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 269.  
15 Ricœur P. Meurt le personnalisme, revient la personne // Ricœur P. Lectures 2. La contrée des philosophes. P., 1992. P. 195.  
16 Ibid. P. 199.  
17 Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 14.  
18 Ricœur P. Meurt le personnalisme, revient la personne. P. 200.  
19 Ricœur P. Mounier philosophe // Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. P., 1985. P. 223.  
20 Мунье Э. Что такое персонализм? С. 13.  
21 См.: Ricœur P. Meurt le personnalisme, revient la personne. P. 198.  
22 Ricœur P. Approches de la personne // Ricœur P. Lectures 2. P. 204.  
23 Рикёр П. История и истина. С. 175.  
24 Например, в аналитическом указателе к объёмному «Трактату о характере» Мунье выделяет лишь несколько страниц, посвящённых вопросам этики и морали (см.: Mounier E. Traité du caractère // Mounier E. Oeuvres. V. II. P., 1961).  
25 Рикёр П. История и истина. С. 158.  
26 Ricœur P. Approches de la personne. P. 204.  
27 См.: Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995. С. 39.  
28 Ricœur P. Approches de la personne. P. 205.  
29 Ф.Досс не без основания считает, что концепция коммуникации, отношения «я – другой» у Мунье явилась «главным побудительным мотивом философского творчества Поля Рикёра» (Dosse F. Paul Ricœur. P. 37).  
30 Ricœur P. Approches de la personne. P. 205.  
31 См.: Мунье Э. Персоналистская и общностная революция. I, 3: Общностная революция // Мунье Э. Манифест персонализма.  
32 Ricœur P. Approches de la personne. P. 208.  
33 Ibid. P. 211. См. также: Вдовина И.С. Персонализм. 1932–1982. §3. Личность и деятельность. Вовлечённое существование. М., 1990.  
34 Ricœur P. Approches de la personne. P. 213.  
35 Ibidem.  
36 Рикёр П. Память, история, забвение. С. 229.  
37 См.: Там же. С. 8.  
38 Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 41.  
39 Там же. С. 38, 39.  
40 Там же.  
41 Поль Рикёр – Габриэль Марсель. Беседы // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 147.  
42 Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 262.  
43 France catholique. 1992. № 2338. P. 16.  
44 Ricœur P. Réflexion faite. P. 24.  
45 См.: Ricœur P. Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel // Ricœur P. Lecture 2.  
46 Цит. по: France catholique. 1992. № 2338. P. 16.  
47 Поль Рикёр – Габриэль Марсель. Беседы. С. 171.  
48 Цит. по: Dosse F. Paul Ricœur. P. 754.

- 49 См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. Раздел II, гл. 2. М., 1997.
- 50 *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 636.
- 51 См.: *Мачульская О.И.* Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж.Набера // *История философии.* № 10. М., 2003.
- 52 См.: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. §66.
- 53 *Ricœur P.* Sur la phénoménologie // *Ricœur P.* A l'école de la phénoménologie. P., 1986. P. 157.
- 54 Ibidem.
- 55 *Ricœur P.* De l'interprétation. Essai sur Freud. P., 1965. P. 442.
- 56 Ibid. P. 449.
- 57 Ibid. P. 452.
- 58 Ibidem.
- 59 См.: *Dosse F.* Paul Ricœur. P. 344.
- 60 *Ricœur P.* Réflexion faite. P. 38.
- 61 *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 139.
- 62 Там же.
- 63 *Ricœur P.* Meurt le personnalisme, revient la personne. P. 196.
- 64 *Dosse F.* Paul Ricœur. P. 313.
- 65 Цит. по: Ibid. P. 345.
- 66 С этими словами перекликается высказывание философа-феноменолога А.-Т.Тыменецкой: «Я утверждаю, что чем больше наука и философия, развивая свои исследования, найдут общей почвы для диалога, тем ярче и в новом свете проявится ключевая функция философии» (*Вопр. философии.* 2005, № 11. С. 146).
- 67 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 6.
- 68 *Ricœur P.* Du texte à l'action. P. 162.
- 69 *Рикёр П.* Понимание и объяснение // *Новая философская энциклопедия.* Т. III. М., 2001. С. 283.
- 70 *Ricœur P.* Du texte à l'action. P. 181.
- 71 Ibidem. В этом отношении большой интерес вызывает труд «Что заставляет нас мыслить. Природа и правило» (1998), построенный как диалог между нейрофизиологом (Ж.-П.Шанжё) и философом (П.Рикёр). В работе «Память, история, забвение» (с. 581) Рикёр пишет следующее: «Я стараюсь держаться не в плане монистической или дуалистической онтологии, а в плане семантики дискурсов, которые ведутся, с одной стороны, нейронауками, а с другой – философами, объявляющими себя наследниками одновременно французской рефлексивной философии (от Мен де Бирана и Равессона до Жана Набера), феноменологов (от Гуссерля до Сартра и Мерло-Понти) и герменевтики (от Шлейермахера до Дильтея, Хайдеггера и Гадамера)».
- 72 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 9.
- 73 *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 61.
- 74 Там же.
- 75 Там же. С. 92.
- 76 См.: *Рикёр П.* Память, история, забвение. Часть вторая. Гл. 2: Объяснение/ понимание.
- 77 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 63.
- 78 *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 335.
- 79 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 65.

- 80 *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002. С. 583.
- 81 Цит. по: *Керни Р.* Диалоги о Европе. С. 254.
- 82 *Ricœur P.* Réflexion faite. P. 65.
- 83 *Ibid.* P. 76.
- 84 См.: *Ricœur P.* Sur la phénoménologie // A l'école de la phénoménologie. P. 147 et suiv.
- 85 *Рикёр П.* Труд и слово // История и истина. С. 235. В этой связи Рикёр ссылается на «основополагающую триаду» Х.Арендт: труд, изготовление, действие: «Труд растрчивается в потреблении, изготовление стремится жить дольше, действие хочет просто продолжаться» (*Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 673).
- 86 *Рикёр П.* Труд и слово // История и истина. С. 236.
- 87 Там же. С. 239.
- 88 См.: *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 60.
- 89 Там же. С. 111–112.
- 90 *Ricœur P.* Réflexion faite. P. 65.
- 91 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 2. С. 28, 29.
- 92 *Ricœur P.* Soi-même comme un autre. P. 193.
- 93 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 76.
- 94 См.: *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 667.
- 95 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 86, 87.
- 96 *Ricœur P.* Réflexion faite. P. 57.
- 97 *Ricœur P.* Soi-même comme un autre. P. 28.
- 98 *Mongin O.* Face à l'éclipse de Récit // Esprit. 1986. № 8/9. P. 225.
- 99 *Strawson P.* Individuals. L., 1957.
- 100 *Ibid.* P. 45.
- 101 *Ricœur P.* Soi-même comme un autre. P. 72.
- 102 *Ricœur P.* Réflexion faite. P. 77.
- 103 См.: *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. С. 94–95.

### **О памяти и забвении: П.Рикёр и А.Бергсон**

Поль Рикёр не относил Бергсона к числу своих учителей. Правда, у их концепций можно обнаружить общие истоки: Рикёр подчеркивал свою принадлежность к традиции французской рефлексивной философии, берущей начало в картезианском *cogito*, а в XIX столетии восходящей к учению Мен де Бирана; Бергсон также продолжил эту традицию, придав новое направление заключенным в ней идеям спиритуализма. Но Рикёр, говоря о роли французской рефлексивной философии в его собственном развитии, имел в виду прежде всего Жана Набера. Придерживаясь иной, чем Бергсон, философской позиции, Рикёр не был сторонником обращения к «непосредственным данным сознания», не разделял бергсоновского энтузиазма по поводу интуиции как метода философии. Разрабатывая свой вариант философской герменевтики, он подчеркивал, что путь к сознанию пролегает через разного рода опосредования (не случайно он так часто употреблял выражение «двигаться окольным путем»), через рефлексию как «расшифровку свидетельств собственной жизни»<sup>1</sup>, через анализ форм поведения, языка и т.д. Но теоретические задачи, которые ставил перед собой Рикёр, особенно «исследование структуры человеческого опыта, исследование переживаемого в опыте»<sup>2</sup>, безусловно, сближают его с Бергсоном. И в ходе развития концепции он все же обратился к Бергсону, когда в поле его внимания оказалась та проблема, которая была когда-то важным предметом бергсоновских размышлений, — проблема памяти. Именно она стала одной из ключевых тем итоговой книги Поля Рикёра «Память, история, забвение» (2000). Философ написал ее в конце жизни — жизни долгой, охватившей более чем девятистолетний период и посвященной сложному,

синтетическому по своему характеру предприятию, предполагавшему осмысление различных сфер знания, данных философии, культурологии, литературоведения, истории. Этим он занимался в предшествующих книгах, такова была его цель и в «Памяти, истории, забвении». Возможно, именно потому, что эта работа стала итоговой и по самой сути предполагает ретроспективный взгляд, в заявленных в названии темах отчетливо слышится теперь отзвук личной судьбы, собственного опыта автора.

Как вспоминает П.Рикёр в интервью, предпосланном книге, к размышлению об этих вопросах его подтолкнуло еще в 1947 г. учение К.Ясперса. Впоследствии он неоднократно обращался к проблемам специфики исторического знания, истины, субъективности и объективности в историческом исследовании; рассматривал различные предложенные в XX веке варианты методологии и философии истории<sup>3</sup>. К разработке феноменологии памяти его подвели предшествующие многолетние исследования повествовательной деятельности и ее связи с опытом времени, подытоженные в трехтомном труде «Время и рассказ». Ведь именно память является опосредующим звеном в отношении времени и повествования: «С одной стороны, память — это хранилище времени: мы уверены в том, что нечто произошло до того, как мы об этом рассказываем, именно потому, что мы об этом вспоминаем. С другой стороны, память нуждается в языке как средстве выражения, в повествовании. Следовательно, память выполняет функцию свидетельства о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память» (с. 8). Из множества аспектов проблемы памяти, рассматриваемых в книге Рикёра, мы выберем здесь те, в исследовании которых он так или иначе опирается на бергсоновское учение. Первый из них относится к феноменологии памяти, изложенной в части I — «О памяти и припоминании».

Задача феноменологии памяти (Рикёр подчеркивает, что феноменологию он понимает здесь в гуссерлевском смысле) — дать описание процесса припоминания, того, что греки обозначали словом «анамнесис». В числе мыслителей, избранных Рикёром проводниками в этом предприятии, — Платон, Аристотель, Бергсон, Гуссерль, Сартр, Фрейд. В текстах каждого из них он обнаруживает опорные пункты, позволяющие продвинуться вперед в размышлениях над ключевой апорией памяти: загадкой присутствия в настоящем отсутствующей вещи — присутствия, отмеченного «печатью предшествования» (с. 16). У Платона, исследовавшего в ряде диалогов проблему памяти и забвения, основной акцент ставится, как отмечает Рикёр, на присутствии того, что отсутствует, но в платоновском анализе, проведен-

ном с опорой на понятия «образ» (eikon) и «отпечаток» (typos), нет четкой отсылки к прошедшему времени, той соотнесенности с прошлым, которая представляет собой характерную черту памяти (здесь имеется в виду обычная, повседневная память, вне контекста знаменитого учения о припоминании). В этом смысле значительный шаг вперед сделал Аристотель, подчеркнувший в трактате «О памяти и припоминании» связь памяти с прошлым<sup>4</sup> и тем самым показавший, что «понятие временной дистанции внутренне присуще памяти и обеспечивает принципиальное различие между памятью и воображением» (с. 41). Платон и Аристотель фактически определили те основные позиции, на которые впоследствии так или иначе опирались философы, исследовавшие проблемы памяти. Выяснилось, что репрезентация прошлого — в сфере исторического знания, в индивидуальной или коллективной памяти — неизбежно сталкивается с загадкой, которую можно сформулировать так: почему мы уверены в том, что образ, возникающий в нашем сознании в процессе припоминания, действительно обозначает нечто, имевшее место в прошлом, соответствует прошлому впечатлению, событию? На каком основании мы говорим, что память верна прошлому, то есть делаем вывод об истинностном статусе памяти? Иными словами, чем образы воспоминаний отличаются от тех, которыеставляет нам воображение?

Скажем сразу: в намерения Рикёра не входит решение этой загадки. Апория, тем более такого рода, потому и апория, что, вновь и вновь возникая в человеческом опыте и находя свое решение, как замечает мыслитель, в действии, в повседневной практике людей, возможно, не будет разрешена теоретически. Во всяком случае, над ней ломали голову философы прошлого, продолжают размышлять философы современные; как и множество других философских проблем, она достанется в наследство будущему. Цель Рикёра менее амбициозна, более реалистична: феноменология предполагает точное описание явлений человеческого опыта — возможно, это самое большее, что здесь следует сделать, оставив открытым поле для дальнейших дискуссий. Кстати, он отдает должное и достижениям нейронаук в этой области, считая, что феноменология памяти, при всем различии подходов, не вправе игнорировать их данные. Но сами по себе эти науки, полагает он, не могут объяснить феномен памяти в его глубинной структуре, поскольку в них не ухватывается главное — темпоральная природа этого феномена, то, что мнемоническая функция «характеризуется, в отличие от всех прочих, отношением репрезентации ко времени, а в сердцевине этого отношения — диалектикой

присутствия, отсутствия и отстояния, представляющей собой отличительный признак мнемонического феномена» (с. 590). И здесь позиция Рикёра, как увидим, очень близка бергсоновской.

Размышляя об этих проблемах, Рикёр предлагает в методологических целях ввести серию оппозиционных пар, которые позволили бы лучше сориентироваться в полисемии воспоминаний, представляющих в нашем опыте в разных формах и на разных уровнях: как образы людей, состояний вещей, единичных событий или их серии и т.п.; как ясные образы с четкими границами или нечто вроде смутных фантазий. В связи с поставленной задачей и привлекается, среди прочих, бергсоновская концепция памяти, изложенная в работах «Материя и память» (1896) и «Интеллектуальное усилие» (1902). При этом Рикёр намеренно оставляет в стороне то, что он называет «метафизическим тезисом» Бергсона, то есть саму философскую теорию, в рамках которой Бергсон проводит более специальное исследование памяти. Действительно, именно в учении Бергсона — очевидно, впервые в истории философии — проблема памяти приобрела общеонтологическое значение: не случайно в самом названии его книги именно память, а не сознание, противопоставляется материи. Путем прояснения того, как работает память, каков ее психологический механизм, он предполагал подойти к решению собственно метафизических вопросов. И исследование, проведенное во второй и третьей главах «Материи и памяти», нацелено на доказательство идеи о независимости памяти как таковой, или духовной памяти (а стало быть, и сознания в значительной его части), от материи<sup>5</sup>. Рикёр отвлекается от этих далеко идущих намерений Бергсона, но признает, что бергсоновский подход содержит в себе множество моментов, важных для феноменологии памяти.

Первая из обозначенных Рикёром оппозиций — привычка/память — выступает в «Материи и памяти» в виде различения внутри единого феномена памяти двух его крайних форм: памяти-привычки и собственно памяти. Характерный пример первой из них — заучивание урока наизусть, при котором повторяется одно и то же усилие, приводящее к формированию своего рода механизма, «замкнутой системы автоматических движений»: впоследствии «запуск» этой системы позволяет быстро, без перебора отдельных фаз процесса запоминания, повторять, вызывать в памяти выученный урок. Но если сосредоточить внимание как раз на отдельных фазах (например, на последовательных прочтениях заучиваемого урока), со всеми присущими им индивидуальными особенностями, то каждая из них предстанет как уникальное, неповторимое событие личной истории. Раз-

личие между двумя данными случаями капитально: по излюбленному выражению Бергсона, это различие в природе, а не в степени. Память-привычка, нацеленная прежде всего на действия, удерживает от прошлого не образы, а порядок, последовательность, координацию движений, создающих определенные поведенческие установки, автоматически «запускаемые» впоследствии в случае необходимости. «...Раз урок выучен, на нем нет никакого следа его происхождения, ничего, что определяет его место в прошедшем; он составляет скорее часть моего настоящего, как моя привычка ходить или писать; он скорее прожит, “проделан”, чем представлен...»<sup>6</sup>. Эта активная, или двигательная, память, «расположенная в настоящем и имеющая в виду лишь будущее»<sup>7</sup>, по словам Бергсона, уже не репрезентирует наше прошлое, а как бы «проигрывает» его; она не создает образов, а повторяет, используя лишь то из прошлого, что проясняет или дополняет наличную ситуацию, способствуя тем самым актуальному действию. Это опыт, запечатлеваемый в теле в виде готовых механизмов, формирующих своего рода «привычку тела» и обеспечивающих приспособление его к среде, которое составляет общую цель жизни<sup>8</sup>. Напротив, «воспоминание об одном определенном чтении — это представление и только представление»<sup>9</sup>; возникающие в результате образы фиксируют все уникальные события нашей повседневной жизни в их последовательности, «с их контуром, окраской и местом во времени»<sup>10</sup>. Спонтанная, произвольная память, удерживающая такие образы-воспоминания (Бергсон называет ее также памятью духовной, независимой, репродуцирующей образы), и является памятью в собственном смысле слова, по самой своей природе предполагающей отсылку к прошлому как таковому. Стало быть, именно здесь осуществляется та образная репрезентация прошлого, которая интересует Рикёра.

Резюмируя бергсоновские рассуждения и подчеркивая, что в этом «необычайно богатом» тексте ставится более общая проблема отношения между действием и представлением, Рикёр толкует память-привычку и собственно память как «два полюса непрерывного потока мнемонических явлений» (с. 48), связанные между собой тем, что оба они имеют отношение ко времени, к прошлому. Но отношение это различно: «В этих двух крайних случаях предполагается наличие ранее приобретенного опыта: однако в случае с привычкой этот ранее приобретенный опыт включен в ныне протекающую жизнь, не обозначенную и не декларируемую как прошлое; в другом случае отсылка к ранее полученному опыту сделана именно как к опыту, достигнутому в прошлом» (там же). Бергсоновский анализ позволяет,

по Рикёру, классифицировать опыты с точки зрения их временной дистанции по отношению к настоящему, то есть в соответствии с их временной глубиной, начиная от тех, где прошлое оказывается наиболее близким настоящему, до самых далеких, более всего отстоящих от актуальной ситуации.

Вторая оппозиция, при исследовании которой Рикёр тоже обращается к Бергсону, — воскрешение в памяти/вызывание (или разыскание) в памяти. Под первым Рикёр, вслед за Аристотелем, понимает простое присутствие в памяти (греч. *mnēmē*), под вторым — воспоминание (припоминание, греч. *anamnēsis*) намеренное, целенаправленное, предполагающее особое усилие. Для иллюстрации своих рассуждений Рикёр привлекает работу Бергсона «Интеллектуальное усилие», подчеркивая, в частности, значение бергсоновской критики ассоцианизма, сводившего все модальности припоминания, разыскания в памяти к наиболее механической из них. Опираясь в этой работе на концепцию различных уровней, или планов, сознания, изложенную в «Материи и памяти», Бергсон применяет ее к анализу конкретной проблемы: в чем причины того чувства усилия, напряжения, которое возникает у нас, когда мы о чем-то вспоминаем, размышляем, следим за чьей-то мыслью и т.п. И почему в иных случаях у нас такого состояния не возникает? (Рикёр отмечает, что этот вопрос представляет интерес и для современных когнитивных наук.)

Работу сознания Бергсон описывает в «Материи и памяти» как сложный процесс, в котором постоянно совершается круговое движение, ведущее от плана действия (где сильнее участие памяти-привычки) к плану грезы (в наибольшей мере связанному с духовной, спонтанной памятью) и обратно. Отметим, что в «Интеллектуальном усилии» в бергсоновский анализ включается еще один важный компонент: с начала XX века особую роль в его концепции стали играть идеи Плотина, в том числе проблема единого и многого, сформулированная греческим философом, в частности, в учении об эманации. Как из исходного единства возникает многообразие? Этот вопрос, истоки которого восходят еще к элеатам и Платону, Бергсон рассматривает в ряде своих работ применительно к конкретным проблемам философии сознания и гносеологии, а в «Творческой эволюции» он приобретает статус одного из центральных. В «Интеллектуальном усилии» платиновское влияние заметно в концепции «динамической схемы», того формирующегося в сознании нерасчлененного, еще дообразного единства, которое впоследствии развертывается в образах, распадаясь на отдельные элементы. «Схема, — пишет Бергсон, — начавшееся состояние, а образ —

окончившееся. Она представляет динамически, в становлении, то, что образы дают нам в статическом состоянии, как законченное. Она бывает налицо и действует во время работы вызова образов и сглаживается и исчезает позади вызванных образов, выполнивши свою роль»<sup>11</sup>. С движением от динамической схемы к образам, с происходящим на этом пути изменением как самой схемы, так и образов, их взаимным приспособлением Бергсон как раз и связывает чувство усилия, совершаемого сознанием в актах припоминания, истолкования, внимания, умственного сосредоточения; здесь происходит, полагает он, пересечение различных планов сознания. Предложенная Бергсоном модель, подчеркивает Рикёр, «служит выделению автоматической стороны, механического вызывания в памяти, и рефлексивной стороны, умственного воспроизведения, которые в обыденном опыте тесно переплетены» (с. 53). Обычно в процессе вспоминания память работает и «по горизонтали», ассоциируя одни образы с другими (этим аспектом ограничивалась в своих исследованиях ассоциативная психология), и «по вертикали», причем именно во втором случае происходит превращение динамической схемы в образ.

Сама тема образов, образного представления прямо связана с анализируемым далее Рикёром вопросом о различении памяти и воображения. Этот вопрос он формулирует так: «...является ли воспоминание образом и если является, то каким именно?» (с. 73). Тем самым в обсуждение вовлекается истинностное измерение памяти, отличающее ее от воображения: действительно, хотя в обоих случаях подразумевается присутствие того, что отсутствует, но в воспоминании мы имеем (или верим, что имеем) дело не с чем-то ирреальным, не с плодом фантазии, а с чем-то некогда существовавшим. Мы нацелены на прошлую «вещь», на нечто такое, что сами когда-то слышали, видели, испытали. «Эта потребность в истине, — замечает Рикёр, — определяет память как когнитивную величину. Точнее, именно в момент узнавания, которым завершается усилие по вспоминанию, эта потребность в истине сама заявляет о себе. В таком случае мы ощущаем и знаем, что что-то произошло, что-то имело место, и это предполагает существование нас в качестве действующих лиц, объектов воздействия, свидетелей» (с. 87).

Данная проблема, пронизывающая всю книгу Рикёра, рассматривается им во многих аспектах, в том числе в плане эпистемологии исторического познания, этики и философии политики, где особенно остро ставится вопрос о свидетельствовании и его надежности. Но вначале он исследует эту проблему в плане феноменологии памяти, раз-

мышляя об отличии памяти от воображения. Подробно проанализировав соответствующие исследования Гуссерля, он вновь обращается к «Материи и памяти» в поисках ответа на вопрос: «Как объяснить, что воспоминание возвращается в виде образа и что вызванное таким способом воображение даже принимает формы, освобожденные от функции ирреального?» (с. 81). Здесь для Рикёра на первый план выступает бергсоновское описание процесса припоминания как превращения «чистого воспоминания», имеющего дообразную природу, в воспоминание-образ, являющийся своего рода посредником между чистым воспоминанием и полученным восприятием.

Проблема чистого воспоминания — одна из наиболее сложных в книге Бергсона. «Чисто» оно в том смысле, что не имеет никакой связи с настоящим, до поры не влияет на него. Как выясняется дальше (и именно это больше всего интересует здесь Рикёра), чистое воспоминание существует в некоем виртуальном состоянии и становится реальным, актуализируется в процессе припоминания, приобретая форму образа-воспоминания, который принадлежит уже не прошлому, а настоящему (такая актуализация — один из примеров описанного в «Интеллектуальном усилии» развертывания динамической схемы). Как отмечает Рикёр, в этом процессе, где соединяется работа памяти воображающей и памяти повторяющей (=привычки), акцентируется та функция воображения, которая противоположна ирреализующей, — функция «визирующая»: такое воображение не уводит в мир вымысла, а показывает, дает увидеть. Именно потому, что в акте припоминания можно проследить в самих истоках превращение чистого воспоминания в образ, здесь становится зримым нечто, ранее бывшее реальным<sup>12</sup>. Это и позволяет говорить об узнавании, представляющем собой, в определении Бергсона, «конкретный акт, с помощью которого мы улавливаем прошлое в настоящем»<sup>13</sup>.

