



Oleksiy Sigov

Éthique du témoignage : approche herméneutique

SIGOV Oleksiy. *Éthique du témoignage : approche herméneutique*, sous la direction de Françoise Lesourd, - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2019.

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2019LYSE3018>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** » 
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



The National Academy of Sciences of Ukraine
H.SKOVORODA
INSTITUTE OF PHILOSOPHY

N°d'ordre NNT : 2019LYSE3018

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

opérée au sein de

L'Université Jean Moulin Lyon 3
en cotutelle avec l'Institut de philosophie
Hryhorii Skovoroda de Kiev

Ecole Doctorale N° 487

« **Philosophie : Histoire, représentation, création** »

Discipline de doctorat :

Doctorat en PHILOSOPHIE – Études des systèmes

Soutenue publiquement le 25/04/2019, par :

Oleksiy Sigov

Éthique du témoignage : approche herméneutique

Devant le jury composé de :

Bystrycky Yevhen	MCFHDR	Institut de Philosophie de Kyiv	Président
Filonenko Oleksandr	MCFHDR	Université Karazin de Kharkiv	Rapporteur
De Lara Philippe	MCFHDR	Université Paris 2	Rapporteur
Pierron Jean-Philippe	MCFHDR	Université Lyon 3	Examineur
Vasylchenko Andriy	MCF	Institut de Philosophie de Kyiv	Examineur

**Этика свидетельства:
Герменевтический подход**

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
РАЗДЕЛ 1	10
ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ СВИДЕТЕЛЬСТВА: ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	10
1.2. Древнееврейское <i>עֵד</i> (' <i>ēd</i>). Свидетельство как форма божественного откровения	22
1.3. Возникновение феномена мученичества	29
1.4. Христианская концепция свидетельства и влияние на нее понятия <i>ἀπόστολος</i>	36
1.5. Латинская концепция свидетельства: диалектика <i>testis</i> и <i>superstes</i>	39
1.6. Свидетельства выживших и проблематика невыразимого в XX веке	43
РАЗДЕЛ 2	52
КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЬСТВА В РАМКАХ ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТА	52
2.1. Этнос свидетельства и новая постановка вопроса о субъекте	52
2.1.1. Персонализм Эммануэля Мунье и проблематика вовлеченности человека в историческое действие	54
2.1.2. Экзистенциализм Габриэля Марселя: пролегомены к феноменологической постановке вопроса о свидетельстве	62
2.1.3. Понятие исходного утверждения как опыт абсолюта	73
2.1.4. Когерентность жизненного опыта свидетельства и философской рефлексии о природе этого опыта	82
2.2. Феноменология субъекта и концепция аттестации Поля Рикера	97
2.2.1. Диалектика самости и тождественности, соотнесение понятий исходного утверждения и аттестации	106
2.2.2. Аттестация самости посредством речи	113
2.2.3. Аттестация самости посредством действия	115
2.2.4. Повествовательная аттестация самости	117

2.2.5. Аттестация самости посредством вменяемости	125
2.3. Феномен аттестации: между фундаментальной онтологией и этикой бесконечного	129
2.4. Понятие свидетельства в феноменологии явленности Мишеля Анри	135
РАЗДЕЛ 3	142
ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СВИДЕТЕЛЬСТВА	142
3.1. Событие: между памятью и забвением	142
3.2. Между непримиримостью и безразличием: примирение памяти	150
3.3. «Справедливая» память и работа поминовения	159
3.4. Ситуация свидетельства. Отрицание, игнорирование и утверждение события	168
3.5. Уникальность и универсальность события: диалектическая природа свидетельства	181
3.6. Экземплярность события как предпосылка для интерпретации	186
3.7. Опыт невыразимого и свидетельство о невозможном	189
3.8. В надежде на смысл: искусство принимать свидетельство	195
ВЫВОДЫ	209
БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ СПИСКА ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	218

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертации. Концептуализация феномена свидетельства в рамках философского дискурса происходит в XX-м веке и во многом обусловлена соответствующей исторической эпохой. Возрастающий интерес к свидетельству напрямую связан глубоким антропологическим кризисом, с которым столкнулась западная цивилизация на заре XX-го века. Многочисленные «измы», возникшие и набравшие силу в момент глубокого антропологического кризиса, помогли выявить слабые стороны современной концепции субъекта. Прделав фундаментальную работу определения слабых мест современной концепции человека, они, тем не менее, не смогли стать ответом на нарастающую угрозу потери смысла, безразличия и отказа от суждения. Более того, зачастую они становились точкой отсчета для дальнейшей потери ориентации. Итог хорошо известен: возникновение тоталитарных режимов, две мировые войны, преступления против человечности. Впервые человек стал подопытным материалом в изготовлении нечеловеческих смыслов.

На этом фоне все острее становится поиск высказывания, способного артикулировать не столько тотальность катастрофы, сколько возможность сохранения в реальности катастрофы человеческого языка, способности выразить пережитый опыт и тем самым перенести его в публичную сферу. Способность выразить в данном случае означает способность сохранить надежду на то, что и в сердце катастрофы можно найти точку, способную стать точкой отсчета и поворотным пунктом для ориентации. Этим обусловлено постоянно возрастающее внимание к такому жанру как свидетельство: в ситуации глубокого экзистенциального скепсиса и отказа от любого тотализирующего дискурса, простая способность рассказывать истории оказывается фундаментальной. Личное слово, не только повествующее о фактах, но и аутентифицирующее личность рассказывающего, открывает новый горизонт реальности, в рамках которого

находится место для правды, надежды, поминовения и прощения. При этом ситуация свидетеля вовсе не является универсальным лекарством, она требует критического усилия, ответственности и открытости. Но именно благодаря этому она может стать прочным основанием и важным уроком на пути поиска ответа на фундаментальный вопрос: кем является человек XX-го столетия и каким является его мир?

Особого внимания проблематика свидетельства заслуживает в рамках новейшей истории Украины. С одной стороны, на протяжении последних 24 лет на украинского государства краеугольным остается вопрос примирения памяти, а зачастую и обретения памяти; с другой стороны, сегодняшние трагические события, в частности ситуация гибридной войны на Востоке Украины, побуждают поставить радикальный вопрос: какой может стать точка отсчета для длительного и болезненного процесса примирения и какими могут быть фундаментальные основания для солидарности украинского общества.

Состояние научной разработки проблемы. Проблематика свидетельства часто оказывалась в центре философской рефлексии XX-го и XXI-го веков. Во многом внимание к этому явлению связано с глубоким антропологическим кризисом, который наблюдался в начале прошлого века. Тема свидетельства как особая форма человеческого действия возникает в рамках таких философских течений как персонализм (Э. Мунье, М. Шелер, Ж. Маритен), экзистенциализм (Г. Марсель), рефлексивная философия (Ж. Набер). Особый импульс данная проблематика получает благодаря феноменологической постановке вопроса о субъекте, в частности происходит концептуализация феномена аттестации (М. Хайдеггер, П. Рикер, М. Мерло-Понти, М. Анри). Дальнейшему становлению и укоренению понятия свидетельства в рамках философского дискурса способствовало развитие нарративных концепций субъекта, а также герменевтической парадигмы (В. Беньямин, П. Рикер, Х. Арендт, А. Макинтайр, Х.-Г. Гадамер). Особую роль

проблематика свидетельства получает в этической мысли XX-го века, так как этическое осмысление данного феномена уделяет внимание внутреннему смысловому напряжению, существующему между фигурой свидетеля, актом свидетельства и событием его принятия. Внимание к этической постановке вопроса о свидетельстве можно найти в работах С. Вейль, К. Ясперс, Э. Левинаса, В. Янкелевич, П. Рикера, Ж. Деррида, А. Бадью. Важнейшее значение имеет также опыт осмысления свидетельства как нового слова о человеке в связи с концентрационным событием. В этой связи важны как сами тексты свидетельств (Э. Визель, П. Леви, Р. Антельм, Х. Семпрун, А. Солженицын, В. Шаламов, Е. Гинзбург, Е. Керсновская), так и работы, посвященные их анализу (Дж. Агамбен, Х. Арндт, А. Вевьорка, Р. Дюлон, Л. Юргенсон, Ш. Фельман, Д. Лауб). Среди современных исследований, обращающихся к опыту философской рефлексии в связи с феноменом свидетельства, можно выделить работы Ж.-Ф. Пьеррона, К. Романо, Ж. Грейша, Ю. Сугимур, Р. Керни, М. Крепона, Ф. Дастюр, Ж.-Л. Амальрика, Х. Прадеса.

Среди отечественных исследований, оказавших существенное влияние на концептуализацию свидетельства в рамках украинского философского дискурса, можно выделить работы И. Бондаревской, И. Голубович, Л. Карачевцевой, В. Малахова, К. Пашкова, К. Сигова, А. Филоненко, Н. Хамитова.

Цель и задача исследования. Целью диссертации является обоснование этической концепции свидетельства в качестве одного из ключевых социокультурных феноменов современного мировосприятия. Цель диссертации конкретизируется в таких задачах:

- обосновать релевантность свидетельства в качестве важного философского понятия;

- продемонстрировать смысловой потенциал понятия свидетельства для современной этической рефлексии;
- обозначить парадигму свидетельства как один из факторов, способных заложить основание для становления современного гражданского общества.

Объект исследования – этическое обоснование понятия свидетельства.

Предмет исследования – философская концептуализация свидетельства в рамках французской философской мысли второй половины XX-го века.

Методы исследования. В диссертации использованы методы историко-философского описания (история понятий *μάρτυς*, *ἑδ*, *ἀπόστολος*, *testis*), феноменологического анализа (в связи с проблематикой субъекта и понятия аттестации), герменевтического рассмотрения (в связи с интерпретацией отношения свидетель – предмет свидетельства – адресат), а также аналитический и синтетический подходы к рассмотрению различных философских концепций.

Научная новизна полученных результатов. Научная новизна диссертации заключается в том, что впервые в украинской философии выполнено комплексное рассмотрение этического значения свидетельства, каким оно предстает в современных философских исследованиях. Актуализация парадигмы свидетельства позволила по-новому ввести в поле украинского философского дискурса этические концепции П. Рикера, Ж. Деррида, Х. Арендт и ряда других западных мыслителей. Впервые в украинской философии обоснована целесообразность рассмотрения свидетельства в качестве фундаментального социо-культурного фактора, способствующего поиску оснований для становления гражданского общества в Украине.

Практическое значение полученных результатов. Результаты диссертации дают почву для последующих критических рассмотрений феномена свидетельства в современной культуре. Полученные результаты

обосновывают острую необходимость практической работы со свидетельскими показаниями (касающимися как важнейших страниц украинского прошлого, так и трагических событий сегодняшнего дня), а также позволяют разработать конструктивный и последовательный подход к сбору и изучению свидетельств, к привлечению общественного внимания к этому явлению.

Личный вклад диссертанта. Диссертация является самостоятельной научной работой. Анализ материалов, а также предложение тезисов, претендующих на научную новизну, сделаны самостоятельно.

Апробация результатов исследования. В рамках работы над темой диссертации были сделаны выступления на конференции «Европа, в поисках надежды» (Лион, Франция, 2013 г.); на научном семинаре «Память, история, политика» (Лион, Франция, 2014 г.); перед студентами Католического университета (Милан, Италия, 2014 г.); перед членами Культурного центра им. Данте (Флоренция, Италия, 2014), на конференции «*Два града в одной Церкви*» (Фрибург, Швейцария, 2014 г.), перед студентами Коллеж Суперьер (Лион, Франция, 2015 г.). Важным опытом работы со свидетельствами стало участие в качестве куратора и экскурсовода в международном культурном форуме «Римини Митинг» (Римини, Италия, 2013-2015 гг.), а также участие в проекте сбора свидетельских показаний «Лица Майдана» (Киев, 2014-2015 гг.).

В Украине результаты исследования апробировались на лекциях, прочитанных в рамках Киевского летнего богословского института (Киев, 2013-2015 гг.); на конференции летнего института «Этика памяти в процессах становления гражданского общества» (Львов, 2015 г.); на конференции «Культура примирения: новое историческое сознание Украины» (Одесса, 2015 г.).

РАЗДЕЛ 1

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ СВИДЕТЕЛЬСТВА: ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Прежде, чем обратиться непосредственно к философскому осмыслению понятия свидетельства, необходимо определить предмет исследования и ответить на вопрос: является ли легитимной философская постановка вопроса о свидетельстве? Первым шагом в этом направлении может стать разграничение значений свидетельства как технического понятия и как смыслообразующего. В первом случае речь идет о повседневном употреблении свидетельства в значении сообщения, показания лица, бывшего очевидцем чего-либо. Во втором случае речь идет о специфических контекстах употребления понятия: юридическом, историческом, религиозном, литературном. Вопрос, который существенным образом затрагивает контекст данного исследования, заключается в определении специфики философского употребления данного понятия (если такая специфика действительно существует). Следовательно, на первом этапе исследования необходимо легитимировать право философского дискурса оперировать понятием свидетельства в рамках философской методологии. Именно с этой целью необходимо предпринять некое археологическое усилие, обратиться к истокам понятия с тем, чтобы проследить его когерентность в рамках философского способа мышления.

С этой целью мы обратимся к греческой, латинской и еврейской традициям употребления понятия свидетеля, как к тем основаниям, на которых зиждется наше современное понимание данного феномена.

1.1. Греческое *μάρτυς*. Свидетельство как способ гражданской аутентификации

Пускай мы не имеем точных сведений о происхождении греческого слова *μαρτυρία*, но можно утверждать, что возникает оно в связи с судебной практикой. *Μαρτυρία* (свидетельство) являлось ключевой формой предоставления правдивой информации на суде. Поскольку практика привлечения свидетелей в качестве одного решающих аргументов, на основании которых суд выносит приговор, сохранилась вплоть до наших дней, существует риск поставить простой знак равенства между процедурой привлечения свидетелей, какой ее знали древние греки, и той, какой она дошла до наших дней. Безусловно, можно утверждать, что смысл подобной практики (т.е. выявления правды) остался неизменным, но существует также определенная история развития понятия, на которую стоит обратить внимание, поскольку она позволяет выйти к горизонту философского осмысления свидетельства.

В рамках юридического дискурса за свидетельскими показаниями закреплён вполне определенный статус, обусловленный их фундаментальной сродностью объективному знанию. Свидетельство обладает эпистемологической ценностью, которой, например, лишена такая эпистемическая позиция как мнение. Что же значило для жителя античного полиса – быть носителем подобного знания? Тем более не просто носителем, но субъектом, способным представить это знание суду, то есть достойным доверия. Подобная способность имела четко выраженный политический характер: свидетелем мог стать лишь полноправный гражданин полиса, то есть человек, принимающий непосредственное участие в его политической жизни. Свидетель – это свободный, совершеннолетний, здоровый гражданин мужского пола. Таким образом, привлечение человека в качестве свидетеля являлось практической констатацией его гражданской дееспособности и, более того, утверждением его гражданской идентичности.

Можно отметить, что свидетельские показания имели особое значение не только для легитимации судебного решения, но и для легитимации статуса свидетельствующего.

Подобное ограничение круга потенциальных свидетелей не означало, что женщины, несовершеннолетние или рабы не могли привлекаться в качестве носителей информации, но под вопрос ставилась их способность нести ответственность за сказанное. Как мы видим, статус свидетеля предполагал наличие особой репутации, сопряженной с фактором вменяемости субъекта. Тем парадоксальней выглядит подобная избирательность, требовательность по отношению к полю потенциальных свидетелей в свете фактического игнорирования личности свидетеля. Действительно, основные требования затрагивали политические (социальные) характеристики человека, а не его моральные или личностные качества. С того момента, как был очерчен круг политических условий, акцент делался не на фигуре свидетеля, а на знании, которым он располагал.

Смысловая нагрузка, которую явление свидетельства обретает в рамках юридического опыта, изначально включает в себя риск ложного слова. Практика привлечения свидетелей вовсе не закрывала глаза на угрозу лжесвидетельства, которое не только конкретизировалось в понятии (*ψευδομαρτυρίῳν*), но побудило разработать четко обозначенную форму наказания. Более того, можно утверждать, что ситуация, при которой сохраняется возможность дать ложное показание, обуславливала собой горизонт и смысловое напряжение поиска правды. Случаи дачи ложных показаний случались, но они никогда не рассматривались как формообразующие, всегда оставаясь отхождением от нормы. А норма предполагала, что правдивое слово свидетеля есть в порядке вещей, что оно обуславливает критерии суждения. Подобная апелляция к порядку означала простой факт: лжесвидетельство – это не только нарушение правовой процедуры и тем более не аморальное поведение, но отказ от порядка жизни

полиса. Иными словами, человек, решившийся на ложь, отрекается от собственной полисной идентичности и от своей гражданской репутации. В тексте «Справедливость и несправедливость», приписываемом Аристотелю, мы находим такие слова: «Более всего бесчестят полис проступки, совершенные на больших собраниях и заседаниях – подобно тому, как порядок на них приносит намного больше чести. Поскольку именно в таких условиях мы выступаем в своем истинном виде перед согражданами и всеми остальными. Из этого следует, что помимо личного вреда, наносимого жертве подобного преступления, вред наносится полису»¹. Таким образом, речь свидетеля на суде, явленная им правда, с одной стороны конституировала порядок жизни полиса, а с другой конституировала его самого в качестве гражданина. Уже здесь мы наблюдаем интуицию, которая сохранит свое ключевое значение на протяжении всей истории рассматриваемого понятия: связь свидетельского акта с тем, кто его совершает, является имманентной. Эта связь имеет не только структурное, но также важное эпистемологическое и онтологическое значение. При этом вне поля судебной процедуры взгляд на эту связь претерпевает существенных изменений, поскольку основное внимание сосредотачивается как раз на личностных характеристиках субъекта.

В том, что касается авторитетности явленного свидетельства, Аристотеля занимает не только пространственный фактор (публичность, численности собрания), но и временной. Именно в этой связи в «Риторике», он выделяет два рода свидетелей: «Что касается свидетелей, то они бывают двоякого рода: древние и новые, а эти последние разделяются еще на тех, которые сами рискуют так или иначе в случае дачи ложного показания, и на тех, которые не подвергаются при этом риску. Под древними свидетелями я разумею поэтов и других славных мужей, приговоры которых пользуются

¹ Aristote. Section XXIX. *La justice et l'injustice* //Problèmes. Tome III. – P.: Les belles lettres, 1994. – P. 21.

всеобщей известностью»². Расширенная апелляция во времени, когда привлечение в свидетели не ограничивается их поиском в настоящем, указывает на два важных момента. Во-первых, таким образом подчеркивается необходимость объективного, компетентного и вместе с тем беспристрастного взгляда, чей риск заражения искушением лжи будет сведен к минимуму. Во-вторых, стремление обосновать авторитетность статуса свидетеля путем обращения к «древним», призвано обозначить связь с существующей традицией. Об этом ясно пишет К. Романо: «Практика свидетельства бессмысленна вне определенной культуры и определенной жизненной общности. Для того, чтобы свидетельство было принято, нужны не только институции, но и общий образ жизни, разделенная *paideia*»³. В этом смысле можно говорить как о определенной технике свидетельства, так и о его особом этосе. Каждый новый свидетель своим публичным действием призван поддерживать и развивать логику существующего мировоззрения. По сути, наблюдается обоюдное влияние: общество определяет язык и форму свидетельства, а свидетельское слово является одной из нитей, ткущих полотно общественной жизни. «Новые свидетели – продолжает Аристотель, – те люди, которые, будучи лицами всем известными, выразили свое мнение [по поводу какого-нибудь вопроса]; их мнение приносит пользу людям, которые находятся в недоумении относительно этих же самых вопросов... К числу новых свидетелей принадлежат люди, которое рискуют подвергнуться опасности в случае уличения их во лжи. Такие люди служат свидетелями только при решении вопроса, имело ли место это событие, или нет, существует данный факт или нет, но при определении свойств факта они свидетелями быть не могут, например, при решении вопроса о справедливости или несправедливости, полезности или бесполезности какого-нибудь поступка. В подобных случаях свидетели, не

² Аристотель. *Риторика* / Пер. с древнегреч. Н. Платоновой // Античные риторика. Под ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Издательство Московского университета, 1978. – С. 64.

³ Romano C. *A l'écoute du témoignage*. – P.5. -

http://www.academia.edu/2064559/A_1%C3%A9coute_du_t%C3%A9moignage

причастные делу, заслуживают наибольшего доверия; самыми верными свидетелями являются свидетели древние, потому что они неподкупны»⁴. Данная мысль проясняет еще одно важное положение: свидетель лишен права на оценочное суждение. Это еще раз подчеркивает их принципиальную аперсональность: свидетель – это своего рода институция, чьи полномочия ограничиваются оглашением некоего факта. Являясь «лицом всем известным», он не вызывает интерес как частный субъект. И, вместе с тем, не сводясь к мнению, суждению или убеждению, природа свидетельского жеста предполагает особый род восприятия знания, знание здесь не может быть чисто формальным. С особой ясностью это видно в момент различения свидетельского слова и информации (греч. *menusis*). Информация может быть основанием для свидетельства, но не может выступать в качестве аргумента на суде: она должна выдержать испытание событием, должна приобрести событийный характер. Не случайно у Аристотеля мы читаем о трех способах получения информации о факте: это признание, полученное с помощью пытки, свидетельство и клятва. Каждый из этих способов содержит в своем основании отсылку к действию. И если в случае пытки его источник является внешним по отношению к носителю информации, то фигуры свидетельствующего и дающего клятвы являются субъектами перформативного высказывания в самом сильном смысле⁵.

В ситуации, когда у суда нет возможности прибегнуть к показаниям свидетелей, Аристотель говорит о необходимости опираться на критерии правдоподобности как на то, что доказывает вероятность события⁶. На самом деле Аристотель, пускай лишь косвенно затронув тему правдоподобности самого свидетельства, обращает внимание на природу данного явления:

⁴ Аристотель. *Риторика*, С. 65.

⁵ Подобное соседство клятвы и свидетельства в тексте Аристотеля дает возможность сопоставить эволюцию этих двух феноменов. Имеет смысл рассмотреть, каким образом ослабление клятвы в современной культуре влечет за собой возрастание роли свидетельства.

⁶ «Человека, не имеющего свидетелей, вместо свидетельских показаний должен использовать правило о том, что судить следует на основании правдоподобия». – Аристотель. *Риторика* // Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 55.

правдоподобность является не менее важной чертой свидетельства нежели правдивость, поскольку акцентирует внимание на контексте его восприятия. Принятие свидетельства в качестве адекватного аргумента для суждения во многом зависит от того насколько содержащееся в нем событие может быть воспринято и понято как часть реальности. Свидетельство вынуждено пройти тест на меру его вероятности, иначе оно рискует остаться не воспринятым реальностью и, следовательно, не может стать объектом суждения. Критерий правдоподобности тем важней, поскольку мы настаиваем на перформативном характере свидетельства. Именно этим можно объяснить готовность Аристотеля отнести к категории свидетельств такой феномен как пословицы, поскольку они представляют собой концентрацию человеческого опыта. Пословицы выдержали испытание временем и испытание на правдоподобность и, следовательно, представляют собой особый род знаний, выдерживающий проверку на вероятность.

Подобная обращение к пословицам важно еще в одной связи: оно демонстрирует, что жизненное пространство свидетельства не ограничивается залом суда. Действительно, являясь особой формой актуализации события, свидетельство имеет более широкое практическое значение. Можно сказать, что стремление свидетельства выйти за рамки юридического поля связано с осмыслением роли свидетельствующего, то есть с обращением к фигуре свидетеля. Классическим примером, помогающим раскрыть подобное смещение акцентов с предмета на субъект, является фигура Сократа.

Как известно, П. Адо предложил рассматривать Сократа как «первую личность в истории западной мысли»⁷. Подобная оптика во многом способствует философской проблематизации фигуры свидетеля, более того – позволяет рассматривать Сократа в качестве первого свидетеля в философском смысле слова. С одной важной оговоркой: подобной

⁷ Hadot P. *Éloge de Socrate*. – P.: Éditions Alla, 2004. – P. 39.

характеристикой мы вправе его наделить, лишь опираясь на совокупность всей последующей традиции западной культуры, так как сам Сократ не мог воспринимать фигуру свидетеля как некую этическую или даже гражданскую позицию. Тема свидетельства начинает звучать совершенно по-новому не только в связи с судом над Сократом, она обретает новое смысловое наполнение в самом его методе философствования. Посредством диалогов он постоянно раскрывает глубокую природу правды, а именно ее событийность. Истина не принадлежит ему, но он готов своей личностью засвидетельствовать возможность ее поиска. Именно в этом смысле на авансцену выходит субъект, Сократ призывает человека поместить вопрос о собственном существовании в центр как личной, так и общественной жизни. С новым типом вопрошания происходит смена перспективы, и, следовательно, необходимым становится новый метод поиска, который позволил бы достичь сердца каждого человека. Диалогическая форма, выбранный им метод майевтики – это своеобразное развитие того главного свидетельства, которое приносит Сократ: «Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю»⁸. Ключевой пункт заключается в том, что подобное изречение представляет собой ценность и важный смысл лишь в том случае, если мы сосредотачиваем свое внимание на фигуре делающего подобное утверждение, то есть на самом Сократе. Он своей личностью свидетельствует о глубине и серьезности высказывания или, иными словами, фигура свидетеля позволяет рассматривать высказывание как правдоподобное, а не как софистскую уловку.

Что же особенного в личности Сократа, каков тот неуловимый элемент, который позволяет говорить в его случае о сущностно новом подходе к философствованию? С. Кьеркегор называет это элемент *иронией*: «Вся субстанциальная жизнь вся «греческость» перестала быть законной для Сократа, вся существующая действительность была для него

⁸ Платон. *Апология Сократа* / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьев // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.1. – М.: «Мысль», 1990. – С. 75.

недействительной, и не в отдельных отношениях, а вся в целом, как таковая; он предоставил существующее самому себе и тем самым заставил его погибнуть; сам он становился все легче и все более негативно свободен; все это и было позицией Сократа — бесконечной абсолютной отрицательностью, иронией. Но Сократ отрицал не действительность вообще, а существующую в определенное время действительность, действительность субстанциальности, какой она была в Греции, а его ирония требовала действительности субъективности, идеальности. Сократ был обусловлен всем ходом истории»⁹. Ирония для Сократа становится неотъемлемым атрибутом на пути поиска истины. Вступая в диалог, он самоуничижается, предстает не как мудрец, предлагающий истину, но как человек, пребывающий в самом начале пути и приглашающий собеседника стать соучастником поиска. Не случайно в платоновском диалоге «Горгий» Сократ обращается к своему собеседнику Полу со следующими словами: «Я хоть и в одиночестве, а с тобою не соглашусь, потому что доводы твои нисколько меня не убеждают, а просто, выставив против меня толпу лжесвидетелей, ты стараешься вытеснить меня из моих владений — из истины. Я же, пока не представлю одного-единственного свидетеля, подтверждающего мои слова, — тебя самого, считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха. Но я думаю, что и ты ничего не достигнешь, если не получишь свидетельства от меня одного; всех же прочих свидетелей можешь спокойно отпустить»¹⁰. Итак, Сократ, сам являясь свидетелем, неустанно призывает собеседника стать соучастником и посмотреть на истину тем же взглядом, что и он сам. Речь действительно идет о способности взгляда, и порой сам язык приходит нам на помощь, предлагая называть свидетеля «очевидцем».

Важно отметить, что подобное свидетельство коренным образом отличается от привычного грекам свидетельства на суде. Именно поэтому мы видим, что Сократ, не располагая ни единым свидетелем (то есть, по логике

⁹ Киркегор С. *О понятии иронии* // Логос № 4, 1993. – С. 183-184.

¹⁰ Платон. *Горгий* / Пер. с древнегреч. С.П. Маркиша // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.1. – М.: «Мысль», 1990. – С. 507-508.

ситуации, его позиция крайне неубедительна и уязвима), обвиняя всех других во лжесвидетельстве против истины, помещает фигуру собеседника в центр своей позиции: именно в нем, ни в ком другом, он стремится найти свидетеля своей правоты. Таким образом, конкретный субъект призван стать соучастником истины. Это уже не непредвзятое суждение, но максимальная вовлеченность субъекта в то сообщение, которое он предоставляет на суд общественности. Декларируемая правда обретает форму суждения.

В том, что касается иронии, то она является не одной из форм, в которые Сократ готов облачиться, но формой *par excellence*. Во-первых, она позволяет ему сохранять дистанцию между общепринятым порядком вещей и собственной позицией, с которой он вопрошает. Во-вторых, ирония характеризует глубину подобного вопрошания: его ирония – это не просто некая маска; напротив, она предельно серьезна, поскольку в ее основании лежит тезис о признании собственной некомпетентности перед лицом истины. Таким образом, речи Сократа звучат не с позиции мудреца, обладающего истиной, а с позиции свидетеля – то есть философа, который находится в непрестанном поиске истины и который сознательно принижает себя ради самой возможности подобного поиска: он не владеет абсолютом, но он жаждет жить в свете того опыта абсолюта, который ему дан.

Метод Сократа позволяет выделить еще одну характерную черту свидетельства: оно по своей природе предстает интерсубъективным и требует явленности. Свидетельство нуждается не только в том, кто его дает, но и в том, кто принимает, важной является его разделенность. Когда Сократ призывает Пола последовать за ним, он тем самым стремится передать свое свидетельство собеседнику. «На протяжении всей дискуссии, он [собеседник] проэкспериментировал то, что является деятельностью ума, и даже больше — он был самим Сократом, то есть вопрошающим, отвечающим, сомневающимся в правильности своего ответа или не согласным с ним, в

общем — сознанием»¹¹. Как уже отмечалось, свидетельство актуализирует знание и предлагает принять его как некий разделенный опыт. Свидетельство – это всегда история этого свидетельства. Поэтому так важна фигура изрекающего его и готовность к соучастию принимающего. Настаивая на глубоко личностном характере поиска истины и на необходимости сосредоточенного усилия на этом пути, Сократ тем самым бросает вызов полису и позиционирует себя как свидетеля правды. Его верность свидетельству достигает своей кульминации в платоновской «Апология Сократа».

Примечательно, что аргументация защитной речи Сократа в полной мере соответствует принятой в Афинах юридической процедуре. Чтобы засвидетельствовать свою невиновность, он использует доказательства двух порядков, о которых уже говорилось выше: правдивости и правдоподобности. Так, в начале речи он заявляет: «Свидетелем моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем она состоит, я приведу вам бога, который в Дельфах. Вы ведь знаете Херефонта. Человек этот смолоду был и моим, и вашим приверженцем. [...] Приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с такими вопросом. [...] Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее»¹². Привлекая в качестве свидетельских показаний слова оракула, Сократ, апеллируя к общепризнанному порядку авторитета, тем самым утверждает максимальную меру правды: его жизненный путь был предначертан богами, свидетельством чему выступают слова прорицателя. Кроме того Сократ заявляет: «Я могу представить верного свидетеля того, что я говорю правду, — мою бедность»¹³. Здесь, как мы видим, он учитывает другой важный критерий – правдоподобность. Доказательством тому, что свою жизнь он посвятил «служению богу» – поиску истины – является его

¹¹ Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*. – М.; СПб: Степной ветер; Катарсис, 2005. – С. 100.

¹² Платон. *Апология Сократа*. – С. 73-74.

¹³ Платон. *Апология Сократа*. – С. 85.

нищета, то есть отказ от всякой мнимой выгоды. Защитная речь Сократа, какой ее нам предлагает Платон, является фундаментальным аргументом в пользу философского мировосприятия, поскольку отстаивает не просто позицию одного человека, но право философа на поиск истины, отстаивает правду философа. И в этой связи можно утверждать, что призвание каждого человека, решившегося философствовать, – быть свидетелем правды. Не случайно Сократ заявляет о готовности сохранить верность своей позиции несмотря на любое решение суда – и в этом также проявляется глубокий смысл свидетельства. Верность правде, истинность выбранного им пути зависит от его готовности засвидетельствовать непоколебимость своей позиции, вплоть до смерти. То есть та высшая правда, носителем которой он является, напрямую зависит от него, реализуется посредством личности Сократа.

Еще одно важное утверждение, которое делает Сократ, касается мысли о том, что правда по своей природе превосходит сферу правосудия и, следовательно, правосудие может к ней обращаться, но не может ее породить или явиться ее гарантом. Правосудие призвано судить, то есть выносить суждения, основываясь на определенном толковании справедливости. Но толкование не значит конституирование. Следуя мысли философа, можно придти к утверждению, что правовые категории не исчерпывают многообразия человеческих отношений и внутренней динамики принятия решений. В этом смысле следует говорить о справедливости до ее встречи с языком и нормой права. «Кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен»¹⁴. Следовательно, и на процессе Сократа справедливость зависит не от постановления суда, но от его готовности отстаивать собственные убеждения. Именно в этом смысле можно утверждать, что принятие

¹⁴ Платон. *Апология Сократа*. – С.86.

Сократом смерти является справедливым. Готовность отдать собственную жизнь – это высшая форма свидетельства.

Таким образом, мы видим, что природа свидетельства выходит за границы правосудия и, следовательно, нуждается в некоем другом основании и наборе аргументов. Последующая эволюция слова *μάρτυς* созвучна подобному ходу мысли. Не случайно в греческом языке слова «свидетель» и «мученик» передаются одним словом: сама семантика языка постепенно расширяет горизонт поиска. При этом стоит подчеркнуть, что подобная фиксация смыслов происходит в более позднее время, а именно в момент формирования раннехристианского сознания. Наделяя в наши дни Сократа ролью свидетеля, нам крайне сложно абстрагироваться от элемента мученичества. И если отнестись со всей серьезностью к подобной традиции прочтения, то в ней следует видеть не ошибочность взгляда, а некое фундаментальное созвучие внутренней решимости следовать за правдой и внешнего проявления подобного следования, которое становится историческим событием. Однако прежде, чем обратиться к этому пространству встречи фигур свидетеля и мученика, важно рассмотреть понятие свидетельства в рамках другой традиции, основанной на верховном авторитете закона, а именно древнееврейской.

1.2. Древнееврейское *עֵד* ('*ēd*). Свидетельство как форма божественного откровения

Определяющим моментом для анализа свидетельства в рамках древнееврейской традиции является укорененность в священном почитании текста и в почитании данного посредством этого текста закона. Тора, а также весь корпус Танаха – вот то пространство, которое предлагает не только толкование феномена свидетельства, но и особым образом постулирует его. Священный текст является формой Божьего откровения и, следовательно,

предстает как форма особого отношения слова, явленного Богом и при этом доступного человеку, слова, которое человек призван исполнять. В этом смысле исторический процесс является священной историей, в рамках которой человек причастен к реализации правды, данной посредством откровения. «Все чудеса Ветхого Завета расположены вокруг одного центрального чуда, которое в них символически конкретизируется, — вокруг готовности бесконечного и безусловного вмешаться в конечное и случайное»¹⁵. Таким образом, свидетельство – это и есть форма воплощения бесконечного в конкретике человеческой жизни и в жизни народа Израиля. Подобный мистический историзм особым образом выражает идею союза, заключенного между Богом и человеком, и, основываясь на этом союзе, предлагает глубокое понимание *события* как исторического факта, сохраняющего свою смыслообразующую динамику. Ветхозаветное свидетельство (*עֵד*)¹⁶ можно толковать как процесс, требующий ответа человека на обращенное к нему Божье слово. Это не констатация некоего положения вещей, но призыв к действию.

В ветхозаветном тексте существует неразрывная связь между ниспосланной вестью и ее исторической достоверностью, основанной на принятии свидетельства. Бог свидетельствует, и, следовательно, свидетельство заслуживает такого же доверия как и само событие, о котором оно возвещает; свидетельство само по себе есть событие, данное Богом. В подобном соотношении звучащего призыва и ответного действия крайне важен тот факт, что человек принимает его, пребывая в истории: тем самым он как бы получает возможность проверить, убедиться в откровении и, следовательно, понять его. Не случайно в Пятикнижии Скрижали Завета также именуется свидетельством. Обращаясь к Моисею, Бог говорит: «Закрой этой крышкой ковчег, положив в него свидетельство, которое Я дам

¹⁵ Аверинцев С. *Унижение и достоинство человека* // Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 79.

¹⁶ См.: Van Leeuwen R.C. *‘ēd* // Jenni, E., & Westermann, C. *Theological lexicon of the Old Testament*. Vol. 2. – Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1997. – P. 838 – 846.

тебе» (Исход 25:22). Свидетельством названы сами скрижали, а также Ковчег и скиния как священное пространство, вместилище абсолютного свидетельства (Исход 31:7, Числа 4:5). Десять Заповедей – это свидетельство Божьего присутствия в миропорядке израильского народа, дарование закона является формой заботы о народе. Закон, данный человеку посредством откровения, призван войти в историю, стать скрытым принципом ее воплощения, и человек призван своим жизнью непрерывно актуализировать закон. Вместе с тем здесь раскрывается ключевой момент, свойственный любому свидетельству: помимо фигуры говорящего, дающего откровения, необходимым условием реализации свидетельства является наличие адресата, способного это свидетельство принять: «Там, над крышкой искупления, между херувимами над ковчегом свидетельства, Я буду встречаться с тобой и давать тебе повеления для Израильтян». (Исход 25: 22). Эта мысль получает важное развитие, поскольку утверждается необходимость передачи свидетельства последующим поколениям, то есть формирование традиции: «Пусть в грядущих поколениях это всесожжение совершается у входа в шатер собрания перед Господом постоянно. Там я буду встречаться с вами, чтобы говорить с тобой. На этом месте я буду встречаться с израильтянами, и Моя слава освятит это место» (Исход 29:42,43)¹⁷. Закон – это свидетельство об абсолюте, и человек призван реализовывать его в конкретности собственного существования. Вот главный принцип ветхозаветного понимания истории как исполнения правосудия. Яхве творит историю и дает человеку правила, приглашая его тем самым к соучастию. При этом человек предстает в роли ученика, которому Бог дает прецедент (откровение) и по отношению к которому он применяет правосудие, выступая попеременно в роли защитника, обвинителя или судьи. Этим, например, объясняются слова, сказанные Иовом: «Но даже теперь мой свидетель – на небесах, и есть в вышине у меня защитник» (Иов 16:19). В то

¹⁷ Стоит отметить, что в данном фрагменте «всесожжение» является переводом еврейского слова «холокост», которое Э. Визель заимствовал для обозначения величайшей катастрофы в истории (при этом в дальнейшем признав ошибочность подобного выбора).

же время Бог может обвинять Израиль, указывая на его прегрешения («Слушай, народ Мой, Я буду говорить; Израиль! Я буду свидетельствовать против тебя: Я Бог, твой Бог». (Пс. 49:7)), или же выносить приговор на основании собственного свидетельства («Слушайте, горы, суд Господень, и вы, твердые основы земли: ибо у Господа суд с народом Своим, и с Израилем Он состязуется» (Михей 6:2)). Таким образом, слова ветхозаветного откровения часто звучат на языке правосудия, при этом само правосудие как механизм осуществления справедливости изначально определено Богом и вписано Им в человеческую историю – это язык понимания истории. «Уже Ветхий Завет осмыслил человека не как равную себе природную сущность, поддающуюся непротиворечивому описанию, но как пересечение противоречий между Богом и миром, которые разворачиваются в динамическом процессе «священной истории»¹⁸. Подобное осмысление событийной природы человека позволяет рассмотреть свидетельство в его двойном измерении: с одной стороны, свидетельство раскрывается как вхождение абсолюта в человеческую реальность, с другой же – раскрывается конкретность человеческого свидетельства перед лицом абсолюта. Свидетельство человека – это ответ на предложенный Богом союз, это выученный, а точнее исполненный, воплощенный «урок». И в этом смысле это прокламация Божьей славы, почитание Его. При этом можно выделить третью форму свидетельства, которая также имеет священную природу: когда человек свидетельствует об абсолюте перед другими людьми. Подобное воззвание возможно, когда Бог Сам призывает к этому человека, Сам выбирает его в свидетели. Такова роль пророка, когда он предстает в качестве свидетеля Божьего откровения: «Слушайте и засвидетельствуйте дому Иакова, говорит Господь Бог» (Амос 3:13). И вновь в этой связи можно говорить не только о критерии правдивости свидетельства (слова пророка истинны, поскольку сопричастны воли Божьей), но и о правдоподобию,

¹⁸ Аверинцев С. *Унижение и достоинство человека* // Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 82.

поскольку осуществление пророчества в истории доказывает его надежность и достоверность. В более широком, эсхатологическом смысле к свидетельству призван весь израильский народ, и, следовательно, оно предстает как смыслообразующее ядро всей древнееврейской традиции: «Пусть все народы соберутся вместе, и совокупятся племена... Пусть представят свидетелей от себя и оправдаются, чтобы можно было услышать и сказать: «правда!» А Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне» (Исаия 43: 9-10).

Помимо раскрытия темы свидетельства в ветхозаветном тексте необходимо сказать несколько слов о том, каким образом данный феномен постулируется в талмудической литературе, приобретая ярко выраженный характер процессуального права. При этом ключевым образом принцип апеллирования к свидетельству также сформулирован в Пятикнижии: «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится дело» (Втор. 19:15). Самый очевидный вопрос, возникающий в связи с этим высказыванием, можно выразить так: зачем упомянут третий свидетель, если достаточно двух? Правда, явленная одним свидетелем, подкрепляется (и, в строгом смысле слова, утверждается) показаниями второго свидетеля. Значит ли это, что правда имеет количественный характер, и, следовательно, чем больше свидетелей, тем выше является мера правды? Ответить на данный вопрос для нас представляется важным не столько с целью прояснения процедуры свидетельствования в рамках еврейского права, сколько для того, чтобы с ясностью указать – насколько мы вправе говорить об абсолютном характере конкретно данного свидетельства. Как и в случае древнегреческой традиции правосудия, мы убеждаемся, что тезису о ключевом значении свидетельства неизменно сопутствует антитезис – возможность лжесвидетельства, которое является не просто отсутствием правды, некой

пассивностью, но силой, способной влиять на процесс правосудия. Таким образом, в самой природе свидетельства заложена необходимость выдержать испытание. При этом парадоксальным образом такая уязвимость указывает не на слабость или относительность свидетельства как воплощенной правды, а на его системообразующий характер. Если можно так выразиться, рискуя впасть в тавтологию, показания третьего человека призваны засвидетельствовать присутствие правды в показаниях двух первых свидетелей: то есть засвидетельствовать, что событие обретения правды уже состоялось. Именно в этом смысле природа свидетельства предстает как абсолютная, а не количественная. Подтверждение подобному подходу мы находим в Талмуде: «Сказанное двумя свидетелями равняется сказанному тремя или более свидетелями. Если двое утверждают, чтоб произошло какое-то событие, а сотня свидетелей утверждают обратное, считается, что группы свидетелей противоречат друг другу, но большей группе не придается больший вес. Необходимы другие доказательства, дабы вынести суждение. Если один из свидетелей дисквалифицирован [т.е. уличен во лжи], то и вся группа дисквалифицирована, даже если остальные свидетели не утратили квалификации и могут предоставить правомерное свидетельство без его помощи»¹⁹. При этом сохраняется взгляд, согласно которому свидетель предстает как «проводник» правды, но не ее толкователь: «Свидетель не должен производить ни положительных, ни отрицательных суждений»²⁰. Данное положение призвано подчеркнуть, что правда по своей природе непредвзята и не субъективна; готовность человека отстаивать ее, в том числе своей жизнью, раскрывает не субъективность позиции свидетеля, но его сопричастность тому, что он понимает как абсолютность правды.

В талмудический период в иврите возникает еще одно важное понятие, касающееся данной проблематики, а именно *kiddush*, что значит «освящение». Так, устойчивое словосочетание *kiddush hashem* («освящение

¹⁹ Mishnah Makkot, Chapter 1. – https://www.sefaria.org/Mishnah_Makkot.1.8?lang=bi&with=all&lang2=en.

²⁰ Mishnah Sanhedrin, Chapter 5. – https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.4.5?lang=bi.

Имени») означает готовность пожертвовать жизнью ради прославления Бога. В священном тексте не встречается требование прославления имени Божьего, традиция осмысления данного явления складывается в более поздний период как форма ответа на запрет осквернять Имя: «Не бесчестите святого имени Моего, чтоб Я был святым среди сынов Израилевых» (Левит 22: 32). Таким образом, граничная форма прославления – это мученическая смерть, добровольное отдание жизни во имя засвидетельствования верности Богу. Подобным образом истолковываются примеры мученичества, встречающиеся в Ветхом Завете, а также на протяжении всей истории иудаизма, когда верные добровольно шли на смерть ради сохранения своей веры. Подобная аргументация поступка часто ссылается на слова, приписываемые Маймониду: «Еврей, убитый по причинам, которые не обязательно связаны с фактом его обращения, но просто в силу того, что он является евреем, зовется *каддош* [святой, мученик]»²¹. И если изначально подобная формулировка предполагает свободный выбор человека, то трагедия Шоа во многом смещает акценты, выделяя наравне с активной формой мученичества также и пассивную – когда у человека отсутствует право выбора и он вынужден претерпеть смерть из-за своей идентичности. Проблематика подобной постановки вопроса о мученичестве упирается в невыразимость этической позиции обреченного на смерть²².

Последовательное толкование феномена *kiddush hashem* происходит в рамках раввинистической литературы, и тем не менее в качестве примеров мученической смерти принято приводить ряд примеров из ветхозаветных книг, а также ряд исторических сюжетов, восходящих к II-I вв. до н.э. Параллельно с иудейской традицией почитания мученической смерти культ

²¹ Цит. по: Schindler P. *The Holocaust and the Kiddush Hashem in Hassidic Thought*. – P. 88. - <http://traditionarchive.org/news/originals/Volume%2013/No.%204/The%20Holocaust%20and.pdf>

²² В этой связи Х. Арндт в своей книге «Эйхман в Иерусалиме» приводит слова П. Бамма, одного из выживших: «Одно из усовершенствований тоталитарных государств нашего века заключается в том, что они не позволяют своим противникам принять великую, исполненную драматизма мученическую смерть во имя своих убеждений. Многие из нас пошли бы на такую смерть. Тоталитарное государство делает так, что его противники исчезают тихо и незаметно».

мучеников формируется и в рамках христианской мировоззрения. Основываясь на текстах Ветхого и Нового Завета, феномен мученичества предстает одним из лейтмотивов апологетического богословия. Характерно, что в греческом языке за ним закрепляется все то же слово – *μάρτυς*: это указывает на прямое присутствие преемственности смыслов. Соответственно, вопрос можно поставить так: является ли тема мученичества общей для иудаизма и для христианства, является ли свидетельство мученической смерти в этих традициях формой ответа на один и тот же вызов, возникающий в контексте античного мировосприятия? Постараемся рассмотреть эту проблематику, а также прояснить, что означает зарождение подобного явления для всей последующей традиции толкования свидетельства.

1.3. Возникновение феномена мученичества

Без преувеличения, феномен мученичества существенным образом преобразует контекст разговора о свидетельствах – это преобразование коснулось, в первую очередь, религиозного измерения, но также стало интеллектуальным, мировоззренческим вызовом в более широком смысле. Можно утверждать, что мученичество – явление поздней античности. Заимствованное из греческого слово свидетель (*μάρτυς*) входит в латинскую традицию именно в качестве обозначения мученика (*martyr*). Важный вопрос, в том числе с философской точки зрения, можно обозначить так: можно ли утверждать, что мученичество как религиозный и социальный феномен возникает в рамках христианской традиции, то есть является кардинально новым опытом восприятия времени, мира и призвания человека? Безусловно, в явлении мученичества определяющей является религиозная доминанта. Согласно определению, которое предлагает С. Живов: «Мученик – древнейший разряд святых, прославляемых Церковью за мученическую

смерть, принятую ими за веру... Для понимания почитания святых в древней Церкви особо следует подчеркнуть принцип добровольности мучений»²³. Как видим, подобное описание довольно четко соответствует приведенному выше определению мученичества, данному Маймонидам. Означает ли это что между христианским и иудейским толкованием не существует концептуального различия? Конечно же, определенно различие есть – в первую очередь оно связано с теми ценностями, которые отстаивает каждая из религий: поскольку иудаизм – это религия, утверждающая особую связь Бога с избранным народом, то и мученичество трактуется как путь избранного свидетельства. В свою очередь христианство, утверждая, что в Боге нет «ни эллина, ни иудея, ни варвара», предлагает рассматривать мученичество не только как исключительную религиозную позицию, но и как свидетельство, адресованное всему человечеству, как некую этическую константу и общую антропологическую характеристику. В качестве яркого примера можно привести предание о сорока севастийских мучениках: когда один из них не выдержал страданий и покинул остальных, его место добровольно занял римлянин, пораженный той правдой, за которую претерпевали подвижники. Возможность подобной встречи двух идентичностей, двух мировоззрений в рамках одного повествования является своеобразной доминантой христианской концепции. Можно отметить, что христианская мораль видоизменяет природу события, поскольку правда предстает не только как Божье благословение (т.е. принадлежность к избранному народу), но как активное творение человеком собственной идентичности, собственной правды.

