

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1 (091)

КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ П. РИКЁРА¹

Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь

Принимая «метафизику конечности» М. Хайдеггера как основание истолкования историчности «бытия сознания», диктующей в финальной инстанции базовые апории нарративного описания событий, происходящих во времени, Рикёр обнаружил значимость метаисторической рефлексии, позволяющей интерпретировать трансформацию категориальных оснований видения истории как единого процесса, конституированного через явленность уникальных событий, их цепей и постоянно вызывающего к поиску смыслового содержания. Отнюдь не отвергая итоги «критики исторического разума», приведшие к дискредитации субстанциальных схем историософского плана в постклассической западной мысли, он приходит к частичной реабилитации спекулятивного теоретизирования в границах критических допущений. Позаимствовав у Р. Арона сам термин «критическая философия истории», Рикёр выстраивает её в духе платформы «истории действия» Х.-Г. Гадамера и стратегии мысли Р.Д. Коллингвуда, а также исторической семантики Р. Козеллека.

***Ключевые слова:** герменевтика, интерпретация, критическая философия истории, «метафизика конечности», апории времени, «история действия», историческая семантика, идея истории, смысл истории, приговор истории*

Введение

С именем П. Рикёра связана одна из наиболее глубоких попыток осознания роли повествования как средства осмысления ситуации человека во времени истории, представленных в западной философской мысли второй половины XX – начала XXI-го столетия. Обращаясь к этому сюжету, он размышлял о специфике времени в его онтологическом и феноменологическом измерениях, возможности наррации, которая запечатлевает его поток в перспективе историчности человеческого существования. Хотя онтологическая проблематика, несомненно, является определяющей в построениях Рикёра, сопряженных с этим сюжетом, его герменевтическая стратегия диктует специфику детальной проработки им вопроса о структурных особенностях нарративной формы, запечатлевающей «заброшенность» человека в мир истории. При обращении к специфике нарративной формы в её проявлении в истории и литературе Рикёр опирался на широкий спектр интердисциплинарных и философ-

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX – начала XXI века» № 17-33-00047.

ских исследований самой различной ориентации, исповедуя идею возможности и плодотворности синтеза несхожих теоретических воззрений. Такого рода подход, требовавший всемерного использования его творческих сил, вел его по пути не только сравнительного исследования литературной и исторической наррации, но и рассмотрения возможности перспективы построения критической философии истории.

Отчетливо осознавая кризис субстанциалистских теорий исторического развития, Рикёр вместе с тем не считал нужным и перспективным всецело отказываться от присутствия спекулятивно-умозрительного компонента при обобщениях истории. Он прекрасно представлял себе тот набор аргументов, который содержала лиотаровская критика метанаррации и возникшие еще до нее построения западных авторов, обличавшие неплодотворность «исторцистского» субстанциального теоретизирования, но полагал возможным критически отнестись к такого рода подходам и защитить возможность метаисторического видения. Отсюда и вырастает его проект создания критической философии истории, отказавшейся от догматических детерминистских схем исторического процесса и притязавшей на открытость его герменевтической интерпретации, заслуживающий пристального рассмотрения. Сам термин «критическая философия истории», по признанию Рикёра, был заимствован им у Р. Арона. Однако задачи этой дисциплины мыслились им в экзистенциально-герменевтическом ключе, предполагая рефлексивное осмысление оснований постижения истории как становящегося единства, утверждение неизбежности постоянной трансформации во времени метафизических предпосылок видения её целостности. Такой подход позволяет уйти от узко понимаемых эпистемологических задач философско-исторического теоретизирования и увидеть онтологические корни такового, предполагающие постоянную трансформацию смыслового содержания исторического целого. История в таком ракурсе становится не только познаваемой предметностью, но и рассматривается в аксиологическом измерении. Совершенные в ней деяния подлежат суду памяти, забвению и прощению.

1. Апории постижения времени в свете метаисторической рефлексии

Размышления Рикёра о возможности построения критической философии истории, её структуре и задачах, категориальном аппарате рождаются на фоне конфронтации субстанциалистски ориентированных теорий исторического процесса и эпистемологических доктрин, отрицающих возможность и необходимость спекулятивно-метафизического истолкования такового. Не отвергая значимости серьезной эпистемологической проработки проблематики исторического познания, он отнюдь не склонен солидаризироваться с теми представителями аналитической философии, прагматизма и неопрагматизма, структурализма и постструктурализма, которые констатируют кончину спекулятивного видения истории. Напротив, в его анализе способа постижения минувшего звучит тема невозможности размышления о его отдельных фрагментах, забывая о глобальной картине свершившегося во времени истории. «Ошибочно было бы полагать, – пишет Рикёр, – что отсутствие философии истории спекулятивного типа можно восполнить только эпистемологией историкографической операции. Остается еще пространство смысла для метаисто-