Но к проблеме узнавания и всему комплексу связанных с ней тем Рикёр обращается уже в третьей части своей книги, на новом уровне — уровне герменевтики исторического состояния, ключевой вопрос которой формулируется так: «Что значит понимать историческим способом?» (с. 401). Рассматривая в связи с этим проблему исторического состояния, представляющего собой основу всех отношений человека с временем, Рикёр исследует в третьей главе данной части феномен забвения, толкуя его, в широком смысле, как «символ уязвимости всего исторического состояния в целом» (с. 402). Именно здесь он снова, подробнее чем раньше, анализирует бергсоновскую концепцию памяти, причем делает это «в тональности... скорее взаимопонимания, чем конфронтации» (с. 482). Действительно, идеи

Бергсона становятся здесь для Рикёра очевидным стимулом его собственных размышлений и выводов. Ход его рассуждений таков: если хорошая память обеспечивает успешную репрезентацию прошлого, то забвение, бросающее вызов претензии памяти на верность прошлому и подрывающее доверие к надежности такой репрезентации, противоположно узнаванию, которое Рикёр называет «маленьким чудом хорошей памяти». С забвением связана апория ненадежности памяти, свидетельствующая, по Рикёру, о переломном моменте проблематики присутствия, отсутствия и временной дистанции — проблематики, составляющей ядро его исследования памяти. Но тогда возникает вопрос: что же, забвение — это всегда враг памяти, симптом ее слабости, ущербности? Очевидно, нет: ведь ничего не забывающая память — это какой-то монстр, в отношениях между памятью и забвением необходима мера. Как же ее установить и как можно определить позитивный аспект забвения? А этот вопрос, в свою очередь, связан, полагает Рикёр, с проблемой узнавания — точнее, мнемонического узнавания, которое состоит в «точном совмещении образа, присутствующего в сознании, и психического следа, — он тоже называется образом, — оставленного первичным впечатлением» (с. 594). Этот мнемонический акт, который мы постоянно осуществляем в повседневной жизни, тем самым в действии разрешая загадку наличия у нас представления о прошлой вещи, при попытке теоретического объяснения оказывается далеко не простым. Откуда нам известно, спрашивает Рикёр, что первичное впечатление у нас действительно сохраняется? Ведь само это суждение носит ретроспективный характер, мы высказываем его задним числом, уже после того, как узнавание произошло.

Здесь Рикёр и возвращается к «Материи и памяти», подчеркивая, что Бергсон остается для него философом, «который лучше всех понял, сколь тесная связь существует между тем, что он называет “сохранением образов”, и ключевым феноменом узнавания» (с. 595). Поэтому далее подробно разбираются вторая и третья главы «Материи и памяти», посвященные соответственно узнаванию образов и их сохранению. Сами эти проблемы Бергсон формулирует исходя из основного в его книге положения о том, что мозг является орудием только действия, а не представления: хотя он играет важную роль в процессе припоминания, то есть превращения чистого воспоминания в образ, но из этого вовсе не следует, что сами воспоминания накапливаются и сохраняются в мозге. Обоснованию данного положения посвящена большая часть «Материи и памяти». В этом, как отмечает Рикёр, и состоит суть спора Бергсона с нейронауками его

времени, причем сам спор отнюдь не является достоянием прошлого, предмет его по-прежнему актуален. Рикёр неоднократно подчеркивает, что дискурс нейронаук и дискурс феноменолога, философа представляют собой разные типы дискурсов с разнородными перспективами. Мнезические следы, с которыми имеет дело нейронаука, существуют в настоящем; сами по себе они не отсылают к минувшему времени. Собственно темпоральный аспект, характеризующий феномен памяти, может быть осмыслен «только в дискурсе о ментальном. А нейронауки должны говорить не о том, что побуждает меня мыслить... а о том, в силу чего я мыслю, то есть о нейронной структуре, без которой я не мог бы мыслить. Это уже кое-что, но еще далеко не всё» (с. 590).

Нечто похожее пытался сказать на своем языке, с помощью непривычной терминологии и порой весьма причудливой аргументации и Бергсон, отнюдь не отрицая роли нейронаук в познании психических явлений, но определяя границы их компетенции, рамки применяемой ими методологии. Оба философа по-разному, но сходным образом иллюстрируют свои взгляды. Рикёр использует с этой целью формулировку, предложенную Платоном в «Федоне». Сократ, отвечая на вопрос, почему он сидит в тюрьме и ждет смерти, а не пытается бежать, приводит два аргумента: во-первых, дело в том, что его удерживают его члены, а во-вторых, он должен подчиниться законам общества. Первый аргумент говорит о необходимом условии, *causa sine qua non*; второй — о подлинной причине (с. 583–584). Так и мозг является необходимым условием работы мышления, но из этого не следует, что он есть и подлинная ее причина. Бергсон же в аналогичном случае рассуждает так: «То, что между состоянием сознания и мозгом существует согласованность, сомнения не вызывает. Но существует согласованность и между одеждой и гвоздем, на котором она висит, так как если вырвать гвоздь, одежда упадет. Будем ли мы утверждать, основываясь на этом, что форма гвоздя показывает форму одежды или каким-то образом позволяет нам ее угадать?»<sup>14</sup>. Роль мозга состоит в том, полагает он, чтобы обеспечить действенный контакт с наличной ситуацией, а не в том, чтобы быть неким резервуаром, хранилищем воспоминаний.

Но если воспоминания не сохраняются в мозге, то проблему их сохранения и последующего узнавания нужно формулировать как-то по-иному. Это и предпринимает Бергсон в разбираемых Рикёром главах «Материи и памяти». Исходя из своей концепции двух форм памяти он выделяет два соответствующих типа узнавания: 1) автоматическое, машинальное (или рассеянное) узнавание, совершаемое

преимущественно при помощи движений (например, когда мы ходим по хорошо знакомому городу, не испытывая сомнений при выборе маршрута и не обращая внимания на окружающие предметы; фактически это способность координировать движения тела со зрительными впечатлениями), и 2) внимательное узнавание, предполагающее участие воспоминаний-образов. Именно второй тип узнавания особенно интересует Бергсона, подробно описывающего весь этот сложный процесс «подгонки» к полученному внешнему восприятию прошлого образа, образа-воспоминания. Мы не станем углубляться здесь в разбор этой проблемы<sup>15</sup>, поскольку Рикёр затрагивает ее лишь попутно. В центре его внимания находится предложенное Бергсоном решение проблемы сохранения воспоминаний, представляемое Рикёром в виде следующей цепочки суждений о феномене узнавания: узнать воспоминание значит вновь его обрести, а такое обретение предполагает, что оно в принципе имеется в наличии, пусть и в латентной, не полностью доступной форме. Из этого делается следующий, возможно не столь очевидный, вывод: «Важное следствие тезиса о сохранении в латентном состоянии образов прошлого заключается на деле в том, что любое настоящее уже в момент своего появления представляет собой собственное прошлое; ибо как оно могло бы стать прошлым, если бы не выступило в этом качестве в то самое время, когда оно было настоящим» (с. 600).

Рикёр опирается здесь на работу Ж.Делёза «Бергсонизм», где предложена интересная трактовка бергсоновской концепции в целом, и в частности проблемы памяти. Как отмечает Делёз, для нас привычнее думать, что настоящее становится прошлым тогда, когда сменяется другим настоящим. И все же, призывает Делёз, давайте задумаемся, как возможно, чтобы настоящее стало прошлым, если бы оно не было таковым сразу, еще будучи настоящим; в противном случае прошлое вообще не могло бы конституироваться<sup>16</sup>. Действительно, такова мысль Бергсона: «...мы никогда не достигли бы прошлого, — пишет он, — если бы сразу не были в нем расположены... Тщетно было бы искать его след в чем-то актуальном и уже реализованном: все равно, что искать темноту при полном освещении»<sup>17</sup>. Именно эта мысль оказывается очень важной для Рикёра, поскольку ею описываются существенные психологические особенности процесса репрезентации прошлого: при воспоминании чего-либо мы сразу размещаемся в прошлом и от него движемся к настоящему. Утверждая это, Бергсон вступает в явную оппозицию общепринятым представлениям (связанным, с его точки зрения, с механистическими трактовками памяти): память оказывается у него вовсе не регрессивным движением от

настоящего к прошлому, а, наоборот, прогрессивным движением от прошлого к настоящему<sup>18</sup>. Но здесь как раз и возникает проблема сохранения воспоминаний — ведь если, как утверждает Бергсон, они не сохраняются в мозге, то где находится вся их масса?

Для решения этой проблемы Бергсон вновь привлекает понятие чистого воспоминания, которое, существуя виртуально, является бездейственным (то есть не имеет какой-то практической пользы), а стало быть, бессознательным, если понимать сознание в узком смысле — как то, что связано с настоящим, актуально переживаемым, нацеленным на действие. Все наши прошлые впечатления никуда не исчезают, они продолжают существовать в неосознанном состоянии<sup>19</sup>, и именно к ним всякий раз обращается наша память, выбирая из их массы то, которое лучше всего совместимо с новым, только что полученным нами восприятием и актуализируется, обретая форму образа-восприятия. Но не следует, полагает Бергсон, ставить вопрос о том, где они сохраняются: можно лишь сказать, что прошлое сохраняется само собой. Нам трудно это понять, поскольку мы, руководствуясь интересами непосредственного действия, остаемся, как правило, в «освещенной части нашей истории»<sup>20</sup>, и хотя сознание может бросить свет и на более отдаленные переживания, если они будут практически полезны, однако основная масса воспоминаний остается неосвещенной. И все же, если мы отдадим себе отчет в том, что практически «воспринимаем только прошлое, так как чистое настоящее»<sup>21</sup> представляет собой неуловимое поступательное движение прошлого, которое подтачивает будущее» (там же), а потому всякое восприятие — это уже память, то нам станет яснее, как возможно полное всецелое сохранение прошлого.

Собственно, такое сохранение уже изначально предполагается бергсоновским учением о длительности как характерном для глубинных слоев сознания непрерывном взаимопроникновении разнородных состояний, той временной их организации, в силу которой прошлое непрерывно сплавляется с настоящим, образуя с ним единое, нераздельное, хотя и постоянно меняющееся, целое. Эта идея, высказанная в «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889), конкретизируется в «Материи и памяти». И Рикёр совершенно прав, отмечая, что ведущая интуиция второй книги может быть выражена так: «Становление, которое длится» (с. 602). Именно потому, что длительность, конкретное время, противостоит «пространственному времени», применительно к памяти неуместен вопрос «где?», равно как и пространственные метафоры (без них, правда, не может обойтись и сам Бергсон: к примеру, используемый им образ неосвещенной обла-

сти сознания явно несет в себе пространственные коннотации). Фактически Бергсон понимает память как виртуальную духовную реальность, которая — если человек окажется способным глубже проникнуть в эту «неосвещенную область», воспользоваться ее полнотой и богатством в интересах собственного развития как личности, — представляет собой неисчерпаемый потенциал, ресурс творчества и свободы. Данный аспект концепции памяти найдет развитие в его последующих работах, которых (как и иных важных сторон этой оригинальной теории) мы не будем здесь касаться, чтобы не отвлечься от основной нашей темы. Уже и того, что сказано в «Материи и памяти», достаточно Рикёру для его цели — исследования проблемы забвения.

Но перед тем как перейти к решающим выводам, Рикёр, подытоживая свое изложение бергсоновской концепции, подвергает сомнению одно ее положение — радикальное разграничение действия и представления, отразившееся в идее о двух формах памяти, о мозге как инструменте действия и только действия и т.п. С точки зрения Рикёра, сама диалектика действия и представления, совместно выполняющих важную функцию в структурировании живого опыта, препятствует такому разделению. Впрочем, такое несогласие, как отмечает Рикёр, не говорит о разрыве с Бергсоном, чья позиция обусловлена прежде всего его методом (последний, заметим, во многом послужил причиной непонимания, неверной трактовки бергсоновских идей), побуждающим вначале выделить в каком-либо явлении две крайности, два предела и анализировать их по отдельности, в чистом виде, чтобы лучше понять суть смешанного феномена, который они совместно образуют. Осознавая те проблемы, которыми чреват подобный метод, Рикёр, однако, в главном солидарен с Бергсоном, чей анализ опыта узнавания фактически преодолевает рамки, поставленные методом, и описывает реальный живой опыт с присущим ему союзом между действием и представлением.

Рикёр безусловно принимает и разделяет бергсоновскую идею о сохранении воспоминаний. Именно на ее основе он формулирует свой тезис о существовании двух типов забвения — забвения из-за стирания следов и забвения-резерва, то есть той виртуальной сферы, ресурса, из которого черпает и на надежность которого рассчитывает в своей деятельности «человек могущий» (*l'homme capable*) — главный персонаж рикёровской феноменологической герменевтики. Сам Бергсон понимал забвение скорее в первом смысле, как стирание следов, диктуемое потребностями практики: полезное в данный момент воспоминание беспрепятственно «проскальзывает» на свет сознания, приобретая образную форму, тогда как воспоминания бесполезные

оказываются временно оттесненными и ждут своего часа<sup>22</sup>. Для Рикёра же важнее другое — тот позитивный аспект забвения, в силу которого оно не является только врагом истории и памяти, а представляет собой особый имемориальный ресурс. «Забывание, — пишет он, — означает тогда *незаметный* характер постоянного сохранения воспоминаний, уклонение от бдительного контроля сознания» (с. 609). В жизни мы постоянно испытываем на себе, в собственном опыте, действие обеих этих форм забывания. С одной стороны, мы что-то забываем, а с возрастом все больше; с этим связан древний образ канувшего в Лету, безвозвратно ушедшего. Но, «с другой стороны, нам известно хрупкое счастье совершенно неожиданного возвращения воспоминаний, которые мы считали утраченными навсегда. ...Против разрушающего забвения — забвение, которое сохраняет» (с. 609–610). Именно такое понимание забвения дает, по Рикёру, надежду на успешность репрезентации прошлого, свидетельствующую о способности помнить, способности вспоминать, которая представляет собой, в его трактовке, одну из важнейших характеристик «человека могущего».

### Примечания

- <sup>1</sup> *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 50. «...Мы уже уяснили с помощью всех экзегетических дисциплин, и в частности психоанализа, — пишет Рикёр, — что так называемое непосредственное сознание является прежде всего “ложным сознанием”; Маркс, Ницше и Фрейд научили нас обнаруживать его уловки» (Там же. См. об этом: *Вдовина И.С.* Памяти Поля Рикёра // *Вопр. философии.* 2005. № 11. С. 181). Бергсон, подчеркивая сложность доступа к непосредственным данным сознания, все же признавал принципиальную возможность такого доступа, осуществляемого усилием интуиции.
- <sup>2</sup> *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 8. Далее при цитировании этой работы страницы указываются в основном тексте.
- <sup>3</sup> См., например: *Рикёр П.* История и истина. СПб., 2002; *Его же.* Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.—СПб., 1999.
- <sup>4</sup> У Аристотеля читаем: «...память не есть ни ощущение, ни постижение, но — приобретенное свойство или состояние... чего-то из них по прошествии времени. ... Настоящее постигается ощущением, будущее — предвидением... а прошедшее — памятью. Значит, любая память — вместе со временем» (*Аристотель.* О памяти и припоминании, 449 b 25–27 // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы).* М., 2005. С. 407–408.
- <sup>5</sup> Проблема памяти стала здесь для Бергсона ключевой: постепенно сужая поле исследования и продвигаясь от общих вопросов к проблеме церебральных локализаций в случаях афазии, он стремился максимально опереться в своей аргументации на имевшийся к тому времени экспериментальный материал: он надеялся, что если бы удалось «позитивным путем установить, что церебральный

процесс соответствует лишь очень незначительной доле памяти, что процесс этот скорее ее следствие, чем причина, что материя и здесь, как и всюду, представляет собой носительницу *действ*ия, а не субстрат *позна*ния, ... тогда необходимость возвести дух в независимую реальность напрашивалась бы сама собой» (Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 203).

6 Там же. С. 207.

7 Там же. С. 208.

8 Именно эта память, как отмечает Рикёр, подвергается тренировке с помощью различных приемов мнемотехники, искусства запоминания (данную тему он подробно рассматривает в главе 2). Практика запоминания состоит здесь «не в вызывании прошлого, а в применении усвоенных знаний, упорядоченных в ментальном пространстве... Тем самым пространственность стирает временность» (с. 95).

9 Бергсон А. Материя и память. С. 207.

10 Там же. С. 212. Немного далее Рикёр обращает внимание на то, что «Бергсон, столь чуткий к угрозам засорения чистого опыта длительности пространственными категориями, позволял себе характеризовать память-воспоминание, сравниваемую с памятью-привычкой, через феномен датирования» (с. 69). Действительно, Бергсон неоднократно говорит в «Материи и памяти» о дате как «месте во времени», удержание которого характерно для памяти как таковой. Но ведь «место во времени» – явно пространственное обозначение, имеющее отношение скорее к тому времени-пространству, которое Бергсон противопоставлял длительности. Между тем понятия памяти (как таковой) и длительности у Бергсона очень тесно связаны, оба обозначают глубинное, духовное измерение человека, свободное от диктата пространственности. Возможно, дело в том, что для Бергсона здесь важно прежде всего сохранить «метку» прошлого, как-то четче обозначить временную дистанцию, отстояние от настоящего.

11 Бергсон А. Интеллектуальное усилие // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. М.–СПб., 1914. С. 154.

12 Отмечая силу бергсоновского анализа, Рикёр цитирует следующее характерное высказывание Бергсона из «Материи и памяти»: «*Вообразить* – это не то же самое, что *вспоминать*. Конечно, воспоминание, по мере того как оно актуализируется, стремится ожить в образе, но обратное неверно: просто образ, образ как таковой, не соотнесет меня с прошлым, если только я не отправлюсь в прошлое на его поиски, прослеживая тем самым то непрерывное поступательное движение, которое привело его от темноты к свету» («Материя и память». С. 245). Итак, возврат к дообразным истокам воспоминания, внимание к самому процессу актуализации, или материализации, чистого воспоминания позволяет, по Бергсону, идентифицировать наличный образ именно как образ-воспоминание, а не плод фантазии. Именно такая соотнесенность с прошлым дает основание видеть между воспоминанием и восприятием различие не просто в степени, как это свойственно ассоцианистской психологии, но в природе: воспоминание несет на себе следы изначальной виртуальности, выводит нас за пределы настоящего момента.

13 Там же. С. 213–214.

14 Там же. С. 162.

15 Подробнее об этом см.: Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 129–149, а также нашу работу «Анри Бергсон». М., 2003. С. 165–190.

- <sup>16</sup> См.: Делёз Ж. Цит. соч. С. 136–137.
- <sup>17</sup> Бергсон А. Материя и память. С. 244. Позже, в работе «Воспоминание настоящего и ложное узнавание» (1908), Бергсон разовьет эту идею, показывая, как в один момент с восприятием рождается и воспоминание о нем и как «сбои» в этом процессе приводят к разного рода отклонениям от нормального процесса узнавания. См.: Бергсон А. Воспоминание настоящего // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. С. 79–119.
- <sup>18</sup> См.: Бергсон А. Материя и память. С. 310.
- <sup>19</sup> В этом смысле для Бергсона, как отмечала исследовательница его творчества М.Бартельми-Мадоль, «прошлое есть одновременно больше никогда и всегда здесь» (Barthélemy-Madaule M. Bergson. P., 1967. P. 79). Идея о целостном сохранении прошлого естественно подводит Рикёра к сравнению концепций Бергсона и Фрейда (см.: С. 601, 615–617). См. также: Cariou M. Lectures bergsoniennes. P., 1990. P. 45, 46.
- <sup>20</sup> Бергсон А. Материя и память. С. 254.
- <sup>21</sup> Обратим внимание: именно *чистое настоящее*; слово «чистое» здесь обозначает, как это часто бывает у Бергсона, некий предельный случай, идеальную модель, необходимую ему в целях аргументации. На деле его понимание настоящего иное, в ряде аспектов очень близкое к августиновской идее *distentio animi*, растяжения души, которую Рикёр исследовал в книге «Время и рассказ» (Т. 1. С. 15–41; анализ этой проблемы см. в статье Н.В.Мотрошиловой в настоящем издании). См. об этом, например: Бергсон А. Восприятие изменчивости // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. С. 26–29.
- <sup>22</sup> Ждут и могут дождаться, поскольку забвение носит временный, не фатальный характер (конечно, здесь имеются в виду обычные случаи забывания, не связанные с какого-то рода патологиями). В одной из поздних работ Бергсон прямо говорит об этом: «...множество фактов указывают на то, что прошлое сохраняется в мельчайших своих деталях и настоящего забвения не существует» (Bergson H. «Fantomes de vivants» et «recherche psychique» // Bergson H. *Enérgie spirituelle*. P., 1919. P. 81). М.Карью в указанной выше книге подвергает критике бергсоновскую трактовку забвения, полагая, что в ней не учитываются многие разновидности забывания: ведь часто мы забываем именно то, что нам практически может пригодиться. Более продуктивной в этом плане исследовательница считает концепцию Фрейда (см.: Cariou M. Op. cit. P. 46).

**«Великая нарратология»  
(Размышления о книге П.Рикёра «Время и рассказ»<sup>1</sup>)**

**1. Претворенное время**

Книга французского философа Поля Рикёра, продолжателя герменевтической традиции, обещает многое уже своим названием. Время, о котором пойдет речь, это, безусловно, время рассказа, а точнее, время, производное от различных типов объяснений, к каким прибегают исторические дисциплины (мы не скажем «науки», ибо вопрос о «научном» статусе истории и есть предмет жесточайшей полемики). Но очевидно, что даже время рассказа и особенно время, представленное в философской рефлексии — а работу эту выполняет сам Рикёр, полагаясь в первую очередь на Августина и частично на Хайдеггера, — такое время имеет отношение ко всем живущим. Собственно, время рассказа — это *конечное* время, конечное хотя бы потому, что интрига как динамическое сцепление событий-действий по Аристотелю обладает неустранимыми началом, серединой и концом. Однако Рикёру важнее другое: между временем и рассказом располагается *ничто*, и грамматическое место соединительного союза является лишь символическим обозначением проблемы, а именно *пробела*, необходимо существующего между *объяснением* (чем заняты, в частности, лингвистика и семиотика) и тем «предварительным пониманием, которое относится к области усвоения языковой практики — как поэтической, так и повествовательной» (с. 8). Если говорить коротко, то для Рикёра рассказ — это способ освоить (в его терминологии — ре-фигурировать) время человеческой жизни и действия, образующее «смутный, неоформленный и в известной мере бессловесный» опыт (с. 9). Интрига в качестве активного, упорядочивающего подражания (именно так, «процессуально», и толкуется *mimesis*; с. 44 и след.) и есть наиболее распространенный ответ на

апории времени, выявляемые философией, и даже в определенном смысле их преодоление. Доказательству этого тезиса и посвящено обширное исследование П.Рикёра.

