

«Освободительные деяния» Поля Рикёра: между символом и рассказом

Сергей Зенкин

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник
Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ)
Адрес: Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, Москва, Российская Федерация 125993
E-mail: sergezenkine@hotmail.com

В ряде текстов Поля Рикёра 1970–1980-х годов упоминаются так называемые «основополагающие события», «знаковые события», «избавительные события», «освободительные деяния» или «великие события спасения». Такие события содержат в себе разрыв со старым и начало новой эпохи; в дальнейшем они без конца припоминаются и толкуются людьми. В современной политической истории подобную роль играют революции.

Ключевые слова: Поль Рикёр, «освободительные деяния», символ, рассказ, революция

В ряде текстов Поля Рикёра 1970–1980-х годов упоминаются так называемые «основополагающие события» (*événements fondateurs*), «знаковые события» (*événements-signes*), «избавительные события» (*événements de délivrance*), «освободительные деяния» (*actes libérateurs*) или «великие события спасения» (*grands événements de salut*). Они включаются в «историю избавления», образуют «традицию эмансипации» и, получая все новые толкования в ходе истории, в конце концов приобретают «всевременную значимость». Рикёр неизменно приводит два примера таких событий из Библии — исход евреев из Египта и воскресение Христа, — однако он не занимается библейской экзегезой, а размышляет о философии истории. Собственный смысл легендарных событий интересует его лишь постольку, поскольку этот смысл воспринимается потомством, в ходе векового процесса действительной герменевтики, толкования-действия.

В настоящей статье я попытаюсь прочесть семантические линии, связывающие воедино эти мотивы из разных текстов, выделить в них не эксплицированные самим философом тематические константы, а затем соотнести их с другим, имплицитным политико-историческим мотивом, который просматривается сквозь них.

Прежде всего приведем несколько фрагментов, где Рикёр упоминает эти особые рода события или деяния. Интересующие нас мотивы выделяются в переводе полужирным шрифтом, а курсивные выделения сделаны самим Рикёром.

1) «„Предельная забота“ оставалась бы *немой*, если бы не обрела силу слова от постоянно возобновляемого толкования знаков и символов, которые, можно сказать, воспитали, сформировали эту заботу на протяжении веков. Чувство абсолютной зависимости оставалось бы бессильным и неартикулированным, не будь оно ответом на предложение какого-то нового бытия, открывающего мне новые возможности жить и действовать. Безоговорочная вера была бы пустой, если ее не поддерживало **постоянно возобновляемое толкование знаковых событий, сообщаемых Писанием, таких как Исход в Ветхом Завете и Воскресение в Новом Завете. Именно эти избавительные события** открывают и обнаруживают мне наиболее свойственную мне возможность свободы и тем самым становятся для меня словом Бога» (Ricœur, 1986: 131)¹.

2) «[В Библии] космогонические мифы, долгое время вызывавшие недоверие, получают подтверждение благодаря сугубо историческому взгляду на божественное; конечно, они теряют свою роль образцов для отправления культа и для ритуализованной жизни, поскольку жизнь ритуализуется на основе Торы; но они не оказываются просто целиком уничтожены — они приобретают новую функцию; отныне они обозначают **„начало“ истории, сквозной мотив которой — история избавления. Прославление великих событий спасения** смело перенимает драматические мотивы мифологии, в особенности победу над могуществом вод и хаоса» (Рикёр, 2011: 194)².

3) «[О традиции Просвещения:] А это именно традиция — **традиция эмансипации, а не просто припоминания прошлого. Таким образом, критика есть традиция. Я бы даже сказал, что она уходит корнями в самую впечатляющую традицию — традицию освободительных деяний, традицию Исхода и Воскресения. Возможно, у нас и не осталось бы интереса к эмансипации и надежд на освобождение, если бы из памяти людской исчезли воспоминания об Исходе и Воскресении...**» (Ricœur, 1986: 376)³.