рических понятий, относящихся к философской критике, родственной той, что была осуществлена Кантом в “Критике способности суждения”, и заслуживающей названия “критика исторического суждения”» [4, с. 413]. Подобного рода операция, заставляющая вспомнить о прочтении исторического познания в традиции неокантианства и составляет, на его взгляд, основание критической философии истории, которая должна иметь герменевтический характер [2, с. 193]. Сам способ осуществляемой в её рамках рефлексивной процедуры, раскрывающей стратегию понимания трех базисных моментов историографической операции (архивирования, объяснения/понимания и репрезентации), её лимиты и возможности, по Рикёру, требует осмысления онтологических условий создания исторических произведений. Вектор этого движения ведет к критико-метафизическим допущениям относительно значимости смыслового видения событий истории в контексте её целостности. Одновременно он стимулирует более глубинное по содержанию рефлексивное усилие, фокусирующее внимание на историчности человеческого существования во времени как базе историописания.

Именно невозможность абстрагироваться от «тайнства» времени, в котором изначально обнаруживает себя человек, составляет основание спекулятивно-метафизического компонента, присутствующего, по мысли Рикёра, в критической философии истории. Понимание природы времени представляется ему возможным в примирении его феноменологической трактовки, предложенной Августином, и космологического видения, которое было разработано Аристотелем. Рассказ о происходящем в диахронной перспективе предстает в рикёровской трактовке своеобразным стыкующим звеном между этими двумя ракурсами истолкования времени. «Рассказанное время выглядит мостом, распростершимся над пропастью, которую не перестает преодолевать спекулятивная мысль между феноменологическим и космологическим временем» [12, р. 352]. В аристотелевской «Поэтике» обнаруживается, по Рикёру, первая значимая попытка представить специфику возможных способов наррации о том, что случилось во времени [3, с. 42]. Понимание наррации как формы постижения времени, вне которой немислимо человеческое существование, ставит, конечно же, вопрос о том, насколько историческое повествование способно сопрягать фиксацию конкретной цепи диахронно свершившихся событий с глобальным видением единства минувшего. Рассуждая об этом, Рикёр утверждает, что несогласие с построением глобальных форм исторической метанаррации, присущих классической философии эпохи Модерности, отнюдь не должно вести к отказу от критически обоснованных многообразных спекулятивно-метафизических оснований постижения единства истории, позволяющих наделять её звенья и целостность смысловым содержанием. В конечном итоге такого рода размышления в его собственных построениях находят свое обоснование на базе хайдеггеровской «метафизики конечности» [6, с. 181]. Правомерность собственного подхода Рикёр доказывает на базе критической интерпретации наследия немецкой классической философии, построений теоретиков англо-американской аналитической философии истории и герменевтики.

В границах немецкой классической философии Рикёр обнаруживает два основных варианта видения единства всемирной истории, представленные именами И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. Кантовская трактовка идеи всеобщей исто-

рии во всемирно-гражданском плане рассматривается им как «регулятивная», позволяющая наделять единым смысловым содержанием многообразие событий минувшего, сопряженных с настоящим. Гегелевский подход к истолкованию единства истории характеризуется Рикёром как «конститутивный», ибо здесь речь идет об определяющей идее, в которой совпадает рациональное и реальное, т. е. избранный философский принцип рассматривается как основание единения во времени человечества. «В первом значении история должна стать всеобщей, всемирной; во втором она является всемирной, всеобщей, как становление, порождающее в своем движении самого себя» [4, с. 425]. Если кантовский подход к рассмотрению всеобщей истории представляется Рикёру достаточно продуктивным и созвучным современным исканиям в области критической философии истории, то «тотализирующий» взгляд на этот сюжет Гегеля вызывает у него жесткое неприятие.

Все дело в том, что Гегель, по мысли Рикёра, всецело подчинил историю философскому ракурсу её видения, предполагавшему диалектическое саморазвертывание в ней Духа на пути к свободе. Рикёр справедливо подмечает, что Гегель по сути изменил собственному намерению, представленному во «Введении» к его «Философии истории» и предполагавшему написание «философской истории», которая должна была противостоять тому самому «тотализирующему» подходу, который в конечном счете восторжествовал в его труде. «Двигаясь все далее по канве гегелевского текста, – замечает он, – тем, что кажется нам в высокой степени проблематичным, является сам проект создания философской истории мира, которая будет определена “реализацией Духа в истории”... Мы более не ищем формулы, на базе которой история мира могла бы быть мыслима как завершенное целое, даже если это завершение рассматривается как зачаточное, присутствующее в семенном состоянии. Мы также даже не уверены, что идея свободы должна быть центральной точкой этого завершения, в особенности, если делать особое ударение на политическом завершении свободы» [12, р. 297–298]. Даже если принять идею свободы в качестве некоей путеводной нити, то, по мысли Рикёра, вряд ли стоит видеть в её историческом воплощении некую закономерную смену стадий реализации таковой, нежели поливариантный, «ветвящийся» процесс, в котором различие торжествует над идентичностью. Реальное рождение свободы в истории, на его взгляд, скорее может быть чем-то подобным «семейному сходству», открытому в семантике обыденного языка Витгенштейном.

