

Ги Самама

Поль Рикёр: опережающее себя предшествование на пути от идентичности к обещанию¹

Каждая из книг Поля Рикёра структурирована как рассказ; она рождается из той или иной проблемы, не получившей разрешения в предшествующих работах, но, как тень, сопровождающей их; все труды философа имеют свои рамки, так как вопросы, которые в них ставились, не безграничны. Однако, ступая на территорию непроизвольного, языка, символа и живой метафоры, герменевтики, действия, зла, справедливого и повествовательного единства, Рикёр всегда удаляется от себя, идёт вперёд, чтобы затем вновь вступить в контакт с самим собой, *встретиться с собой*. Встреча, приводящая в работу диалектику между самоотждественным, другим, обладающим лицом, и другим в качестве третьего, — такова задача Рикёра. Дело не только в том, что философ безостановочно идёт на встречу с теми, кто близок ему и кто всегда рядом с ним на его пути, — с Карлом Ясперсом, Микелем Дюфреном, Мирче Элиаде, Габриэлем Марселем, Гансом-Георгом Гадамером и многими другими — но и в том, что встреча является для него особым, привилегированным способом подхода к философским проблемам. До встречи с другим непременно существует обещание встречи, предшествующее самой встрече как желание — жить — вместе, как первый миф, подготавливающий начала и завершения. Так что постоянная забота о сохранении гра-

¹ Перевод сделан по изд-ю: *Samama G. Paul Ricoeur: une antériorité qui se survit; de l'identité à la promesse // Revue philosophique de la France et de l'étranger.* № 1. 2005. P.: PUF. P. 61–70. (*Прим. пер.*)

Труды П.Рикёра, на которые опирался автор: *Sur la traduction.* P. 2004; *La promesse d'avant la promesse // La philosophie au risque de la promesse.* P. 2004; *Parcours de la reconnaissance. Trois études.* P. 2004; *Jean Nabert: une relecture, postface à: Capelle Ph. Jean Nabert et la question du divin.* P. 2003.

ниц между философским и теологическим, между теологическим и политическим, между пророческим и нарративным рождается из уважения к появлению другого. Если Рикёр не смешивает жанры, то делает это для того, чтобы уберечь себя от угрозы разбрасывания, распада, не подлежащего восстановлению, но также и для того, чтобы сохранить себя благодаря загадочным переходам и плодотворным пересечениям. «Не только из методологической предосторожности я не смешиваю жанры, — отмечал он в своих беседах, — но и потому, что стремлюсь подтвердить двойственную референцию, абсолютно первичную для меня». Эта двойственная референция есть сплавленность религиозного убеждения с философской критикой. Рикёр, столь долгое время заботившийся о разграничении регистров, пересматривает эту позицию, заставляя жанры сообщаться благодаря *отношению дара*, которое складывалось на основе приоритета другого и которого ещё не коснулось обязательство долга.

Близость с другим включает отход от себя, а затем новое сосредоточение в себе, что, вероятно, аналогично двум движениям, или двум моментам, — изгнанию и возвращению, *конфигурации* и *рефигурации* дискурса, которые Рикёр описывает во «Времени и рассказе». Конфигурация означает завязывание внутри рассказа интриги действия и персонажей, а рефигурация — работу по преобразованию живого опыта под воздействием рассказа. Способность языка к рефигурации, согласно философу, пропорциональна его способности к дистанцированию в момент самоконституирования в значащий универсум. Благодаря рефигурации совершается работа по реструктурированию мира читателя, который расстраивает и перестраивает свои ожидания. Вполне логично, что на этом пути встречи, сближения с другим в самотождественном признании довольно рано воспринимается им в качестве одной из решающих основ собственной рефлексии. Польза от признания заключается в том, что оно вводит взаимность в асимметричные отношения. Вместе с тем, оно позволяет понять позитивную сторону идентичности.

Недавно опубликованные работы Поля Рикёра свидетельствуют о впечатляющем характере *самости*. Они вынуждают поставить вопрос о связности жизни: каким образом жизнь, продолжающая-

яся вплоть до смерти, заставляет следовать ей? Непрерывность жизни, изначальное утверждение «я» в поиске собственного существования укореняются в нерепрезентативной памяти, которая, как говорит Гуссерль, устремляется вперёд в пассивном синтезе, не переставая разрушаться, чтобы вновь восстанавливать себя. Она пребывает в отношении между горизонтом ожидания и пространством опыта, между непреодолимым влечением к повторению, трактуемым Фрейдом как переход к действию, когда в конструктивной способности воспоминаний и их работе совершается сбой.