1. «Le „souci ultime“ resterait *muet*, s'il ne recevait la puissance de la parole d'une interprétation sans cesse recommencée des signes et des symboles qui ont, si je puis dire, éduqué et formé ce souci au cœur des siècles. Le sentiment d'absolue dépendance resterait un sentiment infirme et inarticulé, s'il n'était la réponse à la proposition d'un être nouveau qui ouvre pour moi de nouvelles possibilités d'exister et d'agir. La confiance inconditionnée serait vide, si elle n'était appuyée à l'interprétation toujours renouvelée des événements-signes, rapportés par les Écritures, tels que l'*Exode* dans l'Ancien Testament, la *Résurrection* dans le Nouveau Testament. Ce sont ces événements de délivrance qui ouvrent et découvrent le possible le plus propre de ma propre liberté et ainsi deviennent pour moi parole de Dieu» (Ricœur, 1986: 131, статья «Herméneutique philosophique et biblique», 1975).

2. Перевод И. Б. Иткина (с уточнениями). Оригинал: «Les mythes cosmogoniques, longtemps tenus en méfiance, sont ajustés à la vision essentiellement historique du divin; sans doute perdent-ils leur valeur paradigmatique pour le culte et pour une vie ritualisée, puisque la vie est ritualisée à partir de la Torah; mais ils ne sont pas purement et simplement abolis; ils reçoivent une nouvelle fonction; ils disent désormais le „commencement“ d'une histoire qui est de part en part histoire de délivrance. La célébration des grands événements de salut n'hésite pas à reprendre les thèmes dramatiques de la mythologie, en particulier la victoire sur la puissance des eaux et sur le chaos» (Ricœur, 1974: 75).

3. «Mais c'est bien une tradition, la tradition de l'émanicipation, plutôt que la tradition de la remémoration. La critique aussi est une tradition. Je dirais même qu'elle plonge dans la plus impressionnante tradition, celle des actes libérateurs, celle de l'*Exode* et de la *Résurrection*. Peut-être n'y aurait-il plus d'intérêt pour l'émanicipation, plus d'anticipation de la libération, si s'éffaçait du genre humain la mémoire de l'*Exode*, la mémoire de la *Résurrection*...» (Ricœur, 1986: 376, статья «Herméneutique et critique des idéologies», 1973).

4) «Можно сказать, что важное действие разворачивает свои значения, которые могут актуализироваться или выполняться в иных ситуациях, чем та, где было произведено действие. Иначе выражаясь, **значение важного события превосходит, преодолевает, трансцендирует социальные предпосылки его совершения и может воспроизводиться в новых социальных контекстах.** Его важность заключается в его длительной значимости, а в некоторых случаях и в его **всвременной значимости**» (Ricœur, 1986: 196)⁴.

5) «Аргумент [Артура Данто] безупречен постольку, поскольку формулируется в негативных терминах: поскольку философия истории есть мышление об истории в целом, она не может быть выражением нарративного дискурса, прилагаемого к прошлому. Но этим аргументом не устраняется гипотеза, что дискурс об истории в целом не носит нарративного характера и формирует свой смысл другими средствами. Гегелевская философия истории, несомненно, не является нарративной. Не является нарративным и предвосхищение будущего в философии или теологии надежды. Напротив, **повествование в ней перетолковывается, исходя из надежды, причем некоторые основополагающие события — Исход, Воскресение — толкуются как вехи, обозначающие путь надежды**» (Ricœur, 1983: 205)⁵.

В этих фрагментах, к которым можно было бы добавить и другие, варьируется одна и та же более или менее эксплицитная тематика. Так, два конкретных события, Исход и Воскресение, прямо названы в случаях (1), (3) и (5); во фрагменте (2) они подведены под общую категорию «великих событий спасения» (несколькими строками ниже автор все же называет одно из этих подразумеваемых событий — «Голгофу» (Рикёр, 2011: 194), т.е. страсти и последующее воскресение Христа), а фрагмент (4) не столь прозрачно намекает на них, говоря об их «длительной» и «всвременной значимости». Зато сама эта общая идея «всвременной значимости» событий, проявляющейся в их «традиции», «перенимании», «постоянно возобновляющемся толковании» и «перетолковании», присутствует во всех фрагментах без исключения, доказывая, что все они основаны на одной и той же историко-философской интуиции. «Освободительные деяния» повторяются потому, что перетолковываются, а перетолковываются они потому, что заново (более или менее символически) «переигрываются» в ходе истории.

4. «Une action importante, pourrions-nous dire, développe des significations qui peuvent être actualisées ou remplies dans des situations autres que celle dans laquelle l'action s'est produite. Pour dire la même chose autrement, la signification d'un événement important excède, dépasse, transcende les conditions sociales de sa production et peut être ré-effectuée dans de nouveaux contextes sociaux. Son importance consiste dans sa pertinence durable et, dans quelques cas, dans sa pertinence omnitemporelle» (Ricœur, 1986: 196, статья «L'action sensée considérée comme un texte»).