Так или иначе мы уже вступили на территорию специального языка и отчасти строя мысли. Отметим то, что бросается в глаза не сразу. Если «объяснению» посвящен в дальнейшем не один раздел книги (ибо и номологические, то есть апеллирующие ко всеобщности законов, и нарративистские концепции истории являются моделями ее *объяснения*), из чего рельефно складывается как само понятие, так и, главным образом, предпочтения на этот счет Рикёра, то, напротив, «понимание», и в первую очередь «нарративное понимание», остается в области тех (молчаливых) допущений, которые имеют для философа вполне аксиоматический характер. Трудно в точности сказать, насколько позиция Рикёра совпадает с радикальным утверждением его старшего единомышленника Х.-Г.Гадамера о том, что понимание охватывает не только языковые явления в собственном смысле. Или, точнее, что событием языка является не одна лишь процедура обретения взаимного согласия, но процесс понимания вообще, чем и обеспечиваются базовые условия коммуникации даже тогда, когда последняя по какой-нибудь причине затруднена или прервана. Такое «понимание» превращается в фундаментальное определение бытия в мире, из чего вытекает равным образом как личностное (участие в порождении и передаче смысла), так и социальное (своеобразное сообщество диалога). Нам представляется, что Рикёр тоже «расширяет» понимание, только в его схеме акцент необходимо ставится на «предпонимании *мира действия*» (с. 68. Курсив мой. — *Е.П.*). Это неудивительно, ибо именно действие (его практическое понимание) и переводится в рассказ. «Пригодность действия для рассказа» вытекает из трех особенностей самого действия, которое, как мы бы сказали, всегда уже введено в область понимания, а значит, и потенциальной нарративной (ре)организации. Речь идет о структурных особенностях, наделяющих действие значением (семантика и синтагматика действия), его культурно-символическом опосредовании контекстом, нормой и моралью и, наконец, о его временных характеристиках, которые, подобно всем предыдущим, «снимаются» рассказом (то есть узнаются в нем, но уже на уровне особых конфигурирующих операций, осуществляемых интригой). Этот уровень мимесиса (мимесис-I) чрезвычайно значим для Рикёра, потому что даже рассказ (мимесис-II) — предмет его теоретического интереса — является по сути дела *производством*, (подражательной) *деятельностью* по конструированию и упорядочиванию фактов. Рассказ тем самым имеет «только одно пространство развертывания — человечес-

кое действие» (с. 46), или такую референцию, которая позволяет герменевтике преодолеть неизбежную узость наук о тексте, исследующих лишь формальные параметры произведений. (Мы еще ничего не сказали о другом выходе рассказа «за свои границы» — о мимесисе-III, этом восприятии произведения читателем.)

Проблема референции (или в другом возможном переводе — отсылания, отсылки) является, наверное, одной из ключевых. Ибо здесь мы снова выходим на определение самой герменевтики, даже если задача эта не поставлена открыто. Остановимся на двух моментах. Как раз «онтологическое допущение о референции» и отграничивает герменевтику от лингвистики и семиотики, ибо, сформулированное в феноменологических терминах, оно предполагает «идею об интенциональной нацеленности на *внелингвистическое*» (с. 96. Курсив мой. — *Е.П.*). Полнота языкового события обеспечивается не только развертыванием диалога, но и тем, что в диалог в качестве внедикурсивной ценности привносится индивидуальный опыт, вписанный в более широкий горизонт. Опыт бытия в мире и бытия во времени и есть то, что взывает к выражению, что нуждается в коммуникативной поддержке языка, дабы быть разделенным с другими. Рикёр настаивает на том, что «способность к коммуникации и способность к референции должны полагаться одновременно». В результате читатель получает «смысл произведения», но и в то же время нечто большее: это «осуществляемая через посредство смысла его референция, то есть *опыт*, который референция вносит в язык, и, в конечном счете, *мир и его временность*, которые она разворачивает перед собой» (там же; курсив мой. — *Е.П.*). Возникает немалое искушение связать «опыт» Рикёра с его же «действием». Опыт располагает очертаниями — как внутренними, так и внешними («вещь» и ее отношения с любой другой вещью в горизонте мира в целом), что сразу выделяет и обособляет этот опыт. Действие же, как мы помним, никогда не бывает бес-смысленным: один его символизм (в кассиреровском толковании) наделяет действие первичной прочитываемостью. Иначе говоря, действию предшествует некий значимо-распознавательный контекст, который мы назвали бы языковым в широком смысле слова. Или же предпонимательным. И это относится уже не к подражанию действию при построении интриги (там самим условием репрезентации становится способность понимать, что есть в действии от человеческого действия). Мы скорее говорим о реальности, в которой действия совершаются и которая настраивает на их восприятие в определенном (заданном) ключе. Это значит, что в основе действия — и опыта — лежит *переводимость*, то, что Гадамер называет «понима-

нием», а Рикёр — (коммуникативной) «референцией». То есть нет опыта, *непереводимого в язык*, в чем и заключается, по всей вероятности, величайшее наше спасение: ведь «вся история страданий — это крик об отмщении и просьба о повествовании» (с. 92).

Сближение опыта с действием возможно и по еще одной причине. Несколько ранее Рикёр высказывается намного более определенно, когда признает за опытом как таковым «начальную нарративность», чем выражается не проекция литературы в жизнь, как можно было бы подумать, но, напротив, сама по себе потребность в рассказе (с. 91). Речь идет об историях потенциальных, еще не рассказанных, тайных, из которых выделяется, но куда и возвращается рассказ. Этот «задний план» истории как сказа примечателен тем, что, образуя эдакую повествовательную взвесь, он порождает из себя одновременно и сам рассказ, и (его) субъекта. Так строится психоанализ, обеспечивающий переход от потенциальной (пра)истории (конструкции психоаналитика) к истории реальной (с которой пациент себя ответственно отождествляет), так может быть построено судебное разбирательство, когда судья «выпутывает» подозреваемого из «клубка интриг» (а это значит, что «история» с ним уже «случилась» — до всякого изустного упоминания о ней). Нас не должно смущать, что Рикёр говорит о «донарративной структуре опыта» (там же). Этим не отрицается его (опыта) способность принимать конфигурацию (отвлечемся на мгновение от конфигурирующей функции интриги). Очевидно, что не всякий опыт удостоится рассказа, и это зависит не от ценности, ему приписываемой, но скорее от перипетий самой судьбы. Важно то, что опыт, так сказать, *стремится* стать рассказом, даже если перед нами не проясняющий, а затемняющий рассказ (рассказ как сокрытие). Это бытие-к-рассказу-опыта (да простят нам несколько громоздкий термин) и есть его первичное выстраивание, его приближение к тому действию (или ситуации), каковым, собственно, и творится рассказ. Заострим наш тезис: опыт может быть понят только как *рассказанный*, а переведенный в план рассказа, он становится *деятельным* (и/или *действенным*). Чем, по Рикёру, в конце концов и обеспечивается его «нисхождение» обратно в мир. (Но о мимесисе-III, или теории чтения, нам предстоит узнать с известной отсрочкой: тогда, когда будут переведены последние части обсуждаемой работы.)

Опыт, удостоенный рассказа, — это, с одной стороны, литература, а с другой — история. Каждый из «двух больших нарративных классов дискурса» (с. 100) обладает специфической референциальной направленностью. Если метафорическая референция — характерная для поэтических произведений, но и объясняющая референциальный

статус всякого повествовательного текста — при уменьшении описательности языка не столько отсылает этот последний к нему самому, сколько оказывается негативным условием более полной референции к аспектам бытия-в-мире, которые граничат, строго говоря, с невыразимым (Рикёр говорит осторожнее: «которые не могут быть выражены непосредственно» (с. 98)), то историография, напротив, претендует на уникальную в своем роде референцию, а именно такую, что обращена к событиям, действительно имевшим место в прошлом. Эта «референция по следам» (с. 100) (ибо мы никогда не имеем дела с прошлым напрямую) располагает не сопоставимым ни с какой литературой реализмом. И все же референция по следам и метафорическая референция не существуют изолированно друг от друга (история заимствует у литературы продуктивную способность воображения, тогда как литература перенимает у истории саму ее правдивость, ее «референциальный динамизм»). Отсюда выдвигаемый Рикёром тезис о *перекрестной референции* (*référence croisée*) между историографией и художественной литературой. Но что это за область пересечения «потусторонней» направленности как вымысла, так и исторической наррации? Оказывается, что именно человеческое время, временность действия, совершаемого человеком, «совместно рефигурируют историография и художественная литература» (с. 101), делая это каждая на свой манер.

Мы пришли к тому, с чего и начинается анализируемая нами книга, — к разговору о времени (в первой главе без его соотнесения с рассказом). Времени отведено существенное место в размышлениях Рикёра. Однако прежде чем затронуть нерв всего исследования — а во времени сдвинутой пружиной спрятана предельная неразрешимость: такова плата за «любую попытку *обнаружить само время*» (с. 102), — прежде чем углубиться в апории времени, вернемся к «онтологическому допущению» обновленной герменевтики. Полемический оттенок рикёровского «отсылания» не вызывает никаких сомнений. Мы могли бы сказать, что отстаиваемая им позиция — во многом реакция на анализ произведений как своеобразных замкнутых систем, лишенных внешних форм детерминации. Рикёр — очевидный противник формалистского подхода. И если для Ф. Джеймисона, например, также озабоченного способом введения внеязыковых пластов в интерпретацию, всякий текст культуры (в том числе художественный) есть символическое разрешение реально существующих противоречий, то Рикёр, расширяя толковательные (то есть собственно герменевтические) возможности, считает, что повествовательная деятельность — именно как деятельность — в своей основе пере-описывает мир. Нарративное действие явно коррелирует с челове-

ческой *graxis*, вне этого единства теряя внятность, четкость, внутреннюю связность. (Так, кстати, мы и прочитываем ту самую «интеллигентность», которой явно злоупотребляет переводчик. Уровень абстракции исследования в целом настолько высок, что лишняя апелляция к «сверхчувственному» кажется лишь неудачным плеоназмом.) Понятно, что книга Рикёра в высшей степени методологична и что примеры применения метода в ней достаточно случайны. И тем не менее, настаивая на нерушимой связи между историей и рассказом, философ «переписывает» несколько исторических повествований (Ф.Броделя, Ж.Дюби и Ф.Фюре) в терминах квази-интриги и квази-события. Было бы не менее интересно проследить за его расширенным герменевтическим анализом лирических и/или художественных сочинений. Но, возможно, встреча с ними еще состоится.

Скажем сразу: рикёровские рассуждения о времени введены в конкретную теоретическую рамку. Насколько бы увлекательным ни был сам по себе зачин исследования – парадоксы времени у Августина и их решение, ставящее новые вопросы, – мы уже исходим из посылки: «...время становится человеческим в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временного опыта» (с. 13). Время Августина вступает в контрапункт с интригой Аристотеля, несмотря на подчеркнутую автономность «Исповеди» и «Поэтики». Рикёр как будто подвергает философов взаимному испытанию: Августин исследует время, не задумываясь о рассказе, Аристотель поглощен фабулой, оставляя время в стороне. И если анализ времени есть образ преобладающего несогласия (несмотря на волю к согласию, конституирующую дух), то анализ интриги, напротив, выявляет доминанту согласия, превращая несогласие лишь в подчиненный интриге элемент. («Согласие» и «несогласие» – еще два термина, не подлежащих специальной оговорке. Их можно рассматривать как метафоры (концептуального) равновесия либо отсутствия такового. Но точно так же и как столпы герменевтического «понимания».) Итак, время у Рикёра фигурирует по крайней мере в трех обличьях. Во-первых, в виде августиновских апорий (бытия и небытия времени; протяженности того, что не имеет протяжения; наконец, диалектики времени и вечности); во-вторых, в качестве своеобразного их продолжения уже в самой феноменологии времени, которая, по убеждению Рикёра, *в чистом виде* невозможна; здесь же его интересует и новейшее – хайдеггерианское – приращение этого мыслительного направления, а именно иерархическое распределение уровней временности (от бытия-к-смерти через «историчность» ко времени пуб-

личному и повседневному — порядок можно изменить); в-третьих, время предстает в исследовании как препарированное историческим рассказом, не важно, идет ли речь о «большой длительности» (понятие, введенное Броделем) или же о точечном событии (а это, в свою очередь, открывает новые возможности повествовательного времени — комбинацию отдельного эпизода и обобщающей конфигурации, то есть, фактически, интриги).

Сделаем ряд беглых пояснений. Размышления Августина ценны для Рикёра, в частности, тем, что с их помощью утверждается принципиальная зависимость *любой* феноменологии времени от процедур аргументации, необходимо полемичной в отношении предшествующей традиции (в случае Августина это постоянный спор со скептиками). Разрешение прежних апорий приводит, со своей стороны, к появлению новых, не менее драматичных. Все попытки мыслить «само» время, считает Рикёр, пронизаны такой апоретичностью, и поэтому непосредственного постижения его структуры быть не может. Вместе с тем именно притязание обнаружить сущность времени, что и делает феноменологию времени «чистой», и оборачивается нагнетанием неисчислимых новых парадоксов. Однако развитие этих идей (включая обсуждение гуссерлевских «Лекций») ожидает нас лишь в четвертой части книги. Апогеем августиновского анализа времени становится для Рикёра антитеза *intentio* и *distentio animi* как двух состояний души. Эта антитеза проявляется не сразу: ей, как отмечалось выше, предшествуют другие две фундаментальные «загадки» — апория бытия и небытия времени (возникающая, когда вопрос о времени ставится онтологически — что *есть* время? — и формулируемая скептиками при последовательном рассмотрении уже не существующего прошлого, еще не существующего будущего и настоящего, которое не пребывает), а также апория меры времени (нельзя измерить то, что не имеет протяженности). И тем не менее все, похоже, знают, что такое время, если только не начинают спрашивать себя об этом. Отталкиваясь от этой достоверности, Августин, однако, переносит акцент с вопроса «что» на вопросы «как» и «где»: *как* может существовать (несуществующее) время, *как* его можно измерить и *где* находятся вещи бывшие и будущие, поскольку о них было рассказано и они уже предсказаны? Получается, что существуют не столько сами эти вещи, сколько их «временные свойства» в настоящем (с. 20) и что прошлое и будущее удерживаются в душе в виде образов — отпечатков либо знаков. Из этих рассуждений о памяти и ожидании, включаемых в содержательно иное настоящее, вырастает знаменитая августиновская формула тройственного настоящего: «Правильнее было

бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее... прошлого, настоящее... настоящего и настоящее... будущего. Некие три времени эти существуют в... нашей душе, и нигде в другом месте... я их не вижу» (с. 21–22). Этим обеспечивается переход и к решению загадки меры времени: основание протяженности и меры следует лишить «космологической подпорки» (речь идет о неизменности движения светил) (с. 25) и перенести его исключительно в структуру тройственного настоящего — здесь и появляется *distentio animi*, растяжение души, объясняющее протяженность времени.

Для дальнейших размышлений самого Рикёра особый интерес представляет *прохождение* времени, ибо «именно в самом переходе, прохождении времени, — отмечает он, — нужно искать одновременно *множественность* настоящего и его *прерывность*» (с. 27). Это так, поскольку в названной метафоре идея прохождения настоящего как его сведения к пунктирной точке — точке, так сказать, непротяженности — соединена с идеей «проведения»: в последнем случае настоящее есть род активного внимания (*intentio*), такого, что, согласно Августину, «переправляет (*traicit*) будущее в прошлое», обнаруживая собственную длительность (с. 30). Растяжение *действующей* души, то есть ожидающей, внимающей и воспоминающей, состоит, по мысли Рикёра, «в самой противоположности между тремя устремлениями (*tensions*)» (там же). Это означает, что *distentio* есть не что иное, как «*разрыв*, несоответствие трех модальностей действия» (с. 31; курсив мой. — *Е.П.*), сопряженных с тройственностью настоящего. Разрыв, или, по-другому, несогласие (порождаемое согласными устремлениями ожидания, внимания и памяти), преодолевается лишь в акте построения интриги. Это шаг навстречу Аристотелю, ну а в более широком плане — самому Рассказу как второму главному «протагонисту» нашей философской эпопеи.

Нельзя не сказать напоследок, подытоживая тему времени, что Рикёр отдает себе отчет в известной неправомерности рассмотрения августиновских «загадок» вне их обрамления — размышлений о вечности, которые к тому же меняют и всю интонацию философского поиска, превращая его в род сетования и одновременно упования. Поэтому прежде чем перейти собственно к Аристотелю, Рикёр возвращается к «медитации о вечности» (с. 33), дабы придать *distentio animi* смысл во всей его полноте. Эту медитацию он рассматривает в первую очередь в связи с возрастанием «онтологической негативности» в описании вечности (с. 36) («ничто» времени), в свете чего и сам опыт *distentio animi* «наделяется... негативным признаком недостатка или отсутствия бытия» (с. 37) (отсутствие вечности, истолкованное как нехватка в сердцеvine временности). Но противоположность между вечностью и временем «реани-

мирует» и диалектику *intentio* — *distentio*: в этом случае *distentio* выражает рассеяние («во многом и многим» — в издании «Исповеди» 1991 года), равно как и блуждания «ветхого человека», тогда как *intentio* есть соби- рание человека внутреннего, его сосредоточенность (книга XI, гл. XXIX). Наконец, Рикёр отмечает и присущую *distentio animi* «иерархию уров- ней темпорализации» (с. 39) в зависимости от того, отдаляется ли вре- менной опыт от своего полюса — вечности — или приближается к нему. Здесь подчеркивается сходство времени и вечности, способность при- ближения к вечности, что к определению времени относил и Платон. (Августин иначе формулирует проблему: он пишет об обучении внут- ренним Словом и о вслушивании в это Слово как о возвращении.) Тему «растяжения» и «стяжения» (все-таки в переводе «интенция» звучит до- вольно нарочито — с. 41) Рикёр обещает развивать и впредь, ибо тема эта обнаруживает внутренние ресурсы самой временности, противополо- жной устарелой хронологии. Поскольку Рикёр не однажды упоминает «*иное времени*» (*l'autre du temps*; курсив мой. — *Е.П.*) (с. 33, 38, 41), пытаясь с помощью этой фигуры отстоять временность и углубить ее, и поскольку вариантами *intentio*, на первый взгляд несовместимыми, яв- ляются божественная вечность и конечность человеческого бытия, то не вытекает ли из вышесказанного, что история, но точно так же и рас- сказ, короче, сама *воля к повествованию* и дает возможность — в качестве претворяемого, «наличного» времени — «мыслить совместно вечность и смерть» (с. 106)?

Вся вторая часть исследования, ориентированная на историогра- фию (одну из двух ветвей повествовательного дискурса, каким он из- вестен нам сегодня), посвящена доказательству основного тезиса о том, что между историей и рассказом существует отношение опосре- дования, а точнее деривации, в силу чего историческое знание, спра- ведливо претендующее на научность, не только производно от нар- ративного понимания, но и выводимо из него. Однако все это — лишь предварительные вехи на пути, ведущем к размышлениям о времени и рассказе, и поэтому Рикёр законно просит своего читателя запастись долготерпением. Надо полагать, что для исследователей, увле- ченных теорией исторического познания, первые сто страниц новой части представят наибольший интерес. Ибо на них подробно рассма- триваются сперва достижения французской школы Анналов в пере- осмыслении объекта истории (а это затрагивает эпистемологический статус события), затем предложенная англоязычной позитивистской философией модель «подведения под общее» (*covering-law model*) как универсальная структура объяснения событий (согласно Рикёру — номологическая модель), наконец, появление совсем иных — «нар-

ративистских» — аргументов, вызванное как внутренним кризисом («взрывом») номологической модели, так и параллельной переоценкой рассказа и его возможностей для понимания. Осмелимся сказать, что перед нами — обзор литературы, но обзор блестящий. Здесь прослежены все мельчайшие оттенки каузальности и квазикаузальности, все попытки смягчить «объективность» исторического объяснения, если под таковым иметь в виду его неспецифичность, все этапы усложнения повествовательных концепций, в чем проявлена не только логика развития теории, но и собственно пристрастия Рикёра-теоретика (идея конфигурирующего акта (понимания) у Л.О.Минка; объяснение структуры историографии через процедуры построения интриги у Х.Уайта; устранение дихотомии объяснения и понимания за счет расширенной интерпретации интриги П.Вейном и др.).

Однако кульминация эта часть работы достигает там, где Рикёр формулирует понятие исторической интенциональности, с помощью которого должен выявиться «*смысл поэтической направленности, создающей историческое качество истории*» (с. 208), а следовательно, отличающей ее от всех других наук. Отталкиваясь от проделанного ранее анализа номологической модели, Рикёр утверждает, что между историей и рассказом существует «тройной эпистемологический разрыв», и все же история не может полностью порвать с рассказом, «не утратив своего исторического характера» (с. 206). Это значит, по-другому выражаясь, что история в своей основе *производна* от рассказа, даже если ее растущая научная автономия и приводит к тому, что такое отношение опосредования оказывается забытым. И действительно, историографию от «повествовательной компетентности» последовательно отделяет обособление исторического объяснения, которому отводится самостоятельное место, обособление «сущностей», то есть самих объектов исследования, приобретающих черты все большей анонимности (страны, общества, цивилизации и проч.; «сущности» здесь являются синонимом неких «целостных образований», и поэтому не надо пугаться их внезапного умножения, тем более что это может быть простым эффектом перевода), наконец, упомянутый отрыв касается гносеологического статуса исторического времени, структура которого «строго соответствует процедурам и сущностям, применяемым историей-наукой» (с. 205–206). Оставаясь в поле истории, Рикёр использует метод так называемого «возвратного вопрошания» (так переводит «questionnement à rebours» И.С.Вдовина), что позволяет ему вернуться к «миру действия, уже конфигурированного повествовательной деятельностью, предшествующей с точки зрения смысла научной историографии» (с. 209). Эта повествовательная деятельность разворачи-

вается через последовательные стадии мимесиса, которые и были очерчены в самом начале. (Не забудем, что отношение между тремя модулями мимесиса есть, в свою очередь, необходимое опосредование между временем и рассказом.) Итак, восстановить забытую деривацию исторического знания означает ответить на вопрос о том, каким образом «тройной эпистемологический разрыв, превращающий историю в исследование, становится результатом разрыва, создаваемого конфигурирующей операцией на уровне мимесис-III...» (там же; разрыв в последнем случае отмечает пространство вымысла как такового).

В заключение лишь раскроем карты, хотя этим и выносятся за скобки философская аргументация. Перечислим трех искомых посредников (их число обусловлено модальностями гносеологического разрыва: автономией объяснительных процедур, автономией сущностей (или скорее «целокупностей»?) и автономией времен истории). Переходную структуру между объяснением посредством законов и пониманием посредством интриги Рикёр обнаруживает в единичном причиновменении — вероятностном конструировании хода событий при помощи воображения. Переходным объектом между артефактами историографии и персонажами возможного рассказа выступают «сущности первого порядка» (с. 223 и след.) — народы, страны, цивилизации, — несущие на себе «отпечаток соучаствующей принадлежности... конкретных агентов, относящихся к практической и повествовательной сферам» (с. 210) (иерархия полагаемых историческим дискурсом единиц, или целостных образований, неловко обозначенных как «сущности», напрашивается сама собою). Наконец, посредником между историческим временем и временем рассказа становится неоднозначное понятие события. Конструирующая время лишь на энном уровне над интригой, понимаемой как синтез разнородного (мимесис-II), историография через рассказ отсылает также ко времени действия (мимесис-I). Подобная отсылка к реальной практике осуществляется и через первых двух посредников. Это дает Рикёру возможность, исследуя процесс «*порождения смысла*» (с. 262), оставаться в горизонте мира, преобразованного культурой. Таким образом, мы видим часть настоящей системы, или универсальной объяснительной модели, построенной философом. Ее внутренняя завершенность затрудняет постановку любых вопросов извне. И все же: так ли неизбежно понятие интриги и что делать с огромной массой современных нам произведений, в которых ничего не происходит? Впрочем, вопросы придется отложить: нас еще ждет анализ историй вымышленных, равно как и главная тема, возврат к которой неизбежен. Напомним: тема эта — время и рассказ.