Жить — значит утверждать продолжение жизни

Эта прочность, характерная для жизни в целом, отличается от *сверхжизни*, являющейся воображаемой проекцией параллельной жизни. Её, напротив, следует рассматривать вместе с высшим утверждением жизни, изнутри включающей в себя и охватывающей собой смерть, но не интериоризирующей её, ибо в противном случае я перенёс бы на других требование взять на себя наше желание жить вплоть до самой смерти. Прочность жизни, заставляя совпадать эмпирическое сознание со всеми его слабостями и основополагающее сознание, заранее свидетельствует о своём совпадении с собственными следами. Однако если этот первый шаг мы замечаем лишь задним числом, то это потому, что Рикёр, вслед за Набером, признаёт себя рефлексивным философом, философом «самости». Эта способность человека быть морально, юридически и политически ответственным лицом предполагает, что ответ на вопрос «кто я?», как и на вопрос, «кто он, Поль Рикёр?», предшествует самому себе; новые книги философа следует понимать скорее через вереницу предшествований, чем следований.

Самость и повествовательная идентичность

Объяснить это позволяет идея времени, которого не затрагивает время календарное и которое распределяется в соответствии со следующей парой: самость и повествовательная идентичность. Самость — это обещание, адресованное «я» самому себе: даже если я изменился, я не изменил желаний желать. Инициативная идентичность есть вопрос о человеке, который может рассказать

о себе, следовательно, здесь ритм временности задан рассказом. В отличие от «тождественности», генетической формулы и биологического основания идентичности индивида, его самость характеризуется волей к постоянству, к поддержанию своего «я», отмеченного печатью собственной жизненной истории, противостоящей изменению и враждебным обстоятельствам. Эта идентичность, поддерживаемая вопреки всему, вопреки тому, что склоняло индивида изменить собственному слову, является одновременно и свидетельствованием, и обещанием до обещания, то есть способностью держать слово, сохранять верность: Рикёр, будучи свидетелем целого столетия и живой памятью истории нашей современности (в нём история и память соединяются), отличающихся устойчивостью, показывает нам, что прошлые обещания являются вкладом в будущее; именно это называется наследственным аспектом верности.

*Переводить, обещать, признавать:
три способа встретить Другого*

Идентичность также образует связь между проблематиками, представленными в различных книгах, в которых речь идёт о переводе, обещании, самопризнании. Переводить — значит признавать до способности к познанию, порой и не прибегая к познанию: обстановка, настроение (*Stimmung*), аффективно-сенсорная конфигурация окутывают слова и господствуют над ними, «раскрывая» их. Обещать — значит подтверждать сохранение принадлежащих человеку воспоминаний за пределами объективных условий, вызвавших речевой акт. Это значит отдавать идентичность в залог, под расписку. Наконец, самопризнание предполагает, что хрупкая личная идентичность, взятая в её длительности, полностью не затеняется и не деформируется случайностью или жизненными перипетиями; *ошибка* указывает на возможность обмануться относительно идентичности личности (включая собственное «я») и, одновременно, на способность порвать всякую связь с ней.

Общим для книг «О переводе» (*Ricoeur P. Sur la traduction. Paris. 2004*) и «Путь признания» (*Ricoeur P. Parcours de la reconnaissance. Paris. 2004*) является то, что *формально* каждая из них состоит из