5. «L'argument est impeccable aussi longtemps qu'il est formulé en termes négatifs: si la philosophie de l'histoire est la pensée du tout de l'histoire, elle ne peut être l'expression du discours narratif approprié au passé. Mais l'argument ne peut éliminer l'hypothèse que le discours sur le tout de l'histoire ne soit pas de nature narrative et constitue son sens par d'autres moyens. La philosophie hégélienne de l'histoire n'est assurément pas narrative. L'anticipation du futur dans une philosophie ou une théologie de l'espérance, n'est pas non plus narrative. Au contraire, la narration y est réinterprétée à partir de l'espérance, certains événements fondateurs — l'Exode, la Résurrection — étant interprétés comme jalonnant l'espérance» (Ricœur, 1983: 205).

Рассматриваемые фрагменты располагаются в средоточии рикёровской мысли, на скрещении двух ее основных тематик — религиозной и исторической. Если фрагменты (1) и (2) связаны с философским обоснованием христианской веры (однако второй из них, что существенно, опирается на данные исторического сознания), то три остальных трактуют о человеческой истории, интерпретируемой в универсальных и светских терминах. Оба конкретных события, упоминаемых автором, относятся к священному преданию, но Рикёр занят не экзегезой источников, а теоретическим исследованием дальнейшего процесса интерпретации, которой подвергаются эти легендарные события. Перед нами не обычная библейская герменевтика, а, можно сказать, метагерменевтика, герменевтика исторической герменевтики, выходящая из круга собственно христианских идей и преданий и занятая толкованием исторических действий.

В концептуальном аспекте эти фрагменты также располагаются на скрещении двух проблематик рикёровской мысли, которые сменяли одна другую в творчестве философа и которые связаны с понятиями *символа* и *действия* (см.: Michel, 2006).

Действительно, во фрагменте (1) «избавительные события» характеризуются семиотически, как «знаковые события», факты не только реальные, но и квазитекстуальные: они содержатся в текстах (прямо поименованных: Ветхом и Новом заветах), «становятся <...> словом Бога» и подвергаются «постоянно возобновляемому толкованию». Хотя в результате этого толкования они открывают перед нами «новые возможности жить и действовать», сами по себе они лишены всякой ответственности и предстают как символические следы легендарного прошлого.

Сложнее обстоит дело во фрагменте (2). Задачей статьи Рикёра «Манифестация и прокламация» было различить два режима религиозности и две логики смысла, которые в общем и целом соответствуют одна — язычеству (религии идолов), а другая — монотеизму (религии глагола). Символы присутствуют в обоих случаях, но при режиме манифестации как «символизм *связанный*», где «символы приходят в язык лишь в той мере, в какой элементы мира сами становятся прозрачными, то есть проницаемыми для трансцендентного» (Рикёр, 2011: 182–183). Мир сам по себе, физически символичен, подобно тому как в книге «Символика Зла» Рикёр описывал «связанный символизм» пятна — одновременно физического и морально-го. Соответственно, эту «связанность» символов, их плотное прилегание к вещам он иллюстрирует метафорами непрерывных стихий, в частности, «могуществом вод», «эпифанией воды», включая сюда обряды погружения в воду, омовения и т. д. Рассказ, сообщающий об этой стихийной мощи сакрализованной природы, именуется у него *мифом*⁶.

При режиме прокламации символы принимают форму «предельных выражений», как в притчах Христа, они опосредованы языком и не прилегают непосред-

6. Вообще миф у Рикёра — многозначное понятие. Отвергая теорию Леви-Стросса, трактующего мифы как «алгебру конститутивных единиц» (Ricoeur, 1986: 207), Рикёр предпочитает рассматривать миф как рассказ, а иногда как целостное сознание, стремящееся объяснить природу, не выделяя из нее человека (см. его книги «Время и рассказ», «Живая метафора»).

ственно к вещам: «Как мы говорили, священная вселенная „связана“ внутренними связями; добавим, что символ „связи“ — это своего рода символ всего символизма в целом. Парадоксальная вселенная притчи, пословицы, эсхатологической вести — это, наоборот, вселенная „взорванная“» (Рикёр, 2011: 189)⁷. В противоположность непрерывному миру манифестации мир прокламации дисконтинуален, разделен и не носит более стихийного характера.