Гегелевское тотализирующее видение исторического процесса, как верно подмечает Рикёр, не дает возможности проследить то самое многообразие форм «народного духа», о котором любил говорить немецкий мыслитель. В итоге субстанциалистский вариант поиска триумфального шествия Духа в истории оказывается философией «вечного настоящего», отбрасывающей тонкое переплетение моментов исторического времени, его прошлого, настоящего и будущего, «работающее» в постижении и творении истории. «Оставаться в настоящем – это для прошлого означает пребывать. И оставаться означает пребывать в вечном настоящем спекулятивной мысли» [12, р. 292]. Реальная динамика исторического времени, реализующаяся в «заброшенности» экзистенциального субъекта в его поток, в подобном варианте оказывается непредставимой. Возможный рассказ о случившемся с позиций различных повествователей, способных к диалогическому взаимодействию, заменяется метарас-

сказом от лица философа, видящего историю в кадре абсолютного начала с его неизменной характеристикой настоящего.

Расставание с гегелевской стратегией «тотального опосредования» событий, обнаруживаемых во времени истории единым началом Духа, отнюдь не означает для Рикёра отказа от поиска альтернативного мыслительного варианта. Он полагает, что им должен стать подход, предполагающий «несовершенное опосредование», отвергающее гегелевское снятие, сохранение момента предшествующего развития в тотальности рефлексивного саморазвертывания абсолютного рационального субстанциального начала, которое и есть реальность истории. Такое «несовершенное опосредование» принимает в противоположность «тотализации» открытость цели истории, её незавершенность, сеть пересекающихся перспектив ожидания будущего, рецепции прошлого и восприятия настоящего. Развитие подобной платформы видения истории возможно, как полагает Рикёр, на базе синтеза эпистемологических установок и онтологических проекций англо-американской нарративистской философии истории и герменевтических идей, укорененных в финальной инстанции в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Рикёр был хорошо знаком с сочинениями многих представителей англо-американской философии истории. Во «Времени и рассказе» представлены персональные очерки идей У. Дрэя, А. Данто, У.Б. Галли, Л.О. Минка и Х. Уайта, раскрывающие грани их творчества, сопряженные с теорией наррации. Представители этого тренда мысли, испытавшие влияние Л. Витгенштейна и других приверженцев лингвистической философии, прагматизма и неопрагматизма, неокантианства, неогегельянства Б. Кроче и Р.Д. Коллингвуда, дали серьезный эпистемологический анализ специфики исторических предложений и предполагаемых таковыми метафизических допущений относительно событий, вершащихся во времени, показали роль продуктивного воображения в создании нарратива о минувшем, его отличительные познавательные характеристики, «конфигуративные» особенности, роднящие художественное и историческое повествование. Они выявили также наличие неискоренимого «спекулятивного» компонента при создании видения взаимосвязи конкретных событий, рассказываемых историком, и конструируемого единства всеобщей истории. Рикёр полагал, что их построения созвучны предлагаемому им пониманию герменевтики открытости исторического сознания как основы критической философии истории. Следуя параллельным герменевтике курсом, нарративисты, по Рикёру, показали, используя терминологию Л.О. Минка и Х. Уайта, отсутствие «единого сюжета» истории в его гегелевском прочтении. «Несмотря на соблазнительность идеи, хитрость разума не есть обстоятельство, охватывающее все потрясения театра истории, поскольку реализация свободы не может быть принята как интрига лежащая за каждой интригой истории» [12, р. 298]. Таким образом, расставание с гегельянством выглядит, по Рикёру, отрицанием глубинной интриги истории. Одновременно оно само по себе предстает как акт истории, задающий иную перспективу её видения.