трёх исследований и берёт за исходный момент слова в их естественном лексическом состоянии и в упорядоченной полисемии, претендуя на их адекватное возрождение в философской тематике и ставя законный вопрос об отступлении от смысла, если мы имеем дело с тем, что не высказано со всей определённойностью. *По существу* обе книги руководствуются одним и тем же требованием — обращением к другому при одновременном признании его неустранимого отличия. Поль Рикёр начал с того, что шёл по следам других. Думается, теперь он может направить других по своим следам. После исследования, посвящённого Жюлю Ланьо, он, пребывая в концлагере в Померании, перевёл «Идеи-I» Гуссерля. Кантовская мысль о всеобщем гостеприимстве никогда не покидала его. Так что тема признания показалась ему более богатой, чем тема идентичности. В последней превалирует «тождественное»; признание, напротив, непосредственно включает в себя инаковость и ведёт к диалектике того же самого и другого. Притязание на идентичность, отмечал Рикёр в серии бесед, содержит в себе нечто насильственное по отношению к другому. Поиск признания, напротив, включает в себя взаимность. И вполне логично, что он воспринял перевод как проблему одновременно философскую и этическую. Рикёр охарактеризовал перевод как *гостеприимство* языка. В случае гостеприимства есть тот, кто принимает, и тот, кого принимают; речь идёт о движении одного к другому. Однако здесь налицо не только два партнёра, есть и то, чего никогда не замечают, — присутствие третьего. Этим третьим не может быть другой текст, находящийся между исходным и полученным текстами; третий является горизонтом совершенной общности, где устранены все причины недоразумений и конфликтов. Идеал — скорее регулятивный, нежели абсолютный. К концу своего пути, благодаря этой близости в инаковости, Рикёр отбрасывает страховочные средства и пограничные столбы, игравшие роль регуляторов, а также и методизм и дидактизм, характерные для его первых работ, посвящая свою деятельность умиротворяющему признанию другого, сопряжённого с даром и солидарностью, — короче говоря, культуре взаимности (т. е. отбрасывает культуру взаимности?). Следует задуматься о внутренней связности данного мышле-

ния, полностью посвящённого реальной заботе, можно сказать, наваждению: чтобы войти в прочный контакт с другим мышлением, нельзя посягать на его незаменимость.

Жизнь растительной клетке, приведшей к внезапному рождению встречи как нового аспекта признания, дал *перевод*. Переводить — значит метаться между *изначальной неперево́димостью* (вступать в спор с каждым языком — с его невыразимостью и тайной, отступлением от реальности и соотнесённостью с референтом, национальной культурой и миром) и конечной неперево́димостью (с результатом перевода). Переводить — значит находить *неидентичные эквиваленты*, признавать непреодолимые различия между собственным и иностранным, то есть, создавать нечто сравнимое (ибо оно никогда не дано). Эквивалентность смысла, всегда являющаяся идеалом, скорее создаётся, нежели предполагается, так как следует признать, что разрыв между адекватностью и эквивалентностью никогда не может быть ликвидирован. Однако создавать сравнимое сверху донизу (идя от общей интуиции контекста, «складки» к тексту, состоящему из слов и фраз) — не значит конструировать эквиваленты *смысла*. Смысл сам по себе является чем-то вроде костяка, который вырван из плоти: эта плоть — буква, и здесь существует проблема звонкости, остроты, ритма, интервала, пробела между словами, метричности и рифмы. Ведь говорить значит говорить что-то другое, нежели то, что говорят, а также другое, в отличие от того, что есть на самом деле. Пример с Франсуа Жюльеном, которого цитирует Поль Рикёр², ставит вопрос: «Как говорить о других вещах, используя наши слова?» Ответ достигается путём внутренней деконструкции. Сообщая философский смысл общим понятиям, которые философия оставила на полях и которые признавались нефилософскими: безвкусица, сезон, ветер, облака, творческая сила, эффективность, нагота, дыхание, случай, — Франсуа Жюльен создавал не только сравнимые вещи, как об этом говорил Рикёр. Он раскрывал иные возможности мышления, опираясь не на кантовский трансцендентальный схематизм, а на теоретическое воображаемое. В этом воображаемом нет ничего, кроме чистого фантазма, однако

² См.: Ricoeur P. Sur la traduction. P. 64 et suiv. (Прим. пер.).

мышление, идя за собственные пределы и освобождаясь от балласта (от до-понятийного, а также от предрассудков), циркулируя без эквивалентности и идентичности, отваживается мыслить иначе.

Если всегда существует возможность говорить об одних и тех же вещах по-другому, то это потому, что вещи не закованы в слова, слова — во фразы, фразы — в тексты. Надо уметь схватить фразы, которые, словно неуловимые бабочки, порхают в мире, между людьми. Эвристический образ клетки продуктивен здесь, по меньшей мере, начиная с Платона. То, что служило ему для различения ощущения и знания, истинного и ложного мнения, истинного мнения как такового и истинного мнения, сопровождающего разум (*logos*), охоты и завладения, чтобы заставить ощутить стабильность, и даже неизменность мысли и знания, здесь служит пониманию того, что смысл — не абсолютен, что он есть движение, отступление и предвосхищение, приобретение без обладания.