## 2. Современный роман и опыты времени

Поль Рикёр сумел ввести проблематику повествования в прежде недоступные ей области, не только объединив историографию и литературную критику в деле воссоздания великой нарратологии (с. 161), но и спровоцировав неожиданную постановку, казалось бы, вопросов посторонних: так, повествовательность охватила ныне медицинскую этику, к которой была до сих пор непричастна. При этом сам философ, похоже, продолжает оставаться в поле излюбленных им размышлений, сфокусированных на проблеме времени: его недавний труд, словно в продолжение «Времени и рассказа», посвящен памяти и забвению — только в данном случае они рассмотрены в связи с прощением<sup>2</sup>. Так что кропотливый разбор семиотической рациональности (глава II), равно как и глагольно-дискурсивных «игр со временем» (глава III), призванный продемонстрировать гносеологическую общность конфигурации времени в измышленном рассказе и рассказе историческом, хотя и может показаться суховатым и техничным, обретает смысл в контексте некоего ожидания: речь идет о завершении заявленной системы (круг — герменевтический — замкнется лишь тогда, когда будет поставлена проблема референции, то есть когда закрытый «мир произведения» будет подвергнут испытанию со стороны реального читателя), но речь идет одновременно и о том, что приводимые исследования интересны не в качестве простой библиографии, а лишь в той мере, в какой они доступны перетолкованию, — для Рикёра это связано прежде всего с «углублением» и «обогащением» аристотелевского понятия порождающей (производящей действие) интриги.

Впрочем, читатель, даже наиболее внимательный к построению целого, вправе определять для себя частные маршруты на обширной территории, где к рассмотрению представлены интерпретации и схемы. Так, возможно, кто-то заинтересованно начнет читать с конца, а именно с заключительной главы второго тома, обещающей разбор того, что Рикёр, понимая всю парадоксальность этих слов, называет «вымышленный опыт времени». Это, надо сказать, один из ключевых моментов в трехступенчатой концепции мимесиса, которая должна показать непрерывность действия и смысла, опосредуемых через рассказ. Для философа «мир произведения» замкнут лишь постольку, поскольку это воображаемый мир, но в то же время он *«может быть пригодным для обитания»* (с. 108). Это значит, что всякое произведение есть в своей основе трансцендирующая имманентность, или заложенное в самом понятии мира текста требование, чтобы текст этот был открытым — по крайней мере чтению, привносящему новое

измерение уже живого опыта. Иначе говоря, произведение всегда располагается на известной границе — между его собственной конфигурацией, то есть динамически представленной интригой, и той рефигурацией, а проще — преобразованием, какому оно подвергается в реальном восприятии, укорененном в *grahis*.

Данная позиция Рикёра тем более важна, что она обозначена вскоре после обзора им семиотической (нарративной) рациональности — выразительных примеров формального анализа текстов, нацеленного на выявление их глубинных, а значит преимущественно ахронических, структур. Переход к рассмотрению вымышленных опытов времени, воплощенных в «фабулах о времени», подразумевает, таким образом, двуединый жест: с одной стороны, выход за структурно-лингвистические рамки семиотики как разновидности формального познания, а с другой — искупление времени, носящее сугубо тематический характер. Ведь все три избранные философом литературные произведения — «Mrs. Dalloway» Вирджинии Вульф, «Волшебная гора» Томаса Манна и «В поисках утраченного времени» Марселя Пруста — не только прихотливы по своей конфигурации. Все они так или иначе являются романами *о* времени, в которых темпоральность, а точнее, различные временные сопряжения возведены в ранг самостоятельной проблемы. (Впрочем, мы не стали бы переводить заимствованное Рикёром у Мендилоу выражение «*tales about time*» как «фабулы о времени». Прежде всего потому, что это невольно отбрасывает читателя назад к традиционному различению фабулы и сюжета — вопросу, рассмотренному ранее в семиотическом контексте. В слове «*tale*» куда больше от «вымысла», нежели от такого рода «фабулы», и поэтому, наверное, было бы уместнее передать его как «повесть, повествование» либо как «сказание, рассказ».)

Общая черта разбираемых произведений вкратце сводится к тому, что построение интриги как будто работает на вымышленный опыт времени, что приемы нарративной композиции, иначе говоря, позволяют в конечном счете улавливать и «*сочетать*» друг с другом точки зрения на время, которые не может объединить чистое умозрение» (с. 115). (Эта характеристика дается роману Вирджинии Вульф, но она не менее справедлива в отношении Манна и Пруста.) Что-то происходит с воображаемым временным опытом, опытом персонажей, на уровне собственно чтения — такое подключение читателя и, возможно, равным образом повествователя к излагаемым событиям и состояниям есть «рефигурация» самого времени в чтении (с. 112). Нет ничего загадочного в том, что повествователь — фигура вымышленная — столь же автономен и подвижен, как читатель — фигура хотя и

подразумеваемая, но тем не менее реальная. Весь предшествующий раздел посвящен особому свойству рассказа «раздваиваться на *акт высказывания* и само *высказывание*» (с. 68), кульминацией чего становится полифонический роман, где повествователь уже не просто беседует со своими персонажами, но и сам выступает «множеством центров сознания», не подводимых под «общий знаменатель» (с. 103). Итак, здесь вырисовывается определенная концепция чтения, которая, как нам представляется, ближе к понятию преобразующего опыта, чем к поиску посылки, чьей дешифровкой не может исчерпываться ни один прочитанный роман. Впрочем, мы, по-видимому, вновь предвосхищаем то, о чем нам предстоит узнать позднее.

Анализ Рикёра располагается на двух четко различимых уровнях, которые создают своеобразный темпоральный резонанс. С одной стороны, речь идет о *приемах* построения интриги, что сообщает те или иные характеристики рассказываемому времени. С другой – этими же средствами открывается доступ к *временному опыту* персонажей, например потоку сознания, с которым и соприкасается читатель. Интересно то, что в упоминавшихся романах чисто тематически Рикёр также обнаруживает некое (со)отношение. Так, интерпретация «Mrs. Dalloway» сводится, коротко говоря, к напряжению, существующему между целой сетью временных опытов героев Вульф (или, по ее выражению, подземных «пещер», соединяемых путешествующим по ним рассказчиком) и тем монументальным временем (по аналогии с монументальной историей у Ницше), которое связано с образами власти, силы и религии. «Волшебная гора», в свою очередь, осложнена и движима тем, что один и тот же роман оказывается романом о времени, о смертельной болезни и о судьбах культуры в Европе. В нем линия водораздела проходит не между внутренним и внешним (о чем можно говорить применительно к «Mrs. Dalloway»), но скорее между конфликтующими формами самого внутреннего, если понимать под этим последним не что иное, как некоторый опыт времени. (Опыт этот воплощен в фигуре главного героя, который дублирует свои открытия рефлексией над ними, чем, впрочем, достигается не разрешение апорий времени, но лишь их «Steigerung», то есть возвышение на одну ступень (с. 136).) Соотношение, подчеркнем, утверждается в самом опыте времени – Ганс Касторп, главный герой романа, последовательно проживает (и осмысливает) предельные ситуации, в которых время, заведомо освобожденное от хронологии, приходит в столкновение со временем вечности, будь то вечность болезни и тлена, космическая вечность непрерывного движения или же та, что безнадежно, как это бывает во сне, «балансирует между смертью и жизнью...» (эпизоды «Вальпургиева ночь» и «Снег»; с. 136).

Наконец, знаменитый роман Марселя Пруста можно рассматривать как роман отношения *par excellence*: нетрудно догадаться, что оно задается парой «утраченное — обретенное» время. Однако примечательно здесь то, что композиционный прием — эллиптическое построение — совпадает в «Поисках» с самим «сказанием о времени»: если один из полюсов романа составляет «постижение знаков» (по выражению Ж.Делёза), то есть собственно поиски, при том что знаки затрагивают светскость, чувства, любовь и искусство, то другой его полюс — это некое событие озарения, или осознание рассказчиком своего литературного призвания. Подобное большое отношение дублируется отношениями более частными, несущими на себе «печать двойственности», какой в целом отмечен путь обретения утраченного времени. Так, если воспоминания и ощущения в романе пойманы в «крепкие сети изящного стиля», то под стилем следует понимать не внешнюю декоративность, но метафорическое отношение, базовое по своей природе, при котором «два разных объекта, вопреки их различию, возводятся в сущности и освобождаются от превратностей времени» (с. 153). Но метафоре вторит узнавание, эта наивысшая точка «стереоскопического видения», относящегося к постижению знаков. И метафора и узнавание равновелики в том, что действуют в качестве закономерности: они придают двум впечатлениям характер сущностей, «не упраздняя их различия» (с. 154). Следовательно, и между ними существует связь: метафора есть логический эквивалент узнавания, тогда как узнавание есть временной эквивалент метафоры. Однако структурное отношение — всего лишь шаг навстречу смысловому: взаимосвязь между стилем и видением ставит более общую проблему взаимосвязи между письмом и впечатлением или, говоря шире, литературой и жизнью. Обретенное впечатление и проясняет данную взаимосвязь в той мере, в какой литературное произведение должно явиться смыслом впечатления, удержанного в качестве следа.

Отмеченные нами отношения интересны не сами по себе. В них, как представляется, запечатлена та апоретика времени, которую, согласно Рикёру, неизбежно выявляет любая философская рефлексия времени как такового (см. том I). И если парадоксы времени, вскрываемые философией, преодолеваются на уровне интриги, то выходит так, что и здесь «имагинативные вариации», утверждающие «несогласное согласие», продолжают резонировать в такт принципиальной неразрешимости, которая связана с определением сущности времени. Можно высказать предположение, что «иерархические уровни», образующие «глубину временного опыта» в разбираемых произведениях литературы (с. 108), суть преломление новейшей феноменоло-

гии времени, исследующей распределение уровней самой временности. Как бы то ни было, все эти отношения между вымышленными опытами времени (или внутри таковых) образуют неизбежные разрывы (стягиваемые логикой рассказа), разрывы, в которых отражается и удерживается проживаемое время. Возвращаясь к концепции произведения как трансцендентности, имманентной тексту, отметим ее специфически методологический посыл. Именно такой подход к произведению позволяет Рикёру совместить казалось бы взаимоисключающие перспективы: требования формального анализа, который выносит за скобки внелингвистическую реальность, дабы целиком и полностью расположиться в имманентном поле замкнутой структуры, и требования анализа герменевтического, полагающего опыт в самом языке производным от идеи референции. Подобное совмещение перспектив, осуществляемое под началом конфигурирующего принципа интриги, позволяет сохранить «лучшее от обоих миров» и тем самым объединить их в единой системе. Впрочем, семиотической рациональности — идет ли речь о морфологии сказки по Проппу, ее критической переоценке Бремоном или двойном семиотическом квадрате Греймаса — заранее предписаны и функция и место: рациональность эта есть род нарративного понимания, которое и делает ее возможной, принимая исторически конкретные (а значит, ограниченные) формы (глава I).

Поскольку лейтмотивом обсуждаемого нами тома является вымышленный рассказ, нельзя обойти молчанием рассуждения Рикёра о современном романе, тем более что он, как никакой другой жанр, похоже, свидетельствует о «смерти искусства рассказывать сказки». Однако несмотря на все трансформации новейшего романа («роман характера», «роман мышления» и т.п.), он, по Рикёру, отнюдь не упраздняет проблемы построения интриги как формы несогласного согласия. Это так, во-первых, потому, что сам поиск согласия входит в число «неустранимых предпосылок речи и коммуникации» (с. 36), тогда как ожидание согласия со стороны читателя напрямую связано с развертыванием нарративной функции. Во-вторых, современный роман приводит к расширению понятия действия, поскольку в орбиту последнего вовлекается уже сама (прямая или косвенная) речь, включая и те ситуации, когда говорение, подобно финалу «Улисса», замыкается «в безмолвном дискурсе немой мысли, которую романист без колебаний *рассказывает*» (с. 161). Это означает, что построение интриги безмерно усложняется, но вовсе не устаревает. Даже полифонический роман по Бахтину, представляющий собой сосуществование голосов и в этом смысле вступающий в коммуникацию с читателем (то есть в третью стадию мимесиса (см. том I)), даже такой роман воспринимается Ри-

кёром скорее как подчиненный гибкому принципу композиции, чем вообще ее лишенный. В этом случае интрига лишь утрачивает свою исходную монологичность, указывая на возникновение нового повествовательного жанра. (Немного ранее философ предлагает интерпретировать этот новый – «карнавальный» – жанр в качестве матрицы любой возможной интриги.)

«...Современный роман учит нас расширять понятие действия, которому подражают... до тех пор пока мы можем сказать, что *формальный* принцип композиции осуществляет синтез изменений, способных затронуть существа, подобные нам, индивидуальные или коллективные, с именами собственными, как в новом романе XIX столетия, или просто обозначенные инициалами (К...), как у Кафки, или даже существа вовсе безымянные, как у Беккета» (с. 18). Философская позиция или, шире, антропология Рикёра не позволяет усомниться в указанном подобии. Однако если предположить, что герои, создаваемые тем же Беккетом и Кафкой, на нас *не похожи*, вернее, что «наше» в них представлено в предельно (само)отчужденных формах (такое «наше» и является различием), тогда возникают неизбежные проблемы коммуникации и смысла. Ибо коммуникация будет осуществляться не по линии непрерывного понимания (каким бы образом оно ни толковалось), но скорее посредством *разрыва*, затрагивающего в конечном счете даже подражание. Впрочем, это привело бы к пересмотру предпосылок обсуждаемой системы, чего никто не вправе ожидать – по крайней мере от Поля Рикёра. Поэтому ограничимся лишь указанием на возможность иного подхода к роману, возможность, обусловленную, со своей стороны, иным представлением о языке, мимесисе и опыте. Поскольку же русский читатель еще не стал свидетелем завершения системы, оставим последнее слово за ее творцом – тогда и обретут единство такие столь захватывающие вещи, которыми всегда и были Время и Рассказ.

### Примечания

- <sup>1</sup> Основу данного материала составили рецензии на книгу П.Рикёра «Время и рассказ» (Т. 1–2. М., СПб., 2000. Пер. с франц. Т.В.Славко), опубликованные в журнале «Новое литературное обозрение» (2000. № 46; 2001. № 51). Ссылки на страницы книги даются в тексте статьи: в первом разделе цитируется том 1, во втором – том 2. (*Прим. ред.*)
- <sup>2</sup> Имеется в виду книга «Память, история, забвение» (2000); ее русский перевод опубликован в 2004 г. (*Прим. ред.*)

### Полю Рикёру об апориях временного опыта

«Апории временного опыта» («Les apories de l'expérience du temps») — так называется первый раздел I тома знаменитого трехтомного сочинения Поля Рикёра «Время и рассказ» («Temps et récit». Paris, 1983<sup>1</sup>). Подзаголовок этого раздела: «Книга XI “Исповеди” св. Августина».

Рассматриваемая работа, действительно, в определенной части является текстологическим анализом соответствующей книги августиновской «Исповеди». Однако несомненно, что Рикёр считает возможным сосредоточиться на проблеме времени и его апорий как таковой, для чего «Исповедь» дает прекрасный повод и великолепный материал. Правда, вначале Рикёр делает такую оговорку: «изолировать анализ времени от [главного] контекста августиновского размышления» (а это раздумья об отношении времени и вечности — от глав I, 1 до 14, 17 и затем 29, 39<sup>2</sup> и далее) — значит осуществить некоторое «насилие» над текстом «Исповеди». Но такое «насилие», продолжает Рикёр, «находит известное оправдание в самой аргументации Августина, который в своей трактовке времени обращается к вечности только для того, чтобы наиболее отчетливо обозначить характерную для человеческого времени онтологическую недостаточность и прямо сосредоточиться на разрешении апорий, которые отягощают концепцию времени как таковую»<sup>3</sup>. В своем анализе текста Рикёра я воспользуюсь этой двойной возможностью, в книге французского философа изначально заложенной, — возможностью отвлечься от *специального* исследования текстов и Августина, и Рикёра, сосредоточившись на обсуждаемой теме, то есть на проблеме времени и его апорий.

Первая апория, которую разбирает Рикёр, является онтологической, то есть относится к проблематике бытия.

### Апория бытия и не-бытия времени

Трудности здесь возникают с самого начала. «Можно, если угодно, — отмечает Рикёр, — посоветовать на то, что феноменология времени родилась в форме онтологического вопроса: “что же такое время — *quid est enim tempus?*”» (XI, 14, 17)» (р. 22). А почему это заслуживает сожаления, сетования? Да потому, что при постановке вопросов, имеющих онтологический характер, сразу оживают старые, ещё «доавгустиновские» трудности, касающиеся бытия вообще, бытия времени в частности, а возможно, и в особенности.

И вот, опираясь на текст Августина, но ещё более имея в виду логику всякого подобного рассуждения (например, в новой форме воспроизводимого у Гуссерля или Хайдеггера), Рикёр очерчивает первую апорию — *апорию бытия и не-бытия времени* (*l'aporie de l'être et non-être du temps*). Апория, как известно, означает затруднение, трудно решаемую, если вообще решаемую, проблему какого-либо рассуждения. В случае времени онтологическая апория, в изображении Рикёра, состоит в следующем. Скептический аргумент (излагаемый в «Исповеди», 14, 17) таков: время не обладает бытием, ибо будущего *ещё* нет, прошлого *уже* нет, а настоящее — нечто преходящее, непребывающее. Правда, с чисто грамматической точки зрения можно говорить о времени, применяя «бытийственные» языковые формы: события прошлого *были*, в будущем что-то *будет*, в настоящем что-то *есть*, имеет место. Но ведь прошлое (именно бытийственно) есть ничто...

Рикёр совершенно справедливо отмечает, что у Августина интересующая нас здесь апория переживается столь напряженно, лично, смысложизненно, что превращается в своего рода «крик души»: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» (14, 17). И здесь, добавляет Рикёр, возникают не только онтологические парадоксы, но и великая трудность для языка как такового (скажем, как примирить позитивный характер глаголов «прошло́» — *avoir passé* или «быть» — *être* с негативным смыслом наречий «уже не» или «больше не»).

Центральный же парадокс — он тесно связан с августиновским термином *distentio* (растяжение), о котором подробнее будет сказано позже, — состоит в измерении того, чего нет (*ce qui n'est pas*), то есть

не-бытия (non-*être*) времени (р. 23). Вместе с тем, Августин отмечает удивительную способность души – чувствовать (*recevoir*) отрезки, сроки (*moras*) времени и измерять их (16, 21): ведь мы как бы ощущаем, переживаем интервалы времени, сравниваем их, называем одни из них более краткими, другие – более длительными.

Далее рассматриваются (в их возможной логической чистоте) те способы выхода из апорий, которые связаны с наделением (отчасти у самого Августина) центральным значением модуса настоящего времени. В этом случае прошлое и будущее как бы «стягиваются» к настоящему – благодаря процедурам воспоминания и предвосхищения (*Retention* и *Protention* у Гуссерля). Однако и здесь аргументация оказывается слабой (причем как раз в онтологическом отношении); она может легко «обрушиться» (*s'effondrer*) под напором скептических аргументов (р. 23). (Формула Хайдеггера: «прошлое – не раньше, а будущее – не позже настоящего», как будто ставящая бытийственность настоящего в центр рассуждения, на деле фиксирует «обрушение» онтологических различий модусов времени.)

Заключение Рикёра опять-таки опирается на «скептические» аргументы Августина (16, 20): поскольку настоящее время – не некое пространство, постольку оно не может «тянуться», «простирается» столь долго, чтобы мы могли его выделить. Правда, Августин – в своей обычной манере – находит, что может быть противопоставлено скептическому аргументу: ведь когда время проходит (пусть и очень, очень быстро), «его можно чувствовать и измерять» (16, 21). Однако Рикёр упоминает и о красноречивом обращении колеблющегося, сомневающегося Августина к Богу: «Я ищу, Отец мой, не утверждаю» (17, 22). Рикёр также с одобрением описывает потрясающую способность Августина ставить перед самим собой коварные, неприятные вопросы, никак не облегчая себе исследование проблемы времени. «Если будущие и прошедшие вещи действительно существуют, то я хочу знать, где они существуют» (18, 23). «Итак, – констатирует Рикёр, – мы начали с вопроса “как?” (comment). А вслед возникает вопрос “где” (они)?» (р. 26).

Вопрос этот отнюдь не невинный, бесхитростный, продолжает Рикёр. С его точки зрения, ответы на оба поставленных вопроса помещены у Августина в плоскость рассказа, повествования. Эта направленность интерпретации есть скорее дань герменевтически-нарративной позиции самого Рикёра, нежели прямое следование букве августиновского текста. Но большой натяжки, тем более искажения здесь нет. Если вдуматься, о времени, его бытийствовании и его измерениях мы можем мыслить, рассуждать лишь в том случае, если о

нем нами (или кем-то другим) как бы дан «отчет» в каких-то текстах, повествованиях. Стало быть, изначальным условием распутывания смысла, структур, бытийственности времени является повествование, рассказ о нем, вернее, о переживании, об опыте (*l'expérience*) времени какого-либо человека. Правда, в *философии* времени это повествование становится лично-безличным, усредненным, то есть общим, если не всеобщим. Здесь — главная тема всей книги «Время и рассказ» Рикёра, основа всей его герменевтической философии.

В эту канву вплетено и решение Августина, касающееся вновь возникшей апории. Рикёр описывает его следующим образом: «Повествование, говорим мы, включает память, а предвосхищение подразумевает ожидание. Что значит — вспоминать? Это значит располагать образом (*image*) прошлого. Как сие возможно? Оно возможно потому, что этот образ — отпечаток, оставленный событиями и оставшийся зафиксированным в духе» (р. 27). С предвосхищением дело обстоит сложнее. Относительно будущего мы имеем некоторое пред-восприятие (франц.: *pré-perception*, лат.: *praesensio*), позволяющее нам что-то сказать наперед (франц.: *annoncer à l'avance*, лат.: *praenuntio*). Ожидание будущего в чем-то аналогично памяти. Тут тоже возникает некий суммарный образ, который существует, формируется, видоизменяется в настоящем — и он предшествует событиям, которые будут, но которых «сейчас» ещё нет (*nondum*). Этот образ — не «отпечаток» событий, как в случае прошлого, а знак и в известном смысле причина «будущих вещей», которые отчасти предвосхищаются (притом с большой долей вероятности: например, каждый человек знает, что он умрет), предчувствуются, предсказываются, прокламируются (здесь, замечает Рикёр, перед нами раскрывается настоящее богатство обыденного словаря, связанного с ожиданиями, предвосхищениями — р. 27).

А вот и достаточно суровая оценка Рикёром рассуждений Августина относительно онтологической апории измерений прошлого—настоящего—будущего: «Решение элегантно — но сколь трудоемким, дорогостоящим оно является и сколь оно неубедительно!» (Там же). Почему так? В чем неубедительность рассуждения Августина, в самом деле весьма изощренного, дифференцированного, то есть — с точки зрения мысли — элегантного?

Возьмем проблему памяти, предлагает Рикёр. Рассмотрим ссылки Августина на некоторые «отпечатки» в нашем духе. Они, по идее, должны *ещё* (*adhuc*) существовать, бытийствовать в нашей памяти. Но ведь это *ещё*, на которое как бы возлагается надежда в разрешении апорий, на самом деле порождает новую трудность и загадку:

«...как возможно, чтобы запечатленные образы (les images empreintes), которые являются вещами настоящего, выгравированными в душе, одновременно с необходимостью существовали в душе – существовали “в связи” с прошлым?» (р. 28). Аналогичная трудность – с образами будущего: «...предвосхищающий образ – нечто не менее загадочное, чем образ-отпечаток (l’image vestigale)» (Там же).

Согласно Рикёру, исток неудач, постигших Августина в объяснении этих ипостасей времени и разрешении апорий его бытия, оправданно видеть в том, что предварительно не была хотя бы в общем виде разгадана загадка измерения, *меры* времени, а была просто постулирована «троичная структура» времени с его модусами прошлого, настоящего, будущего. Дополнительно указывается ещё одна существенная причина: все, что пока говорилось о времени (вслед за Августином и в контексте его «Исповеди»), было выражено на «пространственном языке» – хотя изначальная претензия состояла в том, чтобы проанализировать *distentio animi*, то есть длительность, «растяжение» *души*. К этому моменту, согласно Рикёру, надо специально присмотреться. Дальнейший анализ выводит нас в плоскость проблем измерения времени и возникающих здесь новых апорий.