Этот иной вариант постгегельянского прочтения истории, по Рикёру, наиболее полно представлен в герменевтике Х.-Г. Гадамера, неразрывными узлами сопряженной с основоположениями «метафизики конечности» Хайдеггера. Гадамеровская концепция «истории действия», демонстрирующая вовле-

ченность человека в историю, «затронутость» таковой, оказывается для Рикёра путеводной нитью для разработки концепция герменевтики исторического сознания как методологического основания критической философии истории. Рикёр убежден, что «частичная идентификация между сознанием, подверженным воздействию истории, и рецепцией текстов прошлого, переданных нам, позволила Гадамеру двинуться от Хайдеггеровской темы понимания исторического... к противоположной теме историчности самого понимания» [12, р. 321]. Гадамер пишет, таким образом, о воздействии на человека, существующего в настоящем, прошлого, которое дано в его языковом и текстовом измерении. Такого рода действие прошлого в настоящем оборачивается «сплавлением» их горизонтов. Более того, следуя Коллингвуду, разработавшему логику вопроса и ответа, Гадамер приходит к выводу о вопрошании идущем не только в настоящем, но и адресованном нам минувшим. «Прошлое вопрошает нас, в той мере, в какой мы вопрошаем его. Оно отвечает нам также, как мы отвечаем ему» [12, р. 322]. Это измерение логики вопроса и ответа показывает: пространство подобного диалога во времени не является пустым, а наполнено смыслом, с которым и призвана работать герменевтика исторического сознания. Для постижения возможностей и лимитов исторического сознания Рикёр полагает важным раскрытие содержания трех основных апорий, задающих формат осмысления в его границах феномена времени.

Первая апория «нарративной идентичности» возникает при попытке соотнесения феноменологически переживаемого и космологического времени. Рикёр подмечает, что эта апория, намеченная соответственно в произведениях Августина и Аристотеля, предполагает два диаметрально противоположных подхода к феномену времени. Время переживаемое и время, сопряженное с движением физически фиксируемых предметов, рисуют мир в двух диаметрально противоположных измерениях. Соотнесение таковых видится ему возможным лишь при обращении к стратегии наррации. Рикёр уверен, что поэтика повествования позволяет соединить полюса постижения времени, которые спекулятивно-умозрительная мысль способна лишь разъединять [12, р. 36]. Сохранение контраста между субъективно переживаемыми и объективно следующими во времени событиями не мешает рассказу представлять их в некотором единстве, что является важным для определения специфики исторического сознания, задаваемой в его границах индивидуальной и коллективной нарративной идентичности.

Не менее значима для осознания особенностей развертывания исторического сознания и вторая апория «тотальности и тотализации», характеризующая темпоральность. Эта апория, по мысли Рикёра, «рождается из разъединения трех экстаз времени – будущего, прошлого, настоящего, несмотря на неизбежное определение времени как индивидуального собирательного понятия» [12, р. 359]. Время одновременно понимается, если взять его в этом ракурсе, как единое и данное в соединении трех его измерений. Рикёр, отвергая гегелевский вариант трактовки времени как «тотальности», где царствует процедура диалектического «снятия» и вечное настоящее, пишет о «тотализации», как способе единения ипостасей времени при сохранении их разнородности. Он подробно анализирует концепции единства измерений времени, разработанные в сочинениях И. Канта и Э. Гуссерля, но солидаризируется в итоге с трактовкой времени М. Хайдеггера, как производного от экзистенциала «забо-

ты», составляющей основу постоянно трансформирующегося единения трех его «ликов» [12, р. 364]. Такое понимание времени также требует обращения к наррации как основанию тотализирующего и постоянно открытого грядущему исторического сознания.

Акцент примата грядущего, открытости ему звучит и в заключительной апории «непостижимости времени и лимитов повествования». Рассуждая о своеобразной «тайне» времени, внутри которого человек изначально пребывает, Рикёр говорит, что его отношение к теме во многом продиктовано опытом библейской экзегезы, заставляющей задуматься о лимите любого повествования. В конечном итоге парадоксальным образом именно эта граница повествования стимулирует дальнейший поиск. «Неверно, что вера в границы нарратива уничтожает утверждение идеи единства истории с её этическими и политическими импликациями. Скорее она взывает к этой идее. Не следует говорить также, что вера в таинство времени, коррелятивная вере в мистерию времени, оставляет пространство обскурантизму. Мистерия времени неэквивалентна запрету, ориентированному против языка» [12, р. 392]. Стремление исторического сознания к постоянному самопревосхождению, обретению новых предпосылок постижения времени также оказывается стартовой точкой построения герменевтического варианта критической философии истории.

2. Основания критической философии истории

Отвергая способ теоретизирования, присущий классической философии истории, Рикёр отнюдь не отказывается от идеи значимости глобального видения всемирно-исторического развития. Построение такового выглядит реализуемым путем герменевтического осмысления динамики становления во времени исторического сознания. Показывая, что спекулятивно-умозрительные основания неминуемо присутствуют при постижении саморазвертывания во времени исторического сознания, Рикёр отправляется в своем поиске источника этого процесса от «метафизики конечности» Хайдеггера и учения Гадамера об «истории действия». Одновременно он считает, что для проникновения в имманентный строй исторического сознания, его понятийно-категориальную структуру, взятую во временной динамике, требуется обращение к работам Р. Козеллека. В процессе создания системы категорий исторического мышления Козеллек был во многом вдохновлен идеями Хайдеггера. Эта непростая работа потребовала от него, как полагает Гадамер, осмысления аналитики «бытия-сознания» применительно к полю исторического исследования.