Смысл не предшествует знаку и не следует за ним

Охота, желание завладеть, схватить, иметь, отпустить: слова пересекаются друг с другом, будто голуби в полёте, не позволяя поймать себя. Проблема схватывания дублируется проблемой интерпретации. Интерпретация предполагает не только то, что можно схватить летающие знаки, пущенные другими, но и то, что их можно перевести на свой язык. Мы не так уж удалились от вопроса, который *ab initio* занимал Рикёра, от вопроса о семантической инновации: как создать смысл при помощи языка? Он отвечал на него, используя либо метафору, либо рассказ: собрать вместе несовместимые семантические поля (метафора) или построить интригу (рассказ). Ведь если язык хочет говорить о мире, то это потому, что он первоначально покинул его. Это двойственное движение руководит всяким переводом: потерять и спасти, работа скорби и работа воспоминания. То, что мы теряем, так это определённая насыщенность родным языком; спасаем же мы тот же самый язык, вновь присвоенный и реконфигурированный в жертвенном опыте десакрализации. И это тем более, что слово, особенно в пространстве философского языка, зачастую является уплотнением текстуальности или интертекстуаль-

ности и что проясняющий её контекст чаще всего сокрыт. *Сгущение и деформация*, эти две характеристики сновидения у Фрейда, имеют отношение и к переводу, который, не будучи населённым мессианским грёзами, как это имеет место у Вальтера Беньямина, усиливает потенциальные возможности языка. Однако, если встреча между «я» и другим, непременно привносимая в перевод, обязывает меня к самоудвоению таким образом, что моё слово приходит откуда-то издалека, то это потому, что во мне уже присутствовал другой, по отношению к которому я одновременно и близок, и далёк. Вот почему перевод, как и грёза, есть работа внутренней интерпретации. Прежде всего, он требует от «я» работы над собой на одном и том же языке, работы по *включению* сопротивлений в понимание. Благодаря этому тайному отношению «я» к «я» мы находим непередаваемые очаги. Так что внутренний и внешний переводы связаны одной судьбой: если есть что-то чужое в другом, то это значит, что есть что-то от другого в нас, делающих нас чуждыми самим себе. И, наоборот, без постулата об общем всему человечеству основании (что не следует смешивать с упрощённым очеловечиванием глобализации) желание сделать нашим то, что предстаёт как другое, было бы затеей, обречённой на поражение. Здесь, чтобы дать шанс *изучению перевода*, на помощь философии приходит антропология.

Благодаря чужому языку мы встречаем другого. Вот почему, руководствуясь словарным запасом нашего естественного языка и возвышая его до философского значения, Поль Рикёр предлагает нам три пути осмысления признания, где всегда необходима помощь другого, хотя наиболее выпукло это представлено в двух последних очерках³. Его начальная гипотеза состоит в том, что философское использование «потенциалов» глагола *признавать* связано с превращением активного залога в пассивный. Делая ставку на последовательное и всё возрастающее освобождение признания от познания, Поль Рикёр рискует осуществить другое превращение, имеющее решающие философские последствия: представить признание предшествующим познанию и, может быть, превосходящим его, слишком логичного и спекулятивного.

³ Автор статьи имеет в виду книгу П. Рикёра «Путь признания» (*Прим. пер.*).

Признание как условие и истина познания

Признавать прежде всего означает идентифицировать и различать. В этом плане исследованию подверглись две философии суждения: Декарта (различать истинное и ложное в акте суждения) и Канта (связывать, учитывая время). Однако первому смыслу признания угрожает опасность: имя её — непризнание. Такова драматическая сцена обеда, описанная Прустом в начале «Обретённого времени». Время раскрывается здесь в качестве двойного агента, поскольку изменения, которые оно запечатлевает на фигуре и лице одного человека обязывают пройти сквозь сумрак непризнания, эту прелюдию смерти, чтобы вспомнить то, чего больше нет.

