ГЕНЕЗИС БИБЛЕЙСКОГО НАРРАТИВА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ П. РИКЁРА

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия
кандидат филологических наук
доцент кафедры филологии и кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Генезис библейского нарратива через призму философской герменевтики П. Рикёра // Библия и христианская древность. 2024. № 1 (21). С. 188–207. DOI: 10.31802/BCA.2024.21.1.004

Аннотация УДК 27-277.2

Статья посвящена малоизученному в православной библейской герменевтике вопросу, связанному с проблемой генезиса библейского нарратива. Каким общим закономерностям подчиняется возникновение повествования, в том числе о событиях священной истории? Предлагается рассмотреть эту тему, используя понятийно-терминологический аппарат философской герменевтики в её когнитивном аспекте. Для этого автор обращается к монографии П. Рикёра «Время и рассказ», в котором французский мыслитель описывает базовые принципы взаимодействия человеческого сознания и физической реальности, в результате чего и появляется нарратив. В статье уделяется особое внимание тому, как П. Рикёр, опираясь на трактат блж. Августина «Исповедь», анализирует проблему времени и его восприятия человеком. Также автор описывает то, как П. Рикёр, привлекая трактат Аристотеля «Поэтика», заимствует элементы учения античного философа о *mythos* (интриге) и *mimēsis* (творческом подражании). Наконец, статья содержит

в себе описание того синтеза, который П. Рикёр осуществляет в рамках своей собственной теоретической модели с целью показать, как именно взаимодействуют время, человек и Бог в процессе возникновения нарратива. По мнению автора статьи, те выводы, к которым приходит П. Рикёр, отличаются фундаментальным характером, и могут быть продуктивно использованы в рамках библейской герменевтики.

Ключевые слова: Священное Писание, герменевтика, когнитивная герменевтика, философская герменевтика, библейская герменевтика, нарратология, генеративная нарратология, библейский нарратив, повествование, П. Рикёр.

Genesis of the Biblical Narrative Through the Prism of P. Ricoeur's Philosophical Hermeneutics

Priest Dmitry Baritskiy
PhD in Theology
PhD in Philology
Associate Professor at the Department of Philology
and Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "Genesis of the Biblical Narrative Through the Prism of P. Ricoeur's Philosophical Hermeneutics". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (21), 2024, pp. 188–207 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.21.1.004

Abstract. The article is devoted to a little-studied question in Orthodox biblical hermeneutics related to the problem of the genesis of the biblical narrative. What general laws govern the emergence of the narrative, including the narration of the events of sacred history? It is proposed to consider this topic using the conceptual and terminological apparatus of philosophical hermeneutics in its cognitive aspect. To do this, the author refers to the monograph Paul Ricoeur's «Time and Story», in which the French thinker describes the basic principles of the interaction of human consciousness and physical reality, as a result of which a narrative appears. The article pays special attention to how P. Ricoeur, relying on the treatise St. Augustine's «Confession» analyzes the problem of time and its perception by man. The author also describes how P. Ricoeur, drawing on Aristotle's treatise «Poetics», borrows elements of the ancient philosopher's teaching about *mythos* (intrigue) and *mimēsis* (creative imitation). Finally, the article contains a description of the synthesis that P. Ricoeur carries out within the framework of his own theoretical model in order to show exactly how time, man and God interact in the process of the emergence of a narrative. According to the author of the article, the conclusions reached by P. Ricoeur are of a fundamental nature, and can be productively used within the framework of biblical hermeneutics.

Keywords: Holy Scripture, hermeneutics, cognitive hermeneutics, philosophical hermeneutics, biblical hermeneutics, narratology, generative narratology, biblical narrative, narrative, P. Ricoeur.

Постановка проблемы

Одним из трёх китов, на которых стоит церковная библейская наука, наряду с исагогикой и экзегетикой, является герменевтика. Зачастую библейскую герменевтику определяют как науку о «принципах, методах и правилах понимания»[1] священного текста.

Если представить область исследований, связанных с библейской герменевтикой, используя основополагающую триаду литературной коммуникации («автор — текст — читатель»), то можно смело утверждать, что преимущественно они сосредоточены на сегменте «текст — читатель». А главный вопрос, волнующий учёных-библеистов, звучит так: как экзегет дешифрует текст и, в первую очередь, те места, которые вызывают особую трудность для понимания? Однако практически без внимания остаётся первая часть коммуникативной триады: «автор — текст», а также тот уровень, который выходит за рамки модели литературной коммуникации и который можно обозначить как «реальность — автор»[2].

На наш взгляд, по отношению к библейской герменевтике это не вполне справедливо. Ведь автор, перед которым стоит задача рассказать нам о событиях прошлого при помощи текста, взаимодействуя с реальностью, совершает ряд именно герменевтических операций. Учитывая параметры речевой ситуации[3], он тщательно отбирает и систематизирует исторический материал, создаёт из него мир, имеющий свои пространственно-временные характеристики, в котором действуют персонажи и происходят те или иные события. Автор располагает все эти элементы в определённой последовательности, находит речевые средства для того, чтобы донести историю до своего слушателя в той

1 *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Dobykin/pravoslavnoe-uchenie-o-tolkovanii-svjashhennogo-pisanija/.

2 В рамках библейской герменевтики исследования в этом направлении сосредоточены преимущественно на проблеме богодухновенности священного текста в её богословском аспекте, но практически не затрагивают тех проблем, которые связаны с герменевтической феноменологией.

3 Согласно классической модели Р. Якобсона, речевая (коммуникативная) ситуация складывается из таких параметров, как: адресант (тот, кто передаёт информацию), адресат (тот, кто получает информацию), сообщение (содержание передаваемой информации), код (правила языка, с помощью которого выражается сообщение), контекст (культурно-исторический контекст, в котором сообщение обретает всю полноту своего смысла), контакт (способ передачи информации) (см.: *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против» / под ред. Е. Я. Басина, М. Я. Полякова. М., 1975. С. 193–230).

или иной литературной форме и на понятном для него языке. Иными словами, интерпретация начинается раньше, чем повествование попадает в руки читателю. Она начинается тогда, когда автор встречается с реальностью, пропускает её через сознание, концептуализирует её при помощи слова и повествовательных паттернов, а после сжимает до значков на бумаге, расставляя таким образом определённые смысловые акценты. Как пишет Г.-Г. Гадамер, «повсюду, где устраняется незнание и незнакомство, совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и общее сознание <…> Задача герменевтики с незапамятных времён — добиваться согласия, восстанавливать его»[4]. Это касается не только текста художественных произведений, но и библейского текста. Как верно замечал по этому поводу протоиерей Георгий Флоровский, «в любой передаче Слова Божия в Писании всегда есть человеческое истолкование. Оно неизбежно в какой-то мере “ситуационно обусловлено”»[5].

Таким образом, всю цепочку герменевтических операций можно было бы представить следующим образом: «реальность — автор — текст — читатель». Важная задача, стоящая перед библейской наукой об истолковании, заключается в том, чтобы выявить и описать основные герменевтические операции, который осуществляются на каждом из этих уровней, а также определить те принципы, которым эти операции подчиняются. При этом, на наш взгляд, наиболее пристальное внимание должно уделяться именно первой части герменевтической цепочки: не только по причине отсутствия работ по этой тематике, но, главным образом, потому, что именно здесь формируются те механизмы, которым подчиняется герменевтический процесс на каждом этапе.

Необходимо отметить, что гуманитарная наука, исследуя взаимодействие реальности и сознания человека, в результате которого появляется текст, добилась определённых успехов. В частности, следует упомянуть о достижениях в области лингвистики и нарратологии в их генеративном и когнитивном аспектах, а также тех отраслей научного знания, которые изучают, как человеческое сознание концептуализирует реальность при помощи слова и повествования (например, прагматика текста, психолингвистика и когнитивная психология). Библейская наука об интерпретации может получить здесь новый материал для своих исследований и осмыслить его с учётом конфессиональной вероучительной специфики.

4 Цит. по: *Хализев В. Е.* Теория литературы. М., 2002. С. 141.

5 *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 30.

Однако светская наука, изучая взаимодействие реальности и человеческого сознания, по естественным причинам избегает говорить о том, какую роль в этом процессе играет трансцендентное. Для библейской же герменевтики это ключевой вопрос. И в этом отношении ей есть что позаимствовать у философской герменевтики, которая со времён Ф. Шлейермахера сместила фокус исследования со случаев возможного непонимания на сам процесс понимания. Именно философская герменевтика в её когнитивном аспекте выходит к проблеме соотнесённости реальности, человека, текста и трансцендентного.

В настоящей статье мы обратимся к работе П. Рикёра «Время и рассказ», в которой французский мыслитель стремится разработать теоретическую модель, охватывающую все этапы герменевтического процесса (от реальности к читателю). Наша цель — описать ход мысли П. Рикёра, сосредоточившись на тех положениях его теории понимания, которые, с одной стороны, описывают работу авторского сознания, в результате которой возникает текст, а с другой, представляются нам наиболее подходящими для нужд библейской герменевтики как одной из отраслей богословской науки.

«Время и рассказ» П. Рикёра: несколько предварительных замечаний

Трилогия П. Рикёра «Время и рассказ» — самое крупное произведение французского мыслителя. Название трилогии отражает её содержание. П. Рикёр делает предметом анализа творческую интуицию человека, направленную на постижение самого себя и окружающего мира. Эта интуиция, по его мысли, определяется временем и, в конечном счёте, приобретает форму рассказа. А потому именно время, по мысли философа, является в пределе основным референтом всякого повествования.

Публикация монографии (первый том увидел свет в 1983 г., второй — в 1984 г., третий — в 1985 г.) вызвала серьёзный резонанс в научном сообществе. П. Рикёра называли Альбертом Эйнштейном и Себастьяном Бахом современной философии, а его работа была признана одним из наиболее значительных исследований конца XX в.

Х. Уайт, отмечая масштаб мысли философа, пишет в своей рецензии, что «Время и рассказ» «было величественным, действительно геркулесовым усилием спасти историческое сознание как важнейший компонент современной западной культуры и придать историческому знанию статус медиатора между современной и традиционной (классической

и христианской) метафизикой, подвергающейся угрозе со стороны самой современности в виде релятивизма, скептицизма и хайдеггерианского экзистенциализма»[6].

В своих рассуждениях П. Рикёр отталкивается от учения блж. Августина о времени и от учения Аристотеля о построении интриги (фабулы). Как сам он определяет логику движения своего исследования, «мы пойдём от произведения, где преобладающим чувством является недоумение, вызванное парадоксами времени, к тому, где, напротив, торжествует вера в способность поэта и поэтического произведения заставить порядок одержать верх над беспорядком»[7].

Проблема времени у блж. Августина

Обращаясь к блж. Августину, П. Рикёр акцентирует внимание на ключевой антитезе его рассуждений: противопоставление distentio animi (растяжение души) и intentio (напряжение, усилие). Описание диалектического взаимодействия этих двух категорий и позволяет блж. Августину, по мысли П. Рикёра, предложить разрешение парадокса времени.

Основная проблема, которую ставит блж. Августин, это апория бытия и небытия времени. Скептики утверждают, что времени нет, так как будущее ещё не наступило, прошлое уже минуло, а настоящее — это точка, неделимое мгновение. Это утверждение уже содержит в себе некое противоречие, ведь время — это определённого рода движение. При этом практический опыт, выраженный при помощи языка, свидетельствует, что время существует. Блж. Августин пишет: «И однако, Господи, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче. Мы даже измеряем, насколько одно время длиннее или короче другого»[8]. Иными словами, мы измеряем время при помощи чувств, мысли и практической деятельности. Мы рассказываем о прошлом и предсказываем будущее. Однако, пытаясь объяснить, что такое время, наш разум неизбежно начинает бродить в лабиринте противоречий, поэтому блж. Августин заключает: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает,

6 Цит. по: *Монин М. А.* Апология культуры: Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. М., 2019. С. 17.

7 *Рикёр П.* Время и рассказ: в 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб., 1998. С. 14.

8 *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XVI, 21 // *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992. С. 168–169.

я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»[9].

П. Рикёр реконструирует и объясняет каждый шаг рассуждений христианского мыслителя, чтобы указать, каким именно путём он идёт к решению проблемы. Укажем на основные положения учения блж. Августина, которые П. Рикёр избирает в качестве фундамента для собственной модели.

1. По мысли блж. Августина, о промежутках времени, а также об их протяжённости можно говорить без всяких ссылок на космологию. Время не тождественно движению физических объектов, так как движение может остановиться, а время нет. Само время является мерой движения. П. Рикёр так поясняет эту мысль: «Когда Августин говорит, что время — это скорее мера движения, нежели само движение, он думает не о равномерном движении небесных тел, а о мере движения человеческой души»[10]. Иначе говоря, он мыслит время не как объективно существующее вне человека, а скорее психологически. «В тебе, душа моя, измеряю я время»[11]. Для него «протяжённость времени — следствие растяжения души»[12]. Это и подразумевает понятие distentio animi.

2. Второй важный тезис заключается в том, что ни прошлое, ни будущее не существуют объективно, то есть вне человека. Одно прошло, другое ещё не наступило. Однако именно в душе существуют временны́е свойства прошлого и будущего. Относительно первого блж. Августин говорит об образах-отпечатках, относительно второго — об образах-знаках. И существуют эти образы только как настоящие. Отсюда рождается идея тройственного настоящего. «Есть три времени, — пишет он, — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу»[13]. И далее он поясняет: «Настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание, настоящее будущего — его ожидание»[14].

3. Далее П. Рикёр уделяет особое внимание тому, в каком отношении, согласно блж. Августину, находятся идеи о distentio animi и тройственном настоящем? Христианский мыслитель сопрягает эти два феномена. Тройственное настоящее он рассматривает как растяжение

9 *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XIV, 17 // Указ. соч. С. 167.
10 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 26.
11 *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XXVII, 36 // Указ. соч. С. 176.
12 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 27.
13 *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XX, 26 // Указ. соч. С. 170.
14 Ibid. // Указ. соч.

и растяжение как растяжение тройственного настоящего. «В этом и состоит, — по словам П. Рикёра, — гениальная идея XI книги “Исповеди” Августина, по стопам которого пойдут Гуссерль, Хайдеггер и Мерло-Понти»[15].

4. Это растяжение души реализуется за счёт активности духа, для обозначения которой П. Рикёр заимствует у блж. Августина термин intentio. Содержание этой активности в следующем. У души есть три силы, которые соответствуют трём временам: внимание соответствует настоящему, память — прошлому, ожидание — будущему. Таким образом, относительно будущего душа находится в состоянии ожидания; в настоящем она созерцает; когда событие прошло, вспоминает. Посредством этой активности душа и растягивается, ведь «только дух, напрягающийся в различных направлениях, может быть растянут»[16]. В результате человек переживает время как длительность. При этом ни прошлое, ни будущее, ни само настоящее длительности не имеют. Длится напряжение внимания. «Именно в душе в качестве впечатлений ожидание и память обретают протяжённость. Но впечатление существует в душе, лишь пока она действует, то есть ожидает, внимает и вспоминает»[17]. Ожидаемое в настоящий момент будущее, проходит через актуальное настоящее и, постепенно истощаясь, переходит в припоминаемое в настоящем прошлое. Именно по причине напряжения ожидания, внимания, памяти человек ощущает их как протяжённые. Таким образом, продолжительно не будущее, которого ещё не существует, а ожидание будущего, не прошедшее, которого уже не существует, а воспоминание о прошедшем[18]. О настоящем можно добавить, что не оно продолжительно само по себе, ведь настоящее — мгновение. Продолжительно напряжение внимания, с которым настоящее созерцается. Именно внимание в настоящем (praesens intentio) «переправляет будущее в прошлое; уменьшается будущее — растёт прошлое; исчезает совсем будущее — и всё становится прошлым»[19].

Для того чтобы проиллюстрировать эту динамику, П. Рикёр рассматривает пример с пением, который приводит блж. Августин. «Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание моё устремлено на неё в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила,

15 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 27.
16 Там же. С. 29.
17 Там же. С. 30.
18 См.: *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XXVIII, 37 // Указ. соч. С. 176.
19 Ibid. XXVII, 36 // Указ. соч. С. 176.

вложенная в моё действие, растянута между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же моё сосредоточено на настоящем, через которое проходит будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется это действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено, оно теперь всё в памяти»[20].

5. Подчёркивая диалектический характер отношений между intentio и distentio animi, П. Рикёр отмечает, что глагольные формы, которые употребляет блж. Августин, описывая процесс прохождения будущего через настоящее к прошлому, постоянно колеблются между активностью и пассивностью. Чувства ожидания и воспоминания, связанные с образами будущего и прошлого, суть обратная сторона активности духа. «Дух ожидает и вспоминает, однако и ожидание, и память — образ-отпечаток и образ-знак — пребывают “в” душе. Их противоположность сосредоточена в настоящем»[21]. Луч внимания, который существует в настоящем (praesens intentio), фокусируется на образах-знаках будущего для того, чтобы сделать их образами-отпечатками прошлого. При этом именно ожидание и память как проявления intentio, устремлённые в разных направлениях, сообщают впечатлениям прошлого и будущего бытие в настоящем и делают их протяжёнными. Отсюда и получается, что «сила, вложенная в моё действие, растянута между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу»[22]. Так intentio переходит в distentio. «Душа “растягивается” по мере того, как она “напрягается”, — вот наивысшая загадка»[23].

Описывая это сложное диалектическое взаимодействие, П. Рикёр заключает: «Это не только три действия, которые не перекрывают друг друга, это ещё активность и пассивность, которые противятся одна другой, не говоря уж о несогласии между обеими пассивностями, связанными — одна с ожиданием, другая с памятью. Чем больше дух становится intentio, тем больше он претерпевает distentio <…> Бесценная находка Августина, сводящего протяжённость времени к растяжению души, — в том, что это растяжение связывается с разрывом[24], который постоянно осуществляется внутри тройственного настоящего: между

20 *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XXVIII, 38 // Указ. соч. С. 176–177.

21 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 30.

22 *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XXVIII, 38 // Указ. соч. С. 177.

23 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 32.

24 М. А. Монин замечает, что русское «разрыв» — не очень удачный перевод. С большей точностью мысль П. Рикёра, по его мнению, передаёт английский «slippage», который можно перевести как «смещение, перемещение, проскальзывание» (см.: *Монин М. А.* Апология культуры. С. 27–28).

настоящим будущего, настоящим прошлого и настоящим настоящего. Таким образом, несогласие вновь и вновь порождается самим согласием устремлений ожидания, внимания и памяти»[25].

6. Эта активность духа, — составленная из ожидания, внимания и памяти, в которой он, напрягаясь, в той же мере и растягивается, — непрерывна и «движется дальше и дальше»[26]. То, что происходит с кратким действием, распространяется на любое длительное действие и на всю человеческую жизнь. «Здесь, — по словам П. Рикёра, — виртуально представлено всё царство нарратива: от простой поэмы через историю отдельной жизни до всеобщей истории»[27].

Так П. Рикёр перекидывает мостик от проблемы времени к проблеме повествования. Если загадку времени и связанную с ней активность духа блж. Августин решает умозрительно, то Аристотель решает эту проблему в поэтической плоскости. Вернее, не столько решает, сколько, описывая в своей «Поэтике» акт построения сюжета (интриги), «заставляет её работать <…> поэтически — создавая противоположный образ несогласия и согласия»[28].

Mythos и mimēsis Аристотеля

Если блж. Августин, осмысляя живой опыт восприятия времени, делает акцент на том, что согласие страдает от несогласия, проявляясь в distentio animi, то Аристотель обращается к языковой деятельности и усматривает торжество согласия над несогласием в построении интриги (*mythos*) литературного произведения. Именно по этой причине П. Рикёр обращается к его трактату «Поэтика». Однако это не единственная причина такого выбора. Идеи Аристотеля интересуют его ещё и потому, что греческий философ указывает на проблему «творческого подражания живому временно́му опыту, подражания, осуществляемого посредством интриги»[29]. Это подражание определяется им как миметическая деятельность (*mimēsis*). Соответственно, цель своего исследования П. Рикёр как раз таки и видит в том, чтобы «связать понятие *mimēsis* с поставленной Августином проблемой несогласия в опыте

25 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 32.
26 Там же.
27 Там же. С. 33.
28 Там же. С. 32.
29 Там же. С. 42.

времени»[30]. Итак, обращаясь к Аристотелю, П. Рикёр сосредотачивает внимание на понятии построения интриги (*mythos*) и на понятии миметической деятельности (*mimēsis*).

1. Приступая к разговору о *mythos* Аристотеля, П. Рикёр отмечает, что стремится вывести из «Поэтики» «модель построения интриги, которую мы намереваемся распространить на всякую композицию, называемую нами нарративной»[31].

Под интригой (*mythos*) П. Рикёр понимает единство, которое включает в себя разнообразные и многочисленные факты реальной жизни людей, изложенные в виде связанной истории, то есть интрига — это упорядочивание фактов, создание единого действия, выражаясь словами П. Рикёра, «согласия». Это согласие характеризуется тремя признаками: завершённостью, целостностью, протяжённостью: «Трагедия, — как пишет Аристотель, — есть подражание действию законченному и целому, имеющему известный объём»[32].

Все три признака интриги связаны друг с другом самым тесным образом. Протяжённость и завершённость — следствия того, что произведение включает в себя целостное длящееся действие, которое имеет начало, середину и конец. Аристотель пишет: «Целое есть то, что имеет начало, середину и конец <…> Хорошо составленные фабулы не должны начинаться откуда попало, ни где попало оканчиваться»[33]. При этом «идеи начала, середины и конца берутся не из опыта: это не черты реального действия, но следствия самого построения поэмы»[34]. В свою очередь, это действие воспринимается как нечто единое, ведь поэт, выбирая разрозненные и неорганизованные факты, устанавливает между ними причинно-следственные связи, благодаря чему все они становятся элементами одной системы. Результатом является осмысленная история, подчиняющаяся единой логике. Как пишет Аристотель, интрига «должна быть изображением одного и притом цельного действия, и части событий должны быть так составлены, что при перемене одной или отнятии какой-нибудь части изменялось и приходило в движение целое, ибо то, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть органическая часть целого»[35].

30 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 43.
31 Там же. С. 46.
32 *Aristoteles.* Poetica VII, 25–30 // *Аристотель.* Риторика. Поэтика. М., 2007. С. 175.
33 Ibid. VII, 30–35 // Указ. соч. С. 175.
34 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 50–51.
35 *Aristoteles.* Poetica VIII, 30–35 // Указ. соч. С. 176.

Важно отметить, что интрига представляет собой не столько временно́е единство, которое подразумевает совокупность событий, произошедших в один отрезок времени, сколько единство драматическое, которое есть не что иное, как единое действие, которое, как уже было сказано, «имеет начало, середину и конец». Выражаясь словами П. Рикёра, «внутренняя связь интриги является скорее логической, чем хронологической»[36]. Поэт вправе рассказывать лишь о том времени, которое его интересует, и исключать «пустое время». «Никого не интересует, что делал герой между двумя событиями, которые в жизни были разделены: в “Царе Эдипе” <…> вестник возвращается точно в тот момент, когда интрига требует его присутствия: “Ни раньше, ни позже”»[37]. Благодаря завершённости, целостности, протяжённости интрига носит интеллигибельный характер: помогает сознанию структурировать практический опыт жизни, привести несогласное к согласию.

Особенность модели Аристотеля, по замечанию П. Рикёра, заключается в том, что она не является моделью чистого согласия. Это «модель несогласного согласия. Именно в этом качестве она и противостоит distentio animi»[38]. Элемент несогласия присутствует в интриге благодаря таким поэтическим элементам, как катарсис[39], эффект неожиданности[40], «перемена», основными разновидностями которой являются перелом, узнавание и пафос.

«Искусство композиции, — резюмирует П. Рикёр, — состоит в том, чтобы показать это несогласие как согласное <…> Несогласное разрушает согласное в жизни, но не в искусстве трагедии»[41]. Причинность (согласие) и парадоксальность (несогласие) соединяются в нарративе. Парадоксальность включается в каузальную цепь. «Именно эти вносящие несогласие происшествия интрига стремится сделать необходимыми и правдоподобными <…> Вводя несогласие в согласие, интрига вводит эмоциональное в интеллигибельное»[42].

2. Второй предмет интереса П. Рикёра при чтении «Поэтики» Аристотеля — это *mimēsis*. *Mimēsis* — это подражание действительности. Понятия *mimēsis* и *mythos* у Аристотеля мыслятся вместе. П. Рикёр

36 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 51.

37 Там же.

38 Там же. С. 54.

39 «Происшествия, вызывающие ужас и сострадание. Они составляют главную угрозу для связности интриги» (Там же. С. 55).

40 «Случайные события, которые кажутся преднамеренными» (Там же. С. 55).

41 Там же. С. 55.

42 Там же. С. 56.

говорит о том, что порой они чуть ли не идентичны и определяются одно через другое. Однако они не взаимозаменяемы. Скорее их можно понимать как два аспекта одного и того же процесса творчества. Если *mythos* — это упорядоченное действие, отображённое в произведении, то *mimēsis* — динамическое понятие, это сам процесс подражания действию, репрезентативная деятельность. «Подражание, или репрезентация, является миметической деятельностью, поскольку оно нечто производит, а именно организует факты, включая их в интригу»[43]. Если *mythos* — это поэтическая система, то *mimēsis* — «операция по упорядочению фактов в систему, а не система сама по себе»[44]. При его помощи автор трансформирует реальность, располагает жизненный материал в своём повествовании в определённом порядке, то есть осуществляет *mythos*[45]. И подражание событиям (*mimēsis*), и соединение их в единую конфигурацию (*mythos*) происходят на уровне поэтического дискурса.

П. Рикёр делает акцент на том, что *mimēsis* — это не просто копирование действительности, но именно творческое подражание, которое предполагает ту или иную степень суггестивности за счёт усиления символической иносказательности. Как пишет Аристотель, «задача поэта — говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно, о возможном по вероятности или по необходимости»[46]. Это «разрыв, открывающий пространство вымысла. Творец слов создает не вещи, а только квази-вещи, он изобретает “как если бы”. В этом смысле аристотелевский термин “*mimēsis*” — символ такого разрыва, который <…> определяет литературность литературного произведения»[47].

Distentio animi блж. Августина и *mythos* Аристотеля

Итак, П. Рикёр показывает, что блж. Августин, размышляя о природе времени, выявляет закономерность, согласно которой «несогласие постоянно изобличает волю к согласию, конституирующую animus»[48]. Напротив,

43 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 45–46.

44 Там же. С. 61.

45 По словам М. А. Монина, «аристотелевские интригу и мимесис можно, по мысли Рикёра, рассматривать как две связующие оси: интрига — это внутренняя связь/связность произведения, а мимесис — это отношение произведения с внешней ему социальной реальностью, которую оно воспроизводит» (*Монин М. А.* Апология культуры. С. 28).

46 *Aristoteles.* Poetica IX, 1–5 // Указ. соч. С. 176.

47 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 58.

48 Там же. С. 14.

Аристотель в своей «Поэтике» усматривает обратный принцип — «преобладание согласия над несогласием в конфигурации интриги»[49].

П. Рикёр видит решение поставленной им герменевтической задачи в соотнесении понятия «несогласного согласия» Аристотеля с понятием «distentio animi» блж. Августина. И это небезосновательно. По словам П. Рикёра, «трагический *mythos* выступает как поэтическое решение умозрительного парадокса времени в той самой мере, в какой на первый план выдвигается изобретение порядка, исключающее всякую временную характеристику <…> попытка мыслить совместно distentio animi Августина и трагический *mythos* Аристотеля покажется, по крайней мере, допустимой, если учесть, что аристотелевская теория делает акцент не только на согласии, но и — очень проницательным образом — на игре несогласия внутри согласия»[50].

Общим знаменателем учений двух древних философов является идея единства в многообразии. Это диалектика присуща как человеческой душе, так и повествованию. По мысли П. Рикёра, именно интрига выступает посредником, благодаря которому эти две реальности — темпоральная и нарративная — могут быть объединены. «В сочиняемых нами интригах я вижу особый способ, посредством которого мы ре-фигурируем наш смутный, неоформленный и в известной мере бессловесный временно́й опыт»[51], — пишет он. Интрига, собирает разрозненные, в том числе во времени, факты воедино, то есть помогает осмыслить события как происходящие в пространстве времени. «Опосредуя два полюса — событие и повествование о нём, интрига способствует разрешению парадокса [времени. — *Д. Б.*], но не спекулятивным, а поэтическим путём»[52]. В свою очередь, эта способность собирать разрозненное в единое коренится в душе автора, которая обладает способностью переживать собственное distentio посредством intentio духа.

Говоря иначе, по мысли П. Рикёра, наше восприятие реальности опосредовано сознанием, артикулировано языком и представлено в виде нарратива. Таким образом, практический опыт имеет нарративную организацию. Наша рефлексия над временны́м опытом — это рефлексия над нарративом. В свою очередь, нарратив являет одну из ключевых характеристик опыта — его временность. Именно благодаря нарративу

49 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 14.

50 Там же. С. 50.

51 Там же. С. 9.

52 *Вдовина И. С.* От переводчика // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. URL: https://predanie.ru/book/216426-konflikt-interpretaciy-/.

мы можем говорить о существовании времени в рамках человеческого опыта, благодаря нарративу мы можем измерять время. «Мы рассказываем о вещах, которые считаем истинными, и предсказываем события, которые происходят так, как мы их предвосхитили <…> Мы готовы считать их существующими, когда мы о них повествуем»[53]. Именно в рассказе мы располагаем факты в определённой хронологической последовательности. Именно благодаря нарративу одни из них рассматриваются как произошедшие, другие — как происходящие, третьи — как предстоящие, то есть представление о трёх временных планах формируется в процессе повествования. Так, по мысли П. Рикёра, именно нарративная деятельность человека предлагает ключ к разгадке тайны опытного переживания времени. С другой стороны, именно живой опыт — непременное условие динамичности и темпоральности повествования.

Эту закономерность диалектического взаимодействия времени и нарратива П. Рикёр сформулировал следующим образом: «Мир, создаваемый в любом повествовательном произведении, это всегда временно́й мир <…> время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временно́го опыта»[54].

Нарратив и Вечность

Как уже говорилось, блж. Августин утверждал, что distentio animi связано с разрывом (проскальзыванием), который постоянно осуществляется внутри тройственного настоящего. Ключевой вопрос в контексте нашей статьи: как, где и в чём происходит этот разрыв? П. Рикёр отмечает, что здесь блж. Августин вплотную подходит к теме соотношения времени и вечности. «В сущности, вся диалектика intentio-distentio, присущая самому времени, возобновляется под знаком противоположности между вечностью и временем»[55].

53 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 20.

54 Там же. С. 13. Эта закономерность распространяется П. Рикёром и на язык в целом: «…временность вносится в язык в той мере, в какой язык конфигурирует и рефигурирует временно́й опыт» (Там же. С. 67).

55 Там же. С. 38. В другом месте П. Рикёр отмечает: «…чтобы осмыслить понятие distentio animi, его необходимо только противопоставить intentio, которое имманентно “действию” духа. И всё же для полноты смысла distentio animi здесь явно чего-то не хватает, и это что-то может быть дано только сопоставлением с вечностью» (Там же. С. 33).

Вечность для блж. Августина напрямую связана с мыслью о Боге и Его Слове. Если Божественное Слово (Verbum) недвижно и всегда пребывает, то вещи (verba) бегут и исчезают во времени. Так, читаем: «В вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пребывать не может»[56].

Итак, если в Боге присутствует полнота бытия и всё явлено как актуальность настоящего, то время, которое переживается в опыте distentio animi, характеризуется онтологической недостаточностью. Именно по этой причине дискурс блж. Августина на тему соотношения времени и вечности имеет характер сетования, которое всё же исполнено надежды: «“Годы мои проходят в стенаниях”, и утешение моё Ты, Господи»[57]. Distentio animi — это страдание твари о Боге. Душа тоскует об этой вечной недвижности настоящего: «Но так как “милость Твоя лучше, нежели жизнь”, то вот жизнь моя: это сплошное рассеяние <…> Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время, строй которого мне неведом; мысли мои, самая сердцевина души моей раздираются в клочья шумной его пестротой»[58].

Distentio отождествляется с рассеянием «ветхого человека». Напротив, intentio — это собирание и сосредоточенность на Боге человека внутреннего, нового. «Собрав себя, да последую за Единым»[59], — пишет блж. Августин. Такая сосредоточенность становится предвосхищением эсхатологической реальности: «“Забывая прошлое”, не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточиваясь на том, что передо мной, не рассеянно, но сосредоточенно (non distentus sed extensus), в усилии не растяжения (non secundum distentionem), но интенции (sed secundum intentionem), “пойду к победе призвания свыше” и услышу “глас хвалы и буду созерцать красоту Твою”, которая не появляется и не исчезает»[60]. Пребывание в моменте эсхатологического сейчас, который открывается в Боге, содержащем в Себе полноту бытия, — вот чаяние блж. Августина: «Тогда и я обрету постоянство и утвержусь в Тебе, в образе моём, в истине Твоей <…> сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей»[61].

П. Рикёр отмечает особо, что эта диалектика между временем и вечностью «порождает иерархию уровней темпорализации сообразно тому,

56 *Augustinus Hipponensis*. Confessiones XI, 13 // Указ. соч. С. 165.
57 Ibid. XXIX, 39 // Указ. соч. С. 177.
58 Ibid. // Указ. соч.
59 Ibid. // Указ. соч.
60 Ibid. // Указ. соч.
61 Ibid. XXX, 40 // Указ. соч. С. 177.

отдаляется этот опыт от своего полюса — вечности — или приближается к нему»[62]. Вечное Божественное Слово входит в контакт с человеком, который слышит Его голос внутри себя: «Там слышу я голос Твой, Господи, говорящий мне: ибо Он говорит с нами, Он, кто учит нас <…> А кто же учит нас кроме незыблемой, недвижной истины?»[63] Способность слышать этот голос отражается на человеческом опыте восприятия времени. Звучащее внутри Божественное Слово «возвышает время, направляя его к вечности»[64]. За внешними verba человек распознаёт голос Verbum. Это «притяжение временно́го опыта, осуществляемое вечностью Слова»[65], и осуществляется в intentio духа.

При этом различие между временем и вечностью не упраздняются, но ещё больше подчёркивается. Так, блж. Августин пишет: «Кто удержал бы человеческое сердце: пусть постоит недвижно и увидит, как недвижная пребывающая вечность, не знающая ни прошедшего, ни будущего, указывает времени быть прошедшим и будущим»[66]. Именно в опыте intentio время (а за ним и повествование, которое отображает временно́й опыт) не уничтожается, но углубляется, получает наполненность и осмысленность. Как заключает П. Рикёр, «пожалуй, следовало бы признать иное времени, чтобы воздать должное человеческой временности, чтобы не упразднить её, но углубить и иерархизировать, развернув сообразно уровням темпорализации, всё менее “растянутым” и всё более “напряжённым”»[67].

В своих рассуждениях о динамике временности П. Рикёр обращается к философии М. Хайдеггера, который устанавливает тот факт, что временно́й опыт имеет различную степень полноты: «…от подлинного времени, времени смерти, ко времени повседневному и публичному…»[68]. Эта параллель не случайна. Тот предел, который М. Хайдеггер обозначает как бытие-к-смерти, созвучен христианскому понимаю эсхатологического времени, которое связано не только с диалектикой дискретности и единства, но и диалектикой жизни и смерти. Именно умирая для всего ветхого, временного, мы воскресаем в вечности, обретаем себя в Божественном Слове. И этот опыт бывает доступен человеку не за чертой физической смерти, но в самом потоке времени, в самой истории. Именно благодаря ему история и получает новое измерение и логосность, поэтому П. Рикёр

62 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 39–40.
63 *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 10 // Указ. соч. С. 164.
64 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 40.
65 Там же.
66 *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 13 // Указ. соч. С. 165.
67 *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 41.
68 Там же. С. 104.

отмечает, что на шкале этого временного континуума, который разворачивается между двумя пределами («внутривременностью», темпоральной дискретностью, с одной стороны, и «бытием-к-смерти», то есть полной временностью, с другой), наиболее важной является остановка посередине. М. Хайдеггер называет её «историчностью». Собственно, это и есть время нарратива (и любого произведения искусства[69]). П. Рикёр отмечает, что именно в этой точке М. Хайдеггер сходится с христианством в лице блж. Августина. Отличие заключается в том, что далее в своих рассуждения христианский мыслитель «направляется к надежде святого Павла», а М. Хайдеггер — «к квази-стоическому решению перед лицом смерти»[70].

Таким образом, создание нарратива, в котором фиксируется опыт distentio animi, то есть все вещи представлены как прошлые, настоящие или будущие, становится возможным в intentio духа, которое, в свою очередь, есть сосредоточенность на Божественном Слове. Ведь именно в Нём все вещи имеют основание, начало и конец и наличествуют в настоящий момент. Именно Слово сообщает течению времени смысл, позволяя автору проникнуть в суть исторических событий, установить между ними причинно-следственные связи, увидеть логику в разрозненном во времени и пространстве жизненном материале. Это взгляд на человеческое время из вечности — предвосхищение эсхатологической реальности, в котором откроется полнота замысла Творца о человеческом времени и наполняющих его событиях[71].

69 «Разве не только в истории может конституироваться вечность, которую произведения искусства противопоставляют мимолетности вещей? И разве история, в свою очередь, не остаётся исторической, только если, протекая над смертью, она остерегается забвения смерти и смертей и остаётся напоминанием о смерти и памятью о смертях? Самый важный вопрос, который мы могли бы поставить в этой книге, это вопрос о том, в какой мере философское размышление о повествовательности и времени способно помочь мыслить совместно вечность и смерть» (*Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. С. 105).

70 Там же. С. 104. «Для Августина и всей христианской традиции интериоризация чисто экстенсивных отношений времени отсылает к вечности, где все вещи наличествуют одновременно. Приближение к вечности с помощью времени состоит тогда в постоянстве спокойной души: “Тогда я обрету постоянство и утвержусь в Тебе, в образе моём, в истине Твоей”. Но хайдеггеровская философия времени, по крайней мере в период “Бытия и времени”, воспринимая и с большой тщательностью развивая тему уровней темпорализации, направляет размышление не к божественной вечности, но к конечности, несущей на себе печать бытия-к-смерти» (Там же. С. 105).

71 Как писал об этом М. М. Бахтин, «нет ничего абсолютно мёртвого: у каждого смысла будет, — в “большом времени” — свой праздник возрождения» (*Бахтин М. М.* К методологии литературоведения // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М., 1975. С. 212). Здесь очевидна перекличка со словами Евангелия от Марка: *Бог не есть Бог мёртвых, но Бог живых* (Мк. 12, 27).

Выводы

Итак, опираясь на работы Аристотеля и блж. Августина, П. Рикёр делает акцент на важной закономерности нашего восприятия времени, которое в пределе является референтом всякого повествования. В опыте intentio человеческий дух сопрягается с Божественным Логосом, в Котором явлена актуальность настоящего, и все вещи, разрозненные во времени и пространстве, наличествуют единомоментно. Следовательно, именно благодаря напряжению (intentio) духа душа растягивается (distentio animi), и в ней мы обретаем способность в настоящем моменте созерцать прошедшее, настоящее и будущее. Чем сильнее intentio, тем больше distentio, то есть чем напряжённей созерцание Логоса, тем масштабнее картина темпорального рассеяния. Этот опыт distentio animi упорядочивается в нарративе, который при помощи интриги приводит это временное несогласие к согласию, соединяет разрозненные во времени факты с единую осмысленную историю. В Божественном Логосе открывается не только актуальность настоящего, но и всякая вещь обретает подлинный смысл. Слово открывает автору глубину Своего замысла о событиях, разворачивающихся во времени.

Важность разработок П. Рикёра для библейской герменевтики сложно переоценить. Благодаря предложенному им синтезу идей древних авторов, мы имеем ту точку, в которой происходит встреча реальности и сознания автора, и, соответственно, ту точку, которая даёт импульс к созданию нарратива. Что особо ценно для богословской науки, эта точка непосредственным образом связана с трансцендентным. Именно с позиции вечности, находясь вне времени, можно осмыслять опыт времени. Чем интенсивнее устремлённость к эсхатологическому пределу, тем шире и глубже перспектива повествования.

От себя добавим, что если продолжать логику рассуждений западного философа в свете восточно-христианской богословской мысли, то осмысление неизбежно должно двигаться в русле пневматологии. Генезис библейского нарратива тесным образом связан с воздействием на душу автора благодати Святого Духа, благодаря Которому человеку и открывается Логос. Дух являет Сына (ср. Ин. 15, 26–27; Ин. 16, 14; 1 Кор. 12, 3), напоминает о том, что Он говорил, и учит всему (ср. Ин. 14, 26). А потому, выражаясь словами П. Рикёра, диалектика intentio-distentio, результатом которой становится сакральный текст, осуществляется в Духе Святом.

Всё вышесказанное может быть положено в основу герменевтической модели, которая описывает движение от автора, осмысляющего

временну́ю реальность, через текст к читателю. Сам П. Рикёр идёт именно по этому пути. По его мысли, понимание тех закономерностей жизни духа, в соответствие с которыми человек осмысляет свой временной опыт и запечатлевает его в нарративе, это лишь начало. Это точка, оттолкнувшись от которой у нас появляется возможность объяснить динамику явлений культуры, а именно динамику воспроизведения и передачи в рамках культуры традиций человеческой деятельности, которые отображены в повествовании. Таким образом, для библейской герменевтики парадигма, предложенная П. Рикёром, может стать важной методологической установкой. Благодаря ей у нас появляется возможность увидеть глубинное единство и созвучие между появлением на свет, с одной стороны, библейского текста, с другой, традиции его интерпретации, которая в конечном итоге формирует христианскую культуру во всём её многообразии.

Источники

Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992.

Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007.

Литература

Бахтин М. М. К методологии литературоведения // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1975. С. 203–212.

Вдовина И. С. От переводчика // *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. [Электронный ресурс]. URL: https://predanie.ru/book/216426-konflikt-interpretaciy-/ (дата обращения 30.01.2024).

Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания: лекции по библейской герменевтике. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Dobykin/pravoslavnoe-uchenie-o-tolkovanii-svjashhennogo-pisanija/ (дата обращения 30.01.2024).

Монин М. А. Апология культуры: Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. М.: Прогресс-Традиция, 2019.

Рикёр П. Время и рассказ: в 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.

Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 1998.

Хализев В. Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 2002.

Якобсон Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против» / под ред. Е. Я. Басина, М. Я. Полякова. М.: Прогресс, 1975. С. 193–230.