В контексте подобных размышлений необходимо вернуться к событию сократовой смерти, поскольку этот пример помогает четче обозначить некоторые особенности христианского мировоззрения. Как уже отмечалось, Сократа можно назвать мучеником лишь ретроспективно, обладая теми

²³ Живов В. *Святость* // Краткий словарь агиографических терминов / В. Живов. – М.: Гнозис, 1994. – С. 58.

определением мученичества, которое мы встречаем в рамках христианского опыта смерти. Как отмечает Г.У. Бауерсок: «В современном значении Сократ несомненно является одним из величайших мучеников западной цивилизации; но применять по отношению к нему слово «мученик» можно лишь ретроспективно, с полным пониманием того, какими были черты настоящего мученика. Сократ был отважен, отстаивал свои принципы перед лицом несправедливого осуждения и надеялся (хотя вовсе и не был уверен), что все станет лучше, после того, как он выпьет яд. Настоящий мученик убежден, что все станет лучше, как минимум для него самого»²⁴. Таким образом, эсхатологическая концепция смерти, раскрывающаяся в христианстве, приходит на смену трагическому взгляду на природу человеческого бытия, свойственному античности. Характерно, что в раннехристианских текстах действительно присутствуют отсылки к фигуре Сократа в связи с темой мученичества. Но делается это не ради христианизации образа, а для того, чтобы привести язычникам понятный, не чуждый им пример того, что добровольный выбор смерти не является слепым безрассудством. Напротив, возможна высшая логика мученической смерти. Таким образом, ключевая черта христианского мученичества – это вовсе не мужественное, стоическое претерпевание страданий²⁵, но стремление к полноте реализации своей христианской правды. В акте мученичества человеческое существование достигает высшей меры аутентичности: личность уподобляется фигуре Христа, страдания мученика наследуют страстям Христовым, а смерть становится высшей точкой самореализации. То есть акцент делается не на факте страдания (как на этом настаивает русское слово «мученик»), а на готовности свидетельствовать всем своим естеством о вечной жизни. Характерно, что в I–III вв. практика мученической смерти настолько распространилась, что церковным авторитетам приходилось предостерегать христиан от стремления принять

²⁴ Bowersock G.W. *Martyrdom and Rome*. – Cambridge University Press, 1995. – P. 8.

²⁵ Стоик Марк Аврелий недоумевал по поводу бессмысленного принятия смерти христианами.

смерть²⁶. Таким образом, мученичество является неотъемлемой чертой христианского сознания в первые века зарождения церкви, формой ответа античному восприятию природы человека. Но является ли это достаточным аргументом, чтобы утверждать исключительность христианского мученичества? Ведь примеры принятия мученической смерти можно найти в ряде и ветхозаветных, второканонических текстов, а значит, в рамках иудейской традиции. В частности особого внимания заслуживает история Ханны и ее семерых сыновей, отказавшихся отречься от своей веры и принявших смерть от руки царя (Вторая Книга Маккавейская, 7). Интерес к данному повествованию обусловлен общим контекстом четырех Маккавейских книг, так как можно говорить о смысловой динамике, которую претерпевает данное повествование. Обращаясь к первой и второй книгам, М. Туваль справедливо указывает на бросающуюся в глаза эволюцию восприятия мученичества: «Стоит отметить негативное отношение автора 1 Макк. к мученичеству: мучеников можно и даже нужно пожалеть, но следовать их примеру ни в коем случае нельзя. Они — несчастные жертвы, но при этом заблуждаются. Путь их ведет в тупик»²⁷. Отношение к мученичеству автора второй книги Маккавейской, в состав которой входит повествование о Ханне и семи сыновьях, коренным образом отличается: «Смерть мучеников — переломный момент в его повествовании... Кровь мучеников искупила грехи народа и побудила Б-га простить Свой народ, смирлостивиться над ним»²⁸. Добровольное принятие смерти как демонстрация верности Богу становится смысловой доминантой поступка.

Безусловно, прослеживается прямая связь между историей, приведенной во второй книге Маккавеев, и повествованиями о первых христианских

²⁶ Тертуллиан: «Да, мы хотим страдать; но так, как и воин хочет войны. Он переносит ее не с удовольствием, так как с нею связаны страх и опасность. Однако он и сражается всеми силами, и, побеждая, радуется в сражении, потому что приобретает славу и добычу, хотя жаловался на сражение. Наше сражение состоит в том, что мы вызываемся на суд, чтобы бороться за истину под страхом лишиться жизни». — Тертуллиан. *Апологетик*. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. — С. 248.

²⁷ Туваль М. *О повстанцах, мучениках и еврейх диаспоры в Маккавейских книгах* / М. Туваль // *Лехаим* № 2, февраль 2014. — С. 18.

²⁸ Там же, с.18.

мучениках, в частности о мученичестве св. Стефана (Деяния, 7). И, тем не менее, следует обратить внимание на две детали. Во-первых, в христианской традиции акцент существенным образом смещается, наводится фокус на персональное измерение события. Логику соответствия закону (нарушение которого требует искупления) заменяет собой логика приобщения к телу Христа. Во-вторых, несмотря на интенсивность тематики мученичества как во Второй книге Маккавейской, так и в Деяниях апостолов, само слово «мученик» в них не звучит. Его смысловое формируется и начинает эксплицитно просматриваться лишь в более поздних текстах. Так, на сегодняшний день началом традиции подобного именованья можно считать «Мученичество Поликарпа» – текст, повествующий о событиях 155/156 года. В нем есть такие слова: «Он был не только знаменитым учителем, но и изрядным мучеником, мученичеству которого, совершившемуся по Евангелию Христову, все подражать желают»²⁹. По сути, данный текст является отправной точкой нового литературного жанра, которую можно обозначить как «Мученичество согласно Евангелию» и который фиксирует особую форму почитания человеческого поступка, явившегося неотъемлемой чертой возникновения такого нового социального и этического феномена, как Церковь (в значении наднациональная общности). Таким образом, евангельское свидетельство Христа и его учеников предание дополняет феноменом мученичества, которое, с одной стороны, является предельной формой подражания страстям Христовым, а с другой является высшей формой проявления человеческой аутентичности и индивидуальности. Поступок мученика неотделим от имени человека, совершившего его. Более того, именование становится смысловым центром события, гарантирует его истинность и оправдывает его. Здесь предельно важна конкретность ситуации: за каждым выбором мученической смерти стоит опыт конкретной человеческой жизни. Можно сказать, что абсолютному мотиву мученичества

²⁹ *Мученичество св. Поликарпа, епископа Смирнского* [Пер. з. давньогрец. В.В. Асмуса] // Писания мужей апостольских. – Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. – С. 423.

всегда соответствует индивидуальный выбор человека, который приносит в жертву уникальность собственной жизни в качестве гарантии абсолютной истины, то есть становится свидетелем правды *par excellence*.

В этой связи хочется особо отметить мысль К. Уэра, который предлагает «универсальное» толкование мученичества как формы взгляда на реальность. Апеллируя к Оригену, К. Уэр подчеркивает: «Он различал «явное» и «тайное» мученичество или мученичество совести (*martyrdom of conscience*). Если первое – удел немногих, то ко второму призваны все. В середине того же века св. Киприан Карфагенский делает это различие более зримым. Он говорит о «красном и белом мученичестве». «Красное» – мученичество крови, пролитой во времена гонений, «белое» – мученичество жертвенного сострадания и дел милосердия в мирные времена»³⁰. Таким образом, мученичество видится архетипом отношения человека христианской традиции к миру и своему поступку в мире. Подобный взгляд на свидетельства мучеников не являлся чем-то исключительным, но был весьма распространен. Так, у Ефрема Сирина мы встречаем такие слова: «Приходи же и будь учеником святых мучеников. Если хочешь учиться, и для тебя они будут добрыми учителями, и научишься у них прекрасному бесстрастию, совершенной вере, любви к Богу, великой сострадательности и вожделению будущих благ... Они явно сделали мучениками, а ты в тайне всегда будь совершенным мучеником»³¹. Подобный совет побуждает задуматься о принципе явленности, публичности свидетельства; действительно ли оно является необходимым условием или же может переживаться как внутреннее делание человека. То есть возможно ли неразделенное свидетельство? По всей видимости, нет. Слова о том, чтобы быть мучеником «втайне» призваны подчеркнуть другую особенность этого феномена: во-первых, мученичество – это не уход от мира, а наоборот, центральная точка смыслового

³⁰ Уер К. *Церковне сім'я: мучеництво як всесвітнє покликання* // Внутрішнє Царство. – К.: Дух і Літера, 2003. – С. 215.

³¹ Ефрем Сириянин. *Похвальное слово мученикам* // Творения. Т. 3. – М.: Изд-во Посад, 1994. – С. 228.

напряжения, в которой цельность человеческой жизни совпадает с целостностью мира; во-вторых, пребывая в сердцевине, оно тем не менее отказывается от эксплицитности. Мученичество само по себе является полнотой события, полнотой жеста, поэтому оно не ищет сопровождающих его видимых знаков (что, однако, не означает недопустимость их наличия). Кроме того, будучи полнотой смысла, оно способно по-новому раскрывать весь сопровождающий контекст или даже общую суть повествования. Поэтому призыв к тайному следованию явному мученичеству можно понимать как поиск цельности проживаемой череды жизненных опытов и ситуаций. Цельность, постигаемая в свете опыта фундаментального события, когда вся жизнь способна стать таким событием. Наконец, отсылка к тайне означает вовсе не изоляционизм, но абсолютизацию ситуации разделяемости опыта: для мученика речь идет о свидетельстве перед Богом.

Возвращаясь к идее К. Уэра, следует добавить, что фигурой, вмещающей в себя всю полноту двух форм свидетельства (т.е. «красного» и «белого» мученичества), является Христос. Соответственно, Новый Завет прокладывает и обе линии развития: наравне со случаями мученической смерти первых христиан текст повествует о свидетельстве словом, которое воплощается в апостольском служении. Так свидетельство приобретает определяющую религиозную ценность и, вместе с тем, становится необходимым новое осмысление его социальной и этической значимости. Можно утверждать, что полноту христианского значения свидетельства являет встреча двух парадигмальных фигур: мученика и апостола. И если мученик обуславливает концепцию христианского действия, то апостол является тем, кто наполняет новым содержанием свидетельское слово.

1.4. Христианская концепция свидетельства и влияние на нее понятия *ἀπόστολος*

Пожалуй, апостол – ключевая новозаветная фигура, позволяющая пролить свет на смысл евангельского понимания свидетельства. Крайне важно, что апостольское призвание – это одновременно и призыв, исходящий от Христа как от высшего авторитета, и готовность человека откликнуться на этот призыв. Греческое слово *ἀπόστολος* означает «посылать». Подобная семантика слова важна, для того чтобы подчеркнуть – авторитетность апостольского дискурса присуща ему имманентно. Кроме того, семантическая особенность слова дает Кс. Леону-Дюфуру основание заявить: «Прежде чем стать званием апостольство было функцией»³². Функцией последователя Христа, готового свидетельствовать о Нем. Апостольское служение предполагает, что добровольное согласие стать свидетелем является конституирующим элементом той вести, с которой апостол обращается к своим слушателям. Слова апостола звучат из глубины его собственной позиции, они, свидетельствуя об абсолюте, в то же время выражают суть его идентичности. Не случайно существует драматическая корреляция между служением апостолов и феноменом мученичества: из двенадцати апостолов, составляющих ближайший круг учеников Христа, лишь один (Иоанн) умер собственной смертью и не подвергся мучениям. Также мученическая участь постигла апостола Павла. То есть речь идет о готовности отстаивать свои убеждения вплоть до смерти. Но помимо обращения внимания на экзистенциальный характер подобного дискурса необходимо рассмотреть, каковы особенности предмета, составляющего смысл апостольского слова. В первую очередь речь идет о необходимости прояснить, что составляет суть явленной апостолами правды, каков характер этой правды. А. Бадью, задаваясь этим вопросом, отмечает принципиальное новаторство позиции апостола как носителя некоей правды и характеризует

³² *Словарь библейского богословия*. Под ред. Кс. Леона-Дюфура, Ж. Люпласи и др. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. – С. 28.

эту правду как «универсальную единичность» (*singularité universelle*). Тем самым он подчеркивает ее несводимость к уже существующим толкованиям правды, то есть греко-римскому и еврейскому. Философ отмечает универсальный характер христианской вести: она обращена ко всем, не существует привилегий или ограничений. Она бросает вызов правовым и гражданским основам римского общества, а также еврейской интерпретации авторитета, где обладание правдой является прерогативой конкретной общины. И, вместе с тем, подобная универсальность исходит из предельного внимания к конкретике субъекта. Христианский субъект, преодолевая характеристики, навязываемые ему римским правом, через свою сопричастность универсальному утверждает уникальность своего бытия и уникальность того, о чем он свидетельствует. Так встречаются два полюса, где правда истолковывается исключительно как весть, обращенная ко «всем и каждому». Но что позволяет успешно утвердиться подобному революционному подходу? Суть в предлагаемом христианством событийном понимании правды. «Если свершилось событие и если правда состоит в том, чтобы заявлять о нем и затем сохранять верность заявленному – пишет А. Бадью, – у этого есть два последствия. Во-первых, правда, будучи событийной или же имея отношение к порядку происходящего, является единичной. Она ни структурная, ни аксиоматическая, ни легальная. Никакое имеющееся обобщение не способно уловить ее, а также не способно структурировать заявляющего о ней субъекта. Поэтому не может быть закона правды. Во-вторых, когда правда зафиксирована на основании субъективного заявления, ее не поддерживает никакая предшествующая структура, ничто общее или установленное историей не одухотворяет этот процесс»³³. Эти две особенности позволяют утверждать, что в рамках христианского учения формируется доселе неуловимый тип дискурса, чьим стержнем является событие. И фигурой, призванной воплотить подобный дискурс, является апостол.

³³ Badiou A. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. – PUF, 1998. – P. 15.

В рамках иудаизма ключевой формой артикулирования правды является дискурс пророка, чей авторитет зиждется на элитарной способности транслировать значения. В рамках греческой традиции смысловая доминанта приходится на дискурс мудреца или «дискурс тотальности». «Греческий дискурс *космичен* – отмечает А. Бадью, – он располагает субъекта в некоей разумной природной тотальности. Греческий дискурс – это по существу дискурс тотальности, поскольку он опирается на *софию* (мудрость как внутреннее состояние), дискурс умопостижения *фюсис* (природы как упорядоченного и завершенного развертывания бытия)»³⁴. Именно в сравнении с двумя вышеприведенными позициями становится очевидной главная особенность христианского дискурса, в рамках которого элементом, наделяющим апостола авторитетом, является ничто иное как засвидетельствованное им событие, он же призван сохранить его аутентичность и дать ему место в языке. В этой связи особенно значимой предстает ситуация апостола Павла, который ни разу не встречал Христа и, соответственно, в отличие от апостолов от двенадцати предлагает некую граничную форму свидетельства о христианской правде. Как известно, поворотным моментом для него становится встреча на пути в Дамаск, когда правда о христианском благовестии дается ему в форме откровения. В этом можно видеть как предельный парадокс, так и основной лейтмотив всей христианской традиции, когда личная встреча с событием предстает в качестве основополагающего аргумента для универсального разговора о правде. Более того: она является не только аргументом, но и единственно возможной гарантией подобного дискурса. Таким образом, Павел – авторитетный свидетель, и правдоподобность его слов зиждется не на констатации чуда откровения (т.е. знака), но на глубоком соответствии его слов событию Христа, которое всегда остается предметом и одновременно смыслом сказанного. Таким образом, Павел отказывается от того, чтобы превратить событие в факт, поскольку подобная жертва событийным

³⁴ Badiou A. – P. 44.

характером свидетельства ради его историчности как раз бы и лишила его авторитетности и, как следствие, универсальности: «Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова». (1 Кор 1:17)

1.5. Латинская концепция свидетельства: диалектика *testis* и *superstes*

Наконец, обратимся к латинскому слову *testimonium*. Именно от него происходит большинство слов, означающих «свидетельство» в романогерманских языках (фр. *témoignage*, ит. *testimonianza*, англ. *testimony* итд). Латинское *testimonium* происходит от *testis*, *terstis*, что означает «третий». Согласно с исследованиями Э. Бенвениста, изначально понятием *testis* в римском праве обозначалась третья сторона, участвующая в правовой процедуре (производное от *tertius* – человек, уполномоченный присутствовать в момент заключения договора двумя сторонами с той целью, чтобы в случае кончины одной из сторон поручиться за достоверность договора). Римское право предлагает рассматривать свидетельство как форму поручительства некоего лица за достоверность закреплённого договором факта; некое повествование, правдивость которого гарантируется третьим, непредвзятым индивидом. Речь *testis*'а – это голос, который *должен* прозвучать, должен быть зафиксирован и однозначно истолкован. Здесь позволительно говорить в категориях долженствования, поскольку правосудие предусматривает специальное наказание за уклонение от свидетельства. Такое свидетельское показание не допускает двусмысленности: всякая двусмысленность противоречит его предназначению и тому пониманию правды, которое оно отстаивает. Не случайно существует такое напряжение между свидетельством и лжесвидетельством, одно всегда допускает другое. Возможность лжесвидетельства – вот горизонт свидетельских показаний. А. Леви-Брюль, определяя критерий, необходимый для предотвращения угрозы

лжесвидетельства, указывает на беспристрастность как на главное условие реализации свидетельских показаний в правовом поле. Очевидно, что эта характеристика, целиком соответствующая правовым нормам, не представляется столь бесспорной при разговоре об этическом значении свидетельства, когда предельная заангажированность, укорененность в сказанном как раз и служат мотивом, побуждающим свидетеля нарушить молчание. Так или иначе, А. Леви-Брюль приводит второй аргумент, призванный сберечь элемент правды: «То, что характеризует свидетельство, это его устная форма, иными словами реальное присутствие человека перед правовым авторитетом... Свидетель отличается от других доказательств тем, что является живым доказательством»³⁵. Как мы видим, второе требование не противоречит первому, но вместе с тем существенно расширяет постановку вопроса о природе свидетельства, поскольку толкует связь свидетельства и субъекта не только эпистемологически, но и онтологически. И в этом смысле можно признать, что требование реального присутствия автора свидетельства является универсальным условием не ограничиваясь сферой правосудия. Что же касается свидетеля на суде, то можно утверждать, что традиционное толкование функции *testis*'а вполне соответствует той роли, которая отводилась *μάρτυς* в рамках греческой системы правосудия.

Э. Бенвенист обратил внимание на интересную особенность, проявившуюся в римском праве: существовало два разных понятия, содержащих в себе значение свидетеля; наравне с *testis* феномен свидетельства также затрагивает фигуру *arbiter*'а. Французский исследователь указывает на характеристику, являющуюся принципиальной для обоих понятий: и *testis*, и *arbiter* призваны своими действиями воплощать принцип непредвзятой позиции на суде. И если *arbiter*, чье второе значение – судья, призван руководствоваться принципом непредвзятости при вынесении суждения, то для *testis*'а непредвзятость означает воздержание от суждения.

³⁵ Levy-Bruhl H. *La preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique*. – P.: Librairie Marcel Riviere et Cie, 1964. – P. 126.

На основании подобного разграничения полномочий можно отметить двусоставную структуру свидетельства, его двухуровневую природу. Во-первых, совершается изречение свидетельства (прерогатива *testis'a*), во-вторых, происходит принятие свидетельства или засвидетельствование свидетельства (прерогатива *arbiter'a*). Э. Бенвенист отмечает также другое различие, касающееся условий реализации своих функций этими двумя фигурами: «*Testis* виден и известен всем сторонам; *arbiter* видит и слышит, оставаясь невидимым»³⁶. Таким образом, фигура *arbiter'a* остается неявленной относительно актуализации обсуждаемого на суде факта – это взгляд, находящийся вне процесса, он свидетель, не являющийся третьей стороной: «Свидетельство *arbiter'a* никогда не используется в качестве свидетельского акта для восстановления справедливости, поскольку всегда предполагается идея того, чтобы видеть, оставаясь невидимым»³⁷. Здесь важно констатировать, что наравне с привычным пониманием свидетеля как третьей, удерживающейся от суждений стороны (и именно подобное воздержание делает позицию свидетеля правдоподобной), присутствует идея свидетельства как сосредоточенного взгляда, который, будучи внешним по отношению к событию, тем не менее берет на себя право выносить суждение. Мы видим, что быть свидетелем, в первую очередь означает обладать особой природой взгляда, позволяющей различить правду. Если в первом случае взгляду предстает непосредственно событие, то во втором случае речь идет о фундаментальной способности взгляда быть компетентным, то есть подходящим для понимания.

В связи с этой особой способностью видеть Э. Бенвенист вводит в игру еще одно латинское слово – *superstes*, означающее «выживший»: «*Superstes* означает не только “выживший”, но в целом ряде подтвержденных случаев еще и “свидетель”»³⁸. На данное соседство смыслов в рамках одного

³⁶ Benveniste E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2. Pouvoir, droit, religion. – Les editions de minuit, 1969. – P. 120.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, с. 273.

латинского слова особое внимание обратил Дж. Агамбен. В случае с *superstes* важен не только сам факт, что человек пережил некое событие, но и то, что он способен о нем свидетельствовать изнутри пережитого опыта. То есть он предстает свидетелем в самом сильном смысле слова (в качестве носителя или даже воплощения правды), его свидетельство приобретает ценность не в силу его отстраненности, незаангажированности относительно события, а вопреки какой-либо отстраненности.

Речь *superstes*'а – это голос, который *может* прозвучать. Что значит в данном случае «может»? Две вещи: во-первых, он может и не прозвучать, если адресат не будет готов услышать, распознать важность сказанного; во-вторых, он может не прозвучать, если адресат сознательно откажется от услышанного именно в силу его существенности. Безусловно, этот второй случай не может получить никакой правовой оценки в силу того, что правда, обретающаяся в таком свидетельстве, не составляет предмета рассмотрения правосудия. Но прежде, чем обратиться к ситуации, обозначенной во втором случае, обратимся к первому положению – о неспособности адресата воспринять слова свидетеля. Здесь речь идет не о сознательном отказе адресата от услышанного, а о предпосылках ситуации свидетельствования. Встреча адресата со свидетельством еще не состоялась. Что для этого нужно? Существует ли некая матрица, способная фиксировать явленные смыслы? Очевидно, что нет. И, тем не менее некая предварительная подготовка, фокусировка взгляда возможна. Она сочетает в себе ту двойную акцентированность конкретного и универсального, о которой говорилось в контексте христианского внимания к событию. Так, например, религиозный тип мышления сумел концептуализировать опыт свидетельства, сохранив связь конкретного акта мученичества с его абсолютным значением.

На основании различия сути свидетельства, явленного в фигурах *testis* и *superstes*, Дж. Агамбен приходит к выводу о невозможности оставить феномен свидетельства на откуп праву. В рамках судебного процесса позиция *superstes* кажется нелегитимной, точнее будет сказать, что некая

существенная часть его правды постоянно ускользает от внимания участвующих в вынесении судебного решения. Следовательно, она остается неосмысленной, не поддается суждению. Свидетельство, предлагаемое человеком, пережившим некое событие, содержит в себе правду, которая остается за рамками юридической постановки вопроса. «Важно не путать свидетельство и приговор – отмечает Дж. Агамбен – и понимать, что право не претендует на то, чтобы исчерпать этот вопрос. У правды есть и неюридический аспект, в котором *quaestio facti* никогда не может быть сведен к *quaestio iuris*»³⁹. Подобная забота о правде, покидая границы права, нуждается в новой среде обитания, которой способен стать философский анализ фигуры свидетеля. Дж. Агамбен прибегает к этому латинскому понятию в связи с анализом текстов П. Леви, он стремится показать принципиальную невозможность деконструировать опыт человека, выжившего в Аушвице. Вопрос о правде, какой она предстает в случае с П. Леви, а также в случае со всеми дошедшими до нас свидетельствами о пережитых катастрофах в рамках тоталитарного опыта, не ограничивается выходом за границы логики судебного процесса (того, что на Нюрнбергском процессе было названо «преступлением против человечности»). По сути, вопрос стоит намного острее: насколько вообще возможно повествование о пережитом событии и существует ли возможность ответить на зов подобного свидетельства.

1.6. Свидетельства выживших и проблематика невыразимого в XX веке

Ярким примером того, насколько проблематичной представляется любая попытка осмысления реальности, в рамках которой возможным стал опыт концентрационных лагерей, является серия публичных процессов над бывшими членами нацистского режима. В частности, дело А. Эйхмана и

³⁹ Агамбен Дж. *Что остается после Аушвица: архив и свидетель*. – М.: «Европа», 2012. – С. 16.

посвященное ему исследование Х. Арендт. В данном случае нас интересует, чем предстает феномен свидетельских показаний в рамках этого процесса. Литературный феномен лагерных свидетельств, наравне с судебными процессами, сутью которых было осуждение преступлений против человечности, стал важным этапом концептуализации явления свидетельства как такового. В этой связи характерными являются слова Э. Визеля об «эпохе свидетельства». В первую очередь, обращает на себя внимание тот факт, что решение о виновности подсудимого никем не ставилось под сомнение еще до начала слушаний. Таким образом, ни о какой непредвзятости ни свидетелей (*superstes/testis*), ни судей (*arbiter*) говорить не приходится. Это указывает на то, что длящиеся восемь месяцев слушание свидетельских показаний призвано было не только вынести приговор над конкретным преступником, но также, с одной стороны, вынести приговор режиму (о чем прямо заявлялось), а, с другой, возможно менее очевидной, легитимировать дискурс выживших, предоставить им возможность говорить о пережитом событии на языке, который может быть воспринят мирным человеческим сообществом, не познавшим этой нечеловеческой стороны реальности. Подтверждением подобного усилия понимания, переплетающегося в данном случае с усилием человечности, служат слова Х. Арендт, сказанные о позиции судей: «Кто они были такие, говоря человеческим языком, чтобы отказать кому-то из этих людей в его дне в суде? И кто бы осмелился, говоря по-человечески, подвергать сомнению точность описываемых деталей, когда они «изливали свои души, стоя на кафедре для свидетельских показаний», даже если то, что они рассказывали, может лишь «рассматриваться как побочный продукт следствия?»⁴⁰. По мнению Х. Арендт, существенным недостатком процесса явилась ошибочная перспектива, в которую он был помещен. Это, в свою очередь, значительно усложнило работу со свидетельскими показаниями. Бесспорно, что сам дух процесса вынуждал дать возможность свидетелям выразить всю ту боль, которая составляла неотъемлемую часть поствоенной

⁴⁰ Арендт А. *Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме*. - М.: Издательство «Европа», 2008. – С. 316.

реальности, поскольку феномен выжившего явился новой, доселе неизвестной формой памяти о событии. Даже несмотря на то, что слова свидетелей часто затрагивали дело А. Эйхмана лишь косвенно – их смысл был в другом. Ошибочность же заключалась в том, что израильское правительство, полагая, что в рамках Нюрнбергского процесса недостаточно ясно и акцентировано была раскрыта тема преступления против еврейского народа, в случае с А. Эйхманом посчитало себя в праве выступить как в роли обвинителя, так и судьи, выносящего приговор. Х. Арндт, обращая внимание на мысль К. Ясперса, утверждает, что еврейская сторона, бесспорно, имела право выступить в качестве обвинителя, но, апеллируя к факту совершения А. Эйхманом преступления против человечности, ей следовало обратиться в поисках правосудия в международный трибунал. Необходимость подобного подхода Х. Арндт объясняет заботой о будущем: «Как только было совершено беспрецедентное преступление, оно может стать прецедентом в будущем, а все процессы, имеющие дело с «преступлениями против человечности», должны проходить в соответствии со стандартом, который сегодня все еще представляется «идеальным». Если геноцид — реальная возможность в будущем, тогда ни один народ на земле — и менее всех, естественно, еврейский народ в Израиле или в других странах — не может быть уверен в продолжении своего существования без помощи и защиты международного закона»⁴¹. К подобному предостережению стоит отнестись со всей серьезностью, поскольку угроза совершения новых преступлений против человечности в наши дни представляется, увы, не только гипотетической, но и обретает все более четкие очертания. Как следствие, мысль Х. Арндт напрямую касается способности международного сообщества различать и фиксировать свидетельства людей выживших, как в конфликтах прошлого, так и в трагедиях, разворачивающихся на наших глазах. Именно в этом смысле столь важна способность уже состоявшихся процессов служить

⁴¹ Там же, с. 407.

прецедентами – как с точки зрения правовых норм, так и в том, что касается морального измерения проблемы.

Как уже отмечалось, важным условием легитимности свидетельских показаний в зале суда является их соответствие критерию правдоподобности – эта черта является определяющей для того, что свидетельство могло исполнить свое главное предназначение, то есть послужить источником правды. Подобная установка на правдоподобность сохраняется и в случае со свидетельствами выживших. В этих рассказах об опыте, непостижимом для людей, не прошедших через ужасы обесчеловечивания, об опыте за гранью, правдоподобность еще теснее переплетается с правдивостью, становится единственным мостиком, который способен артикулировать пережитое в рамках языка. Это обрывки реальности, способные ужиться в голове у принимающего свидетельство, это детали, которые на первый взгляд могли бы показаться несущественными, но в условиях повествования о лагерном опыте становятся фундаментальными ориентирами как для повествующего, так и для адресата свидетельства. Детали как ничто другое способствуют восприятию: имя и национальность соседа по бараку, любое незначительное личное имущество, температура воздуха итд. Определенный сдвиг наблюдается не только в содержании излагаемых показаний, но и в том, каким образом себя позиционирует подобный свидетель. Он как бы председательствует на процессе, открывает его обвинительной речью и следит, чтобы процесс на всем своем протяжении сохранял эту обвинительную тональность. Как отмечает Р. Дюлон: «Свидетель изрекает последнее суждение, словно он обращается из конца истории»⁴².

Безусловно, судебные свидетельства людей, выживших в лагерях, это граничный пример. Но, поскольку стало возможным событие, породившее подобную форму свидетельства, его невозможно вынести за скобки, оно

⁴² Dulong R. *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*. – Éditions de l'EHESS, 1998. – P. 102.

стало сердцевиной проблемы. Мы вынуждены по-новому посмотреть на саму идею события, на процесс и на роль свидетеля на процессе. Не раз говорилось о том, что подобные речи выживших представляют серьезный вызов для процесса, поскольку они жаждут восстановить справедливость, суть которой ни коим образом не совпадает с судебной процедурой. Как отмечает Агамбен: «Факт состоит в том, что, как прекрасно знают юристы, право в конечном счете не стремится ни к восстановлению справедливости, ни к установлению истины. Оно стремится лишь к вынесению приговора, независимо от истины или справедливости»⁴³. Какова же суть той справедливости, которой страдают выжившие в лагерях, готовые сделать свои свидетельства достоянием публичного обсуждения? Вероятно, для ответа на этот вопрос стоит обратиться к текстам свидетелей, которые, не ограничиваясь формой дачи показаний в суде, решили доверить свой опыт литературе. И здесь кажется уместным вернуться к мысли о том, что их голоса звучат словно из конца истории. Это своего рода стояние перед смертью, свидетельство по ту сторону жизни. При этом сам труд фиксирования событий, эта работа памяти может быть как способом дистанцироваться от смерти, так и болезненным возвращением к ней. Так, для П. Леви свидетельство становится необходимостью, он видит в нем способ заново обрести жизнь: многие авторы текстов такого рода указывали, что жажда рассказать, поделиться опытом пережитого поддерживала их в лагерях, придавала силы и смысл выживанию; трагическая жажда рассказать и быть услышанными явилась для них жизненной потребностью после освобождения. И вновь с особой силой встает вопрос о возможности разделить подобный опыт, которому часто не находится места во «внелагерной» реальности. К. Ланцман, автор многосерийного документального фильма «Шоа», указывает на двойную преграду, с которой сталкиваются такого рода свидетельства – это с трудом преодолимая невыразимость и неготовность быть воспринятыми. Люди, видевшие целью

⁴³ Агамбен Дж. *Что остается после Аушвица: архив и свидетель.* – С. 17.

своей жизни рассказать о пережитом, обнаружили, насколько эта задача трудновыполнима по внешнюю сторону стен Аушвица. Речь здесь не только о нежелании других слушать, впускать в свою реальность событие лагерника, но и об изменении отношения самого выжившего к своей истории. В некотором сильном смысле событие Аушвица остается скрытым не из-за ограниченности свидетеля, но из-за граничной непередаваемости его реальности. По сути, именно в этом заключается главный вызов Аушвица для современного понимания. Не случайно, А. Вевьорка, посетившая место трагедии с группой студентов, вынуждена констатировать: «Молчание большинства молодых людей после посещения, невозможность подобрать слова, которых от них ждут, часто вызваны странным чувством вины или даже стыда. Они ожидали сильных впечатлений, потрясения всей жизни, вспышки понимания, обращения»⁴⁴. Но недостижимой оказывается именно естественность переживания, ощущение соприсутствия, которое одно способно породить понимание. По сути, вызов недостижимости естественного переживания является ключевым моментом. И ответом на него становится не столько историческое место события, сколько место встречи со свидетелем. Во всей своей уязвимости именно слово очевидца, его история способны приоткрыть пространство понимания. Но каким образом происходит эта встреча? Следует ли вслед за Ж.-Ф. Лиотаром согласиться, что единственное возможное понимание заключается в признании невозможности узнать опыт выжившего, что единственно возможное свидетельство – это свидетельство о невозможности? Так и есть, если рассматривать встречу со свидетелем исключительно как форму ответа на то, что философ называет «индустриальным опустошением интимности»⁴⁵. В том случае, когда свидетельство рассматривается как сгусток информации, которую можно выдавить, обрушить в публичную сферу и растворить среди общего потока фактов, оно действительно оборачивается свидетельством

⁴⁴ Wiewiorka A. *Auschwitz. La mémoire d'un lieu*. – P.: Hachette, 2005. – P.17.

⁴⁵ Лиотар Ж.-Ф. *Хайдеггер и «евреи»*. – СПб.: Аксиома, 2001. – С. 76.

невозможности. Но сама эта невозможность способна стать точкой отсчета для нового внимания, когда встреча со свидетельством предстает как хрупкое единство смысла повествования и его событийной природы. Именно в этом смысле свидетельство не удовлетворяется статусом информации, доказательства или знания, оно требует принятия, причем принятие невозможности также является опытом принятия, и потому раскрывает ценности встречи. Свидетельство о невозможности способно перерасти в свидетельство о встрече. Вот почему верность свидетельству, верность пережитому опыту, являющаяся неотъемлемой составляющей повествования – это не просто положительное качество, но некая онтологическая константа, сопряженная с невероятным, зачастую трагическим усилием человека сохранить реальность события в условиях возвращения к «повествуемости» жизни. Так, Х. Семпрун, еще один выживший, заключает, что свидетельствовать – значит заново переживать опыт смерти: «Я начинал понимать, что счастье, испытываемое от написания, никогда не стирало из памяти несчастья. Напротив: оно заостряло его, бредило, оживляло. Делало его невыносимым»⁴⁶.

Именно в этой перспективе приходится рассматривать показания свидетелей на процессах. Их речи часто говорят больше о них самих, о личном опыте выживания, скорее чем об оценке системы, сделавших лагеря возможными. Их речи требуют восстановления справедливости, которая безгранично превосходит сферу компетенции суда. Эта постоянно ускользающая справедливость – залог возвращения к нормальной жизни; она состоит в возможности быть выслушанными и услышанными, то есть понятыми; это стремление превратить факты, наполняющие собственную память, в память разделенную, общую.

Безусловно, повествования выживших – это граничная форма того феномена, который предлагается к рассмотрению. Более того, литература по

⁴⁶ Semprun J. *L'écriture ou la vie*. – Gallimard, 1996 – P. 171.

данной теме демонстрирует необходимость многовекторного подхода, который сочетает в себе философскую, историческую, психологическую, литературоведческую, богословскую постановки вопроса. Это порождает ряд серьезных вызовов для исследователя, но, вместе с тем, позволяет ему увидеть актуальность проблематики свидетельства и, отдавая себе отчет в неисчерпаемости материалов, он может сосредоточиться на основных кругах вопрошания. Речь не идет о том, чтобы исчерпать тему, но скорее о том, чтобы выбрать правильный угол зрения, который позволит фиксировать то существенное, универсальное, что содержится в свидетельствах и что дает отпор неконтролируемому потоку обрушивающейся информации. По сути, вопрос о ценности свидетельства сопряжен с вопросом о способности современного человека быть внимательным.

Современное толкование феномена свидетельства происходит на стыке правовой концепции свидетельства, кокой ее постулирует античная греко-римская традиция, и того, что можно обозначить как концепцию откровения, какой она предстает в древнееврейской традиции. Как мы убедились, древнееврейской понятие свидетельства также имеет правовую составляющую, однако существенным образом отличается понимание природы закона и законности. Закон является сутью толкование откровения.

Однако подобной оппозиции недостаточно для концептуализации свидетельства. Можно утверждать, что феномен христианства представляет собой третий горизонт референции. Что существенно нового добавляет христианство? Элемент персонификации свидетельства: если античное право уделяет внимание свидетелю в качестве источника достоверности, но не интересуется его личной идентичностью; если ветхозаветное свидетельство является воплощением абсолюта, то христианское свидетельство делает акцент на том, что можно назвать экзистенциальным характером свидетельства, то есть на личности являющего его. Характерно, что встреча этих трех смыслов находит свое воплощение в семантическом плане: в

латинском язык греческое *martus* теряет свою изначальную правовую коннотацию и приобретает значение, основанное на древнееврейском смысле, но также отличное от него по причине встречи с христианством.

РАЗДЕЛ 2

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СВИДЕТЕЛЬСТВА В РАМКАХ ФИЛОСОФИИ СУБЪЕКТА

2.1. Этнос свидетельства и новая постановка вопроса о субъекте

Философская постановка вопроса о природе свидетельства оправдывает себя в тот момент, когда свидетель спрашивает: «Что для меня значит быть свидетелем и в чем особенность опыта свидетельствования?», либо же когда подобным вопросом задается тот, к кому свидетельство обращено. По сути, философия свидетельства, если она заявляет об уникальности свидетельства как особой форме схватывания жизненного опыта и при этом готова отстаивать его когерентность несмотря на разнообразие форм его манифестации, должна начинаться с вопроса о субъекте. Можно утверждать, что изначально на первый план выходит экзистенциальный мотив поиска, и именно он способен вывести к эпистемологической и онтологической проблематике субъекта.

В качестве характерного примера подобного поиска можно привести историю, связанную с книгой Жана Нортон Крю «Свидетельства», которая вышла в 1929-м году⁴⁷. Француз, преподаватель литературы, он был призван на фронт в 1914-м году. Встреча с войной стала для него невероятным потрясением, в первую очередь не потому, что он оказался к ней неготовым, а потому, что неправильно «готовился». Оказалось, что все его знания про реальность войны (а также про патриотизм, отвагу, самопожертвование, смерть), все знания, связанные с ситуацией войны, ничего не стоят. Франция еще отчетливо помнила войну с Пруссией, но эта память имела крайне мало общего с реальностью. В своей книге Ж. Нортон Крю утверждает, что

⁴⁷ Cru J.N. *Du témoignage*. - P.: Gallimard, 1930. - 272 p.

государство, заручившись поддержкой литературы, официальных речей, искусства и исторических описаний, привыкло игнорировать правду войны.

Такая ситуация побуждает Ж. Нортон Крю, вместе с товарищами по фронту, дать обещание, что Франция узнает правду после окончания войны. Но этого не происходит. После 1918-го года действительно публикуются книги, но вполне привычно повествование о войне остается прерогативой историков и высших армейских чинов: именно они имели необходимый авторитет и доверие, чтобы писать страницы истории. Простой солдат не может претендовать на универсальность взгляда, на обобщение опыта - он ничего не видел. Такое положение вещей не заставляет Ж. Нортон Крю отказаться от своих намерений. Первым его порывом не становится издание собственных свидетельств о пережитом. Он ясно понимает, что на фоне всех уже сказанных величественных слов (и, что не менее важно, уже воспринятых читателями) его собственный текст останется незамеченным. Никого не интересует обыденность правды простого солдата. Вместо этого он собирает все существующие рассказы про Первую мировую войну, которые ему удастся найти; таких текстов оказалось двести сорок шесть. Он разделяет их в соответствии с тремя способами говорить о войне: 1) героические, возвеличивающие описания; 2) попытки выразить отвращение к войне путем создания образов неимоверного ужаса; 3) повествования, которые придерживаются некоего среднего пути между прославлением героев и гиперболизацией насилия. Этот третий способ сохраняет человека и человеческую ситуацию. Ж. Нортон Крю убеждается, что авторам таких текстов часто приходится писать «наугад», они вынуждены искать новую форму, новое пространство для своих слов. Такие тексты являются именно тем, что Ж. Нортон Крю называет «свидетельствами».

Как нам представляется, Ж. Нортон Крю весьма точно уловил момент возникновения и главные характеристики нового этоса, который постепенно станет неотъемлемой составляющей культуры XX-го, а теперь и XXI-го

веков. В этой же связи кажутся актуальными слова Э. Визеля о том, что греки подарили миру трагедию, римляне письма, Возрождение сонет, а современность новый литературный жанр – свидетельство⁴⁸.

Свидетельство действительно становится не чуждым духу межвоенного времени. Более того, постепенно «дух времени», а вместе с ним и философские тенденции, меняются, но свидетельство все так же остается важным этическим и антропологическим понятием. Прежде, чем обратиться к анализу свидетельства в его герменевтической и феноменологической перспективе, важно рассмотреть, каким образом проблематику свидетельства интерпретируют «предвестники» французской феноменологии. С этой целью мы обратимся к творчеству знаковых представителей трех различных философских течений (персонализма, экзистенциализма и рефлексивной философии), а также позволим себе остановиться на философских воззрениях С. Вейль, чья мысль представляет собой своеобразную лабораторию свидетельства.

2.1.1. Персонализм Эммануэля Мунье и проблематика вовлеченности человека в историческое действие

Как уже было сказано, в 30-е годы французское общество сталкивается с целым рядом проблем, связанных как с финансовым кризисом, пришедшим из США, так и с отголосками Первой мировой войны, повлекшей за собой демографический и духовный кризис. Именно в этом контексте следует воспринимать появление на интеллектуальной карте Франции новых философских направлений, среди которых особо выделяются персонализм и экзистенциализм. Интересно, что анализ свидетельства в рамках персоналистской и экзистенциалистской мысли одновременно выполняет

⁴⁸ E. Wiesel. *The Holocaust as a Literary Inspiration // Dimensions of the Holocaust*. – Evanston, Northwestern University Press, 1977. – P. 9.

двойную функцию: с одной стороны, он позволяет рассмотреть динамику последовательной философской концептуализации свидетельства, то есть осуществляет наводку резкости на этом феномене в его связи как с философией субъекта, так и с философией действия; с другой стороны, подобный анализ способствует реабилитации этих течений, часто рассматриваемых исключительно в качестве пролегоменов к французской феноменологической мысли. Пожалуй, последнее в большей мере относится к персонализму. Таким образом, внимание к «дофеноменологической» философии во Франции это не просто дань исторического уважения, но важный способ фиксации тех важнейших интуиций, которые легли в основу научного осмысления свидетельства.

Как отмечает П. Мунье, в сложившихся условиях персонализм был призван стать прямой формой ответа на новые угрозы, социальные, культурные и идеологические. По ее мнению, в персонализме было имплицитно заложено стремление ответить на все четче вырисовывающийся вызов тотализации реальности: он родился из этого вызова, в стремлении сохранить личность ⁴⁹. Таким образом, основной заботой персонализма явился поиск нового обоснования аутентичности человеческого поступка в его соотнесенности с горизонтом социального.

Действительно, «заряженность» на действие становится визитной карточкой персонализма, влекущего за собой существенное переосмысление природы антропологического кризиса. Речь идет об общем кризисе современной цивилизации – процессе, который, по мнению Э. Мунье, начался с упадка идей Возрождения. Как следствие, все острее становится ситуация общей растерянности человека перед лицом реальности. Именно крах деятельных способностей человека можно рассматривать как отправную точку в философии Э. Мунье. Основанный им журнал «Этюд» сразу становится чем-то большим, нежели платформой для высказываний

49 Mounier P. *Ouverture // Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain.* – P.: Seuil, 1985. – P. 17.

узкого круга единомышленников: позицию персоналистов необходимо рассматривать в горизонте действия - это и основание их мировоззрения, и конкретное программное требование. «Этюд» - это своего рода лаборатория, генерирующая мысли, но по своей сущности обращенная к действию. Журнал призван был дать форму, устойчивость персоналистскому подходу, но главная цель - заострить внимание на условиях устойчивости личности. «История личности, - пишет Э. Мунье, - происходит параллельно с историей персонализма. Она развивается не только на уровне сознания, но, все всей своей широте, также и на уровне усилия очеловечить человечество»⁵⁰.

Таким образом, в обращенности к личности и ее поступку Э. Мунье видит возможность преодоления духовного кризиса. Что значит такая обращенность? Речь идет о способности человека принять ситуацию вовлеченности (*engagement*). Вовлеченность – ключевое понятие Э. Мунье, указывающее на способ человеческого существования. Личность, отвечающая на призыв, тем самым перестает рассматривать свою природу как данность и стремится утвердить ее как непрерывное творение, как непрерывный процесс персонализации. «Принадлежность природе становится приручением природы, мир покоряется плоти человека и его судьбе»⁵¹. Было бы опрометчиво считать, что персоналистский подход к становлению личности руководствуется идеей непрямого прогресса. Наоборот, каждый творческий поступок человека это сверхусилие, призванное на какой-то миг преодолеть границу неуверенности и беспокойства, ведь традиционно именно они задают вектор человеческих поисков.

Такая ситуация всеохватывающей неустойчивости и опрокинутости приводит Э. Мунье к важному утверждению: современная цивилизация не способна держаться на образе сверхчеловека и следовать за ним, она

50 Mounier E. *Le personnalisme*. – Presses universitaires de France, 1978. – P. 7.

51 Там же, p. 25-26.

нуждается в каждом, поскольку каждый имеет такое значение, что никто не способен заменить его на том месте, в котором он пребывает и в котором действует⁵². И, помимо каждого, она нуждается в ближнем: «Персонализм не является «этикой выдающихся», аристократизмом нового типа, который выбирал бы высшие достижения, психологические или духовные, чтобы создать из них основных и одиноких руководителей человечества»⁵³. Персонализм предусматривает совершенно иной подход: речь идет об умении личности выйти за собственные пределы и открыться другому, понять его и в поисках взаимного согласия принять его точку зрения. Казалось бы, речь идет не столько о выработке философского метода, сколько о декларировании по-новому прочитанных ценностей гуманизма: способность взять на себя судьбу другого человека, разделить с ним его тяготы и радости, быть великодушным не рассчитывая на взаимность, хранить созидающую верность другому. Но, вместе с тем, обозначение этих ценностей или, если угодно, напоминание о них содержит в себе призыв к внутреннему выпрямлению человека перед лицом нарастающего сомнения в своих способностях рационально обосновывать мир.

В связи с тем, что в поле персоналистской проблематики входит фигура другого, возможной становится постановка вопроса о роли и месте свидетельства в персоналистской этике. Было бы ошибочно утверждать, что в рамках предложенного персоналистами мировоззрения свидетельство становится определяющим опытом человеческих отношений, но, тем не менее, оно вполне гармонично вписывается в общий план этических рассуждений Э. Мунье. В первую очередь, это становится возможным благодаря отказу от иерархизации человеческого опыта, на котором настаивал философ. Ценность голоса и поступка каждого человека - необходимое условие для ситуации свидетельствования. Сама по себе эта мысль не выглядит чем-то новым, поскольку положение свидетеля на суде с

⁵² Там же, р. 54.

⁵³ Там же, р. 58.

античных времен предполагало равенство голосов свидетелей, и единственным правомерным критерием оценки свидетельства служил не общественный статус дающего свидетельство, а соотнесенность его слов с искомым образом справедливости. Но в персонализме внимание сфокусировано на другой специфике свидетельства, поскольку речь идет не столько об истине, явленной словами свидетеля, сколько о фигуре свидетельствующего, о конкретности его ситуации, его опыта и его включенности в реальность. Таким образом, свидетельство - одна из форм, позволяющих «достучаться» до смысла жизненного призвания человека. Как пишет Э. Мунье: «Попытка свести всякую деятельность, даже деятельность души, к производству, оказывается недееспособной в разных фундаментальных ситуациях, как то: рецептивный характер знания, восхищения, свидетельства, иррационального интенционального»⁵⁴.

Говоря о «фундаментальной ситуации», Э. Мунье подразумевает то, что человек действует в соответствии с выбранными им принципами и ценностями, сохранить верность которым важнее, чем сохранить жизнь (точнее придерживаться их и значит жить). С этого ракурса истолковывается и человеческая свобода. Человек не обречен на нее, но призван воспринимать как дар, который делает возможной персонализацию, то есть позволяет ему расти как личности: «Личность принимает его или отказывается. Свободный человек это тот, кто способен обещать и предавать»⁵⁵. Таким образом, мотив человека обещающего служит не только моральным критерием, но остывает к конститутивной практике человеческой свободы. Способность обещать является формой аттестации свободы и, как следствие, формой аттестации укорененности в своем поступке. В случае со свидетельством утверждение свободы имеет прямое следствие: оно означает, что единый горизонт произрастания правды основывается на свободном выборе человека между

⁵⁴ Там же, р. 78.