Комментируя попытку создания Козеллеком учения о категориальной структуре исторического мышления, Гадамер писал: «История – это нечто “всеобщее”. “Историка” Козеллека предлагает учение о категориях этой вселенной, которая формулирует огромное поле человеческого познания – легитимизации интереса к этому предмету истории и историй это учение о категориях не дает. И все же в основе всего исторического познания лежит “понимание”» [10, s. 124]. Гадамер увидел в построениях Козеллека перспективный путь синтеза герменевтики и аналитики категориального строя исторического сознания. Для Рикёра построения Козеллека отмечены «выявлением лакуны между временными моделями, используемыми в историографической операции и временными категориями истории» [4, с. 416]. Поскольку Козеллек ока-

зывается тем автором, который позволяет конкретизировать гадамеровскую теорию «истории действия», подвергая её своеобразной расшифровке в ключе «концептуальной семантики» на материале становления и эволюции историографии эпохи Нового времени, Рикёр полагает его воззрения чрезвычайно полезными для построения собственного варианта критической философии истории.

«Любая история слова или понятия, – писал Козеллек, – ведет от определения прошлого значения к спецификации этих значений для нас. В той мере, в какой эта процедура отражена в методе истории понятий, синхронный анализ прошлого заменяется диахронным. Диахрония обладает методологическим долгом научного определения вновь инвентаря прошлых значений слов» [9, р. 81–82]. Подход Козеллека рассматривается Рикёром как эффективный способ метарефлексии по поводу трансформации априорных категориальных оснований постижения времени истории путем обращения к семантике языка, используемого профессиональными историками. После беспощадной критики тотализирующего историософского мышления, нашедшего наивысшее проявление в построениях Гегеля, «высокомерного», по определению Рикёра, отбрасывания спекулятивных конструкций О. Шпенглера и А.Д. Тойнби действительно остается вопрос о возможности и предпосылках постижения истории и её временной динамики как некоторого рода единства. Ведь если история как некоторое единство не может быть мыслительно представлена, то рассуждения об отдельных её сегментах также окажутся вне временных рамок нашей мысли. Говоря в связи с обсуждением воззрений Козеллека о необходимости сохранения идеи единства истории как некоторого трансцендентального регулятива, позволяющего наделять смыслом не только её целостность, но и отдельные событийные цепи, Рикёр опирается не только на наследие Канта, но и на философию Р.Д. Коллингвуда. Такой ход мысли, очевидно, инициирован, с одной стороны, построениями Гадамера, а с другой, коллингвудианским крылом англо-американских представителей аналитической философии истории (Г. Фэйн, У.Б. Галли, Л.О. Минк, Х. Уайт и др.). В размышлениях Рикёра допущение «метафизики конечности», раскрывающие исток «историчности» как вытекающей из самой специфики человеческого существования, имеют, таким образом, своим противоположным полюсом необходимость мыслительного обращения к идее единства истории как позволяющей рассуждать о том, что свершилось и имеет отношение к переживаемому нами настоящему. При этом оказывается, что сам способ мыслить историю является её продуктом, произведен в своем строе от культурного априори определенной эпохи, резюмируя её опыт.

Герменевтическая рефлексия обнаруживает, что само понятие «истории» в его современном звучании принадлежит XVIII столетию и в значительной мере отличается от его смыслового истолкования в предшествующий период. Традиционно прошлое как процесс в немецком языке именуется словом «Geschichte», в то самое время как постижение такового, носит имя «Historie». «Это характерное значение истории, предполагающее, что она в то же время – знание о себе, может рассматриваться как общая формулировка антропологически данной арки, соединяющей и связывающей исторический опыт со знанием такового. С другой стороны, слияние обоих значений – исторически специфическое событие, впервые отмечаемое в XVIII столетии. Можно показать,

что формирование собирательного индивидуального понятия "Geschichte" – это семантическое событие, открывающее модерный опыт» [9, p. 93]. Таким образом, единство истории как процесса и знания о нем – достояние лишь XVIII-го столетия. Единство истории охватывает отныне многообразие историй. Рикёр полагал значимым этот вывод Козеллека, знаменующий собой перевод понимания истории в ранг реальности, отличной не только от теологически зафиксированного миропорядка, но и естественно-природного универсума.