Существует, однако, особая категория фактов, где две формы символизации — «связанная» и «взорванная» — совпадают, где их оппозиция нейтрализуется: это как раз и есть «великие события спасения», отмечаемые людьми как «начала» «истории избавления». Согласно Рикёру, они вбирают в себя космогонические мифы с их мотивами «могущества вод и хаоса», но они приписывают им новую историческую функцию. Они уникальны, совершаются кем-то в определенных целях, т.е. это не природные (в принципе повторяющиеся) события, а интенциональные действия.

Эта идея интенциональности особенно ясно выражена в случаях (3) и особенно (4). Фрагмент (3) толкует не о событиях, но об «освободительных деяниях» (а деяние не может обходиться без деятеля), основывающих традицию эмансипации и критики (а эмансипация — всегда *чья-то* эмансипация, критика же тем более есть личностный и интенциональный умственный акт). Во фрагменте (4) упоминаются важные и подлежащие толкованию «действие» или «событие», которые в данном случае не уточняются, зато обнаруживается показательная синонимия терминов «действие» и «событие»; все это служит иллюстрацией структурного параллелизма между осмысленным действием и текстом⁸. Этот параллелизм обусловлен, в частности, тем, что «великие произведения культуры... выходят за рамки условий своего социального производства, точно так же как текст разворачивает новые референции и образует новые „миры“» (Ricœur, 1986: 196). Однажды кем-то написанный, текст отделяется от своего автора и начинает жить в процессе своих прочтений. То же самое делает и событие — особенно «важное событие», чья актуальная «важность» превращается во вневременную «значимость»: его значение «превосходит, превосмогает, трансцендирует» тот смысл, каким его наделяли в момент его свершения. Изначально оно было интенциональным действием, совершенным определенным деятелем в более или менее определенных целях, но затем оно становится символом, который принадлежит всем и может приобретать новые смыслы.

Наконец, фрагмент (5), самый поздний по дате, вводит мотив «основополагающих событий» в контекст размышлений о рассказе, так как здесь обосновывается нарративный (событийный и временной) характер исторического сознания

7. С уточнением перевода. Оригинал: «L'univers du sacré [de la „manifestation“], disons-nous, est intérieurement „lié“ ; le symbole du „lien“, ajoutons-nous, est le symbole particulier du symbolisme tout entier. L'univers paradoxal de la parabole, du proverbe et du dire eschatologique est, au contraire, un univers „éclaté“» (Ricœur, 1974: 69).

8. Подробный комментарий к этой рикёровской идее см.: Зенкин, 2012: 25–43.

и исторического дискурса. Непосредственным образом Рикёр обсуждает тезис Артура Данто, согласно которому исторический дискурс, состоящий из нарративных фраз, не способен «уловить историю в целом» (Ricœur, 1983: 204), включая настоящее и будущее. Нарративные фразы относятся только к прошлому, что делает несостоятельными всякие попытки субстанциальной философии истории (например, гегелевской) экстраполировать свой дискурс на исторический процесс в целом. Действительно, возражает Рикёр, история в целом не охватывается рассказом, но она может быть познана иными средствами — например, в религиозной перспективе *надежды*, вехами на пути которой служат «некоторые основополагающие события — Исход, Воскресение». Можно так объяснить его мысль: хотя основополагающие события происходили в прошлом, они обосновывают надежду на будущее, они должны повториться в абсолютном будущем (в день Страшного суда), и благодаря этому своему удаленному действию они позволяют нам разглядеть «историю как целое». Надежда сама по себе не нарративна, но опирается на рассказываемые события, структурированные как история⁹. Неся в себе, как писал Рикёр еще в 1951 году¹⁰, «скрытый смысл», который проявится только позже, эти события становятся символами, и тем не менее, как для любых исторических событий, мы можем рассказать, как они разворачивались (Ricœur, 1955: 99).