⁵⁵ Там же, р. 70.

свидетельством и лжесвидетельством, а также на связи, возникающей между субъектом и явленным им словом.

Как отмечает французский философ Ж.-Ф. Пьеррон: «Верность свидетеля своему свидетельству, обращаясь к временному контексту, приводит к переоплощению юридических категорий лжесвидетельства и клятвы в категории этические, обмана и обещания»⁵⁶. В обоих случаях мы видим ключевое значение этоса верности, и именно на этическом прочтении подробно останавливается Э. Мунье. Быть верным означает действовать ответственно. «Свободный человек, это человек, которому мир ставит вопросы, а он на них отвечает: это ответственный человек»⁵⁷. Ответственный поступок является единственно возможной формой ответа на ситуацию неопределенности, потери ориентиров, в которой оказался современный человек. Такой поступок влечет за собой изменение реальности, формирование личности, а также возможность соотносить наше бытие с бытием других людей. В этой связи философ выделяет три типа поступка:

- 1) Экономический поступок, который измеряется эффективностью;
- 2) Этический поступок, которым определяется аутентичность нашего я;
- 3) Созерцательный поступок, стремящийся к совершенствованию и универсальности.

Безусловно, проблематика свидетельства отсылает нас ко второму типу поступка. В данном случае соотнесенность с неким абсолютом указывает на возможность самополагания личности. Свидетельство в своем этическом значении подразумевает, чтобы поступок совершается всей личностью в ее полноте (то есть в полноте проживаемой им истории). Посредством такого поступка личность осознает свою сопричастность бытию. В этой же связи

⁵⁶ Pierron J.-Ph. *Le passage de témoin, Une philosophie du témoignage*. - P.: Cerf, 2006. - P. 126.

⁵⁷ Mounier E. *Le personnalisme*. – P. 76.

уместно говорить о «пророческом поступке», который Э. Мунье обозначает как высшую форму человеческого делания, как свидетельство, явленное с силой, рассекающей реальность. Формой его может быть как сказанное или написанное слово, так жест. Такими свидетельствами являются «Письма к провинциалу» Б. Паскаля, «Я обвиняю» Э. Золя, смирение Авраама или голодовка М. Ганди.

В техническом смысле пророческий поступок часто предстает как безнадежный, обреченный на неудачу. Но он порожден устремлением личности соответствовать вовлеченности, прислушиваться «лишь к неудержимому порыву явить собой абсолютное и незаинтересованное свидетельство»⁵⁸. Значение такого поступка сопротивляется всякой инструментализации и позволяет говорить о его онтологической роли: «Хотя пророк и не презирает эффективность, он не просчитывает ее как политик, он полагает перед собой непобедимую силу собственной веры и сохраняет уверенность: даже если не достигнет ближайших целей, он все равно сохранит живую человеческую силу на том уровне, на котором вершатся дела истории»⁵⁹. Таким образом, человеческая природа немыслима без поступка; посредством действия, человек постигает смысл своего существования и утверждает его неслучайность.

Персоналистский подход к проблематике свидетельства демонстрирует нехватку четкого понятийного аппарата и, как следствие, не позволяет разработать философскую концепцию свидетельства. В то же время персонализм максимально заострил множество ключевых вопросов, которые составляют горизонт рефлексии о свидетельстве: речь идет о природе человеческого поступка, о способности человека «самообосновывать» свою аутентичность, об ответственности человека, о соотносительности свидетельства и лжесвидетельства, итд. Несомненно, сосредоточенность на действии была

⁵⁸ Там же, р. 103.

⁵⁹ Там же, р. 104.

основополагающей чертой персонализма, которая способствовала его бурному расцвету, но, вместе с тем, обусловила его историческую ограниченность. П. Рикер, будучи активным автором «Эспри», указывал на то, что Э. Мунье изначально рассматривал (и выстраивал) персонализм как составную часть трехчленной структуры, взявшей в 30-е года под свою опеку область мысли. Наряду с персонализмом он выделял экзистенциализм и марксизм. П. Рикер утверждает, что по сравнению с персонализмом два других «изма» «были лучше концептуально аргументированы, поскольку не так стремились стать ответом на событие»⁶⁰. Более того, в 60-е года все три эти направления были смещены следующей волной, разнообразными «структуралистами», и стали восприниматься как различные формы одного и того же гуманизма.

Вместе с тем, следует обратить внимание на самый важный вывод, который П. Рикер делает относительно персонализма. По мнению философа, «слово Личность, несмотря на множество трудностей, остается лучшим кандидатом, чтобы противостоять политическим, юридическим и экономическим вызовам; лучшим кандидатом, нежели другие данности, которым не судилось выдержать испытание и которые унесло течением: я думаю о таких словах, как сознание, субъект, я, субъективность»⁶¹.

Понятие личности лучше других способно воспринять и отреагировать на ситуацию кризиса в том его понимании, которое предлагает философия Э. Мунье. Речь идет о способности найти достойную форму ответа на три угрозы современности, а именно: потерю человеком своего места в мире, путаницу между друзьями и врагами (то есть неспособность оценочного суждения), а также появлению в мире невыносимого («intolerable»). Личность, способная на поступок, дает самый прямой и ясный ответ всем опасностям: сквозь пласт недоверия и идеологии она прорывается к

⁶⁰ Ricoeur P. *Emmanuel Mounier: une philosophie personaliste // Histoire et vérité.* – P.: Seuil. – P. 220.

⁶¹ Там же, p. 223.

конституирующей ее реальности. Свидетельство – одна из ярких форм такого ответа.

Своим поступком свидетель от абстрактного понимания верности переходит к ее и историческому смыслу, тем самым он указывает на то, что вовлеченность всегда проявляется как событие во времени. В том, что касается утверждения своей аутентичности, свидетель через поступок указывает на свою уникальность и в то же время открытость другому: свидетельствуя я обретаю лик, который другой способен различить и выделить из области безличностного. Наконец, историчность поступка побуждает рассматривать его одновременно и с точки зрения конкретного пережитого опыта, и с позиции абсолютной оценки. Как отмечает И. Вдовина: «Формулировки понятия личности в этом плане являлись не столько определениями личности, сколько требованиями, в соответствии с которыми надлежало перестраивать цивилизацию»⁶². Можно утверждать, что в рамках «цивилизационного» проекта, предложенного персоналистами, проблематика свидетельства впервые входит во французский философский дискурс как явление, несводимое к какому-либо иному человеческому опыту.

2.1.2. Экзистенциализм Габриэля Марселя: пролегомены к феноменологической постановке вопроса о свидетельстве

Как уже было отмечено, для персонализма была важна соотнесенность свидетеля с действием и рассмотрение, каким образом свидетельство может стать «современной» формой ответа на антропологический кризис. Экзистенциализм, и в особенности то его направление, которое принято называть христианским экзистенциализмом, в некоторой мере смещает

⁶² Вдовина И. *Личность в современном мире. Поль Рикер: герменевтический подход к истории философии* // Поль Рикер – философ диалога / Отв. ред. И.И. Блауберг. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 27.

акцент. Для такого философа как Г. Марсель ключевой является не столько «заряженность» на конкретное действие, сколько осмысление исходных условий, для реализации свидетельства. Предметом рефлексии становится теоретическое определение свидетельствования, спецификация его онтологического и этического поля. Кроме того, на основании целостного прочтения феномена свидетельства Г. Марсель рассматривает конкретные формы воплощения свидетельства.

Прежде, чем перейти к анализу философской постановки вопроса необходимо рассмотреть, каким образом Г. Марсель «проникается» темой свидетельства и что побуждает его в 1972 году заявить: «Уже более полувека я придаю свидетельству (*témoignage*), аттестации (*attestation*) отнюдь не вторичное, а решающее значение»⁶³. Симптоматично, что такое основательное и последовательное внимание к свидетельству рождается не в силу некой общей умозрительной потребности, а как ответ на призыв, исходным пунктом которого является переживание конкретного события. Интерес к свидетельству как правило диктует сама жизнь, а значит и исходное вопрошание несет в себе экзистенциальную динамику. В случае с Г. Марселем подобным «раздражителем» послужил опыт, пережитый им в годы Первой мировой войны, где он исполнял обязанности руководителя службы, отвечающей за поиски пропавших без вести. По утверждению, философа, вопрос свидетельства вставал ежедневно, поскольку он занимался тем, что собирал свидетельства о несчастных военных и о мирном населении, след которых был утерян. Острая потребность сформулировать для себя модальность осуществления свидетельства побудила Г. Марселя задуматься о его структуре, то есть о необходимых элементах, конституирующих его. Таких элемента можно выделить три: есть тот, кто свидетельствует, есть тот, кто принимает свидетельство, и, наконец, есть тот, о ком звучит свидетельство. Можно сказать, что такая троичная связь, раскрывающаяся в

63 Marcel G. *Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre* // *Le témoignage. Actes du colloque. Rome, 5-11 Janvier 1972.* - P.: Aubier. - P. 531

феномене свидетельства, является своеобразной матрицей всей философской мысли Г. Марселя. Мотивы существования собственного я, формы intersубъективных отношений, а также интерпретация категории присутствия составляют смысловой центр его исследований.

Обращаясь к свидетельству в философии Г. Марселя, необходимо обратить внимание на удивительное соответствие, а точнее соизмеримость исходного пункта постановки проблемы (коим явился опыт свидетельствования во время войны), выбранного стиля интеллектуального поиска (жанр дневниковых записей) и самого философского пути (от постановки вопроса об аутентичности свидетельства к вопросу о горизонте его существования). «Метафизический дневник» Г. Марселя позволяет читателю стать соучастником того процесса, который философ называет «углублением» (в противовес эволюции) мысли. Как утверждает известная исследовательница творчества Г. Марселя М.-М. Дави, изначально «Метафизический дневник» задумывался как серия предварительных записей, которые со временем должны были стать основанием для написания фундаментального философского трактата. В пользу этого тезиса можно привести слова самого Г. Марселя: «Вначале «Метафизический дневник» были ни чем иным, как собранием заметок, которые делались ежедневно с тем, чтобы в нужный момент раскрыться и получить органичную форму»⁶⁴. В примечаниях к статье Э. Жильсона «Пример», В. Визгин отмечает: «Во введении к «Метафизическому дневнику» Марсель... достаточно неопределенно говорит о «догматическом произведении», которое он задумал, начиная вести «Дневник». Эта же версия практически повторяется им в мемуарах 1971 года... Соглашаясь на публикацию «Дневника», Марсель тем самым сознательно исключил «догматическую завершенность» из того образа мысли и творчества, которые он принимал»⁶⁵.

64 Marcel G. *Ébauche d'une philosophie concrète*. – Paris: Gallimard, 1999. – P. 92.

65 Gilson É. *Un exemple*// Marcel G. *Existentialisme chrétien*. – Paris: Plon, 1947. – P. 321.

Итак, «Метафизический дневник» представляет собой «активную лабораторию рефлексии»⁶⁶, в которой автор старается максимально точно фиксировать результаты рефлексивного усилия. Выбранная форма изложения соответствует глубокой Марселевой интуиции о природе мышления. С одной стороны, он подчеркивает личностный, практически интимный характер своих исследований. Но, вместе с тем, жанр дневника призывает читателя к активному диалогу, к разделению опыта: «Свидетельствовать означает не только доказывать, но и призывать в свидетели»⁶⁷. В этом особенность «Дневника», в это также фундаментальное положение «конкретной философии»: артикулирование мысли посредством высказывания способствует ходу рефлексии, дает ей определенные ориентиры, если при этом заботится о ее открытости и спонтанности. Можно сказать, что стиль изложения становится инструментом поиска, образует с самим предметом поиска единое целое.

Такая лаборатория философского поиска является лучшим средством для отказа от тотальности мысли: невозможно без противоречий мыслить абсолютное как центральную обсерваторию, из которой мир можно увидеть в его целостности. «Дневник» в цельности отстаиваемого метода поиска и каждая из его частей позволяют мысли оставаться плодотворной, сохраняющей чувство реального, и вместе с тем позволяют со всей серьезностью ставить философский вопрос. «Поле поисков осталось прежним, оно никогда не менялось, изменилась лишь глубина погружения»⁶⁸.

Такого рода неосократизм имеет свои особенности: в частности, вопрошание обращено к самому себе, не сводясь при этом к солипсизму. В глубине собственного опыта вопрошающий стремится найти возможные

66 Tilliette X. *Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien* // *Philosophes contemporains*. – Paris: Desclée de Brouwer, 1962. – P. 12.

67 Marcel G. *Être et Avoir*. – Paris: Editions Universitaires, 1991. – P. 198.

68 Ricoeur P. *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl* // *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. – Paris: Beauchesne, 1976. – P. 242.

указатели, векторы для дальнейшего хода мысли, рассчитывая при этом, что сами вопросы – не результат фантазии, но подсказаны экзистенциальной включенностью человека в ход жизни. Экспериментируя на самом себе искусство маевтики, философ полагается на то, что переживаемый им интеллектуальный опыт несет на себе отпечаток свидетельского слова, то есть остается открытым для интерпретации, исходящей извне. Он нуждается в читателе как в том, кто удостоверит, что правила маевтики были соблюдены.

Следует добавить, что выбор позиции исследователя, находящегося «на передовой», обусловлен, как и в случае Э. Мунье, прямой связью с проблематикой мировоззренческого кризиса. При этом Г. Марсель сосредотачивает свое внимание на кризисе доверия. Не будет преувеличением сказать, что посредством апелляции к проблематике доверия Г. Марсель нащупал живой нерв, который остается актуальным для всякой философии, которая с вниманием относится к вопросу об аутентичности феномена свидетельства, а также к вопросу о философском значении события.

Затронутыми оказываются и гуманитарная, и экономическая сферы: речь идет об обесценивании не только слов, но и материальных средств взаимоотношений, об исчезновении кредита доверия из общественной жизни во всех его смыслах. Наблюдается утрата доверия как спонтанной реакции в отношениях между людьми, влекущее за собой сознательный отказ от ответственности, а также трансформацию отношения к феноменам авторитета и власти. Доверие не производная, выработанная категория, оно является одним из условий возможности производить обмены любого рода: материальные, коммуникационные, intersубъективные. Как пишет философ: «Речь идет о спонтанном доверии к жизни, которое можно рассматривать и как призыв, и как ответ: благодаря нему и исключительно благодаря нему человек способен укорениться в мире и развить в нем всю свою

устойчивость»⁶⁹. Доверие служит поведенческой стратегией, способной в условиях кризиса наметить карту практического преодоления сложившейся ситуации утраты смысла. Не случайно Г. Марсель обращается к одному из центральных понятий философии С. Вейль, как раз и обозначает горизонт адекватности поиска смысла: речь идет об укоренении.

Словарь доверия, спонтанности, укорененности является важной интуицией французской философской мысли в ситуации неопределенности, которой ознаменовался межвоенный период. Поэтому совершенно естественно наблюдать созвучие размышлений представителей разных философских направлений, тем более когда это касается персонализма и экзистенциализма. Понятым становится созвучие тем, разработанных как Э. Мунье, так и Г. Марселем. В частности, Г. Марсель также обращается к понятию *вовлеченности*. «Суть существования в том, чтобы быть вовлеченным или включенным, то есть пребывать в ситуации или коммуникации»⁷⁰. Нам представляется возможным утверждать, что идея вовлеченности, пускай и высказанная на совершенно другом философском языке, несет в себе нечто родственное с понятием интенциональности в феноменологии. Во той части нашего исследования, где предстоит обратиться непосредственно к французской феноменологической традиции, мы вернемся к этой мысли и постараемся провести некоторые параллели между двумя способами видения места человека в мире. На данном же этапе следует обратить внимание, каким образом понятие свидетельства позволяет перейти от размышлений о природе человеческого существования к тому, что Г. Марсель называет «конкретной философией». «Несомненно, не бывает свидетельства, которое не основывалось бы на вовлеченности. Человек, не способный вступить в отношение, не способен свидетельствовать; он может

69 Марсель Г. *Homo viator*. – Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 1999. – Р. 154.

70 Marcel G. *Présence et immortalité*. – Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001. – Р. 113-114.

лишь симулировать, являясь при этом лжесвидетелем»⁷¹. Свидетельство несет на себе неизгладимый отпечаток тайны человеческого существования. Его невозможно сконструировать, поскольку искусственная форма будет лишена, с одной стороны, своей исторической оправданности, а с другой, утратит аутентичность человеческого поступка. Проще говоря, оно предстанет замкнутой структурой. Таким образом, свидетельство сочетает в себе детерминированность исторической ситуацией (контекстуальность) со свободой субъекта как естественной данностью, задающей особую парадигму слова свидетеля. Событийная герменевтика свидетельства призвана удерживать эту двойную направленность: во-первых, любая форма интерпретации свидетельского слова влечет за собой аттестацию достоверности свидетельствующего субъекта; во-вторых, интерпретация события отсылает к интерсубъективной проблематике, где история частного субъекта вступает во взаимоотношение с историей как общей заданностью человеческого существования, а также с историей Другого. Речь идет одновременно об эпистемологической и этической процедуре аттестации.

Предложенное Г. Марселем понятие конкретной философии помогает уяснить, какой может быть философская постановка вопроса о свидетельстве, помогает в этом и принципиальное размежевание категорий тайны и проблемы как двух разных модальностей или настроений поиска. Отличается телеология поиска, и, следовательно, сам его характер: в случае с проблемой ключевой является однозначность и определенность искомого ответа, в то время как тайна жаждет аттестации того, что предмет вопрошания сроден абсолюту.

Проблема по своей сути требует решения, утверждает перцептивную природу решения. Есть точка постановки проблемы и требуется точка ее окончания — в этом направлении и продвигается поиск. Тайна же

⁷¹ Marcel G. *Le témoignage comme localisation de l'existentiel* // Nouvelle revue théologique, III-IV, 1946. – P. 183-184.

метапроблематична, она сопротивляется всякой объективации и инструментализации. Ключевые вопросы философии по своей природе относятся к сфере тайны, а непрерывная потребность искать на них ответ указывает на их онтологический характер. Невозможность достичь конечного, «правильного» ответа не означает, что следует отказаться от поиска, она лишь подсказывает, какой должна быть его природа. Как уже было подчеркнуто выше, характер такого поиска сопротивляется любому упрощению: продвижение к смыслу осуществляется не путем построения унифицированной теоретической концепции, а путем сохранения чуткости внимания при реагировании на каждую новую ситуацию, бросающую вызов интеллекту. Когерентность мысли проявляется не как соблюдение правил определенной теории, а скорее как спонтанная этическая позиция: честность и открытость перед лицом события.

В строгом смысле слова свидетельство раскрывается в двойной модальности проблемы – тайны. Уровню проблемы соответствует забота о его фактической стороне, а уровню тайны – внимание к его событийности, то есть принципиально разомкнутой природе. То, что каждое аутентичное свидетельство дается человеку как тайна, позволяет выявить абсолютность его значения. В данном случае невозможность объективировать является не слабой стороной его теории, а прерогативой человеческого знания. Не поддавая свидетельство инструментализации, не оставляя его на откуп структурализму, мы сохраняем неразрывную связь свидетельства с реальностью: любое свидетельство исторично и, вместе с тем, трансцендирует конкретную ситуацию.

Природа свидетельства такова, что она предстает неким архетипом человеческого поступка, и потому становится одной из ключевых тем

исследований философа. «Не состоит ли сущность человека в том, чтобы быть способным свидетельствовать?»⁷² – задается вопросом Г. Марсель.

На эмпирическом уровне не возникает никаких сложностей с тем, чтобы передать сущность свидетельства. Слова свидетеля о наблюдаемом факте проливают свет на определенную ситуацию. Но к этому можно добавить, что между пережитым фактом и существованием самого субъекта возникает связь. То есть в некотором глубоком смысле отрицание пережитого факта может означать отрицание существования того, кто на этот факт указывает.

Мы видим, что уже на этом уровне можно говорить об имманентной связи свидетеля со свидетельством. И если сосредоточиться на личности свидетеля, то, как замечает Г. Марсель: «подключается клятва, которая имплицитно заложена в акте свидетельствования и которая является словом, освящающим саму себя»⁷³. Итак, из выбранных философом слов становится понятным, что мы сталкиваемся со священным. Марсель продолжает: «В мире, утратившем смысл священного, клятва становится невозможной, теряет всякий смысл»⁷⁴. В частности философ обращает внимание на тяжелые последствия, связанные с деградацией статуса клятвы в области права. Если говорить о постепенном отчуждении, об утрате ценностного горизонта клятвы и обещания (здесь мы возвращаемся к вопросу о доверии), то, возможно, именно свидетельствование является тем естественным действием, позволяющим вернуть им практическое значение. Это относится и к священному полюсу человеческого действия.

Помимо открытости священному свидетельство глубоко укоренено в темпоральности. Оно немислимо без исторического «багажа», и именно в этой связи, апеллируя к истинности, оно нуждается в лице свидетеля, в воплощенности свидетельства. Для сравнения, мы не найдем такой прямой

⁷² Marcel G. *Etre et Avoir*. - P. 140.

⁷³ Marcel G. *Le témoignage // Le mystère de l'être*. – P.: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997. – P. 131.

⁷⁴ Там же, p. 131-132.

зависимости в сфере открытия математических или физических истин, которые, претендуя на абсолютность, вырываются за рамки конкретной исторической ситуации, то есть не несут на себе отпечаток личности, открывшей их. Свидетель же придает свидетельству вес, гарантирует легитимность вынесенного на свет суждения.

Интересно, что такая связь, зависимость лишь подтверждается, если мы обратимся к истокам христианской традиции. Как говорит Г. Марсель: «В христианском понимании свидетелем является не только современник Христа в хронологическом смысле или же тот, кто напрямую получил его учение; воплощение призвано всюду проникать своими лучами, и поэтому и в наши дни существуют свидетели Христовы, чьи свидетельства являются ценными не только в качестве примера, но в полной мере могут быть апологетичными» 75.

Исходным пунктом для определения экзистенциальной природы свидетельства может служить сравнительный анализ ситуации свидетельства с ситуацией констатации. В своем сравнении Г. Марсель не обращается к анализу речевых характеристик этих двух ситуаций, подобный подход станет возможным лишь для следующего поколения французских философов. Но те выводы, которые извлекает Г. Марсель, несомненно способствуют углублению проблематики. Итак, он начинает с рассмотрения видимого отличия акта констатации: «Что означает констатировать? Я констатирую некое явление, либо нечто, что является мне в форме явления; нечто, что является внешним относительно меня и что я фиксирую... В то же время моя констатация, в качестве объекта размышлений, видится мне такой, что никакой мерой не меняет констатированный факт. Заметим, что констатирующее я максимально деперсонализированное: я считаю, что то, что я констатирую, кто-либо другой мог бы констатировать точно так же» 76.

75 Там же, р. 134.

76 Marcel G. *Le témoignage comme localisation de l'existentiel* // Nouvelle revue théologique, Tom LXVIII, 1946. - P. 182.

Неслучайно французский язык позволяет в данном случае использовать неопределенное местоимение: «on constate» (по-русски это звучит как «констатировано»), что невозможно в случае со свидетельством. Подобное сравнение позволяет выявить важное отличительное свойство свидетельства: оно никогда не может быть деперсонализированным, сам язык сопротивляется такой форме. Какова в таком случае неизменная природа свидетеля, каково это я, от имени которого свидетельство звучит? «Это идентичность человека, который имеет гражданский статус, которого зовут Жан, который сын Альбера и Леокадии, который родился в... итд., который проживает в... итд. Но, на более глубоком уровне, это также идентичность во времени, сквозь или поверх время, человека, чье существование не ограничивается настоящим моментом»⁷⁷. Таким образом, констатация словно вводит разрыв во времени, а точнее пренебрегает временной динамикой. Предпосылкой для его легитимизации служит постоянство, неизменность. В то время как в свидетельстве постоянство не дано наперед, его приходится отстаивать путем непрерывного самоутверждения, самоаттестации субъекта.

Принципиально отметить, что всякое последовательное размышление о природе свидетельства с необходимостью затрагивает поле этического. Потребность в доверии, постоянстве, правдивости – вот критерии, определяющие ценность свидетельского дискурса, в каждой конкретной ситуации их необходимо заново утверждать. Нельзя их зафиксировать раз и навсегда, так как они раскрывают свою ценность во времени, питаются временем и стремятся им овладеть. По сути, подобное стремление к контролю над временем и есть усилие аттестации. «Начнем с того, - замечает философ, – что свидетельствовать означает полагать себя как гаранта»⁷⁸. Такая авторитетность свидетеля носит скорее не ценностный, а экзистенциальный характер. Оно не предполагает оценочных суждений,

⁷⁷ Там же, р. 183.

⁷⁸ Там же, р. 183.

наоборот: оно нуждается в существовании изначального доверия как форме ответа на ситуацию «гарантирования» себя свидетелем.

Дополнительный вес свидетельству придает его принципиальная неповторимость: «Свидетельство всегда говорит про то, что является уникальным в событии, про то, что нельзя воссоздать»⁷⁹. Там, где опыт воспроизводим, свидетельство становится лишним; как становится лишней и заданность на конкретную личность. Таким образом, свидетельство всегда указывает главным образом не на наследованность опыта, а на своеобразные точки разрыва. Кроме того, оно фиксирует некое изменение в мире - изменение не только формальное (хотя часто и формальное), но и смысловое.

2.1.3. Понятие исходного утверждения как опыт абсолюта

Вслед за кратким рассмотрением концепции свидетельства в персоналистской и экзистенциальной мысли необходимо обратиться к философскому направлению, где оно не только стало важным предметом исследования, но и стало составной частью метода мышления. Речь идет о рефлексивной философии и о ее главном французском представителе Ж. Набере. Весь философский проект этого мыслителя обращен к разработке этической парадигмы, основанной на рефлексии. Феномен свидетельства становится неотъемлемой составной частью его проекта, поскольку именно оно запускает механизм работы сознания, предоставляет рефлексии исходный материал. Учение философа само по себе представляет для нас большой интерес, поскольку свидетельство выступает как неотъемлемая часть его методологии, направленной на разработку этического поля вопросов. Дополнительным стимулом для анализа его мысли служит тот факт, что его идеи существенным образом повлияли на становление такой

⁷⁹ Там же, р. 186.

философской традиции как феноменологическая герменевтика, ярчайшим представителем которой стал П. Рикер⁸⁰.

Прежде всего, необходимо рассмотреть, каким образом Ж. Набер представляет себе работу сознания. Философ приходит к утверждению, что сама по себе рефлексия является инициативой субъекта, то есть своеобразным вдумчивым восприятием реальности (П. Рикер, вторя Г. Марселю, назовет это «инициативой углубления»). Такая инициатива оправдывает себя в своем стремлении постичь данные нам в опыте свидетельства, утверждающие присутствие в человеческой жизни трансцендентного. Сам Набер использует для этого понятие божественного, но в рамках данного исследования достаточно сказать, что под божественным предлагается понимать присутствие абсолютного измерения в жизни человека. К фиксации и истолкованию свидетельств как данных, полученных экспериментальным путем (то есть путем проживания опыта), добавляется работа внутренней аттестации, сконцентрированная на соотношении внешних данных саморефлексией, способствующей пониманию человеком самого себя. Таким образом, природа понимания себя и интерпретации знаков является одним и тем же пониманием, требующим непрерывной подпитки как со стороны поступления нового «опытного» материала, так и со стороны рефлексивной активности. Такое понимание никогда не становится тотальным, поскольку тотальность означала бы возможность абсолютизировать некий набор поступающих из жизни знаков, возможность замкнуться в этом наборе и утратить связь с непрерывностью реальности. Момент, который человек склонен переживать как осуществление понимания и согласованности жизни, стоит охарактеризовать как «аванс» или «прогресс» мысли⁸¹.

⁸⁰ Как неоднократно указывал сам П. Рикер, в своих исследованиях он начинал с рефлексивной традиции, но, вместе с тем, кризис *cogito* побудил его совершить герменевтический поворот.

⁸¹ Ricoeur P. *Préface* // Nabert Jean. *Le désir de Dieu suivit d'un inédit La conscience peut-elle se comprendre?* – P.: Les éditions du Cerf, 1996. – P. 11.

Описывая методологию Ж. Набера, О. Мачульская отмечает: «Рефлексивная философия представляет собой такой способ мышления, при котором собственное «я» рассматривается в качестве субъекта операций познания, волеия, оценки. Рефлексия есть процесс возвращения сознания к самому себе, в результате которого субъект обретает объединяющий принцип интеллектуальной деятельности»⁸². Таким образом, Ж. Набер настаивает на классическом для рационалистов положении, согласно которому акт осознания индивидом себя как мыслящего субъекта является исходной позицией и гарантирует возможность познания. На этом основании осуществляется работа рефлексии, причем движется она в двух направлениях. С одной стороны, сознание постигает свою соотнесенность с неким абсолютом, согласно которому осуществляются естественные законы. С другой же стороны, мыслящее «я» предстает как то, что конституирует сознание, и в этой связи Ж. Набер настаивает на определяющей роли свободы для человека.

Сосредоточим внимание на нескольких определяющих характеристиках наберовской рефлексии. Во-первых, она соответствует естественному порядку вещей и, тем самым, позволяет говорить о ее универсальности. Во-вторых, важно отметить, что она не психологическая, а трансцендентальная: тем самым мы вправе утверждать ее способность «к возвышению», а также способность постигать каждый отдельный опыт как «абсолютный опыт абсолюта». Наконец, как пишет П. Нолен, «такая рефлексия сама по себе является действием, поступком,... своего рода новым рождением сознания»⁸³.

Ключевой темой исследований Ж. Набера является применение рефлексивного метода в сфере этического, именно здесь наиболее ясно

⁸² Мачульская О.И. *Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж.Набера (Опыт реконструкции)* // История философии. Вып. 10. М.: ИФ РАН, 2003. – С. 116.

⁸³ Naulin P. *L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert.* – P.: Aubier, Editions Montaigne, 1963. – P. 249-250

манифестирует себя ситуация необходимого задействования рефлексии. В частности, так происходит всякий раз, когда человек сталкивается с негативным переживанием и переживает опыт несправедливости, имеющей трансцендентный характер. «Моральная проблема, - отмечает П. Нолен, - встает лишь перед сознанием, которое чувствует себя ущемленным по сравнению с тем, каким оно должно быть»⁸⁴. При анализе мотивов, побуждающих человека осмыслить пережитое, можно выделить три знаковых опыта: опыт ошибки, опыт неудачи и опыт одиночества (при этом выбор именно этих трех переживаний не претендует на исключительность, но лишь подчеркивает, что все они обращены к одному и тому же «градусу» рефлексии).

Человеку присуще стремление *быть*, именно оно порождает деятельность сознания, направленную на то, чтобы придать метафизическое обоснование отдельным фактам, пережитым на опыте. Поскольку это качество присуще каждому человеку, то стремление *быть* «полагает напряжение между тем, что я есть и тем, чем я должен быть - напряжение, которое имеет смысл лишь в моральном опыте»⁸⁵. Таки образом, «я есть» является не фактом, а ценностью, которой мы распоряжаемся согласно своим поступкам.

Ж. Набер руководствуется интуицией, согласно которой человек переживает разрыв между конечностью своего характера и бесконечной открытостью своего бытия трансцендентному. Философ говорит о наличии в человеке *исходного утверждения* («*affirmation originaire*»), которое превосходит любой опыт – наличие такого утверждения свидетельствует, по его мнению, о причастности нашего бытия некому абсолютному бытию. Исходное утверждение каждый раз указывает на принципиальное несоответствие, существующее между самим фактом нашего бытия и любыми

⁸⁴ Там же, р. 252

⁸⁵ Там же, р. 253

знаками или поступками, объективирующими это бытие. Такое оригинальное понимание человеческой «диспропорции» указывает на разрыв, присутствующий в любом нашем опыте: с одной стороны, каждый опыт свидетельствует о наличии в нас исходного утверждения (которое нас конституирует и отсылает к бесконечности, непостижимости бытия), а с другой – является воплощением, объективированием абсолютного.

Понятие исходного утверждения Ж. Набер разрабатывает в своем первом фундаментальном сочинении «Составляющие этики», а затем углубляет его в «Эссе о зле». Исходное утверждение является отправной точкой для работы рефлексии, оно служит горизонтом единства всех переживаемых человеком опытов. Это утверждение невозможно принять как метафизический принцип, отделенный от человека: оно дано человеку спекулятивно и, хотя предшествует нашему опыту сознания, теряет всякий смысл без него. По сути Ж. Набер провозглашает его принципом нашей субъективности. А рефлексивный анализ негативного опыта ошибки, неудачи или одиночества убеждает человека в изначальной данности такого убеждения.

Исходное утверждение предстает как высшая убежденность, доступная рефлексии, и как призыв к тому, чтобы посредством своей деятельности проверить в мире силу такого тетического суждения (которое, собственно, и конституирует сознание). «Проверка миром» и призыв к действию являются необходимым условием, поскольку исходное утверждение невозможно отождествить с внутренней убежденностью: оно постоянно нуждается в проверке, испытании.

Подобная проверка действием способна дать ответ сразу на два вопроса (которые, в сущности, взаимодополняют друг друга). Во-первых, как было только что отмечено, она доказывает непозволительность психологизировать исходное утверждение и, вместе с тем, указывает на невозможность отождествить его с интуицией или воображением. Во-вторых, такая проверка

стремится преодолеть своеобразную дуальность рефлексии и опыта. Причем преодоление это возможно лишь в свете обращения к этической постановке проблемы.

Таким образом, Ж. Набер не ограничивается постулированием теоретического основания сознания, но ищет механизм, который позволит объяснить суть исходной убежденности на практике. Такой практикой должно стать переживание человеком опыта абсолюта, и в этой связи Ж. Набер вводит в свою философию «абсолютное свидетельство об абсолютном». Самым полным образом это понятие раскрыто в книге «Желание Бога», которая была издана уже после смерти философа и является неоконченной рукописью.

Ж. Набер разработал «философию свидетельства»⁸⁶, призванную пояснить, каким образом идея абсолютного проникает в сознание и влияет на конкретику жизненного опыта человека. Важно подчеркнуть, что свой проект философ понимает как герменевтический. Обусловлено это тем, что определенный субъект часто воспринимает некое свидетельство, к которому другое сознание остается равнодушным. Иначе говоря, почему люди по-разному реагируют на одни и те же свидетельства? Один забывает об пережитом (услышанном, увиденном, понятом) уже на следующий день, а для второго то же самое свидетельство способно стать отправной точкой для переосмысления всей своей жизненной ситуации. Кажется, что дело здесь не только в качестве и последовательности интерпретации, но и в мере соизмеримости между событием и опытом абсолюта каждого отдельного индивида. Для философа остается актуальным вопрос о соотносительности двух полюсов свидетельства: «Разве не верно то, что не бывает духовного свидетельства, которому не угрожало бы глубокое искажение его изначального вдохновения. Так происходит в силу диссоциации акта в

86 Nabert J. *Le désir de Dieu suivi d'un inédit La conscience peut-elle se comprendre?* – P.: Les éditions du Cerf, 1996. – P. 273.

полноте его внутреннего смысла и в той идее, которая его объективирует, в той форме, в которой он предстает перед сознанием»⁸⁷. Значит ли это, что опыт переживания события как чего-то абсолютного остается замкнутым и, тем самым, опровергает саму идею абсолюта? На этот вопрос философ отвечает отрицательно: «Герменевтика абсолюта утверждена и оправдана направленностью своего исследования. Но знаки, на которые ей необходимо полагаться, чтобы удостовериться, что она действительно перед лицом абсолютного выражения абсолюта, являются собой поле для интерпретации»⁸⁸. Никакое свидетельство не может быть конечным доказательством: сколь ни был бы в нем высок градус абсолюта, оно всегда остается открытым для иного понимания другим субъектом. Удел сознания – интерпретировать его, не стараясь охватить и поглотить; свет свидетельства способен «осветить сознание»⁸⁹ – это его основополагающая функция. В этом проявляется его неуловимость и одновременно явная печать бытия.

Ж. Набер утверждает, что философия свидетельства об абсолюте позволяет отказаться от альтернативы человеческого и абсолютного, божественного бытия. Такая философия не нуждается в уходе в богословскую проблематику абсолюта как Бога, но вместе тем и не стремится преобразить человека: «Нет смысла говорить о веровании, когда речь идет об утверждении, затрагивающем абсолютность свидетельства, отвечающего на абсолютное утверждение»⁹⁰. Абсолютность свидетельства становится объектом рефлексии, тем самым сознание преодолевает ограниченность понимания и, по мнению философа, в полной мере реализует свои способности. При этом нельзя утверждать, что опыт чего-то величественного становится для сознания точкой разрыва: «величие абсолютного свидетельства является продолжительным величием, настолько

87 Nabert J. *Essai sur le mal*. – P.: Cerf, 1997. – P. 16-17.

88 Nabert J. *Le désir de Dieu*. – P. 285.

89 Там же, p. 297.

90 Там же, p. 300.

простым и тотальным, что сливается с бытием субъекта и при это не порывает с природой»⁹¹.

Если в контексте рассуждений Ж. Набера сама по себе апелляция к свидетельству понятна и оправдана, то остается разяснить, каким образом наше сознание постигает его. Следует отметить, что возможности разума, позволяющие сравнивать и определять, в этом случае оказываются недееспособными. Так происходит хотя бы потому, что человек был бы неспособен различить в свидетельстве измерение свободы, если бы он изначально не осознавал свободу. «Мы могли бы искренне усомниться в своей свободе, - пишет философ, - если бы она постоянно не предполагалась в наших обменах с другими людьми... Разве можно начинать с того, чтобы наделять другие сознания несовершенной, скованной, ограниченной свободой? В самом принципе сознания содержится идея тотальной свободы, разработка которой допускает утверждение абсолютного свидетеля, абсолютного свидетельства об абсолюте»⁹². Свобода человека указывает на его божественную природу, что в данном контексте означает его способность возвыситься до уровня творческого, способного на поступок субъекта и тем самым ответить на исходное утверждение. Эту способность Ж. Набер обозначает как свойственную «божественному человеку», который двойственность своего внутреннего и внешнего бытия превращает в источник деятельности: божественный человек становится свидетелем абсолюта, он опрокидывает неразрешимость двойственности своей природы, перерастает ее, а его сознание становится способным на спонтанное восприятие и интерпретацию («следует перестать воспринимать сознание как некую воспринимающую емкость»⁹³).

Итак, на каких же формах свидетельства настаивает Ж. Набер? С одной стороны, это опыт неудачи, ошибки и одиночества, но, несомненно, жизнь

⁹¹ Там же, р. 306.

⁹² Там же, р. 306.

⁹³ Там же, р. 325.

нам дает и положительный опыт: опыт возвышенного, опыт жертвенности или же опыт прощения. Как полагает философ, опыт такого рода прямым образом влияет на наше представление о Боге. Конституирующим фактором свидетельства такого рода является его принципиальная неповторимость и, как уже говорилось, непроницаемость. Эти две характеристики влияют на наше чувство покорности, открытости чему-то превосходящему нас. Кроме того, они указывают на неразрывную связь свидетельства с явившим его свидетелем. «Бывают свидетели недостойные свидетельства, неспособные постичь его смысл, и бывают также свидетельства, поддерживаемые лишь посредственностью свидетелей»⁹⁴. Эти два примера доказывают, что связь свидетельства и его субъекта предстает как единое ядро, которое не поддается разложению на отдельные оценочные характеристики.

В толковании, предложенном Ж. Набером, встречаются две концепции абсолюта, несводимые одна к другой. С одной стороны, следуя мысли Г.В.Ф. Гегеля, философ указывает, что речь идет о непрестанном онтологическом и спекулятивном поиске абсолюта; с другой стороны, здесь обнаруживается родство с фихтеанским толкованием абсолюта, согласно которому он доступен и постижим сознанием.

Резюмируя свою концепцию свидетельства, Ж. Набер обращается к различению трех типов свидетеля и соответствующих им трех форм свидетельства.

Во-первых, под свидетельством можно понимать отображение фактов и событий, которые свидетелю довелось наблюдать. В данном случае существует дистанция между фигурой свидетельствующего и сокровенностью его личности: человек абстрагируется от себя, выступает в роли зеркала. По словам Ж. Набера, это свидетельство без интерпретации.

⁹⁴ Там же, р. 333.

Во-вторых, свидетельство может представлять собой некий отчет с изначально вложенным в него значением. В данном случае свидетель вновь абстрагируется от себя: «В сущности, он не был бы свидетелем и его отчет не был бы свидетельством, если бы он не принадлежал сознанию, старающемуся своими силами понять разумное значение некоторых действий или поступков»⁹⁵.

Наконец, Ж. Набер выделяет третью форму свидетельства, которая единственная соответствует глубокому смыслу слова. Речь идет о свидетельстве, являющемся личным утверждением (посредством действий, посредством всей жизни) веры в некую истину. «В данном случае свидетель предстает как творец, проверяющий и свидетельствующий своим собственным примером. В этом высшая ценность свидетельства: свидетель тот, кто проверяет»⁹⁶. Именно это третье значение следует считать отправной точкой аттестационной теории, о которой речь пойдет ниже.

2.1.4. Когерентность жизненного опыта свидетельства и философской рефлексии о природе этого опыта

Апелляция к мысли С. Вейль в связи с темой нуждается в нескольких пояснениях. Всякая попытка выстроить универсальный механизм прочтения ее текстов рискует стать упрощением или даже искривлением. Стиль философствования С. Вейль имеет открытый характер не только с точки зрения ключевых интуиций, но по форме: большая часть ее текстов – это тетрадные записи, не имеющие четко выраженной структуры. Показательно, что два текста, на которые принято ссылаться – «Укоренение» и «Тягость и благодать» – на самом деле составлены не самой С. Вейль, а Г. Тибоном и А. Камю соответственно. Вместе с тем, есть серьезные основания говорить о

⁹⁵ Там же, р. 335.

⁹⁶ Там же, р. 335.

когерентности основных философских интуиций С. Вейль, когерентность способа мыслить и способа действовать, что выразилось не только на бумаге, но и в поступках этого мыслителя.

Обращаясь к философии С. Вейль, невозможно оставить без внимания ее стремление переживать, наполнять опытной составляющей собственные убеждения. Подобная нераздельность смысла и практики является исходным пунктом для исследования проблематики свидетельства у ее творчестве, причем лейтмотивом такого исследования становится тема внимания. Для мысли С. Вейль характерна попытка объективации смыслов, стремление распознавать их воплощение в горизонте человеческого действия. что означает такое распознавание? Его предпосылкой является созерцательная практика, работа внимания. Признание ключевого значения внимания не означает воздержания от действия или утверждения пассивности, наоборот – это обогащение категории действия в свете воплощенности смысла. Сосредоточенность внимания не сводится к пассивности, это бесконечное упражнение концентрации, с помощью которой человек открывает свою причастность к порядку мира, или, другими словами, причастность к абсолюту, которая раскрывается в его способности к действию. Созерцание и концентрация внимания не влекут отстранения человека от действенного модуса реальности. Подобная сосредоточенность вейлевского взгляда позволила С. Аверинцеву заявить: «Если XXI-й век - будет, то есть если человечество не загубит своего физического, или нравственного, или интеллектуального бытия, не разучится вконец почтению к уму и к благородству, я решился бы предположить, что век этот будет в некоем существенном смысле также и веком С. Вейль... Трудно отделаться от мысли, что ее время еще по-настоящему не наступило. Что оно ждет нас впереди, за поворотом»⁹⁷. По сути, речь идет об утверждении новой этики взгляда. Никакой дистанции между всматривающимся человеком и миром, в котором

⁹⁷ Аверинцев С. *О Симоне Вейль* // Вейль С. Укоренение. Письмо клирику. - К.: Дух и Литера, 2000. - С. 5

он находится, не возникает, равно как и свидетель не является внешним относительно аттестированного события, а, наоборот, участвует в нем, впускает его в горизонт собственного опыта. Таким образом, философии С. Вейль свойственна постоянная заряженность на конкретику исторической ситуации, ее взгляд лишен всякого изоляционизма: в каждой своей точке ее размышления предстают как бурлящее обращение к традиции, причем традиции в самом широком смысле.

Вейлевское понятие внимания позволяет, пускай и осторожно, говорить об открытости ее философской позиции по отношению к герменевтическому методу восприятия. Во всяком случае есть основания утверждать, что фундаментальные для нее категории воплощения и укоренения подводят к интерпретативному способу философствования. П. Рикер, говоря о принадлежности С. Вейль к «герменевтической культуре», указывает на свойственное ей внимание к контексту и, в более широком смысле, к традиции: «Традиция не есть мертвый и неизменный склад, но неистощимый источник, богатство которого проявляется лишь в той мере, в какой сегодняшние люди способны принимать и реинтерпретировать ее»⁹⁸. Творчество С. Вейль, природа ее рефлексии, глубокое внимание к античным и христианским текстам – все это свидетельствует о ключевом присутствии интерпретации в мировоззрении этого мыслителя. Признание роли контекста и традиции в широком смысле позволяет избежать ловушки идеологической замкнутости, оно означает освобождение мысли от сдерживающих схем и ограничений, потерявших соотнесенность с реальностью. Это своеобразное возвращение человеку вкуса к критическому мышлению, а также признание его нужды в правде и творческом действии: «граничное внимание – это основание способности человека к творчеству»⁹⁹, то есть способности человека своим действием участвовать в абсолютного творения смыслов. В

98 Ricoeur P. *Message de Paul Ricoeur au colloque international "Simone Weil – Paul Ricoeur" de Rio de Janeiro, 13-15 septembre 1993* // *Téophilyon*. Т. III - №1, 1998. – P. 12.

99 Weil S. *La pesanteur et la grâce*. – P.: Le monde en 1080, 1963. – P. 118.

этой связи высшее проявление внимания имеет религиозный характер, а граничным воплощением внимания является молитва – состояние полной сосредоточенности, внутренней собранности человека. Она держится на способности поместить точку направленности внимания вне границ принятого субъективной перспективы. Молитвенное внимание – это нечто большее, нежели обычное упражнение в сосредоточенности. Ее стихия – это не аскетическое сдерживание взгляда, а открытие другой природы созерцания, другой перспективы, в которой субъект перестает быть точкой отсчета, а я имманентно включено в определенное отношение. По существу, молитва открыта к опыту трансцендентного, порождающего в человеке перспективу вечного: «Как только в душе появляется место для вечного, нам нужно лишь его хранить, так оно само произрастает, как зерно. Нужно поддерживать вокруг него большую неподвижную армию, и окормлять ее созерцанием множества устойчивых и строгих отношений»¹⁰⁰. То есть ценность внимания заключается не только в том, что оно позволяет прикоснуться к определенному исходному смыслу (о чем, собственно, и свидетельствует укоренение), но и в том, что учит удерживать присутствие этого смысла как горизонт собственного мышления и собственного действия.

По мнению С. Вейль, памятование про вечное и умение сохранять его очевидность в качестве путеводной нити тесно связано со человеческой способностью продуцировать этические суждения, если принять, что природой исходного смысла является благо (и, соответственно, этика является первой философией). Внимание требует постоянного поиска опыта блага. Даже опыт блага, длящийся лишь мгновение, способен перевернуть восприятие реальности. Внимание к вечному раскрывается как фундаментальная черта человеческого разума и призвано быть ориентиром для выявления конечности и ограниченности любого опыта зла. Можно сказать, что внимание не только исходный элемент эпистемологического

¹⁰⁰ Там же, р. 121.

поиска, но и основанием для различения добра и зла, вечного (аутентичного) и конечного. Онтология здесь немислима без аксиологии, поскольку внимание – это врожденная способность человека, а также и постоянная практика, направленная на распознавание смыслов и ценностей.

Интересно, что по замыслу С. Вейль настроенность на внимание не столько способствует новому пониманию субъекта, сколько изменяет характер осмысления мирской природы человека. Сосредоточенность на измерении исходной соотнесенности человеческого существования (то есть на человеке-в-мире) раскрывается в вейлевском анализе феномена святости, о чем будет сказано ниже.

От меры внимания зависит позиция, с которой мы интерпретируем мир, человеческие отношения, сами себя. Речь идет об уточнении каузальных связей и одновременно об умении сосредотачиваться на том, что является событийным горизонтом опыта. Внимание к событийности – это своеобразный императив интерпретации: отсутствие внимания указывает на попытку человека «выключиться» из мира и вынести себя за рамки. «Желать, чтобы мира не было, значит желать, чтобы мое собственное существование было всем»¹⁰¹. По сути, внимание сопротивляется всякой попытке релятивизировать мир и раскрывает свою этическую доминанту, так как готовность быть внимательным, внимательно относиться к инаковости, означает готовность к отношению.

Внимательный человек переносит центр тяжести с себя на Другого. Для этого, отмечает Ж. Жаньо, необходимо некое личное усилие, соединенное с жаждой сверхличностного¹⁰². В других понятиях эту важную мысль можно выразить как необходимость сохранения жизненной силы диалектики, которая, с одной стороны, оберегает универсальное от стерильной абсолютизации, а с другой, историческое от его тенденции закрываться в

¹⁰¹ Там же, р. 135.

¹⁰² Janiaud J. *Simone Weil: l'attention et l'action*. – P.: PUF, 2002. – P. 66.

