

В авторской редакции

С.Д. Домников

«Люди первого жеста»: к феноменологии дара Поля Рикёра

«Путь признания» – последняя книга выдающегося французского мыслителя Поля Рикёра. Особое место в рамках обширной темы признания занимает проблематика дара. Знаменательно, что вопросам дара П. Рикёр посвящает последнюю главу своей последней книги.

Символический обмен дарами сопровождает всю историю человеческой цивилизации – от первых шагов первобытной архаики до наших дней, когда он сосуществует с современными формами экономических отношений и товарного обмена. «Каковы бы ни были архаические истоки режима дарения... – пишет П. Рикёр, – оно все еще существует в наших обществах, где в то же время господствует рыночная экономика, где все имеет цену, но вместе с тем все подчинено социальным кодам, управляющим отношениями между дарением и ответным дарением»¹.

В архаических обществах дарение превращается в социальный институт дарообмена или функционирует на правах церемониального обмена. В средневековых обществах отношения, основанные на этике дарения, сродни святости, блаженству или юродству. В наше время, как замечает Рикёр, они нередко трактуются как отсталые и пережиточные, вызывают непонимание, а зачастую и неприятие, воспринимаются как угрожающие общественному порядку, правилам принятого поведения и рационального обмена. «Достоевский, – как пишет Рикёр, – придал этому феномену блаженности незабываемый облик *Идиота*. (...) Его действия всякий раз соответствовали ситуации без оглядки на общее правило. Их можно было бы скорее охарактеризовать в понятиях праведности, а не справедливости. Здесь основная тональность взаимодействия между человеком первого жеста, т. е. человеком агарё, и че-

¹ Рикёр П. Путь признания: Три очерка. М., 2010. С. 212.

ловеком второго жеста, т. е. человеком справедливости, может трактоваться не иначе как *непонимание*². В некоторых либеральных кругах отношения дарения преподносятся даже в качестве оппозиции современным формам экономических отношений. А для последователей гегелевского эволюционизма «движение как чувственное» (недуховное) в современном обществе находит естественное развитие в формах товарного обмена, где подлежит объективации, т. е. находит выражение в «движении знания», и не нуждается в примитивных формах выражения типа дарения. Морис Бланшо ограничил отношения дарения рамками небольших сообществ, а последние отнес к категории интимных «сообществ любовников», не поддающихся описанию («неописуемое сообщество») и не подлежащих социальной детерминации и, в силу этого, чреватых различными социальными извращениями³. Таким образом, тема дара выявила немало разночтений и оказалась проникнута конфликтующими друг с другом установками и разного рода противоречиями.

Дар и Признание

Рассматриваемая Рикёром проблема дара выводится на уровень фундаментального теоретического осмысления и трактуется в рамках широкой темы Признания. Безусловное первенство в разработке проблематики Признания принадлежит Гегелю. Для Гегеля, создателя философии, или «теории», признания, признание – это феномен исторический. В его работах йенского периода история предстает как восхождение от обезличенного природного состояния через «отделение» человека (самости), движимого волевой решимостью, – «путь принятия решения (*Beschluss*) и его аргументации (*Schluss*)»⁴, в чем Рикёр обнаруживает проявление вожделея (*Trieb*), – к воплощению правового, т. е. полноценного социального порядка. Только достигая зрелости цивилизационного развития, человечество приходит к пониманию социального как востребующего взаимного признания (бытия-в-признанности), основанного на взаимной ответственности, регулируемой правом. «У Гегеля йенского периода признание рождается одновременно с отношениями права. Право есть обоюдное признание»⁵. На осно-

² Там же.

³ Бланшо М. Неописуемое сообщество. М., 1998.

⁴ Рикёр П. Указ. соч. С. 172.

⁵ Там же.

вании права развивается стихия бытия-в-признанности как *отделенность* от природного существования, собственно социальный способ бытия.

Из естественной «вовлеченности» в природное состояние («во владении бытия») человечество движется к эмансипированному состоянию, которому соответствует «вовлеченность» в признание. Властный дискурс (господства, обладания, институционально гарантированного правопорядка и т. п.), свойственный Гегелю, уже в раннем творчестве проявляется во всей наглядности, в том числе при разработке данной проблематики: из объекта обладания (природой) по мере развития общества человек превращается в субъекта владения (собственностью). Рикёр цитирует Гегеля: «Во владении у бытия – недуховное (*ungeistige*) значение *моего* имущества как имущества этого отдельного <индивида>, а тут у него *бытие в признанности*, и бытие владения [то значение], что есть *вещь* и есть я, и вещь – как постигнутая моя самость. Здесь бытие [есть] всеобщая самость и имущество есть опосредование через другого, или, иначе, оно – всеобщее. Всеобщее есть *стоимость*, движение как чувственное есть обмен. Эта же всеобщность опосредована в *собственности*, выступает как знающее движение, следовательно, непосредственное *имущество*, *опосредованное бытием в признанности*, или, иначе, его наличное бытие есть духовная сущность»⁶. «Самость» и «имущество» – ключевые понятия в этом фрагменте. Теме дара нет места в гегелевской схеме восхождения к признанию. Признание – следствие и продукт завоевания самости, ее духовное достижение как «добывание имущества», а с ним – власти и правоспособности. Общество здесь опосредует отношения «самости» и «собственности». Движение к всеобщему (Духу) состоятельно посредством движения стоимости (товарной), а не обмена (дарами), и вместе с признанием отделенного состояния, «растягивающего» и усложняющего в отношениях людей друг с другом духовные связи. Гарантом устойчивости этих связей являются общественные институты. Экономический порядок, юридический закон и социальные институты, гарантирующие нормативную справедливость, – вот основания общественного Признания. В «Феноменологии духа» к этой трактовке добавляется известный сюжет о «господине и слуге». Признание, таким образом, вполне ясно обретает черты индивидуальной исключитель-

⁶ Гегель. Йенская реальная философия // Работы разных лет. М., 1970. С. 326–327.

ности и включает в себя мотивацию социального успеха, увенчивающего событие волевого решения и достижения властного статуса.

Дарение в этом смысле противоречит самому институциональному устройству общества, разрушает принципы его организации. Справедливость в этом обществе достигается следованием закону, который является выразителем властной воли. Дарение и справедливость, таким образом, мало совместимы и, в определенном смысле, выступают как олицетворения разных принципов мироустройства. Их сосуществование, будь оно замечено, – было бы скорее недоразумением в конструкции «антропологической машины» Гегеля, основным рычагом которой выступает властная воля и посредством которой проявляет себя абсолютная воля Духа. В традиции юмовско-декартовской антропологии человеческая тварность (чувственность) жестко противостоит разуму и подавляется им, и в этом смысле социальная антропология Гегеля – та же классическая версия «антропологической машины» модерна.

В рамках этой же традиции современные исследователи относят справедливость и дарение к принципиально различным ценностным установкам и разным *состояниям* мира. Само Признание у Гегеля, в этой связи, не замечает тех парадоксов и противоречий, которые, как мы увидим, фиксирует Поль Рикёр. У Гегеля признание – это итог движения к современной цивилизации. Для Рикёра признание – это путь человека к себе (признание себя), *путь* сам по себе. Он невозможен вне общества или помимо общества, но общественным признанием статуса не ограничивается. Это путь, полный ожиданий, которые связывают с тобой другие, и собственных ожиданий, связываемых с другими и непосредственно обращенных к взаимному сознанию ответственности.

То, что могло бы стать констатацией «восхождения к признанию» (исчерпанием темы признания) на определенном цивилизационном витке, для Рикёра становится *пунктом обращения*, аналогичного тому, которое Платон определил в «Государстве» как «поворот сердца»: знаком возвращения (необходимости «возвращения»?) или обращения к человеку как таковому, к «истокам духа», как, вероятно, сформулировал бы Гегель. Является ли такое возвращение, диалектическое по своему существу, данью гегелевскому методу, или дар содержит в себе «неизбывное» от человека всех времен, открывающее человеческое в человеке?

«Люди первого жеста» – прекрасная метафора Рикёра для обращения к *феноменологии* дара. О принципиальной важности трак-

товки Рикёром «признания» как пути свидетельствует и тот факт, что последний очерк «Взаимное признание», который, казалось бы, должен был увенчаться анализом процессов и характера институтов современного общества, тем не менее, обращен к опыту «примитивных», т. е. «простых» в организационном смысле, обществ. Таковым опытом, пронизывающим «путь признания», является опыт дарения.

Загадка дара

В «Очерке о даре» Марсель Мосс – основоположник теории дара в новейшую эпоху – обнаружил ту самую «двойственность» феномена дарения, сопряженного с необходимостью отдаривания⁷. Как антрополог, изучающий институты, Мосс не затрагивает проблему генезиса отношений дарения, но косвенно, через анализ ритуальной символики и этимологии терминов дарения, прослеживает связанные с этими отношениями индивидуальные переживания. Без сомнения, Мосс обозначил и феноменологическую перспективу исследования проблематики дара. Это мнение находит свое подтверждение при обращении к некоторым наиболее ярким фрагментам из книги самого Мосса. К примеру: «Души смешиваются с вещами, вещи – с душами. Соединяют жизни, и, соединенные таким образом, люди и вещи выходят каждый из своей среды и перемешиваются. А именно в этом и состоит договор и обмен»⁸. Этот пассаж – вполне в духе хайдеггеровского анализа феноменологии «открытости» и всей феноменологической традиции.

Поскольку тайна первого дара уходит корнями в далекое и невозвратное прошлое, то существо проблемы дара сводится Моссом к «режиму» обратимости дара, т. е. необходимости ответного отдаривания. Существо дарообмена Мосс определяет как триадичную систему долженствования, включающую в себя необходимость дарить, необходимость принимать дар и необходимость отвечать даром на дар. При ссылке на мудрецов маори он объясняет этот режим влиянием могущественной силы, или *хау*, вещи, т. е. заключенной в самом предмете дарения необходимостью отвечать даром на дар.

⁷ Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 146–155.

⁸ Там же. С. 113.

Вслед за Моссом, на изучении отношений дарообмена сосредоточивают внимание несколько поколений антропологов разных школ и направлений, включая Б. Малиновского⁹, К. Леви-Строса¹⁰, М. Салинза¹¹, М. Годелье¹² и других классиков современной антропологии. Дискуссии о даре продолжаются и поныне¹³. На определенном этапе к рассмотрению этой проблемы подключились философы¹⁴.

В этой связи примечателен интерес Рикёра как философа-феноменолога и герменевтика к данной проблематике. Вслед за Марселем Моссом Поль Рикёр подчеркнул момент «двойственности» дара, но он не согласился бы с мнением Мосса, что «дар с необходимостью порождает понятие кредита»¹⁵. При этом Рикёр подтвердил присущую отношениям взаимного дарения асимметрию, которую он определил как *парадокс* дарения, и выделил в нем две позиции: дара, с одной стороны, и ответного отдаривания, с другой. Таким образом, Рикёр «развел» эти два явления как принципиально различные коммуникативные стратегии. Первая из них (дар) фокусируется на самом акте дарения как превентивной направленности, выражающей саму интенцию взаимности: дар призван раскрыть другого посредством собственной открытости. А вторая обращена к ответному действию (от-дариванию) как социальной необходимости и сформированной на основе ее осознания индивидуальной потребности в восстановлении как бы «подорванного» даром социального равновесия.

Отношения взаимности предполагают в своих истоках и в своей перспективе невыразимое *нечто*, что делает мир обращенным к человеку, прозрачным и доброжелательным. Этот момент «двойственности» словно нарочито вуалируется символическими формами архаической культуры, где между «даром» и «ответом»

⁹ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

¹⁰ Леви-Строс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.

¹¹ Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999.

¹² Годелье М. Загадка дара. М., 2007.

¹³ Очерк с изложением идейных противоречий, разворачиваемых при обсуждении проблемы дара, содержится в недавно опубликованной книге С. Зенкина: «Небожественное сакральное». (М., 2013. Гл. 5).

¹⁴ Обширный список имен философов разных школ, занимавшихся этой проблемой, представлен и в книге Поля Рикёра «Путь признания» (Очерк 3).

¹⁵ Мосс М. Указ. соч. С. 140.

непрерывно полагаются какие-либо опосредующие формы, а сам дар, как бы раскрывающий мир жестом бескорыстия и избыточности, словно замирает в высотах трансценденции («открытость» – «нескрытость»). Вместе с тем, его сияние пронизывает и прочие «формы» культуры и определяет *целое* социальности, мира как такового.

С другой стороны, дарение, интенционально заряженное, обращено к ритуально-обрядовой стороне жизни, включается в обряд, структурирующий ткань повседневности, либо имитирует обряд. К архаическим прототипам дара справедливо относят еду, совместный прием пищи, кормление, пожертвование и т. п., во всех культурах имеющие двойное – ритуальное и повседневно-бытовое – значение. На языке североамериканских индейцев-квакиютлей слово *потлач*, выражающее одну из агонистических форм дарообмена, означает «кормилец» или «место, где насыщаются». С принятием пищи связано наиболее частотное повторение однотипных действий, сопряженное с переживанием позитивных эмоций в связи с утолением голода, чувством насыщения и восстановления сил, а также коллективным характером всего действия, что естественно приводит к закреплению за ним сакральных смыслов. Дихотомии внешнее/внутреннее, общее/раздельное (часть/целое) и т. п., столь актуальные в магическом универсуме, прочно связываются со всяким приемом пищи как дара, жертвы, причастия. Сакрализованные обряды причащения магической субстанции (или божественного тела), ассоциированные во всех традиционных культурах с приемом пищи, включают в себе мотив жертвенного дара, наделяния силой, чудесными способностями и т. п., включаются в идею связи с потусторонними мирами.

Институционализация отношений дарения в традиционных обществах приводит к радикальной трансформации их значения в составе различных ритуалов. У Франса Боаса, чьи труды по этнографии квакиютлей служили источниками для М. Мосса¹⁶, в *потлаче* квакиютлей в агоническом экстазе сжигаются самые ценные вещи – лодки и оружие как символы власти, знатной избранности, престижа, социального признания. «Дары» словно уносятся с дымом и пламенем в небо или погружаются в водные глубины, обра-

¹⁶ Boas F. The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiuti Indians. Wash., 1897; *Idem*. Ethnology of the Kwakiutl. XXXV-th Annual Rep. of the Bureau of American Ethnology. T. 2. Wash., 1903; и др.

зую своего рода вертикальную проекцию социальной трансценденции (с соответствующим образом Мира-Дара).

У Бронислава Малиновского картина иная. Единичный акт дарения, каждый отдельный дар тробрианцев выражает внутреннюю сокровенную интенцию симпатии, влечения или ответного отклика, и в этом качестве он включается в поток взаимных даров под общим названием *кула*¹⁷. Перевозимые на лодках, эти дары циркулируют вокруг группы островов, «связанных» кулой. Их население буквально «охватывается» круговым движением даров, которым задается горизонтальная проекция Мира-Дара. Вместе с тем, меланезийцы Тробрианского архипелага практикуют и товарный обмен, формы которого достаточно развиты. Но, как показывает Малиновский, товарные отношения никак не связаны с обменом дарами, т. е. кула никоим образом не имеет тенденции перехода в товарный обмен. Обе формы «движения вещей» существуют как независимые, и каждая функционирует на правах репрезентации самостоятельного «образа мира» (Мира-Дара, с одной стороны, и Мира-Справедливости – с другой).

Б. Малиновский разделяет «реципрокный» (взаимный) обмен (дар) и товарный обмен, понимая под первым взаимобратимость даров. Характеризуя отношения дарообмена как «непрерывное движение» («дар не может быть остановлен») и описывая многолетние циклы перехода даров от одного владельца к другому, он невольно «расширяет» рамки буквального смысла латинского слова *reciprocus* (взаимный, возвращающийся). Так или иначе, дарение не замыкается в режиме реципрокного, т. е. прямого взаимного обмена, но обнаруживает множество промежуточных звеньев – включенных в общую цепь движения даров «посредников» и «пользователей».

Позже Карл Поланьи использует заимствованную у Малиновского терминологию. Он разделит примитивные формы обмена на режимы: 1) «реципрокции» (движения дарообмена между близкими родственниками) и 2) «редистрибуции» (централизованные системы поставок и перераспределения в примитивных обществах) как основные формы обмена в архаических и традиционных культурах¹⁸. Но в этой системе координат можно увидеть, что дарение

¹⁷ Малиновский Б. Указ соч.

¹⁸ Polanyi K. Primitive, archaic, and modern economies. Boston, 1971; *Idem*. The Great transformation. N.Y., 1944; *Idem*. Anthropology and Economy Theory //

не блокируется уровнем редистрибутивного, т. е. распределительного механизма. Не случайно М. Мосс отнес их к одному типу «совокупной тотальной поставки». Общества, практикующие такие формы обмена, противопоставляются им обществам, перешедшим «к чисто индивидуальному договору, к рынку, где обращаются деньги»¹⁹. При этом Мосс полагал как само собой разумеющееся, что практики дарения не упраздняются, они продолжают существовать и в этих (т. е. во всех, включая современные) обществах. Он едва ли не первым заметил, что дарение и товарный обмен представляют собой порядки разных «систем ценностей» или состояний «миров».

В обращении даров, вне зависимости от их институциональных форм, архаические и традиционные общества обнаруживают нечто сверхзначимое, фундирующее само Присутствие, репрезентацию Дара как такового: бескорыстного, страстного, любящего, демонстративно взрывающего инерцию мира, преподносящего сам Мир как Дар, как Тайну и как Свершение. Энергия Дара не случайно ассоциирована с магической силой, которой в определенной мере подчинялись традиционные институты.

Общество дара реализует, по выражению Жан-Люка Нанси, принцип «открытого» человечества, «имманентного» состояния, им же самим, в сущности, и порожденного, «осуществляющего имманентность человека по отношению к человеку»²⁰. Речь идет, повторимся, не о самодостаточности дара, но о его неизбытности, раскрывающей в нем феноменологию «первого жеста» и скрепляющего жизненные миры основания сочувствия и любви, демонстративной благосклонности и взаимной расположенности людей друг к другу. Вещи-дары не являются простыми предметами потребления, они выступают знаками отношения как такового, самого импульса телесного (чувственного, эмоционального и т. п.) влечения, жеста открытости. Не случайно М. Мосс неоднократно использует термин «живые вещи», в которых не стирается их телесная символика. Учитывая значимость неформальных символических отношений в жизни человека (неформализуемость человеческой чувственности и нередуцируемость интимной сферы),

Readings in Anthropology. Vol. 2. N.Y., 1959; Firth R. Economics of the New Zealand Maori. 2nd Ed. Wellington, 1959. P. 174. См. также: Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999. С. 172.

¹⁹ Мосс М. Указ. соч. С. 169. См. также: Салинз М. Указ соч. С. 172–173.

²⁰ См.: Бланио М. Неописуемое сообщество. С. 8.

исследователи отмечали невозможность их сведения к формализованным практикам товарных или денежных отношений, «обмена» и «поставок». Внутреннее остается за пределами и социального контроля, чем обусловлена «невыразимость» этого столь же имманентного, сколь и трансцендентного общественному сознанию феномена.

В анализе общества всегда будет оставаться «в осадке» тот элемент неопределенности, заключающий в себе тайну взаимности, несущей отпечаток внутреннего, который словно ускользает, а то и «утаивается» или «удерживается» культурой от внешнего взгляда, который схватывается, но вместе с тем и вуалируется символическими формами культуры. Этот ускользающий, но столь значимый феномен социальности не поддается описанию и, схватываемый интуитивно, трактуется то как «неописуемый», то как «ускользающий» и даже «невозможный» (М. Бланшо).

Состояния мира

В книге «Путь признания» Рикёр исходит из превентивного различия: *логика дара* (любви, безвозмездной жертвы), или *Agarē*, и *логика отдаривания* (ответной взаимности), или *Справедливости*, относятся им к различным способам мировосприятия, разным «состояниям мира» (как их определяет Л. Болтански), выражаемым двумя «укладами жизни»²¹. На одном полюсе (дарения) – воодушевление *agarē*, с соответствующим пафосом возвышенного благоговения и воспевания героической жертвенности, щедрости и бескорыстия. На другом (отдаривания) – формальное правило «справедливости» с его вниманием к эквивалентности и адекватности, соразмерности и симметрии и т. п. *Справедливость* не чуждается желаний, ей не претит аскеза, но она проникнута взаимностью, заботой, захвачена чувством ответственности, проникнута распределительным устремлением.

Любовь и *справедливость* – два близкие и нередко конкурирующие состояния, среди которых *agarē* в прямом смысле первично, или исходно. *Agarē* стремится предвосхитить действие, придать ему должное направление и в итоге *предвосхищает мир*, «запускает» его движение, служит его интенции, сотворяет мир как дар, выступая априорным условием самой его возможности для человека.

²¹ Рикёр П. Указ. соч. С. 208 и сл.

Справедливость осмысливает и организует уже наличные ресурсы мира. В отличие от бескорыстного дара, не нуждающегося в ответных действиях, имеющего, в определенном смысле, односторонний характер (ситуация без-ответности и, в некоторых случаях, без-ответственности²²), справедливость требует взаимности и ответственности. В своей озабоченности сущим она исходит из коррелируемости процессов и соразмерности взаимных действий и, в этом смысле, расчетлива. Наилучшим образом справедливость «интерпретируется в плане семантики в терминах или с использованием метафоры “счета”, соизмеримости, от-дачи (отдаривания), в том числе моральной вменяемости, к примеру в формуле: “записывать действие на чей-то счет”»²³. Анализируя метафору «счета» в качестве своеобразного «общего места» в дискурсах справедливости, Рикер замечает: «Само это слово наводит на мысль о каком-то расчете (compte), делающем субъекта ответственным (comptable)»²⁴.

Любовь же не знает счета. Она расточительна и щедра, не ведает пределов, не терпит рамок и ограничений, ибо подлинная любовь безгранична, метафоры любви – щедрость, избыточность, изобилие. Любовь обнаруживает и приводит в движение ресурсы, справедливость определяет каналы поставок. Щедрость аффективна, даже безумна, тогда как справедливость расчетлива и разумна. Щедрость расточительна и напыщенна, справедливость – скромна. Дарение – просто и односторонне, заряжено энергией, но вполне примитивно. Справедливое – сложно организовано и осмотрительно, рационально и эффективно; справедливость взывает к ответственности. Для экономической рациональности цивилизованного субъекта Нового времени, приверженца общества потребления, не ведающего недостатка в ресурсах и страха одиночества, второе состояние, понятно, представлялось более предпочтительным.

Все казалось бы ясно, но простота отмеченной дихотомии – обманчива. Именно здесь Рикер обнаруживает проблему дара. Еще Габриэль Марсель писал о различиях между терминами «пробле-

²² Рикер говорит о «беззаботности агарё», которая и обуславливает специфическую функцию дара: «Агарё при дарении не предполагает обратного дарения. Именно в этом заключено обратное следствие из отсутствия соотнесенности агарё с какой бы то ни было идеей эквивалентности» (Рикер П. Указ. соч. С. 209).

²³ Там же. С. 103.

²⁴ Там же. С. 102.

ма» и «тайна»²⁵. *Проблема* востребует обособления субъекта от объекта и отстраненного к нему отношения. *Тайна* располагает субъектом, помещаемым в ее сердцевину и переживающим феноменологию таинственного. Иными словами, именно феноменология дара, согласно Рикёру, позволит увидеть то принципиально важное, благодаря чему на протяжении всей истории человечества дар не просто воспроизводится в различных институциональных режимах, но и располагается в основании самой возможности социального. Образуя ядро отношений Я–Другой, выливаясь в интенциональность социальных отношений, дарение включается в рамки широкой темы Признания.

Состояние любви и состояние справедливости в качестве принципов мироустройства или «состояний мира», разъединенные философом в начале анализа, вводятся в ткань «жизненного мира» человека на правах равноценных и диалектически взаимосвязанных. Современный человек в процессе становления себя как личности внутренне переживает грандиозные преобразования, аналогичные тем, которые человечеством переживались на протяжении многих веков истории. Подлинная человечность не может состояться без сохранения дарованной человеку от рождения способности любить и формируемой им сознательно способности к справедливости. В самой «презумпции целостности» устремленного в мир сознания (само-сознания), обращаемого «всякий раз» на себя ради удостоверения собственной правоспособности, вместе с удостоверением в собственной человечности, заключена тайна происхождения «человека могущего».

Рикёра интересует становление человека как существа, в рефлексии прогрессирующего сознания которого непременно содержится героическое удержание способности любить и сопереживать, *экзистенциально высвечиваемое* (используя терминологию Карла Ясперса²⁶) в диалектике отношений *idem* (тождественность) и *ipse* (самость-отдельность). В этом удержании не допускается отказ от самого себя, и на этом основывается *ответственность* человека могущего, т. е. человека, способного отвечать (ответить в диалоге с другим) за свои поступки и, кроме того, рассказать (ответить) о себе, т. е. донести до другого обстоятельства собственно-

²⁵ Рикёр П. Габриэль Марсель и феноменология // Польш Рикёр в Москве. М., 2013. С. 427.

²⁶ Ясперс К. Философия: В 3 т. Т. 2. М., 2012.

го жизненного мира, сделав пласт событий «свершения себя» достойным внимания предметом понимания. Герменевтическая проблематика «нарративной деятельности» в данном случае может послужить дополнительным основанием для осмысления проблематики Дара (или «тайны», «загадки» Дара) в рамках обширной темы Признания.

Феноменология дара

В связи с проблемой соотношения дара и признания «схема» Гегеля потребует у Рикёра двойного преобразования: во-первых, в гегелевском же духе диалектики и, во-вторых, в феноменологическом ключе. По Рикёру, признание не только достигается, но и предвосхищается даром: его первые признаки и предпосылки обнаруживаются именно в феноменологии дара. **Только способность дарить открывает способность быть справедливым**; справедливость включает в себя интенцию близости и вместе с тем, *открытости*.

В отличие от Гегеля, описывающего метаисторические процессы движения Духа, Рикёра-феноменолога как обладателя иной оптики интересуют тонкие нюансы отношений между людьми. Это обстоятельство побуждает его заниматься вопросами этики и коммуникации. В отношениях Я с неформализованным Другим он исследует мельчайшие импульсы движений от Я к Ты, от Ты к Он и т. п. Отсюда – и специфические темы, отметившие своеобразие его мышления уже в раннем творчестве, такие как *близость, взаимность, признание* и др., пересматриваемые в разных экзистенциальных ракурсах.

Даже идентичность исследуется им не с формальных позиций (сама по себе) в качестве функции «отделенной» самости, но как нарративная проекция себя, выражаемая в дискурсе. Особенность нарратива – обращенность к другому, задача дискурса – *стать видимым* для другого и, вместе с тем, *раскрыть* Другого общению. В коммуникативном понимании *Самость* – это и есть выражение позиции (интенции) *Сам-как-другой*, артикулирующей тему Признания, подлинное общение – это бытие в признанности, открываемое через деонтологический предикат *Быть признанным Другим: становиться ближе Другому*. В установлении близости достигается нейтрализация «отчуждающей функции идентичности».

Иными словами, проблему Признания Рикёр предложит рассматривать не через отношения отдаривания, сводимые к «механизму» справедливости, а через связь Признания с дарением, с просвечивающей в нем природой *Agapē*. Признание, для того чтобы не получить завершение в механизме от-даривания, будет нуждаться в дарении самом по себе, в любви как своей составляющей. В каждом последующем акте отдаривания должен содержаться не просто отголосок того первого дара, но живой интенциональный акт, искренность дара самого по себе. В свою очередь,

признание не есть [только] ответная признательность, а дар как таковой, сознающий себя как первый дар. Обмен дарами не имеет прямого отношения к материальному обмену. Даримыми оказываются не вещи (сами по себе), а опосредуемые (или востребуемые) ими отношения.

Дарение задает темпоральные режимы отношений большой длительности, нередко очерчивающие границы не одной человеческой жизни, в некоторых случаях наследуемые (как месть); не случайно дар (акт) и даримое (вещь) включаются в состав «потокос дарообмена», или в «кругооборот дара». Такие «потокос» нередко очерчивают пространственные границы социума²⁷. Б. Малиновский, к примеру, блестяще описал таковые на примере меланезийского «кула», образуемого двумя разнонаправленными потоками даров мужских браслетов и женских ожерелий. Примечательна совместимость в кула как уровня дара (агарѐ), так и уровня отдаривания, не смешиваемых, но сосуществующих, образующих «поле взаимности». Их отличие Малиновский фиксирует хотя бы в том, что отдаривание (расплата, справедливость и т. п.) имеет особый – фрагментарный или инерционный – характер, всякий раз ориентирующийся на исходный дар, как бы замыкающий отдельную процедуру или операцию обмена, но не останавливающий движение «потокос». Влияние же дара, в определенном смысле, не заканчивается и по завершении кругооборота: возвращение дара на «исходное место» означает лишь начало нового этапа его обращения.

Движение дара (или «потокос» даров) трансцендентно движению прочих благ. Даже сосуществуя с иными формами обмена, например в традиции ритуального пиршества при заключении сделки или по завершении работы, дарение, «просачиваясь» в повседневность, отмечает особые границы циклов, образует среди обыденной рутины хронотопы неформального, возвышенного, сверхзначимого, венчает знаковой избыточностью в общем-то невзрачные повседневные будни. В человеческую жизнь движение дара вносит особого рода позитивность, располагает к взаимному доверию, освещает существование ожиданием Блага, проясняет то, без чего общественная жизнь не может быть полноценной. Символизм дара, в определенном смысле, изоморфен символизму культурной традиции, поскольку либо задает, либо воспроизводит символические формы культуры как таковой.

²⁷ См.: Малиновский Б. Указ. соч.

В качестве ритуально опосредуемого феномена дар, как пишет Рикёр, не случайно оказывается «соотнесенным с церемониальным характером обмена, и теперь надо будет показать его связь с символическим характером признания»²⁸. В символических аббревиатурах отдельных фрагментов дарообмена можно без особого труда обнаружить зачатки тех нарративных сценариев, которые подошли бы под титул *life-story* – «жизненных историй». Они и включают в себя как имена, которые нередко перенимают люди, так и «подлинные истории». Включенность сообщаемых ими «фактов» в досубъектные способы репрезентации взаимных отношений людей, опосредуемых отношениями вещей, приводит к их квалификации в качестве мифа. Мир-Дар – исходная модель мира, которую можно разглядеть в любом мифе, образующем ткань традиционного нарратива.

Дар символичесок сам по себе, но вместе с тем символически и формы признания, им опосредуемые. Загадка дара (его «таинственность» в смысле Габриэля Марселя) восходит к области экзистенциально-феноменологического и транслируется в область символического порядка. В этом статусе движение дара принимает непосредственное участие в семиогенезе культуры. Представление о даре как знаке «избыточности» в социальной антропологии равнозначно тезису об «избыточности означающих» в семиологии. Ограничение ее неформализованного характера путем, с одной стороны, чрезмерной «символической рационализации» в ритуальных традициях, к примеру, мезоамериканских цивилизаций, либо, с другой стороны, путем экономической рационализации в современных формах товарного обмена приводит к отрыву от их тождественности личности дарителя (отрыву от тела). В том и в другом случае «избыточность означающих» приводит к превращению их в «проклятую часть», в «избыточный продукт», возмущающий, как заметил Жорж Батай, общественное сознание, испытывающее потребность видеть за внешней материально-вещественной их стороной избыточность человеческого, т. е. превосходящую человеческую материальность духовную реальность.

А это означает, что искать истоки дара в примитивной архаике и не видеть их в природе человеческого существа неверно. Но в примитивных (простых) обществах феноменология дарения проявляется наиболее отчетливо. Об этом свидетельствует и наличие в каждом таком обществе особой категории сверхценных вещей,

²⁸ Рикёр П. Указ. соч. С. 221.

которые, как показал Морис Годелье, изымаются из всяких меновых операций, остаются на правах семейных, клановых, племенных и т. п. сакральных ценностей. Такими исключительными вещами фундируется каждая родовая «плотность», образуется социальная телесность как таковая. В них не просто выражаются древность или искусность вещей (они, как правило, не отличаются ни искусностью выделки, ни своеобразным стилем, даже оставляют впечатление некоторой неопрятности), им присуща внутренняя (магическая) сила. Такие сакральные вещи являются вместилищами памяти и хранителями времени. Они – магические операторы, в которых воплощена сама жизнеспособность социальной общности. В их непрозрачности, за их внешне неприглядной оболочкой скрываются действенные силы живого, в них теплятся и через них пробиваются стихии и энергии жизни.

Ссылаясь на книгу Майкла Уолцера «Сферы справедливости», Поль Рикёр замечает: «Существуют блага, которые по природе своей считаются “внепродажными”, или, как выражается автор, “разделенные ценности” (shared values)»²⁹. Разделяемая ценность вещи покоится на некотором внутреннем усмотрении (переживании), которое всякий раз остается в не востребуемом «остатке» любого антропологического исследования. На этом, собственно, настаивал и Морис Годелье в своей критике идеи структуральной «самодостаточности» К. Леви-Строса. Подтверждением тому является также мысль Марселя Энафа («Цена истины»), который разделяет «практики дарения (“не имеющее цены”) и практики, подведомственные экономической сфере»³⁰. Таким образом, дар перестает выступать в качестве архаической формы товарного обмена, будучи означаящим того «отсутствующего» в структуре, что востребуется во взаимоотношениях людей.

Сомнительна только возможность сведения этого «отсутствующего» к функции исключительно воображения, как мы это видим у М. Годелье, воспроизводящего схему Ж. Лакана. Речь должна идти, как нам представляется, скорее об экзистенциальных основаниях бытия-в-мире, выражаемых в фундаментальных экзистенциалах различными модальностями Присутствия. В этом смысле «неотчуждаемые» ценности, раскрываемые в феноменологии взаимности как экзистенциалы (или модусы), и ассоциированные

²⁹ Там же. С. 220.

³⁰ Там же.

с этими «ценностями» содержания относятся к разновидности даров, источник которых имеет для человека нередуцируемое значение.

Дар рождения

Дар – это сам мир, который человек получает с рождением. Это жизнь, которая разворачивается и переживается нами как данность и дар. Для явившегося в мир младенца сознание себя начинается с осознания своего семейного состояния. Семья – такой способ расположения и укоренения (цепью поколений) в мире, который предлагает ему разные возможности, открывает разные направления и способы вхождения в мир, т. е. овладения миром и признания в мире.

Тема детства и семейного состояния, которой Рикёр завершает второй очерк, превосхищает непосредственный переход к теме Дара в третьем, заключительном, очерке. Эту тему он сам определяет как «признание себя в родственных отношениях». «При первом взгляде на генеалогическую систему, – пишет Рикёр, – прежде всего поражает позиция *ego* внизу восходящей лестницы, разделяемой на две линии – отцовскую и материнскую, которые, в свою очередь, раздваиваются по мере того, как мы тянем вверх цепь поколений, всякий раз удваивая сами раздвоенные места – отцовскую и материнскую линии (в каждой из них присутствуют отношения фратрии, включенные в вертикальные отношения по кровной линии). Этим местам присваиваются имена родственников в зависимости от степеней родства, доступных учету: отец и мать, дед и бабушка, дядя, тетя, племянник»³¹.

Едва родившись, у самых истоков своего рождения человеческое существо оказывается вовлеченным в круг отношений и интересов, местных обстоятельств, иными словами, в ту или иную «нарративную конфигурацию» – в семейную историю, генеалогическую связь, семейный «проект», в то или иное столкновение или борьбу противоречий, в общинную либо племенную историю, в экономико-политический либо правовой дискурс и т. п. Рождение каждого из нас само по себе социально драматизировано³².

Для семейной истории мир – это, прежде всего, рассредоточенность мест, занимаемых моими сородичами, и мое собственное положение относительно этих мест. «Если, опираясь на *ego*, в этой

³¹ Там же. С. 182.

³² Там же.

системе мест перейти от внешнего взгляда к жизненному значению, то наше внимание привлечет, прежде всего, характер установления благодаря самому факту рождения, точного места на линии кровного родства; именно оно до всякого самосознания “я” сообщает ему в глазах гражданского института идентичность, обозначаемую словами: сын такого-то, дочь такого-то. (...) Родительский проект – каков бы он ни был, – благодаря которому я появился на свет, преобразовал статику генеалогической картины в созидательную динамику, которая включена в слово “трансмиссия”: трансмиссия жизни, сама порожденная генеалогическим началом в качестве человеческой: трансмиссия семейной легенды; трансмиссия наследования торговых и неторговых благ; наконец, трансмиссия, подытоженная в именовании: “меня зовут...”, “мое имя...” ...»³³.

С каждым из нас связаны определенные надежды и ожидания, которые наши родители и родственники на нас возлагали или с нами связывали. Уже этими ожиданиями мы гарантированно признаем в родственных отношениях как обладающие возможностями. То доверие, которое нам оказывается, есть следствие самого дара рождения, открывающего нам путь в социальность. С доверием связаны и надежды, возлагаемые на нас другими. Доверие к миру и положительное ожидание, с которым мы относимся к окружающим и обращаемся в мире сотрудничества с людьми, которое выносим «вперед-себя» и т. п., формируется всем нашим прошлым. Но свой исток это ожидание имеет в том превентивном даре, который каждый из нас получает от рождения, впитывает с материнской заботой и усваивает с благосклонным вниманием близких.

Отношения взаимности с базовым доверием в основании – продукт детского воспитания, основание самой культуры детства. Ее определяет потребность (матери) давать и потребность (ребенка) получать. Образ мира ребенка в этом смысле тождествен образу мира обитателя тробрианских островов, воспринимающему Мир как Дар, пространство жизни в кольце обращаемых даров. Отношения доверия воспроизводят исходную (базовую) структуру «доверия к миру». Для экзистенциальной психологии доверие к миру (в его отдельных фрагментах, практиках и т. п.) служит основанием для независимости от мира (его отдельного фрагмента), условием человеческой эмансипации (гегелевское «отделение»). Во вза-

³³ Там же.

имном доверии мир и человек открываются друг другу. Э. Эриксон, представитель экзистенциальной психологии и поклонник «философии жизни», писал: «Нужно полагать, что действительно, впервые возникнув на ранних стадиях онтогенетического развития личности, доверие к миру не может являться устойчивым, т. е. ригидным образованием личности, оно продолжает развиваться, видоизменяться, наполняться новым содержанием и иногда даже переходить в свою противоположность в зависимости от меняющихся условий жизни человека. (...) Доверие к миру связано с доверием к себе и доверием к другим, эта взаимность и демонстрирует гармоническое единство между этими двумя сторонами личностной идентичности»³⁴. Формируемый благодаря материнской заботе образ Мира-Дара, закрепляемый в символических обозначениях взаимных даров и обменов, предвосхищает взаимность в самом широком смысле. Открывая навстречу друг другу жизненный мир человека и Мир как таковой, Дар, формируя исходную структуру «базового доверия к миру», служит порождению Мира как такового, гарантирует устойчивость Я на уровне трансцендентального субъекта.

Дар дружбы

Тема детства может служить переходом к теме дружбы. Дружба как дар рассматривается Рикёром в книге «Я-сам как другой». Дружба определяется через обозначение этической перспективы: «стремиться к благой жизни с другими и для другого в справедливых институтах». Опыт дружбы – это предпосылка, в условиях которой разворачивается Признание как самопризнание. В широкой открытости горизонту «благой жизни» разворачивается сознание ответственности, потребность в самооценке и рефлексии, а вместе с тем заботливость как «рефлексивный аспект» этической цели. «...Заботливость не добавляется к самооценке извне, но разворачивает диалогическое измерение самооценки»³⁵, которое требует «всякий раз» дарения. Рикёр артикулирует хайдеггеровское преобразование самости в мойность: «...переход от самости к мойности маркируется оговоркой “всякий раз” (немецкое: je), которую Хай-

³⁴ Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 2000. С. 130.

³⁵ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 217.

деггер старается соединить с позицией мойности. Я сам, – говорит он, – есть всякий раз мое»³⁶.

Однако «на чем основывается это “всякий раз”, если не на упомянутой ссылке на другого?...» Устойчивость отношений Я – Другой, отношений открытости и взаимности, отношений *доверия* и *признания*, и есть предпосылка Я и его предвосхищение. В дружбе само Я, заслуживающее оценки, раскрывается «на правах не его свершений, а его способностей»³⁷. Создаваемое дружбой единство – этического порядка, относимое к энтелехии социального. Дружба как взаимность наполнена ожиданиями превращения возможного в действительное благодаря предвосхищаемому сознанию способности друга на отзывчивость и ожиданием от себя таковой же способности. Открывая пространство собственного, дружба образует и пространство взаимного, задаваемого линиями напряжений взаимности. *Быть призванным* дружбой означает принятие на себя обязательств особого порядка, не связанных официальным договором, но добровольно и спонтанно *принимаемых*. Референция таковых обязательств – само поле дружбы, генерирующее энергию взаимности. Дружба и возможна как взаимное отношение, располагающее в своем основании желанием блага другому. «Взаимность, – пишет Рикёр, – относится к ее [дружбы] наиболее элементарному определению»³⁸. И далее он цитирует фрагмент из «Никомаховой этики» Аристотеля: «Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не осталось в тайне...» (Аристотель. Т. 4. С. 221).

При этом Рикёр выступает против Аристотелевой симметрии отношений взаимности, как она характеризуется древнегреческим мудрецом применительно к дружбе. Деятельный и рефлексивный характер дружбы предполагает отношение с *инаковым* в дружеском союзе, что выражается в «нехватке» другого и в рефлексии открывает недостаточность своего собственного автономного существования. «Желание другого» предвосхищает «собственное желанное». Именно инаковость другого – ключ к асимметрии взаимности. Собственное желанное, как пишет Рикёр, «не чуждо надобности в друзьях, которую испытывает счастливый человек. Такая надобность зависит не только от того, что есть активного

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 217–218.

³⁸ Там же.

и незавершенного в совместной жизни, но и от той разновидности нехватки, или недостачи, которая сопряжена с отношением “Я” к своему собственному существованию. ⟨...⟩ *Именно так в средоточии крепчайшей дружбы кроется нехватка.* ⟨...⟩ У Аристотеля нет места для целостного понятия инаковости»³⁹.

Переводя проблематику традиционно-нормативной прагматики на язык «этики взаимности» и «философии другого», Рикёр обращается к ее левинасовскому уточнению. Взаимность предполагает обратимость. Именно Эм. Левинас переворачивает формулировку: «нет другого без “Я”», – заменяя ее противоположной формулировкой: «нет “Я” без другого, призывающего его к ответственности», поддерживает «этику взаимности, разделенности, совместной жизни»⁴⁰. Только этическая оценка превращает «сознание инаковости» во внутреннюю нехватку. Означению области этой нехватки и служит дарение, дар дружбы как таковой. Дар как предвосхищение, включающий в себя элемент возможного, взрывает инерцию и побуждает к деятельности, вводя ее в русло позитивной направленности к общему благу. Асимметрия взаимности не означает выстраивания иерархических отношений или вертикали господства, в этом случае дружба прекращает существование. Горизонтальный план взаимности, пусть и «асимметричной», требует вертикали иного порядка. Такую вертикаль и отмечает возвышенная позиция «Наказа», которую Рикёр свяжет с движением идентичности.

Дар Наказа

Согласно «Никомаховой этике» Аристотеля, «совместное мышление» ориентировано на созерцание мудреца, т. е. внешнего авторитета, и сознание значимости исходящего из его уст наставления или Наказа. Проблематика авторитета обрисовывает поле заботливости, основанной на «дарении» и «получении дара». В дружбе, согласно Аристотелю, давать и получать *равны*, что определяет взаимный характер дружбы. Но в трактовке этой взаимности позиция Рикёра отличается от позиции Аристотеля. «Эту точку равновесия можно считать серединой спектра, крайние точки которого отмечены противоположно направленными расхожде-

³⁹ Там же. С. 224.

⁴⁰ Там же.

ниями между “давать” и “получать”, а потому в инициативе обмена одерживает верх либо полюс “Я”, либо полюс другого»⁴¹. В столь подвижном распорядке речь уже не может идти о симметричном обмене. Рикёр останавливается на наличествующем контрасте между нормативами взаимности дружбы и возвышенной позицией Наказа (функция наставничества со стороны авторитета). Авторитет – реальное олицетворение утверждающего себя этического порядка, особая надсоциальная функция авторитета предполагает трансцендентальные предпосылки для задаваемой им этической нормативности.

Позиция Аристотеля служит отправной точкой и для Эдмунда Гуссерля. В феноменологии позднего Гуссерля «возникновение в сознании этического измерения и ответственности» обосновывается следующим тезисом: «Мое понимание самого себя, исходя из нравственных вопросов, дает мне самого себя радикальнее, чем в рефлексии, но только тогда, когда я способен понять, что же именно требуется от меня абсолютным образом»⁴². Для Аристотеля абсолютную инстанцию авторитета воплощает собой возвышенный голос «Наказа». Средневековая схоластика позже находила в нем род Откровения, осваиваемого через идиоматический пласт языка и библейскую идиоматику, в частности. Но для Аристотеля было важно отметить предельно приближенную, не отстраненную роль мудреца и старшего наставника в жизни человека. Э. Гуссерль же относил положения этики к особой разновидности прагматически ориентированных языковых высказываний, к типу «практических (прикладных) руководств» (*Kunstlehre*). «Этика, – комментирует этические сюжеты Гуссерля Н. Монсе, – оказывается прежде всего *Kunstlehre*, направленным на установление принципов деятельности в согласии с разумом, “универсальным *Kunstlehre* правильных целей, управляющих действием”»⁴³.

П. Рикёр наследует интерес Гуссерля к языковым феноменам этического сознания и весь опыт философии языка XX столетия. В отличие от Аристотеля он ссылается не на пример «совместного мышления», а исследует феноменологию дружеского общения с центральной для нее проблемой идентичности. Асимметрия взаимности, рассматриваемая через призму проблемы идентичности,

⁴¹ Там же. С. 226.

⁴² Цит. по: Монсе Н. Проблема природы в этике Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. Т. II. М., 2012. С. 71.

⁴³ Там же.

исследуется Рикёром на пересечении коммуникативной, прагматической и этической проблематики⁴⁴. Коммуникативный аспект позволяет высветить в динамике взаимодействующих языковых стратегий особый дискурсивный аспект идентичности. В одной из работ П. Рикёр трактует его как витгенштейновский парадокс, согласно которому в каждой области высказывания «Его как центр единичной перспективы мировосприятия задает границы мира, само не являясь частью его содержания»⁴⁵. Но отношения «я – другой», согласно Рикёру, – это не статические отношения. В динамической подвижности сменяющих друг друга высказываний и занимаемых позиций, каковым образом может быть представлено всякое общение, и в том числе общение друзей, идентичность, представляет собой не «событие Я», а серии разнесенных во времени отсылок (приписываний и цитаций), т. е. процесс идентификации. А сама «идентификация есть не что иное, как корреляция между самообозначением и референциальной идентификацией»⁴⁶.

Отношения дружбы – это пространство взаимности, исток которой – «дар дружбы». Потребность в дружбе проистекает из «внутренней нехватки» каждого из друзей, из «нужды» друг в друге. Над формальными характеристиками общения в близости друзей всякий раз открывается этический аспект отношений, который привязывает идентичность к более стабильным и устойчивым параметрам взаимности. Интенциональный план взаимности включает в себя экзистенциалы ответственности и заботы, образующие существо Наказа, как свое необходимое условие. И здесь коммуникативный и этический аспекты связываются областью прагматики.

Связь семантических и прагматических характеристик областей высказываний, которую Рикёр рассматривает с опорой на «теорию речевых актов», обнаруживает в общении не просто сюжетную разверстку этических предикатов (обозначающих локусы «взаимности»), но и особое место в общем «плане взаимности» статусной позиции Наказа. С этой позицией связана функция ответственности и заботы, актуальная как для экзистенциальной феноменологии, так и для этики. Таким образом, благодаря аналитике языковых и коммуникативных процессов П. Рикёр открывает выход в область фундаментальной этической проблематики.

⁴⁴ См., например: Рикёр П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 40–59.

⁴⁵ Там же. С. 46.

⁴⁶ Там же. С. 47.

С учетом опыта Э. Гуссерля и отталкиваясь от более ранних трудов самого П. Рикёра, можно предположить, что «этическое измерение», или «моральная философия», составляет ядро всякой социальной философии.

Для Рикёра инстанция «Наказа» – это не сами по себе «отношения асимметрии» двух собеседников или друзей, нуждающихся (при выявлении разногласия) в посредничестве «третьего лица», как у Аристотеля. Дружеские отношения, определяющей характеристикой которых является онтологическая «нехватка», асимметричны а priori, и потому, утрачивая время от времени равновесие, они восстанавливаются на каждом из участков обращением к возвышенной позиции «Наказа». Область индивидуальной нехватки, которую восполняет дар дружбы, образующий исток взаимности, на более высоком уровне (взаимных отношений) раскрывает область нехватки иного рода, которая и восполняется иного рода даром – даром Наказа.

Первая «нехватка» (которую возмещает дар дружбы) носит явно экзистенциальный характер, вторая (возмещаемая даром Наказа) имеет уже онтологический характер. Но онтология – это презумпция «второго мира», умозрительного, восходящего, по Канту, к области этики и морали, где и свершается свободное (нравственное) самоопределение личности. Дар дружбы и дар наказа образуют вертикаль, вокруг которой разворачивается само поле дружбы. Как экзистенциальная нехватка устремлена к поиску онтологических оснований взаимности, так и онтологическая ориентирована на экзистенциальные основания нравственности. Нехватка, таким образом, становится знаком избыточности, востребует свободы нравственного самоопределения⁴⁷. Онтологическая «нехватка» побуждает к озабоченности ситуацией, востребует решения (как дара), проникнутого пафосом наставления, занятия возвышенной позиции и сопряженного с этой позицией акта «принятия ответственности». Асимметрия есть область самой Нужды, область заполнения или, точнее, востребования Дара. *Заботливость* и *ответственность* относятся к его этическим референтам. Связь этической и экзистенциальной проблематики в этом фрагменте «Пути признания» выступает со всей отчетливостью.

⁴⁷ Этот сюжет, рассматривающий отношение этики и экзистенциальной философии, глубоко раскрыт в книге: Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия. М., 2013.

Таким же образом проблематика этики позволяет на новом уровне самостного, освещенного сознанием, вернуться к осмыслению проблематики нормативного порядка, заданного в нарративных транскрипциях этических предикатов с точки зрения проблематизации «совместного мышления» (собеседников вне всякого статуса), с одной стороны, и статусно отмеченной позиции «Наказа», с другой. У Аристотеля эти позиции оказываются лишь формально обозначенными. Рикёр же вводит указанный пласт содержания в рамки экзистенциальной и этической проблематики. Заботливость он выводит из самих отношений взаимности, происходящей из опыта «первого дара» (дружбы) и обращенной к возвышенной позиции Наказа⁴⁸, и обнаруживает *двойное основание* дружбы. Дар дружбы, таким образом, востребует не вторжения всякий раз мудреца со стороны, а проявления собственной мудрости друзей. Дружба вводит в ценностное измерение культуры, в сознание святости общественного миропорядка, подводит к сознанию «дара социальности», имеющего исток в возрастающей идентичности и свободном *самоопределении взаимности* близких друзей, освященной в итоге высшим авторитетом.

Цивилизация и культура

Рикёру, как нам кажется, в конце исследования «Пути признания» было важно подчеркнуть момент «возвратного» движения от цивилизации к культуре, т. е. к истокам социального. Тема Детства с осмыслением роли семьи и материнства как «первого жеста» и первого дара становится переходом к теме культурной традиции с осмыслением Дара как такового, дара как знака доверительности, как необходимого условия и основания всякого Признания.

Доверие к другому – это та область, где смыкаются во взаимном признании позиции активности и претерпевания, та изначальная и фундаментальная модальность, из которой произрастает доверие к миру. Доверие к миру, исходящее из «первого» дара и трепетно лелеющее в себе его теплоту, обуславливает способность ориентации в мире, возможность собственного жизненного мира. Это доверие выступает предусловием любых отдельных мнений и частных суждений (*докса*, верований), которые, согласно Ясперсу,

⁴⁸ Рикёр П. Я-сам как другой. С. 217.

служат исходной функции ориентации человека в мире⁴⁹. Через это доверие возможны моя деятельность и мое отношение с другими. Мир и Другой предстают передо мной в отношениях взаимного опосредования и обменов. Уже на этой основе, по Ясперсу, проявляется более основательное движение «просветления экзистенции», о чем Рикёр упомянул в связи с данным сюжетом. Это движение, развертываемое из общего основания Дара, Г. Марсель описал как путь «от мнения к вере»⁵⁰.

Готовность к дарению, как отмечал Рикёр, есть жест, дающий начало взаимности. «Великодушные дара влечет за собой не обратное дарение, которое, собственно говоря, отменило бы первый дар, а что-то вроде ответа на предложение. В пределе первое дарение следует считать моделью второго дарения и признать второе дарение, если так можно сказать, своего рода вторым первым дарением. Обязательство обратного дарения, истолкованное с позиций логики обоюдности в терминах *double bind*, остается построением с небольшим феноменологическим содержанием, дающим повод для различения двух уровней – уровня практик и уровня автономного круга, наделенного самотрансцендентностью. Ослепление, вызванное загадкой ответного дарения, ведет к отрицанию встретившихся на нашем пути примечательных черт практики дарения, таких как предложение, риск, согласие и, наконец, отдача частицы собственного “я” при дарении простой вещи. Мосс отметил важность этих движений, идущих, можно сказать, от сердца, когда писал: “Принося дар, мы отдаем себя, а если отдаем себя, то это значит, что мы обязаны собой и своим благосостоянием другим”»⁵¹.

Вопрос об истоках дара – это вопрос об источниках этики; дар – сама взаимность, содержащая в своем основании доверие (как дар) другому и желание ему блага, рефлексивная составляющая которого превращает его в заботливость и ответственность за очерчиваемый ею фрагмент мира.

⁴⁹ Ясперс К. Указ соч. Т. 1.

⁵⁰ Марсель Г. От мнения к вере // Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 96–110.

⁵¹ Рикёр П. Путь признания. С. 228–229.