Таким образом, «освободительные деяния», обозначаемые у Рикёра разными терминами, балансируют между двумя разными статусами: человеческому сознанию они предстают то как *рассказы*, то как *символы*. В качестве рассказов они образуются или составляются из интенциональных действий, производимых человеческими или божественными персонажами; в качестве символов они пребывают целостными сущностями, не принадлежа никому, подвергаясь непрерывному толкованию и все более обогащаясь накапливающимися результатами этого толкования. В качестве рассказов они имеют дискретный, «взорванный» характер: они отделяются от тех, кто их совершает, как любое действие ускользает от своих деятелей, и лишь задним числом связываются воедино в «синтезе разнородного» (Ricœur, 1983: 319), управляющем, согласно Рикёру, повествовательной интригой. В качестве символов (слово «символ» здесь уместнее, чем «знак», хотя последнее и фигурирует в одном из процитированных рикёровских фрагментов) они оказываются «связанными», подобными неделимым континуальным субстанциям.

Данные события называются «освободительными деяниями», они отсылают к «истории избавления»; а поскольку свобода предполагает выбор между различными решениями, то эти события как бы осуществляют переход от континуальной символики к дискретному нарративу. Их освободительный эффект — не что иное, как переход от бытия-в-себе к бытию-для-себя, от субстанции к форме, а значит,

9. «...благодаря структуре истории, происшедшей „во время оно“, in illo tempore, наш опыт получает ориентацию во времени, направленную от начала к концу, от памяти к надежде...» (Ricœur, 1969: 312).

10. Цитируемая статья «Христианство и смысл истории» датирована 1951 годом; она специально трактует о надежде как оси, по которой развивается история.

и от зла к добру, поскольку зло у Рикёра связано с субстанциальностью, с «символической Зла». Примером может служить уже упомянутая «победа над могуществом вод и хаоса», которая во фрагменте (2) упоминается в качестве одного из тематических мотивов «великих событий спасения»: благодаря таким событиям человечество высвобождается из тяжелой массы символического и вступает в нарративную историю. В данном контексте Исход из Египта выявляет всю свою «стихийную» семантику: речь идет именно о «победе над могуществом вод» Черного моря, и именно с нее начинается история еврейского народа, который отныне посвящает себя сознательному поиску земли обетованной и своей собственной религиозно-нарративной идентичности.

Вообще, оба примера «основополагающих событий» весьма симптоматичны. Из всех мифических и легендарных событий, которые становились предметом запоминания и толкования¹¹, Рикёр выбирает два таких, где «избавление» (отдельного народа или всего рода человеческого) содержит в себе элемент *ухода* и *разрыва*. Он приводит в пример не сотворение мира или рождение Христово, но уход еврейского народа, разрывающего узы рабства, и удаление от людей живого бога после своей смерти и воскресения, разрывающих историю человечества на две эпохи — до и после этого события. «Процесс разрыва и возобновления (*reprise*)», как объяснял Рикёр в другом тексте¹², вообще играет важнейшую роль в жизни символов, в ходе этого процесса человечество мало-помалу освобождается от символической нерасчлененности и достигает сознания (Ricoeur, 1965: 288).

Между тем в современной истории существует другая категория основополагающих событий, которые без конца припоминаются и толкуются людьми и которые в своем изначальном замысле непосредственно содержат разрыв со старым (в дальнейшем возобновляемый при новых повторях) и начало новой эпохи: они называются *революциями*. Мотив «освободительных деяний» у Рикёра может быть прочитан как неявный, непрямой — едва ли не «вытесненный»¹³ — намек на событие революции во всей его историко-семантической двойственности.

Историческая и философская рефлексия о революциях необозримо богата — и это изобилие само по себе симптоматично, показывая, что для нашего сознания революция никогда вполне не уходит в прошлое. Это особого рода вечно длящееся событие, которым обосновывается не только новое устройство общества, но и целая традиция воспоминания и толкования. Драматически порывая со «старым

11. В другой своей книге Рикёр составляет целый перечень таких событий, или, вернее, «фигур»-персонажей, образующих «символику Спасения» и по пунктам противопоставленных «символике Зла»: «...символика хаоса образует лишь предисловие к поэме, славящей воцарение Мардука; трагическому божеству соответствует очищение Аполлона... мифу о душе-изгнаннице соответствует символика избавления через познание; фигуре первого Адама соответствуют сменяющие друг друга фигуры Царя, Мессии, Страдающего иудея, Сына человеческого, Господа, Логоса» (Ricoeur, 1965: 47).

12. Статья «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I».

13. Напомним, что в 1970-х годах у Рикёра на памяти был недавний и неблагоприятный опыт студенческих волнений в Нантере, которые в конце концов вынудили его уйти в отставку с поста декана и эмигрировать в Америку.