Рикёр солидаризируется с Козеллеком в том, что возникшее новоевропейское понимание истории не только модифицирует её видение как «наставницы жизни», но и предполагает новое истолкование автономии исторического времени. «Древнее определение восходящее к Цицерону ("История есть правильный рассказ о прошлом")», как и характерное для античности приписывание historia педагогической функции (historia magistra vitae), воспроизводятся в новом опыте истории, которая в своем осуществлении рефлексивна над собой. Этой рефлексивностью истории обуславливается специфическое понятие исторического времени, собственно историческая темпорализация» [4, с. 421]. Отныне рефлексивно постигаемое историческое время требует особого измерения при фиксации его событийного и эпохального наполнения, демонстрируя собственную нередуцируемость к времени физических явлений.

В связи с новым толкованием истории возникает и её трактовка как всецело произведенной усилиями человека. Акцентируя это обстоятельство вслед за Козеллеком как важное построение критической философии истории, Рикёр справедливо усматривает в нем основание для утверждения просвещенческого прогрессистского видения истории как особого типа понимания соотношения минувшего, настоящего и грядущего во времени истории. Историческое сознание, становясь своеобразным абсолютным началом, подрывает веру в прошлое, осуществляя разрыв с ним на грани настоящего и предвосхищаемого будущего. Именно поэтому обесценивание прошлого, частным примером которого являются просвещенческие теории прогресса, предстает, по Рикёру, следующему канве мысли Козеллека, вполне нормальным моментом развертывания новоевропейского исторического сознания. Эта ситуация, по мысли Рикёра, побуждала Канта к размышлениям по поводу критики способности исторического суждения, которая должна была войти в «Критику способности суждения», но известна нам лишь в виде наброска из «Спора факультетов» [4, с. 418]. Критическая философия истории должна признать момент разрыва с прошлым, дистанцирования от него, важнейшей характеристикой исторического опыта, запечатлеваемого в сознании истории.

Рикёр рефлексивно осваивает построения Козеллека как основание собственной герменевтически ориентированной критической философии истории, принимая трактовку исторического опыта Гадамера. Для Гадамера исторический опыт концентрируется в сочетании моментов веры, понимания и игры, которая связана с непредвиденностью вторжения события и реакции на него [7, p. 53]. Козеллек интересен Рикёру тем, что он демонстрирует конкретную динамику исторического опыта как основу реальных сдвигов исторического сознания, произошедших именно в эпоху Нового времени. Глубинно логика разрыва указывает на апории постижения времени, а исторически соотносима с рождением конкретной конфигурации исторического сознания

эпохи Просвещения. Её осмысление ведет Рикёра к постановке вопроса о соотношении пространства опыта и горизонта ожидания, смещающегося момента современности в этом процессе.

При том, что в понимании истории всегда имело место её видение сквозь призму обнаруживаемых трансцендентальной рефлексией формальных категорий пространства опыта и горизонта ожидания, именно Новое время с его трактовкой открытости рефлексивно создаваемой социокультурной реальности привело к осознанию значимости их взаимосвязи. Козеллек полагал, что пространство исторического опыта является многообразием событий минувшего, которые релевантны нашему настоящему. Поэтому он прибегает в этом случае к пространственному видению того, что случилось во времени, но строго, на его взгляд, хронологически не упорядочено. Горизонт ожидания может быть связан с опытом истории, но не обязательно задан таковым. Между ними может быть значимый разрыв. Но реализованное ожидание и сопряженные с ним события способны существенным образом повлиять на реорганизацию пространства исторического опыта. «Лишь непредвиденное обладает властью удивления, и это удивление предполагает новый опыт. Проникновение горизонта ожидания поэтому творит новый опыт. Приобретение опыта превышает границы возможного будущего, подразумеваемого предшествующим опытом. Способ, которым ожидания превышаются во времени, таким образом перенаправляет наши два измерения по отношению друг к другу» [9, р. 262]. Это заключение Козеллека, вполне созвучное с духом трактовки исторического опыта Гадамером, вызывает позитивную реакцию Рикёра. Принимая тезис Козеллека о неотрывности пространства понимания от горизонта ожидания в корпус идей собственной критической философии истории, Рикёр рассматривает вопрос о статусе современности при определении отношения к истории.