себе самом. Свидетельство соответствует обоим этим требованиям, более того – истинное свидетельство только таким и может быть: его историчность (как точка напряжения прошлого и будущего) выступает не в качестве преграды, а как ключ к осмыслению универсальности пережитого опыта. Ключ, который открывает сознанию дверь к трансцендентному, но при этом не захлопывает ее за ним, поскольку это привело бы к изоляции исторического я.

Тема личной истории крайне важна для С. Вейль, так как напрямую связана с осознанием человеком себя как социального существа. «Человек укоренен своим реальным, активным и естественным участием в существовании некоего коллектива, который сохраняет живыми некоторые сокровища прошлого и некоторые предчувствия будущего»¹⁰³. К этой мысли С. Вейль приходит в своем сочинении «Укоренение. Пролог к Декларации обязанностей по отношению к человеку», которое относится к периоду ее деятельности в Лондоне во время Второй мировой войны и являет собой размышления о будущей судьбе Франции, о необходимости поиска ее новой идентичности. С уверенностью можно сказать, что спектр проблем, поднятых в «Укоренении», а также подход С. Вейль к ответу на них сохраняют свою актуальность и в наши времена. Характерно, что понятие укоренения имеет глубокий этический смысл, им обуславливается поиск человеком правды и справедливости, а «нужда в правде является самой священной»¹⁰⁴. При этом поиск правды возможен лишь в том случае, если находятся люди, по-настоящему любящие ее. Поиск правды сопротивляется надуманному противопоставлению прошлого и будущего. Можно даже сказать, что прошлое и будущее находятся в разных модальностях. Прошлое является нашим единственным наследством, в то время как будущее является сплошным призывом к действию – она нам ничего не дает, более того, само нуждается в нашем приношении. Мы призваны даровать ему свою жизнь.

¹⁰³ Weil S. *L'enracinement*. – P.: Gallimard, 1999. – P. 63.

¹⁰⁴ Там же, p. 53.

«Чтобы давать, - пишет С. Вейль, - нужно обладать, а мы не владеем другими жизнями, другими растительными соками, нежели сокровища, которые наследовали в прошлом и которые в нас переварились, ассимилировались, восстановились. Из всех нужд человеческой души нет более необходимой для жизни, чем прошлое»¹⁰⁵. Таким образом, помимо того, чтобы посвятить себя будущему, человек должен непрестанно совершать работу памятования, поскольку всегда есть риск раз и навсегда утратить прошлое. В этом состоит один из упреков С. Вейль, обращенных к современному ей обществу: угроза потери прошлого стала всепроникающей, философ называет это преступлением и призывает бросить все силы, чтобы сохранить связь времен. Безусловно, такой призыв затрагивает человека как существо социальное, поскольку своим свидетельством он отвечает на вызов идеологий, которые, лишая общества корней, обращают их к обману и идолопоклонству как естественному состоянию.

Итак, настоящее свидетельство способно родиться из любви к правде, которая, как всякая любовь, является не цепочкой рациональных выводов, а спонтанной устремленностью всей личности. В этой связи особенную ценность обретает историческая составляющая: «История является тканью низостей и жестокостей, в которой сияют лишь несколько капель невинности. Если это так, то среди людей все же обретается небольшое ее количество; вместе с тем, большая часть этого малого количества остается скрытой. Если мы в состоянии, то следует искать не прямые свидетельства ее наличия. Романские церкви, григорианское пение возникли в обществах, где невинности было не больше, чем в последующие столетия»¹⁰⁶. Такие пронзительные свидетельства формируют этические убеждения человека и становятся критерием работы его внимания. При этом внимание

¹⁰⁵ Там же, р. 71.

¹⁰⁶ Там же, р. 293.

сконцентрировано не на фиксации исторической обертки, но на любви к ее «бессловесной, анонимной, исчезнувшей составляющей»¹⁰⁷.

Образом человека, способного на безграничную любовь к правде, для С. Вейль служит святой. Именно в таком смысле святой предстает как свидетель *par excellence*. Важно отметить, что обращение к религиозному опыту в данном случае (как и в случае с молитвой) не означает выход за рамки философской проблематики. Как подчеркивает Ф. Вормс, мысль С. Вейль «становится местом встречи крайне оригинального христианства и философии в привычном смысле слова»¹⁰⁸. Более того, стремиться к разграничению в ее текстах богословской и философской проблематики, означает «резать по живому» человеческого опыта – опыта, на котором основана вся европейская цивилизация, а также опыта конкретного человека, проживающего свою жизнь здесь и сейчас.

Говоря о растерянности человека перед современными духовными и материальными вызовами, С. Вейль видит выход в способности человека действовать. Ложь, обман не нуждаются в усилиях, для того, чтобы быть явленными в мире. В то время как правда всегда рождается из конкретного поступка. Более того, ситуацию, при которой правда кажется не менее правдивой, чем ложь, можно расценивать как «триумф святости и гения»¹⁰⁹. «Лишь конкретное свидетельство и мистико-богословский язык великих традиций, - замечает Л. Борден, - способны глубоко и радикально поставить проблему истинного этического устремления»¹¹⁰. К этому следует добавить, что обращение к традиции заставляет С. Вейль говорить о необходимости поиска новых форм свидетельства о святости, которые не изолировали бы целые классы общества (в частности, рабочих), а наоборот, были бы

¹⁰⁷ Там же, р. 293.

¹⁰⁸ Worms F. *La philosophie en France au XX siècle. Moments*. – Gallimard, 2009. – P. 387

¹⁰⁹ Weil S. *L'enracinement*. – P. 63

¹¹⁰ Bordin L. *L'éthique chez Simone Weil // Simone Weil. Action et contemplation*. – P.: L'Harmattan, 2008. – P.

возгласом, обращенным к каждому конкретному человеку просто в силу того, что он способен на внимание и испытывает потребность в правде.

На примере фигуры святого С. Вейль стремится исследовать, каким образом экзистенциальная биография и концептуальная логика могут сосуществовать в одном измерении. При этом общим фоном исследования становится этика как первая философия. Какой же видит С. Вейль эту «новую» святость? В первую очередь, ее проект является своеобразным ответом на позицию Ж. Маритена, изложенную ним в сочинении «О временном порядке и свободе». Опасение и негодование С. Вейль были вызваны тем, что неприемлемое для нее истолкование святости могло стать программным для активных членов движения Сопротивления, поскольку Ж. Маритен выступал на тот момент едва ли не главным интеллектуальным авторитетом (во всяком случае, этого опасалась С. Вейль). В чем же заключаются претензии С. Вейль к философу-томисту? Здесь можно выделить два ключевых момента, которые, по сути, имеют много общего.

Во-первых, идеи Ж. Маритена предусматривали трансформацию общества, социальных связей, и тот фундамент, на котором эти трансформации должны основываться, представлялись С. Вейль отказом от императива правды. Во-вторых, философ выступала против того истолкования человека, которое предлагал персонализм в целом и Ж. Маритен в частности.

Отторжение предложенного Ж. Маритеном пути выхода из антропологического кризиса становится тем неистовей, что исходный порыв двух мыслителей видится вполне сопоставимым. У Ж. Маритена мы читаем, что «общественный порядок современного мира возможно трансформировать лишь одновременно спровоцировав (и сначала в себе самих) преобразование духовной и моральной жизни»¹¹¹. Но уже через две

111 Maritain J. *Du régime temporel et de la liberté* // Jacques et Raïssa Maritain. Oeuvres complètes. Volume V, 1931-1935. – Editions Universitaires Fribourg. – P. 444.

страницы мы встречаем слова, которые невозможно отождествить с С. Вейль: «Не пришло ли время, чтоб со священного неба, которое за ней четыре столетия сохранял дух Барокко, святость спустилась к событиям простой жизни и профанной культуры, преобразила земной порядок человечества, стала общественным и политическим делом?»¹¹² Сама постановка вопроса для С. Вейль недопустима, поскольку в нем прослеживается идея иерархизации, разграничения людей на способных узнавать святость и тех, кому требуется ее преобразование (чтоб не сказать упрощение). Кроме того, разве в праве мы утверждать, что историей предусмотрены особые эпохи, когда святость (и, соответственно, правда) обнаруживала себя ясней, нежели в другие. Такой проект Ж. Маритена предусматривает новую своеобразную форму просвещения, согласно которой святость является проявлением героизма, на который способны избранные, тем самым в фигуре святого, пускай и действующего в «профанной культуре», заложена некая граница между его образом действия и устремлениями остальных людей. Ж. Маритен также пишет: «Полностью признавая, что христианское возрождение во всех слоях народных масс является возможным с учетом средств, которыми располагает Бог и с учетом апостольских деяний святых, которые, возможно, возникнут посреди этих масс и в которых нуждается мир, мы все же отмечаем существенную преграду, вызванную материалистическим радикализмом, который столь часто встречается в рабочей среде»¹¹³. С. Вейль, своей жизнью стремящаяся засвидетельствовать готовность разделить тяжелую жизнь рабочего класса (в частности, ее работа на заводе Пежо), не могла принять такие слова. Для нее они звучат как вызов, как одна из форм обмана: «это практика хороших дел, совершенных в особом состоянии души - как говорится, «из любви к Богу», - при которой несчастные спасенные являются материалом поступка,

¹¹² Там же, р. 446.

¹¹³ Там же, р. 484.

анонимной возможностью засвидетельствовать доброжелательное отношение к Богу»¹¹⁴.

Вторым моментом, который побудил С. Вейль вступить в полемику, является маритеновское понимание личности, основанное на идеях персонализма. Она отказывается принимать личность как высшее и основное измерение человеческого существования, в котором всецело реализуется свобода. Для С. Вейль не менее важно, что человек по своей природе существо социальное, и рассматривает социальные ценности как не менее фундаментальные. Сама по себе личность и ценность, которой мы ее наделяем, зависит от исторических факторов, формируется под воздействием социальных сил. С данной позицией философа связан и тот факт, что она, в отличие от Ж. Маритена, основой всего провозглашает обязанности человека, а не его права: в этом, по ее мнению, этическая основа человеческого существования.

В данном контексте С. Вейль берется за прояснение понятия «безличного» (*impersonnel*), которое, по ее мнению, имеет важное этическое значение. Как замечает Э. Спрингстед: «Обращаясь к имперсонализму, Вейль не пытается отделить людей от мира или наделить их особыми признаками, но хочет расширить их пространство... Имперсонализм предполагает не только то, что человеческое «стремление к благу» нельзя свести к личности, но и то что мы обязаны уважать людей, даже когда они не демонстрируют признаков личности»¹¹⁵. Таким образом, есть некое моральное требование, которое является более фундаментальным, нежели то, что исходит из понятий личности и права: речь идет о безграничной обязанности, которая стоит перед каждым человеком по отношению к другому.

¹¹⁴ Weil S. *L'enracinement*. - P. 201

¹¹⁵ Springsted E.O. *Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain* // The Harvard Theological Review. Vol. 98, №2, Apr., 2005. - Cambridge University Press. - P. 217-218

Философии персонализма С. Вейль противопоставляет свою версию, «тринитарный» персонализм, тем самым опрокидывая прочтение личности, базирующееся на философии субъекта. Бог «является божественной моделью личности, которая превосходит саму себя через отречение... Божественной, абсолютной моделью такого отречения в нас служит послушание - это и есть принцип творения и упорядоченности мира, так явлена полнота бытия»¹¹⁶. Таким образом преодолевается истолкование личности, которое угрожает лишить христианство его сверхъестественной основы. Э. Габелльери считает, что главная забота С. Вейль связана с тем, чтобы не застрять в границах гуманизма, сводящего все к человеческому поступку. Вместо этого она предлагает принцип трансценденции, согласно которому центр человеческого делания находится вне человека, даже «вне мира». Идея обязанности руководствуется верховенством блага и превосходит понятие права, утверждающего верховенство субъекта.

Исходя из идеи имперсонализма, С. Вейль предлагает свое прочтение святости, она стремится показать, каким образом сверхъестественное проникает не только в душу человека, но и в социальное. Любую социальную иерархию предвосхищает иерархия внутренняя. Но как быть человеку в эпоху, когда внутренняя иерархия оказалась разрушенной? Человек, прежде, чем обратиться к «внутреннему деланию» своей личности, должен осознать, что на нем все не замыкается: «Мир производит святость»¹¹⁷. Чтобы в мире обнаружить присутствие божественного, следует сосредоточить взгляд на «друзьях Бога». Такое внимание позволяет постичь природу человеческого поступка и природу христианства. Как пишет С. Вейль в своей «Духовной автобиографии»: «В наши дни общественные настроения настолько влиятельны, они настолько легко возносят страдание и смерть до высшего уровня героизма, что я считаю правильным, чтобы несколько ягнят оказались

¹¹⁶ Weil S. *Attente de Dieu*. – P. 507

¹¹⁷ Weil S. *La pesanteur et la grâce*. – P. 145.

вне стойла, дабы свидетельствовать, что любовь Христа является чем-то принципиально другим»¹¹⁸.

Свидетельства такого рода представляют собой «новую» святость, которая не имеет прецедентов, поскольку предыдущее времена в ней не нуждались и не стремились распознать. Недостаточно святости, постулирующей себя в качестве соответствия неким духовным идеалам. Современный мир нуждается в святости, явленной в ее спонтанности и конкретике повседневного опыта. Речь идет о переосмыслении понятия воплощения, которое у С. Вейль является синонимом универсальности, поскольку оно гарантирует конкретное отношение, устанавливаемое между Богом и человеком, пришедшим в мир. Воплощение свидетельствует о встрече личной способности к действию со сверхъестественной сущью христианства. С этой встречи все начинается, она является исходной точкой, поэтому воплощение не следует истолковывать как достижение, но лишь как начало длинного пути, на котором творение обретает свое божественное происхождение. В этом заключается правда человеческого действия: через себя мы позволяем действовать жизни, источником которой не являемся. Такую форму поведения С. Вейль называет «бездейственным действием», под которым не следует понимать противоположность действию, оно лишь настаивает на том, что субъект не является ни его абсолютным источником, ни смыслом – подобное действие есть условие истинного творческого процесса. Э. Габелльери подчеркивает: «Мы говорим о «бездейственном» действии всякий раз, когда вдохновение порождает вереницу опосредований, не содержащих причины в самих себе. А также, когда, несмотря на детерминированность действия, возникает вдохновение, способное выкристаллизоваться в упорядочивание общественной жизни, способной

¹¹⁸ Weil S. *Autobiographie spirituelle*. Marseille, 14 mai 1942 // Oeuvres. – P.: Gallimard, 1999. – P. 779.

передать его и заставить опосредованно сверкать. В этом, возможно, главная цель текстов, написанных ней в Лондоне»¹¹⁹.

Таким образом, можно говорить о тройном измерении действия: оно предстает как дар мира, как дар воплощенного бытия и как дар себя. Позиция С. Вейль относительно понимания дара как пребывающего в мире и как воплощенного в человеке уже кажется проясненной. Остается понять, что подразумевает философ под даром себя. В первую очередь, речь идет о свободе человека, понимаемой как способности ответить на дар мира. Действие человека становится ответом на божественное присутствие и реализуется через обретение человеком своего призвания в мире. Призвание человека - это конкретное, всегда личное выражение единства естественного и сверхъестественного. Стремясь к такому единству, человек посредством действия совершает дар себя, но этот дар не претендует на объективирование истины. И хотя истину охватить невозможно, человек в силу своей природы и своей свободы способен свидетельствовать о ней: в этом и выражается его форма дара. Как сильный образ, указывающий на характер человеческого действия С. Вейль приводит поступок апостола Павла. «Сказать Христу: я останусь верным тебе, уже означало отказаться от него, означало предположить, что источник верности находится в себе, а не в милости [Бога]... Было сложно оставаться верным Христу. Это была верность перед «пустотой». Намного проще быть верным до гроба Наполеону. Даже мученикам позднее было легче оставаться верными, поскольку уже была Церковь как некая сила со своими темпоральными обещаниями. Мы готовы сложить жизнь за нечто сильное, а не за слабое, или хотя бы за то, что, временно пребывая слабым, все равно сохраняет ореол силы»¹²⁰. Способность распознавать такую силу С. Вейль отождествляет с укоренением. Лишенному укоренения человеку приношение жизни в дар видится не свидетельством мученичества, а формой проклятия. Этим вызвана

¹¹⁹ Gabellieri E. *Etre et don. Simone Weil et la philosophie*. – Louvain-Paris: Editions Peeters, 2003. – P. 476.

¹²⁰ Weil S. *La pesanteur et la grâce*. – P. 33.

современная паника, охватившая человечество, которая, с одной стороны, воспринимает окружающий мир как ад, а с другой сама этот ад и порождает. Образ ада – это образ человека, утратившего смысл воплощения; это состояние, при котором человек оказывается лишен каких-либо устойчивых ориентиров: стирается смысл различения добра и зла.

«Зло безгранично, но не бесконечно. Лишь бесконечное способно ограничить безграничное»¹²¹. Из этого следует, что лишь человек, не упустивший из горизонта своего видения смысл бесконечно превышающей его милости, способен действовать и своим действием обретать добро. Поскольку опыт добра, в отличие от опыта зла, человек обретает лишь совершая его. Подытожить эту мысль можно словами А. Ирвина: «Святость передается от одной души другой не словами, но от тела к телу, посредством физического действия (или нарративного действия), а также посредством вызванных таким действием эффектов»¹²². Как нам представляется, в этом заключается главный смысл того, как С. Вейль понимает роль свидетельства в человеческой жизни. Бескомпромиссность и вдохновение, с которыми С. Вейль ищет правду о человеке в самом сердце набирающих силу испытаний XX-го века, имеет прямое отношение к обоснованию свидетельства как универсальной формы ответа на дар человеческой жизни. Говоря об универсальности не забываем вейлевскую идею воплощения: это вовсе не претензия на то, чтобы представить свидетельство как единственно возможную форму ответа на антропологический кризис. Имеет в виду нечто другое, универсальность означает принципиальную открытость каждого человека горизонту события. Общая для всякого человека способность к действию и внимательному восприятию – залог утверждения свидетельства в качестве актуального философского и социокультурного феномена.

¹²¹ Там же, р. 75.

¹²² Irwin A. *Le spectacle de la sainteté. Sainteté, sacrifice et signification chez Simone Weil et dans l'éthique américaine contemporaine* // *Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, №57, 1998. – P. 75.

2.2. Феноменология субъекта и концепция аттестации Поля Рикера

Мы убедились, что можно наметить своеобразную дорожную карту становления вопроса о свидетельстве в качестве важной философской проблемы, насущной для мыслителей разных философских течений и убеждений. И если изначально в центре внимания была аксиология действия, сосредоточенная на свидетельстве как поступке, то постепенно акцент смещается в сторону эпистемологического исследования того, каким образом содержательная структура свидетельства соотносится с теорией субъекта. На первый план выходит вопрос о понимании человеком самого себя – вопрос, который П. Рикер назвал главным для всей философии. Необходимо сделать шаг назад (назад к субъекту), чтобы затем с большей пользой и последовательностью продвинуться вперед по пути осмысления свидетельства как важного явления современной нарративной культуры. Вопрос о субъекте несомненно способствует философской концептуализации свидетельства и позволяет воспринять его со всей серьезностью, демонстрируя, что речь идет не о краткой моде на свидетельское высказывание, а о глубинных онтологических принципах человеческого существования. Так на горизонте появляется понятие аттестации, призванное расширить и систематизировать сферу исследования. Если аттестация в первую очередь отталкивается от необходимости новой постановки вопроса о субъекте, то понятие свидетельства призвано конституировать интерсубъективный характер такого рода поиска, а также дать выход к этическому измерению вопроса. Данная смысловая пара в полную силу демонстрирует свою состоятельность в рамках герменевтической феноменологии. Отметим, что герменевтическая феноменология является философским методом, который можно обозначить как заглавный для продвижения философской рефлексии П. Рикера – того философа, который, по нашему мнению, наиболее последовательно разрабатывал интерпретативную парадигму свидетельства.

Вопрос о субъекте является фундаментальным для П. Рикера, и прежде, чем предложить свою концепцию, он подвергает критике понимание субъективности, сложившееся на основании рационального подхода Декарта, а также последующей разработки темы *cogito* И. Кантом и Э. Гуссерлем. Кроме того П. Рикер уделяет особое внимание ницшеанскому отказу от субъекта, получившему развитие в течении, которое принято характеризовать как школу подозрения (ее главные учителя – Ф. Ницше, К. Маркс, З. Фрейд). В подобном пренебрежении субъектом просматривается неготовность философии отказаться от навязанной ей оппозиции гиперболизированный субъект – антисубъект. По мнению П. Рикера, такая привязка мешает новой постановке вопроса о субъекте и, следовательно, новому углубленному поиску, который в полной мере оправдывает себя в рамках герменевтического подхода: «герменевтика самости располагается на равной дистанции и от апологии *Cogito*, и от отказа от *Cogito*»¹²³.

Но вернемся к Декарту. В чем состоит главный упрек к предложенному им пониманию *cogito*? Постулируя примат рационального на основании метода радикального сомнения, Декарт приходит к утверждению скептической субъективности как исходной позиции для взгляда на абсолютно все данные реальности. Подобная гиперболизация сомнения сопряжена с серьезным риском, который оказывается непреодолимым, поскольку радикальность подхода в конечном итоге касается не только метода (то есть характера сомнения), но и самого полученного посредством этого метода субъекта: он оказывается подвешенным на нити собственного сомнения и не способен обрести основание ни в здравом смысле, ни в науках, ни в философской традиции, поскольку все они сведены до уровня мнений, которым не избежать всепильного взгляда сомнения. В итоге оказывается, что «субъект сомнения абсолютно лишен корней, коль скоро его собственное тело терпит крах со всеми другими телами... «Я», сомневающееся и

¹²³ П. Рикер. *Я-сам как другой*. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – С. 19.

рефлектирующее в Cogito, столь же метафизично и гиперболично, как и само сомнение по отношению ко всему его содержанию»¹²⁴. Как известно, обращение картезианского *cogito* к идее Бога не способно устранить состояния подвешенности. Декарт намеренно рассматривает допущение о существовании злого гения, пытающегося обмануть субъекта. При этом он заключает, что сам факт обмана предполагает существование обманутого и, следовательно, суждение эпистемологического характера о существовании субъекта дополняется суждением экзистенциальным: «Может обманывать сколько угодно, он никогда не добьется, чтобы я был ничем, пока я буду думать, что кем-то являюсь... Следует заключить в качестве константы, что пропозиция «Ego sum, ego existo» с необходимостью истинна»¹²⁵.

Важность подобной формулировки, присутствующей во второй «Медитации», подчеркивает в своих исследованиях Ж-Л. Марион, по мнению которого она постулирует Бога в качестве охранника аутентичности *cogito*. При этом ход аргументации Декарта является не онтологическим, а призван в первую очередь прояснить экзистенциальный порядок процесса рефлексии: «Картезианский аргумент не достигает онтологического статуса, поскольку понятие природы Бога само по себе утверждает необходимость необходимого существования»¹²⁶. По мнению Ж-Л. Мариона, представленная таким образом идея Бога позволяет дистанцироваться от всепоглощающего сомнения, то есть не сомнение здесь оказывается первопричиной, что, в свою очередь, позволяет рассматривать сомнение не как онтологически значимую предпосылку, а как исходный пункт фиксирования способности субъекта к рефлексии. В этом свете формула «ego cogito, ergo sum» является протокольной, а не смыслообразующей. Более того, она представляется тавтологией, если внимание сосредотачивается на

¹²⁴ Рикер П. *Я-сам как другой*, С. 20-21.

¹²⁵ Descartes R. *Meditationes de prima philosophia*. – P.: Vrin, 1970. – P. 25.

¹²⁶ Marion J-L. *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. – P.: Presses universitaires de France, 1991. – P. 229. В своей формулировке Ж-Л. Марион ссылается на Шеллинга: «Бог не только необходимое сущее, но он с необходимостью необходимое сущее» (*Pilosophie der Offenbarung*. I, 8, SW, t. XIII, p. 159.)

cogito, а не на *ego*: «Значение осмысленной (*cogitée*) формулы маловажно, важен исключительно анализ этой формулы в качестве *cogitatum* (мыслимого), а также прямая связь этого *cogitatum* с *ego cogito*. Точно также канонические тексты «Второй медитации» проявляют не существование *ego* в формуле «*Ego sum, ego existo*», но существование когитативной мысли этой формулы»¹²⁷. Другими словами, формула «*ego cogito, ergo sum*», равно как и формула «*Ego sum, ego existo*», указывает не на существование субъекта, а на существование процесса рефлексии. Идея Бога при этом служит веским основанием для того, чтобы вырваться из порочного круга солипсизма.

Вопрос П. Рикера, адресованный Декарту, можно выразить так: допустим, что вторая формула позволяет нам переосмыслить значение первой, но кем является субъект, наделенный способностью распознать существование рефлексии и каковы критерии достоверности знаний, извлекаемых им посредством рефлексии (помимо достоверности существования самой рефлексии)? «Достоверность *Cogito* - считает П. Рикер – дает лишь субъективную версию истины; что касается знания о том, обладает ли эта достоверность объективной ценностью, то царствование злого гения продолжается; моя душа определенно является чистым интеллектом, но это лишь внутреннее дело знания»¹²⁸. Мы не видим своей целью представить исчерпывающее толкование картезианского *cogito*, но вместе с тем необходимо разъяснить обращенную к нему критику П. Рикера с тем, чтобы в дальнейшем увидеть, на каком фундаменте зиждется предложенная им концепция аттестации. Критика Декарта не мешает отдать тому должное: пришествие картезианского *cogito* явилось важнейшим интеллектуальным событием, после которого мы стали мыслить иначе; а рефлексии над *я* было придано беспрецедентное тематическое значение¹²⁹. Об этом свидетельствует тот факт, что картезианская концепция субъекта, а

¹²⁷ Marion J-L. *Descartes et l'onto-théologie* // *Descartes*. – P.: Bayard, 2007. – P. 59.

¹²⁸ Рикер П. *Я-сам как другой*. – С. 67.

¹²⁹ Рикер П. *Путь признания. Три очерка*. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 88.

также свойственная ему рефлексия легли в основание теоретической составляющей трансцендентальной философии И. Канта, с именем которого связываются два последующих достижения: разграничение теоретического и практического разума и как следствие – распространение рефлексивной проблематики на практическую область. Однако в данном случае не обошлось без определенного искажения открытия, поскольку внимание к практической проблематике повлекло за собой принесение в жертву теории действия ради концентрации на моральной философии и философии права. В итоге можно констатировать практически полное отсутствие внимания к тематике «самопризнания как инстанции внятного дискурса, вопреки эксплицитной референции к «я», содержащейся в требовании автономии»¹³⁰. Подобное игнорирование теории действия сделало проблематичной постановку вопроса о самости в рамках моральной философии, поскольку понятие личности («идентичность исторической личности») было принесено в жертву ради исключения риска субъективного идеализма. Иными словами «я мыслю», взятое в его трансцендентальном значении, порывает с возможностью референции к личности эмпирической.

Именно этот разрыв стремилась преодолеть трансцендентальная философия субъекта Э. Гуссерля, который сумел различить в кантовской эпистемологии имплицитное зерно феноменологии. В чем оно заключается? По мнению Э. Гуссерля, величие картезианского *cogito* состоит в том, что оно постулирует абсолютный фундамент чистого знания субъекта о себе. При этом Декарт не сумел сполна воспользоваться своим открытием, так как не преодолел скептической установки ради аподектической, которая единственная способна конституировать связь *cogito* с объектом мышления. Иными словами, открыв принцип, он недостаточно позаботился о тех исследованиях (о той науке), которые на основании этого принципа можно совершить. Трансцендентальный субъект нуждается в применении метода,

¹³⁰ Там же, с. 89.

который можно охарактеризовать как аподектический субъективизм, он по сути и реализуется в трансцендентальной феноменологии. Таким образом, обоснование *cogito* видится не как самоцель, но как исходный пункт для обоснования особого типа знания. Критерий радикальной имманентности субъекта получает новую интерпретацию в философии Э. Гуссерля, поскольку становится фактором, обосновывающим идеал научной объективности.

Таким образом, фундаментальным вопросом трансцендентальной феноменологии является вопрос о том, каким образом на основании субъективного знания конституируется объективность. Мы не будем останавливаться на анализе метода трансцендентальной феноменологии и на описании редукции, которая легла в его основание. Для нас принципиален тот факт, что постулируемый Э. Гуссерлем метод в итоге привел к необходимости новой постановки вопроса о субъекте: если посредством редукции мы приходим к констатации феномена мира как смыслу сознания, то необходимо разобраться, каким образом подобный трансцендентальный опыт влияет на наше понимание субъекта. По мнению П. Рикера, это именно тот пункт, который демонстрирует точку невозврата относительно трансцендентальной теории субъекта И. Канта: «На первый взгляд подобный трансцендентальный опыт, который открывается феноменологу поверх основания феноменологической редукции кажется совершенно чуждым кантовскому гению. Сама идея «опыта» *Cogito* не покажется ли она кантианцу чем-то чудовищным? Смотреть и описывать *Cogito* – не значит ли это относиться к нему как к феномену, то есть как к объекту в природе, а не как условию возможности феноменов?... Здесь стоит напомнить, что «я мыслю» исходной апперцепции» вовсе не является «я», понятое как его Эйдос, а сводится к функции единства, поддерживающей результат синтетического знания»¹³¹. В итоге Э. Гуссерль постепенно отдаляется от

¹³¹ Ricoeur P. *Kant et Husserl // A l'école de la phenomenologie.* – P.: Vrin, 1998. – P. 231-232.

идеи радикального самообоснования *cogito*, и все очевидней становится отличие роли субъекта в трансцендентальной феноменологии от кантовского идеализма: кантовское «я мыслю» делает проблематичным постановку вопроса об индивидуальности субъекта, в то время как проблематика объективности побуждает Э. Гуссерля обратиться к понятию интерсубъективности и, следовательно отказаться от имперсональности субъекта. Объективность мира побуждает его пересмотреть логику взаимосвязи трансцендентального субъекта и субъекта эмпирического.

Следует особо отметить, что отказ от идеалистической интерпретации феноменологии влечет за собой «прививку феноменологии герменевтикой»¹³², поскольку отказ от идеализма сводит на нет аргумент о радикальном обосновании субъекта. Вместо этого герменевтика постулирует онтологический примат принадлежности: «Первое заявление герменевтики состоит в том, чтобы заявить, что проблематика объективности предполагает прежде себя отношение включенности, которое охватывает как предположительно автономный субъект, так и предположительно отличный от него объект»¹³³.

Лишая субъекта «права» на конечное обоснование, П. Рикер тем самым сталкивается с необходимостью обозначить его новое положение относительно теории познания, а также пролить свет на его онтологический статус. Философ решает двигаться *a contrario*, а именно от позиции Ф. Ницше, в философии которого вопрос о субъекте утрачивает всякий смысл. Таким образом, двигаясь между двух крайностей (экзальтированного *cogito* и *cogito* низложенного), П. Рикер стремится найти выход в герменевтической постановке вопроса о субъекте. Подобный подход кажется оправданным, поскольку приводит в действие своеобразную апологетику интерпретативной

¹³² Ricoeur P. *Existence et herméneutique // Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*. – P.: Seuil, 1969. – P. 10.

¹³³ Ricoeur P. *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl // Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. – P.: Seuil. – P. 45.

теории. Она начинается с критики гиперболизированного сомнения Ф. Ницше, который «сомневаясь лучше, чем Декарт», ставит под сомнение способность субъекта заручиться какой-либо достоверностью, в том числе и достоверностью *я* относительно *cogito*. Цель подобного отрицания – выбить из-под ног философа основание, постулируемое в виде имманентной способности мыслить, тем самым лишив его возможности сделать философию наукой, методом. «Подобно тому как сомнение Декарта исходило из предполагаемой неразличимости между грезой и бодрствованием, сомнение Ницше исходит из более гиперболической неразличимости между истиной и ложью. И как раз поэтому *Cogito* должно уступить данной – тоже гиперболической – версии злого гения, ведь у последнего не могло бы быть именно инстинкта истины. И как раз этот инстинкт теперь становится «таинственным». Злой гений оказывается здесь более злым, чем *Cogito*»¹³⁴. Вследствие чего гиперболизированное сомнение, устраняющее возможность правды, лишает всякого смысла ту постановку вопроса, на которую *cogito* был призван дать ответ.

Второй момент, на который П. Рикер обращает внимание, вытекает из первого: он касается природы речи. Утверждая, что «не бывает не риторической «естественности» языка», Ф. Ницше тем самым обрекает его на исключительную фигуративность: фактов не существует, а есть лишь интерпретация, оснащенная метафоричностью. Подобное заявление имеет серьезное последствие, поскольку отрицание фактов указывает на отсутствие реальности, а значит лишает правду ее единственно возможного измерения. Таким образом, всякая интерпретации становится бессмысленной, лишенной основания и возможности оценки. В качестве конечной иллюстрации последствий подобной позиции П. Рикер приводит в пример тезис о субъекте как о множественности: «Ницше не утверждает догматически – хотя порой случается, что и утверждает – что субъект есть множественность; он

¹³⁴ Рикер П. *Я-сам как другой*, С. 29.

испытывает эту идею; он как бы играет с этой идеей множественности борющихся между собой субъектов, подобных «клеточкам», бунтующим против руководящей инстанции»¹³⁵.

П. Рикер подвергает *cogito* испытанию предельным низложением посредством ницшеанского сомнения, чтобы тем самым очистить его от иллюзии конечного основания. Подобная процедура важна для новой постановки вопроса о субъекте в рамках теории аттестации, на которой основывается весь проект предложенной герменевтической феноменологии. Новый вызов, адресованный субъекту, можно сформулировать так: перестав быть конечным обоснованием, он предстал перед необходимостью постоянной аттестации своей обоснованности.

Прежде, чем обратиться к феноменологическому рассмотрению аттестации, следует сказать о том, почему именно герменевтическая перспектива исследования нам кажется наиболее соответствующей искомым результатам. Мы отметили, что выдвижение философской парадигмы свидетельства требует ответа на вопрос о статусе того, кому свидетельство открывается, то есть о статусе субъекта. Герменевтический подход наравне с вопросом о субъекте и о предмете свидетельства ставит вопрос о природе понимания, то есть вопрос об исходном горизонте свидетельства. Эту тройную структуру герменевтической модели поиска хорошо сформулировал Э. Бетти. Он говорит о процессе, включающем в себя «интерпретатора как живого мыслящего духа»¹³⁶, «дух, объективированный в смылосодержащих формах» и, наконец, саму «смылосодержащую форму», открывающуюся интерпретатору. Искомый смысл свидетельства обретается в видимой антиномичности его природы, где с одной стороны заявлена спонтанность предпонимания собственной субъективности интерпретатором (то есть наличие *я*, которого «провоцирует» свидетельство), а с другой стороны

¹³⁵ Там же, с. 32.

¹³⁶ Бетти Э. *Герменевтика как общая методология наук о духе*. – М.: Канон+, 2011. – С. 23.

заявлена объективность процесса обретения смысла. Все тот же Э. Бетти помогает уяснить, каким образом преодолевается видимое противоречие, существующее между этими двумя полюсами понимания, и каким образом начинается процесс интерпретации. Речь идет о том, что «интерпретатор должен в себе самом пройти (в обратном движении) путь творчества, повторно конструировать его изнутри»¹³⁷. По сути, именно в этом мы видим задачу, стоящую перед аттестацией.

2.2.1. Диалектика самости и тождественности, соотнесение понятий исходного утверждения и аттестации

Итак, субъект обречен на то, чтобы раз и навсегда утратить основополагающее право на смысл. Что предлагается взамен? П. Рикер утверждает, что в результате утраты (или того, что он называет «аскезой субъективности») становится возможным возвращение к экзистенциальному измерению человека. Причем ценой подобного возвращения вовсе не становится радикальный отказ от рефлексивной способности. Для того, чтобы понять, каким образом эта переосмысленная способность сохраняется, П. Рикер обращается за помощью к рефлексивной философии, в которой рефлексия становится основанием для интерпретации: «рефлексия является усилием достичь *ego* в *ego Cogito* через зеркало его объектов, его свершений и, в конечном итоге, его поступков»¹³⁸. Таким образом, рефлексия, представляющая собой способность субъекта, нуждается в материале, с которым может работать, от которого она должна отталкиваться ради аттестации собственной аутентичности. Этот материал поставляет пережитый опыт, который субъект черпает из данности своего существования. Так возникает любая интерпретация. Рефлексия сама по себе

¹³⁷ Там же, с. 40.

¹³⁸ Ricoeur P. *Herméneutique des symbols et réflexion philosophique (II) // Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique.* – P.: Seuil, 1969. – P. 322.

не обладает никаким содержанием, никаким знанием, субъекту отказано в признании возможности непосредственного сознания самого себя. Но рефлексия конституирует субъекта в результате интерпретации данных, почерпнутых экзистенциальным путем.

Можно сказать, что пассивная способность к рефлексии дополняется теорией действия субъекта, которая призвана утвердить изначальную диалектику постоянства сознания с тем, что составляет изменчивый порядок личной идентичности. П. Рикер называет это диалектикой тождественности и самости и указывает, что для подобной тематизации ключевым фактором служит время. Так, критерием личности как тождественности служит постоянство во времени относительно четко обозначенного внешнего набора характеристик (таких как количество, качество, непрерывность), иначе говоря «материальных примет». Не столь безапелляционным может показаться утверждение определяющей роли критерия постоянства личности как самости.

Аттестация невозможна без предшествующего ей обещания, которое заключается в сохранении верности самому себе в течение времени. Это и есть исходное выражение самости, единственно возможный способ отношения к самому себе. Верность самости принципиально отличается от перманентности тождественности. Прообразом всякой верности служит обещание, способность сохранять верность слову или поступку. И в данном случае критерием идентификации служит апелляция к обещанию, данному человеком самому себе. Именно таким образом следует понимать мысль о том, что обещание соседствует с характером: «В этой верности своему слову я усматриваю эмблематическую фигуру идентичности, полярно противоположную фигуре характера. Сдержанное слово говорит о

сохранении «Я», которое, в отличие от характера, невозможно вписать в измерение чего-либо вообще, но можно вписать лишь в измерение *кто?*»¹³⁹.

Изменения претерпевает сам вопрос об идентичности, поскольку это «кто?» нельзя опосредовать никаким вопросом о «что?». По сути, ответом на него служит концепция самоаттестация самости, которая посредством верности себе дополняет тот полюс идентичности, который можно обозначить как постоянство характера. И если перманентность характера является пассивной составляющей идентичности, то верность нуждается в активном усилии.

Понятие *усилия* появляется в рикеровской философии не случайно. Он заимствует его у Спинозы, который в «Этике» называет усилием (*conatus*) стремление всякой вещи пребывать в своем бытии¹⁴⁰. Именно усилие полагает человека как конечное сущее, оно предшествует сознанию и тем самым обрекает сознание на постоянную необходимость в самоаттестации. Таким образом, *conatus* прежде всего выполняет эпистемологическую функцию, поскольку является усилием, которое сопровождает длинный путь интерпретации.

Как уже было сказано, никакая аттестация не способна стать абсолютной, то есть окончательным и исчерпывающим ответом на сущность человеческой жизни. Именно поэтому рефлексия не может быть статичной: это постоянное движение, постоянная встреча с событием, постоянная попытка настигнуть единство смысла (единство, которое заложено в бытии человека, но в форме обещания или предчувствия, а не констатации). Любое наше знание, извлеченное из опыта, имеет свои границы, но также и задает перспективу. Здесь мы возвращаемся к положению человека в мире, представляющему собой точку зрения, из которой и задается перспектива. В

¹³⁹ Рикер П. *Я-сам как другой*. – С. 153.

¹⁴⁰ «Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.» (E3p6) - («Each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere in its being.») - «Всякая вещь, будет ли она более совершенной или менее, всегда старается (*conatur*) пребывать в своем существовании».

его силах изменить точку зрения, по-иному истолковать данные опыта, но он не в силах преодолеть «перспективный» характер знания. Можно сказать, что суть человеческого познания как раз и сводится к сменам точек зрения, которые здесь следует понимать не как ценностную переориентировку, а как игру интерпретаций в поисках более достоверной аттестации. Нить подобных интерпретаций следует рассматривать как суть герменевтического подхода к проблематике субъекта. По мнению Ю. Сугимур: «Понятие человеческого субъекта, как его понимает герменевтика самости... заключается в постоянном усилии, которое прилагает человек в поиске лучшей медиации в сложных отношениях между тождественностью, самостью и инаковостью с целью как можно более достоверно аттестировать самого себя»¹⁴¹.

Аттестация становится здесь проводником новой онтологии субъекта, для лучшего понимания которой важно рассмотреть феномен аттестации в его корреляции с уже рассмотренным выше понятием *исходного утверждения*.

Можно утверждать, что исходное утверждение проливает свет на возможные пути преодоления ограниченности трансцендентального идеализма гуссерлевской феноменологии. В частности П. Рикер отмечает: «Рефлексия является инициативой углубления; и подобная «внутренняя» инициатива обозначается в свою очередь способом понимания, примененного к свидетельствам, которые аттестируют присутствие божественного. Понимание себя и интерпретация знаков являются одним и тем же пониманием»¹⁴². Данная мысль проясняет причину, по которой исходное суждение несет на себе одновременно эпистемологическую и онтологическую нагрузку. С одной стороны, работа рефлексии направлена на понимание и истолкование жизненного опыта в свете абсолюта. С другой

¹⁴¹ Sugimura Y. *L'homme médiation imparfaite. De l'homme faillible à l'herméneutique du soi* // Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, Beauchesne, 1995. – P. 214-215.

¹⁴² Ricoeur P. *Préface* // J. Nabert. *Le désir de Dieu*. – P. 14.

стороны рефлексия как человеческая деятельность становится возможной благодаря тому, что его предвосхищает бытие исходного утверждения.

Чем же является исходное утверждение в свете вопроса об аутентификации субъекта? Его можно обозначить как «отрицание отрицания». Прежде чем человек сталкивается с необходимостью вынести суждение о трансцендентном, посредством пережитого опыта он открывает в себе отрицание собственной конечности: в любом опыте есть соотнесенность с абсолютом, то есть отрицание конечности естественным образом является основанием для некоего утверждения. Мой опыт не является конечным, еще до того, как подключается работа рефлексии, я схватываю, что в самом опыте заложена его соотнесенность с бесконечным бытием мира, преодолевающим мою конечность. Такое утверждение мы и назовем исходным, по своей полноте оно превосходит всякий человеческий опыт. По выражению О. Монжена: «Говорить об исходном утверждении значит ... признавать, что оно в большей мере конституирует меня, нежели я его»¹⁴³. Исходное утверждение является тем самым предположением мира, которое позволяет осуществить первичный акт рефлексии: подобное истолкование рефлексии означает, что сознание переключает свое внимание с мира на субъект того, кто был охвачен уверенностью в существовании мира. Как замечает Ж. Набер, подобная уверенность является следствием не психологического состояния, но глубокой исходной соотнесенности с трансцендентальным. «Было бы ошибкой их разделять, – пишет П. Нолен относительно связи рефлексии и исходного утверждения, – как будто бы сознание и его принцип составляли два разных существа, между которыми возможно лишь внешнее отношение, словно исходное утверждение способно утвердиться вне «я есть», как будто «я есть» изначально не включает в себя исходное утверждение»¹⁴⁴. Таким образом, исходным состоянием рефлексивного процесса оказывается не скепсис, не недоверие, но удивление и ситуация

¹⁴³ Mongin O. *Paul Ricoeur*. – Paris: Édition du Seuil, 1998. – P.70.

¹⁴⁴ Naulin P. *L'itinéraire de la conscience*. – P. 327.

вопрошания. Я открываю заложенную во мне соотнесенность с чем-то большим, нежели моя способность суждения, и именно в этом смысле субъект рефлексии становится отправной точкой – но уже не в качестве первичного, доминирующего элемента, а в силу соотнесенности исходного утверждения внутри меня с уникальностью моего жизненного опыта в мире. Иными словами, сосредоточенность на самом себе отсылает меня к бытию мира.

На этом парадоксальность ситуации не заканчивается: если моменту открытия исходного утверждения свойственна пассивность сознания (чтобы удостовериться в присутствии в нас абсолюта), то далее предполагается активная работа сознания, которая позволяет нам формулировать суждения о нашем бытии. И, если можно так выразиться, для своей работы сознание нуждается в материале, которым становится переживаемый нами опыт событий. Лишь действуя человек способен удерживать это исходное утверждение: оно никогда не дается окончательно, его следует постоянно пробуждать, подпитывать. Ярчайшим примером необходимости своим действием поддерживать звучание исходного утверждения является опыт ошибки: человеку свойственно ошибаться, он постоянно соприкасается с диалектикой изначального утверждения и несовершенства собственного действия. Разница между смыслом исходного действия и ограниченностью его реализации на практике порождает в человеке ощущение несовпадения, несоизмеримости личного опыта с внутренним пониманием бытия. «Исходное утверждение, – пишет Ж.Л. Амальрик, – является силой утверждения, которая приводит в движение наше знание, наше действие и наше чувствование, открывая нас бесконечному: даже если его невозможно достичь напрямую и невозможно постичь в виде интеллектуальной интуиции, оно тем не менее обозначает горизонт возможного единства его опыта»¹⁴⁵. Именно в этой связи в игру вступает понятие аттестации,

¹⁴⁵ Amalric J.-L. *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne* // *Etudes Ricoeuriennes*, Vol. 2, № 1 (2011). – P. 15.

предложенное П. Рикером в качестве величины, развивающей наберовскую теорию. Оно призвано прояснить то, что в определенной мере остается второстепенным в рамках концепции исходного утверждения, а именно высшую ценность человеческого действия и человеческого опыта. Если в рамках рассуждений Ж. Набера конечным смыслом любого человеческого опыта была его соотнесенность с абсолютом, то понятие аттестации ставит вопрос под несколько иным углом: каким образом человеческое действие конституирует субъект, который оказывается соотнесенным не только с абсолютным бытием, но и с *иным* бытием, то есть бытием другого человека.

Можно сказать, что меняется также понимание роли рефлексии: она становится не только интуицией, призванной прояснить исходное утверждение, но и условием интерпретации человеческого действия как представляющего ценность самого по себе, то есть явленного в мире и не претендующего на обоснование достоверности исходного утверждения. Как мы увидим ниже, в отказе от посягательства на роль высшей достоверности кроется принципиальное родство аттестации со свидетельством: и первое, и второе явление изначально можно подвергнуть верификации, более того – они нуждаются в подобной проверке, поскольку их хрупкость, открытость к подозрению составляет неотъемлемую часть их природы и их ценности¹⁴⁶.

Всякое свидетельство предполагает возможность противовеса, то есть лжесвидетельства. То же самое предполагается и актом аттестации. Аттестация – это всегда усилие аутентификации, соединенное с усилием доверия¹⁴⁷. Причем оно имеет двойную направленность: с одной стороны, мы аттестируем себя перед другим, но помимо этого аттестация имеет также внутреннюю направленность. «Доверие – это еще и доверительность, –

¹⁴⁶ Одно из возможных определений философского метода Рикера – это «герменевтика подозрения». Об этом пишет сам философ: «Герменевтика подозрения сегодня является неотъемлемой составляющей любой работы со смыслом. Она продолжает «де-конструкцию» предрассудков, которые противятся бытию мира как тексту» (Ricoeur P., *Du texte à l'action*. – P. 132).

¹⁴⁷ Повседневная практика подтверждает это: мы часто используем доверенности, которые призваны аттестировать нашу идентичность, когда мы вступаем в новые деловые отношения.

пишет Рикер... – Аттестация основополагающим образом представляет собой *самоаттестацию*. Это доверие будет поочередно верой в способность говорить, в способность делать, в способность признавать себя персонажем рассказа, наконец способность отвечать на обвинение винительным падежом: вот я! – если использовать выражение, дорогое Левинасу»¹⁴⁸. Эта *вера в способность* человека служит отправной точкой и главным мотивом рикеровского анализа. Речь идет о том, что всякому действию предшествует вера в «человека могущего» (*l'homme capable*), и именно эта форма веры в способность человека порождать действие является ключом к идентификации самости. Результат подобного подхода – признание за человеком эпистемологической способности (познавать), моральной способности (признавать) и практической способности (действовать). В ходе анализа именно последняя способность становится краеугольной, той, что раскрывает суть человеческого бытия в мире, выраженного в утверждении «я могу».

2.2.2. Аттестация самости посредством речи

Прежде, чем обратиться к тому, что можно назвать этическим модусом аттестации, следует рассмотреть, каким образом возможна самоидентификация посредством речи, действия и рассказа, поскольку именно эти способности являются стержневым элементом концепции человека могущего.

Отправным пунктом для утверждения способности говорить в качестве фундаментального свойства человека могущего служит теория речевых актов Дж. Остина, согласно которой «что-либо говорить может означать что-либо делать; говоря мы действуем»¹⁴⁹. Таким образом, уже на уровне речи

¹⁴⁸ Рикер П. *Я-сам как другой*. – С. 39.

¹⁴⁹ Austin J.L. *How to Do Things with Words*. – Cambridge: Harvard University Press, 1975. – P. 91.