### Измерение (мера) времени и временные апории

С точки зрения Августина (как её излагает Рикёр), разрешение загадки измерения – предпосылка понимания человеческого времени (*temps humain*). Но тут сразу же возникает новая апория. С одной стороны, согласно Августину, уже сама возможность (не говоря о действенных процедурах) измерения времени подтверждает по крайней мере факт его существования: ведь мы не можем измерять нечто несуществующее (21, 27). Время существует как настоящее время, что было продемонстрировано в предшествующем рассуждении, в котором, к тому же, был выдвинут тезис: настоящее не имеет протяженности, ибо оно тут же становится прошлым, то есть оно – нечто преходящее. Значит, с другой стороны, настоящее в лучшем случае *есть*, бытийствует в качестве некоторого вряд ли доступного измерению «мгновения», неделимого, уподобляемого точке-«теперь» (вспомним гуссерлевское «Jetzt»). Вся проблематика измерения настоящего (как существующего) наталкивается, таким образом, на скрытое или явное уподобление времени пространственным характеристикам.

В чем же именно заключается апория, относящаяся к *измерению* времени? Согласно Рикёру, «измерение времени осуществляется “в определенном промежутке” его (in aliquod spatio), и все отношения между временными интервалами касаются протяжения (длительности) времени (spatial temporum) (21, 27). Мы снова попали в положение, казалось бы, полностью безвыходное: время не имеет протяженности (d'espace), а “то, что не имеет протяженности, мы не можем измерить” (там же)» (р. 30).

В дальнейшем рассуждении Августина, как его излагает Рикёр, происходит исключительно важный отход от традиционного «космологического подхода» к пониманию и измерению времени, в случае которого время соотносят исключительно с движением небесных тел. Августину же важно перевести разговор в плоскость «времени души», существенно отличного, по его мнению, от «времени космоса». И вот выводы Рикёра, касающиеся грандиозной темпоральной реформы Августина: «...звёзды, если так выразиться, низведенные со своего пьедестала, уже не могут своим движением конституировать время» (р. 31–32). Понятию *distentio animi* теперь вверяется функция – быть заменителем того космологического основания, на которое раньше опирали «протяженность» (*l'espace*) времени.

Итак, Августин (опять-таки согласно изображению Рикёра), с одной стороны, посягнул на «космологизм» в трактовке времени; далее он (отчасти следуя Аристотелю) захотел различить время и движение (тем более движение небесных тел). С другой стороны, как думает Рикёр, у Августина есть множество колебаний, поистине обескураживающих: Августин снова заявляет, что он не знает ни того, что есть время, ни того, как его измеряют... Впрочем, все такого рода колебания Рикёр скорее относит к некоей художественной форме, к её интригующим полемическим приемам, к предварительному «обессиливанию» неприемлемых подходов (через *reductio ad absurdum*) – а тем самым и к попытке убедить читателей: единственная надежда связана теперь с расшифровкой *distentio animi* как совершенно оригинального, истинно человеческого способа освоения времени. Или – в формулировке Рикёра: «гениальная идея» XI книги «Исповеди» св. Августина состоит в стремлении связать тезис о «тройственности» времени (прошлое–настоящее–будущее) и тезис о *distentio animi*. Цель такого увязывания – разрешение загадки протяженности, длительности (*extentio*) того, что не имеет пространственной протяженности. Посмотрим, как Рикёр воспроизводит, толкует и решает проблему, поставленную Августином.

## Distentio animi

В процессе распутывания каждой из предшествующих апорий и мужественного «стояния» перед лицом новой апории Августин, как его толкует Рикёр, как бы отступил от одного своего утверждения: «...мы измеряем время лишь тогда, *когда оно проходит*» (*c'est quand il passe que nous mesurons le temps* — p. 34). И ещё: согласно Августину, именно в самом прохождении (*le passage*), так сказать, в транзите времени следует искать и множественность (*multiplicité*) настоящего, и его прерывность (*déchirement*). Как же обстоит дело на той новой стадии рассуждения, когда в центр его выдвигается не некое объективное время (привязка к которому как раз и повергает в неразрешимые апории), а «время души»?

Рикёр воспроизводит три августиновских примера, которые тонко и сложно дифференцируют, дробят исследуемую тему «тройственности настоящего». Исследуются: 1) звук, который звучит; 2) звук, только отзвучавший; 3) два звука, которые звучат один за другим. Возьмем случай, когда звук (когда-то) начинает звучать, звучит, а в конце концов смолкает. Длительность звучания тогда описывается в прошедшем времени, но при этом промежуток времени как бы «растягивается (*tendebatur*)»; так появляется возможность его измерить. «Настоящее время» отнесено к данному звуку, и оно уже не имеет характера «точечного», мгновенно исчезающего настоящего. Но трудности-то остаются. Если звук отзвучал, мы уже не можем измерить время его звучания (если не озаботились произвести измерения в «период» звучания). Ибо чтобы говорить о начале и конце (скажем, данного звука), надо, чтобы «вещь» прекратила своё существование. «Но при измерении того, что прекратило своё существование, мы впадаем в предшествующую апорию. Она даже несколько обостряется, если невозможно измерить время, которое проходит — ни тогда, когда оно завершилось, ни тогда, когда оно длится» (p. 36). Получается, подчеркивает Августин, что мы измеряем «не будущее время, не прошедшее, не настоящее, не проходящее — и всё же мы измеряем время» (27, 34). Рикёр считает, что Августин намеренно доводит ситуацию до полного драматизма и тем самым сначала порождает сомнение в самой возможности когда-то и как-то ответить на поставленные, заостренные вопросы. Рикёр по существу склоняет читателей к такому прочтению разбираемой XI книги «Исповеди»: все эти апории потому так заостряются, настроения скептицизма и отчаяния так драматично нагнетаются, что они в конце концов подводятся к кульмина-

ции, к своего рода моменту истины, когда обнаруживается возможность решения всех тщательно собранных трудностей. В этом смысле обе загадки — бытия/не-бытия и измерения того, что не имеет протяженности, — разом разрешаются. С одной стороны, мы возвращаемся к самим себе: «В тебе, душа моя, измеряю я время» (27, 36). Именно в душе, а не где-нибудь ещё, остается (*manet*) впечатление от прошедшего. Здесь и ответ на трудный бытийственный вопрос — *где* (есть, было, будет) время, и преодоление неправомерной «спатизации» его, то есть сведения времени к пространству, и переход к оригинальному решению проблемы измерения времени. С другой стороны, имеет место важнейший поворот: как раз оставшееся *сегодня* (в настоящем) наличное впечатление только и может быть измерено. Так сопрягаются настоящее и будущее; так «измерение» навсегда ушедшего прошлого становится реальностью, правда, реальностью совершенно специфической.

Замечу, как бы в скобках: «реформа», подобная августиновской, затем, на новых стадиях исторического развития философии сознания и философии времени, снова совершается, о чем Рикёр прямо говорит в книге «Память, история, забвение» уже в связи с реформаторским смыслом концепции времени Гуссерля и его редукцией «объективного» времени: «Этот первый шаг напоминает жест Августина, разъединившего время души и физическое время, которое Аристотель связывал с изменением и, таким образом, относил к сфере физики»<sup>4</sup>. Я хотела бы попутно обратить внимание на то, сколь критичным, глубоким, обоснованным, доскональным был герменевтический подход Рикёра к анализу феноменологии Гуссерля (см.: *Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, 1986. *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...* P., 1986. P. 39–73). Вернемся к нашей теме.

Рикёр подчеркивает: простым обращением к душе, духу человека как индивида драматическое исследование Августина не заканчивается. Остается изъяснить важнейший интеллектуальный акт. Понятие *distentio animi*, замечает Рикёр, не будет осмыслено в его глубоком содержании до тех пор, пока от пассивного впечатления мы не перейдем к «активности духа», который устремляется к противоположным «полюсам», как бы «растягивается» между прошлым, настоящим и будущим, между ожиданием, памятью и вниманием (как *attention*, когда мы внимаем настоящему). Итак, впечатление существует в душе, когда и поскольку она действует, то есть ожидает (*expectat*), внимает (*adtenedit*) и вспоминает (*meminit*). Правда, в этой активности заключена и пассивность (что отражается и в соответствующих глагольных формах), замечает Рикёр (p. 38).

Я не могу, к сожалению, подробно распутывать герменевтическую вязь рикёровского анализа текста Августина, анализа, который отношу к лучшим страницам теории времени замечательного французского философа. Здесь просто-таки нагромождены тончайшие проблемы, трудности, загадки интерпретации тех процессов, которые у Августина (и Рикёра) обобщены под именем «растяжения души»; эти интерпретации нацелены если не на полное и исчерпывающее разгадывание, то на изображение величайшего герменевтического напряжения при попытках объединить «долгое» (длящееся) и «короткое» (мгновенное) время. Вполне оправданным представляется вывод Рикёра о том, что как раз способ разрешения апории у Августина — через загадочность апории меры — поистине бесценен, как бесценна интеллектуальная находка — сведение времени к «растяжению души», где одинаково важны оба слова. Существенно и то, что «растяжение» объясняет разрыв, несогласие прошлого, будущего, настоящего, а вместе с тем их противоречивое, напряженное, но всё-таки единство, согласие ожидания, внимания (*l'attention* — когда, как сказано, мы внемлем настоящему) и памяти (р. 41).

Я также не могу рассматривать сколько-нибудь подробно заключительную часть анализируемого раздела книги Рикёра «Время и рассказ», где продолжающийся разговор о времени выведен к специальной теме вечности, первостепенно значимой для Августина как теолога и религиозного философа и соотносимой им с Книгой Бытия (собственно, с той её латинской версией, которая была известна в Африке во время написания «Исповеди»), а также с платонизмом и неоплатонизмом. Скажу лишь, что Рикёр (опираясь на наиболее ценное в литературе этого вопроса) прекрасно показывает контрастное сопоставление времени и вечности выполняет функцию обогащения предшествующего «умозрительного» рассмотрения апорий времени живым опытом человека и человечества, в частности, всем спектром переживаний конечности, связанных с трагическими образами разрушения, увядания, смерти, болезни, слабости, незавершенности, уязвимости, неисполненных желаний, нереализованных благих порывов и т.д. (р. 51). Это с одной стороны. А с другой, человек, по Августину, способен как бы подтягивать время к вечности — через обучение «внутреннему Слову» и «возвращению», через обретение способности не только говорить что-то, но главным образом слышать, что нам говорит Он, Бог. Так временное повествование, заключает Рикёр, опираясь на Августина, объединяется с Повествованием, определяемым вечностью и свободным от временных ограничений.

В демонстрировании самой возможности такого сопряжения совпадают конечные цели теолога Августина и религиозного философа Поля Рикёра. Обоих мыслителей, разделенных многими веками истории, сближает и то, что изначальная религиозная ориентированность не только не мешает, но, видимо, даже способствует необычайной глубине, изощренности, элегантности, тончайшей проблемной дифференцированности, расчлененности и «неблагоприятной» критичности *философского* анализа труднейшей философской проблемы времени.

### Примечания

- <sup>1</sup> Предмет моей радости и гордости — то, что экземпляр этой книги был подарен мне лично Полем Рикёром, с теплой дарственной надписью. Знакомство с П.Рикёром, встречи с ним в Москве и Париже я отношу к числу наиболее значительных событий моей профессиональной жизни. Предлагаемый доклад — очень скромный «цветок памяти» к духовному надгробью выдающегося философа, нашего современника, который поистине несравненно прояснил и оценил философскую категорию памяти.
- <sup>2</sup> Здесь и далее ссылки на «Исповедь» Августина даются в соответствии с международной практикой: арабская цифра, выделяемая курсивом, означает главу (здесь — XI-й книги); вторая цифра означает номер параграфа. Цитаты из «Исповеди» приводятся в переводе М.Е.Сергеенко по изданию: М., 1991.
- <sup>3</sup> *Ricœur P. Temps et récit*. Т. I. Р., 1983. Р. 19, 20. Далее при ссылках в моём тексте указываются страницы по этому изданию. Хочу предупредить, что цитаты из книги Рикёра я даю в собственном переводе. Причина в том, что наброски текста этого доклада сделаны мною ещё до выхода в свет русского перевода цитируемой книги Рикёра. (См.: *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. I. М.—СПб., 2000.)
- <sup>4</sup> *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 155.

### Поля Рикёр о проблемах перевода в контексте теории интерпретации

В 2004 г. в Париже вышла книга Поля Рикёра «О переводе» (*Ricœur P. Sur la traduction. Paris, 2004*), ставшая фактически последней изданной при жизни автора работой. В книге представлены тексты, написанные в конце 1990-х гг.: «Дерзновение и счастье перевода», «Парадигма перевода» и «"Преодоление": переводить непере译имое». У самого автора есть опыт профессиональной переводческой деятельности: во время Второй мировой войны, находясь в немецком плену, он перевел на французский язык фундаментальный труд Э.Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (книга 1). Изучение в оригинале произведений немецких мыслителей дало французскому философу важный материал для написания его собственной первой книги «Волевое и произвольное».

Выдающийся теоретик феноменологической герменевтики, Рикёр постоянно обращается в своем творчестве к проблемам объяснения и понимания, лингвистики и философии языка, перевода и интерпретации текстов. Философ подчеркивает значение переводческой деятельности, являющейся, с его точки зрения, не просто изложением информации на другом языке, а средством духовного обмена, и говорит об особой миссии переводчика, призванного «вживаться в чужой язык»<sup>1</sup>, обладать способностью к «лингвистической восприимчивости»<sup>2</sup>. В интервью в связи с изданием на русском языке книги «История и истина» он отмечает, что «перевод имеет глубокий духовный смысл, потому что способствует преобразованию различных этносов в единую цивилизацию, включающую в себя языки и культуры разнообразных народов. Перевод служит делу объединения человечества»<sup>3</sup>.

Перевод представляет собой коммуникативный акт, заключающийся в межъязыковой и межкультурной трансформации вербального сообщения.

Переводческая практика существует с древнейших времен, с того периода, когда сформировавшиеся этнические группы, говорившие на разных языках, начинали взаимодействовать между собой. Как справедливо утверждает известный историограф и теоретик перевода А. Ван Оф: «...изучение теории перевода равносильно изучению истории мира, истории цивилизации...»<sup>4</sup>. Одним из первых сохранившихся письменных источников на тему перевода являются комментарии Цицерона к переводу речей греческих ораторов и работа Горация «Поэтическое искусство». В средние века наиболее значительным достижением в области переводческой деятельности можно считать переводы Библии и экзегетические рассуждения христианских богословов Тертуллиана, Августина, Абеляра, Фомы Аквинского в связи с истолкованием Священного Писания. Первые работы, посвященные собственно теории перевода, относятся к эпохе Возрождения. Следует особо отметить трактаты итальянского гуманиста Леонардо Бруни «Об искусном переводе» (1420), французского писателя и переводчика Этьена Доле «О способе правильно переводить с одного языка на другой, затем о пунктуации французского языка, а также о его ударениях» (1540), французского поэта и теоретика «Плеяды» Жоашена дю Белле «Защита и прославление французского языка» (1549). Важным событием в разработке теории перевода стали герменевтические изыскания Фридриха Шлейермахера, обосновавшего герменевтику как науку и написавшего работу «О различных методах перевода» (1813), в которой он сформулировал метод изложения текста исходя из общих принципов интерпретации и понимания.

В XX веке, знаменовавшем наступление эры глобального обмена информацией, происходит колоссальное расширение переводческой практики и соответственно значительно возрастает интерес к исследованиям в сфере теории перевода. Наблюдается расцвет языкознания, философии языка, аналитической философии, герменевтики. Формируются новые философские учения: философия лингвистического анализа, структурализм; возникают особые научные дисциплины: социолингвистика, психолингвистика, этнолингвистика, технология машинного перевода.

Прогресс наук о языке связан с именами таких выдающихся теоретиков, как Ф. де Соссюр, Ж.Лакан, К.Леви-Стросс, Р.Барт, Р.Якобсон, Н.Трубецкой, М.Бахтин. Развивается переводоведение как на-

учная дисциплина, среди наиболее ярких представителей которой следует назвать таких авторов, как М.Баляр, Ж.Делиль, Э.Кари, М.Ледерер, Ж.Мунен, А.Нойберт, Ю.Найда, А. Ван Оф, Д.Стейнер.

В целом, обобщая опыт многообразных исследований в области теории перевода — как концепций структурно-трансформационного характера, анализирующих проблемы лингвистического преобразования исходного текста в текст на языке перевода, так и учений философско-герменевтического направления, идущих по пути разработки процедур понимания и интерпретации смысла текста, — можно сформулировать своего рода фундаментальный вопрос переводоведения. Это вопрос о возможности абсолютно эквивалентного или, по крайней мере, полноценного перевода текста с одного языка на другой, адекватным образом передающего смысловое содержание оригинала, сохраняющего основные элементы его структурно-лингвистического выражения и исчерпывающе воспроизводящего его функциональное и стилистическое назначение.

Ряд исследователей, среди них — Р.Якобсон, К.Ажеж, В.Беньямин — отстаивают идею потенциальной выполнимости адекватного перевода, поскольку теоретически «весь познавательный опыт... можно выразить на любом существующем языке»<sup>5</sup>. С их точки зрения, диапазон возможностей всякого языка достаточно широк, а смысловую неполноту перевода следует объяснять наличием в принципе преодолимых трудностей поиска эквивалентных средств выражения содержания оригинала на переводящем языке.

Другие ученые, такие как Ж.Мунен, Д.Стейнер, Б.Ли Уорф, Э.Сепир, В.Комиссаров, настроены более скептически и заявляют об изначальной «презумпции непереводаемости» и о неизбежных потерях содержания при переводе текста по причине неустранимой языковой асимметрии. Как отмечает один из ведущих французских исследователей перевода Ж.Мунен в своей книге «Теоретические проблемы перевода», если лексические, морфологические и синтаксические структуры языков совпадают лишь в незначительных аспектах, то теоретически эквивалентный перевод невозможен, а потому «можно утверждать, что существование перевода является скандалом для современной лингвистики»<sup>6</sup>.

\* \* \*

В книге «О переводе» Поль Рикёр рассматривает различные подходы к вопросу о возможности абсолютно тождественного перевода и предлагает собственное обоснованное решение по данной проблеме.

ме. Философ призывает не поддаваться иллюзии полной открытости смысла текстов и неограниченных возможностей для их перевода, рекомендует «отказаться от идеала совершенного перевода»<sup>7</sup>. При этом он констатирует неустранимое желание человечества переводить, обусловленное жаждой познания и духовного обмена, подтверждаемое самой практикой многовекового существования переводческой деятельности.

Размышляя над проблемой эквивалентности перевода, Рикёр приходит к выводу о наличии неустранимого «сопротивления переводу»<sup>8</sup> в процессе межъязыковой коммуникации. Ссылаясь на работу А. Бермана «Испытание иностранным», он говорит о существовании двух форм подобного сопротивления: во-первых, о сопротивлении переводу со стороны текста и, во-вторых, о сопротивлении со стороны переводящего языка<sup>9</sup>.

Теоретик герменевтики всесторонне анализирует причины трудностей перевода, как в плане языкознания, так и в философском плане.

Исходной причиной сложностей перевода он вслед за В. фон Гумбольдтом называет неизбежную гетерогенность исторически сложившихся языков разных народов. По мнению Рикёра, эта изначальная лингвистическая разнородность проявляется следующим образом. Существуют фонетические и артикуляционные различия, препятствующие пониманию. Гетерогенны синтаксические и морфологические системы, что предопределяет необходимость значительной структурной трансформации речевого сообщения. Особые сложности вызывают лексические расхождения. Как поясняет философ, в различных языках формально эквивалентные слова никогда нельзя рассматривать как абсолютно тождественные, поскольку не совпадают их семантические поля, отличаются синонимические группы, не соответствуют друг другу контексты. В результате возникает языковая полисемия. «Таким образом, каждый раз смысл слова зависит от его употребления... именно контекстом обусловлен тот смысл, который приобретает конкретное слово при определенных обстоятельствах дискурсивного акта...»<sup>10</sup>.

Согласно Рикёру, помимо собственно лингвистических трудностей, связанных с языковыми различиями, перевод иностранного текста оказывается сложным также и по причине нетождественности мировоззрений, неоднородности способов представления реальности различными субъектами и сообществами. Автор высказывания подразумевает определенный смысл, требующий адекватного понимания со стороны получателей речевого сообщения. Поэтому переводческая деятельность должна основываться на методах герменев-

тического анализа мировоззрений разнообразных народов, культур, исторических эпох и социальных групп. Как объясняет философ, «задача переводчика состоит не в том, чтобы продвигаться от слова к фразе, к тексту, к культурному ансамблю, а, наоборот, в том чтобы, проникнувшись широким спектром интерпретаций духа конкретной культуры, идти от текста к фразе и к слову»<sup>11</sup>.

Особое внимание теоретик герменевтики уделяет вопросу о переводе философских текстов. В своем интервью к изданию в России книги «Память, история, забвение» он характеризует эту сферу переводческой деятельности следующим образом. «Философский перевод, сопровождающийся рядом специфических проблем, еще больше усложняет работу переводчика. В философии слова несут колоссальную смысловую нагрузку. Философские термины обладают особыми исторически развивающимися значениями. Я приведу в качестве иллюстрации слово “логос” (“logos”), которое является фундаментальным понятием в мировой философии. Это слово употреблялось огромным количеством авторов, и при этом его смысл не был однозначным. В данном случае проблема заключается не столько в эквивалентности терминов в определенных контекстах, сколько в представляемой этим словом ретроспективе исторической эволюции смысла»<sup>12</sup>.

Другая проблема философского перевода, считает Рикёр, состоит в том, что философия не изобретала слов, она заимствовала их из литературного языка. Значительная часть слов, используемых в философских текстах, уже употреблялась в обычной речи. В философии эти слова приобретают специфическое значение. «Возьмем, к примеру, — продолжает мыслитель, — очень часто встречающееся во французском языке слово “être”. Слово “être” означает “быть”, “существовать”, “являться”, “представлять собой” и одновременно — “бытие”, “существо”, “предмет”, “вещь”, “объект”. Обыденные слова становятся философскими терминами, когда с их помощью авторы выражают философские проблемы. Крайне трудно восстановить концептуальные рамки многих понятий, смысл которых на первый взгляд кажется вполне определенным. Такие слова, как “идея” (“l'idée”), “феномен” (“le phénomène”), “представление” (“la représentation”), “видимость” (“l'apparence”), имеют специфическое значение в различных философских учениях»<sup>13</sup>.

Таким образом, философ оказывается перед дилеммой. С одной стороны, задача выполнения эквивалентного перевода могла бы быть реализована лишь теоретически, но не фактически. С другой стороны, исторически существует опыт межязыковой и межкультурной

коммуникации с использованием перевода. Рикёр предлагает неординарное решение данной проблемы: он постулирует возможность перевода. Подобно Канту, обосновавшему мораль исходя из практического подтверждения существования свободных нравственно автономных поступков, теоретик герменевтики объявляет о наличии практического доказательства выполнимости перевода: «...поскольку перевод существует, необходимо, чтобы он был возможен. А если он возможен, то это означает, что за разнообразием языков находятся некие скрытые структуры и в них *либо* присутствуют следы утраченного исходного языка, который нужно вновь обрести, *либо a priori* заключены универсальные или, как принято говорить, трансцендентальные коды, которые мы должны суметь восстановить»<sup>14</sup>.

Как отмечает Рикёр, по этому пути пытались идти в литературе В.Беньямин и У.Эко, стремившиеся к воссозданию совершенного универсального языка (идею которого развивали в свое время Лейбниц и Шлейермахер), а в логике – А.Н.Хомский и его последователи, разрабатывавшие искусственный формализованный язык. И хотя данная задача осталась невыполненной, предпринятые изыскания следует оценить как интересный эксперимент. В конечном счете, поясняет философ, суть проблемы состоит не в несовершенстве естественных языков, а в особенностях их функционирования, в невозможности полностью формализовать и систематизировать все богатство человеческой мысли, выраженное с помощью языка.