режимом» и притязая снести до основания все существовавшее до нее, революция предстает как чистое отрицание, которое может даже интериоризироваться, например в форме фракционной вражды в стане революционеров; вместе с тем ее пустая негативность делает возможной дальнейшую интеллектуальную и практическую разработку. Революции, по-видимому, обладают повышенной «истолкуемостью» по сравнению с другими основополагающими событиями (такими как заключение договоров, провозглашение законов, основание городов и т. д.), в этом с ними могут конкурировать только некоторые военные победы.

Эти позднейшие отзвуки революционного события служат предметом рефлексии у ряда современных мыслителей. Ален Бадью вводит в связи с ними понятие «верности» событию, в которой «всегда есть нечто институциональное»; институциональное определяется у него как «то, что находится в пространстве репрезентации» (Badiou, 1988: 258), социополитического — а значит, символического — опосредования. Бадью приводит в пример русскую революцию 1917 года, чье символическое наследие стало предметом оспаривания — т. е. *толкования* посредством действий, вплоть до кровавых репрессий, — между разными фракциями коммунистической партии: «...сталинисты и троцкисты провозглашали свою верность Октябрю, но при этом одни истребляли других» (Badiou, 1988: 259).

Развивая идеи Бадью, Михаил Ямпольский констатирует «удержание» случившегося в прошлом революционного события, благодаря чему это событие превращается в чисто символический «смысл»:

«Явление „истины“ делает необходимым удержание ситуации, ее фиксацию, проявляющуюся в „верности“ событию. Именно в удержании события, в верности ему конституируется субъективность и связанная с ней „этика верности“... Хорошо известно, что после революций, после их почти мгновенного распада и исчезновения, после истощения ситуаций революция продолжает разыгрываться именно как верность событию, то есть смыслу, ради которого революционеры идут на смерть» (Ямпольский, 2010: 238–239).

Ниже, на сей раз опираясь на Анри Лефевра, Ямпольский характеризует революцию как «смысловое событие», акт учреждения исторического смысла: «Революция... — это жест наложения смыслов на реальность, и именно в этом жесте приобретает все свое значение субъект, неожиданно расправляющий свои плечи» (Ямпольский, 2010: 243).

Наконец, Артемий Магун рассматривает революцию как механизм «обращений» (смысловой жест, сближающийся с рикёровскими «разрывом и возобновлением»), посредством которых она пытается обосновать сама себя, без всякого другого основания, кроме ее собственного свершения. В конечном счете эти обращения функционируют как символы — не столько носители, сколько производители исторического смысла:

«Революция как таковая совершает логическую ошибку, которая заключается в том, что она пытается негативное превратить в позитивное и стремится — тщетно — занять парадоксальное место дьявольского зла, противозаконного закона. Революция как опыт переворота терпит провал в силу необходимости, но, проваливаясь, она вводит в историческое существование фрактальный ряд обращений, в том числе обращение субъекта-зрителя к самому себе и обращение последующих поколений к месту незабываемого события. Событие увековечивает себя в этих повторяющихся попытках обращения... событие становится моментом символизации, который производит не имеющий ясного значения знак, некий неразрушимый остаток» (Магун, 2008: 293).

Как и Ямпольский, Магун опирается на других философов, размышлявших о революции: на Канта («Спор факультетов») и Ханну Арендт, которая противопоставляла две основополагающих легенды — исход еврейского народа (!) и основание Рима Энеем, — выделяя в них одну элементарную бинарную структуру. В этой структуре первый член служит свершившимся фактом по отношению к другому: например, евреи уходят из Египта, а затем, через сорок лет скитаний, поселяются в земле обетованной (см.: Arendt, 1963: 204–205). Между этими двумя фактами имеется разрыв, и дальнейшая разработка легенды стремится его заполнить, связать два «события спасения» (речь идет именно о них) в один символический рассказ. Арендт и Магун обнаруживают зачаток нарративности в «событиях избавления», в дальнейшем становящихся «не имеющим ясного значения знаком», который можно без конца перетолковывать.