Второй путь — это путь признания ответственности как формы моральной деятельности и основы для герменевтики человека могущего. Греки, Гомер и Софокл, а также Аристотель кладут начало этой рефлексии о разумной деятельности, за которую её автор признаёт себя ответственным. Никто иной, как Бергсон, поставляет Рикёру — вместе с памятью, обещанием и загадкой присутствия того, что отсутствует, — самые сильные аргументы в пользу того, чтобы объединить признание образов прошлого с самопризнанием. Затем Рикёр на почве антропологии проводит работу по образованию пары «социальные права — социальные способности». Он заимствует у экономиста Амартии Сена его идею о социальной эволюции способности действовать (*agency*). Так вычленяется мысль о праве на способности, функционирующем в качестве критерия социальной справедливости, который используется при определении преимуществ конкурирующих политических режимов. Тогда возникает *конфликт* во взаимном признании. Это — гегелевский момент признания (*Anerkennung*), третий значительный момент анализа. Непризнание, на фоне которого представлено взаимное признание, превращается здесь в отказ от признания. В этом пункте Рикёр пересекается с исследованиями Акселя Хоннета, проведёнными им в книге «Борьба за признание». Согласно Гегелю («Феноменология духа»), желание каждого сознания быть признанным другим сознанием вовлекает в борьбу не на жизнь, а на смерть. Однако если один из антагонистов действительно умирает, признание исчезает, и одно из двух сознаний

остаётся в одиночестве, оно лишается всего того, что приводило его в действие. Хоннет в своей систематической реактуализации придерживается не столько данной диалектики сознаний, сколько гегелевского понятия «нравственность» йенского периода. Этическая жизнь несводима к юридическим связям. Поль Рикёр нацелен на то, чтобы вывести признание за пределы негативного контекста споров и разногласий, что и составляет цель его книги. Он добивается этого благодаря мирным опытам взаимного признания, основанным на символических опосредованиях, избегающих как юридического плана, так и торговых обменов. На этом последнем этапе своего пути Рикёр встречается с Марселем Энафом, с его работой «Цена истины». Помимо даров и ответных даров существуют ещё церемониальные обмены, где нет цены, то есть такие, при которых не ожидают ответного дара. Это — не имеющие цены акты признательности, призванные нарушить асимметрию между «я» и другим, которые обосновывают признание в форме взаимности. Оно случается в ходе праздников и коллективных поминовений, имеет место в любви, дружбе, братстве. Этим аналогизирующим схватыванием Рикёр приводит всех тех, кто следует своими путями, к встрече и ещё раз свидетельствует о своей безграничной способности синкретичного объединения с другим, о том, что он обладает даром придавать собственному мышлению новое устремление.

Именно вокруг темы признания концентрируется небольшой текст введения к коллективной работе «Философия, подвергающая риску обещание: обещание до обещания». Поскольку обещание является формой будущего признания другого со стороны «я», Поль Рикёр начинает с установления параллели между памятью и обещанием, образующими два временных полюса самопризнания. Затем он изучает две составляющие обещания: лингвистическую (перформативный акт дискурса) и моральную (для каждого обещания характерно последующее исполнение). Рассматриваются светлая и теневая стороны обещания: достоинства первой оценивает Ханна Арендт, вторую изобличает Ницше. Благодаря образу Авраама и Канту очерчивается чёткая граница между обещанием и пророчеством. Кантовская философия истории, отказываясь от ка-

кой бы то ни было эсхатологии, тем не менее, поддерживает идеал единства, примиряя необходимую причинность (порядок природы) и причинность, связанную со свободой (порядок культуры), таким образом, что не разъединяет полностью обещание (в обычном смысле слова) и Обещание (в его эсхатологическом понимании). Эсхатологическое измерение раскрывает неясный момент дискурса по поводу того, что принадлежит обещанию, а что пророчеству. В этом пункте философия рискует превратиться в обещание.

Сознание, индексированное с учётом возрастания

В послесловии к замечательной книге «Жан Набер и вопрос о божественном» Рикёр, вслед за Набером, исходит из следующего: нацеленность всегда направлена на другого, а Другой есть Бог. Распознавание свидетельства, соединённое с критериологией божественного, позволяет одновременно держать в неопределённом положении именование Бога и персонализировать абсолюте. Но разве тем самым не происходит того, что с помощью красноречивой гиперболы коррелируется духовный признак выси? Преодолевая апории трансценденции, Жан Набер, в изложении Поля Рикёра, открывает Бога не столько путём оправдания неоправдываемого опыта зла, сколько путём радикализации понимания того, что у каждого сознания есть свои чрезмерности: в нижней точке, где «я» пребывает в состоянии вырождения; в верхней точке, где рефлексия «я» становится почитанием, а почитание свидетельствует об абсолюте.