возникает ключевое указание на способность к действию, и именно в этом значении развивается аналитика способности говорить. Высказывание служит исходным пунктом анализа, поскольку представляет двойную ценность: с одной стороны оно действительно служит констатацией действия, а с другой оно является первой возможностью зафиксировать то я, которое собственно и проявляет способность быть автором действия. Действительно, в ситуации высказывания всегда предполагается субъект, то есть говорящий, который служит референцией для идентификации: «Толкование способности говорить как высшей способности человека могущего обретает гарантию первенства, которая подтверждается современным анализом, относящимся к сфере прагматики дискурса»¹⁵⁰. При этом прагматический анализ высказывания призван дополнить рефлексивный подход, поскольку сама по себе прагматика сосредотачивается на факте высказывания, а не на говорящем. Итак, аттестация становится возможной в тот момент, когда звучит вопрос «кто говорит?», когда ставится вопрос о субъекте. Помогает поставить данный вопрос все та же теория речевых актов и внимание к дейктическим структурам, которые составляют важный элемент речевого акта. Помимо лингвистических функций, они служат для самореференции субъекта, которая ложится в основу рефлексивного анализа, имея при этом двойную направленность: во-первых, появляется отсылка к я высказывания и, во-вторых, подобная идентификация речевого акта указывает, что субъектом является «я, а не кто-то другой», то есть появляется отсылка к горизонту инаковости. На это основании П. Рикер заключает: «Самообозначение говорящего субъекта осуществляется в ситуациях разговора, где рефлексивность сочетается с инаковостью: слово, произнесенное одним, — это слово, адресованное другому; более того, порой оно является ответом на вопрос другого»¹⁵¹.

¹⁵⁰ Рикер П. *Путь признания* – С. 93.

¹⁵¹ Там же, с. 94.

2.2.3. Аттестация самости посредством действия

Предстоит рассмотреть, каким образом возможность самообозначения перерастает в возможность обозначения себя как субъекта действия. И в этой связи на начальном этапе аналитическая философия сохраняет свое исключительное значение, поскольку действие как объект анализа предстает отнюдь не как некая практика, а как дискурс, в рамках которого субъект утверждает свою способность действовать. Иными словами, объект анализа – это высказывание типа «я это сделал». Подобный подход позволяет обратиться к прагматике интенции в том виде, в каком она предстает в аналитической философии Э. Энском. В ее теории интенция служит критерием для дескриптивного анализа высказывания о действии. Субъект, заявляющий «это сделал я», демонстрирует способность самополагать себя в качестве причины действия. На данном этапе интенция служит своеобразной характеристикой, описанием причины и аргументом в пользу выстраивания отношения между деятелем и действием. В том же время опосредованность прагматикой высказывания не исключает возможности для перехода к феноменологической постановке вопроса об интенциональности действия. Следует учесть специфику ситуации, когда при сохранении понятийного инструментария предлагается произвести смену метода. Чтобы подчеркнуть это, П. Рикер выделяет три модальности интенции: «Сделать или делать нечто интенционально; действовать с определенной интенцией; иметь интенцию чего-либо»¹⁵². Феноменологическая перспектива затрагивает исключительно третью модальность, тогда как два первых употребления интенции призваны квалифицировать действие и, следовательно, предстают категориями второго порядка (дескрипцией данности, а не предпосылки). Два первых значения интенции достаточно рассмотреть в рамках описательного подхода для того, чтобы оценить действие относительно критерия правдивости; в случае же с «иметь интенцию чего-либо» интенция

¹⁵² Рикер П. *Я-сам как другой*. – С. 91.

предстает в качестве целеполагания и потому не поддается дескриптивному методу. Помимо оценки в категориях правды она нуждается в соответствии требованию достоверности. Здесь строгость и объективность дескрипции не способны стать достаточным основанием для анализа, но именно здесь со всей силой раскрывается проблематика аттестации (тем сам изначально содержа в себе вопрос о достоверности).

Следует сохранять последовательность в анализе: аттестация интенции не является автоматически аттестацией субъекта, поскольку действие, рассмотренное как высказывание, лишено динамики времени. Аттестация интенции способна пролить свет на природу отношения деятеля и действия, но сама по себе она не легитимирует постановку вопроса об идентичности субъекта. Анализ одного отдельно взятого действия или даже цикла действий способен нам что-то сказать о субъекте лишь в том случае, если мы представляем его себе как наделенного устойчивой идентичностью, устойчивой по отношению ко времени. Иными словами, ситуация выглядит так: есть действие и возможность посредством интенции установить деятеля. Но что позволяет деятелю признать действие как свое собственное? Важным в этой связи видится понятие *аскрипции*, которое «подчеркивает особый характер атрибуции, когда последняя касается связи между действием и деятелем, о котором говорят также, что он обладает действием, что это «его» действие, что он его себе присваивает»¹⁵³. Речь идет о факторе, который позволяет зафиксировать переход от аттестации интенции к аттестации субъекта, поскольку аскрипция служит выражением обладания действием. Таким образом, субъект способен отдавать себе отчет в способности на действие. При дальнейшем анализе эта способность станет ключевой для разговора об ответственности, когда при наличии действия и множественности субъектов сохраняется возможность признания одним из них себя в качестве деятеля. Осталось понять, каким образом деятель

¹⁵³ Рикер П. *Путь признания*. – С. 96.

способен совершать цепочку действий в качестве одной и той же идентичности. Другими словами, следующим пунктом анализа является аттестация деятеля во времени.

2.2.4. Повествовательная аттестация самости

Мы подошли к пункту, являющимся поворотным этапом для конституирования подхода, который можно охарактеризовать как герменевтическая феноменология самости. Здесь также стоит усматривать главную смысловую нагрузку, обозначающую диалектику тождественности и самости, поскольку повествовательная аттестация субъекта служит основанием для определения критерия, согласно которому самость способна сохранять устойчивость во времени. Важно с самого начала обозначить, что размежевание способности идентичности как тождественности к перманентности и способности идентичности как самости к обещанию необходимо для ясности анализа, однако никоим образом не утверждается возможность существования одной без другой. Они два конца одной цепи, в которой конститутивная пассивность служит фундаментом для осмысления самоаттестации. Можно сказать, что пассивность тождественности позволяет избежать риска абстрактности самости. Ниже мы убедимся, что прояснить природу зависимости аттестации самости от постоянства тождественности помогает понятие *воплощенности* в том значении, в котором оно раскрывается в феноменологии М. Анри. Пока же рассмотрим, каким образом на подобную угрозу абстрактности попытался ответить А. Макинтайр, по мнению которого тождественная составляющая идентичности является предпосылкой для конкретизации этической проблематики. Под тождественностью он понимает совокупность «жизненных планов», то есть совокупность социальных условий жизни: так, например, человек может одновременно являться деятелем как член семьи, как представитель

профессии, как гражданское лицо, как совершеннолетний итд. Внимание к конкретике жизненных планов служит предостережением от бегства в область универсальных максим. Далее мы увидим, что подобная соотнесенность с социальными функциями позволяет сформулировать тезис о *вменяемости* как о важной характеристике субъекта. Однако речь идет не только об этическом значении, но и эпистемологическом, поскольку правильное определение жизненного плана служит предпосылкой для интерпретации действия. Так, например, когда мы вклиниваемся в середину какого-нибудь разговора, предпосылкой для ориентации служит определение нами контекста: между кем происходит разговор, какова его причина итд. Подобный подход касается в полной мере и феномена аттестации: анализ любого действия предполагает его контекстуальность или же, в более точном смысле, включенность в повествование. Согласно с А. Макинтайром, действие должно стать эпизодом – тогда появляется возможность для его понимания и понимания его интенций.

Переход от теории действия к теории повествования вынуждает отказаться от подхода, свойственного аналитической философии. Если на уровне теории действий, которая служит основанием для утверждения человека могущего, достаточным (и в равной степени необходимым) был аналитический взгляд на отдельно взятое высказывание, то на уровне постулирования человека рассказывающего, такой подход невозможен. Необходим некий окольный путь, предполагающий принципиальное несовпадение между последовательностью действий и аутентичностью целостного восприятия жизни. Каково же смысловое ядро, которое позволяет говорить о цельной природе жизни? По А. Макинтайру, таковым является сам поиск единства повествования и телеологический характер этого поиска: «Цель поиска понимается только в ходе поиска и только через столкновение и преодоление различных видов зла, опасностей, искушений и препятствий, свойственных любому поиску. Поиск представляет собой всегда как

познание предмета поиска, так и самопознание»¹⁵⁴. Подобное утверждение позволяет А. Макинтайру придти к обоснованию теории этики, в которой ключевую роль играет постоянная интерпретация повествования. Основанием же для интерпретации служит порожденное самим повествованием понимание блага, которое философ называет традицией. В свою очередь условием для успешной интерпретации служит добродетель «добродетель обладания адекватным смыслом традиции, которой она принадлежит или с которой сталкивается»¹⁵⁵.

П. Рикер, полемизируя с А. Макинтайром, обращает внимание на недостаточную заботу последнего о том, чтобы в рамках теории повествований разграничить сферу вымысла (художественного повествования) и сферу реальной истории человека. Безусловно, вымысел обладает важным набором характеристик, которые позволяют подступиться к проблематике повествовательной идентичности. В частности в художественном повествовании четко прослеживается связь деятеля с действием, что служит определенной моделью анализа; кроме того, вымысел служит «обширной лабораторией для мыслительных опытов», где связь деятеля с действием возможно рассмотреть во всевозможных конфигурациях. Однако существует ряд серьезных предпосылок, которые не позволяют отождествить данные, полученные в результате анализа художественного повествования, с экзистенциальным измерением жизни.

Первое различие касается позиции деятеля. Если в вымысле он предстает как автор, рассказчик и персонаж повествования, то в реальной жизни проблема авторства опосредуется изначальной ситуацией включенности субъекта в повествование. Ситуация человека в мире - это всегда ситуация персонажа, чьи мотивы действий не могут быть опосредованы знанием результата, то есть окончания рассказа. При этом персонаж способен поведать о себе, но не с позиции автора, а исключительно

¹⁵⁴ Макинтайр А. *После добродетели: Исследования теории моралию*. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — С. 296.

¹⁵⁵ Там же, с. 302.

в качестве аттестирующего историю, пережитую персонажем. Чтобы рассказать, необходима дистанция, которая позволяет выразить историю действия (или серии действий) в качестве целостного повествования, что в свою очередь, предполагает возможность определения начала и конца.

В этой связи П. Рикер подчеркивает второе несоответствие. А. Макинтайр настаивает на том, что истории человеческой жизни, как любой истории, имманентно присущи начало и конец: «Быть субъектом нарратива, простирающегося от рождения до смерти, как я заметил ранее, значит быть постижимым для действий и опыта, которые составляют нарративуемую жизнь»¹⁵⁶. Не является ли подобное отождествление литературной формы с жизнью человека иллюзией? Концепция аттестации демонстрирует неприменимость критериев, разграничивающих повествования, к реальной истории жизни, поскольку человек не способен сделать момент собственного рождения отправной точкой для саморефлексии, не способен рассматривать рождение как начало своей сознательной деятельности. Но возможно ли в таком случае выбрать некий другой безусловный ориентир в качестве начала? Точно так же смерть субъекта может быть эпизодом жизни для других, но никак не объектом аттестации в рамках собственного повествования. «Я всегда устремлен к своей смерти, что исключает мое постижение ее как конца повествования»¹⁵⁷. Таким образом, реальность субъекта можно выразить как ситуацию неизменного пребывания в середине повествования, начало и конец которых не поддаются определению: он не способен овладеть ими, замкнуть их на себе. Подобное изменение парадигмы повествования внедряет фактор незавершенности, тогда как для А. Макинтайра завершенность была условием построения повествовательного единства субъекта. Единство, в свою очередь, служило основанием для телеологической концепции жизни, в рамках которой принципиальным моментом является соотнесенность истории человеческой жизни с

¹⁵⁶ Там же, с. 294.

¹⁵⁷ Рикер П. *Я-сам как другой*. – С. 195.

пониманием жизни как блага. То есть каждое повествование жизни – это история достижения, реализации блага. Если согласиться с невозможностью человека определять начало и конец, каким образом тогда сохраняется способность рассказывать? Пожалуй, ответ кроется в самой способности трансформировать действие в рассказ, можно даже сказать в неспособности не трансформировать, так как история является неизбежным следствием действия. Начало и конец действия зависят от способности персонажа стать рассказчиком, от смены взгляда.

Третье различие можно выразить так: поскольку каждое художественное произведение имеет начало и конец, то возможно четкое разграничение повествований. Я могу отделить один литературный рассказ от другого. В то же время отсутствие границ экзистенциальной истории непрерывно порождает ситуации, когда элементы моей жизни становятся составляющими повествований других людей, образуя тем самым неподдающееся деконструкции переплетение историй. А значит необходимо дополнительно прояснить возможности аттестации уникального личного повествования. Пожалуй, лучше всех с этой задачей справляется Х. Арндт, которая предлагает свое понимание начинания действия. Как и П. Рикер, она подчеркивает невозможность исчерпать посредством рассказа результат некоего человеческого действия, поскольку само по себе действие может не иметь окончания: «Процесс, раскованный одним единственным деянием, может в своих последствиях длиться буквально века и тысячелетия, пока само человечество не встретит свой конец»¹⁵⁸. Но невозможность определить конец вовсе не означает того же самого относительно начала: действие может быть принципиально новым, и, следовательно, человек обладает способностью к начинанию. Это является фундаментальной характеристикой субъекта как персонажа, и эту характеристику он способен фиксировать как рассказчик. Таким образом, смена акцента с деятеля на действие позволяет выявить важное свойство истории каждого отдельно взятого субъекта: в ней

¹⁵⁸ Арндт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. – СПб.: Алетея, 2000. – С. 309.

возможно обозначить начало действий. Но каким образом подобное начало сохраняет свою аутентичность в ходе повествования? Это происходит благодаря способности деятеля обещать, именно она удерживает единство повествования и наполняет его содержанием, отличным от любого другого. «Гордое заявление «я сохраню» – пишет П. Рикер, – вносит в язык отважную стойкость самости как самосохранения, за рамками тех гарантий, которые дает самоидентичность»¹⁵⁹.

Наконец, следует обозначить фундаментальную роль времени для повествовательной аттестации. Обращаясь к терминологии Р. Козеллека, П. Рикер указывает на диалектику «пространства опыта» и «горизонта ожидания», которая имманентно присутствует в любой повествовательной идентичности. Каким образом сочетаются в себе эти два вектора? Безусловно, подобный вопрос заслуживает отдельного, полномасштабного рассмотрения. Однако стоит отметить, что сохранить целостность восприятия повествования удастся посредством конституирования того, что можно назвать человеческим временем. П. Рикер утверждает, что между космологической теорией времени (аристотелевской) и того, что можно назвать феноменологической теорией времени (у Августина, а затем Э. Гуссерля), сохраняется возможность для постулирования третьего измерения времени – повествовательного, которое служит выражением пересечения двух вышеназванных временных перспектив. Это повествовательное время, или проще говоря человеческое, основывается на фабуле, значение которой П. Рикер заимствует из аристотелевской «Поэтики». Причем заимствует вместе с предложенной Аристотелем концепцией *мимесиса*¹⁶⁰. Отметим, что существует две различные традиции толкования данного понятия и, соответственно, две различные концепции его философского прочтения: мимесис как имитация и мимесис как интерпретация.

¹⁵⁹ Рикер П. *Путь признания*. – С. 100.

¹⁶⁰ Подробней об этом – в статье «Мимесис»: *Мимесис* // Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 399-418.

Относительно фабулы Аристотель приходит к выводу, что она имеет первостепенное значение для повествования, именно развитие действий определяет *телос* повествования, тогда как участвующие в действии характеры обусловлены своей соотнесенностью с фабулой: «Не для того ведется действие, чтобы подражать характерам, а <наоборот>, характеры затрагиваются <лишь> через посредство действий; таким образом, цель трагедии составляют события, сказание, а цель важнее всего»¹⁶¹. Время же повествования основывается на миметическом выражении действия, где «все подражатели подражают действующим лицам»¹⁶². Ключевой функцией мимесиса является построение повествовательной структуры путем выполнения тройной процедуры: «префигурации (предвосхищения), конфигурации (формообразования) и рефигурации (преобразования)»¹⁶³. Таким образом, конфигурация (мимесис-II) является облачением в повествовательную форму действия, почерпнутого из практического опыта (мимесис-I), то есть конфигурация – это и есть сам рассказ. В свою очередь рефигурация (мимесис-III) также является неотъемлемой частью миметического процесса и представляет собой актуализацию повествования путем его восприятия. Важная составляющая этого третьего этапа – катарсис, который Аристотель называет «радостью» узнавания [1448b15], то есть возможность распознать в повествовательном действии его экзистенциальный характер. Тройная структура мимесиса подчеркивает и проясняет характер соотнесенности повествования и действия с временем. Время повествования зиждется на репрезентации действия, которое в свою очередь обуславливает деятеля. Тем самым повествование сохраняет свою аттестационную ценность, поскольку время в нем обладает способностью актуализировать жизненный опыт. Это крайне важный момент, ведь тем самым преодолевается апоретичность космологического времени, которое

¹⁶¹ Аристотель. *Поэтика*, 1450a20 - <http://nevmenandr.net/poetica/1450a15.php> (пер. М. Гаспарова).

¹⁶² Аристотель. *Поэтика* / Пер сдревнегреч. В.Г. Аппельрота // Аристотель. Риторика. Поэтика. –М.: Лабиринт, 2000. – С. 150.

¹⁶³ Вдовина И. *Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства*. – М.: ИФ РАН, 1996. – С. 150.

субъект не способен постигать непосредственно. Именно повествовательная идентичность способна через мимесис понимать время как связь «пространства опыта» с «горизонтом ожидания».

Осталось прояснить, каким образом субъект способен совершать миметическое действие, то есть каким образом он обретает способность выстраивать (а, значит, понимать) повествование. На помощь приходит еще одно аристотелевское понятие – *mythos*, которое П. Рикер переводит как «создание интриги». С одной стороны оно служит ориентиром местоположения субъекта, а с другой – звеном, унифицирующим повествование: «Создание интриги наделяет понятной конфигурацией разнородную совокупность намерений, причин и случайностей; вытекающее из этого смысловое единство основано на динамическом равновесии между потребностью в согласованности и принятием несоответствий, которые, вплоть до завершения повествования, ставят под угрозу эту уникальную идентичность»¹⁶⁴. Таким образом, создание интриги, происходящее в рамках миметического процесса, служит связующим звеном между событием и историей. Интрига имеет интеллигибельный характер и является суммой комбинаций, посредством которых события предстают в виде истории; точно также будет легитимным обратное утверждение: посредством интриги история извлекается из событий. Результатом становится возможность понимать, «быть в курсе», то есть способность следить за ходом повествования. Являясь категорией миметической процедуры, интрига позволяет повествованию сохранить имманентную связь с реальностью. По словам Р. Дюлона: «Интрига – это языковая игра, которая сохраняет нечто из прожитого времени и передает повествованию особое напряжение рассказанного времени, удерживая внимание аудитории вплоть до финальной точки»¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Рикер П. *Путь признания*. – С. 97.

¹⁶⁵ Dulong R. *Le témoin oculaire*. – P. 213.

Таким образом, повествовательная аттестация служит краеугольным камнем для герменевтического анализа субъекта, поскольку наделяет деятеля горизонтом повествования, его собственной историей. При этом самость деятеля – это не раз и навсегда неизменная идентичность, но постоянная актуализация. А аттестация посредством рассказа о себе – это поиск, направленный на понимание собственной идентичности. Можно сказать, что подготовлена почва для того, что Ж. Грейш называет встречей «феноменологии человека могущего» с «этикой благой жизни»¹⁶⁶. Действительно, в рамках предложенной концепции субъекта этика предстает в качестве естественного фона, сопровождающего любую интерпретацию. Чтобы прояснить это, необходимо произвести последний (ключевой) опыт аттестации, а именно – аттестации вменяемости субъекта, которая к диалектике тождественности и самости добавляет диалектику самости и инаковости.

2.2.5. Аттестация самости посредством вменяемости

Вслед за анализом идентичности в рамках теории действий и повествовательной теории следует совершить последний шаг – рассмотреть вопрос о субъекте в рамках моральной теории, проливающей свет на еще одну фундаментальную способность самости, а именно – способность к вменению собственных действий. Анализ этой способности позволяет рассмотреть диалектику самости и инаковости (*ipse* и *idem*) как необходимое условие личной аттестации. С целью прояснить смысловое поле, на которое в данном случае опирается работа рефлексии, позволим себе обратиться к теории действия, предложенной Х. Арндт. Как уже отмечалось, субъект своим действием способен начинать нечто принципиально новое. Но каким образом это уникальное событие начала сохраняет свою релевантность в

¹⁶⁶ Greisch J. *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens.* – Grenoble: Jérôme Millon, 2011. – P. 286.

ходе его личной истории? Ведь действие не существует изолированно, оно с необходимостью вступает во *взаимодействия*, тем самым вплетаясь в нить повествования совместно с другими событиями, причем не для всех из них он выступает в качестве деятеля. «Безграничность вырастает из своеобразной способности действия создавать отношения и тем по своей внутренней тенденции взламывать сложившиеся рамки и переступать границы»¹⁶⁷. Следствием подобного положения дел является не только потенциальная бесконечность действия, но и его непредсказуемость, обусловленная самим ходом истории. Любое действие, даже то, которое в ходе интерпретации предстает определяющим, содержит в себе зачаток той хрупкости, на которое его обрекает история, вовлекая в цепную реакцию с другими действиями. Эта хрупкость – не столько изъян, сколько способ осуществления действия, его предпосылка. В этом смысл повествовательной теории.

Человек способен не утрачивать связь с действием, воспринимать его как собственное – вот ключевое качество вменяемости. И самый адекватный способ выразить вменяемость – это чувство ответственности, которое испытывает человек. Ответственность как связь с действием, но и ответственность как готовность вступить в отношение с другой идентичностью, выражением которого является левинасовский призыв «вот я». В ходе самоаттестации эти два значения встречаются, ответственность служит выражением постоянства самости относительно действия и относительно другого: другой может рассчитывать на меня, моя ответственность предстает в модусе обещания постоянства. Поэтому Х. Арендт пишет: «Спасительное средство против необозримости – а тем самым против хаотической недостоверности всего будущего – заложено в способности давать и сдерживать обещания»¹⁶⁸. Добавим, что это средство не только против недостоверности будущего, но и против утраты прошлого. Здесь мы вновь погружаемся в проблематику времени. Давая обещание,

¹⁶⁷ Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. – С. 252.

¹⁶⁸ Там же, с. 314.

человек тем самым преодолевает его апоретичность и реализует постоянство самости. Способность субъекта давать слово, и как следствие нести ответственность за него, не просто указывает на существующую связь между действием и деятелем (как было в случае с анализом аскрипции действия), она является наиболее адекватным выражением его готовности предстать перед оценкой за взятое на себя. Посредством готовности ко вменению человек аттестирует себя во времени перед другим, другой является гарантией его способности держать обещание. Так в сердцевину вопроса о самоаттестации входит тема присутствия другого и вместе с ней моральная проблематика.

Способность, которую П. Рикер определяет как вменяемость, служит вводным элементом к постановке вопроса о диалектике самости и инаковости, анализ которой с неизбежностью приводит нас к констатации: феноменология человека могущего не способна избежать морально-правовой постановки вопроса о субъекте. Вменяемость, являясь наравне со способностями говорить, действовать и рассказывать базовой способностью человека могущего, покидает пределы эпистемологического анализа и переносит нас в горизонт морали, где фактор интерсубъективности предстает как основа для самоаттестации. Самоаттестация здесь реализуется как способность переносить последствия своих действий, особенно тех, что наносят ущерб, вред, жертвой которых считается кто-то другой. Подобная моральная вовлеченность имеет явный утвердительный характер, при этом П. Рикер делает важное уточнение относительно природы этой утвердительности: вменяемость не является синонимом ответственности. Вменяемость предполагает субъекта права, то есть того, кто, в случае отклонения от нормы, способен выступать в качестве возмездителя ущерба и понести наказание. В свою очередь ответственность исходит из моральной предпосылки присутствия другой самости, тем самым не позволяя замкнуть действие на его юридическом аспекте: идея уязвимого другого замещает идею причиненного ущерба. По утверждению П. Рикера, вменения наделено

сосветной мудростью, поскольку неограниченная ответственность превратилась бы в безразличие, разрушала бы «мойность» действия. Каким же образом соотносятся признание объективности норм и признание уязвимости другого? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть, чем становится аттестация, основанная на повествовательном понимании идентичности в момент рефлексивного анализа значения инаковости. Аттестация предстает как самооценка (*estime de soi*), происходящая на основании чувства ответственности. Но прежде, чем обратиться к критериям определения самооценки, уточним предложенную П. Рикером этическую концепцию.

Проще всего начать с определения, которым он наделяет этику: это «стремлением к благой жизни с другими и для других в справедливых институтах»¹⁶⁹. Проясним каждую составляющую этой формулы. Под благой жизнью П. Рикер предлагает понимать телеологическую предпосылку этики, согласно с которой каждому человеку присуще внутреннее понимание о благе, которое определяет характер его действий. Справедливые институты призваны определять принципы дозволенного и запрещенного, тем самым настаивая на нормативном характере действия – это то, что можно назвать деонтологическим измерением концепции. Наконец, практическая мудрость является связующим элементом, который позволяет извлекать внутреннее содержание норм на основании деятельного осуществления идеи блага. Таким образом, этика является одновременно «рефлексией второго порядка»¹⁷⁰ о нормах, а также набором «практических диспозитивов», которые наделяют идею блага практическим содержанием. На основании подобной концепции самооценка предстает как момент аттестации посредством рефлексии желания благой жизни. Тем самым она относится к фундаментальному, начальному уровню этической проблематики, поскольку имена она призвана структурировать целостность практического поля. На

¹⁶⁹ Ricoeur P. *Les trois niveaux du jugement médical* // *Le juste*. 2. – Paris: Édition Éspirit. – P. 242.

¹⁷⁰ Ricoeur P. *De la morale à l'éthique et aux éthiques* // *Le juste*. 2. – Paris: Édition Éspirit. – P. 57.

деонтологическом уровне самооценке соответствует самоуважение, которое аттестирует способность субъекта действовать в согласии с нормами. Тем самым она позволяет оценивать другого как самого себя.

2.3. Феномен аттестации: между фундаментальной онтологией и этикой бесконечного

Выше мы рассмотрели, каким образом интерпретативный анализ аттестации выводит нас к вопросу о бытии человека в мире и бытии человека перед лицом другого человека. Что дальнейшее продвижение в намеченном направлении может доказать свою релевантность путем сопоставления концепции аттестации как возможности интерпретативного подхода к онтологической проблематике с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера. Разница в подходах и толковании онтологии наблюдается уже на первом этапе, то есть при определении отправной точки исследования. Как уже было сказано, П. Рикер заимствует у Ж. Набера понятие исходного утверждения, которое задает горизонт человеческого стремления к бесконечному. В свою очередь у М. Хайдеггера таким крайним элементом является совесть (*Gewissen*), именно совесть задает высоту человеческого существования. Можно утверждать, что подобная разница в оценках «высоты» определяет и разницу в характере процесса понимания у двух философов. Исходно утверждение нуждается в действии, в работе рефлексии, то есть по своей природе оно динамично, это непрерывный поиск; хайдеггеровскому *Gewissen* свойственна статичность, способность предельного внимания к сущему. Подобная разница в подходах позволяет охарактеризовать рикеровский метод как рефлексирующую герменевтику, в то время как в хайдеггеровском случае уместней говорить об эксплицирующей герменевтике. Эту разницу находит подтверждение и в разной постановкой исходного вопроса: «Хайдеггеровская герменевтика самости движима вопросом «Кто?». – пишет Ж. Грейш. – А теория действия

ставит ударение на «Что?» и «Почему?» действия. Дерзость пари Рикера в том, что подобный окольный путь может стать преимуществом по сравнению с онтологической спешкой Хайдеггера»¹⁷¹.

То, каким образом рефлексивная герменевтика рассматривает процесс конституирования смысла, недостаточно противопоставить подходу хайдеггеровской онтологии. На самом деле нам потребуется говорить о двойном сравнении, так как не менее принципиальным оказывается сопоставление с левинасовской этикой лика. Такая соотнесенность хайдеггеровской мысли с левинасовской через концепцию Ж. Набера представляется оправданной, поскольку она «подчеркивает постепенное развитие, от первого мыслителя к третьему через второго, двух тем, чье соединение характеризует философию, достойную называться «философией свидетельства»: это тема Высоты и тема Экстериорности»¹⁷². Обе эти темы затрагивают сущность проблемы трансценденции, какой она предстает перед сознанием, стремящимся прояснить смысл феномена, конституируемого в его первичной данности, то есть в трансцендентности объективного мира. Но затрагивают они ее по-разному, речь идет о разных модальностях объективирования инаковости: если высота отсылает нас к вопросу о трансценденции как опыту присутствия абсолюта, то экстериорность раскрывает вопрос о трансценденции как опыт присутствия Другого.

Итак, для того, чтобы понять, каким образом исходное утверждение становится аттестацией такой двойной инаковости, необходимо выйти за рамки предложенной Ж. Набером концепции и обратиться к мысли двух других философов – М. Хайдеггеру и Э. Левинасу, с тем, чтобы понятие исходного утверждения соотнести с хайдеггеровской *совестью* и левинасовской *славой бесконечного*.

¹⁷¹ Greisch J. *Témoignage et attestation* // P. Ricoeur. L'hérméneutique a l'école de la phenomenologie. – P. 315.

¹⁷² Ricoeur P. *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* // Lectures 3. Aux frontières de la philosophie. – Paris: Seuil, 1994. – P. 83.

Во второй части «Бытия и времени» М. Хайдеггер рассматривает вопрос об аттестации (*Bezeugung*) *Dasein*-ом аутентичной экзистенциальной возможности быть самим собой. Он отмечает, что производство подобной аттестации является проблематичным. Само по себе бытие в мире не гарантирует аутентичности бытия *Dasein*, а значит следует предпринять усилие для обнаружения предпосылки к тому, что в *Dasein* заложена способность к разомкнутости. Речь идет о принципиальной разомкнутости мира и о способности *Dasein* к дорефлексивной разомкнутости (к тому, что Н. Компридис назовет «предпониманием мира»¹⁷³). В этой связи М. Хайдеггер вводит понятие совести как того, что фиксирует разомкнутость *Dasein*. Это изначальное состояние сущности, которое порождает зов, обращенный к *Dasein*: «Зов несомненно идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня»¹⁷⁴. В ходе рассмотрения вопроса об аттестации предельно важным является это признание высоты, именно он позволяет соотнести размышления М. Хайдеггера с концепцией абсолютного свидетельства об абсолюте. Зов совести (*Gewissenruf*), это «сверх меня», аттестирующее связь онтического с онтологическим. Но достаточного ли этого признания для того, чтобы утверждать, что понимание высоты двух философов совпадает? Очевидно, нет. Зов совести, сосредоточен на аттестации способности-быть-самим-собой, он не предполагает вовлеченности *Dasein* в бытие того, что сверх него.

Измерение высоты необходимо лишь для того, чтобы удостоверить открытость *Dasein* к бытию. В этом суть фундаментальной онтологии: ключевой является возможность распознать причастность сущего к бытию. Но такая причастность не предполагает соизмеримости *Dasein* с иными сущими: я, порождая зов, являюсь также тем, к кому обращено воззвание.

¹⁷³ Kompridis N. *Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future*. – Cambridge: MIT Press, 2007. – P. 37.

¹⁷⁴ Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. с нем. В.В. Бибихина – Харьков: Фолио, 2003. – С.312.

М. Хайдеггер также подчеркивает, что взывающую совесть не следует понимать в привычном смысле, то есть как моральную или психологическую единицу – нет, ее природа глубоко онтологична. Это означает, что она не нуждается в видимом, считываемом выражении, ее стихия – молчание и безличность. «Речь совести никогда не приходит к озвучанию. Совесть зовет только молча, т.е. зов идет из беззвучия одинокого не-по-себе и зовет вызванное присутствие как имеющее стать тихим назад в тишину самого себя. Воля-иметь-совесть таким образом адекватно понимает эту молчащую речь единственно в умолчании. Оно лишает слова понятливые толки людей»¹⁷⁵. Высота, единственный смысл которой – аттестировать через совесть способность *Dasein* к разомкнутости (открытости бытию), является высотой без трансценденции. Подобная замкнутость по высоте дополняется замкнутостью вовне, а точнее отсутствием Другого, поскольку хайдеггеровское понимание бытия отрицает не только наличие бытия вне мира (то есть трансцендентного), но и наличие иного бытия. «Другость» иного не рассматривается как вопрос о трансценденции, так как сводится к референтивной функции относительно *Dasein*.

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера является лишь одним полюсом, к которому апеллирует П. Рикер. Вторым полюсом является левиновская феноменология лика. В данном случае речь также можно вести о двух осях – высоты и экстерности, – в соответствии с которыми формулируется концепция самости П. Рикера. Порядку высоты соответствует левиновское понятие славы бесконечного, которое радикальным образом противостоит тотальности бытия. Согласно Э. Левинасу, сущность человеческого бытия предполагает присутствие «идеи-бесконечного-во-мне», постулирующей отношение к миру, которое принципиальным образом отличается от любой рефлексивной практики познания. Речь идет об

¹⁷⁵ Там же, с. 334.

имманентной «затронутости трансцендентным»¹⁷⁶, то есть идея бесконечного является врожденной, дорефлексивной. Если это так, то опыт бесконечного предшествует всякому познанию конечного, именно им обосновано всякое познание. Всякий опыт инаковости отсылает человека к этой врожденной идее бесконечного, а значит является аттестацией трансцендентного, в которой субъекту отведена роль «свидетеля о бесконечности бесконечного»¹⁷⁷ как об источнике смысла.

В том, что касается порядка экстерности, Э. Левинас достигает границы, противоположной хайдеггеровской: если в «Бытии и времени» нет места инаковости, что делает невозможной соотнесенность с Другим, то у Э. Левинаса я становится заложником Другого, чья инаковость конституирует горизонт моего бытия в мире. Основанием, конституирующим самость, является ответственность за Другого. Моя ответственность перед ликом Другого не просто является исходной данностью наших отношений, но и имеет определяющее значение автореференции. Любое действие я продиктовано не его укорененностью в самости, а соотнесенностью с Другим. Э. Левинас говорит о том, что предстояние я перед Другим влечет за собой освобождение я от самого себя. «Поступок, понятый до конца, требует радикальной щедрости движения, которое из Тожественного идет к Другому. Он требует неблагодарность Другого. Благодарность как раз бы стала возвращением движения к своему истоку»¹⁷⁸. Отрицание тождественности, помноженное на радикальную отсылку к Другому, не вызывает воодушевления у П. Рикера. По его мнению, отделение (*injonction*) Другого должно было бы стать не противопоставлением, не освобождением от я, но дополнением самоаттестации (то есть исходный импульс остается за я). Почему столь важно отделение? Оно фундаментальным образом полагает инаковость Другого, несводимого к я. И, вместе с тем, следует воздержаться

¹⁷⁶ Ямпольская А. *Эмманюэль Левинас: философия и биография*. – К: Дух і літера, 2011. – С. 323.

¹⁷⁷ Там же, с. 325.

¹⁷⁸ Lévinas E. *Humanisme de l'autre homme*. – Montpellier: Fata Morgana, 1972. – P. 44.

от риска абсолютизации инаковости. П. Рикер считает, что точкой непонимания между ним и Э. Левинасом служит разная трактовка понятия тождественности: «У Э. Левинаса идентичность Тождественности отчасти связана с онтологией тотальности, которую мои собственные исследования никогда не предполагали и с которой они даже не сталкивались»¹⁷⁹. Потеря способности к самообоснованию я приводит к тому, что этика у Э. Левинаса подменяет собой онтологию, выходит за пределы онтологического поля и, в конечном итоге, становится отправной точкой, не предполагающей предварительной разработки онтологии. А это значит, что ослабляет возможность последовательной герменевтики субъекта.

Несмотря на критику философии Другого, именно Э. Левинаса П. Рикер называет «мыслителем свидетельства»¹⁸⁰, поскольку именно сфокусированная на этике мысль призвана углубить понимание аттестации. У Э. Левинаса присутствие измерения высоты раскрывается в момент встречи с Другим, чье появление ставит под вопрос способность я к самоопределению. «Речь идет о перестройке мира Тождественного так, чтобы дать место Иному, чтобы Я могло принять Другого, который, по Чужестранца»¹⁸¹. Забота о Другом является дорефлексивным основанием, с которого начинается всякое усилие самоопределения я. Самоаттестация *Dasein* дополняется аттестацией человека перед Другим, и эта вторая составляющая является необходимым условием для формулирования диалектики тождественности и инаковости, а в более широком смысле – для феноменологии самости и для герменевтики свидетельства. Э. Левинас ключевым образом формулирует исходное состояние человека, пребывающего перед ликом Другого: оно выражается в Авраамовом воззвании «Вот я». Причем явленность лика означает не просто наличие видимой репрезентации, а призыв, обращенный к самой сущности я; Другой

¹⁷⁹ Рикер П. Я-сам как другой. – С. 391.

¹⁸⁰ Ricoeur P. *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage / Lectures 3.* – Seuil, 1994. – P. 89.

¹⁸¹ Ямпольская А. *Эмманюэль Левинас: философия и биография.* – С. 211.

– это не абсолют, но аттестация бесконечного. Можно сказать, что в подобном «Вот я» кроется единственная возможность для становления философии свидетельства: мое «я» изначально формулируется как предстояние, как ответ и, следовательно, как ответственность. «Другой не ограничивает свободу Тожественного: он ее порождает и обосновывает»¹⁸². И, следовательно, предусматривает изначальность взгляда Другого на мое существование. То, чего не может принять П. Рикер в этой концепции отношений, это асимметрию «диалогической структуры, истоки которой являются внешними по отношению ко мне»¹⁸³. П. Рикера смущает отсутствие обратного сигнала: все замыкается на Другом и понимается через него, тем самым лишая меня ответственности перед собственным существованием. И все же сама модель отношений, которая, по выражению Э. Левинаса, предполагает эпифанию лика, является поворотным пунктом для понимания того, каков характер соотнесенности моего существования с трансценденцией и какова имплицитная связь самоаттестации с усилием дать ответ Другому.

2.4. Понятие свидетельства в феноменологии явленности Мишеля Анри

В рамках исследования проблемы аттестации как идеи аутентичного конституирования смысла важно рассмотреть идею явленности в феноменологии воплощения М. Анри. Оставаясь в рамках феноменологического метода, он предлагает рассмотрение диалектики явленного мира и явленности жизни. Его исследования являются одной из самых оригинальных трактовок феноменологии, поскольку он решается сделать ей прививку теологией, а точнее помещает в центр исследования категорию Бога в его религиозном (христианском) понимании. При этом

¹⁸² Lévinas E. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. – La Haye: Martinus Nijhoff. - P. 175.

¹⁸³ Рикер П. *Я-сам как другой*. – С. 391.

философ стремится остаться в рамках философского языка и философской методологии, обозначая поле исследования как «феноменологию жизни». Согласно мысли М. Анри, феноменология традиционно рассматривает в качестве объекта явленность (*manifestation*) мира, тем самым оставляя за бортом категорию жизни и все, что ей сопутствует. Первым недостатком подобного сужения перспективы становится проблематичность фиксирования трансцендентного измерения человека. По сути, этот упрек адресован М. Хайдеггеру: изобразив человека как «бытие-в-мире», он тем самым обрекает человека на оставленность, на неспособность соотнести свое существование с абсолютным.

Второй аргумент Анри можно сформулировать так: сосредотачиваясь исключительно на явленности мира, человек не способен удерживать идею единства как существования, которое, пускай и не дано нам в отдельном опыте явленности, тем не менее присутствует как горизонт, как «обещание» единства всех явленностей. Без подобной установки различие определенной явленности рискует перерасти в безразличие по отношению к явленному: «Явленность мира высвечивает то, что высвечивает, не разбирая лиц и вещей, в пугающем равнодушии»¹⁸⁴.

Наконец, третий, решающий упрек состоит в несогласии со способностью явленности выразить суть жизни: «Явленность мира не просто безразлична ко всему, что она раскрывает, но и не способна придать ему существование... Безразличие, равнодушие означают здесь бессилие и проистекают из него... Так обнаруживает себя онтологическая ущербность явленности мира, сама по себе не способная к полаганию реальности»¹⁸⁵. Здесь уместно вернуться к понятию центральному для нас понятию аттестации. Его легко соотнести с тем пониманием явленности, каким мы его видим у М. Анри. Допустим, посредством феноменологического анализа мы

¹⁸⁴ Henry M. *Phénoménologie de la vie*. Vol. I – PUF, 2003. – P. 64.

¹⁸⁵ Там же, p. 64

способны удостовериться в собственном существовании, а также придти к утверждению о существовании мира. Но каким образом, не впадая в психологизацию, можно удостовериться, что *я* самоаттестации – это равным образом *самость*, открытая опыту абсолюта и *самость*, конституируемая своей включенностью в мир и отношением с Другим? М. Анри ставит вопрос о том, каким образом опыт самоаттестации и опыт свидетельства *о* и *в* мире это один и тот же опыт, сутью которого является событийная модальность реальности.

Для того чтобы выразить реальность, М. Анри предлагает обратиться к чувствительной сфере: наши чувства, не ограничиваясь сферой интеллигибельного, способны фиксировать явленность, сродную жизни. Таким образом, феноменологию сознания М. Анри намеревается дополнить феноменологией аффекта. Это не значит, что он отрицает первую, но, в отличии от нее, феноменология аффектов делает своим предметом явленность, имеющую имманентный характер. Что имеется в виду? Имманентная явленность не нуждается в медиации трансцендентного: она схватывается непосредственно, поскольку то, что человек чувствует, это факт самого чувствования. Как следствие этого, явленность чувства не поддается объективации, поскольку невозможна дистанции между *я*, переживающим чувство, и самим чувством. Эта явленность совершенно иного рода, но, тем не менее, в наших силах сделать ее предметом философии: «Жизнь насквозь феноменологична. Это не сущее и не модус бытия сущего. Это не та жизнь, о которой ведет речь биология»¹⁸⁶. Что же это за жизнь? М. Анри называет ее *откровением*. Жизнь, которая сама открывает нам себя: она источник откровения и одновременно является тем, *что* она открывает (и это *что* радикальным образом не совпадает с явленностью вещей), то есть жизнь самоаффективна. Но при этом она не замкнута сама на себе: посредством аффектов человек способен узнавать ее.

¹⁸⁶ Там же, р. 66.

И с этим, по нашему мнению, связан ключевой момент, позволяющий выделить тему аттестации в качестве конститутивной для феноменологии М. Анри. Человек обладает способностью чувствовать, способностью чувствовать себя. Именно само-чувствие делает человека открытым страданию и наслаждению и именно само-чувствие позволяет человеку воспринимать чувство как аттестацию жизни. «Живое Я, вступая во владение своими способностями [тем, что Анри называет «я могу»], может обращаться к своим интенциональностям и таким образом представлять себе мир и самого себя в объективированной форме»¹⁸⁷.

Здесь следует обратиться к понятию *воплощения*, который поднимает в своем анализе М. Анри. Жизнь каждого я содержит в себе то первое живое Я, которое и делает всякую жизнь возможной, которое является движением и вместе с тем воплощением жизни. В качестве примера М. Анри приводит чувство боли: «Всякая боль чувствуется и вместе с тем несет в себе «я», которое страдает и без которого невозможно никакое страдание – если верно, что страдание не может быть ничейным»¹⁸⁸. То есть боль всегда является воплощенной, но она воплощается в явленности иного порядка, нежели явленность объекта. Явленность страдания незрима, и тем не менее она предельно реальна (это соответствует не только модальности боли и страдания, но закономерно также и для наслаждения и радости). То есть переживание страдания конституирует его, его невозможно удержать вне самого переживания. Таким образом, говоря о феноменологии жизни, недостаточно сосредоточиться на самом феномене, необходимо проследить то, что можно назвать его воплощением. При этом то, что воплощено, соотносится не только с конкретной вещью, но и с тем, что породило воплощение. М. Анри называет это Воплощением с большой буквы и трактует его в христианском смысле: как присутствие в человеке бесконечно

¹⁸⁷ Longneaux J.-M. *Michel Henry et la conscience de la vie affective* // Cahiers philosophiques № 126. – 2011. – P. 54.

¹⁸⁸ Henry M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. – Paris: Seuil, 2000. – P. 30.

превосходящего его бытия. «Наше тело предлагает нам определяющий опыт, в котором решающим образом аттестирована двойственность явленности. Она позволяет нам понять, каким образом тело является двойной реальностью, являясь извне, из-за пределов мира, а с другой стороны переживая внутренне, в волнующем (*pathétique*) самооткровении жизни. Таким образом наше тело в своей двойственности является одновременно эффектом этой двойственности явленности и ее неопровержимым доказательством»¹⁸⁹. Можно утверждать, что идея двойственности тела и воплощения необходима Анри, дабы соединить феноменологию сознания с феноменологией аффективности: тело, плоть, как то, что делает человека способным чувствовать («я могу») и тело как объект, как проекция вовне, в мир. Иными словами, тело ощущает реальность плоти и объективность мира.

Для того, чтобы полностью раскрыть идею двойного измерения телесности, М. Анри обращается к христианскому смыслу воплощения. «В начале было Слово... И Слово стало плотью». В этих строках первой главы евангелия от Иоанна М. Анри видит основание феноменологии воплощения. Более того, воплощение понимается именно как аттестация, как призыв проявиться невидимому. Посредством воплощения Бог самоаттестирует себя. Можно сказать, что евангельское откровение – это момент встречи аттестации и свидетельства. Не случайно евангелие от Иоанна само по себе является свидетельством очевидца событий, и смысловым центром всего текста является фигура Христа, воплощенного Слова, Который пришел засвидетельствовать об иной жизни. Как отмечает Ж.-Ф. Пьеррон, среди множества мест евангелия, где Иоанн употребляет слово «свидетельство», М. Анри останавливается свое внимание на двух: «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно. Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым он свидетельствует о Мне» (Ин. 5:31-32); «Если Я и Сам о Себе

¹⁸⁹ Там же, p. 216.

свидетельствую, свидетельство Мое истинно; потому что Я знаю, откуда пришел и куда иду; а вы не знаете, откуда Я и куда иду. Вы судите по плоти; Я не сужу никого» (Ин. 8:14-15). С чем это связано? Данные два примера указывают на то, что евангельское свидетельство является вместилищем абсолюта, движением воплощенного Слова. При этом Христос, свидетельствуя, аттестирует Свою божественную природу и вместе с тем являет воплощенное действие, которое обращено к миру. Таким образом, можно сказать, что Христос аттестирует абсолютное и являет свидетельство, которое есть частичная медиация абсолютного. Это и есть откровение. И это также есть событие в сильном смысле слова (в том смысле, в котором оно составляет предмет феноменолого-герменевтического исследования).

Характерно, что в своем прочтении евангельского текста Анри ставит ударение именно на аттестации воплощения, а не на историчности свидетельства. Каждое отдельное свидетельство, каждое событие, явленное Христом и засвидетельствованное евангелистом, является свидетельством об абсолюте, но не абсолютным свидетельством (поскольку оно находит свое воплощение в конкретных явлениях мира). В этом, как нам представляется, содержится определенная уязвимость позиции М. Анри: пренебрегая анализом «мирского» характера свидетельства, он тем самым выносит за скобки его историчность. Но не сказывается ли подобное пренебрежение явленностью мира на самом субъекте, на этом «я могу», принимающем откровение? Для раскрытия этой идеи представляется важным вернуться к рикеровской феноменологии, которая, полностью основываясь на «я могу» человека, как раз предполагает его историчность. Причем историчность следует рассматривать как фундаментальную характеристику человека наряду с аффективностью.

Наконец, прежде, чем обратиться к рассмотрению событийной теории свидетельства, призванной дополнить теорию аттестации субъекта, нам представляется важным подчеркнуть интуицию Дж. П. Мануссакиса, которая

служит своеобразным лейтмотивом для дальнейшего исследования тройной соотнесенности: я – событие свидетельства – Другой. Суть предлагаемого ним тезиса следующая: свидетельство является аттестацией способности субъекта к восприятию; свидетельствуя, субъект одновременно *является* свидетелем (в буквальном смысле утверждает бытие своей самости) и *несет* свидетельство, суть которого – быть откликом на зов о воплощенности события. Дж. П. Мануссакис заключает: «Отдающий себя зову не имеет, что отдавать; чтобы у него было, что отдать, он должен сперва себя *получить*»¹⁹⁰. Таким образом, в некотором сильном смысле свидетельство начинается с дара, обретения самого себя; а поступок свидетеля начинается с опыта гостеприимства и признания. И живет надеждой на их продолжение.

¹⁹⁰ Мануссакис Дж. П. *Свидетельствуя Другому: свидетельство и интерсубъективность* // Свидетельство: традиции, формы, имена / Сост. К.Б. Сигов. – К.: Дух і Літера, 2013. – С. 312.