Вслед за тем, что достоянием новоевропейского сознания становится утверждение самодостаточности истории в качестве «независимого субъекта», по мысли Рикёра, реализуется и иная претензия «возведения в абсолют исторического настоящего», рассмотрение современности (*modernité*) как некоего наблюдательного пункта за ходом социокультурных изменений, вершащихся в потоке времени. Когда речь идет о «нашей современности», то, с его точки зрения, неминуемо возникает её видение как некоей абсолютной точки обзора целостности истории, которая сама притягивает с XVIII столетия на некий абсолютный статус по отношению к любому из её событий. Возникает очевидный конфликт притязаний истории и современности при борьбе за статус ключевой инстанции, обладающей абсолютными полномочиями при вынесении оценки историческим событиям. Интерпретируя это обстоятельство, Рикёр опирается на филологическую герменевтику Х.Р. Яусса, его концепцию «исторических рекурентностей» [8, р. 29–43]. В итоге Рикёр заключает, что «наша современность» не может быть абсолютной позицией, поскольку сама определима лишь по отношению к иной, противоположной ей эпохе. «В действительности современность является и самооценивающей и самореферентной. Она характеризует саму себя как высшую эпоху, обозначая себя как актуальную, а потому уникальную» [4, с. 436]. Современность, как бы она не именовалась, присваивает себе статус превосходства по отношению к иным эпохам, с которыми она себя соотносит. Солидаризируясь с размышлениями Ж. Ле Гоффа, Рикёр спра-

ведливо констатирует, что критическая философия истории должна не забывать о том, что бинарное противопоставление современности иной эпохе может соседствовать с вариантом «возрождения» прошлого как эталона культурной современности. Сегодня мы видим вариант понимания современности как отрицающей модерн и её культурные основания. Понимаем ли мы её как «постмодерн» (Ж.-Ф. Лиотар) или же как «незавершенный модерн» (Ю. Хабермас) – это составляет вопрос, который представляет сюжет для дискуссий и видится Рикёру открытым.

Находясь в пространстве открытости исторического времени, критическая философия истории, как полагает Рикёр, способна, опираясь на размышления историков, подвергать суду разума в его теоретической и нравственной ипостасях те события минувшего, которые не утратили своей актуальности. В этом смысле суд истории, – и тут следует с ним согласиться, – не менее значим, нежели действия государственного или международного правосудия. Юридическая процедура всегда формализована и проходит в рамках определенных норм, призванных оценить деятельность прежде всего конкретных лиц с точки зрения законности их деяний. Рикёр обоснованно отмечает это обстоятельство, хотя известны и судебные процессы, среди которых сразу же вспоминается Нюрнбергский, которые показывают криминальный характер не только отдельных фигурантов, но и институций и даже идеологии. Суд истории вершится, как правило, после того как преступления получили юридическую оценку, хотя известны и ситуации, когда судебный вердикт за кровавые злодеяния так и остается не вынесенным. Так или иначе, историк формулирует свой приговор в несколько иных условиях, не предполагающих публичного судебного слушания и одновременно возможность обращенных к широкой аудитории более обобщенных суждений относительно виновности не только того ограниченного круга осужденных, которые несут наказание согласно с приговором [4, с. 455]. Историк вправе показать в академической и моральной перспективе порочность практик, которые не были судебны осуждены, например, государственного насилия, направленного против личности, тоталитарных режимов минувшего века (см.: [13; 14]). Рикёр верно констатирует не только это обстоятельство, но и то, что суд истории не знает срока давности. Этот суд ориентирован на понимание единичности исторических феноменов даже при наличии сравнительных моделей и аналогий, типологических обобщений. В случае, например, обсуждения Холокоста, спор историков на публичной сцене, по его убеждению, должен результировать в ретроспективное суждение о преступлении и «клятву избежать его повторения», позволяющую уйти от «бесконечного оплакивания и демобилизующей меланхолии», «порочного круга обвинения и оправдания».

В финальной инстанции критическая философия истории должна, по мысли Рикёра, продемонстрировать, что интерпретации исторического плана при всем многообразии их разноплановых оснований, сопряженных с деятельностью субъекта, отнюдь не свидетельствуют о невозможности постижения истины о событиях, вершащихся во времени. «История, – писал Рикёр, – создает историка в той же мере, в какой историк создает историю. Или, точнее: ремесло историка создает *и* историю, *и* историка» [5, с. 46]. Однако вовлеченность в историю и творческая субъективность историка не являются, на его взгляд, непреодолимыми препятствиями в осуществлении задачи постижения

историком истины. Уже на раннем этапе своего творчества Рикёр принимает позицию Р. Арона и А.-И. Марру о том, что многообразие точек зрения интерпретативных стратегий должно способствовать обнаружению путем многообразной реконструктивной деятельности приближению историка к объективному содержанию событий и процессов минувшего. «Историк составляет последовательность и в соответствии со своей перспективой и своими ценностями, – утверждал Арон, – фиксирует связи и смысл движения» [1, с. 348]. Солидаризируясь с этим подходом, Рикёр полагает, что интерпретация, пронизывая все три фазы исторической процедуры, призвана способствовать верному и многогранному постижению изучаемых феноменов. Он призывает «открыто говорить о корреляции между интерпретацией и истиной в истории» [4, с. 477]. Рикёр пишет о том, что историческое исследование неотрывно от номинации и характеристики изучаемых феноменов в языке, и именно этот процесс, представляющийся ему убедительно раскрытым Ж. Рансьером, есть свидетельство всепроникающей мощи интерпретации [11, р. 36]. Поэтика исторического текста, располагаясь между критической и онтологической герменевтикой, прокладывает таким образом путь к доказательству возможности критической философии истории на базе «метафизики конечности».