Тот же самый аспект «освободительных деяний» имел в виду и Рикёр. В тех редких случаях, когда он затрагивает непосредственно вопрос о революции, он не пытается объяснять ее причины и логику совершения, но сосредоточивается на ее психических и символических последствиях, на ее позднейшей идеологической обработке. Так, в книге «Время и рассказ» он останавливается на *интерпретации* Великой французской революции историком Франсуа Фюре и констатирует невозможность «концептуализировать», свести к одному логическому смыслу революционное событие, чья нарративная структура противится общим понятиям: «Никакая концептуальная реконструкция не сможет добиться того, чтобы непрерывная преемственность со Старым режимом проходила через воцарение образности, переживаемой как разрыв и первоначало. Это воцарение само по себе относится к разряду событий» (Ricoeur, 1983: 312).

Таким образом, хотя Рикёр сравнительно мало размышлял о революции и не пытался создавать ее теорию, он наметил продуктивный подход к этой проблеме. Он рассматривает «освободительные деяния» (а революция всегда хочет быть таковым) как «смысловые события», пользуясь выражением М. Ямпольского. Их смысл образуется задним числом, в ходе работы толкования, сближающейся с тем, что Рикёр во «Времени и рассказе» называл «мимесисом III». Допуская бесконечную интерпретацию, «освободительные деяния» и/или великие революции походят на художественные шедевры, на «великие произведения культуры», как

называл их Рикёр. Мы *читаем и перечитываем* их, и эти прочтения принимают форму не только текстуальных толкований, но и ритуальных и даже практических воспроизведений: так иудаисты и христиане ритуально празднуют свои мистические избавления «исходя из надежды»; так французские революции XIX века, а позднее и русская революция 1917 года, интерпретировали и вновь разыгрывали «великую» революцию 1789 года¹⁴.

У Рикёра лишь неясно предчувствуется другая проблема, связанная с семантическим режимом таких исторических прочтений посредством действия: что это — повествовательный мимесис, с его «синтезом разнородного», или же аллегорическая символизация? Рикёр отвечает неоднозначно: то заявляет о первобытном символизме «основополагающих событий», признавая, что они побуждают людей к действию, к совершению поступков, которые в дальнейшем станут предметом рассказов; то (чаще) дает понять, что эти события *уже изначально* структурированы как квазирассказы (он называет это «мимесис I»), а в дальнейшем символизируются, превращаются в квазитекстуальные объекты, подлежащие толкованию. В обоих случаях «великие события спасения» являются привилегированными примерами того, что Рикёр примерно в те же годы определял как «упразднение события в смысле» (Ricoeur, 1971: 179). В принципе любой смысл является всевременным: «Всевременность смысла означает, что он открыт для любого прочтения» (Ricoeur, 1971: 185), — и любой смысл представляет собой результат исторического преодоления события. Но некоторые события — частично словесные, а частично силовые акты — более других подходят для этого смыслового «снятия», которое длится бесконечно.

Двойственность их природы, которую Рикёр не стал как-либо разрешать, тем более важна, что она носит не только семантический, но и антропологический характер: двум способам смыслообразования соответствуют две основанные на них формы субъективности — нарративная идентичность, темпорально-ретроспективная по своему типу, и символическая идентичность, которая тяготеет либо к вневременности абстрактных понятий, либо к погружению в текущую непосредственность переживания¹⁵. Образование таких конкурирующих между собой идентичностей происходит как при ритуальном воспоминании «знаковых событий, сообщаемых Писанием», так и в практике — всякий раз рискованной — возобновления революционного процесса¹⁶.

14. Сама квалификация исторического события часто является ретроспективной и зависит от его результата, т. е. от его интерпретации действием. Революции особенно четко иллюстрируют эту закономерность, о которой идет речь в знаменитой эпиграмме Самуила Маршака: «*Мятеж* не может кончиться удачей, // в противном случае его зовут иначе».

15. Этот второй тип идентичности можно было бы соотнести со «стилистическими идентичностями», которые Мариель Масе пытается противопоставить идентичностям нарративным, обосновываемым у Рикёра (см.: Масе, 2011: 106).

16. Статья представляет собой текст доклада, прочитанного в сентябре 2012 г. на конференции «Сквозь кризис и конфликт: Мышление по-иному с Полем Рикёром» (Салентский университет, Лечче, Италия). Исходная французская версия текста опубликована: Archivio di filosofia, LXXXI, 2013. № 1–2. P. 233–240.