РАЗДЕЛ 3

ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА СВИДЕТЕЛЬСТВА

3.1. Событие: между памятью и забвением

Теория аттестации является первым выбором, когда речь идет о философском анализе субъекта свидетельства: по сути, аттестация – это усилие внимания, направленное внутрь субъекта, это своеобразное упражнение в интроспекции, позволяющее различить, описать и (что не менее важно) обосновать деятельного субъекта. Будучи сфокусированной на внутреннем анализе, аттестация в то же время не упускает из виду интерсубъективную природу личности, что в свою очередь имеет два важных следствия. Первое – теоретическое: интерсубъективность имманентно присуща аттестации. Обоснование собственного я посредством действия происходит в ситуации включенности в отношение с Другим. Второе – практическое: если я признаю, что самоосознание моей включенности в реальность происходит посредством аттестации, я тем самым утверждаю, что аттестация – это универсальный критерий. И, следовательно, я соглашаюсь, что этот критерий присущ Другому в той же мере, что и мне: Другой не менее меня «подвержен» аттестации. Почему это важно? Потому что с подобного согласия начинается любая герменевтика свидетельства: я принимаю слова/действия Другого и в силу этого принятия я соглашаюсь на признание личности Другого. Я соглашаюсь, что Другой имманентно включен в горизонт толкования, но не как объект, а как субъект собственной аттестации. Иными словами, есть я, совершающий аттестацию и есть Другой, совершающий аттестацию, а между нами – пространство, в котором способно родиться свидетельство как событие, несводимое к онтологической соотнесенности нас двух как субъектов. Это пространство – реальность мира, которая пронизывает факт свидетельства и в которую устремлен взгляд,

принимающего свидетельство; это пространство, которым задаются основы понимания и принятия. Это мир, принимающий событие и мир, делающий возможной встречу я с Другим. К. Романо отмечает, что встреча представляет собой двойную асимметрию¹⁹¹: это встреча двух инициатив, поскольку Другой предшествует моему свободному решению принять его, и равным образом мое я предшествует свободе Другого решиться на встречу.

Можно предположить, что в случае со свидетельством фактор мира фундаментальным образом укореняет два вопроса: вопрос о нарративизации события и вопрос о его этической природе. Мы говорим об укорененности, поскольку затронутыми оказываются время и пространство свидетельства: возможность построения нарратива отсылает к устойчивости во времени, а возможность встречи с Другим, принятие Другого отсылает к устойчивости в пространстве. То есть речь идет о пространстве встречи с Другим и времени повествования. Если один из этих критериев отбросить, то свидетельство становится невозможным.

Главным нервом этического вопроса о свидетельстве является признание и понимание события, поскольку признание связано с решимостью разделить встреченный смысл в свете встречи с дарующим его Другим. Повествовательная природа свидетельства актуализирует факты прошлого, делая их событиями в настоящем и открывая их горизонты будущего. Таки образом, время свидетельства – это не только миг свершения события, но и вся герменевтика прошлого и настоящего в свете будущего.

В силу своей событийной природы свидетельство не бывает современно по шкале исторического времени: оно затрагивает горизонт моей самости как то, что *уже* произошло. Но в то же время, его ценность зависит от его способности быть современным по шкале человеческого времени, то есть быть современным и своевременным моей жизни. Здесь раскрывается

¹⁹¹ Romano C. *L'événement et le monde*. – Paris: P.U.F, 1999. – P. 171.

сущностное отличие свидетельства от факта, их несоизмеримость в свете разного толкования времени: если факт в силу своей осуществленности принадлежит прошлому, то событие принадлежит будущему: в прошлом оно не столько осуществлено, сколько начато, заложено основание для его разворачивания в будущее. Причем и само это основание не следует представлять себе как фиксирующую точку отсчета, как некий рубец, нанесенный на временную ось. Событие и в этом смысле сохраняет свою динамическую природу: его основание – это воплощенность некоего смысла, некоторой возможности мира, которая в определенный момент затронула мою самость. И такого рода «затронутость» наступает лишь ретроспективно, *после* события, когда событие воплощается в пережитый опыт. Таким образом, событие *из* прошлого, но не принадлежит прошлому. Прошлое дарует ему возможность воплощенности в мире, в то время как будущее наделяет его динамикой (необходимой для прояснения смысла воплощенности). При этом мой взгляд, мое признание события укореняет его в настоящем: событие не просто оказывается подвешенным на оси между прошлым и будущим, но становится сопричастным миру здесь и сейчас. Действительно, ценность события гораздо в большей мере измеряется не памятью о его величии и не размером связанных с ним ожиданий, а мерой его актуализации в настоящем моменте моей жизни. При этом важно отметить, что принятие события субъектом вовсе не означает его инструментализации: я не располагаю событием (и тем самым отказываюсь видеть в нем конструкт или проект), но могу свидетельствовать о своей охваченности им – лишь в этом смысле инициатива по отношению к событию исходит от меня.

Подобное особое отношение со временем позволяет выделить три составляющих элемента любого свидетельства, где обращенности к прошлому соответствует процесс припоминания, реализации в настоящем – построение рассказа, а проекции на будущее – способность обещать, то есть

нести ответственность за сказанное. Рассмотрим вначале природу припоминания. В рамках нарративной теории способность человека припоминать отчетливо связана со способностью рассказывать. Так же как рассказ, припоминание является формой интерпретации, поскольку ему свойственна избирательность, а, следовательно, определенная оценка. Припоминать – значит совершать отбор, человек извлекает из памяти те явления, которые ему кажутся важными и наделенными смыслом, включает их в повествование. Само по себе наделение смыслом является интерпретацией, которую человек с необходимостью совершает каждый раз, когда извлекает из памяти некое событие. То, что не позволяет свести подобное оценивание к субъективизации прошлого, это событийный характер самой работы памяти. Подтверждением этому служит то, что само припоминание может быть событием, а не только машинальным инструментом извлечения фактажа. Важен маевтический характер работы с памятью, когда бережное отношение к воспоминанию позволяет в равной мере бережно относиться к той реальности, которая принимает в себя воспоминание. В результате подобного внимательного отношения появляется возможность для плодотворной контекстуализации «нового старого» знания, с учетом того, что контекст является не сдерживающим фактором, а естественной средой обитания воспоминания. Контекст или другими словами точка реальности, из которой осуществляется припоминание важен в еще одной связи. Он позволяет принять в качестве исходного состояния поиска важную особенность припоминания: не я решаю, что я смогу вспомнить, а что нет, но от меня зависит, насколько серьезно, требовательно и вместе с тем смиренно я восприму дело припоминания. Иными словами, не только от меня зависит то, что я могу вспомнить, как и не только от меня зависит, что забыть. «Не только от меня» как раз и означает соотнесенность моего жизненного повествования с общей повествовательностью реальности. Уместно говорить о смирении, поскольку вовсе не обязательно то, что я вспомню, будет соответствовать изначальной интенции моего рассказа

(поэтому может быть и неловкое, неудобное припоминание). И важно, чтобы смирение было связано с требовательностью, поскольку именно последняя способна сдерживать то, что Тодоров называет «злоупотреблением памятью»: критериями подобной требовательности способны выступать принципы аттестации субъекта, очерченные в предыдущем разделе.

Мемориальный отбор предшествует самому намерению вынести оценочное суждение, поскольку выбор в пользу того или иного факта, извлекаемого из памяти, с необходимостью задает определенный вектор последующей критической рефлексии. Более того, оценочная составляющая присутствует не только в процессе припоминания, но и в забывании, поскольку последнее является не менее избирательным (к тому же и само по себе забывание вовсе не однородно, в частности оно может быть как результатом травмы, так и результатом здоровой жизненной активности). Другой вопрос, насколько эта оценка является автономной прерогативой субъекта. Способны ли мы контролировать забвение и насколько в праве говорить о сознательном забвении? Забывание является неотъемлемой составляющей работы памяти, а не ее противоположностью. Когда мы говорим о целебной способности к припоминанию, то же самое будет верно и в отношении забывания. В данном случае речь идет не о клинической ситуации расстройства памяти или любого другого заболевания, а о естественном отпуске в забвение всех тех явлений повседневной жизни, которые не становятся значимыми для нашей актуальной идентификации в мире. Важным вопросом является то, можно ли говорить, наряду с забвением как отклонением от естественного состояния памяти и забвением как инструментом непрерывного отсеивания лишней информации, о забвении как о сознательном усилии человека, то есть о своеобразной работе забвения. Такая третья форма забвения может иметь противоположную направленность: с одной стороны, забывание как усилие вытеснения, как освобождения от некой травмирующей или просто лишней информации,

обитающей в памяти, а с другой стороны – забывание как проявление творческой способности человека, которое реализуется в форме прощения и является плодом волевого усилия.

Как мы видим, забывание наравне с припоминанием является элементом, структурирующим работу памяти. Поэтому размышления о предпосылках свидетельства следует начать с разговора о памяти в целом, с учетом обеих ее свойств. В своем анализе памяти Рикер в качестве отправной точки берет слова Аристотеля: «Память принадлежит времени»¹⁹². Располагая память и время в одной системе координат, Рикер стремится утвердить первенство интенционального вопроса «о чем мы помним?» относительно вопроса эгологического: «кому принадлежит память?». Подобный выбор вопрошания соответствует выбору феноменологического пути исследования проблемы, поскольку отправной точкой становится не припоминая субъект, а вопрос об объекте и способе работы памяти. Помещая память в центр феноменологического исследования, необходимо подчеркнуть то различие, о котором писал Бергсон: мы вправе говорить о памяти как о привычке и о памяти как о работе припоминания. Безусловно, именно вторая является объектом анализа и именно она является неотъемлемой характеристикой человека, способного на действие: не случайно во французском языке существует выражение «делать память» (*faire mémoire*), которое подчеркивает важность проблематики человека могущего для разговора о памяти.

Ц.Тодоров, обращаясь к вопросу памяти и злоупотребления ей, подчеркивает, что было бы ошибкой рассматривать человеческую память как совокупность накапливаемой информации. По сути, подобному толкованию памяти сопротивляется диалектическая структура припоминания и забвения. «Память не противостоит забвению. Два понятия, образующих противоположность, это стирание (забывание) и сохранение; память же

¹⁹² Aristote. *De la mémoire á la reminiscence*, 449a15.

всегда является взаимодействием обоих»¹⁹³. Таким образом, работа человеческой памяти существенным образом отличается, например, от того, что мы называем памятью электронных носителей. Компьютерная память не знает отбора или, другими словами, лишена глубины: вся содержащаяся информация имеет равный потенциал актуализации. Пожалуй, именно критерий селективности собирает воедино темы памяти и истории, поскольку он проливает свет на природу исторического знания, в основании которого всегда лежит избирательность (архивов, документов, свидетелей итд). В этом смысле свидетельство как форма повествования требует работы времени, в то время как информация сопротивляется времени: «Информация имеет ценность лишь в тот момент, в который она является новой. Она живет лишь в это мгновение, она должна полностью посвятить себя ему и, не теряя времени, заявить о себе. Иначе дело обстоит с повествованием. Оно не стремится поиздержать себя. Оно сохраняет свою силу и спо собно к воздействию и много времени спустя»¹⁹⁴.

Как уже говорилось, избирательность раскрывает себя в качестве оценивания, предшествующего всякой оценке. Подобное утверждение верно как в отношении профессионального историка, так и любого человека, обращающегося к памяти для реконструкции некого события. Можно утверждать, что обращение к памяти имеет ярко выраженный контекстуальный (даже мировоззренческий) характер, поскольку человек предпринимает всякое усилие припоминания, руководствуясь конкретными мотивами и конкретной жизненной ситуацией. То есть процесс припоминания, даже если он позиционирует себя в качестве объективной попытку воссоздания прошлого, подразумевает заполнение некого наперед присутствующего ожидания. И тем не менее, несмотря на интенциональную природу памяти, следует ввести различие, которое уловимо на уровне

¹⁹³ Todorov T. *Les abus de la mémoire*. – Paris: Arléa, 1995. – P. 14.

¹⁹⁴ Беньямин В. *Рассказчик* / Пер. с нем. А. Белобратова // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе / Сост. А. Белобратов. – СПб.: Symposium. – С. 392-393.

постановки вопроса: «что мы вспоминаем» не обязательно детерминировано тем, «для чего мы вспоминаем». Более того, поскольку способность вспоминать является фундаментальной способностью человека могущего, она всегда затрагивает вопрос человеческой идентичности а, значит, вопрос конкретной опытной данности и вопрос дальнейшего воззрения на будущее. «Требование восстановить прошлое, припомнить, еще не говорит о том, каким образом мы его используем»¹⁹⁵. Говоря о том, что память ответственна за наши убеждения, не следует отождествлять процесс припоминания и его результат с тем, какое применение он получит в дальнейшем. Важно другое: если и приходится говорить об интенциональном характере припоминания, то общее его основание, предшествующее любой оценке или интерпретации, – это поиск блага, поиск путей примирения прошлого с вопрошанием, обращенным из настоящего.

Прояснить принципиальную сродность припоминания интенции блага помогает сравнение припоминания с тем, что можно назвать «злой памятью» или злопамятством. Злопамятство является формой смысловой блокады, когда субъект, отказываясь рассматривать некое событие, поступок как открытый во времени, наоборот удерживает данную в прошлом концентрацию смысла и переживания в качестве закрытой истории. Такая закрытость может иметь амбивалентный характер: с одной стороны, она проявляется в виде радикальной непримиримости позиции (главный симптом которой – инструментализация реальности), с другой же рискует стать сознательным отказом от позиции, безразличием. Идея блага служит критерием, позволяющим избегать обеих этих крайностей и сохраняющим чуткость к работе памяти. Чуткость, другим именованием которой может быть память о надежде.

¹⁹⁵ Todorov T. *Les abus de la mémoire.* – P. 15.

3.2. Между непримиримостью и безразличием: примирение памяти

Рассмотрим, чем же является интенция блага по отношению к памяти. У Ш.Пеги в тексте, который можно назвать манифестом его гражданской позиции, есть такие слова: «Навстречу начинающемуся возрождению мы идем, храня память обо всем, печаль в сердце, щедрость и чистоту рук»¹⁹⁶. Что значит эта загадочная «память обо всем»? Неужели это простой страх забвения, изображение памяти как бездонного склада информации? На самом деле речь идет не об альтернативном способе заполнения разных отсеков сознания, а о принципиально иной системе координат, в которой память функционирует. Смысловое поле подобной проблематики памяти довольно обширное: оно касается и памяти, обращенной в будущее, и памяти как источника скорби и поминовения, и вопросов о коллективной или разделенной памяти. Словом, помогающим подступиться к столь обширной проблематике памяти, является надежда, а значит следует прояснить, является ли идея «памяти о надежде» просто игрой слов, или же такая постановка вопроса способна пролить свет на некий важный принцип мемориальных практик. Память о надежде – это память, которая оказывается перед лицом двойного испытания: безразличием и непримиримостью.

Существует две противоположных тенденции, парализующие работу памяти, лишаящие смысла то, что Рикер называет чудом памяти или «даром узнавания», когда событие прошлого внезапно актуализируется и становится опытом встречи и принятия здесь и сейчас. Такая память рождает благодарность. По своей сути она уязвима, это всегда поиск; и опыт встречи, опыт узнавания не означает, что нашелся некий ключ от всех дверей. Он скорее дает понимание, что поиск возможен и оправдан. Хотя значительно проще замкнуться в безразличии или непримиримости. Это два модуса обращения с памятью, которые позволяют следовать по кратчайшему пути: с

¹⁹⁶ Péguy Ch. *Notre jeunesse* // Charles Péguy. *Mystique et politique*. Éd. établie par A. de Vitry. – Paris: Robert Laffont, 2015. – P. 472.

одной стороны, отказ как безразличие (своеобразное фиктивное забвение, тотальное игнорирование прошлого), с другой – отказ от критического взгляда на прошлое (подверженность манипуляции памятью). И все же существует третий путь, он требует усилия внимания и внутреннего труда, он не сулит легкости прочтения (наоборот, часто отбрасывает видимую легкость восприятия), а потому часто кажется излишне трудоемким, неэффективным. Этот путь работы с памятью часто отбрасывается, поскольку требует сверхценного ресурса – времени, а у «начинающегося возрождения» его никогда нет. Метафора пути здесь неслучайна: действительно, событием становится не только исторический факт, предмет памятования, но и сама проделанная работа, сам путь является неотъемлемой частью того, что делает событие прошлого сопричастным реальности.

Возможен путь, который условно можно назвать поиском узнавания. Безразличие и непримиримость как раз и остаются на обочине такого пути. Как ни странно, у этих двух крайностей есть много общего. В первую очередь, их объединяет отказ от критического подхода к прошлому. В случае с тем, что мы называем безразличием, речь идет о тихом стирании, притуплении путем игнорирования, причем чаще всего разрушение проходит незаметно, когда вопрос о необходимости суждения даже не подымается и когда ответственность за памятование растворяется в разрозненной массе мнений. Отсутствие суждения в таком случае остается незаметным, поскольку прошлое не проблематизируется. Подобный мемориальный эскапизм в первую очередь затрагивает событийную составляющую истории, он обезличивает прошлое и лишает его укорененности в том, что принято называть местами памяти. Характерным примером острой формы такого эскапизма является современная история Бабьего Яра. Удивительно, насколько это место памяти, которое наряду с Аушвицом является символом человеческой катастрофы XX века, сегодня охвачено безразличием. Советская практика замалчивания плавно перетекла в историю

игнорирования, что лишь подчеркивает глубину кризиса и насущность поиска ответов. Не случайно К.Петровская, описывая свое ощущение от встречи с реальностью Бабьего Яра отмечает: «Когда Украина двадцать лет назад стала независимой, все группы жертв со временем получили свои памятники: деревянный крест украинским националистам, памятник остарбайтерам, памятник двум членам духовного сопротивления, табличка цыганам. Десять памятников, но никакой общей памяти, даже в памяти происходит эта селекция»¹⁹⁷. Этот пример симптоматичен: во-первых, он хорошо иллюстрирует иллюзию работы памяти, когда основанием становится безразличие к Другому (порождающее безразличие к самому себе); во-вторых, очевидно, что всякий разговор об этике памяти остается абстрактным, покуда игнорируются места памяти, без которых сегодня невозможно представить ментальную карту города и страны. Что может помочь выйти из подобного тупика забвения? Особая аксиология надежды. Примечательно, что, когда в начале 70-х годов под давлением международных организаций министерство культуры Украины вынуждено было организовать конкурс на проект памятника в Бабьем Яре, наиболее интересные проекты были отвергнуты комиссией из-за «отсутствия оптимизма». С 70-х годов история тянется до наших дней, когда все та же нехватка оптимизма блокирует работу памяти. Единственный выход – кардинальная смена нарратива, вместо позитивистского словаря, словарь надежды на примирение.

В этом смысле второй вызов, непримиримость памяти, видится обратной стороной безразличия. Но говорить о непримиримости следует намного осторожней, поскольку существует риск подмены понятий: в данном случае мы используем слово непримиримость в его буквальном значении, как отказ от мира и возможности для прощения. Отказ от того, что можно назвать способностью рассказывать по-иному, когда репрезентация прошлого

¹⁹⁷ Петровська К. *Мабуть Естер*. – Чернівці: Книги-XXI, 2015. – С. 145.

становится основанием для встречи с Другим и для открытости. Под непримиримостью, как и под безразличием, стоит понимать форму нигилизма, нехватку культуры уважения, что влечет за собой стагнацию глубокого антропологического кризиса. О чем идет речь? «Круг жертв постоянно растет, если учесть отношения преемственности поколений, существование общностных связей, культурной близости, и предел такого возрастания должна установить политическая мудрость, хотя бы для того, чтобы оградить себя от крайностей современной тенденции к виктимизации»¹⁹⁸.

Смысловое поле непримиримости стоит отграничить от проблематики непростительного, эти два понятия не синонимичны. В некотором сильном смысле именно непростительное является исходным пунктом на пути примирения, если под последним понимать нечто большее, чем толерантность или отсутствие вражды. Примирение обладает позитивной динамикой, способной исцелять память и полагать новое начало. Когда Арндт говорит о прощении как фундаментальной человеческой способности творить новое, имеется в виду именно это: событие прощения преодолевает логику вины, оно является высшей манифестацией человеческой свободы, «возможностью искупления необратимой ситуации»¹⁹⁹. Прощение абсолютно и бескорыстно, его практическая мудрость заключается в том, что глубине проступка противостоит непропорциональный ответ, являющийся даром. Именно потому оно не укладывается в систему координат, где над памятью властвует непримиримость. Но ровно по той же причине затруднительно говорить о прагматике прощения. Даруя способность господствовать над временем, изменять содержание исторического времени, прощение, вместе с тем, означает не столько усовершенствование работы памяти, сколько обновление взгляда, раскрытие иных качеств взгляда.

¹⁹⁸ Рикер П. *Память, история, забвение*. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – С. 661-662.

¹⁹⁹ Arendt H. *The Human Condition*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1998. – P. 236-237.

Каков же горизонт подобного обращения к мемориальной прагматике, позволяющий по-новому смотреть на события прошлого? По всей видимости, такой горизонт полагает именно идея надежды. Не случайно надежда неизменно присутствует в каждом опыте просьбы о прощении: «просить прощение, значит быть готовым получить отрицательный ответ»²⁰⁰, соответственно надежда является тем основанием, которое придает силы рискнуть, высказать просьбу и ступить на путь примирения. Надежда является путеводной звездой всего предприятия прощения: она позволяет решиться на первый шаг, определяет природу события и задает его направление. Как уже говорилось, помыслить прощение возможно лишь покинув вертикаль проступка и виновности; оно абсолютно, а значит нуждается в высоте, возвышенности действия. Важно, что подобное чаяние высоты (которое можно назвать милостью прощения) вовсе не означает отрицания критериев справедливости, наоборот нуждается в них: мы можем простить лишь там, где существует основание для наказания. Поясняя такую смену планов относительно осуждаемого поступка, Рикер обращается к диалектике «отпускать грехи – быть в дружбе»: «Эта диалектика, распространяясь и на сферу памяти, покидает специфическую сферу виновности, чтобы достичь масштаба диалектики примирения»²⁰¹. Почему в данном случае важной является апелляция к памяти? Рикер утверждает, что прощение становится возможным благодаря нашей способности дистанцироваться от переживания, дистанция является предпосылкой для нового взгляда. Воспоминание, рассматривая событие с определенного расстояния, несет в себе потенциал для его нового присвоения: если изначально мы пребываем под властью события, претерпеваем несправедливое действие, то в воспоминании возможно опосредование, оно уже является чем-то подконтрольным мне.

²⁰⁰ Рикер П. *Память, история, забвение*. – С. 668.

²⁰¹ Там же, с. 688.

Помимо расстояния, которое вводит память, есть также диалектика отношения *я – другой* близкий и *я – другой* дальний, которую не так просто свести к различению Другого и Чужого, грань может быть размыта. Но важно, что такое различение помогает прояснить природу прощения. В первую очередь, стремление к прощению для нас естественно, когда оно затрагивает сферу наших отношений с близкими (то есть возможен некий критерий близости). Но на самом деле подобное стремление имеет универсальный характер. Вся драматургия памятования сосредоточена на том, чтобы любые отношения рассматривать в горизонте примирения, которое, как правило, доминирует в наших отношениях с близкими, но далеко не столь очевидно по отношению к тем, кого Рикер называет дальними другими.

В этой связи не случайно прозвучало слово дружба («быть в дружбе»). Стремление к прощению – это действительно стремление к миропорядку, внутренним лейтмотивом которого является дружба. В частности потому, что прощение может быть лишь интерперсональным, исходящим от одного человека к другому, его субъектом не может быть общность людей. Почему именно дружба служит наиболее точным выражением того, что придает динамику надежде на прощение? Дружба – это особое состояние мира, это отношение взаимности и открытости, которое звучит как приглашение к разделению некоего этоса надежды. Являясь даром отношения двух людей, она тем не менее открыта и гостеприимна, способна раскрыть свою сущность даже тому, кто представляется дальним другим. Не случайно Аристотель, подчеркивая ценность дружбы как сознательного выбора (каждый волен сам выбирать себе друзей), утверждает, что ей присуща добродетель единомыслия: «Единомыслие (*homonoia*) тоже кажется [приметой] дружеского отношения. Именно поэтому единомыслие не есть сходство мнений (*homodoxia*), потому что последнее может быть даже у тех, кто друг друга не знает; [...] а говорят о единомыслии в государствах, когда граждане

согласны между собою (hoinognomonosi) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (proairontai) одним и тем же вещам и делают (prattosi) то, что приняли сообща». Эта мысль Аристотеля позволяет лучше уловить, с каким настроением стоит обращаться к памяти. Единомыслие, вовсе не являющееся уравниловкой, это высшая мера согласия, когда сохраняется разнообразие взглядов, оно ценит плюральность и при этом позволяет действовать сообща. Общая память, об отсутствии которой сокрушается Петровская, нуждается в подобном единомыслии, движимая сила которого – надежда на примирение. Быть может, поэтому все тот же Аристотель говорит, что единомыслие служит залогом государственной дружбы. И именно в этом смысле можно говорить об общей памяти как о гражданском делании, преодолевающем замкнутость памяти в непримиримости или безразличии. Так преодолевается состояние безнадежной заброшенности в настоящем, над которым нависла тень прошлого, не позволяющая взглянуться в будущее.

Итак, общая, разделенная память нуждается в совершенно конкретных практиках примирения, она может стать плодом ответственной гражданской позиции, когда моя собственная память не противоречит поиску возможностей рассказывать по-иному. Но было бы наивно утверждать некую прагматику памяти. Если прощение вторгается во владения памяти как абсолютный дар, то тем самым оно подтверждает: памяти чужда холодная рассудительность, и справедливость не является ее главной добродетелью. То есть ошибочно полагать, что возможен некий общий алгоритм мемориальных практик. Необходимо внимание к неповторимости, умение распознать, прочувствовать событие. И потому имеет смысл говорить о поэтике памяти: именно в ее рамках возможным становится серьезный разговор о надежде.

На этом пути на помощь приходит О. Седакова, чьи размышления, озаглавленные «Данте: мудрость надежды», проливают свет на природу

особого (назовем его эстетического, а точнее поэтического) взгляда на проблематику памяти. В чем Седакова видит основной вызов? Современный мир забыл о надежде, предпочтя ей «удобную безнадежность». И именно поэтому в момент, когда безразличие и непримиримость становятся основными формами маскировки нарастающего антропологического кризиса, с особой чуткостью стоит отнестись к поэтическому слову. Возможно, в нем можно отыскать следы той надежды, которой так часто пренебрегали философы. В поисках практической мудрости философский язык часто рассматривал надежду как то, что дискредитирует ответственность и мужество. Но поэт волен отказаться от подобного противопоставления, на это, в частности, направлено усилие Данте. «"Новому разумению" Данте наша культура явно предпочитает мудрость стоиков и скептиков, которая осознается не как старая, а как вечная и единственно правдивая. Эта мудрость не «направляет в высоту», а позволяет "выключиться из реальности", встать в стороне и бесстрастно смотреть на все, от чего ты таким образом "освобождаешься". Не пламя и влага, а холод и сухость — символы этой мудрости, не щедрость, а расчетливость, не самоотдача, а самосохранение»²⁰². Действительно, прагматика стоического действия не оставляет места для надежды: она – удел слабых, лишь тщетное ожидание, а вовсе не отважная устремленность в будущее. Соответственно, надежда оказывается вытесненной и из сферы памяти, когда единственной обоснованной позицией относительно будущего выступает ницшеанская концепция обещания как «памяти воли», своеобразная попытка оградить себя от естественного состояния забывчивости. Следует отметить, что это пагубно сказывается и на самой концепции обещания, которое предстает в качестве отчаянной попытки ускользнуть от здорового, придающего силу беспомощности.

²⁰² Седакова О. *Данте: мудрость надежды* // Т. 4, *Moralia*, Русский фонд содействия образованию и науке, 2010, р. 321.

Надежда оказывается вытесненной в том числе и из сферы памяти. Этому «уверенному ожиданию будущей славы», как ее называет Данте, не находится места в прагматике человеческого действия. Надежда надежно забыта. Такое забвение искажает образ искомой мудрости, так как присутствие надежды предполагает особое расположение разума и познания. Героический образ бесстрастного взгляда на реальность, бесстрастия как добродетели, лишает возможности помыслить надежду как мужественную позицию. Но ведь именно в подобном мужестве как никогда нуждается наше время и наша память. И здесь мысли П. Рикера и О. Седаковой встречаются: примирение памятей следует рассматривать в перспективе заново обретенного эсхатологического единомыслия. То есть возможность для встречи с Другим или даже Чужим рождается из разделенного обещания будущего. Об предельной важности эсхатологического горизонта памяти речь пойдет ниже. Сейчас же ограничимся констатацией того, что эсхатологическая устремленность, выбаривая себе место между скептицизмом и догматизмом, служит основанием для дерзкой и, вместе с тем, смиренной рикеровской позиции: «я надеюсь быть в правде». И в данном случае «я надеюсь» следует воспринимать не как отговорку, не как попытку снизить градус ответственности за свою позицию, но наоборот исходный пункт, на основании которого возможно примирение моей правды с правдой ближнего (для начала ближнего, а затем, возможно, и дальнего). По сути, надежда – это то, что придает идее единомыслия реальное наполнение; она звучит не только как зов, обращенный из будущего, но как сила, действующая в настоящем, как аргумент в пользу непрерывного поиска путей примирения здесь и сейчас. Здесь мы возвращаемся к тому, как эта сила себя являет: посредством узнавания, этого маленького чуда памяти (умиротворенной памяти).

Мы сказали, что в ситуации, когда философской апологетике надежды трудно звучать убедительно, на помощь приходит поэтическое слово. Но не

только оно: в свете надежды раскрывается особый потенциал свидетельства. Надежда, для которой оказалось слишком мало места на уровне метанарративов, сумела обрести надежное пристанище в рассказе маленького человека, в одной жизненной истории. Уязвимость и видимая ограниченность свидетельского повествования имеет свои неоспоримые преимущества: рассказанная история сопротивляется психологизации и морализаторству, это всегда «всего лишь история», но, тем не менее, именно поэтому она врезается в память и становится местом встречи, предполагающим максимальную вовлеченность адресата. История, поведенная таким рассказчиком, дарит надежду уже хотя бы потому, что настаивает на внимании и гостеприимстве по отношению к слушателю. Свидетельство не может быть навязчивым, хотя в его силах опрокидывающим. И именно сочетание этих двух способностей – ненавязчивости и опрокидывающей силы – дает возможность вслушаться в событие, тем самым делая безразличие слишком скучным, а непримиримость слишком ограниченной.

3.3. «Справедливая» память и работа поминовения

Постановка вопроса о благе как целеполагании в контексте размышлений о памяти помогает избежать двух обозначенных выше крайностей (безразличия и непримиримости) и тем самым привносит в мемориальную работу хрупкое равновесие, которое еще предстоит отстоять. Стремление к благу как реализации единомыслия в определенной мере снимает дихотомию избирательного подхода и объективизации прошлого. Этическому и политическому значению памяти здесь соответствует конститутивная онтологическо-эпистемологическая функция. В этой связи Ц. Тодоров отмечает, что всякая работа памяти как работа над прошлым не сводится к установлению фактов, для их осмысления требуется

включенность в некую повествовательную логику. Таковую логику и предлагает идея блага: «Работа отбора и комбинирования с необходимостью ориентирована поиском не правды, но блага. Таким образом, настоящая оппозиция заключается не между присутствием или отсутствием цели, внешней по отношению к поиску, а между разными целями; не между наукой и политикой, а между хорошей и плохой политикой»²⁰³. По сути, говоря о разных политиках в отношении памяти, философ подчеркивает, что сама по себе память не является залогом справедливости. Память нейтральна. И если она способна служить источником для развития личности или общества, то в равной мере она может быть орудием манипуляции. Говоря об угрозе злоупотребления памятью, Тодоров подчеркивает необходимость прояснения того контекста и намерений, с которыми к ней обращаются.

Итак, если память сама по себе нейтральна, что же позволяет ей функционировать в благих целях? Достаточно ли сказать, что «хорошая» память – это память с повышенным иммунитетом к забыванию? И в какой мере, обращаясь к работе памяти, мы в праве говорить о ней как о важном источнике прояснения жизненных смыслов и критериев социального поведения? П. Рикер, стремясь ответить на эти вопросы, предлагает обратиться к феномену «справедливой памяти» (*juste mémoire*). Взгляд на мемориальную сферу как на источник справедливости может показаться провокационным: не является ли это попыткой подчинить память неким нормативным механизмам, а значит неизбежно прибегнуть к манипуляции? Нет, если принять в качестве исходного положения, что под справедливой памятью предлагается понимать не некую данность или результат мемориальной работы, а настрой, настроение.

Справедливая память ищет ответы на два фундаментальных вопроса: чем является «другое время», та дистанция, закрадывающаяся между моментом припоминания и припоминаемым фактом – является ли такое

²⁰³ Todorov T. *Les abus de la mémoire*. – P. 50.

время всего лишь формальностью; что означает изначальная открытость к множественному прочтению припоминаемого факта. По сути, справедливая память хочет быть гарантом хрупкого равновесия между исторической эволюцией в духе множественности памятей и потребностью в критическом дистанцировании от фактов прошлого. Она стремится сохранить событийную природу прошлого, при этом оставаясь укорененной в настоящем. Таким образом, говорить о справедливой памяти имеет смысл на языке долженствования: должно придерживаться справедливости не путем некой сортировки фактов прошлого, а путем прояснения позиции субъекта, осуществляющего работу памяти. Раз припоминание происходит во времени, с учетом порождаемой временем дистанции, то необходимо иметь определенную позицию и критерии для оценки этого «промежуточного» времени. Причем эта дистанция многовекторна: она затрагивает как расстояние между вспоминающим я и событием, так и расстояние между я и Другим, также обращающимся к воспоминанию о событии. Более того, справедливость должна утверждаться не только по отношению к Другому, но и к самому я, точнее к целостности истории этого я.

Речь идет о трансформации отношения субъекта к феномену памяти, оно становится отношением, основанным на дистанции. Но только не дистанция, понимаемая как временной пробел, затуманивающий факты и усложняющий припоминание, а скорей как условие, необходимое для работы памяти. Припоминание осуществляется на расстоянии²⁰⁴. Таким образом, размышления о справедливости памяти сопряжены с определением пространства для различения и понимания, это всегда память на расстоянии. Безусловно, тот факт, что между припоминающим субъектом и предметом припоминания закрадывается дистанция (а вместе с ним и некое другое время), сопряжен с немалыми вызовами, исходным пунктом которых является забвение – в том первом его значении, о котором говорилось выше.

²⁰⁴ Garcia P. *Paul Ricoeur et la guerre des mémoires* // Paul Ricoeur et les sciences humaines. – Paris: La Découverte, 2007. – P. 61.

Но вместе с тем расстояние по отношению к событию, с которого осуществляется работа памяти, позволяет четче определить двойственный характер существующей опасности: помимо чрезмерного забвения возможна также перегруженность памяти, которая, являясь противоположной крайностью, также способна лишить человека возможности конструктивного обращения к памяти. Риски, сопряженные с этими крайностями хорошо видны в том, что касается построения повествования, так как асимметрия между переизбытком фактов и их недостаточностью в равной мере лишает повествование его целесообразности и укорененности. Дистанция между определенным событием и моментом припоминания позволяет субъекту осуществить акт мышления, посредством которого пережитое событие становится жизненным опытом, частью жизненного горизонта человека.

Прояснить необходимость срединного состояния между перегруженностью и опустошенностью помогает борхесовский образ Фунеса, человека, чья память сохраняет ясность каждого пережитого мгновения. В определенном смысле даже затруднительно говорить о переживании, поскольку работа его памяти предстает как автоматизированная функция. Парадоксальным образом подобный непосредственный доступ к любой временной точке жизни Фунеса становится не совершенным схватыванием реальности, а своеобразной травмой, недостатком. Не случайно Борхес так говорит о своем персонаже: «Я полагаю, что у него не было особенных способностей к мышлению. Думать – значит забыть различия, уметь обобщать, резюмировать. В чрезмерно насыщенном мире Фунеса не было ничего кроме подробностей»²⁰⁵. В конечном итоге, это непрерывное приумножение подробностей превращает Фунесову память в неконтролируемое нагромождение фактов и образов, по сути в мусор. Утратив возможность отбирать, герой рассказа предпринимает попытку упорядочить содержание

²⁰⁵ Борхес Х.Л. *Фунес* / Пер. з ісп. // Борхес Х.Л. Алеф: прозові твори. – Харків: Фоліо, 2008. – С. 227.

своей памяти путем классификации, но и подобная процедура лишена всякого смысла, поскольку утерянным оказывается главное – способность оценивать. По сути, переизбыток памяти является не меньшим риском, нежели ее опустошенность, так как в обоих случаях существует угроза потери повествовательной динамики времени и пространства для рефлексии.

Какова при этом роль забывания? Можно ли свести его к метафоре сна или грез, теряющих связь с реальностью? Сделаем предположение, что такой метафоры недостаточно. Подобная интуиция созвучна хайдеггеровской идее, согласно с которой: «Как ожидание возможно лишь на основании ожидаемости, также и припоминание возможно на основании забвения, а не наоборот»²⁰⁶. Забвение – это не только констатация закрытости прошлого, но и точка отсчета для поиска. Им утверждается наличие изначального вопрошания, потребности, на которую припоминание призвано стать ответом. Должно быть ожидание припоминания, стремление ответить актом припоминания на забвение, наличие которого обуславливает дополнительное различие: между припоминанием и напоминанием. Если первое подразумевает определенную деятельность субъекта, то второе является внешним по отношению к нему и служит своеобразным раздражителем для памяти. Когда мы говорим: «мне это напоминает», то имеем в виду, что становимся наблюдателями некой соотнесенности. В этот момент мы находимся перед данностью, спровоцировавшей работу памяти помимо нашего собственного усилия. Безусловно, эти два процесса сложно, порой невозможно разграничить, так как одно способно приводить в действие другое, вместе они создают целые цепочки фактов. И тем не менее, некоторое принципиальное различие сохраняется. П. Рикер обозначает его как соотнесенность *pathos* и *tekhne*²⁰⁷, то есть как сочетание пассивного элемента памяти и ее активного задействования. Второй элемент можно обозначить

²⁰⁶ Ricoeur P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. – P.: Seuil, 2000. – P. 573.

²⁰⁷ Там же, p. 97.

как анамнезис, то есть как активную работу памяти, и именно он лежит в основании свидетельства.

Проблематика памяти предваряет тему свидетельства. И, вместе с тем, феноменология свидетельства помогает концептуализировать такие аспекты памяти как припоминание, забвение и поминовение, помогает также подступиться к вопросу о множественности памятей. В первую очередь, особая роль свидетельского слова тесно связана с ситуацией кризиса метанарративов, что в свою очередь, сказывается на современной социальной перцепции времени. По сути, понятие справедливой памяти являет собой поиск новых путей реализации мемориальной политики в условиях кризиса разделенного представления о будущем. Справедливая память, будучи направленной на действие, стремится к новой постановке вопроса о признании прошлого путем анализа в настоящем и утверждением перспективного видения будущего. Тем самым осуществляется попытка преодоления господствующей дезориентации настоящего, в которой мемориальная прагматика выступает в качестве этического принципа (поиска благой жизни). Не случайно один из персонажей С. Алексиевич признается: «Мне сейчас хочется вспоминать [...] Я хочу понять то, что прожито. Не только свою жизнь, а нашу [...] советскую»²⁰⁸. В этом признании и следует искать основной мотив апелляции к мемориальному наследию как источнику понимания. Характерно, что потребность в понимании обуславливает возрастающее значение акта поминовения для культуры. Поминовение призвано исполнять освобождающую функцию относительно памяти. Именно в этой связи следует понимать слова Тодорова о приоритете поиска блага относительно поиска правды.

Понятие поминовения тесно связано со свидетельством, поскольку, с одной стороны, предполагает осуществление действия конкретным индивидом, а с другой ищет признания, разделенности. Более того,

²⁰⁸ Алексієвич С. *Час Second-Hand. Кінець червоної людини*. – К.: Дух і Літера, 2015. – С. 56.

свидетельство – это зачастую та форма повествования истории, из которой черпается возможность для поминовения, равным образом нуждающегося в персонализации и в способности перевести уникальность личного события на язык экземплярного восприятия. К вопросу об экземплярности мы вернемся ниже, здесь же важно еще раз подчеркнуть, что свидетельство преодолевает недостижимость факта именно в силу своей обращенности к событийному характеру пришлого: факт может спровоцировать работу поминовения, но он не способен ее питать.

Событийная природа свидетельства с особой силой проявляется, когда речь заходит о граничном кризисе человечности, со всей ясностью раскрывшемся в XX веке на стыке истории двух тоталитарных государств. А. Вевьорка отмечает: «Свидетельства восстанавливают не только идентичность выживших, но и потомков людей, погибших без погребения, позволяя вообразить условия смерти и таким образом начиная работу поминовения»²⁰⁹. В наше время немало сказано про невозможность свидетельствовать о нечеловеческой стороне смерти, которую познали жертвы лагерей. Любые слова, сказанные выжившими, неспособны преодолеть того разрыва, который существует между их опытом и фактом лагерной смерти. Но, возможно, именно в этой связи уместно говорить о феномене поминовения как о том, что способно заполнить собой пропасти непостижимого. При этом поминовение осуществляется вовсе не путем задействования воображения: оно не является попыткой добраться до понимания смерти путем построения ряда аналогий на основании полученных свидетельств. Во все нет, поминовение не стремится заполнить существующий пробел неким артикулированным смыслом, но оно легитимизирует присутствие горизонта невыразимого. Благодаря поминовению невыразимая трагедия обретает свое место в публичном дискурсе и в разделенной памяти общества, поскольку невыразимое

²⁰⁹ Wieviorka A. *L'Ère du témoin*. – Paris: Plon, 1998 – P. 163.

становится предметом социального действия. Если можно так сказать, поминовение становится свидетельством о невыразимом.

В частности анализ свидетельств о Шоа раскрывает, что поминовение является формой возвращения утраченного смысла: «Если модель ужаса – это истребление, тогда предотвращение того, чтобы ужас стал привычным, происходит в результате работы памяти и поминовения, [...] осуществляемого теми, кто вернулись после смертельного истребления, кто вернулись после необычайного ужаса и кто из возвратившихся превратились в свидетелей, таким образом преодолев альтернативу литературы и жизни»²¹⁰. Способность к поминовению оказывается фундаментальной чертой, присущей выжившим. Их рассказ важен не только с точки зрения внутренней потребности в аутентификации, но и служит ответом на важную потребность общества, в которое они возвращаются. Внимание к такого рода свидетельствам помогает обществу оградить себя от некритического вторжения памяти, помогает осуществить работу поминовения, аналогичную той, которую может осуществлять отдельно взятый индивид. Внимание к свидетельству служит примирению не только с прошлым, но и с будущим, делает общество более защищенным от злоупотребления и манипуляции памятью.

Кроме того, поминовение, как явление «справедливой памяти», позволяет называть вещи своими именами, в частности зло – злом. Свидетельства выживших людей – это опыт, позволяющий стать на «путь терапии обычного умирания»²¹¹. Путем поминовения общество обретает способность вновь говорить о смерти как о явлении человеческого порядка. Поминовение способствует пониманию и различению того, что событие необычайной, например лагерной, смерти – это результат проявления не особого порядка смерти, а особой реализации зла. Особая временная

²¹⁰ Ricoeur P. *Vivant jusqu'à la mort*. – Paris: Seuil, 2007. – P. 63-64.

²¹¹ Там же, p. 64.

модальность поминовения имеет большое значение для того, что можно назвать становлением исторической памяти. По сути, поминовение является одной из форм воплощения исторического нарратива, в котором осуществляемое действие придает особую ценность и направленность работе памяти и подходу к интерпретации события. Парадоксальным образом поминовение, являющееся в некотором смысле граничной формой конкретизации смысла (оно требует конкретики действия поминающего и предельной конкретики своего содержания), открывает возможность для объективации события благодаря соотнесенности с абсолютным смыслом, заложенным в самом жесте поминовения. Уже говорилось об остро стоящей сегодня угрозе дезориентации. В определенном смысле она проявляется не только как уязвимость перед манипуляцией сознанием и как принуждение к чуждому нарративу, лишенному укорененности в опыте, но и как потеря способности действовать перед лицом неопределимой травмы. Характерным примером в этой связи может служить феномен господствующего на постсоветском пространстве нарратива о Второй мировой войне. С одной стороны, предлагается нарратив героизации погибших, в котором жертвы трагедии деперсонифицируются и предстают в качестве общего условия для счастливой жизни последующих поколений. К сожалению, такая героическая матрица блокирует возможность для сопереживания и критического осмысления события. С другой стороны, часто присутствует нарратив отчуждения, не менее тяготеющий к обезличиванию погибших, чьим общим фоном является комплекс жертвы, служащий основанием для оправдания всякого бездействия и формирования атмосферы безысходности. В этой ситуации акт поминовения представляется возвращением в поле человечности, начальным действием, освобождающее от оков беспомысленности и возвращающим человеку ответственность за будущее. Проще говоря, событие становится соизмеримым тому, кто к нему обращается. Так, позиция по отношению к истории великой трагедии, находящая свою формулировку в слогане «Никогда более», начинается именно с поминовения.

Поминовению как активной форме работы памяти противостоит вовсе не забвение, а действие, имеющее противоположную направленность: отрицание события или его игнорирование, неприятие. От выбора, который совершает человек, обращающийся к работе памяти, зависит критическое выживание события и его интеграция в общее мемориальное полотно. С одной стороны, можно сказать, что игнорирование – это исключительно пассивное состояние, которое не затрагивает исторического знания. Но вместе с тем игнорирование осуществляется во времени, требует времени, а значит с неизбежностью позиционирует себя по отношению к нему, в любом случае соотносит себя с историческим временем.

3.4. Ситуация свидетельства. Отрицание, игнорирование и утверждение события

Проблематика отрицания и игнорирования имеет непосредственное отношение к полю свидетельства. Обе позиции значимы в рамках построения нарратива. В чем же их существенное отличие? Оба эти явления представляют собой прямой вызов порядку правды, пускай вызов этот и неоднороден. Если отрицание правды по сути выводит на авансцену ложь, то игнорирование правды, не обязательно лишая правду права на жизнь, размывает ее границы и заявляет о ее несущественности (порой даже более радикально – о ее относительности). Отрицание правды конституирует себя в прямой динамике соотнесенности с правдой, всегда оглядывается на нее, в свою очередь игнорирование может принести в жертву саму эту динамику. Не случайно в первом случае большое значение имеет критерий правдоподобности: как правило, ложь, если она хочет быть убедительной, уродует суть, но стремится максимально сохранить форму правды. В этом смысле замалчивание правды также является одним из базовых элементов построения ложного нарратива о событии, ложь сохраняет напряжение

внутренней соотнесенности. Ложь хочет видеть себя правдой, играть по ее правилам. В то время как игнорирование не заботится о таких предосторожностях: оно готово к смешению фактов самых разных порядков и тяготеет к некритическому восприятию действительности. Так, в рамках одного нарратива способны уживаться «правдивые» факты из разных, порой взаимоисключающих толкований исторического знания. К.Кокьо так поясняет подобное явление: «Логика неприятия срabатывает, когда событие еще не раскрыло себя, когда цикл его узнавания и признания не окончен или даже не смог начаться: в этом случае происходит блокирование еще до правового дискурса и исторического знания»²¹².

Что касается отрицания, то здесь во всей полноте раскрывается проблематика лжесвидетельства, если под свидетельством понимать действие, направленное на воплощение правды о факте или событии. Можно сказать, что смысловое поле отрицания как пространства неоконченного признания, приносит правду в жертву мнению, и тем самым бросает вызов фигуре свидетеля, ставит под сомнение его авторитет. По сути, неприятие или игнорирование правды приоткрывает дверь перед ложью, позволяя ей проникнуть в публичный дискурс. В этом смысле кризис памяти во многом связан с недоверием к фигуре свидетеля. С одной стороны, заостренность внимания на документальных доказательствах, способных подтвердить слова свидетеля, призвана утвердить доверие, а с другой стороны, это же самое внимание упускает важный элемент свидетельства – его абсолютный характер. Видимая хрупкость или даже неубедительность свидетельского повествования побуждает к смене регистра: переходу от поиска правды к фиксации мнения. По сути, мнение всегда выдерживает дистанцию относительно события, это взгляд со стороны, с периферии. В то время как свидетельство одержимо событием, оно является пребыванием в центре. Таким образом, происходит подмена критерия оценки повествования, оно

²¹² Coquio C. *A propos d'un nihilisme contemporain: négation, déni, témoignage*. – Nantes: L'Atlante, 2003. – P. 27.

рассматривается по горизонтальной шкале, то есть как «одно из» возможного ряда. Свидетельство становится версией. В этой связи актуален вопрос, которым задается Х. Арндт: «Неужели сущность правды заключается в беспомощности, а сущности власти – быть обманщиком?». ²¹³ Неужели природа любой власти побуждает к отказу от правды? Подобная трактовка возможна, если отталкиваться от того обстоятельства, что правда по своей природе пассивна: она явлена, она уже есть. В то время как ложь нуждается в постоянном действии и, следовательно, стремится реализовать себя путем присвоения силы и тотализации смысла.