Выводы

Рассуждая о возможностях и границах постижения истории, П. Рикёр исходил из важности сочетания герменевтической рефлексии тех познавательных процедур, которые используются историками-профессионалами при создании рассказа о случившемся в прошлом, с осмыслением глубинных оснований человеческой способности понимать и интерпретировать случившееся во времени. Герменевтическая рефлексия первого уровня оказывается в основном рассмотрением исследовательских практик архивирования, понимания и объяснения исторического материала, а также процедуры наррации. Тогда как герменевтика второго уровня вскрывает не только онтологическую основу бытия человека как источника истории, основные апории его пребывания во времени, но и заставляет размышлять о возможности создания критической философии истории. Рикёр справедливо подметил, что отвержение спекулятивной субстанциалистской философии истории, весомо прозвучавшее в устах представителей различных школ «критики исторического разума», еще отнюдь не означает снятие проблемы метаисторической рефлексии. Возрождение спекулятивной проблематики в границах принимаемых критико-эпистемологических допущений, выяснение трансформации категориальных оснований истории как академической дисциплины, стремление увидеть единство истории за конкретными частными повествованиями о её событиях резонно констатируются им как требующие построения современного варианта критической философии истории. Рикёр принимает видение историчности бытия человека во времени в редакции «метафизики конечности» Хайдеггера, чтобы затем наметить конкретный абрис философской метаистории на базе концепции «истории действия» Гадамера, построений Коллингвуда и исторической семантики Козеллека. Реконструируя способ и категориальную структуру новоевропейского исторического мышления, он демонстрирует и свой взгляд на всемирную историю в её незавершенной открытости. Критическая философия истории Рикёра несет в себе пафос постоянного поиска новых гра-

ней постижения смысла минувшего, его видения не только в познавательной, но и в моральной перспективе.

Список литературы

1. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: Университетская книга, 2000. 543 с.
2. Вдовина И.С. Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии. М.: Канон +, 2019. 288 с.
3. Рикёр П. Время и рассказ: в 2 т. М.; СПб: Культурная инициатива; Университетская книга, 1998. Т. 1. 313 с.
4. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 726 с.
5. Рикёр П. История и истина. СПб.: «Алетейя», 2002. 397 с.
6. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб: Владимир Даль, 2013. 592 с.
7. Gadamer H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. Berkley; L.: University of California Press, 1977. 243 p.
8. Jauss H.R. *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1989. 283 p.
9. Koselleck R. *Futures Past. On the Semantics of Historical Past*. New York: Columbia University Press, 2004. 317 p.
10. Koselleck R. *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von H.-G. Gadamer*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2000. 399 s.
11. Rancière J. *The Names of History. Poetics of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1994. 115 p.
12. Ricœur P. *Temps et récit*. P.: Seuil, 1985. V. 3. 429 p.
13. Savage R. (ed.) *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique*. Lanham, MD: Lexington Books, 2015. 246 p.
14. Shenge A. L. *Paul Ricoeur: La justice selon l'espérance*. Brussels: Lessius, 2009. 576 p.

P. RICOEUR: HORIZONS OF CRITICAL PHILOSOPHY OF HISTORY

B.L.Gubman, K.V.Anufrieva

Tver State University, Tver, Russia

Taking M. Heidegger's «metaphysics of finitude» as a basis for interpreting the historicity of «Dasein», which in its final instance gives birth to the basic aporias of a narrative description of events occurring in time, Ricoeur discovered the importance of meta-historical reflection, allowing to understand the transformation of the categorical foundations of the vision of history as a universal process constituted through the appearance of unique events, their chains and constantly initiating the search for the renewal of its meaning. Thus, far from rejecting the results of the «criticism of historical reason»,

which led to the discrediting of the substantialist historiosophical schemes in the post-classical Western thought, he comes to a partial rehabilitation of speculative theorizing within the boundaries of critical assumptions. Borrowing from R. Aron the term «critical philosophy of history», Ricoeur interpreted it in the spirit of H.-G. Gadamer's «history of action» platform « and R. D. Collingwood's strategy of thought, as well as R. Koselleck's historical semantics.

Keywords: *hermeneutics, interpretation, critical philosophy of history, «metaphysics of finitude», aporias of time, «history of action», historical semantics, idea of history, meaning of history, sentence of history.*

Об авторах:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: Anufrieva.KV@tversu.ru

Authors information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: Anufrieva.KV@tversu.ru