Литература

- Зенкин С. Н. (2012). Социальное действие и его смысл (историческая герменевтика после Рикёра) // *Зенкин С. Н. Работы о теории*. М.: Новое литературное обозрение. С. 25–43.
- Магун А. (2008). Отрицательная революция. СПб.: Изд-во Европейского ун-та.
- Рикёр П. (2011). Манифестация и прокламация / Пер. с фр. И. Б. Иткина // *Социологическое обозрение*. Т. 10. № 1–2. С. 178–196.
- Ямпольский М. Б. (2010). Сквозь тусклое стекло: 20 глав о неопределенности. М.: Новое литературное обозрение.
- Arendt H. (1963). *On revolution*. New York: Viking.
- Badiou A. (1988). *L'Être et l'événement*. Paris: Le Seuil.
- Macé M. (2011). *Façons de lire, manières d'être*. Paris: Gallimard Essais.
- Michel J. (2006). *Paul Ricœur: une philosophie de l'agir humain*. Paris: Cerf.
- Ricœur P. (1955). *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1965). *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1971). *Événement et sens dans le discours* // *Philibert M. Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers. P. 177–187.
- Ricœur P. (1974). *Manifestation et proclamation* // *Le Sacré: études et recherches, actes du colloque international de 1974, aux soins de Enrico Castelli*. Paris: Aubier-Montaigne. P. 57–76.
- Ricœur P. (1983). *Temps et Récit*. Т. 1. Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Le Seuil.

Paul Ricœur's "Acts of Liberation": Between Symbol and Narrative

Sergey Zenkin

Professor, Russian State University for the Humanities

Address: 6 Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, Russian Federation 125993

E-mail: sergezenkine@hotmail.com

Several Paul Ricœur's texts of the 1970s and 1980s mention so-called "founding events", "events-signs", "events of deliverance", "acts of liberation" or "great events of salvation". As examples of such events, Ricœur mentions two episodes from the Holy Scriptures, the Exodus and the Resurrection. However, their religious specificity is not essential. Their meaning concerns the philosopher inasmuch as they are received by posterity, through a secular process of active hermeneutics, of interpretation by acts. The founding events generate sense by two ways, as narratives and as symbols. As narratives, they consist of intentional acts produced by human or divine persons; as symbols they form essential totalities which belong to nobody and are subjected to incessant interpretation. They imply a rupture with the past and the beginning of a new epoch. In modern political history, their role is played by revolutions, endowed with a greater "interpretability"

than other founding events (concluding treaties, founding cities, promulgating laws) and may be compared only to some military victories. Two forms of subjectivity correspond to these two ways of sense-making: a narrative subjectivity, which is temporal and retrospective (according to Ricœur's theory of narrative) and a symbolic subjectivity, tending either to the timelessness of abstract concepts or to the immersion into the immediate actuality of lived experience.

Keywords: Paul Ricœur, "acts of liberation", symbol, narrative, revolution

References

- Arendt H. (1963) *On Revolution*, New York: Viking.
- Badiou A. (1988) *L'Être et l'événement*, Paris: Le Seuil.
- Iampolski M. (2010) *Skvoz' tuskloe steklo: 20 glav o neopredelennosti* [Through a Darkly Glass: 20 Chapters on Indetermination], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Macé M. (2011) *Façons de lire, manières d'être*, Paris: Gallimard Essais.
- Magun A. (2008) *Otricatel'naja revoljucija* [A Negative Revolution], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta.
- Michel J. (2006) *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, Paris: Cerf.
- Ricœur P. (1955) *Histoire et vérité*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1969) *Le conflit des interprétations*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1971) Événement et sens dans le discours. Philibert M., *Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance*, Paris: Seghers, pp. 177–187.
- Ricœur P. (1974) Manifestation et proclamation. *Le Sacré: Études et recherches, actes du colloque international de 1974, aux soins de Enrico Castelli*, Paris: Aubier-Montaigne, pp. 57–76.
- Ricœur P. (1983) *Temps et Récit. T. 1*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (1986) *Du texte à l'action*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur P. (2011) Manifestacija i proklamacija [Manifestation and Proclamation]. *Russian Sociological Review*, vol. 10, no 1-2, pp. 178–196.
- Zenkin S. (2012) Social'noe dejstvie i ego smysl (Istoricheskaia germenjevtika posle Ricœura) [Social Action and Its Sense: Historical Hermeneutics after Ricœur]. *Raboty o teorii* [Works on Theory], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 25–43.