С точки зрения различения способов действия отрицания и неприятия вызывает интерес разграничение, которое Х. Арндт усматривает у Платона. Платон противопоставляет софиста и несведущего человека лжецу, основываясь на различии природы заблуждения и лжи. Может показаться неожиданным, что Платон безжалостней относится к неведению людей, нежели к лжецам. Объясняется это отсутствием какой-либо динамики поиска и непрерывного утверждения у первых. Если лжец знает правду, но стремится ее скрыть ради определенных целей, то несведущий человек отказывается от самого горизонта соотнесения своей жизни с правдой, он никак себя не позиционирует по отношению к этому горизонту. Мнение, в отличие от свидетельства о правде, предполагает толерантность взгляда, и в этом кроется его искушающая простота: оно становится смысловой доминантой в обществе и навязывает тому, среди прочего, такой подход к памяти, который допускает бесконечное число равноправных интерпретаций и повествований. Это, в свою очередь, напрямую сказывается на статусе свидетельства: оно, провозглашая некую правду, всегда является единичным, уникальным, в то время как в самой идее мнения имплицитно присутствует фактор неопределимой множественности и, следовательно, множество человеческих позиций по отношению к событию. Можно сказать, что правда

²¹³ Arendt H. – *Verité et politique* // Arendt H. *La crise de la culture*. – Gallimard, 2001. – P. 290.

и мнение различаются не только своим положением на условной эпистемологической шкале, суть их несоизмеримости касается способа аттестации: правда не терпит компромисса. В частности, на это основывается ее политическое значение. Не случайно Х. Арндт пишет о деспотическом характере правды: ее боятся тираны, также ее зачастую сторонятся правители, руководствующиеся духом общественного договора. «Неприятность заключается в том, что правда фактов, как и всякая другая правда, требует безапелляционного признания и отказывается от обсуждения, в то время как обсуждение является сущностью политической жизни»²¹⁴. Правда, в отличие от мнения, имеет не убедительный, а принудительный характер. Отказываясь от дискуссии, она оставляет лишь три возможных формы ответа на нее: принятие, отрицание или игнорирование. Каждая из этих позиций по-разному проявляет себя в ситуации свидетельства. И если об условиях принятия свидетельства, об этике свидетельства, следует говорить отдельно, то отрицание и игнорирование во многом связаны. Для начала уточним, что под игнорированием мы подразумеваем отказ от понимания и утрату критерия для различения правды. Здесь отторжение правды означает отсутствие ясной позиции по отношению к ней. Подобный отказ от понимания лежит в основании ситуации, которую мы, вслед за В. Янкелевичем, назовем «недоразумением».

Как возникает недоразумение? В. Янкелевич описывает ситуацию коммуникации, в которой один человек сумел высказать важные для него смыслы, а другой сумел уловить то, что следовало, но при этом подчинил эти смыслы тому, что изначально хотел услышать. Так возникает «половинчатая искренность». Вот почему восприятию правды всегда присущ характер неожиданности: в данном случае готовность к неожиданному означает способность расслышать правду, явленную другим, готовность выйти за

²¹⁴ Там же, р. 307.

границы собственного понимания вещей. Это готовность услышать слова другого как новость в полном смысле этого слова, то есть как то, что вводит, начинает новый смысл в горизонте моего опыта. «Новаторство» может касаться не только воспринятого факта, но и собственного угла зрения: «Можно открыть то, что мы и так знали»²¹⁵. Так элемент нового знания способен возникнуть на основании преодоления и неведения, и ошибочного понимания, которые, по сути, являют собой две стороны недопонимания. Молчаливое принятие ситуации недопонимания В. Янкелевич считает состоянием, господствующим в обществе, функциональность которого зиждется на спешке и безоглядном бегстве вперед, часто являющимся по своей сути бегством от чего-то. Проблема в том, что само общество и отдает приоритет недопониманию, поскольку концентрируется на содержании действий при полном игнорировании его причин: важной оказывается практика, лишенная мотивации. Мотивация часто предстает как громоздкое, неясное дополнение, от которого проще отвернуться, нежели подвергнуть оценочному суждению. Так возникает серая зона недосказанности, непроясненности, которая влечет за собой смещение или даже девальвацию оценочных характеристик того или иного факта. «Недопонимание, – пишет Янкелевич, – является ошибкой суждения, связанного с ценой, весом или пределом некоего существования; а недоразумение добавляет к недопониманию идею попранного договора или идею общества, искаженную в самом своем принципе»²¹⁶. Подобная серая зона недоразумения и непроясненности затрагивает главным образом науку про дух и сферу человеческих отношений. В том, что касается точных наук, здесь недоразумение в строгом смысле слова невозможно: например, в математическую формулу вполне может вкрасться ошибка, но не недоразумение.

²¹⁵ Yankelévitch V. *Du mensonge* // Philosophie morale. – P.: Flammarion, 1998. – P. 246.

²¹⁶ Там же, p. 259.

Это в свою очередь помогает пролить свет на природу мнения, суть которого сводится к невозможности преодоления его субъективного характера. Математик выдвигает гипотезу, но она, в отличие от мнения, требует проверки, эксперимента, поскольку ее ценность способна утвердиться лишь в качестве объективного знания. Мнение же зачастую старается обезопасить себя от объективации путем апелляции к субъекту. Парадоксальным образом высказывания типа «по моему мнению», «я считаю, что» сохраняют дистанцию по отношению к утверждаемому факту. Свидетель, подобно математику, нуждается в объективации и, в определенном смысле, непоколебимости собственного свидетельства. Однако его правду невозможно подвергнуть процедуре верификации. В этом заключается слабость свидетельства, но одновременно и его абсолютное значение.

Любое недоразумение чуждо свидетельству, поскольку не стремится к актуализации, в определенном смысле даже является бегством от актуализации. Если рассмотреть ситуацию разговора, то становится понятным, что возможность для недоразумения закрадывается там, где есть недосказанность, умалчивание, непроговоренность, отказ от постановки вопроса. В конечном счете, оно предпочитает тишину. По мнению В. Янкелевича, недоразумение «порождает псевдокаузальность истории, ненадежный порядок, состоящий сплошь из фасадов; это ложный договор, поддерживаемый до тех пор, пока не углубляются в причины, поскольку представляет собой согласие, основанное на эгоизме и обмане»²¹⁷. Можно сказать, что недоразумение тяготеет к игнорированию реальности в своей шаткой попытке выиграть время. В этом его отличие и даже большая угроза, чем у ошибочного суждения. Если вспомнить граничные состояния, которые оголяют нерв включенности человека в реальность, то среди таких Набер называет и состояние ошибки. Признание ошибки – это, пускай и негативная,

²¹⁷ Там же, р. 269.

но важная форма утверждения правды, форма апелляции к абсолюту. Правда является заявленным горизонтом ее существования, так как ошибка предполагает наличие правильного смысла. В случае с недоразумением речь идет о принятии в качестве исходного состояния неоднозначность, двусмысленность. Неточность не угрожает существованию мнения. Вот почему критериология бесконечного множества мнений и интерпретаций является чуждой свидетельству, так как подобная множественность ограничивается интерпретацией факта и не стремится к смысловому единству с событием свидетельства.

Не меньшим вызовом для свидетельства является ложь. Не случайно диалектика правды и лжи имманентно присуща свидетельству. На этом противостоянии основывается юридическое значение данного явления. Свидетельство обречено на постоянное самоутверждение как форму ответа на потенциальный вызов лжесвидетельства, и суть проблемы заключается в том, что никакие внешние доказательства не могут преодолеть этой асимметрии, порождающей ситуацию подозрения. Можно утверждать, что посредством доказательств свидетельство отстаивает свою правдоподобность как условие откровения правды. И в этом смысле ключевым является вопрос о достоверности, поскольку именно ему соответствует порядок доверия: «оппозиция правда – неправда дублируется оппозицией доверие – подозрение»²¹⁸.

В отличие от недоразумения, ложь всегда сознательна. По Аристотелю, лжецом мы называем не того, кто наделен способностью лгать, а того, кто предпочитает ложь правде и умышленно выбирает ее. Это означает два факта: во-первых, «нельзя лгать не желая этого»²¹⁹, во-вторых, нельзя лгать не совершая действия. То есть ложь предполагает осознанность выбора, это умышленное отторжение, опровержение или извращение правды, которое, не

²¹⁸ Jervolino D. *Ricoeur. Herméneutique et traduction*. – P.: Ellipses, 2007. – P. 35.

²¹⁹ Yankelevitch V. *Du mensonge*. – P. 246.

ограничиваясь внутренним состоянием, влечет за собой действие вранья. Интересен вопрос, связанный с осознанностью лжи: насколько ложь может быть связана с самообманом? Отвечая на него, Ж. Деррида заявляет: «Лгать можно только другому... или же себе как другому»²²⁰. Подобным утверждением философ стремится подчеркнуть, что ложь необходимо связана с предательством и, следовательно, с нарушением долга. Принципиальна возможность вменяемости по отношению к лжецу. Постулируя некую псевдоправду, лжец тем самым посягает на порядок правды. Самим фактом предательства он помещает себя в ситуацию ответственности, поскольку выстраивает свои отношения с другим апеллируя к речевому акту как сфере реализации правды. В отличие от правды присутствия лжи всегда деятельно, поэтому, как отмечает Ж. Деррида, противоположностью лжи будет не правда и не реальность, а правдивость и правдоподобность: «говорение правды и желание-говорить-правду»²²¹. Такой взгляд Ж. Деррида соответствует утверждению Янкелевича, отмечающего, что в каждой конкретной ситуации ключевое значение имеет не объем выраженной лжи, а само намерение солгать. В этом смысле не бывает большей или меньшей лжи, бывает ее реализация или отсутствие оной. Достаточное ли это основание, чтобы говорить о субстанциональном характере лжи (она либо есть, либо ее нет)? Пожалуй, нет (пускай во многих славянских языках наряду с понятием правды мы и встречаем понятие кривды). В. Янкелевич предлагает рассматривать правду в качестве основания, питающего ложь. «Ложь есть нечто, – отмечает философ, – а не небытие: это частичная правда, то есть форма непрямого свидетельства о правде. Вся суть состоит в том, чтобы установить эту относительную правдивость Правды»²²². Чтобы прояснить эту мысль, можно обратиться к еще одному сравнению с мнением: если само по себе мнение не утверждает существование правды, то ложь существует исключительно в рамках

²²⁰ Derrida J. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. – P.: Galilée, 2012. – P. 13.

²²¹ Там же, p. 43.

²²² Yankelevitch V. *Du mensonge*. – P. 236.

подобной оппозиции и, следовательно, непрямым, извращенным образом свидетельствует о том, что правда есть. Основная же эпистемологическая проблема в том, что ложь, являясь по своей сути отрицанием, сопротивляется идее идентификации. Грубо говоря, с того момента, как мы можем назвать ложь ложью, она утрачивает способность быть абсолютной, изолируемым оказывается поле ее действия. Вся суть состоит в том, как распознать ее. Лжесвидетельство, как и свидетельство о правде, учитывает критерий правдоподобности и, следовательно, обращается к тому же инструментарию. Что же их существенным образом отличает, что позволяет утверждать, что именно свидетельство правды является парадигмальным явлением, а не наоборот? Найти ответ на этот вопрос проще, если вернуться к повествовательной теории правды, в рамках которой реализуется свидетельство. Можно отметить, что свидетельство стремится реализовать себя в рамках определенной перспективы: то есть намерение свидетельствовать вызвано заботой о будущем и, значит, предусматривает некую продолжительную связь. В отличие от этого, лжесвидетельство вызвано на свет конкретностью момента, это реакция на момент. Ложь является порождением жажды корысти, это «моментальный» ответ, реакция на событие. Лжец одержим стремлением изменить реальность, и в этом своем стремлении обладает преимуществом: у него всегда есть возможность действовать, он как бы пребывает в середине процесса.

Существенно различие, которое предлагает сделать Х. Арндт между традиционной ложью и современными ее формами. Если традиционная ложь была направлена на конкретный объект и служила оружием для обмана врага, то в XX веке возможной стала полная и окончательная ложь, не признающая своей ситуативности. Такая ложь возникает на основании современных средств массовой манипуляции фактами. Все это влечет за собой глубокий кризис правды: «Результат последовательной и полной подмены правды факта ложью состоит не в том, что теперь ложь будут

принимать за правду и не в том, что правда будет очернена ложью, а в том, что наш способ ориентации в реальном мире (а категория правды в ее связи с кривдой является одним из ментальных средств, служащих этой цели) оказывается разрушенным»²²³. Потеря ориентации влечет за собой кризис доверия, при котором подозрение перестает исполнять исключительно конструктивную и регулятивную функцию проверки, превращаясь в первоначальное состояние человека, лишенного ясных критериев для оценки. С одной стороны, такая ситуация оборачивается вызовом свидетельству, поскольку затрудненным оказывается восприятие абсолютной вести, заключенной в словах свидетеля, той вести, которая сродна правде и которая не поддается верификации. С другой стороны, свидетельство как воплощенное утверждение, являющее свою аутентичность в силу присутствия фигуры свидетеля, способно пробить толщью обезличивающего скепсиса и ситуации тотального недоверия.

Свидетельство сопротивляется безоглядному бегу вперед, которого ложь добивается ради достижения конкретно намеченной цели, а игнорирование ради избавления от необходимости иметь дело с причинами. Утрата горизонта правды, по мнению Х. Арндт, влечет за собой состояние стерильности, «характерной для многих новых наций, которым не посчастливилось родиться в эпоху пропаганды»²²⁴. То есть потребность в восприятии правды непосредственно связана с историчностью человека: она равным образом стремится защитить и прошлое, и будущее возвращая наполненность смыслом настоящему. Становится ясной потребность в действии, стабилизирующем положение человека в настоящем. И свидетельство способно исполнить подобную функцию.

Свидетельство способно тренировать, «облагораживать» в человеке его тягу к сомнению. П. Рикер напоминает, что способность сомневаться

²²³ Arendt H. *Verité et politique* // La crise de la culture. – Paris: Gallimard, 2001. – P. 327.

²²⁴ Там же, p. 329.

изначально играет конструктивную роль и что ее не следует отождествлять с тотальным, лишаящим способности действовать сомнением, о появлении которого говорит Х. Арндт. Следовательно, нужно разобраться, чем может быть сомнение в условиях современной социальной жизни. Стараясь указать на позитивный характер сомнения, Рикер называет его «бдительностью» и отмечает сродность последней с правдой в ее этическом измерении: «Этическая правда – это ответ человека на прогресс собственного знания [...] это бдительность этого человека в сердце постигнутого им мира и среди других людей»²²⁵. Бдительность подразумевает, что человек сохраняет способность жить в мире, которому свойственны определенные ценности и которые он склонен воспринимать в качестве фундаментальных категорий своего существования. Быть бдительным – значит быть сосредоточенным и способным воспринимать присутствие либо отсутствие той или иной ценности (ей может быть справедливость, правдивость итд.) в конкретно взятом событии. Взгляд П. Рикера на проблематику внимания к событию существенным образом отличается от позиции А. Бадью, заявляющего: «Ожидать ни к чему, так как сущность события в том, что ему не предшествует никакой знак и в том, чтобы неожиданно охватить нас своей милостью, какой бы ни была наша бдительность»²²⁶. Бдительность основывается на силе вопрошания, наличие и неизбежность которого диктует положение правды в мире. И в данном случае вопрошание имеет смысл, поскольку обладает внутренней динамикой, которую ему предает стремление к благу. П. Рикер подчеркивает, что умение поставить вопрос открывает множественный характер правды, но в этой множественности заключена не преграда, а надежда человека.

Множественность – это условие реализации, воплощения правды, а ее единство – это недостижимая, но от этого не менее желанная цель. Как разум человека стремится к унификации и единству жизненного повествования

²²⁵ Ricoeur P. *Vérité et mensonge*. – P. 173.

²²⁶ Badiou A. *Saint Paul. La foundation de l'universalisme*. – P. 119.

человека, единству «мыслей между собой, мыслей и творений, людей между собой, добродетели и счастья»²²⁷, так и в экзистенциальном смысле человек руководствуется поиском единства и целостности. «Счастье единства», как о нем говорит П. Рикер, свидетельствует о наличии в человеческой жизни уровня, более глубокого, чем видимая раздробленность. Единство, которое никогда не является данностью, но утверждает свою ценность в качестве горизонта поиска. По сути, это горизонт человеческого делания, всякое посягательство на который в виде «осуществленного» и достигнутого единства правды является ложью. Указывая на опасность, присущую стремлению к реализации единства правды в ее социальном измерении, философ отмечает пять моментов. В первую очередь, признание множественности как условия «здоровой» функциональности правды, означает уважение к сложной структуре порядков правды. Действительно, правда, в том числе и правда памяти, не терпит унификации. Всякая попытка свести множественность памятей к одной правде терпит фиаско и обращается ложью (что убедительно продемонстрировал опыт тоталитарной политики памяти; но подобный риск замкнутости в правильности одного единственного дискурса знаком любому обществу). Во-вторых, стремление к единству не означает, что логика автономного научного поиска, по-разному раскрывающаяся в зависимости от области исследования, утрачивает свою легитимность; наоборот, это один из верных способов познания. Так, например, работа историка состоит в формировании определенных критериев обращения к памяти; помимо правдивости историк озабочен правдоподобностью событий прошлого. В-третьих, П. Рикер указывает на недопустимость манипулирования со стороны власти искусством и литературой (пусть даже это будет из самых благородных побуждений скоординировать поиск правды): всякая политическая или клерикальная пропаганда противоречит духу правды. Следует воздержаться от того, чтобы оценивать искусство с точки зрения его эффективности, поскольку

²²⁷ Ricoeur P. *Vérité et mensonge*. – P. 177.

стремление быть полезным или назидательным порождает поле для обмана. В качестве четвертого момента П. Рикер обозначает необходимость осмысления той связи, которая существовала между тоталитарной властью и ложью. Во многом забота о подобном критическом анализе продиктована вниманием к теории тотальной лжи, предложенной Х. Арендт. Потребность в критическом суждении вызвана необходимостью назвать своим именем ложь тоталитарных режимов, которые, с одной стороны, породили социальную диалектику «уникального и исчерпывающего», а с другой предприняли попытку сделать из политики науку, то есть своеобразную лабораторию, исследующую границы социального.

Наконец, идея единства правды требует нового подхода к ее осмыслению, и возможность для этого содержится в рамках христианской концепции эсхатологии. Обращение к эсхатологическому измерению правды позволяет четче обозначить вопрос о поиске единства, которое раскрывается и в качестве формального требования, и в качестве восприятия мира, и в качестве экзистенциального принципа. Человек каждым своим действием полагается на единство мира, выступающее в качестве горизонта действия. При этом опыт переживания собственной жизни не удовлетворяется ощущением единства мира: человек постоянно сталкивается с эффектом множественности и ситуацией выбора, которую он стремится преодолеть путем постоянной самоаттестации. «Единство мира и единство человека слишком близки и слишком скрыты: близки как недостижимый горизонт, как образ человека, на который мы смотрим сквозь небьющееся стекло»²²⁸. На этом фоне эсхатологическое единство способно предстать в качестве фактора, умиротворяющего непрерывный поиск и снабжающего его абсолютным смыслом. Единство, являющееся одновременно и критерием поиска, и будущим осуществлением истории, имеет тройную природу: оно воплощается в конкретике человеческой жизни, в единстве мира и в том, что

²²⁸ Ricoeur P. *Vérité et mensonge*. – P 197.

он называет эсхатологическим единством. То есть та непрерывная динамика единства, стремящаяся к примирению множественности правд. Иными словами, динамика надежды, пронизывающая собой историю.

Подобный ход рассуждений позволяет уловить смысл и потребность в эсхатологическом толковании свидетельства, парадигмой которого является феномен мученичества. В первом разделе исследования мы убедились, что мученичество акцентирует внимание на единстве, которое имманентно присутствует в уникальности жизненного воплощения мученика и абсолютностью смысла, который сокрыт в событии его смерти. Подобная идея единства воплощения и абсолюта имеет силу для любого свидетельства, обеспокоенного поиском этической правды.

Вопрос множественности и единства крайне важен для обозначения сильных сторон свидетельства. Не только для понимания его внутренней динамики, но и для прояснения того, каким образом свидетельство о правде признается другими и каким образом становится предметом интерпретации. Вопрос этот стоит рассмотреть как соотношение в свидетельстве уникального, экземплярного и универсального.

3.5. Уникальность и универсальность события: диалектическая природа свидетельства

В своем исследовании, посвященном апостолу Павлу, А. Бадью основывает анализ диалектики уникального и универсального на философии события. По мнению А. Бадью, правда как событийность стала открытием христианской культуры, подобный взгляд на нее был чужд как античности, так и иудаизму. Стоит пристальней рассмотреть подобное утверждение, поскольку оно прямым образом затрагивает самую суть вопроса о статусе свидетельства. Отметим, что сам А. Бадью в своем анализе отказывается рассматривать фигуру Павла в качестве свидетеля: для него свидетельство –

это не более чем одна из форм исторической архивации события. Но тем самым философ отвергает христианское значение данного понятия, предпочитая называть знаковую фигуру субъекта, являющего событие, апостолом: «Апостол не является ни свидетелем о фактах, ни памятью»²²⁹. Объяснить подобный терминологический выбор можно стремлением отмежеваться от юридической лексики доказуемого и недоказуемого ради нового осмысления событийного характера возможного и невозможного. Заметим только, что несоизмеримость и несводимость события к факту, о которой говорит А. Бадью, для нас также имеет принципиальное значение. Разница лишь в том, что мы склонны рассматривать фигуру свидетеля как раз в горизонте герменевтики события.

Но вернемся к предложенному различению античного, древнееврейского и христианского отношения к правде. По мнению А. Бадью, существенным является различие в понимании универсального. Причем прежде, чем перейти к различию в эпистемологических подходах, можно отметить различие политическое или правовое. Суть христианского мировосприятия в свое начальном значении в полной мере универсальна, поскольку устраняет всякие социальные ограничения: правда христианского благовестия доступна всем, в том числе женщинам, детям, рабам, больным. Таким образом, всякое свидетельство о событии Христа открыто «всем и каждому», отброшенным оказывается всякое представление о коммуитарном или иерархическом характере правды. Важно, что подобная «горизонтальная» смена парадигмы трансформирует сам принцип осуществления правды в реальности. В свете своего событийного и социально универсального характера меняется толкование сущности правды.

Во-первых, замечает А. Бадью, «христианский субъект не предшествует событию, о котором заявляет (то есть Воскресению Христа)»²³⁰. Имеется в

²²⁹ Badiou A. *Saint Paul. La foundation de l'universalisme*. – P. 47.

²³⁰ Там же, p. 15.

виду, что условия существования субъекта не имеют решающего значения в момент встречи с феноменом свидетельства: он не может в силу своего статуса и своей персональной истории, предшествующей событию, претендовать на лучшее, элитарное понимание свидетельства. В этом смысле равенство – предпосылка универсальности.

Во-вторых, правда – «субъективна», в том смысле, что она всегда покоится на личной аттестации события. В этом ее принципиальная несоизмеримость любому закону, поскольку тот, путем объективации, стремится утвердить определенную систему координат, позволяющую выносить оценочные суждения. Размышления А. Бадью о субъективности напоминают ход рассуждений С. Кьеркегора, утверждавшего, что лишь личное переживание события, ответственность за него, способно стать воплощением правды о нем.

Третий существенный аспект заключается в том, что всякое свидетельство требует от свидетеля верности: в каждый момент существования свидетеля верность явленной правде служит принципом ее аутентификации. Поэтому правда – это не некое «просветление», а процесс, нуждающийся в деятельном утверждении. В этом смысле принцип универсальности заключается в когерентности и непрерывности деятельности свидетеля.

Наконец, «сама по себе правда безразлична к господствующему порядку»²³¹. Принцип субъективности позволяет ей сохранять дистанцию по отношению к власти и мировоззрению, утверждаемому ей. Это не значит, что правда с необходимостью находится в оппозиции к политическому порядку, а лишь тот, что последний не служит критерием ее оценки. Это позволяет правде избегать манипуляции и сохранять дистанцию по отношению к

²³¹ Там же, р. 16.

мнению (которое, согласно Х. Арндт, является естественной средой обитания политики).

Таким образом, христианское свидетельство основывается как на формальном универсализме, так и на смысловом, причем суть последнего соответствует рикеровской мысли об эсхатологическом измерении правды: искомое единство постижимо исключительно в качестве события, а не факта; событие же имманентно сопричастно абсолюту, служит его выражением и благодаря ему обретает смысл, который человек способен интерпретировать.

Свидетельство является естественной формой интерпретации события, которая позволяет сохранить «что-то» от изначального события. Это «что-то» проявляется не в качестве исчислимой величины и не в качестве распознаваемого следа, а скорее как «дух события» и как его воплощенность. Воплощение же, в свою очередь, всегда единично, тогда как «дух» отсылает к горизонту универсального. А. Бадью называет это «универсальной сингулярностью»²³². Она апоретична, так как универсальность свидетельства становится очевидной лишь в момент субъективного признания его сингулярности. Свидетельство неповторимо, и, вместе с тем, это бесконечное повторение на уровне интенции. В этом дискурсе свидетеля (апостола) отличается как от дискурса пророка, являющегося центральной фигурой древнееврейского мировосприятия, так и от дискурса мудреца, отождествляемого с античной традицией. То есть, говорит А. Бадью, это новое явление относительно дискурса исключительности и дискурса тотальности. Что имеется в виду? Фигура пророка – это фигура избранника, все в его ситуации указывает на избранность, и в этом заключается его исключительная ценность: каждый знак, каждое значение, исходящее от него, исключительно мерой своей сопричастности трансцендентному и преодоления естественного порядка. Признание правды при это зависит от способности распознать и истолковать пророческий знак. С другой стороны,

²³² Там же, р. 14.

мы видим фигуру античного мудреца. Его дискурс «космичен», так как истинная мудрость есть высшая мера упорядоченности всего естественного. Мудрец является субъектом, вносящий в мир порядок в свете тотальности его естественного состояния.

На этом фоне событийный характер свидетельства проявляется как отказ от обеих форм «укращения» и интерпретации порядка. «Ни тотальность, ни знак не подходят. Следует отталкиваться от события как аксиоматичного и нелегального, не поддающегося интеграции ни в какую тотальность и не являющемуся ни чьим знаком»²³³. В этой мысли можно утверждать, что современная культура свидетельства восходит своими истоками именно к христианскому дискурсу и сохраняет первоочередное значение его событийной природы. Выбор в пользу события – это одновременно отказ рассматривать знак, факт или мнение в качестве форм, исчерпывающих или способных вместить правду. Так, для христианского мировосприятия воскресение Христа есть абсолютное событие, ценность которого непостижима ни для логики знака, ни для логики факта. Это событие, изменяющее представление о соотносительности возможного и невозможного. Оно требует признания своего осуществления в истории и вместе с тем трансцендирует и определяет историю. Оно требует правдоподобности, но осуществляется скорее вопреки ей, нежели благодаря. В этом суть всякого свидетельства

Дискурс свидетеля является новой формой постулирования правды, поскольку, не исчерпываясь правдоподобием, и, следовательно, логикой доказательства, оно реализуется не как убеждение, а как обращение. Раскрыть значение этой мысли помогает предложенная П. Рикером концепция единства правды, в которой, как мы обозначили, ключевое значение отводится эсхатологическому характеру единства. Что это значит для событийной теории свидетельства? То, что, в отличие от пророка и

²³³ Там же, р. 45.

мудреца, свидетель не владеет знанием правды в строгом смысле слова. Им движет скорей надежда на то, что правда безмерно превосходит его способность артикулировать ее. «Философу, – пишет А. Бадью, – ведомы вечные истины, пророк ведает однозначным смыслом того, что свершится... Апостол, объявляющий некую невероятную возможность, которая сама зависит от некоей событийной милости, по сути ничего не ведает»²³⁴. То есть знания правды фактов недостаточно для признания вести свидетеля. Вот почему наравне с логикой осуществления события, его историчности, следует говорить о реализации милости. Милость оберегает «дух правды» свидетельства и способна даровать прозрение, которое здесь следует понимать не столько в его религиозном значении, сколько как смену горизонта восприятия единства мира и единства человека. И именно историчность милости, ее способность оберегать и даровать событие, дает право говорить о правде во множественном числе. Причем множественность эта не утрачивает смысла уникальности в рамках конкретики человеческого опыта. «Созвучие между рефлексией о себе и свидетельством, почерпнутым в истории, – пишет П. Рикер, – достигается лишь тогда, когда сознание рассматривает пример как уникальный, как такой, что открывает ей божественное»²³⁵. Здесь следует подробнее остановиться на той характерной черте свидетельства, которая наполняет смыслом диалектику уникального и универсального – на его экзemplарности.

3.6. Экзemplарность события как предпосылка для интерпретации

В своей книге «Странное поражение. Свидетельство, написанное в 1940г.» французский историк М. Блок очень точно описывает ситуацию свидетеля: «Я видел слишком много отважных и скромных людей,

²³⁴ Там же ,р. 48.

²³⁵ Ricoeur P. *Préface* // Nabert J. *Le désir de Dieu*. – P. 14.

исполняющих свой долго без пафоса, намного лучше меня и в намного более сложных условиях»²³⁶. И далее в тексте он пишет: «Никто не может утверждать, что видел все или все познал. Пускай каждый прямо говорит, что должен сказать. Правда родится из таких встречных искренностей»²³⁷. Здесь хочется обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, М. Блок заявляет: я буду со всей искренностью свидетельствовать о том, что видел, при этом я отдаю себе отчет, что многие находились в лучшей ситуации для этого. Во-вторых, он добавляет: правда не заключена в моем свидетельстве, но может родиться из созвучия голосов искренних свидетелей. Таким образом, слова М. Блока подтверждают тезис А. Бадью о том, что свидетель не владеет правдой, но являет ее. И, кроме того, не может быть одного верного, исчерпывающего свидетельства о правде, но каждое такое свидетельство – подтверждение ее присутствия. Мы в праве говорит о стереоскопичности свидетельства. Повествование М. Блока не исчерпывает всего события, о котором он пишет, оно не может стать «идентичностью» события, но и не является чем-то радикально другим по отношению к нему. В-третьих, М. Блок формулирует требование: свидетель призван говорить. Подобный акцент на долженствовании раскрывает еще одну важную черту свидетеля, его незаменимость. Его угол зрения на событие незаменим и уникален. То есть он призван свидетельствовать одновременно из двух соображений: свидетельством он утверждает аутентичность собственного опыта и одновременно утверждаем историчность события (тем самым мы возвращаемся к вопросу о единстве человека и единстве мира).

Деррида видит в этом апоретичность свидетельства: «Всегда остается апория: незаменимость должна быть экземплярной, то есть заменимой. Незаменимое должно сразу позволить заменить себя»²³⁸. Это условие его открытости интерпретации. Говорить о том, что свидетельство не просто

²³⁶ Bloch M. *L'Étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*. – P.: Société des Editions Franc-Tireur, 1946. – P. 24.

²³⁷ Там же, p. 44.

²³⁸ Derrida J. *Demeure. Maurice Blanchot*. – Paris: Galilée, 1998. – P. 47.

уникально и незаменимо, но незаменимо именно в силу своей экзemplярности, нам позволяет тот факт, что свидетель не является владельцем события: окажись на его месте другой, он точно так же оказался бы в ситуации способности поведать событие. То есть сама способность свидетельства является свойством человеческой природы, а не неким даром, исключительной чертой. Кроме того, экзemplярность свидетельства заключается в том, что оно ретранслирует событие, повторяет его. Нельзя сказать, что открытость к повтору обесточивает или притупляет свидетельство, наоборот – дробность является его имманентным свойством. Это верно как с точки зрения свидетельствующего, так и с точки зрения адресата свидетельства, так как оно обращено к конкретному человеку, но при этом предполагает, что таким адресатом может быть каждый. Вот почему Ж. Деррида утверждает, что свидетельствовать – значит делать публичным. Свидетельство основывается не только на необходимости наличия конкретного адресата, но и на принципе публичности (в отличие от признания или исповеди оно обращено ко всем), что существенным образом определяет специфику его действия.

При этом следует отметить: экзemplярность свидетельства никоим образом не подвергает девальвации фигуру свидетеля, даже наоборот: она дает ему надежду на то, что оно может быть понято, то есть надежду на осуществление той милости, о которой говорилось выше. Не случайно язык свидетельства – это изначально язык перевода, то есть язык техники передачи смыслов. И как хороший перевод проясняет смыслы, а плохой наоборот усложняет их различия, так и язык свидетельства может быть более или менее ясным. Зачастую возникает даже определенный парадокс: чем лучше свидетель способен выразить уникальность события, то есть чем лучше он утверждает свою собственную уникальность, тем в большей мере он является носителем универсального. Каждый человек ощущает в себе присутствие универсального (абсолютного) начала, задачей же является

нахождение наиболее уникального, неповторимого способа выразить его. При этом вопрос о выразительных качествах языка не подвергает сомнению универсальное значение той правды, которую он призван выразить.

3.7. Опыт невыразимого и свидетельство о невозможном

Требование экзemplярности глубоким образом затрагивает проблематику передачи свидетельства и, в частности, того, что может быть передано, а что нет. Иными словами, возникает вопрос о границах передаваемого. Можем ли мы утверждать, что всякая правда находит свое выражение в свидетельстве, и тем самым обретает возможность для интерпретации? Очевидно, что нет. Следует задаться вопросом о соотношении выразимого и невыразимого, которое дублируется диалектикой возможного и невозможного. По сути, вопрос о границах возможного свидетельства является продолжением вопроса об уникальности и универсальности события и его воплощенности в истории. Событие возможно в той мере, в какой оно открыто для повествования, то есть речь идет о потенциале его выразимости. И этот потенциал каждый раз испытывает границы языка и границы человеческого опыта, поскольку динамика его направлена на расширение этих самых границ, и, вместе с тем, на их сохранение (поскольку это и есть границы возможного). В этом смысле потенциал события заключен именно в той его части, которая «невозможна», и потому не может быть предсказана, выведена на основании уже имеющегося опыта. «Невозможное, – замечает Ж. Деррида, – является не противоположностью возможного, а его условием или шансом»²³⁹. На данном утверждении основывается вся философия невозможного, которую мы встречаем в поздних произведениях Ж. Деррида. Каждое событие, в сильном смысле этого слова (то есть событие дара, прощения,

²³⁹ Derrida J. *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. // Dire l'événement, est-ce possible?* – Paris, L'Harmattan, 2001 – P. 101.

гостеприимства итд.), это свидетельство о невозможном. Такие события вплетаются в повествование, передавая ему динамику, которую человек не смог бы поддержать, полагаясь исключительно на свою способность выстраивать жизненный горизонт на основании уже осмысленного опыта. Крайне важен баланс и умение сочетать две способности: способность формировать повествование о пережитом (то есть выстраивать историю «опытов») и способность сохранять бдительность по отношению к невозможному. В этом смысле понятие невозможного, вопреки имеющейся в нем приставке, не является негативным. Наоборот, оно утверждает необходимость совершать невозможное. Определяющим моментом является то, что в силу способности к повествованию человек включает событие в горизонт исторического восприятия. Если бы событийный характер реальности заключался в нагромождении невозможных явлений, повествование человеческой жизни потеряло бы всякий смысл и возможность для сохранения ориентиров. Подобное положение было бы в не меньшей мере невыносимо, чем всякое отсутствие события. Милость невозможного состоит не только в его данности, но и в том, что, опрокидывая человека, меняя ход повествования, оно при этом не отрицает саму повествовательную суть человеческой жизни и не лишает его смысла, наоборот – оно усиливает его динамику. Невозможность события – это приглашение к постановке вопроса, к непрерывному поиску. Невозможное не поддается проблематизации в марселевском смысле слова; оно относится к сфере тайны и требует от человека не аналитического суждения, а засвидетельствования его присутствия. Причем аутентичность его имеет недоказуемую природу. Прояснить это помогает метафора куклы-неваляшки, к которой прибегает С. Кьеркегор: «Как только я отпускаю куклу, она выпрямляется. Как только я отпускаю – то есть я должен ее отпустить. До тех пор, пока я не выпускаю ее из рук (то есть пока ищу доказательство), факт бытия не являет себя, именно по той причине, что я стремлюсь его доказать; но как только я отпускаю доказательство, появляется факт бытия. Но и мое

действие отпущения также является чем-то существенным: то есть этот миг также стоит учитывать, каким бы кратким он ни был»²⁴⁰. Пример С. Кьеркегора помогает уловить важный момент: наше предстояние перед невозможным – не есть пассивное состояние. Здесь заложено усилие, действие, служащее утверждением принятия. Этим действием мы одновременно соглашаемся с невозможностью объективировать событие и включаем его в горизонт собственного опыта.

«Событие в качестве события, в качестве абсолютной неожиданности, – заключает Ж. Деррида, – должно обрушиться на меня сверху. Почему? Если оно не обрушивается на меня сверху, это значит, что я вижу его приближение, что существует горизонт ожидания»²⁴¹. Пожалуй, это высказывание стоит прояснить путем различения эпистемологического и экзистенциального ожидания. Действительно, с эпистемологической точки зрения «горизонт ожидания» – то сфера опытного знания, и событие призвано преодолеть, превзойти ее. Но в то же время экзистенциальное ожидание в значении *conatus*, усилия, сосредоточенности внимания не противоречит природе события и означает готовность ко встрече с невозможным, готовность покинуть пределы обыденного.

Феномен свидетельства помогает прояснить мысль о готовности к событию, так как подразумевает, что встреча с событием происходит как встреча с Другим, то есть по своей природе оно интерсубъективно. Я не могу требовать от другого, чтобы он стал для меня событием, но, вместе с тем, я призван к тому, чтобы ожидать от встречи с ним милости невозможного. В ситуации встречи взгляд предшествует артикулированности смыслов, сам взгляд, готовность взглянуться – вот исходное условие реализации свидетельства. И в этом смысле событие предшествует языку не только исторически, но и феноменологически: встреча с другим сама по себе

²⁴⁰ Kierkegaard S. *Miettes philosophiques* // Т.7. Oeuvres complètes. – P.: Edition de l'Orante, 1973. – P. 41-42.

²⁴¹ Derrida J. *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*. – P. 97.

раскрывается как событие, поскольку преодолевает горизонт объективации и становится тем, что в духе левиновской терминологии можно назвать свидетельством о Бесконечном. То есть свидетельство, предшествующее свидетельству; свидетельство, подразумевающее признание моей ответственности за предстояние перед Другим. «Бесконечное происходит благодаря тому факту, что некое бытие является началом; то, что совершается в своей новизне, которая возможна лишь как ответственность, как неустаревание *par excellence*. Таким образом, бесконечное всегда происходит как недоступная ответственность в ответственном я перед лицом Другого посредством действия блага»²⁴². Далее Э. Левинас добавляет: «Превзойти возможное – значит обозначить себя как благо, как необходимое для суждения, которого добивается его апология»²⁴³. Таким образом, ситуация встречи с другим – это принципиальное начало, и новизна встречи заключается в моей способности выйти за границы возможного ради собственной аутентификации путем открытости событию. Я способен распознать событийность свидетельства, если смотрю на встречу с другим как на ситуацию открытости бесконечному. И категория ответственности в данном случае является не моральным принципом, а скорей имманентным свойством («недоступность ответственности»), конституирующим мою соотнесенность с Другим. Не случайно Э. Левинас обращает особое внимание на то, что моя ответственность за другого – это отношение с бесконечным, которое невозможно тематизировать: «Она не есть опыт или доказательство, она свидетельствует»²⁴⁴. И потому можно утверждать, что любое свидетельство – это свидетельство о бесконечном, это модальность присутствия бесконечного.

Свидетельство позволяет бесконечному быть изреченным, что принципиальным образом определяет характер подобного изречения: оно

²⁴² Levinas E. *Au-delà du possible* // Lévinas E. Parole et silence et autre conférences inédites au Collège philosophique. – Paris: Grasset, 2009. – P. 297.

²⁴³ Там же, p. 298.

²⁴⁴ Levinas E. *Humanisme de l'autre homme*. – Montpellier: Fata Morgana, 1972. – P. 106.

обретает событийную природу. С одной стороны, оно позволяет явить себя бытию субъекта, а с другой – позволяет избежать тематизации бесконечного. То есть оно не становится темой изречения, но присутствует как «задняя мысль, слишком высокая, чтобы выдвинуться на первый план»²⁴⁵. Левинас проясняет эту мысль следующим фундаментальным примером. Предложение «Я верю в Бога» само по себе не служит свидетельством моей веры, так как о Боге невозможно свидетельствовать прямым действием именованного. Славу бесконечного невозможно заключить в рамки темы. Решающей становится аттестация моего присутствия, изреченность моего «Вот я», способность стать знаком бесконечного: «Вот я во имя Бога». То есть возможность изречения зависит не от прямого именованного, а от полноты встречи с другим, когда значение обретают звук голоса и фигура жеста. В этом смысле настоящее свидетельство – это осуществление эпифании, полноты встречи с лицом другого: «Трансценденция откровения – именно в том, что эпифания становится изреченностью того, кто принимает откровение»²⁴⁶. Данная мысль Э. Левинаса может послужить ориентиром для подступа к проблематике выразимого и невыразимого в свидетельстве. В определенном смысле она позволяет понизить градус напряжения, связанного с невыразимостью события. Если бесконечное нетематизируемо, то невыразимость – это не столько вызов, сколько единственно возможный модус его присутствия в свидетельстве.

Внутренняя динамика свидетельства заключается в перманентном сопротивлении его отождествления с доказательством. Подобного юридического аспекта избежать невозможно, весь вопрос заключается в том, как далеко я могу выйти за пределы логики удостоверения факта, то есть вырваться за границы некоего идеала объективности. И в этом смысле мы возвращаемся к ключевому тезису: свидетельство неотделимо от фигуры свидетеля. То есть вопрос о субъекте – это фундаментальный полюс

²⁴⁵ Там же, р. 109.

²⁴⁶ Там же, р. 109.

осмысления «внефактического» значения данного феномена. На этом пути полагания особой территории свидетельства, неподконтрольной явленности факта, важным этапом является вопрос о значении свидетельства и о границах этого значения для историка.

Палитра возможных толкований свидетельства во многом зависит, как уже было сказано, от критериев определения объективности. Существует тонкая грань, с одной стороны которой – фундаментальное требование проверки правдивости, исторической адекватности свидетельства, а с другой – риск обесценивания путем игнорирования его особого онтологического статуса. Кроме того, очевидным является отличие историка от судьи (*arbiter*'а) при встрече со свидетельством: взгляд историка, пускай он и руководствуется критерием непредвзятости, вызван ситуацией заинтересованности, вовлеченности в некий нарратив. Не случайно К. Романо, очерчивая сферу влияния свидетельства в современной культуре, утверждает, что современная история отводит свидетельству новое место, на пересечении его юридического и историографического значений. О чем идет речь? По сути все о том же поиске механизмов внимания, способных не упускать из виду особый градус правдивости и объективности свидетельства, который трудно различим в рамках юридического дискурса, не исчерпывается им, но при этом нуждается в нем. И в этой перспективе история XX века как никогда нуждается в особой истории свидетельств: «Сравнимо с тем, как пришлось установить новую правовую категорию “преступления против человечества”, нужно говорить о “свидетельстве перед человечеством”, которое сложно приравнять к привычным историческим показаниям»²⁴⁷. Действительно, событие, раскрывающее себя посредством свидетельства в мире после катастрофы, как никогда ранее нуждается в усилении узнавания и признания – именно в этом смысле человечество учится принимать язык свидетельства.

²⁴⁷ Romano C. *A l'écoute du témoignage*. – P. 2.

3.8. В надежде на смысл: искусство принимать свидетельство

Посредством свидетельства осуществляется обоюдный акт доверия: свидетель обещает, ручается, что сказанному можно доверять; природа свидетельства такова, что принимающий его принимает не просто информацию, знание или доказательство, но событие реальности, к разделению которого он приглашен и в котором приглашен участвовать. Принимая коммуникационную форму, свидетельство открывается к интерпретации, пониманию, переживанию. Свидетель доверяет тому, что принимающий не злоупотребит предложенным ему правом на участие, которое является формой власти по отношению к свидетельствующему: от принимающего зависти выживет ли свидетельство. Таким образом, свидетельству порождает двойная ответственность: как за явленность слова, так и за способ принятия. Во всяком свидетельстве заложено подобное приглашение к разделенности, в которой М. Крепон усматривает отсылку к сакральному значению свидетельства: встреча между свидетелем и адресатом происходит в пространстве взаимного согласия на доверие²⁴⁸. Речь идет не столько о доверии к принципам коммуникации, сколько о доверии к вовлеченности Другого. Тем самым в событие свидетельства обе стороны соглашаются на обоюдную незаменимость в творении смысла.

Таким образом, проблематика принятия свидетельства не является внешней по отношению к вопросу о его смысловом содержании. Необходимость разделенности, присутствие Другого – вот то, что его структурирует и актуализирует. Соответственно, можно говорить о своеобразном этосе гостеприимства применительно к свидетельству. Речь идет о гостеприимстве как о парадигме готовности открыться, впустить Другого в священные границы фундаментального опыта самости; это всегда

²⁴⁸ Crépon M. *Traduire, témoigner, survivre* // Rue Descartes, 2006/2 - n° 52. – P.34.

определенный вызов, но также и источник надежды: открываясь встрече со свидетельством (и тем самым принимая свидетеля), я совершаю нечто большее, чем акт созерцания, я соглашаюсь на то, что некое событие изменит горизонт моего существования и, следовательно, изменит меня самого. В этой принципиальной готовности принять прослеживается особая эсхатология и временная динамика. Принятие свидетельства означает не только принятие события, пережитого в прошлом, но возрождение расположенности к тому, чтобы пережить здесь и сейчас (в этом смысле свидетельство всегда содержит в себе потенциал для новой актуализации). Кроме того, готовность к переживанию свидетельства – это готовность прожить его, то есть готовность заглянуть в будущее: «Принятие связано с пробуждением уже присутствующей потенциальной заинтересованности»²⁴⁹.

Утверждение доверия в качестве ключевой категории свидетельства указывает на то, что всякому свидетельству присущ этический характер, поскольку в ответ на доверие оно требует верности сказанному. Причем эта верность обусловлена этико-онтологическим принципом, а никак не нормативным: на кону оказывается нечто несоизмеримо большее, нежели легитимность или нелегитимность предмета коммуникации. В акте свидетельства заключено условие самоаттестации я, а также присутствует потенциал для самоаттестации Другого через принятие события свидетельства. Именно в этом смысле свидетельство является перформативом, поскольку предполагает особую аксиологию поступка, предполагает, что мы слышим в нем присутствие обещания, призывающего к ответу. Иными словами, свидетель призван решиться свидетельствовать, а адресат решиться принять – для каждого из них событие начинается с «да», сказанного в ответ на призыв, за которым они соглашаются следовать.

Таким образом, существует двойная направленность свидетельства. С одной стороны, есть стремление свидетеля к разделенности его вести, к

²⁴⁹ Dulong R. *Le témoin oculaire*. – P. 177.

встрече с адресатом, а с другой есть жест принятия адресатом, утверждающий и заверяющий его. В соответствие с этим можно говорить о двух встречных ожиданиях: ожидание, что фигура свидетеля способна аттестировать поведенное событие, и ожидание адресата, способного к принятию. Сегодня вопрос о принятии свидетельства становится как никогда актуальным, поскольку он звучит не только как вопрос о моральном выборе, но и как вопрос о прагматике языка события: каковы границы повествуемого, насколько реальность выразима, насколько вообще возможно взаимопонимание между свидетелем и адресатом? Граничным образом подобное вопрошание затрагивает все свидетельства, связанные с опытом «расчеловечивания», каким его узнал XX век, но в более широком смысле это универсальный вопрос о всякой возможности свидетельствовать в мире после катастрофы.

Для поиска ответа на него имеет смысл обратиться к идее перевода как ситуации, предшествующей всякой фиксации смыслов. Природа перевода вовсе не негативна, как может показаться на первый взгляд, не стоит его истолковывать как непрерывный бег за полнотой смысла, в котором переводящий обречен всегда быть на шаг позади от полноты смысла. Намного продуктивней идея перевода как пространства осуществления встречи двух и более способов постижения реальности. Феномен перевода помогает уловить, что язык вовсе не сводится к исполнению посреднической функции или определению вектора коммуникации. Он воплощает событие в повествование, тем самым не обескровливая его, а наоборот предоставляя ему почву для укоренения в реальности. Вот почему М. Крепон, анализируя связь между переводом и свидетельством, заключает, что свидетель призван «переводить несмотря ни на что»²⁵⁰ (в первую очередь, несмотря на тень непереводимости *невыразимого*). Вместо вопроса: «можно ли выразить» – вопрос: «как довериться переводу». Как посредством

²⁵⁰ Crépon M. *Traduire, témoigner, survivre*. – P.33.