Перевод с французского И.С. Вдовиной

Комментарии переводчика

В центре внимания Ги Самама две последние работы Поля Рикёра, опубликованные при жизни философа в 2004 г., — «О переводе» и «Путь признания». При анализе рассматриваемых в них проблем автор статьи опирается, собственно говоря, на всё творчество мыслителя, особенно на книги и статьи, увидевшие свет в последние десятилетия XX в.: «Живая метафора» (1975), «Время и рассказ» (3 тома, 1985), «Я-сам как другой» (1990).

Самама справедливо говорит о том, что обе анализируемые им книги руководствуются одним требованием — обращение к другому, признающее его неустранимое отличие. Я бы сказала, что это требование направляло всё творчество Рикёра и наиболее развёрнуто оно представлено в его книге «Я-сам как другой», в которой, по словам мыслителя, он обобщает свои философские идеи⁴.

Самама также подмечает одну из главных особенностей творчества Рикёра: его новые книги следует понимать, опираясь на предшествующие труды, ибо в них, как правило, намечается, и даже артикулируется, та или иная проблема, уже сформулированная, но ещё не получившая рассмотрения и требующая своего осмысления. Именно поэтому Рикёр предпочитал представлять собственное творчество, «идя в обратном направлении», — начиная с последних работ и доходя до предпосылок своей философской деятельности. Философскую традицию, к которой он принадлежит, мыслитель представлял следующим образом — «рефлексивная философия, феноменология и герменевтика»⁵.

Мне хотелось бы высказать некоторые суждения по поводу одной фразы автора статьи: «Поль Рикёр начал с того, что шёл по следам других. Думается, теперь он может направить других по своим следам». Между «начал» (1930-е годы; здесь Самама приводит имена Ланьо, Гуссерля и кантовскую идею о всеобщем гостеприимстве) и «теперь» (2004 — год опубликования двух анализируемых в статье работ Рикёра) лежит долгий творческий путь мыслителя, основоположника одного из направлений (феноменологической герменевтики) современной философии.

Одним из «начал» философствования Рикёра, по словам самого мыслителя, были уроки его учителя философии в лицее Ренна Ролана Дальбьеца в 1929–1933 гг., имевшие для ученика как позитивные, так и негативные последствия. Именно Дальбьез привил Рикёру любовь к философии и укрепил в нём стремление посвятить себя исследовательской работе в этой сфере. Однако Дальбьез, бывший морской офицер, сторонник неотомизма, преподавал исто-

⁴ Рикёр П. Интерпретируя историю // История и истина. СПб. 2002. С. 15.

⁵ Рикёр П. Память, история, забвение. М. 2004. С. 7.

рию философии, пользуясь аргументацией в стиле схоластиков XIV в.; с позиций «систематической» (догматической) философии он в своих лекциях подвергал критике идеализм Декарта, Беркли, Канта, Брюншвика. Рикёр, следуя по стопам Дальбьеза, потерпел неудачу при поступлении в Ecole normale. Тем не менее, много лет спустя Рикёр признает: он обязан своему первому учителю тем, что благодаря ему занял критическую позицию по отношению к непосредственности, адекватности, аподиктичности картезианского *cogito* и кантовского «я мыслю».

И ещё один урок. Дальбьез первым во Франции обратился к философской концепции Фрейда и первым защитил диссертацию по психоанализу «Психоаналитический метод и фрейдовское учение» (1936). Внимание Дальбьеза привлекал «натуралистический реализм» фрейдизма. Благодаря Дальбьезу Рикёр открыл для себя психоанализ. Однако вопреки дальбьезовской «биологической» трактовке бессознательного Рикёр увидит в нём то, что можно использовать для осмысления рефлексивной философии и создания собственного метода исследования.