Как утверждает Рикёр, перевод не просто является интеллектуальной или практической деятельностью, но и подразумевает глубокий этический смысл. Помимо высокой лингвистической компетентности и всестороннего знания предмета, о котором идет речь в тексте оригинала, от переводчика требуются открытость и толерантность по отношению к инородному, способность вживаться в чужую культуру во имя взаимного духовного обмена. Переводчик должен обладать особым даром, который философ называет «языковым радушием»<sup>15</sup>, предполагающим, что «удовольствие пребывания в языке другого равносильно удовольствию принимать у себя, в своей родной языковой среде, иностранную речь»<sup>16</sup>.

Итак, размышляя над проблемой осуществимости эквивалентного перевода, философ приходит к следующему выводу. Абсолютно эквивалентный перевод, полностью и без искажений воспроизводящий текст оригинала, практически невозможен. Совершенный перевод предполагает максимально точное, но не идентичное преобразование исходного сообщения на переводящем языке. Однако для обоснования герменевтической концепции перевода необходимо

постулировать принцип выполнимости эквивалентного перевода. Задача духовного обмена между различными культурами требует теоретического допущения возможности абсолютного перевода. При этом «полноценный перевод непременно предполагает презумпцию эквивалентности»<sup>17</sup>. Понятие эквивалентности здесь отнюдь не означает наличие формального соответствия оригинала и перевода. Напротив, буквальное воссоздание на иностранном языке текста автора фактически извращает содержание сообщения и является неадекватным. Совершенный перевод – это «эквивалентность без идентичности»<sup>18</sup>, – поясняет Рикёр. «Не существует абсолютного критерия... полноценного перевода...»<sup>19</sup>. Если все же гипотетически предположить наличие подобного критерия, то таким ориентиром следовало бы считать «тождество смысла»<sup>20</sup>.

Идеи Рикёра по данной проблеме созвучны основным положениям современного языкознания. Большинство исследователей отмечают сложность и неоднозначность понятия лингвистической эквивалентности.

Теоретики переводоведения предлагают многоплановые модели эквивалентности, позволяющие выделить структурный, семантический, функциональный, прагматический, эстетический и иные уровни соответствия оригинала и перевода. Некоторые авторы вводят специальные термины для обозначения возможных критериев эквивалентности. В их числе – понятие формальной эквивалентности как сохранения формы и содержания исходного текста и понятие динамической эквивалентности как воссоздания динамической связи между автором и получателем сообщения (Ю.Найда). Используются также понятие семантико-стилистической эквивалентности как сохранения содержания и понятие функционально-прагматической эквивалентности как пригодности для выполнения конкретной цели (Г.Егер). Многие ученые настаивают на необходимости разграничения эквивалентности как тождественности оригинального и переведенного текстов и адекватности как полноценности перевода (Р.Якобсон, Ж.Мунен, Д.Стейнер). В целом исследователи солидарны в том, что основным критерием совершенного перевода является его адекватность, то есть исчерпывающая передача смыслового содержания подлинника путем воспроизведения его характерных особенностей на переводящем языке или создания средствами иностранного языка равноценного текста, выполняющего аналогичную коммуникативную задачу.

Рикёр признает существование неизбежного «разрыва между адекватностью и эквивалентностью»<sup>21</sup> и предупреждает об опасности «эквивалентности без адекватности»<sup>22</sup>. Неординарность концеп-

ции французского философа заключается в том, что он предлагает собственную оригинальную модель перевода с позиций теории интерпретации. Если для исследователей-лингвистов вопрос о возможности адекватного перевода является центральным, то для Рикёра данная проблема становится отправным пунктом для построения в контексте герменевтики фундаментальной философской системы, при которой перевод рассматривается в качестве элемента общего процесса коммуникации.

Перевод предполагает деятельность в двух направлениях. В узком смысле — это лингвистическая работа по преобразованию вербального сообщения, изложенного на одном языке, в высказывание на другом языке. В широком смысле — это осуществление процедур понимания и интерпретации текстов независимо от того, на каком языке они написаны. Французский философ часто ссылается на тезис автора книги «После Вавилона» Д.Стейнера, утверждавшего, что понять означает перевести. Трудности перевода связаны не столько с неизбежной гетерогенностью языков, сколько с многообразием интерпретаций. Исследование проблем понимания и интерпретации и разработка методологии истолкования текстов являются, с точки зрения Рикёра, главной задачей герменевтики. Понимание как искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другим сознанием посредством внешнего выражения, преследует цель проникнуть в основную интенцию знака. Операция понимания осуществляется путем воспроизведения творческого процесса исходя из зафиксированных в письменной форме знаков. В действительности значения достаточно автономны, а позиция воспринимающего дискурс субъекта носит активный и личностный характер. Кроме того, текст представляет собой не просто линейную последовательность фраз, а такую структурированную целостность, которая всегда может быть создана несколькими различными способами. «В этом смысле множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком или пороком, а достоинством понимания, составляющего суть интерпретации; здесь можно говорить о текстуальной полисемии точно так же, как говорят о лексической полисемии»<sup>23</sup>, — поясняет философ.

Такие теоретики восприятия текста, как Соссюр, Якобсон, Яусс, продемонстрировали, что вопрос об интерпретации дискурса всегда остается открытым. В этом отношении, как утверждает Рикёр, перевод играет значимую роль, содействуя формированию образа «другого». Наличие «другого» является не только обязательным фактором коммуникации, но и условием ее творческого характера.

Ради других – собеседников – говорящий субъект дает объяснения, предлагает иные формулировки, пытается сказать то же самое иначе. Платон продемонстрировал это с помощью фигуры софиста, показав, что нужно уметь не только выразить то же самое иначе, но и сказать нечто иное по сравнению с тем, что есть. Благодаря переводу текст обретает новую жизнь, и одна культура получает возможность взглянуть на созданные ее представителями произведения с позиций другой культуры. Следовательно, перевод – это «творческое овладение... со стороны переводящего языка...»<sup>24</sup> текстом-оригиналом, способствующее плодотворному переосмыслению интеллектуальных ценностей и обогащению духовного потенциала человечества.

### Примечания

- 1 *Рикёр П.* История и истина. СПб., 2002. С. 9.
- 2 Там же.
- 3 Там же.
- 4 Цит. по: *Гарбовский Н.К.* Теория перевода. М., 2004. С. 19.
- 5 *Якобсон Р.* О лингвистических аспектах перевода // *Якобсон Р.* Избр. работы. М., 1985. С. 364.
- 6 См.: *Mounin G.* Les problèmes théoriques de la traduction. P., 1963. P. 8.
- 7 *Ricœur P.* Sur la traduction. P., 2004. P. 16.
- 8 Ibid. P. 11.
- 9 См.: Ibid. P. 15.
- 10 Ibid. P. 47.
- 11 Ibid. P. 56.
- 12 *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 10–11.
- 13 Там же.
- 14 *Ricœur P.* Sur la traduction. P. 29.
- 15 Ibid. P. 20.
- 16 Ibidem.
- 17 Ibid. P. 60.
- 18 Ibid. P. 40.
- 19 Ibid. P. 60.
- 20 Ibidem.
- 21 Ibid. P. 19.
- 22 Ibidem.
- 23 *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 8.
- 24 *Ricœur P.* Sur la traduction. P. 66.

### **Герменевтика П.Рикёра и современные проблемы эпистемологии**

В последнее время не только отдельные проблемы, относящиеся к области герменевтического знания, но и проблематика герменевтики в целом все чаще рассматривается в контексте развития эпистемологии, а также в связи с размышлениями о современных тенденциях развития социальных наук. Кроме того, перед философами встанет ряд вопросов, касающихся обоснования герменевтического знания, систематизации исторически сложившихся методов понимания и интерпретации, формулировки основных положений философской теории интерпретации, определения философского статуса герменевтического подхода и т.д.

Следует учитывать, что разработка методологически обоснованного подхода к решению этих задач отнюдь не означает попытку связать воедино концепции всех тех философов, которых мы называем «герменевтиками». Попытки подогнуть все многообразие философских идей и концепций под некую классификацию всегда грешат определенным схематизмом и существенно сужают герменевтическое поле исследования, в особенности тогда, когда мы пытаемся определить статус герменевтики и ее место в системе философского знания. Напротив, обращение к конкретным результатам исследований отдельных мыслителей, историко-философская оценка их концепций, например, с целью выявления фундаментальных положений философской герменевтики способствует уяснению общей линии в развитии герменевтического знания.

Конечно, в одной статье невозможно осветить все указанные аспекты герменевтической проблематики. Тем не менее, рассматривая философские взгляды П.Рикёра, выясняя специфику его герменев-

тических идей, я буду ориентироваться также и на поиск общей линии развития герменевтического знания, учитывая при этом контекст современных проблем, с которыми сталкивается гуманитарная наука.

Основное внимание в моей статье будет уделено рассмотрению принципов герменевтики, развиваемых П. Рикёром, и предложенных им решений возникающих здесь эпистемологических проблем.

## **1. «Эпистемология интерпретации» и когнитивная герменевтика**

Следует отметить, что эпистемологи сегодня особенно остро ощущают потребность в понимании некоторых важных особенностей познания и знания<sup>1</sup>. Поэтому сама проблема понимания (являющаяся приоритетной для герменевтики) оказывается в центре внимания современной эпистемологии и рассматривается в контексте соотношения «понимание – объяснение – познание». При этом возникает своего рода обратная связь: герменевтика вносит свой вклад в решение указанных эпистемологических проблем, исследуя способы достижения понимания (методы интерпретации), анализируя соотношения «понимание и смысл», «смысл и значение», «символ и смысл», «смысл и его интерпретация» и т.д. Таким образом, понимание, рассматриваемое в широком философском контексте, оказывается той темой, где встречаются интересы эпистемологии и герменевтики.

Можно ли вообще исследовать процесс познания без включения понимания или постичь сущность феномена понимания без участия объяснения (соотнесения его со знанием)? Познание без понимания превращается в формальную процедуру, результат которой все равно потом предстоит осмыслить и понять; а понимание без познания, даже если оно интуитивно и невыразимо в словах<sup>2</sup>, требует последующей коммуникации, интерессубъективности, ибо в противном случае оно исчезает столь же неуловимо, как и появилось.

По-видимому, еще рано говорить о формировании «эпистемологической герменевтики» как особой сферы познания, сфокусированной на «герменевтической ситуации» в эпистемологии. Это относится и к герменевтической проблематике в области знания, одной из задач которой является постижение скрытой методологии процесса познания; я называю ее «когнитивной герменевтикой». Однако предпосылки сближения эпистемологии и герменевтики, а также подходы, отражающие эту тенденцию, уже отчетливо прослеживаются. Так,

когнитивная (познавательная) цель герменевтического подхода состоит в том, чтобы приблизиться к пониманию структуры знания, а также выявить внутренние механизмы познания, соответствующие уровню знания<sup>3</sup>.

Проблематика понимания, как мы видим, довольно многоаспектна. Она может исследоваться на когнитивном уровне «когнитивной герменевтикой» в связи с эпистемологической интерпретацией процесса понимания; описываться на феноменологическом уровне в связи с формулированием принципов феноменологической герменевтики; рассматриваться в контексте теории интерпретации текста, наконец, внутри социальных концепций. Многоаспектность проблематики понимания приводит к тому, что и сама герменевтика становится многообразной, изменяя, как Протей, свой облик и природу, вовлекая в орбиту своих исследований все новые и новые философские концепции и затрудняя тем самым поиск единственно возможных философских оснований для своих модификаций.

Что касается вопроса о взаимоотношении герменевтики и эпистемологии, то наше обращение к творчеству Рикёра обусловлено, прежде всего, тем, что он сам вводит этот аспект проблематики понимания в круг своих исследований, рассуждая об «эпистемологии интерпретации». Он изучает феноменологические основания герменевтики, пишет о герменевтике и структурализме, герменевтике и религии и т.д., показывая тем самым, что условия организации герменевтического знания и эффективность герменевтического подхода зависят от объекта философского анализа; этим задается определенная система координат, в которую вписываются многие аспекты его герменевтической теории.

## 2. П.Рикёр о проблеме герменевтики

По утверждению В.Дильтея, на которого ссылается Рикёр, герменевтика является интерпретацией выражений жизни, зафиксированных с помощью письма, поэтому отношение письма к слову и слова к событию и его смыслу лежит в центре герменевтической проблематики<sup>4</sup>.

Для Рикёра герменевтика — это *теория операций понимания в их соотношении с интерпретацией текста*, и такое определение он связывает с этимологией самого слова «герменевтика», которое означает не что иное, как последовательное осуществление интерпретации. «Последовательность» процедуры интерпретации подразумевает ис-

пользование приемов истолкования, применяемых непосредственно к тексту. При этом в процессе интерпретации устанавливается соотношение между понятиями интерпретации и самим пониманием.

«Что значит понимать?» — это герменевтическое вопрошание Рикёр относит к вопросу о смысле текста и/или любого иного объекта герменевтического анализа. Уточняя смысл понимания как такового, Рикёр указывает на тот факт, что в зоне герменевтического анализа могут оказаться любые субъективно воспринимаемые внешние знаки, исходящие от других людей (жесты, позы, и, разумеется, речь). *Искусство постижения значения* этих внешних знаков он связывает со способностью (которой от природы наделен человек) проникать в другое сознание, но не непосредственно, путем переживания, а опосредованно, путем воспроизведения (в речи, языке, в дискурсе) интенций знака. Способность к постижению как проникновение в другое сознание с помощью внешнего обозначения — это и есть *понимание*. Иными словами, понимание — это искусство постижения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешние выражения.

Понимание не существует само по себе. Это фундаментальное положение герменевтики как «эпистемологии нового понимания» Рикёр выводит, исходя из признания факта первичности «бытия-в-мире» в качестве онтологического условия понимания как изначально присущего человеческому существу. Другое дело — понимание текста. Понимание текста сопряжено с интерпретацией. Слово «интерпретация» употребляется Рикёром по отношению к пониманию, направленному на постижение смысла, зафиксированного в письменной форме. Овладение смыслами, заключенными в тексте, посредством чтения позволяет субъекту преодолевать культурно-временную дистанцию, отделяющую читателя от чуждого ему текста, и тем самым включать смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель<sup>5</sup>.

Отношение «письмо — чтение» рассматривается Рикёром как частный случай понимания, наступающего благодаря проникновению в смысл текста. Таким образом, интерпретация (понимание через интерпретацию) остается некой периферией широко трактуемого им процесса понимания. Но существует вместе с тем интерпретация, которая предполагает развитие понимания (поскольку понимать нечто означает уже это нечто интерпретировать). Герменевтика не может уклоняться от кантовского вопроса об условиях возможности ее собственного дискурса. Этот род интерпретации, выражаемый в дискурсе, определяет и артикулирует ситуацию по-

нимания, которое было ранее связано с уровнем более фундаментальным, чем дискурс. Данный уровень фундаментальности создает предпонимание.

Рикёр указывает на тот факт, что жесткая зависимость интерпретации от понимания долгое время была незыблемым постулатом герменевтики. Только благодаря Дильтею, который противопоставил «понимание» и «объяснение», различая науки о природе и науки о духе, конфликт между пониманием и объяснением принимает форму истинной дихотомии: либо одно, либо другое. На самом деле речь не идет о конфликте методов. Строго говоря, методологическим можно назвать лишь объяснение, понимание же предполагает применение приемов и процедур, когда затрагивается соотношение части и целого, значения и его интерпретации и т.д. Поэтому, как бы далеко ни вела техника этих приемов, считает Рикёр, основа понимания остается интуитивной по причине изначального родства между интерпретатором и тем, о чем говорится в тексте.

Распространение структурного анализа на различные категории письменного дискурса привело к окончательному краху жесткого противопоставления понятий «объяснение» и «понимание». В этом противопоставлении уже не было необходимости по той причине, что сам текст стал рассматриваться как независимый от рассказчика, от слушателя, от конкретных условий продуцирования. Текст как автономный объект располагается, согласно Рикёру, именно на стыке понимания и объяснения, а не на линии их разграничения. Это позволяет утверждать следующее: если интерпретация не может быть понята без объяснения, то и объяснение не способно стать основой понимания.

Выявляя фундаментальные основания процесса понимания, Рикёр указывает на акт создания максимально автономных значений, возникающих из намерения человека нечто обозначать. Так создается структура дискурса (как акта), включающая в себя также и «коды коммуникации» («обозначающее — обозначаемое — соотносящее»), то есть все то, что образует основу любого знака, на который направлено наше понимание. Лучшей моделью, где наиболее очевидна связь, посредством которой изолированные знаки соединяются в знаковые совокупности, является построение повествования. В работах «Живая метафора» и «Время и рассказ» Рикёр продолжает исследовать проблему соотношения объяснения и понимания. Он, в частности, пишет: «Эпистемологическая проблема — возникает ли она в связи с метафорой или в связи с рассказом — по большей части состоит в соединении *объяснения*, осуществляемого семиотико-лингвистически-

ми науками, с предварительным *пониманием*, которое относится к области усвоения языковой практики — как поэтической, так и повествовательной. В обоих случаях речь идет об объяснении — исходя из поэтического понимания — как автономии этих рациональных дисциплин, так и их родства — прямого или косвенного, близкого или далекого»<sup>6</sup>.

Таким образом, отношения «текст и значение», «дискурс и воспринимающий его субъект» (собеседник и слушатель) рассматриваются как симметричные. Между тем повествование, рассказ, «текст» (в его широком понимании) предстают как нечто большее, чем линейная последовательность фраз или даже законченное повествование: «текст» представляет собой структурированную целостность, которая может быть образована самыми разными способами, в частности, благодаря использованию разнообразных литературных приемов. В этом случае говорят не просто о языке и литературных приемах организации текста, но о текстуальной полисемии и полисемии лексической.

Например, функция поэтического языка не сводится лишь к демонстрации возможностей языка как такового в ущерб его референциальной функции, которая главенствует в языке описательном (дескриптивном). Поэтический язык — это в значительной степени язык метафор. Поэтому проблема понимания поэтического языка — это проблема согласования значений метафорических высказываний и того обыденного смысла, который участвует в освоении смыслового значения поэтического повествования благодаря деятельности пред-понимания.

Языковая многозначность, избыточность содержащегося в тексте смысла предполагает многообразие интерпретаций. Множественность интерпретаций (и даже конфликт интерпретаций, как говорит Рикёр) является достоинством понимания, составляющего суть интерпретации. Поэтому мы можем сказать, что в многообразии интерпретаций кроется суть герменевтики.

Перспективы развития герменевтического знания в целом Рикёр рассматривает, углубляя представления о понимании и объяснении, активно включая в исследование феноменологический аспект и выдвигая феноменологические принципы герменевтики. Он выделяет в качестве специального предмета рассмотрения нарративное, историческое понимание<sup>7</sup>, рассуждает о «понимании культурой себя самой через понимание других».

Особое внимание Рикёр уделяет проблеме социального действия, формулируя «теорию действия человеческих феноменов» и противопоставляя эпистемологическому дуализму, порождаемому распрост-

ранением «теории языковых игр» на область практики, феномен вмешательства как проявление воли, встроено в ход вещей и исторических событий.

Опираясь на работу Г. фон Вригта «Объяснение и понимание» и поствитгенштейнианские дискуссии о деятельности, Рикёр приходит к убеждению, что действовать в буквальном смысле означает приводить в движение систему: «способность что-либо делать», которой обладает каждый человек, плюс «возможность», которую предоставляет мир. На уровне описания этой системы (действие – возможность) также обнаруживается любопытный (герменевтический) круг, заимствованный из теории текста (герменевтики текста). При этом важно то, что «возможности мира» не следует представлять в качестве системы универсального детерминизма; вместо этого нужно описывать универсалии мира как «отдельные типы рациональности». Таким образом, расширяя проблематику герменевтики, Рикёр не вторгается в предметную область современной эпистемологии, но намечает аспекты использования приемов герменевтического анализа как адекватных способов познания (и описания) реальных процессов действительности.

### **3. Феноменологическая герменевтика и теория интерпретации**

Первым постулатом феноменологической герменевтики является утверждение: человек живет в мире, в истории и все значения реального мира – это только значения в отношении к его частному, конкретному, историческому существованию. Бытие в мире включает в себя «ситуацию собственного существования» и тот познавательный инструментарий, благодаря которому человек связывает знание о мире с собственным предпониманием, проявляя, выражая себя в реальном мире с помощью знаков и участвуя в нем посредством символической интерактивности, связывая речь и личность, к которой обращаются. Благодаря коммуникации (участию в символической интерактивности) складывается ситуация, в которой один способен «понимать» другого. При этом создается контекст личностного понимания, соотносимого с пониманием точки зрения другого, воспринимаемой в контексте собственного мнения.

Мир познается человеком саморефлексивно, а также символически, посредством восприятия и *означивания* (наделения значениями, именами, символами) в языке. Отсюда следует, что, по Рикёру,

воспринимаемое становится самим собой лишь благодаря выражению в языке. Но восприятие не ограничено сферой языка. Конечно, означивание делает восприятие тем, чем оно является, однако существует избыточное значение бытия, которое феноменологи называют *ноэмой*, подразумевая под этим словом все то, что охватывается смыслом почти-сказанного в метафоре, образе, повествовании. Точно так же и мир есть сложный и многогранный феномен, который не исчерпывается его символизацией. Этот избыток значений мира рассматривается феноменологической герменевтикой по аналогии с «текстом». Таким образом, мир предстает как «текст». (В структуралистской/деконструктивистской традиции избыток значения является игрой знака, а не избытком бытия.)

Следующий принцип феноменологической герменевтики связан с некоторыми важными положениями эпистемологии. Прежде всего, это касается отношения сознания к познанию. Сознание всегда направлено на что-то и подразумевает свой предмет. Как самопознание, так и *другие сознания* являются интенциональными. Феноменология рассматривает эту интенциональность как отстраненность, которая подлежит сигнификации, осуществляемой восприятием. Интенциональность является сердцевиной познания, соответственно существует интенциональная структура в текстуальности и выражении, в самопознании и в знании других. Рикёр трактует самопонимание как культурный акт (а культуру как акт персональный), объясняя этот вывод тем, что самопонимание идет окольным путем через понимание культурных знаков, в которых личность документирует и формирует себя.

Понимание текста не заканчивается в нем самом, но благодаря герменевтической рефлексии происходит согласование «понимания-объяснения» (поскольку объяснение предполагается в процедуре понимания; объяснения нет, если оно не встроено как промежуточное состояние в процесс самопонимания). Этот постоянный процесс феноменология характеризует как процесс «нового проектирования», который является движением понимания и истолкования. Для того чтобы достичь полного понимания (насколько это возможно), интерпретатор должен включиться в диалог с текстом, эксплицитно исследуя предположимые значения, содержащиеся внутри текста.

Схожим образом человек познает и объясняет мир. Поэтому феноменологическая герменевтика рассматривает герменевтический опыт во всем его многообразии – в приложении к опыту контекстуального, лингвистического, исторического анализа, не ограничиваясь сферой языка в раскрытии сути нашего понимания. Безусловно,

символический мир, в котором мы живем, имеет свои границы (границы нашего понимания), так же, впрочем, как и текст написанный обладает собственным горизонтом — горизонтом содержащегося в нем знания, ради которого он был написан. Это различие горизонтов, на которое указывает феноменологическая герменевтика, является центральной проблемой исторической и культурной интерпретации.

Интерпретация толкуется как процедура, устанавливающая содержание понятий или значений посредством их аппликации на ту или иную предметную область; в результате указанной процедуры происходит наделение выражений тем или иным смыслом. Интерпретацию как методологический прием в гуманитарной сфере можно рассматривать:

(1) как когнитивную процедуру, практиковавшуюся уже в античной культуре (например, использовавшуюся неоплатониками при истолковании аллегоризма литературных памятников классического наследия);

(2) как сознательно культивируемый прием, ставший базовым для христианской герменевтики и христианской культуры (методы и приемы экзегезиса);

(3) как метод и эксплицитно поставленную проблему, ставшую ключевой для философской герменевтики.

Например, Дильтей герменевтически трактует интерпретацию как постижение смысла текста. При этом смысл считается объективно заложенным в текст и связывается с феноменом «автора», рассматриваемого в качестве внутреннего источника смысла, понимаемого благодаря контексту. Контекст интерпретации воспринимается объективно заданным, в силу чего интерпретация реализуется посредством реконструкции этого смысла. В такой парадигме развивается и структурно-семиотическое направление трактовки интерпретации. В этом случае текст считается самодостаточной реальностью, поскольку его смысл задается факторами не индивидуально-психологического, но объективно-структурного характера. Поэтому интерпретация выступает уже не как реконструкция внутреннего опыта «автора», а как дешифровка текстового кода.

В концепции Рикёра можно обнаружить тенденцию к сближению рассмотренных подходов. Более того, его теория интерпретации развивает подход, посредством которого исследователи, использующие герменевтику, могут достичь согласованности между философией, методологией и методом. В этой теории признается взаимодействие между эпистемологией текста, собственно интерпретацией и онтологией текста («автором», интерпретатором). Здесь намечен способ,

каким интерпретация движется от понимания части к целому и на основе понятого целого возвращается к интерпретации его частей. Этот способ интерпретации (посредством герменевтического круга) квалифицируется как исследовательский метод разработки интерсубъективного знания<sup>8</sup>.

#### **4. Рикёр о «научной интерпретации» и статусе герменевтической теории**

Философия Рикёра интересна с точки зрения поиска методологических основ интерпретации. Это подчеркивание роли методологии понимания, превращение понимания в категорию, связанную с исследованием мира человека, — наиболее важный, на наш взгляд, момент в концепции Рикёра, в его размышлениях о статусе герменевтики. Он утверждает, что герменевтика является наукой об интерпретации, поскольку в ней речь идет «о критической рефлексии по поводу научной ценности попыток интерпретации, об их эпистемологии»<sup>9</sup>. Но эта «критическая рефлексия» может быть названа наукой при условии соединения герменевтического, то есть экзистенциального (или экзистентного), понимания, с объективным, собственно научным пониманием, предлагаемым структурной антропологией. «Если герменевтика, — пишет Рикёр, — это этап в работе по присвоению смысла, этап между абстрактной и конкретной рефлексией, если герменевтика — это выявление с помощью мышления смысла, скрытого в символе, то она должна видеть в работе антропологии исключительно поддержку, а не помеху»<sup>10</sup>.

Для Рикёра не подлежит сомнению то, что введение герменевтического аспекта в сферу научных размышлений является необходимым и весьма перспективным исследовательским приемом. В свою очередь перспективы самой герменевтики он связывает с введением в герменевтическое мышление объективизма понимания, берущего свое начало в структурализме, что, в конечном итоге, должно «привести герменевтику от наивного созерцания к зрелому пониманию»<sup>11</sup>.

Особый статус герменевтики состоит в том, что, с одной стороны, она рассматривается как «наука интерпретации». Однако, с другой стороны, это философская дисциплина, так как «герменевтическое мышление приближается к тому, что можно было бы назвать “герменевтическим кругом” понимания и веры, — и это препятствует его превращению в науку и определяет его как созерцающее мышление»<sup>12</sup>. Кажущаяся противоречивость этих утверждений в плане определе-

ния места герменевтики в системе знания вытекает, по-видимому, из того, что «научность» герменевтики не понимается здесь как имманентно присущая ей черта, но скорее означает «критическую рефлексию» или «созерцательное мышление». И если философ-герменевтик — это интерпретатор символов, то задача самой герменевтики есть «присвоение смысла».

Такая направленность исследовательской работы философа предполагает включение в научное мышление личных взглядов исследователя (феномен «автора») с целью превращения их в более глубокое, более рефлексивное и познавательно ценностное знание. О научном стиле мышления, в пользу которого высказывается Рикёр, он пишет так: «...я не вижу в настоящее время более строгого и плодотворного подхода, чем структурализм»<sup>13</sup>.

Таким образом, герменевтика с одной стороны и структурализм с другой являются теми точками роста, которые Рикёр пытается соединить, выстраивая собственную концепцию понимания, обосновывая ее в контексте понимания символов. Путь к этой цели только с помощью чисто научной методологии невозможен, поскольку существуют различного рода объективные обстоятельства, способные исказить понимание смысла (символа). По Рикеру, это «непроницаемость, случайность в культуре, зависимость от проблематичной дешифровки: таковы три недостатка символа в сравнении с идеальной ясностью, необходимостью и научностью рефлексии»<sup>14</sup>.

Контекст формулировки типа «недостатки символа в сравнении с идеальной ясностью... научной рефлексии» указывает на необходимость герменевтики, которую Рикёр рассматривает как важнейший фактор обнаружения (понимания) смысла символов. Помощь герменевтики столь существенна, что без нее наука ни на что не способна. Однако именно наука, а не герменевтика играет здесь роль проводника знаний, ведь перед наукой стоит главная задача: формулировка проблемы, которую требуется решить.

Проблема, с которой сталкиваются исследователи символов (герменевтики), — это стремление к учету «актов существования», как раз и являющихся предметом познания, интерпретации и рефлексии. Их познание опосредовано распознаванием и прочтением знаков. Поэтому задача герменевтики уточняется — ей-то и отводится роль распознавателя знаков. «Именно здесь, — пишет Рикёр, — рефлексия прибегает к интерпретации в своей попытке стать герменевтикой. Таков глубинный исток нашей проблемы: он коренится в изначальной связи между актом существования и знаками, которые мы обнаруживаем в своих деяниях; рефлексия должна стать интерпретацией,

поскольку я могу схватить акт существования не иначе как в знаках, рассеянных в мире. Вот почему рефлексивная философия должна включить в себя результаты методологических поисков и предположений всех наук, которые стремятся расшифровать и интерпретировать человеческие знаки»<sup>15</sup>.

Согласно Рикёру, герменевтика выступает в качестве особой дисциплины, объединяющей результаты различных дисциплин. Важным фактором такого объединения является отношение к символу как к конкретному предмету интерпретации, которая проходит при участии рефлексии. Это утверждение следует пояснить.

Известно, что символ выражает не всегда одно и то же; он может иметь несколько (или множество) значений, и эта множественность символа-значения постоянно добывается наукой как что-то потенциально в нем содержащееся. Различные значения символов сочетаются и соотносятся между собой благодаря схватыванию их смысла усилиями рефлексии, осуществляемой при помощи герменевтики. Напомню, что герменевтическое участие в научном познании, по Рикёру, есть не что иное, как усилие, направленное на «присвоение смысла». Целенаправленные усилия рефлексии приводят к тому, что ясность, точность и однозначность научных формулировок сталкивается с неясностью, непрозрачностью и случайностью символов. Утверждения, полученные подобным образом, превращаются в интерпретацию. Поэтому задача герменевтики состоит также в том, чтобы способствовать осуществлению научной обработки символов с целью их «согласования», что означает, по сути дела, получение идей и доводов интересных, убедительных и «дающих пищу мышлению».

Из этого следует, что каждая «герменевтическая теория» хорошо выполняет свою задачу только тогда, когда «согласуется» с проблематикой, диктуемой наукой, когда она в состоянии добыть определенные значения анализируемого символа. Поэтому-то, согласно Рикёру, «не существует общей герменевтики, то есть общей теории интерпретации, общего канона экзегезы; существуют только отдельные и противостоящие одна другой герменевтические теории; наша... проблема не перестает усложняться... она ставит не только вопрос: почему рефлексия требует интерпретации? — но и вопрос: почему рефлексия требует именно этих противоположных друг другу интерпретаций»<sup>16</sup>.

Мысли Рикёра убеждают в том, что должно существовать столько герменевтик (герменевтических теорий), сколько существует важных и значимых «текстов», расшифровке которых они призваны служить. Участие герменевтики, структура герменевтического аппара-

та зависит от структуры текста, с одной стороны, и от того, по какой причине этот текст важен для научных рассуждений, — с другой. Определить, какой должна быть доля участия (или вид) «герменевтической теории» в каждом конкретном случае, — прерогатива самой науки. Такое практическое отношение к герменевтике, по сути, является дополнительным основанием для присвоения герменевтике роли вспомогательной дисциплины со своими служебными функциями.

Кажущаяся несамостоятельность герменевтической рефлексии, ее подчинение научной рефлексии не означает, однако, что герменевтика считается теорией, которая лишь обогащает научные размышления и без которой наука могла бы обойтись. Напротив, Рикёр, как отмечалось выше, подчеркивает то обстоятельство, что в области исследования символов наука без герменевтики беспомощна. Эта специальная функция герменевтики получает поэтично звучащее название — «дружественной структуры» по отношению к структурной антропологии. Рикёр по этому поводу пишет: «...функция герменевтики заключается именно в том, чтобы сделать возможным совпадение понимания другого — а также и знаков, принадлежащих к различным культурам, — с самопониманием и пониманием бытия. Структурная объективность может предстать только в качестве абстрактного — действительно абстрактного — момента признания и присвоения, с помощью которых абстрактная рефлексия превращается в рефлексию конкретную... Лишенная этой согласительной структуры, которую я понимаю как взаимодействие между рефлексией и герменевтикой, структуралистская философия, я думаю, обречена балансировать между несколькими едва намечившимися тенденциями в философии»<sup>17</sup>.

## **5. П.Рикёр и перспективы герменевтического анализа**

Распространенная трактовка герменевтики как некоторой специфической теории, являющейся соединением теории и практики, основывается на положении о том, что высказывание о бытии в мире является выражением и принятием одной из двух позиций по отношению к нему. Это либо критика других позиций и выработка собственной позиции, которая рассматривается как «единственно верная», либо скромное высказывание «собственной точки зрения». Принимается положение, что существует много несовершенных теорий, которые могут быть использованы на практике с большим или мень-

шим успехом, либо существует много различных теорий на тему разнообразно понятой практики и любая новая теория будет одним из множества голосов в этой никогда не прекращающейся дискуссии.

В большинстве взглядов на герменевтику присутствует это разделение. Специфика позиции Рикёра состоит в том, что он отдает себе отчет в бесконечности усилий прочтения и осмысления мира, бесконечности, проистекающей из бесконечного его разнообразия. Отсюда следует, что целью, которую он ставит перед собой, является отнюдь не убеждение других людей в значительности собственных результатов, не поучение их, а демонстрация того, каким образом можно (а не каким образом «надлежит») интерпретировать мир и человека в нем. По мысли Рикёра, философ, социальный исследователь, одним словом человек, стремящийся понять бесконечное богатство мира, которое перед ним раскрывается, — всегда уже в него погружен; он не может беспристрастно и объективно его изучать, но «осужден» на то, чтобы быть его участником. Из этого вытекает, что он никогда не будет стремиться к разрыву связей, соединяющих его со всем миром, что мир для человека познающего обладает смыслом, но рефлексия над этим смыслом может предполагать диалог с другими мыслителями, в том числе представляющими иные точки зрения. Поэтому, согласно Рикёру, человек, размышляющий над символом, выполняет особую роль: «В отличие от философии, все еще ищущей исходный пункт, размышление над символом исходит из всей речи и из уже установленного смысла, выходит из глубины речи, которая уже была высказана и в которой все уже было определенным образом сказано; хочет быть просто мышлением во всем и со всем, что оно предполагает; первой его задачей является не нахождение для себя начала, но отыскание памяти в сердцевине слова»<sup>18</sup>.

Философская концепция Рикёра — именно потому, что она не нацелена на убеждение других в ее собственной значимости, а сконцентрирована на том, что образует общий предмет их философского интереса, — может рассматриваться как партнер герменевтического диалога, ибо, несмотря на ее отличия от иных концепций, участвует в герменевтическом универсуме понимания.

Так, развивая теорию интерпретации в рамках феноменологии религии, психоанализа и феноменологии духа, Рикёр приходит к убеждению в полной правомерности различных методологий, которые вполне совместимы и даже могут дополнять друг друга. Основанием их совместимости является объединяющий их поиск онтологических корней понимания. Философии как герменевтике надлежит соединить эти интерпретации и стать экзегезой всех значений, суще-

ствующих в мире культуры. Таким образом, культура включается в контекст герменевтического анализа, где «текст культуры» предстает как историческая данность<sup>19</sup>.

Другая особенность философии Рикёра состоит в ее обращенности к человеку, включенному в контекст культуры. Герменевтика Рикёра, согласно его собственному определению, — это герменевтика «я есть», подразумевающая одновременно картезианское «я мыслю» и удерживающая в своем предмете исследовательского поиска мучительное сомнение «кто я такой?». Не случайно в своих философских рассуждениях и практически во всех исследованиях Рикёр пытается соединить, совместить эти три важных задачи и предлагает определять редукцию как условие возможности символической функции как таковой. И.С.Вдовина отмечает: «...способность к символизации, выделенная Рикёром в качестве одной из основополагающих характеристик человека, ведет к перетолкованию гуссерлевской редукции, цель которого, по мнению французского философа, заключается в том, чтобы как можно теснее связать ее с теорией значений, называемой им “осевой позицией современной феноменологии”»<sup>20</sup>.

Для Рикёра очевидно, что не только речь, дискурс в целом обладают символической функцией, но семантическая структура символа образована так, что он выявляет смысл при помощи другого смысла, изначальный, буквальный смысл в нем отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. «Таким образом, символ зовет к интерпретации и говорению, между этой способностью символа и временной нагрузкой наличествует сущностное отношение, делающее возможной коммуникацию»<sup>21</sup>.

В таком понимании сюжетная линия интерпретации выступает совместно со структурным анализом, применяемым к *интерпретационной социальной теории*, где интерпретация получает совершенно иное измерение. Герменевтика предстает здесь в качестве метода истолкования социального мира — специфического, типично гуманитарного, но все же метода, то есть предусматривает практику получения смысла, а значит, и теорию выведения смысла.

Поиск герменевтического вдохновения в социологии приводит к смещению акцентов с исследования сферы субъективных смыслов на познание логики процесса наделения смыслами, возникающими из интересубъективного взаимовлияния в ходе коммуникативной деятельности. Социология, исходящая из герменевтики, не ищет источник социальных смыслов ни в индивидуальном сознании, ни в объективных, внешних по отношению к индивидууму идеях или сводах правил и норм — в центре ее интересов находится сфера интер-

субъективности, лежащая вне оппозиции субъективизм—объективизм. При таком понимании смысл предстает как результат процесса интерактивной интерпретации, осуществляемой участниками диалога. Тем самым *социальный смысл* не может оставаться субъективным, так как его статус зависит от диалогового согласования. Но он также не является и объективным (социальным смыслом), поскольку не существует независимо от участников диалога и вне объединяющего их отношения взаимопонимания.

Онтологические принципы герменевтической теории в социологии вытекают из положения, согласно которому интерсубъективность социальных смыслов коренится в практике коммуникативной деятельности. Такое расширение поля герменевтического исследования означает допустимость (и возможность) использования герменевтики как метода выявления смысла новых «текстов», которые создаются и функционируют в границах социального мира.

«Герменевтика человеческой действительности» («герменевтика социального действия»), прежде чем стать доступной внешней интерпретации, складывается из внутренних интерпретаций самого действия; в этом смысле сама интерпретация конституирует действие. Действие всегда открыто по отношению к предписаниям социального (морального, правового) характера. Эти предписания могут быть стратегическими, эстетическими, моральными. Именно в этом смысле говорят о действии как регулируемом нормами поведения, что обуславливает их «прочтение». Таким образом происходит переход от текста-действия — к тексту, который пишется этнологами и социологами на основе понятий, категорий, объясняющих принципов, превращающих их дисциплину в науку.

Итак, герменевтику, вслед за Рикёром, мы квалифицируем и как методологию понимания, и как учение о способах получения смысла. Обосновывая сущностные характеристики понимания и выявляя его феноменологические основания, мы невольно выходим на такой уровень рассуждений, когда вынуждены производить так называемую «феноменологическую редукцию», отвлекаясь от субъективных характеристик осуществления акта понимания, от всех побочных явлений, не имеющих отношения к смыслу, и от всех свойств его носителя. При этом *реальность* понимания и его *сущность* остаются в центре эпистемологического исследования понимания, часто выступая в качестве подтекста того или иного герменевтического исследования.

Таким образом, теорию понимания в ее эпистемологическом контексте мы можем трактовать как сферу знания, которая не противостоит *феноменологии понимания* и не служит для нее основой, но следует за

ней. Теория понимания — это учение о постижении смысла и обработке объективного содержания ценностных суждений, которые раскрывает познание. По мере познания герменевтической сущности понимания проясняется смысл тех сопутствующих ему категорий и понятий, которые отвечают концептуальному содержанию теории понимания. При этом выявление концептуального слоя данной проблемы выводит саму когнитивную герменевтику на фундаментальный уровень исследования. Наиболее перспективной в плане развития когнитивной герменевтики нам представляется разработка проблематики предпонимания, анализируемой в контексте структуры и динамики социальных взаимодействий, выявляемом в интеракции как форме такого взаимодействия. Обращение к герменевтическим штудиям Рикёра может, на наш взгляд, послужить хорошим подспорьем в осмыслении этих вопросов.

### Примечания

- 1 См.: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 185.
- 2 Понимание сопряжено с интуитивным постижением воспринятой вещи. В этом случае *понимаемое* («схваченное» пониманием) может осознаваться, но не всегда артикулируется.
- 3 См.: *Шульга Е.Н.* Когнитивная герменевтика. М., 2002. С. 83.
- 4 См.: *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 462–463.
- 5 *Рикёр П.* Существование и герменевтика // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 34.
- 6 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. М.—СПб., 2000. С. 8.
- 7 См.: Там же. С. 68–92.
- 8 См.: *Шульга Е.Н.* Проблема герменевтического круга и диалектика понимания // Герменевтика: история и современность. М., 1985. С. 143–162.
- 9 *Ricoeur P.* Konflikt hermeneutik: epistemologia interpretacji // *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie. Wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz.* Warszawa, 1985. S. 124.
- 10 *Поль Рикёр.* Конфликт интерпретаций. С. 61–62.
- 11 Там же. С. 62.
- 12 Там же. С. 61.
- 13 Там же.
- 14 Там же. С. 394.
- 15 Там же. С. 408.
- 16 Там же. С. 394.
- 17 Там же. С. 88.
- 18 *Ricoeur P.* Symbol daje do myślenia // *Egzystencja i hermeneutyka.* S. 58.
- 19 См.: *Вдовина И.С.* От переводчика // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 16–17.
- 20 Там же. С. 17.
- 21 Там же. С. 19.

### **«Справедливое»: философский анализ права**

В книге «Справедливое» собраны тексты выступлений П. Рикёра, относящиеся к середине — концу 90-х годов прошлого века: в Дрезденском университете (Германия, 1993), Институте высших исследований по правосудию (Париж, 1994), Парижском католическом институте (1995), Французском коллеже при МГУ (1996), на Международной конференции «Биоэтика и биозакон» (Копенгаген, 1996), в Ульмском университете (Германия, 1997), в Верховном суде Республики (Париж, 1999), Пекинском университете Бэйда (1999), — а также статьи, опубликованные в журналах «Esprit», «Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire» и др.

Как отмечает сам философ, работы, включённые в данное издание, были написаны им под «благотворным принуждением программ» (он имеет в виду программы конференций, семинаров, коллоквиумов, в которых принял участие), проблематику которых он не выбирал. Однако они дали возможность Рикёру выразить одно из «стародавних опасений»: в современной философии слишком мало внимания уделяется вопросам правового плана — по сравнению с вопросами морали и политики<sup>1</sup>.

Проблемы права и правосудия традиционно включались в философские исследования; «Государство» Платона, «Этика» Аристотеля, труды Гоббса, Макиавелли, Канта, Гегеля и сегодня часто служат опорой для размышлений современных профессиональных философов о морали, праве, политике. Но, обращаясь к этим трудам, мыслители направляют свой интерес на связь между этикой и политикой, а специфический статус правового ими обычно не затрагивается, «как если бы его вообще не было» (с. 10).

Сотрудничая с Институтом высших исследований по правосудию, Национальной школой магистратуры, Рикёр пришёл к убеждению, что феномен правового даёт философу возможность размышлять о месте права в жизни общества — «на полпути от морали ... до политики» (с. 11). Именно философскому анализу права посвящена книга «Справедливое».

Уже в работе «Я-сам как другой» (1990), которую Рикёр называет своей «малой этикой» и вместе с тем считает обобщением собственного философского творчества, он, по его признанию, определил место философскому анализу справедливого. Структура трёх глав (VII: «Я и этическое видение»; VIII: «Я и моральная норма»; IX: «Я и практическая мудрость: убеждённость») названной книги строится на пересечении двух осей. «Горизонтальная ось» — диалогическое образование самости; «вертикальная ось» относится к иерархической структуре предикатов, интерпретирующих человеческое действие в терминах нравственности. Философское место справедливого располагается как раз в точке пересечения этих осей.

Философская теория справедливого находит первую опору в утверждении, согласно которому самость «формирует свою идентичность только в структуре отношений, где диалогическое отношение преобладает над монологическим» (с. 16). При этом Рикёр с самого начала проводит различие между понятиями «другой» и «другие». «Другой» — это другой из межличностных отношений, отношений дружбы, противопоставленных отношению справедливости.

Дружба не может ни выполнять задач справедливости, ни породить справедливость как отчетливо выраженную добродетель. Добродетель справедливости порождается лишь при «дистанцировании от другого», отвлечении от всего, что кажется в нем близким и знакомым. Поэтому в то время как другой в отношении дружбы есть «ты», в отношении справедливости он есть «каждый». Если в отношениях дружбы не требуется чего-то внешнего, то отношение с «каждым» устанавливается только посредством третьей силы. Именно здесь появляется фигура судьи, но отнюдь не как деятельного субъекта отношений: в данном случае судья выступает как воплощение абстрактного института справедливости. Но если это так, то и «другой-каждый» воплощает собой абстрактную несправедливость, которую судья должен устранить.

Определяя справедливое, Рикёр выстраивает собственную градацию предикатов, которые соотносятся с данным понятием. Первый уровень занимает предикат, морально характеризующий действие, — «благой». Данное понимание справедливости Рикёр характе-

ризуется как телеологическое, объясняя, что «благо» или «благая жизнь» является телосом (целью) жизни каждого человека. На этом уровне человеческая деятельность руководствуется желанием, нехваткой и об осуществлённой жизни можно говорить, используя эти понятия. «...Связь между жизнью, желанием, нехваткой и осуществлением образует уровень моральности» (с. 18), к которому относится этика. Здесь «справедливое», по мысли Рикёра, составляет неотъемлемую часть стремления к благой жизни. Стремление жить в условиях справедливых институтов относится к тому же уровню нравственности, что и желание личных свершений и взаимопонимания в дружбе.

Рассмотрение «справедливого» как объекта желания и стремления, то есть с точки зрения философской антропологии, положено в основу ряда текстов философа, собранных в книге «Справедливое». Так, статья «Кто является субъектом права?» посвящена способности человека действовать, говорить и вести внутренний диалог, считать себя ответственным за свои действия. Отвечая на вопрос о субъекте правоотношений, Рикёр говорит, что «субъект права есть то же самое, что и субъект, заслуживающий уважения» (с. 39).

В статье «Понятие ответственности: Опыт семантического анализа» утверждается, что категориальную сетку понятия «ответственность» образует обращение к идее вменяемости, то есть идее, согласно которой действие может быть отнесено к агенту, являющемуся его подлинным автором. Когда две эти категории — «правоспособность» и «ответственность» — сближаются в рамках философской антропологии, они, по мысли Рикёра, образуют предпосылки этики справедливости.

За телеологическим уровнем следует уровень деонтологический, соотносённый с обязательным: уровень нормы, долга, запрета. Приведённые понятия означают, что действия человека чем-то ограничиваются. Дело в том, что, взаимодействуя с другим, человек может осуществлять над ним свою власть, что даёт возможность для насилия. Возникающая здесь несправедливость требует, чтобы к предикату благого добавлялся предикат обязательного.

На деонтологическом уровне «справедливое» не избавляется от соотнесения с «благим». Чтобы аргументировать свои тезисы, Рикёр обращается к работам Джона Ролза — классика политической и правовой философии<sup>2</sup>, которому посвящена статья «После “Теории справедливости” Джона Ролза». Рикёр ставит в вину Ролзу то, что тот автономизировал деонтологический уровень справедливости и это привело к превращению деонтологии в единственно возможный уровень измерения «справедливого». Однако, по убеждению французского философа, сама природа справедливости не позволяет рассматривать

ее в рамках исключительно одного измерения. В статье «Множественность инстанций справедливости» Рикёр обращается к исследованию теорий, представляющих собой ярко выраженную апологию плюрализма трактовок справедливости. Он сопоставляет тезисы Майкла Уолцера, «одного из самых блестящих противников Джона Ролза» (с. 88), характерные для «коммунитаризма», с тезисами Болтанского и Тевено, которые предлагают иное прочтение теории справедливости. В двух отмеченных исследованиях Рикёр обращается также к теме гражданства, понимаемого как «распределяемое благо». Анализ справедливости в таком свете неизбежно приводит к сфере политического: «политическое не позволяет о себе забывать» (с. 25).

В том же ключе написана статья, посвященная Ханне Арендт, которая стремится вывести теорию политического суждения из кантовской теории суждения вкуса, содержащейся в «Критике способности суждения». Обращение Ханны Арендт к «Критике способности суждения» служит основанием для того, чтобы мы могли перейти к проблематике рефлексивных суждений, а через них, поскольку они охватывают не только суждения вкуса, но и суждения телеологические, выйти к философии истории Канта, где рефлектирующее суждение не даёт «превратиться в философию гегелевского типа, в которой на смену природе заступит Дух, а хитрость природы сменится хитростью разума» (с. 126).

Ещё одна группа статей посвящена рассмотрению третьего измерения «справедливого», отличающегося от телеологической и деонтологической точек зрения, — практической мудрости. «Под наименованием практической мудрости возвращается Аристотелева добродетель *phronesis* (разумность), получившая новые интерпретации у Хайдеггера и Гадамера» (с. 26). В книге «Я-сам как другой» Рикёр отмечал, что его размышления о двух уровнях морального суждения, управляемого предикатами «благой» и «обязательный», были для него «всего лишь упражнениями», предваряющими прямое столкновение с реальными ситуациями, которые непременно связаны с трагизмом действия: на этой стадии требуется выносить конкретные решения в условиях неопределённости и тяжёлого конфликта.

В статье «Интерпретация и/или аргументация» Рикёр показал, как в рамках судебных дебатов, где господствует логика вероятного, сталкиваются и переплетаются аргументации и интерпретации разного типа. В современных дискуссиях наблюдаются две полярные точки зрения по вопросу о взаимодействии интерпретации и аргументации. Одну из них представляет Р.Дворкин, который не уделяет должного внимания их сопоставлению; другую — Р.Алекси и М.Ать-

енса, не признающие интерпретацию полноправной составной частью юридического дискурса. Рикёр считает, что необходимо разработать подлинно диалектический вариант полярности интерпретация/аргументация.

В статье «Акт суждения» Рикёр обратился к анализу судебной речи и обнаружил, что суждения, используемые во время судебной речи, имеют не только логический характер — в них также входит и моральная составляющая, целью которой является устранение неопределенности судебного процесса.

Одна из самых важных статей книги — «Совесть и закон. Философские ставки». Эти понятия представляют две значительные проблемы, разрешить которые призвана теория справедливости: проблеме самости, пребывающей в поисках своей идентичности, и проблеме оснований, в соответствии с которыми конкретное человеческое действие может быть рассмотрено как моральное. Рикёр не замыкается «в рамках, казалось бы, обязательной дилеммы, в которой строго противопоставляются закон, считающийся неизменным, универсальным, принуждающим и объективным, и совесть, считающаяся изменчивой, обусловленной обстоятельствами, спонтанной и в высшей степени субъективной» (с. 171). Он показывает, что в рамках судебного процесса и совесть, и закон в одинаковой степени влияют на принятие судебного решения. Однако какое из двух понятий повлияет на результат больше, зависит от конкретной ситуации.

Во вторую часть книги вошли статьи, в которых рассматриваются некоторые конкретные проблемы роли «справедливого» в медицинской и судебной практике.

## Примечания

- <sup>1</sup> Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 9. Далее ссылки на книгу приводятся внутри текста.
- <sup>2</sup> См. на русском языке работы Ролза: Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Ролз Д. Закон народов: неидеальная война // Неприкосновенный запас. 2002. № 4; Ролз Д. Справедливость как честность // Логос. 2006. № 1.

### Сопровождать жизнь до конца<sup>1</sup>

Участники дискуссии по проблемам медицинской науки попросили меня не только высказать собственное мнение, но предварить само обсуждение рассмотрением «ставок» (*des enjeux*) любых терапевтических мероприятий, относящихся к теме данного круглого стола: «Сопровождать жизнь до конца», — в частности тех, при которых используются так называемые паллиативные средства.

#### Ставки

Когда говорят о ставках, имеют в виду нечто такое, что можно выиграть или проиграть, нечто предполагающее риск, по крайней мере вызывающее сомнения. В данном случае ставкой является одновременно терапевтический, институциональный, моральный и психологический статус врачебной практики, при которой — в соответствии с категорией больных — приходится смириться с необходимостью проводить лечение даже тогда, когда нет шансов на выздоровление; медицинская практика сталкивается здесь с проблемой страдания на пороге смерти, когда оно становится уже не симптомом, подлежащим обсуждению, а условием существования в отчаянном положении, требующем сочувствия и облегчения.

---

<sup>1</sup> *Ricoeur P.* Accompagner la vie jusqu'à la mort // *Esprit*. mars-avril 2006. Этот текст был написан летом 2000 г. для дискуссии, организованной в Префаке группой экуменистов. Он был опубликован в протестантском журнале «*Amitié*» (№ 4, déc. 2000. P. 30–34), общая тема которого звучит так: «Христианские встречи. Науки о жизни. Проблемы этики».

Что из наставлений христианской Церкви может взять на вооружение врачебная этика? В свете того, что сегодня тревожит сообщество медиков и учреждений здравоохранения, необходимо прежде всего обратиться к библейским основам, затем — здравая самокритика некоторых девиантных версий «религиозного» и, наконец, — несколько простых советов, диктуемых так называемой этикой отношения к смерти.

Что касается библейских основ, их несложно назвать, но трудно применить к ситуациям, неизвестным в те времена, когда эти основы впервые формулировались.

1) Древнееврейская заповедь гласит: «Не убий». Конечно, всегда существовали крайние обстоятельства и исключения из правил: война, карательные санкции и т.п. И все же с незапамятных времён существует исключение из исключений: забота; медицинская помощь и её этика, содержащаяся в клятве грека Гиппократ; врач никогда не лишает жизни. Это занесено в пакт о попечении, на котором покоится доверие пациента: «Нет, мой врач не погубит меня». Но где и когда наступает предел? Вот что открывается в конце пути при первой попытке совершить благо, вот что стоит за стремлением любыми средствами продлить жизнь больного — притворным стремлением «лечить, не излечивая»...

2) Тогда мы обратимся к другому пророческому евангельскому основанию, от начала и до конца позитивному, которое звучит так: «Возлюби ближнего своего как самого себя».

«Как самого себя» — то есть себя во плоти и крови, себя как своеобразную и незаменимую личность в единстве тела, души и духа. Что это означает, если говорить на языке здоровья? Кто-то поспешит ответить: разумеется, это означает сохранить и повысить качество жизни. Так-то оно так. Но где здесь предел? Quid<sup>2</sup> сама жизнь, если качество жизни исчезает? Вот что открывается в конце пути при второй попытке совершить благо — попытке в форме эвтаназии. Будем ли мы воздавать хвалу качеству жизни, её достоинству и автономии, если возможность утраты обесценивает её? Не совершают ли в некоторых экстремальных случаях акт добра, помогая умереть? Почему праву на эвтаназию не придать силу закона?

Мы видим, что границы блага неопределённые, тогда как основополагающие заповеди вполне ясны.

---

<sup>2</sup> Quid — к чему?, зачем? (лат.). (Прим. пер.)

## Отклонения от основ

Почувствовав здесь замешательство, сторонники христианской веры, какой бы исторической версии этического учения они ни придерживались, вынуждены задаться вопросом о двойственности (даже ошибочности) собственного способа интерпретации значения страдания, коль скоро оно, как мы сказали, сделалось ставкой во врачебной практике. В самом деле, искушение придать нравственную ценность страданию порой поощряет невнимательность врачей, даже стимулирует протесты против применения обезболивающих препаратов. Такое искушение нередко увязывается с доктриной, постулирующей искупление через страдание. Разве не говорится в предании о потерянном рае в Книге Бытия, что возделывание земли мужчиной и родовые муки женщины являются следствием грехопадения?

Здесь вместе с многочисленными толкователями, принадлежащими разным конфессиям, я рискну сказать, что это предание трезво, без ссылок на наказание и апологии страдания, описывает обычную участь простых смертных, которые, утратив неведение, достигают зрелости с её мелкими удачами и великим трудом.

Но нередко муки Христа — в Гефсимании и на кресте — толкуют в том смысле, что верующие, стремясь искупить собственные грехи, должны соединять свое страдание со страданием спасителя.

Здесь я рискну также подчеркнуть не только уникальность Христовых мук, но и их исполненный любви жертвенный характер — а не претерпевание наказания как ответ на суровость Божьего суда. Если рассуждать в том же духе, наше страдание может втайне дать нам силу покончить с жизнью. Однако такой смысл не может быть навязан другим как оправдание их страдания, а тем более как предлог для отклонения от оказания помощи.

Я, конечно же, не забыл урока, извлечённого из образа мучеников за веру: разве художник не даёт нам зрелища наслаждения страданием в образе св. Себастьяна, пронзённого стрелами?

Я отвечаю, что смысл существования мученика состоит не в страдании, а в свидетельстве — именно это значение несет в себе слово «мученик»<sup>3</sup>.

Нет, никогда слово веры не гласит: «Ты должен страдать». Оно говорит: «Хотя ты страдаешь, для тебя существует слово, жест, сопровождающий тебя до самой смерти; его посланником является другой, отличный от тебя».

---

<sup>3</sup> Слово *martyr* (мученик) — латинизированная форма от греческого «свидетель» (*прим. пер.*).

## Двойственные аргументы

Ведомые этим основополагающим наставлением и остерегаясь отклонения от духовности, мы можем выявить двусмысленность, отягощающую благие порывы медицины, когда лечение перестаёт быть исцелением. Такая критическая задача входит в обязанности врачебной этики, понимаемой как одна из прикладных этик того же плана, что и правовая, деловая, спортивная этика, этика игры, этика науки и примыкающая к ней этика дискуссии. Выше мы упоминали о двух попытках творить добро — упорстве в лечении и эвтанази. Их трудно разделить, так как если теоретические границы здесь очевидны, то практические границы в повседневном опыте не так-то просто определить.

Более того, у каждой из этих попыток есть свои аргументы. И именно в аргументации таится двойственность.

1) Упорство в лечении — это, по правде говоря, скорее привычка и настойчивость, чем аргументированный подход: лечить невзирая ни на что. Однако за такой непреклонной позицией можно обнаружить то, о чём умалчивают. С одной стороны, это сакрализация простого факта жизни под тем предлогом, что жизнь есть не ценность наряду с другими ценностями, а условие существования всех других ценностей; это так, но здесь мы имеем истину, которая достигает своего предела, когда факт бытия как таковой очевидно отделяется от какого бы то ни было качества жизни, следовательно от самой возможности проводить в жизнь ценности. С другой стороны, что столь же важно, речь идёт о нежелании человека положить конец жизни — жизни другого, на фоне предвосхищения собственного конца. Однако прекратить лечение не так-то легко: не приближаемся ли мы здесь к тому, что противоположно упорству лечения, к эвтаназии, по крайней мере в её мягкой, пассивной форме, когда перестают поддерживать жизнь, которая все равно уже обречена?

2) Защитники эвтаназии рассуждают охотно — в тоне требовательном и негодующем. Чего стоят усилия по поддержанию жизни, когда физические и нравственные страдания делают явным чисто биологическое выживание, лишённое любого качества жизни? Что остаётся от человеческого достоинства, когда существование унижено тем, как оно наблюдается извне, и, более того, теми внутренними потрясениями, которые попирают самоуважение человека. И главное: что происходит с нравственными устоями и автономией человека, делающими его субъектом собственной жизни, когда положение абсолютной зависимости приводит к гетеронмии, кото-

рую вся современная культура стремится искоренить? От протеста один шаг до заявления о праве на достойную смерть, которое санкционировалось бы законом на том же основании, что и другие гражданские свободы. Упорству лечению с его сакрализацией жизни и стремлением уклониться от последнего решения соответствует — на другом пределе — утверждение акта превосходства, дающего возможность преодолеть пассивность, противостоять уязвимости человеческой судьбы. Такое превосходство возвеличивалось самоубийством великих римских стоиков. Паскаль в своих «Мыслях» подчёркивал «стоическую гордость». Истина эвтаназии активна, это истина суицида, получившего помощь. Человек сам решает вопрос о границе между тем, что можно вынести, и тем, что является невыносимым. Но для кого продолжение жизни невыносимо? Для больного? Для семейного окружения? Кто требует смерти? Что означает это требование? Не является ли порой оно зовом на помощь, прикрытым сдержанностью и отчаянием? Но врач, как никто другой, не может присоединиться к такому насилию над жизнью: он велит жить. И хотя в некоторых экстремальных случаях суицид действительно достоин уважения и акт самоубийства уравнивает жизнь со смертью, хотя нужно признать, что тайные практики активной эвтаназии не являются радикальными, хотя этика отношения к смерти сталкивается с ситуациями, где выбор совершается не между добром и злом, а между злом и наибольшим злом, — все же законодатель не должен давать своего одобрения. Вслед за Патриком Верспьереном («Etudes», май 2000 г.) и авторами редакционной статьи журнала «Esprit» (июль 2000 г.) я с крайней осторожностью отношусь к понятию «исключение эвтаназии», которое Национальный консультативный комитет по этике требует ввести в Уголовный кодекс. Что это за исключение, для которого не существует правила? Разве мы забыли слова Аристотеля о справедливости, доверенной мудрецу, когда слишком общий и абстрактный закон уже не может говорить от имени справедливости в конкретной ситуации, отмеченной бедствием и требующей неотложного решения?

### Советы мудрости

В заключение я хотел бы дать несколько советов, подсказанных духом благожелательности там, где сходятся вместе замечания по поводу «ставок», ссылки на библейские основоположения, тревога по поводу отклонений от основ, рассмотрение неоднозначности аргументов.

Совет первый: пытайтесь ясно понимать свои намерения и страхи, когда речь идёт о смерти; говорите себе правду о желании собственной смерти и смерти своих близких, прежде чем решиться сказать правду умирающим.

Совет второй: думайте об ответственности перед другими, доверившимися вашим заботам и присмотру, а не только об ответственности перед самим собой; пусть эта форма ответственности будет коллегиальной ответственностью консультативного попечительского совета, включающего самого больного, его семью и близких людей, советника и посредника, передающего слово (священника, друга).

Совет последний: гоните мысль о смерти, с радостью думая о рождении, приветствуя всех тех, кто рос и мужал рядом с вами.

*Перевод И.С. Вдовиной и О.И. Мачульской*

## Библиография

### Труды П.Рикёра

- Ricoeur P., Dufrenne M. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. P., 1947.  
Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe. P., 1948.  
Préface et traduction: Husserl. Idées directrices. Pour une phénoménologie d'Edmond Husserl. P., 1950.  
Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'Involontaire. P., 1950.  
Histoire et Vérité. P., 1955.  
Platon et Aristote. Etre, essence et substance chez Platon et Aristote. P., 1960.  
Philosophie de la volonté. II. Finitude et Culpabilité. 1. l'Homme faillible. 2. La Symbolique du Mal. P., 1960.  
De l'Interprétation. Essais d'herméneutique I. P., 1965.  
Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P., 1968.  
Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. P., 1969.  
La Métaphore vive. P., 1975.  
Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Texas, 1976.  
La sémantique de l'action. P., 1978.  
The Contribution of French Historiography to the Theory of History. Oxford, 1980.  
Temps et récit. T. 1: L'intrigue et le récit historique. P., 1983.  
Temps et récit. T. 2: La configuration dans le récit de fiction. P., 1984.  
Temps et récit. T. 3: Le temps raconté. P., 1985.  
Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. P., 1986.  
A l'école de la phénoménologie. P., 1986.  
Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie. P., 1986.  
Soi-même comme un autre. P., 1990.  
Amour et justice. Tübingen, 1990.  
Lectures 1. Autour du politique. P., 1991.  
Lectures 2. La Contrée des philosophes. P., 1992.  
Lectures 3. Aux frontières de la philosophie. P., 1994.  
Ethique et responsabilité. Neuchâtel, 1994.  
Le juste. I. P., 1995.  
Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995.  
La critique et la conviction. P., 1995.  
Idéologie et utopie. P., 1997.  
Autrement, lecture d' «Autrement qu'être» d'Emmanuel Lévinas. P., 1997.  
Ricoeur P., Changeux J.-P. Ce qui nous fait penser. La nature et la règle. P., 1998.  
Ricoeur P., Lacoque A. Penser la Bible. P., 1998.  
La Quête du sens. P., 1999.  
La Mémoire, l'histoire, l'oubli. P., 2000.  
L'Herméneutique biblique. P., 2000.  
Le juste. II. P., 2001.  
Parcours de la reconnaissance. P., 2004.  
Sur la traduction. P., 2004.

## Труды П. Рикёра, переведённые на русский язык

- Свобода: ответственность и решение: Материалы XIV Междунар. филос. конгр. Вена // Французский персонализм о социальной структуре современных обществ и положении человека. М., 1968.
- Экономическое предвидение и этический выбор // Там же.
- Может ли быть научной концепция идеологии? // Теория идеологии и идеологической борьбы. М., 1980.
- Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2.
- Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М., 1990.
- Живая метафора // Там же.
- Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М., 1991.
- Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
- Беседы Поля Рикёра с Габриэлем Марселем // *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995.
- Универсальность и сила различия // *Керни Р.* Диалоги о Европе. М., 1995.
- Творческие возможности языка // Там же.
- Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.
- Торжество языка над насилем. Герменевтический подход к философии права // Вопр. философии. 1996. № 4.
- Введение к «Идеям I» Гуссерля // Феноменология искусства. М., 1996.
- Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997.
- Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
- Время и рассказ. Т. 1–2. М.—СПб., 2000.
- Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001.
- Человек способный // Там же. Т. IV.
- История и истина. СПб., 2002.
- Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002.
- Память, история, забвение. М., 2004.
- Справедливое. М., 2005.

## Работы, посвящённые творчеству П. Рикёра

- Вдовина И. С.* Феноменология во Франции (обзор французской литературы 70-х годов) // Природа философского знания. Ч. II: Современная феноменология. Т. I. М., 1977.
- Вдовина И. С.* Французский персонализм (1932–1982). М., 1990.
- Вдовина И. С.* Исследуя человеческий опыт... // *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
- Вдовина И. С.* Поль Рикёр // Философы двадцатого века. Книга первая. М., 2004.
- Вдовина И. С.* Памяти Поля Рикёра // Вопр. философии. 2005. № 11.
- Вдовина И. С.* Поль Рикёр: феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Теория художественной культуры. Вып. 10. М., 2006.

- Грейш Ж.* Ответственность за будущие поколения: этический смысл трансмиссии // История философии. № 1. М., 1997.
- Зотов А.Ф.* Поиски синтеза: Поль Рикёр // Современная западная философия. М., 2004.
- Клименкова Т.А.* Проблема культурно-исторического творчества в феноменологической герменевтике Поля Рикёра // Французская философия сегодня. М., 1989.
- Клименкова Т.А.* От феномена к структуре. М., 1991.
- Кузнецов В.* Герменевтика и её путь от конкретной методике до философского направления // Логос. 1999. № 10.
- Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. М., 2002.
- Шульга Е.* Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004.
- Abel O.* Paul Ricoeur. La promesse et la règle. P., 1996.
- Amherdt F.-X.* L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School. P., 2004.
- Bochet I.* Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur. P., 2004.
- Bourgeois P.L.* Extension of Ricoeur's Hermeneutic. La Hague, M.Nijhoff. 1975.
- Dosse F.* Paul Ricoeur. Le sens d'une vie. P., 1997.
- Dosse F.* Paul Ricoeur, Michel de Certeau. P., 2006.
- Dosse F., Garcia P., Delacroix Ch.* Paul Ricoeur et les sciences humaines. P., 2007.
- Espit, spécial Paul Ricoeur.* Juillet–août 1988.
- Ethique et responsabilité.* Paul Ricoeur. P., 1994.
- Fèvre L.* Penser avec Ricoeur // Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricoeur. Lyon, 2003.
- Filibert M.* Paul Ricoeur ou la liberté selon L'espérance. P., 1971.
- Greisch J.* Paul Ricoeur. Itinérance du sens. Grenoble, 2002.
- Grondin J.* L'Herméneutique. P., 2006.
- Inde D.* Hermeneutic Phenomenology of Paul Ricoeur. Evanston, 1971.
- Jervolino D.* Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine. P., 2003.
- Kaplan D.* Ricoeur's Critical Theory. N.Y., 2003.
- Les Metamorphoses de la raison herméneutique.* P., 1988.
- Madison G.* Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur. P., 1975.
- Mongin O.* Paul Ricoeur. P., 1994.
- Mongin O., Foessel M.* Paul Ricoeur. P., 2005.
- Müller B.* L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricoeur. Lausanne, 2005.
- Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought.* Routledge, 2002.
- Paul Ricoeur and Narrative.* Contexte and Contestation. Calgary, 1997.
- Paul Ricoeur.* Cahiers de l'Herne. P., 2004.
- Paul Ricoeur et les sciences humaines.* P., 2007.
- Paul Ricoeur: les metamorphoses de la raison herméneutique.* Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, sous la direction de Jeans Greisch et Richard Kearney. P., 1991.
- The Philosophy of Paul Ricoeur.* Chicago, 1995.
- Reagan Ch.E.* Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur. Athens (Ohio), 1979.
- Ricoeur As Another: The Ethics of Subjectivity.* N.Y., 2002.
- Ricoeur P., Changeux J.-P.* Ce qui nous fait penser : la nature et la règle. P., 1988.
- Rocheffort-Turquin A.* Front populaire: «socialistes parce que chrétiens». P., 1986.
- «Temps et Récit» de Paul Ricoeur en débats.* P., 1996.
- Vivant jusqu' à la mort.* P., 2007.

## Содержание

Памяти философа .....	3
Веги философской биографии П.Рикёра .....	4
<i>Моник Кастийо</i>	
Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра .....	12
<i>И.С. Вдовина</i>	
Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии .....	24
<i>И.И. Блауберг</i>	
О памяти и забвении: П.Рикёр и А.Бергсон .....	60
<i>Е.В. Петровская</i>	
«Великая нарратология» (Размышления о книге П.Рикёра «Время и рассказ») .....	76
<i>Н.В. Мотрошилова</i>	
Поль Рикёр об апориях временного опыта .....	93
<i>О.И. Мачульская</i>	
Поль Рикёр о проблемах перевода в контексте теории интерпретации .....	103
<i>Е.Н. Шульга</i>	
Герменевтика П.Рикёра и современные проблемы эпистемологии .....	112
<i>А.В. Павлов</i>	
«Справедливое»: философский анализ права .....	129
<i>Поль Рикёр</i>	
Сопровождать жизнь до конца .....	134
Библиография .....	140

Научное издание

## **Поль Рикёр – философ диалога**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.08.07.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 9,00. Уч.-изд. л. 8,29. Тираж 500 экз. Заказ № 031.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор авторов  
Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14