перевода довериться не только утверждению определенного мировосприятия, но и как довериться «телу языка»²⁵¹, аттестирующему субъекта, который обращается к нему. Доверие к языку возможно в той мере, в которой он делает субъекта соучастником творения мира: вот почему каждый акт перевода – это не безликое копирование существующих значений, но приглашение к творчеству, в равной степени основанному на верности воспринятому и на свободе воплощения. Перевод затрагивает сразу несколько уровней явления смысла: во-первых, перевод пережитого события на язык повествования; во-вторых, перевод, с неизбежностью происходящий в момент принятия свидетельства; в-третьих, перевод с языка фактов на язык события (или, если можно так выразиться, на эсхатологический язык поиска единства).

С другой стороны, но к той же мысли о парадигмальном значении перевода нас подводит исследование Л. Юргенсон, посвященное анализу лагерной литературы. Лагерные свидетельства являют собой не просто новую литературную форму, не просто декларируют особое историографическое или этическое содержание, но и по-новому ставят вопрос о языке. Среди подходов, предложенных для анализа способов прочтения подобной литературы, исследование Л. Юргенсон заслуживает особого внимания. В нем автор соотносит вопрос о выразимости с вопросом об интерпретации события самим человеком, решившимся свидетельствовать. По мнению Л. Юргенсон, имеет смысл говорить о трех уровнях текста о событии. Их можно обозначить как *книга 0*, *книга 1* и *книга 2*.

То, что мы привыкли определять в качестве аутентичных свидетельств выживших людей, относится к *книге 1* – это тот текст, посредством которого свидетель фиксирует пережитую реальность и доверяет ее бумаге. *Книга 1* является попыткой восстановить условия жизни, передать реальность такой,

²⁵¹ Кассен Б. *Більше одніє мови*. – К.: Дух і Літера, 2016. – С.16.

какой она была на самом деле: свидетель словно стремится одолжить свой спонтанный взгляд на то пережитое, с которым ему довелось столкнуться. Это попытка отыскать точку соприкосновения между повествовательностью лагерного события и способностью общества, остающегося по внешнюю сторону лагерной стены, воспринять предлагаемую ему весть. В свою очередь книга 0 является тем состоянием, в котором субъект сталкивается с реальностью лагеря²⁵², это оголенное событие, коллективный текст

Таким образом, происходит двойной перевод: с языка события на язык фактов (книга 0 → книга 1), а также на язык суждения о событии и фактах (книга 0, книга 1 → книга 2).

Книга 0 является выражением события перед лицом смерти, смерть является ее сквозным нервом. Она не только определяет вектор повествования, но и является нитями, из которых ткется лагерная реальность. Именно в этом смысле мы говорим, что реальность лагеря невыразима, ведь если ее языком является язык смерти, то ее настоящий свидетель – это тот, кто проследовал по этому пути до конца: «Настоящий автор *книги 0* – это заключенный, не выживший в лагере»²⁵³. Факт выживания означает не так продолжение повествования, как смену парадигмы, смену общей перспективы события: лагерное событие начинает раскрываться с точки зрения сопричастности жизни. Свидетель выживший в лагере, словно утрачивает код для исходной интерпретации, так как по внешнюю сторону лагерной стены утрачивается аутентичность лагерного мировосприятия: событие становится нереальным. Подобный разрыв происходит на уровне жизни, на уровне языка и на уровне судьбы (на уровне конкретного персонального нарратива). Не случайно П. Леви утверждал, что истинным воплощением лагерной реальности является «мусульманин» – человек,

²⁵² Jurgenson L. *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible?* – Paris: Editions du Rocher, 2003. – 26.

²⁵³ Там же, р. 28

утрачивающий идентичность свободного мира или, если позволить себе выразиться категоричней, утрачивающий жизненную идентичность.

Значит ли это, что *книга 0* не способна преодолеть стены лагеря? И да, и нет. Не способна в том смысле, что принципиально не совпадают языки опыта лагерного и свободного мира: они существуют в разных системах координат. В случае с лагерным событием «у обеих сторон не хватает слов»²⁵⁴, то есть еще до того, как слушатель сталкивается с неспособностью понять и принять реальность лагеря, свидетель утрачивает способность выразить свой собственный опыт на языке свободного мира. На наш взгляд, различие между «принципиальной невыразимостью» и «невыразимостью на языке свободного мира» является не просто игрой слов, но важной предпосылкой для осмысления поля потенциальной встречи между выжившим и принимающим свидетельство. В связи с чем представляются релевантными две гипотезы: во-первых, выживший способен выразить, во-вторых, принимающий способен осуществить такое усилие понимания, которое меняет границы языка.

В связи с первым утверждением некоей отправной точкой видятся слова Х. Семпруна, одного из свидетелей, прошедшего через событие лагеря: «Все можно высказать... Но все ли можно услышать?»²⁵⁵. Утверждение «Все можно высказать» вовсе не претендует на абсолютизацию свидетельства, не устраняет его уязвимости и не распыляет его границы. Но вместе с тем оно смещает силу тяжести – тяжести, которая зачастую представляется непреодолимой преградой на пути к пониманию – в пространство встречи, где помимо хрупкости свидетельства различимой становится и хрупкость восприятия. А значит свидетель и слушатель равно причастны к прояснению сути события.

²⁵⁴ Там же, р. 34.

²⁵⁵ Semprun J. *L'écriture ou la vie*. – Paris, Gallimard, 1996. – P. 210.

Что касается второго утверждения, то в нем подчеркивается, что речь идет не о ментальном усилии восприятия, а скорее об экзистенциальном жесте явления гостеприимства со стороны слушателя. Конечно, такая встреча выжившего со слушателем происходит уже на уровне *книги 1*, но вместе с тем именно этот гостеприимства позволяет переживать событие встречи в свете реального существования и присутствия *книги 0*. То есть утрачивается ее воплощенность в языке, но отнюдь не ее реальность. Именно в этом смысле *книга 0* преодолевает стены лагеря, сохраняет свой отпечаток на каждом высказанном свидетельстве и вместе с тем оберегает пространство немоты и утраты, настоящим ответом на которую является не разделенное слово, а разделенная скорбь. Таким образом, мы можем согласиться с мыслью К. Романо, согласно с которой «проблематика свидетельства – это не вопрос выразимого, но в первую очередь вопрос восприятия, то есть вопрос слушания»²⁵⁶.

Как уже было сказано, *книга 1*, как всякое письменное свидетельство о лагере, несет на себе отпечаток утраты языка события. В этом смысле рождение повествования это не столько фиксация фактов, сколько поиск и постепенное расширение границ значимости. Не случайно Л. Юргенсон отмечает, что идентичность человека, находящегося в лагере, событийна, а не мемориальна: она определяется причастностью человека к происходящему, его присутствием, событием его предстояния перед смертью. *Книга 0* возникает в прямом контакте со смертью, и как только угроза смерти исчезает, жизнь вновь становится повествуемой, становится текстом, поскольку возвращается ее протяженность. Так постепенно материализуется *книга 1*, а вместе с ней и работа памяти. В этом смысле *книга 1* – это усилие свидетеля вновь ощутить себя сопричастным реальности.

²⁵⁶ Romano C. *A l'écoute du témoignage*. – P. 8.

Свидетельство выжившего – это место встречи, пограничная территория между опытом нечеловеческого и «общечеловеческим» опытом. Оно питается памятью и воплощается в рассказе. Оно следует тропами выразимого, тем самым рассказывая то, что можно рассказать, и наводя контуры того, что не поддается рассказу. Не претендуя на невыразимое, свидетельство вместе с тем оберегает его от забвения и неразличения, создает пространство для «принятия отсутствия»²⁵⁷. Свидетельство открывает путь для поминовения и скорби, парадоксальным образом предоставляя слово молчанию умерших, по-новому актуализируя их смерть: эта «вторая смерть» уже не анонимна, она глубоко сопричастна событию памяти и возвращению человеческого измерения трагедии. Таким образом, ответом на невозможность свидетельства является невозможность не свидетельствовать, поскольку именно свидетельство актуализирует невыразимое.

Одной из определяющих характеристик свидетельства является то, что оно не заканчивается, не закрывается на повествовании. Лишь отчасти мы вправе утверждать, что конец свидетельства – это финальная точка повествования, молчание, завершающее рассказ или последнее действие свидетеля. Свидетельство начинается до воплощения в слове (*книга 0*) и продолжается до тех пор, куда возможен взгляд, обращенный к нему. Именно в этом смысле столь важен переход от *книги 1* к *книге 2*. Важно, что этот переход в принципе осуществим. Если *книга 1* предстает попыткой зафиксировать событие в слове, то *книга 2* – это попытка суждения о событии. Суждение становится возможным там, где возникает дистанция между реальностью выживания и возвращением к жизни «в мире». По своей сути эта дистанция отличается от того поля невыразимого, которое стоит между *книгой 0* и *книгой 1*. Если между *книгой 0* и *книгой 1* – пространство невыразимого, то между *книгой 1* и *книгой 2* – работа времени. Это время

²⁵⁷ Jurgenson L. *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible?* – P. 335.

жизни свидетеля, время его «вживания» в собственную историю в мире, в результате которого становится возможным взгляд на событие со стороны, а значит появляется возможность для оценочного суждения и для утверждения некой позиции по отношению к пережитому.

Стоит отметить, что подобный взгляд со стороны, коим предстает *книга 2*, далеко не всегда является опытом позитивного «усвоения» события. Свидетельство такого рода может быть как выражением заново обретенного укоренения в мире (а вместе с этим и собственной идентичности), так и признанием неизлечимости, тотальности раны, нанесенной лагерным опытом. В первом случае *книга 2* свидетельствует о возможности овладеть памятью о событии, во втором она показывает, как событие продолжает владеть свидетелем. Конечно, подобное разграничение является условным. Вернее сказать, что *книга 2* – это постоянное колебание между первым и вторым состоянием свидетеля, это путь между полным примирением с реальностью и фатальной отверженностью миром. Так или иначе, поскольку *книга 2* имеет интерпретативный, оценочный характер, она не столько претендует на правильное прочтение события, сколько указывает на его открытость для толкований.

Здесь мы возвращаемся к вопросу об экзemplарности свидетельства, которое проявляется и не только в угле взгляда субъекта, включенного в событие, но и в угле взгляда свидетельствующего о событии, а также в угле взгляда принимающего свидетельство. Подобная «многоугольность», многогранность в прямом смысле определяет историчность свидетельства, делает его сопричастным реальности. Как следствие, ситуация принятия свидетельства – это не дополнение к событию, а то что определяет его релевантность.

Принятие свидетельства – это во многом этический, а не только лингвистический или гносеологический вопрос. Настоящая трагедия многих лагерных свидетельств заключается не в том, что на них лежит печать

невывразимого, а в том, что не состоялось их принятие Другим. Они были отвергнуты или же не были приняты так, как то полагались повествующие. И так, речь идет не о неспособности выживших поведать или сохранить верность пережитому опыту, а о том, что надежда на слушателя не была воплощена. Порой подобная неприязнь становилась причиной утраты смысла жизни и отчаяния, оборачивалась неразрешимым кризисом идентичности свидетеля. Кажется, об этом говорит вопрос Солженицына: «Отчего всякую внятную речь люди способны расслышать друг от друга? Слова отзвучивают и утекают как вода – без вкуса, без цвета, без запаха. Без следа»²⁵⁸. Что значит услышать, вслушаться так, чтобы остался след? С одной стороны, след – это доказательство того, что событие зафиксировано и есть возможность его сохранить. С другой стороны, след виден именно потому, что он является иным по отношению к той почве, на которой он оставлен. Он различим в силу своего отличия, он отсылает к чему-то другому.

В этом смысле свидетельство – след, трансформирующий привычный контекст жизненной ситуации. Оно выпадает из контекста, и поэтому в нем улавливается нечто принципиально новое; оно входит в контекст, нуждается в нем, точно также как след находит почву. В этом смысле новость как фундаментальная предпосылка всякого свидетельства выражается не только посредством заключенного в нем содержания, но и в трансформации жизненной ситуации, привычного порядка вещей.

Характер этой новости таков, что недостаточно остановиться на метафоре свидетельства, представляющей его как бутылку, брошенную в море и предоставленную самой себе и случаю. Подобный образ хочется дополнить другим – образом посылки, отправленной адресату. Человек, принимающий посылку и оставляющий в качестве подтверждения свою подпись, оправдывает само существование посылки. Его подпись – печать,

²⁵⁸ Солженицын. *Нобелевская речь* // «Новый мир», 1990. – С. 211.

скрепляющая собой факт принятия послания. По сути, две метафоры дополняют друг друга: образ бутылки указывает на хрупкость послания и покорность ожидания, а образ посылки подчеркивает аксиологию принятия. Обращенность свидетельства к Другому является тем зерном, в котором заключена вся полнота и сила, заложенного в нем события. И от того, найдет ли Другой послание, зависит не только судьба информации, но и вся жизнь посланника. Есть и вторая сторона – необходимым условием является подпись Другого. Ж. Деррида утверждает, что идеальный образ адресата – это образ Другого, который в силу произошедшей встречи с событием уже не будет прежним: «Получатель письма не может быть заранее полностью определен... Когда я пишу, я предполагаю, что это письмо конституирует или установит получателя... Написанием нового следа, который должен стать событием, я стараюсь установить... другого»²⁵⁹. Можно говорить об онтологическом значении подписи, поскольку там, где она присутствует, принятие события получает «право на жизнь», становится сопричастным реальности.

Принятие свидетельства не подразумевает приумножения информационного поля, которым мы располагаем. Свидетельство не просто расширяет горизонт знания, но в некотором смысле обновляет его, поскольку побуждает к встрече с неожиданным. Так, например, П. Валери, изображая своего персонажа с характерным именем «господин Тест» (как возможная аллюзия на *testis*), пишет: «Его слова неожиданны и слишком правдивы. Они уничтожают людей, заставляя проснуться посреди засилия глупости, лицом к лицу с самим собой. Люди оказываются пойманными такими, какими они есть, обычно довольствующимися пустяками. Мы комфортно живем каждый в своей абсурдности, словно рабы в воде, и мы лишь случайно обнаруживаем всю меру глупости, содержащейся в жизни рассудительного человека. Мы

²⁵⁹ Derrida J. *Trace et archive, image et art.* – Bry-sur-Marne: INA, 2014. – P. 74.

никогда не думаем, что то, что мы думаем, скрывает то, чем мы являемся»²⁶⁰. Фигура господина Теста словно предупреждает: человек нуждается в прочном основании для своей жизни, и никакая рассудочная деятельность не удовлетворяет этой потребности. «Его слова неожиданны и слишком правдивы». Что значит это «слишком», является ли оно попыткой взвесить, рассчитать допустимое количество правды? В этом высказывании сохраняется указание на природу свидетельства как оклика. Свидетель окликает меня, и я никогда не бываю готов к этому, это всегда неожиданность. Конечно, можно считать, некоей вольностью отождествление господина Тест с фигурой свидетеля. И все же, помимо характерного имени, есть другая особенность текста П. Валери, которую сложно обойти вниманием при рассмотрении темы свидетельства. Повествование о господине Тесте представляет собой серию небольших очерков, каждый из которых имеет свою особенную форму изложения. Фигура господина Теста вырисовывается постепенно, по мере того как меняются форма письма. Так, мы читаем о нем следующие тексты: авторское описание героя; письмо жены, описывающее мужа; фрагменты дневника героя; письмо друга, адресованное герою; наконец, П. Валери описывает «случай господина Теста», словно обобщает, ставит диагноз. Почему столь важное значение имеет подобное разнообразие письма? Образ персонажа фиксируется с разных сторон, читателю дается возможность оценить его разным взглядом (в том числе и самого героя). Подобная смена оптики позволяет лучше уловить динамику образа и словно предлагает взглянуть и на фигуру свидетеля с разных сторон. Условно говоря, если переложить это на язык исследования феномена свидетельства, то открывается целый спектр взглядов: общее признание статуса свидетеля; свидетельство о свидетеле; позиция и саморефлексия свидетеля; встречный взгляд адресата на свидетеля.

²⁶⁰ Valéry P. *Monsieur Teste* // Valéry P. *Oeuvres*. – P.: Gallimard, 1960. – P. 27.

XX-й век по-новому поставил вопрос не только о мере присутствия свидетельства в общественной жизни и в литературе, но и о его новых функциях (социальных, этических, юридических итд.), а вместе с ним вопрос о границах выразимости человеческого опыта и о функциях невыразимого. По сути, акцентирование внимания на дихотомии выразимого и невыразимого – это не преграда на пути к проявлению смысла, а условие принятия событийного характера свидетельства в качестве исходного положения для его интерпретации. Вторым же важным принципом раскрытия ценности свидетельства и его несводимости к другим формам обретения новых смыслов, является intersубъективный характер его присутствия в мире. «Если свидетельствуя свидетель всегда также свидетельствует и о себе (о своем добром намерении, своей честности, своей смелости), то тот, кто принимает, также свидетельствует о самом себе тем, как он принимает свидетельство»²⁶¹. Свидетельство как фундаментальный опыт встречи и разделенности, точней сопричастности, является не просто формой обмена, но своеобразным этическим идеалом. Именно в силу такой своей природы оно обладает важным политическим потенциалом как практика сопричастности опыта двух и более людей. Не случайно всякой диктатуре чужд подобный «дух свидетельства», поскольку свидетельство реализует свободу принятия «друой правды» и ее интерпретации.

Принять свидетельство – значит принять его смысл и человека, являющего его. Одно не идет без другого, вот почему можно говорить о принятии свидетельства как об акте гостеприимства. Встреча со свидетелем всегда происходит на территории принимающего – в том смысле, что принимающий находится в пространстве своего жизненного опыта, именно в это пространство он впускает новость свидетельства. Свидетель, готовый обрушить на принимающего всю силу события, тем не менее предстает беззащитным, так как он всегда пребывает в гостях.

²⁶¹ Romano C. *A l'écoute du témoignage*. – P.3.

Встреча со свидетелем всегда происходит на территории принимающего, даже когда мы в праве говорить, о том, что застигнуты свидетельством врасплох. В этом смысле внимание к фигуре свидетеля, стучащегося в нашу дверь, это современный ответ на угрозу утраты рассказчика, о которой говорит В. Беньямин. XX век (а теперь уже и XXI) постоянно ускользает от повествуемости, всячески сопротивляется тому, чтобы «быть рассказанным». Над ним довлеет горизонт информации, которая кажется либо надежно зафиксированной, либо наоборот безвозвратно утраченной. И в первом, и во втором случае, не остается места для полутонов и для поиска правды о человеке. Не остается места для человечности, поскольку чтобы различить ее, требуется фокусировка, намного более тонкая нежели обозримость информации. И все же кажется, что рассказчик никуда не исчез, он все также обретается рядом, все также готов решиться на повествование. Дело не только в новой методологии, позволяющей четче определить критерии его дискурса, но и в новой феноменологии свидетельства, которая должна начинаться с интенции встречи, с вопроса о воплощенности события встречи. Все начинается с гостеприимства, с двери, открывающейся перед свидетелем и жеста, приглашающего его проследовать за нами. Гостеприимство – это риск, характер которого скорее сроден искусству, нежели науке, так как делает принимающего сопричастным творению и рождению нового смысла.

ВЫВОДЫ

В ходе исследования мы пришли к выводу о том, что необходимо различать свидетельство *про* событие и свидетельство *как* событие. Мы исследовали, каким образом можно определить критерии присутствия и влияния свидетельства в культуре и то, каким образом можно говорить об объективности свидетельства. В соответствии с этими вопросами мы и выделили три поля исследования.

- 1) Первое поле можно обозначить как генеалогическое – это анализ эволюции понятия свидетельства в западной культуре.
- 2) Второе поле феноменологическое – это рассмотрение теории субъекта через понятие аттестации (понятие аттестации позволяет артикулировать связь трансцендентального измерения свидетельства с эмпирическим измерением).
- 3) Третье поле практическое – это рассмотрение свидетельства как события, которое имеет большой этический потенциал (свидетельство как ключевой фактор для поиска взаимопонимания).

Мы убедились, что **историко-семантический анализ** понятийного ряда, связанного с феноменом свидетельства, позволяет выявить основные векторы его дальнейшего философского осмысления, а также позволяет сделать ряд выводов.

Внимание к семантическому анализу комплекса понятий, обозначающих свидетельство в разных языках – не просто дань уважения лингвистике, а насущная необходимость, предвещающая собой любую попытку герменевтики свидетельства.

Показано, что попытка свести разнообразие коннотаций понятия свидетельства к одному единственному протозначению оказывается безуспешной. Причиной тому служит амбивалентность, которая прослеживается с самого

начала, а именно: несовпадение правовой и религиозной концепций свидетельства.

Выдвинуто предположение, что данная амбивалентность является не преградой для объективности исследования, а скорее условием сохранения бдительности к тому внутреннему напряжению, которая эта амбивалентность полагает между абсолютным и конкретным горизонтами свидетельства.

Греческое *μαρτυρία* в качестве фундаментальных критериев выявления объективности свидетельства предполагает его соответствие двум ключевым принципам: правдивости и правдоподобности.

Греческий свидетель – аперсонален: он призван ретранслировать некий факт, но при этом его личность как частного субъекта выносится за скобки. Именно в этой связи его мнение относительно предмета свидетельства не представляет интереса для суда. Будучи носителем информации, свидетель тем не менее не обладает нужной квалификацией для толкования этой самой информации.

Древнееврейское слово *'ēd* расширяет семантический горизонт, поскольку помимо «свидетельства» обозначает также «союз», «заповедь». В данном случае акцент делается на соотнесенности человеческой способности познавать истину и явленности Божьего откровения. Таким образом, свидетельство закрепляет особый порядок реальности.

Еврейское понятие *kiddush*, сформировавшееся в талмудический период, заостряет вопрос о свидетельстве, поскольку переносит акцент с предмета свидетельства на фигуру свидетеля: именно включенность свидетеля в событие становится точкой выявления смысла, свидетельством становится сама его жизнь.

Семантический анализ позволяет отследить трансформацию, происходящую с понятием *μαρτυρία* с момента его заимствования латинским

языком (*martyrium*) в значении «мученичества». Подобное заимствование утверждается в первые века христианства: христианство наводит фокус на персональное измерение события. Логику соответствия гражданскому закону усиливает логика экзистенциального приобщения к абсолюту. Так, евангельская тематика явленного свидетельства дополняется феноменом мученичества, которое, с одной стороны, является предельной формой подражания страстям Христовым, а с другой является высшей формой проявления человеческой аутентичности и индивидуальности.

Амбивалентность, которую мы обозначили в качестве отправной точки исследования, наиболее четко прослеживается в латинском языке. С одной стороны, в нем существует понятие *testimonium*, обозначающее свидетеля в его правовой коннотации (*testis* как третья сторона, призванная зафиксировать некий порядок). С другой стороны, заимствованное из греческого понятие *martyrium* подчеркивает другую особенность, свойственную феномену свидетельства, а именно – его событийную природу.

Подобная отсылка к событийному характеру свидетельства просматривается и апелляции Дж. Агамбена к понятию *superstes*, означаемом «выживший»: в случае с *superstes* важен не только сам факт, что человек пережил некое событие, но и то, что он способен о нем свидетельствовать изнутри пережитого опыта. То есть он предстает свидетелем в самом сильном смысле слова (в качестве носителя или даже воплощения правды). Дж. Агамбен приходит к выводу о невозможности оставить феномен свидетельства на откуп праву. В рамках судебного процесса позиция *superstes* кажется нелегитимной, точнее будет сказать, что некая существенная часть его правды постоянно ускользает от внимания участвующих в вынесении судебного решения. Следовательно, она остается неосмысленной, не поддается суждению. Свидетельство, предлагаемое человеком, пережившим некое событие, содержит в себе правду, которая остается за рамками юридической постановки вопроса.

Мы приходим к выводу, что исторический экскурс необходим и вместе с тем недостаточен в том, что касается выявления особенностей современного толкования феномена свидетельства. Опыт XX века, испытание тоталитарными идеологиями и массовой практикой обесчеловечивания, заставляют говорить о принципиально новом модусе существования свидетельства и поиске новых предпосылок для утверждения состоятельности правды. Время, которое Э. Визель обозначил как «эпоху свидетельства», нуждается в принципиально новой постановке вопроса о природе свидетельстве в целом и о его соотнесенности с событием в частности.

Феноменологическая постановка вопроса о свидетеле, а точнее рассмотрение свидетельства в герменевтической перспективе, позволяет раскрыть тройственную структура данного явления, выделив соответствующие полюсы смыслового притяжения: дающий свидетельство – предмет (или явленность) свидетельства – принимающий свидетельство. Наличие этих трех величин необходимо для того, чтобы событие свидетельства состоялось, актуализировалось. Причем как в практическом смысле, так и в смысле открытости свидетельства горизонту абсолюта.

Всякую герменевтику свидетельства предваряет разговор о субъекте: что это за я, которое своим действием способствует утверждению новых смыслов (вплоть до нового понимания реальности) и одновременно посредством действия утверждающее само себя? Что это за я, способное воспринимать событие и тем самым легитимировать его смысл? Философия субъекта затрагивает вопрос об имманентной соотнесенности фигуры свидетеля и свидетельства, объективированного путем включения его в реальность мира.

Помещение свидетельства в центр философского анализа позволяет выйти на вопрос об *аттестации* в качестве фундаментального вопроса о субъекте в свете его включенности в реальность. Аттестация, с одной

стороны, призвана утвердить аутентичность *я*, а с другой стороны утвердить имманентную соотнесенность *я* с миром, с реальностью.

Персоналистское толкование субъекта как личности, нуждающейся в постоянной персонализации путем признания своей *вовлеченности* в реальность, служит пролегоменом к деятельной концепции субъекта. Подобный подход к вопросу о субъекте содержит в себе ряд важных последствий для философии свидетельства. В первую очередь, онтологическая вовлеченность означает отказ от аристократизации свидетельства: свидетельство вовсе не является прерогативой некоего круга людей, посвященных в смысл существования. Всякий человек способен оказаться в ситуации свидетеля. Во-вторых, персонализм ставит вопрос об ответственности свидетеля, причем ответственность имеет двунаправленный характер: с одной стороны, она служит гарантией для другого, что моя позиция правдива, а с другой стороны, ответственность гарантирует целостность, аутентичность моего собственного *я*.

Первое последовательное осмысление философии свидетельства происходит в рамках экзистенциалистской традиции, а именно в творчестве Г. Марселя. Рассмотрения предложенного им подхода к свидетельству вовсе не сводится к формальному историческому экскурсу, его значение в другом: оно позволяет концептуализировать свидетельство в качестве самобытного философского феномена, несводимого к другим формам коммуникации или эпистемологических исканий. В силу несводимости к заложенной в нем информации, свидетельство не поддается деконструкции: на языке Г. Марселя, горизонтом продуцирования смысла свидетельства является горизонт тайны, а не горизонт проблемы: проблему не следует толковать, если следует решить; в то время как тайна, в силу своей нерешаемости, трансцендирует ситуацию свидетельства и сохраняет его соотнесенность с абсолютным порядком существования мира.

Показано, как посредством апелляции к наберовскому понятию «врожденного утверждения» вопрос о свидетельстве становится

фундаментальным вопросом философии субъекта. Разработанная Ж. Набером рефлексивная теория субъекта является отправной точкой для построения концепции аттестации как способности субъекта опытным путем утверждаться в аутентичности собственного существования. Аттестация – это «проверка миром» реальности собственного я субъекта, при которой врожденное утверждения невозможно свести к внутренней убежденности: оно постоянно нуждается в подтверждении действием и в рефлексивном восприятии явленного действия.

В то время, как рефлексивный подход Ж. Набера помогает прояснить возможную методологию аттестации философия внимания С. Вейль помогает прояснить ее дух, ее устремленность. Внимание оказывается важнейшей отправной точкой на пути аттестации, при этом оно не столько фиксирует некое предварительное, пассивное состояние «настроенности» субъекта на поиск, сколько выражает природу поиска: внимание – это не отсутствие действия, а скорее «бездейственное» действие. Оно сродно действию, и именно поэтому способно фиксировать тройное измерение действия: оно является даром мира, даром воплощенного бытия и даром себя. Аттестация начинается с внимания как осуществления свободы человека, как способности ответить на дар мира.

Аттестации имеет двунаправленный характер: во-первых, это всегда самоаттестация, во-вторых, это всегда аттестация реальности, которая гарантирует аутентичность человеческого действия и аутентичность переживаемого человеком опыта (в результате включенности в реальность). Ключевыми формами аттестации являются аттестация посредством речи, посредством действия, посредством построения повествования. Наконец, П. Рикер выделяет аттестацию посредством признания человеком собственной вменяемости за свои действия: его самое адекватное выражение – это чувство ответственности. Вменяемость, являясь наравне со способностями говорить, действовать и рассказывать базовой способностью человека, покидает

пределы эпистемологического анализа и переносит нас в горизонт морали, где фактор intersубъективности предстает как основа для самооаттестации.

Установлено, что рассмотрение вопроса об аттестации в свете хайдеггеровского понятия совести и левиновского понятия славы бесконечного помогает раскрыть ее двойную модальность относительно объективирования реальности. По сути, речь идет о двух полях аттестации инаковости, позволяющих субъекту выйти за рамки эгоцентричной, самодостаточной картины мира: это поле экстериторности (соотнесенность субъекта с Другим) о поле высоты (соотнесенность субъекта с абсолютном).

Рассмотрено, как образом диалектика явленного мира и явленности жизни у М. Анри позволяет четче артикулировать вопрос о событийной модальности реальности. Помещение вопроса о явленности жизни в качестве вопроса о воплощении абсолюта в феноменологическую перспективу позволяет сосредоточиться на аттестации как на рефлексивном и даже дорефлексивном (чувствительном) выявлении включенности субъекта в реальность. Событийная модальность реальности проявляется в том, что опыт свидетельства *о* мире и опыт свидетельства *в* мире – это один и тот же опыт.

Наконец, **этический анализ свидетельства**, позволяет поместить в центр рассмотрения триаду *свидетель* (агент свидетельства) – *нарратив* (предмет свидетельства) – *слушатель* (реципиент) с особым вниманием к его *событийной* природе. Событие принятия свидетельства происходит не автоматически, но часто нуждается в предварительной подготовке внимания, поскольку часто встреча со свидетельством означает встречу с неудобным, неприятным или даже чем-то противоположным нашему мировоззрению. Принятие свидетельства означает готовность взять на себя часть ответственности: ответственности за случившееся (то, о чем свидетельство повествует) и ответственности за услышанное (то, какой будет реакция слушателя на услышанное).

Очевидно, что особого, граничного внимания в этой связи заслуживают свидетельства выживших. И если в западном контексте существует большой объем аналитической, психологической, философской и педагогической литературы, ставящей вопрос о том, как можно говорить о катастрофе (а через словесную артикуляцию и о том, как можно определить травму; какие возможны практики поминовения; что значит жить и действовать в условиях, когда известно, что катастрофа возможна; как можно писать стихи после катастрофы итд), то на постсоветском пространстве подобная проблематика только начинает привлекать широкий интерес гражданского общества. От ответа на вопрос, сможем ли мы найти место в нашей *разделенной памяти* для подобных свидетельств, зависит многое: например, мера критического осмысления современной украинской идентичности.

Такое внимание к событийному измерению свидетельства позволяет наметить конструктивный ответ на вызов его делигитимации в ситуации доминирования культуры подозрения. Если на уровне информативном происходит трансформация условий существования свидетельства (мы постоянно находимся в поиске новых критериев оценки, ищем условия правдивости), то на уровне событийном свидетельство демонстрирует свою способность диагностировать и артикулировать важные тенденции жизни современного общества (растущее внимание к микроистории, переосмысление роли коммеморативных практик, поиск путей взаимопонимания и примирения, осмысление постсоветской ситуации).

Внимание к событийности означает переосмысление критериев достоверности. Правдивость и правдоподобность все так же имеют решающее значение, но модус их присутствия меняется. Это связано с отказом от апеллирования к нормативному уровню в качестве предпосылки рационализации (ярким примером подобного отказа служит радикальная попытка Дж. Агамбена утвердить этику без прямой референции к закону и справедливости: он предлагает осмыслить новую этику как теорию, на

которой условия суждения не являются безоговорочными, так как после Катастрофы неуловимой становится разница между человеческим и нечеловеческим). Этика входит в темную зону, в которой происходит переход от пережитого опыта к рассказу (способность рассказывать становится главным критерием продолжением жизни и стремлением к взаимопониманию).

В рамках такой этики возможна встреча с Другим (когда опыт дачи и принятия свидетельства приобретает онтологический характер). Правдивость же в данном случае означает не только утверждение правды про определенный факт, но и причастность к созиданию разделенной памяти.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ СПИСКА ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Agamben Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz: l'archive et le témoin*, Paris, Payot et Rivage, 1999.
2. Amalric Jean-Luc, «Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne» in *Etudes Ricoeuriennes*, Vol. 2, № 1 (2011). P.12-34.
3. Arendt Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
4. Arendt Hannah, «Verité et politique» in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2001.
5. Arisotote, *De la mémoire et de la réminiscence*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
6. Aristote, «La justice et l'injustice. Section XXIX» in *Problèmes. Tome III*, Paris, Les belles lettres, 1994.
7. Austin John Langshow, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
8. Badiou Alain, *Saint Paul. La foundation de l'universalisme*, Paris, P.U.F., 2014.
9. Benveniste Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les éditions de minuit, 1969.
10. Blanckeman Bruno, «Identités narratives du sujet, au present: récits autofictionnels / récits transpersonnels» in *Se raconteur, témoigner*. Revue Elseneur, sous la direction de C. Dornier, Presses universitaires de Caen, 2001.
11. Bloch Marc. *L'Étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*, Société des Editions Franc-Tireur, 1946.
12. Bordin Luigi, *L'éthique chez Simone Weil* in *Simone Weil. Action et contemplation*, Paris, L'Harmattan, 2008. – p.61-72.
13. Bowersock G.W. *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, 2002.
14. Cassin Barbara, *Plus d'une langue*, Paris, Bayard, 2012.
15. Coquio Catherine, *A propos d'un nihilisme contemporain: négation, déni, témoignage* in *L'histoire trouée. Négation et témoignage*, Nantes, L'Atlante, 2003.
16. Crépon Marc. «Traduire, témoigner, survivre» in *Rue Descartes*, 2006/2 - n° 52. P.27-38.
17. Cru Jean-Northon, *Du témoignage*, Gallimard, 1930.
18. Derrida Jacques, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, Galilée, 2012.

19. Derrida Jacques, *Trace et archive, image et art*, Bry-sur-Marne, INA, 2014.
20. Derrida Jacques, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.
21. Derrida Jacques, *L'université sans conditions*, Paris, Galilée, 2001.
22. Derrida Jacques, *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement* in *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001. P.79-112.
23. Derrida Jacques, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012.
24. Derrida Jacques, *Poétique et politique du témoignage*, L'Herne, 2005.
25. Descartes René, *Meditationes de prima philosophia. Méditations philosophiques*, Paris, Vrin, 1970.
26. Dulong Renaud, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Éditions de l'école des HE en sciences sociales, 1998.
27. Gabellieri Emmanuel. *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2003.
28. *Ésthetique du témoignage*. Sous la direction de C. Dornier et R. Dulong, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 2005.
29. Felman Shoshana, Laub Dory, *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, 1992.
30. Gilson Étienne, «Un exemple» in Gabriel Marcel. *Existentialisme chrétien*, Paris, Plon, 1947. P. 321-324.
31. Greisch Jean, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2011.
32. Greisch J. *Témoignage et attestation // P. Ricoeur. L'hérméneutique à l'école de la phénoménologie*.
33. Hadot Pierre, *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia, 2004.
34. Henry Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
35. Irwin Alec. «Le spectacle de la sainteté. Sainteté, sacrifice et signification chez Simone Weil et dans l'éthique américaine contemporaine» in *Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, №57, 1998. P.67-81.
36. Janiaud Joël. *Simone Weil: l'attention et l'action*, Paris, P.U.F., 2002.
37. Jenni Ernst, Westermann Claus. *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1997.
38. Jervolino Domenico, *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.
39. Jurgenson Luba. *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible?*, Paris, Éditions du Rocher, 2003.

40. Kearney Richard, «Vers une herméneutique diacritique du passage. En dialogue avec Jean Greisch» in *Le souci du passage*, Paris, Ed. Ph. Capelle – 2004. P. 23-40.
41. Kierkegaard Sören, «L'évêque Mynster était-il un "témoin de la vérité", un des "vrais témoins de la vérité"; est-ce vrai?» in *Oeuvres complètes*, V.19, Paris, Editions de l'Orante. P. 3-9.
42. Kierkegaard Sören, *Miettes philosophiques* in T.7 Oeuvres complètes, Édition de l'Orante, 1973. P.1-103.
43. Kompridis Nikolas, *Critique and Disclosure. Critical Theory between Past and Future*, Cambridge, MIT Press, 2007, p. 37.
44. *Le témoignage. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes philosophiques de Rome*. Castelli, Enrico (coord.), Paris, Aubier Montaigne, 1972.
45. Lévinas Emmanuel, *Au-delà du possible* in Parole et silence et autre conférences inédites au Collège philosophique, Paris, Grasset, 2009. P. 291-318.
46. Lévinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
47. Levy-Bruhl Henri, *La preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique*, Paris, Librairie Marcel Riviere et Cie, 1964.
48. Lyotard Jean-François, *Heidegger et "les Juifs"*, Paris, Editions Galilée, 1988.
49. Marcel Gabriel, *Ébauche d'une philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1999.
50. Marcel Gabriel, *Être et Avoir*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.
51. Marcel Gabriel, «Le témoignage» in *Le mystère de l'être*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1997. P.127-146.
52. Marcel Gabriel, «Le témoignage comme localisation de l'existentiel» in *Nouvelle revue théologique*, Tom LXVIII, 1946. P. 182-191.
53. Marcel Gabriel, «Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre» in *Le témoignage. Actes du colloque*. Rome, 5-11 Janvier 1972, Aubier.
54. Marcel Gabriel, *Présence et immortalité*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.
55. Marion Jean-Luc, *Descartes et l'onto-théologie* in *Descartes*, Paris, Bayard, 2007. P. 39-78.
56. Marion Jean-Luc, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1991.
57. Maritain Jacques, *Du régime temporel et de la liberté* in Jacques et Raïssa Maritain. Oeuvres complètes. Vol. V, 1931-1935, Éditions Universitaires Fribourg. P. 323-515.

58. Mishnah Makkot. –
https://www.sefaria.org/Mishnah_Makkot.1.8?lang=bi&with=all&lang2=en.
59. Mishnah Sanhedrin. –
https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.4.5?lang=bi.
60. Mongin Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Édition du Seuil, 1998. – 288 p.
61. Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., 1978.
62. Mounier Pauline. *Ouverture in Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain*, Paris, Seuil, 1985. P.11-18.
63. Nabert Jean, *Essai sur le mal*, Paris, Les éditions du Cerf, 1997.
64. Nabert Jean, *Le désir de Dieu* suivi d'un inédit *La conscience peut-elle se comprendre?*, Paris, Les éditions du Cerf, 1996.
65. Naulin Paul, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Aubier, Editions Montaigne, 1963.
66. Nora Pierre, «Le retour de l'événement» in *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*. T.1, Paris, Gallimard, 1974. P.210-228.
67. Patočka Jan, «Qu'est-ce que la phénoménologie?» in *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1998. P. 263-302.
68. Péguy Charles, «Notre jeunesse» in *Mystique et politique*. Éd. établie par A. de Vitry, Paris, Robert Laffont, 2015. P. 429-584.
69. Pierron Jean-Philippe, *Le témoignage ou l'actualité du vrai* in *Au nom de la vérité*. Théophilyon. T.XVII-Vol.2, Lyon, 2012. P. 285-303.
70. Pierron Jean-Philippe, *Le passage de témoin, Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, 2006.
71. Ricoeur Paul, «De la morale à l'éthique et aux éthiques» in *Le juste*. 2. Paris, Edition Esprit. P.55-68.
72. Ricoeur Paul, «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage» *Humanisme de l'autre homme* P.83-105.
73. Ricoeur Paul, «Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste» in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil. P.135-163.
74. Ricoeur Paul, «Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl» in *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1976. P. 57-88.
75. Ricoeur Paul, «Existence et herméneutique» in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969. P. 7-28.
76. Ricoeur Paul, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)» in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969. P. 311-329.
77. Ricoeur Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.
78. Ricoeur Paul, «Kant et Husserl» in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1998. P. 227-250.

79. Ricoeur Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
80. Ricoeur Paul, «Les trois niveaux du jugement médical» in *Le juste*. 2, Paris, Édition Ésprit. P. 227-243.
81. Ricoeur Paul, «Message de Paul Ricoeur au colloque international «Simone Weil – Paul Ricoeur» de Rio de Janeiro, 13-15 septembre 1993» in *Téophilyon*. T. III, №1, 1998. P.11-13.
82. Ricoeur Paul, «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl» in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil. P. 39-73.
83. Romano Claude, «À l'écoute du témoignage» in *Réception et Usages des témoignages*, sous la direction de F.Ch. Gaudard et M. Suarez, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, 2007. P. 21-36.
84. Romano Claude, *L'événement et le monde*, Paris, P.U.F.,1999.
85. Schindler Pesach, «The Holocaust and the Kiddush Hashem in Hassidic Thought» in *Traditions* 13 № 4 and 14 № 1, 1973. P. 88-104.
86. Semprun Jorge, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1996.
87. Springsted E.O. «Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain» in *The Harvard Theological Review*. Vol. 98, №2, Apr., Cambridge University Press, 2005.
88. Sugimura Yasuhiko, «L'homme médiation imparfaite. De l'homme faillible à l'herméneutique du soi» in *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, 1995. P. 195-217.
89. Sugimura Yasuhiko, «Pour une philosophie du témoignage: Ricoeur et Heidegger autour de l'idée d'«attestation» (Bezeugung)» in *Études théologiques et religieuses*, 2005/4 Tome 80. P. 483-498.
90. Tilliette Xavier, «Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien» in *Philosophes contemporains*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, P. 9-47.
91. Todorov Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.
92. Valéry Paul, «Monsieur Teste» in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1960. P. 9-75.
93. Weil Simone, *Attente de Dieu*, Fayard, 1985.
94. Weil S. «Autobiographie spirituelle. Marseille, 14 mai 1942» in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1999. P. 767-780.
95. Weil Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1950.
96. Weil Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1999.
97. Wiesel Elie, «The Holocaust as Literary Inspiration» in E. Wiesel, L.S. Dawidowicz, D. Rabinowitz and R.M. Brown, *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*, Evanston, Northwestern University, 1977.
98. Wiewiorka Annette, *Auschwitz. La mémoire d'un lieu*, Paris, Hachette, 2005.
99. Wiewiorka Annette, *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

100. Worms Frédéric, *La philosophie en France au XX siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.
101. Yankélévitch Vladimir, «Du mensonge» in *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998. P. 203-288.
102. Аверинцев Сергей, «О Симоне Вейль» in Вейль С. *Укоренение. Письмо клирику*, Киев, Дух и Литера, 2000. С .5-8.
103. Аверинцев Сергей, «Унижение и достоинство человека» in *Поэтика ранневизантийской литературы*, СПб., Азбука-классика, 2004. С. 62 – 89.
104. Адо Пьер, *Духовные упражнения и античная философия*, Степной ветер, 2005.
105. Алексієвич Світлана, *Час Second-Hand. Кінець червоної людини*, Київ, Дух і Літера, 2015.
106. Анри Мишель, «Феноменология жизни» in *Логос №3, 2011*. С.172-185.
107. Арндт Ханна, *Vita activa, или о деятельной жизни*, СПб, Алетейя, 2000.
108. Аристотель. *Поэтика* / Пер сдревнегреч. В.Г. Апфельрота // Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2000.
109. Аристотель. *Риторика* // Аристотель. Риторика (Перевод с древнегреч. О. Цыбенко под ред. О. Сычева и И. Пешкова). Поэтика (Перевод с древнегреч. Ф. Петровского). – М.: Лабиринт, 2000. – С. 5-148.
110. Беньямин Вальтер, «Рассказчик. Размышления о творчестве Николая Лескова» in *Озарения*, Москва, Мартис, 2000. С.345-365.
111. Бетти Эмилио, *Герменевтика как общая методология наук о духе*, Москва, Канон+, 2011.
112. Бондаревська Ірина, «Пам'ятати і забувати. Есе про політику пам'яті» in *Філософська думка*, Київ, 2014, № 6. С.46-61.
113. Борхес Хосе Луис, «Фунес, помнящий» in *Стихотворения. Новеллы. Эссе*, Москва, АСТ, 2003.
114. *Вавилонский Талмуд* – http://inkhazarzar.skeptik.net/thalmud/_tb_ru/
115. Вдовина Ирена, «Личность в современном мире» in Мунье Э. *Манифест персонализма*, Москва, Республика, 1999. С. 3-12.
116. Вдовина Ирена, *Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства*, Москва, ИФ РАН, 1996. С.139-158.
117. Голубович Инна, «Биографический акт: на острие жизни и письма (соотношение нарративного и экзистенциального измерений)» in *Філософські пошуки*. Вип.ХVII-ХVIII.- Львів-Одеса, 2004. – С.588-597.

118. Ефрем Сирин. «Похвальное слово мученикам» in *Творения*. Т. 3, Москва, Изд-во Посад, 1994. – 432 с. – с. 228.
119. *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Т.1-4*. Упор. Б. Кассен, Київ, Дух і Літера, 2011-2016.
120. Живов Виктор, «Святость» in *Краткий словарь агиографических терминов*, Москва, Гнозис, 1994.
121. Кьеркегор Сьорен, «О понятии иронии» in *Логос № 4*, 1993. С. 176-198.
122. Левинас Эмманюэль, «Тотальность и бесконечное» in *Избранное. Тотальность и бесконечное*, Москва, Университетская книга, 2000. С.66-291.
123. Макинтайр Аласдер, *После добродетели: Исследования теории морали* / Пер. с англ. В. В. Целищева — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.— 384с.
124. Мануссакис Дж. Пантелеимон. «Свидетельствуя Другому: свидетельство и интерсубъективность» in *Свидетельство: традиции, формы, имена*. Сост. К. Сигов, Киев, Дух і Літера, 2013. С. 305-312.
125. Марсель Габріель. *Ното viator*, Київ, Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 1999.
126. Мачульская Ольга, «Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж.Набера (Опыт реконструкции)» in *История философии*. Вып. 10, Москва, ИФ РАН, 2003.
127. «Мученичество св. Поликарпа, епископа Смирнского», пер. з давньогрец. В.В. Асмуса in *Писания мужей апостольских*, Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. С.413-426.
128. Петровська Катя, *Мабуть Естер*, Чернівці, Книги-XXI, 2015.
129. Платон, «Апология Сократа», пер. с древнегреч. М.С. Соловьев in Платон. *Собрание сочинений в 4 т.* Т.1, Москва, «Мысль», 1990. С.70-96.
130. Платон, «Горгий», пер. с древнегреч. С.П. Маркиша in Платон. *Собрание сочинений в 4 т.* Т.1, Москва, «Мысль», 1990.С. 477-574.
131. *Свидетельство: традиции, формы, имена*. Упор. К. Сігов, Київ, Дух і літера, 2013.
132. Седакова Ольга, *Данте: мудрость надежды // Т. 4, Moralia*, Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.
133. Спиноза Бенедикт, *Этика*, Москва, АСТ, 2001.
134. Рикёр П. *Память, история, забвение* / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века). – 728 с.
135. Рикер Поль, *Путь признания. Три очерка*, Москва, РОССПЭН, 2010.

136. Рікер Поль, Сам як інший, Київ, Дух і літера, 2000.
137. Тертуллиан Квинт, *Апологетик*, СПб., Издательство Олега Абышко, 2005.
138. Трубина Елена, «Феномен вторичного свідательства: между безразличием и 'отказом от недоверчивости'» in *Травма: пункты: Сборник статей*. Сост. С. Ушакин и Е. Трубина, Москва, Новое литературное обозрение, 2009. С. 171-205.
139. Туваль Михаил, «О повстанцах, мучениках и евреях диаспоры в Маккавейских книгах» in *Лехаим* № 2, февраль 2014. С. 16-22.
140. Седакова Ольга, «Мудрость надежды: Данте» // Т. 4, *Moralia*, Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.
141. *Словарь библейского богословия*. Под ред. Кс. Леона-Дуфура, Ж. Люпласи и др. – Брюссель, Жизнь с Богом, 1990.
142. Солженицын Александр, «Нобелевская речь» in *Новый мир*, 1990, Москва. С.207-223.
143. Уер Калліст, «Церковне сім'я: мучеництво як всевітнє покликання» in *Внутрішнє Царство*, Київ, Дух і Літера, 2003.
144. Хайдеггер Мартин, *Бытие и время*. Пер. В. Бибихина, Москва, Ad Marginem, 1997.
145. Ямпольская Анна, «К проблеме феноменальности мира у Мишеля Анри» in *Логос* №5, 2010. С. 245-255.
146. Ямпольская Анна *Феноменология в Германии и Франции: проблема метода*. – М.: РГГУ, 2013. – 258 с.
147. Ямпольская Анна, *Эмманюэль Левинас. Философия и биография*, Киев, Дух і літера, 2011.
148. Янкелевич Владимир, «Прощение» in *Ирония. Прощение*, Москва, Республика, 2004. С.145-299.
149. Ясперс Карл, *Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии*, Москва, «Прогресс», 1991.