В ходе обучения в Реннском университете Рикёр написал магистерскую работу «Проблема Бога у Лашелье и Ланьо». По этому поводу он отмечал в своей «Интеллектуальной автобиографии»: «То, что оба мыслителя, благоговейные перед рациональностью и озабоченные автономностью философского мышления, нашли в своей философии место для идеи Бога, и даже самому Богу, в интеллектуальном плане меня удовлетворяло; никто из мэтров не призывал к слиянию философии и библейской веры»⁶. Однако эти, как скажет Рикёр, «преждевременные» темы не вызвали тогда у него отклика. Подлинное значение данных мыслителей для себя он увидит позже — в том, что благодаря им оказался «приобщённым, фактически включённым в традицию французской рефлексивной философии»⁷. Здесь я прислушиваюсь к словам Самама: до встречи с другим непременно существует обещание встречи, предшествующее самой встрече ... Знакомство Рикёра с работами Дальбьеза,

⁶ Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P. 1995. P. 15.

⁷ Ibid.

Лашелье и Ланьо в годы ученичества, я думаю, и было «обещанием встречи», осознание которой состоялась значительно позже.

В 1930-е годы Рикёр знакомится с учениями Г.Марселя, Э.Мунье, К.Ясперса. В это же время его сокурсник М.Шастэн вручает ему «Идеи I» Гуссерля в английском переводе. В предвоенные годы знакомство с трудами Гуссерля во Франции было, по словам Рикёра, «отрывочным и выборочным». Переводить «Идеи I» на французский язык он начал, находясь в немецком плену (1940–1945), и в 1950 г. предъявил перевод с собственными Введением и комментариями в качестве работы «технического плана» в дополнение к диссертации «Волевое и неволевое», писать которую он также начал в плену; там же Рикёр вместе с Дюфреном изучал творчество Ясперса; результатом совместной работы явилась книга двух авторов «Карл Ясперс и философия существования» (1947), а также индивидуальная монография Рикёра «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948). А исследовать открывшееся ему в трудах Марселя «царство живого опыта и его значений» Рикёр начал в студенческие годы, и тогда же работы Марселя он характеризовал как великие программные тексты.

Оценивая в 1958 г. творчество Гуссерля в целом, Рикёр отмечал: оно

«... неопределённо, запутанно, разбросанно, пестрит помарками, вот почему многие мыслители нашли собственный путь, покинув мэтра; вместе с тем, они продолжили начатую основоположником феноменологии магистральную линию, которую он сам же решительно перечеркнул. Феноменология — это в лучшем случае история гуссерлевских ересей»⁸. В феноменологии Рикёр видит масштабный проект, который не ограничивается ни одним произведением, ни группой произведений; для него феноменология не столько учение, сколько метод, способный на многочисленные воплощения.

После всего сказанного, мне трудно согласиться с тем, что Рикёр в начале своего творческого пути твёрдо шёл по стопам Ланье и Гуссерля.

⁸ Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1986. P. 156.

Несколько слов по поводу второй части процитированного мной высказывания Ги Самамы: теперь Рикёр может направить других по своим стопам. Думаю, не ошибусь, сказав, что «другие» уже давно идут в направлении, намеченном Полем Рикёром. Об этом я писала в своей монографии «Феноменология во Франции»⁹. Приведу ещё один пример. В 1997 г. в Амьене состоялся Международный коллоквиум «Практическая мудрость. О творчестве Поля Рикёра». В выступлениях учёных из Копенгагена, Брюсселя, Лозанны, Чикаго, Неаполя, Падуи речь шла об актуальности разработок Рикёра, которые представляют философию в новом свете и требуют обновления современной моральной и политической мысли. Сошлюсь ещё на материалы Междисциплинарной конференции Общества исследований трудов Поля Рикёра в Великобритании и Ирландии, состоявшейся в 2009 г. В ходе мероприятия специалисты в области философии, социальных наук и права, теологии из Европы, США, Канады, Турции, Бразилии, Аргентины, Австралии и Тайваня обсуждали вопрос об использовании (не будущем, а уже много лет практикуемом) идей французского мыслителя в различных областях — от социологии, юриспруденции, психиатрии и нейро-исследований до ... хореографии¹⁰.

Библиография

- Ricoeur P.* A l'école de la phénoménologie. P. 1986.
Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P. 1995.
Ricoeur P. Sur la traduction. P. 2004.
 Рикёр П. История и истина. СПб. 2002.
 Рикёр П. Память, история, забвение. М. 2004.
 Рикёр П. Путь признания. М. 2009.
 Борисенкова А. От Рикёра к действию // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. 2009.
 Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М. 2009.

⁹ См.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М. 2009. С. 368–369. 384.

¹⁰ См.: Борисенкова А. От Рикёра к действию // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. 2009.

ИСТОРИЯ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ
