

ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1:316.613.42:316.62

Т.А. Медведева

ПРОЩЕНИЕ КАК ФИГУРА ПРИЗНАНИЯ: ДИСКУРС АГАРĒ У П. РИКЕРА И В. ЯНКЕЛЕВИЧА

Т.А. Medvedeva

FORGIVENESS AS A FIGURE OF RECOGNITION: THE DISCOURSE AGARĒ FROM P. RICOEUR AND V. YANKELEVICH

В статье осуществлен сравнительный анализ концепции признания П. Рикера и концепции прощения В. Янкелевича. Предмет анализа – феномены признания и прощения в контексте дискурса жертвенной любви (агарĒ). Цель исследования – обозначить контуры семантического поля философемы «прощение» и выявить черты его сходства с семантикой концепта «признание». На основе предложенной П. Рикером методологии исследуемые феномены рассмотрены в их укорененности в обоюдности и взаимности как фундаментальных модусах социального бытия. Показано значение справедливости как формы обоюдности в конституировании прощения. Продемонстрирована диалектика порядков справедливости и взаимности в движении к прощению индивидов и общества. На примере феномена прощения проиллюстрирован тезис П. Рикера о родстве подлинного признания с присущей агарĒ склонностью к дару. Исходя из этого, прощение и признание рассмотрены как формы трансцендирования за рамки циркулирующей в обществе системы обмена. Рассмотрена роль негативного как онтогносеологического основания признания и прощения. В результате сделан вывод о правомерности трактовки прощения как фигуры признания в контексте объединяющего их дискурса жертвенной любви.

Ключевые слова: признание, прощение, агарĒ, взаимность, справедливость, дар, негативное.

The article presents a comparative analysis of the concept of recognition of Paul Ricoeur and the concept of forgiveness V. Yankelevich. The subject of analysis – the phenomena of recognition and forgiveness in the context of the discourse of sacrificial love (agarĒ). The purpose of research – to shape the semantic field philosophemes "forgiveness" and to identify the fea-

tures of its similarity with the semantics of the concept of "recognition". As a result, based on the methodology proposed by Paul Ricoeur, studied the phenomena considered as rooted in reciprocity and mutuality as the fundamental modes of social existence. The importance of justice as a form of mutuality in the constitution of forgiveness is showed. Demonstrated dialectic orders equity and reciprocity in the movement of individuals and societies to forgiveness. For example on the phenomenon of forgiveness illustrated the thesis Paul Ricoeur about genuine recognition of kinship with the inherent tendency to agapē gift. Based on this, forgiveness and recognition are considered as a form of transcendence beyond circulating in the community exchange system. Revealed the role of negative as ontoepistemological foundation of recognition and forgiveness. As a result, it concluded on the legality of the interpretation of forgiveness as a figure of recognition in the context of a unifying discourse of sacrificial love.

Keywords: recognition, forgiveness, agape, mutuality, justice, gift, negative.



Начиная со второй половины XX столетия, развитие философской мысли отчетливо демонстрирует поворот от эпистемологической проблематики к проблематике социально-философской. Практически все выдающиеся мыслители конца прошлого – начала нынешнего столетия – Р. Арон, Э. Шюц, Н. Луман, Х. Арендт, К.-О. Апель, Э. Левинас, Р. Жирар, Ж. Деррида и другие – обнаруживают интерес к проблемам социального взаимодействия, рассматриваемого не столько с узко очерченных дисциплинарных позиций (социологии, психологии, философии права и т. д.), сколько с учетом широкого спектра идей антропологии, герменевтики, феноменологии, этнографии.

Работы двух французских философов – Поля Рикера и Владимира Янкелевича не составляют исключения. В работе П. Рикера «Путь к признанию» идеи философов классической эпохи – Аристотеля, Р. Декарта, Т. Гоббса, Дж. Локка, Г.В.Ф. Гегеля – соседствуют с идеями Э. Гуссерля, Э. Левинаса, М. Мосса, К. Леви-Стросса и других современных мыслителей. Книга В. Янкелевича «Прощение» также обнаруживает отход от узкого психологизма в трактовке, казалось бы, сугубо психологического феномена, и выход в ряде моментов на проблематику современной социальной онтологии.

Цель исследования: на основе сравнительного анализа концепции признания П. Рикера и концепции прощения В. Янкелевича обозначить контуры семантического поля философемы «прощение» и выявить черты его сходства с семантикой концепта «признание», что по-

зволит сделать вывод о правомерности трактовки прощения как фигуры признания в контексте объединяющего их дискурса жертвенной любви.

«Путь к признанию» стал последней работой Поля Рикера, вышедшей при его жизни. Отсутствие целостной теории признания, как отмечает во введении автор, послужило главным мотивом для написания книги. Цель своего исследования Рикер определил как анализ трансформаций философского дискурса признания. Названные изменения он фиксирует, прежде всего, в практике повседневного словоупотребления, чтобы в ходе последующего анализа перейти «от лексикографической семантики к семантике философской» [1, с. 17].

Сущность изменений, произошедших во французском языке за столетие (с конца XIX по начало XX века), определяется философом как постепенный переход от использования глагола «признавать/узнавать» в активном залоге к использованию его в пассивном залоге: «признавать» в качестве акта выражает претензию, *claim*, на интеллектуальное овладение полем значений, значимых высказываний. На противоположном конце траектории просьба о признании выражает ожидание, которое может быть удовлетворено лишь в форме взаимного признания, остается ли оно недостижимой мечтой или требует процедур и институций, возводящих признание на уровень политики» [1, с. 24].

В своей работе Рикер исследует три среза феномена признания: признание как идентификация чего-либо, самопризнание и взаимное признание. Каждый из названных срезов подвергается тщательному анализу с целью выявления в нем существенных для тематизации признания аспектов: идентичности, связанной с ней инаковости, и, наконец, диалектики признания и непризнания. В намеченном в общих чертах движении философского дискурса автор неизменно вскрывает трансформации названных аспектов как симптомы разрывов, меняющих направление и характер мысли о признании.

В контексте настоящей статьи особый интерес вызывает тема взаимного признания. Рикер показывает, что на уровне взаимного признания обретение собственной идентичности тесно связано с признанием ее другими.

Что касается аспекта инаковости, связанного на уровне взаимного признания с отношением к Другому, то он находит свое воплощение в различных формах обоюдности. Под обоюдностью понимаются систематические отношения, существующие «над социальными агентами и их взаимодействием» [1, с. 220]. От обоюдности Рикер отличает взаимность как отношение *между* действующими субъектами, отмечая при этом, что при анализе систематических отношений «взаимные связи образуют лишь одну из «элементарных фигур» обоюдности» [1, с. 220]. Однако именно взаимность является необходимым условием взаимного признания. Философ отмечает бесчисленность фигур инаковости в плане

взаимного признания, в работе он касается лишь двух: конфликтности и взаимного великодушия [1, с. 238].

Что касается диалектики признания и непризнания, то наибольшей очевидности, по мнению Рикера, она достигает именно на уровне взаимного признания. Пренебрежение со стороны Другого инициирует борьбу за признание. Однако, если борьба за признание вдохновляется конфликтностью, маркирующей инаковость как противостояние, то взаимное великодушие знаменует в истории этой борьбы «передышки, представляемые состояниями агарē», а также «их горизонт – примирение» [1, с. 238].

Понятие агарē, обозначающее жертвенную любовь, является важным связующим звеном теории признания Рикера и рассматриваемой далее концепции прощения В. Янкелевича, что дает возможность тематизировать прощение как фигуру признания. Рассмотрим признаки дискурса агарē, используемые Рикером для экспликации характеристик взаимного признания.

Агарē рассматривается Рикером (наряду с другими современными авторами, в частности Л. Больтански [2]) как образ (модель) состояния мира. Философ называет три таких модели, обнаруживаемых в европейской культуре: *philia*, *eros* и агарē.

Истоки *philia*, напрямую связываемой Рикером с обоюдностью, он усматривает в философии Аристотеля: рассуждая о дружбе в «Никомаховой этике», греческий философ выявляет условия, благоприятствующие взаимному признанию как сближающему дружбу и справедливость [1, с. 208–209].

Для *eros*, образ которого так ярко был обрисован Платоном, характерно чувство нехватки, лежащее в основе всякого духовного восхождения. Такое чувство чуждо агарē, которая, напротив, склонна давать, одаривать вследствие присущей ей бытийной наполненности. Если *eros* можно уподобить изможденному путнику, жаждущему глотка воды, то агарē сравнима с неиссякаемым источником, утоляющим жажду любого, припадающего к нему.

Из всех вышеназванных образов только агарē отличает односторонний характер великодушия: она никогда не ждет благодарности за свои неисчислимы дары. Не отрицается ли тем самым какая бы то ни было связь между агарē и взаимным признанием? Рикер отвечает на этот вопрос следующим образом: односторонний характер агарē должен уравновесить логику обоюдности, элиминирующей в своих трансцендентных формах какие бы то ни было черты того, что есть *между* людьми.

Такое уравновешивание становится возможным благодаря включенности в агарē понятия ближнего в его христианском значении: «ближний – это не тот, кто находится вблизи, а тот, к кому приближаются» [1, с. 210]. Заповедь «Возлюби ближнего своего» не предполагает

обещания ответной любви и не полагает любовь как «автономно циркулирующую»: она лишь выражает призыв сделать шаг навстречу другому.

Еще одной существенной чертой агарē, акцентируемой Рикером, является то, что она «пребывает в постоянстве». Это означает, прежде всего, присущую этой любви христианскую устремленность к вечности, разрывающей дурную бесконечность времени за счет возможности его со-бытийной наполненности. Такая устремленность определяет сочувствие и прощение как средоточие отношения агарē к любому из людей.

Преимущества агарē становятся отчетливо видны при сравнении ее со справедливостью как модусом обоюдности. Если последняя соотносится с идеей эквивалентности («око за око»), проецируя в будущее бесконечность конфликта, то первая своим односторонним великодушием прерывает эту неисчислимую цепь возмездий и расчетов.

Тем не менее, противоположность агарē и справедливости не отменяет возможности их соизмеримости. Основание для такой соизмеримости Рикер находит во включенности той и другой в язык. Здесь же философом вводится разграничение: если дискурс справедливости – аргументация (возводящая на уровне логики и семантики к сказанному), то дискурс агарē – восхваление [1, с. 210–211]. Последний можно определить и как говорение – в его непосредственной обращенности к ближнему.

В качестве наиболее яркого примера дискурса справедливости Рикер приводит судебное разбирательство с аргументацией сторонами своих позиций. Судебный приговор является здесь «разделяющим словом», оставляющим на одной стороне того, кто объявлен жертвой, а на другой – признанного виновным. Философ резюмирует: «диспут завершен, однако он всего лишь спас от мести, не приблизив к мирному состоянию» [1, с. 211].

В этом пункте рассуждения о признании вплотную подходят к проблематике прощения. В самом деле: вынесение приговора виновному не порождает обязательства истца (жертвы) его прощать; точно также для прощения «злодея» его осуждение не является обязательным условием. Таким образом, и в феномене прощения проявляют себя порядок справедливости («око за око», возмещение вреда) и порядок взаимности, вырывающий отношения между прощающим и прощаемым из рамок безличных форм обоюдности.

Парадоксальная связь прощения и справедливости отчетливо прослеживается в работе французского философа В. Янкелевича «Прощение». Сквозной для исследования является идея о том, что прощение – это разрыв обоюдности, и вместе с тем подчеркивается всепроникающий характер порядка справедливости. Стоит отметить, что порядок справедливости является неустранимым фоном самого бескорыстного прощения: осознание несправедливости оскорбления тем, кого оскорбили,

является необходимым основанием для акта прощения, трансцендирующего – подобно жертвоприношению – за рамки справедливого возмездия.

Философ подчеркивает: реальность общества такова, что право беспрестанно кодифицирует движения прощения (например, устанавливая сроки давности по преступлениям), но прощение ускользает за рамки всех кодексов [3, с. 149].

Однако сфера действия справедливости не ограничивается экстерными формами. Осуществив филигранный психологический анализ феномена прощения, философ находит те его разновидности, в которых также проявляет себя порядок справедливости. Такой формой является, в частности, извинение, исходящее из нахождения рациональных оснований для прощения виновного. В противопоставлении рассудочного извинения и иррационального прощения еще раз подчеркивается различие порядков справедливости и милосердия, носящее не столь явный, завуалированный характер в силу их перехода из сферы социальных отношений в поле субъективности.

Приступая к исследованию прощения, В. Янкелевич, прежде всего, выявляет его характерные признаки. Для философа «подлинное прощение – это датированное *событие*, наступающее в тот или иной момент исторического становления; подлинное прощение, вне рамок какой-либо законности, есть *благодатный дар* оскорбленного оскорбителю, подлинное прощение – это *личные взаимоотношения с кем-либо*» [3, с. 146].

Анализ прощения философ начинает с исследования того, каким образом на его «качество» влияет время. В результате делается вывод о том, что время само по себе не обладает «обращающей и преображающей силой прощения» [3, с. 173]. В деле прощения все зависит от исходных интенций, коренное различие которых определяет как модус прощения, так и характеристики времени.

Так, подлинное прощение, полагает философ, всегда устремлено вперед, его забвение отражает открытость будущему, что дает основания сделать вывод о том, что сущность прощения – в становлении. Что же касается темпорального износа (одной из анализируемых прощениеподобных форм), понимаемого как постепенное истончение в памяти жертвы образа вины, то он может лишь истощить этот образ, но не в силах ознаменовать рождение новой жизни ни для жертвы, ни для оскорбителя. Кроме того, такое прощение чревато рецидивами злопамятства. Такое забвение, полагает философ, ведет только к смерти. Итак, сила прощения никак не определяется естественным ходом времени, напротив, она сама способна преобразить время, делая его временем либо нравственного свершения, либо смерти, задавая ту его диалектику, ко-

торая отражена во введенном философом термине «жизнеспособное время» [3, с. 166].

В концепции прощения ярко проявляется диалектика времени и вечности. Темпоральность задает само условие возможности прощения, но суть подлинного прощения – в преодолении темпоральности или такой трансмутации времени, которая лишает его качества простой длительности и выводит в пространство вечности. Рассуждая о вневременном характере подлинного прощения, Янкелевич связывает эту вневременность с бесконечной длительностью вины, имеющей начало, но не имеющей конца в линейном течении времени. Событие прощения вырывает вину из этой бесконечной последовательности: отталкиваясь от прошлого, прощение совершает прыжок в пустоту, не ожидая понимания и признания. Только эта вневременность прощения, полагает философ, в состоянии «разрубить гордиев узел вневременности вины» [3, с. 193–194].

В своем анализе прощенияподобных форм как заменителей подлинного прощения Янкелевич связывает их генезис не только с темпоральностью, но и с рефлексией субъекта. Рефлексивность находит наиболее яркое выражение в такой прощенияподобной форме, как образумливание. Именно на примере образумливания Янкелевич показывает диалектику порядков справедливости и взаимности в прощении, обнаруживая тем самым онтологическую близость прощения и признания.

Образумливание, показывает философ, исходит из отрицания абсолютного зла; зло мыслится лишь как момент, необходимое звено вселенной гармонии (таково видение Лейбница). Если, к тому же, следовать идущей от Сократа традиции рационалистической этики, то прощать окажется некого и не за что – ведь проступки совершаются не от злой воли, а лишь по незнанию, проявлению слабости и ограниченности человеческого существа. В таком случае теряет смысл и третий необходимый момент прощения – инстанция прощающего. Что же остается в этой ситуации от прощения, кроме снисходительного понимания человеческих слабостей? Здесь-то и приходит на ум знаменитое: «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere».

Философское понимание мира и человеческой природы приводит индивида к необходимости отречься от эгоизма и относиться к другому как самому себе. Такой закон взаимности Янкелевич называет Справедливостью. Увязывая образумливание со справедливостью, Янкелевич ссылается на идею Аристотеля, высказанную в «Никомаховой этике»: «для того, чтобы по справедливости *распределить* антагонистические правды, следует *быть беспристрастным* к любой из них» [3, с. 205]. Здесь стоит вспомнить, что Рикер в своей характеристике взаимного признания также ссылался на «Никомахову этику», где явным образом сближаются понятия дружбы и справедливости [1, с. 205–209].

Однако, несмотря на очевидную связь образумливания с порядком справедливости, Янкелевич находит в образумливании не менее очевидные проявления взаимности (или того, что к ней ведет).

Прежде всего, в образумливании обнаруживается связь с сочувствием: оно – не только следствие понимания, но и его причина. Жестоко-сердный человек не имеет потребности в понимании. Со-чувствие – это движение навстречу Другому, шаг в направлении к взаимности. Из этого следует вывод о том, что образумливание «полностью пронизано любовью» [3, с. 148]. Так, в очередной раз проявляется диалектичность мышления французского философа: «понять – значит простить» дополняется у него «понять – значит *уже* простить», а затем и «простить – значит понять».

И все же, несмотря на характеристику образумливания как «полностью пронизанного любовью», Янкелевич не считает его подлинным прощением. Во-первых, образумливание не является личным отношением к кому-либо, поскольку, в силу своей беспристрастности, оно не предполагает второго лица. Не является образумливание и событием; здесь, скорее, можно говорить о своего рода «моральной длительности». Наконец, нельзя говорить и о безвозмездном даре, поскольку простить в данном случае отнюдь не означает сделать подарок грешнику, речь идет лишь о признании истины, пусть даже это «истина дружелюбного мира» [3, с. 202–203].

Завершив скрупулезный анализ прощениеподобных форм, Янкелевич приступает к описанию конфигурации подлинного прощения. В его облике чрезвычайно важными оказываются две ипостаси: событийность и безвозмездность, доходящая до жертвенности. Что же касается аспекта личных отношений с кем-либо, то уже образумливание, «полностью пронизанное любовью», близко отношениям взаимности, хотя и не достигает их в полной мере.

Событие прощения – это «невыразимое, необъяснимое, неопишное мгновение, которое целиком содержится в чистой «чтойности» благодатного слова» [3, с. 252]. Именно в событийности прощения проявляет себя его трансцендентность – не разделенные никаким временным континуумом немотивированная, безосновная, парадоксальная решимость и то, что философ называет «прыжком в пустоту». Безосновность подлинного прощения – знак его бытия в настоящем, в том мгновении, когда разрубается «гордиев узел вневременности вины», когда, как говорил Кьеркегор, «бывшее становится небывшим».

Свершение подлинного прощения означает принятие ответственности субъекта: он приостанавливает порядок справедливости и обязуется (это, прежде всего, обязательство перед самим собой) в дальнейшем не требовать возмещения ущерба. Здесь снова намечаются параллели с концепцией Рикера, у которого способность отвечать за свои действия

является необходимым условием самопризнания. Поскольку же не каждый индивид способен достичь этого уровня духовного развития, постольку и прощение очень часто заменяется элементарными прощение-подобными формами, чреватými рецидивами злопамятства.

Еще одна ипостась подлинного прощения – безвозмездность и благодатность дара оскорбленного оскорбителю. Прощающий прощает, не надеясь на признательность оскорбителя. Но, кроме риска неблагодарности, прощающий часто терпит еще более серьезный ущерб: это возобновление страданий от взаимоотношений с обидчиком, болезненные муки оскорбленной чести. В силу того, что невинный часто страдает больше виновного (который не всегда раскаивается), Янкелевич считает подлинное прощение не только даром, но и жертвоприношением [3, с. 201].

Проблематика дара – это еще один ключевой пункт, в котором сближаются концепции Янкелевича и Рикера. По мнению Рикера, феномен дара – это место очной ставки между двумя жизненными укладами: жизни согласно агарē или согласно справедливости. Здесь (это доказывают обе концепции) вновь ярко проявляется диалектика двух порядков – взаимности и обоюдности.

Для демонстрации этой диалектики Рикер привлекает понятие *double bind* («двойной центр»), ранее уже использованное французским психологом и философом Ж.-П. Дююи [4]. В психологии понятие *double bind* обозначает особого рода коммуникативную ситуацию, характеризующуюся наличием противоречивых посланий от одного ее субъекта другому. В социальной теории, полагает Рикер, данное понятие позволяет описать диалектику взаимодействия двух уровней – «уровня самого обмена и уровня тайных жестов индивидов» [1, с. 216]. Эта диалектика обнаруживается в том, что безличные (трансцендентные) формы обоюдности парадоксальным образом поддерживаются и воспроизводятся операциями *между* индивидами. Обоюдность не только довлеет над взаимностью, выводя ее в экстериторные, институциональные формы, но и порождается, питается и, что немаловажно, облагораживается ею.

Применительно к прощению это означает то, что «право непрестанно кодифицирует и объединяет в единое целое благодатные движения прощения; прощение же непрестанно ускользает за рамки массивного кодекса, притязающего на то, чтобы включить его в себя» [3, с. 149]. Возникновение в системе правосудия институциональных форм прощения (амнистия, установление срока давности) возможно благодаря бытующим между людьми внеимперативным, некодифицируемым, единичным «движениям прощения» – именно они не только полагают пределы порочному кругу «око за око», но и открывают справедливости как «последнему слову мести» (Р. Жирар) путь к благодатности агарē. Такое оборачивание принципа воздаяния, «око за око», лишь облагороженно-

го справедливостью, в благодатное движение агаре можно определить как инверсию, возникающую при функционировании механизма *double bind*.

Оба философа сходятся в том, что дар – это нечто, способное вывести нас за рамки безличных форм обоюдности (в случае обмена дарами – за рамки торгового обмена, как утверждает Рикер). И оба признают всегда существующую опасность, что дар будет включен в то, что Деррида называл «всеобщей экономией» – существующую в человеческом сообществе, трансцендентную сознательным усилиям людей систему взаимных связей, основанную на принципе «брать» – «давать» [5, с. 172]. Проблема заключается в том, что если дар порождает обязательство ответного дара, материального либо нематериального, он перестает быть собственно даром и включается в эту систему всеобщего обмена.

В чем же видится решение проблемы ответного дара? Рикер предлагает искать решение данной проблемы за рамками автономно циркулирующей системы «давать» – «возвращать» и обратиться к тому, что происходит в ситуации дара между индивидами. По мнению философа, главным отличием дара от торгового обмена является наличие некоего зазора, промежутка погрешности между даром и ответным даром. Континуум этого промежутка, ограниченного, с одной стороны, парой «давать – получать», с другой – «получать – возвращать», создается отношением признательности со стороны получателя дара. Признательность – это то, что «облегчает бремя обязательства ответного дара и направляет его к великодушию, равному тому, которое вызвало начальный дар» [1, с. 229–230].

Примечателен тот факт, что, говоря о даре, Рикер для иллюстрации своих тезисов достаточно часто обращается к феномену прощения. Это неудивительно, поскольку особенностью подлинного прощения является то, что оно не ждет принесения извинений, раскаяния и прочего от оскорбителя. Это истинное великодушие, которое стоит расценивать, прежде всего, как зов, обращенный к другому лицу, зов, не ожидающий ответного шага, но питаемый надеждой. Неудивительно, что в контексте прощения Рикер снова упоминает об агарē, одаривающей «без ожидания ответного дарения» [1, с. 219, 229].

Таким образом, вышеупомянутый односторонний характер великодушия агарē отчетливо проявляется и в феномене дара, создавая возможность трансцендирования за рамки циркулирующей в обществе системы обмена посредством выявления двух лиц, между которыми возможны отношения великодушия и признательности, нарушающие анонимность и всеобщность этой системы.

Наконец, еще одной задачей, которая нами ставилась, было определение роли негативного в конституировании феноменов признания и

прощения. В обеих концепциях подчеркивалась вторичность признания и прощения, их генетическая производность от опыта непризнания. Не испытав болезненной уязвленности от непризнания другими, мы вряд ли бы могли сформировать представление о том, что есть признание. Подобным образом опыт непощения (Янкелевич использует слово «злопамятство») является, как мы видели, необходимой предпосылкой прощения, поскольку память составляет необходимое условие самого бытия субъективности.

Само же непризнание как негативный исток признания коренится, по мнению Рикера, как в противоречивом чередовании в реальной жизни уклада агаре̄ и уклада справедливости, так и в столкновении различных систем ценностей (Рикер пользуется введенным Больтано и Тевенски понятием «порядки значимости»). Если первое влечет за собой трагическое непонимание, так ярко вскрытое Достоевским в романе «Идиот», то второе выступает источником постоянной конфликтности. Философ приходит к выводу о том, что в споре «порядков значимости» справедливость, борьбой за которую ознаменована вся история человечества, не является залогом мирного состояния: «если прекращение диспута есть первый критерий состояния мира, то справедливость не выдерживает испытания» [1, с. 208].

Названные особенности социального бытия, выступающие его конститутивными принципами, заставляют склоняться к выводу о бесконечности борьбы за признание. Означает ли это, что признание и одна из его фигур – прощение – лишены смысла, а человек агаре̄, как и раньше, обречен считаться безумцем, юродивым? И Рикер, и Янкелевич уверены, что опыт мира, являемый жертвенной любовью, не напрасен и дает направление человеческому сообществу в его поисках взаимного признания.

Таким образом, в ходе сравнительного анализа была обнаружена близость теоретико-методологических оснований концепций Рикера и Янкелевича, существующая как на уровне используемого понятийного аппарата (понятия справедливости, обоюдности, взаимности, жертвы, дара), так и на уровне основных положений: о глубокой диалектике обоюдности и взаимности, о необходимости и возможности трансценду́са за пределы безличных форм обоюдности, о роли негативного в конституировании феноменов признания и прощения. Исходя из этого факта, можно сделать вывод о правомерности рассмотрения прощения как фигуры признания в контексте объединяющего их дискурса жертвенной любви.

Литература

1. Рикер П. Путь признания. Три очерка / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. – М.: РОССПЭН, 2010. – 268 с.
2. Boltansky L. *Amour et la Justice comme competences*. – Paris, Metaille, 1990.
3. Янкелевич В. Ирония. Прощение: пер. с фр. / послеслов. В.В. Большакова. – М.: Республика, 2004. – С. 145–298.
4. Дириу Ж.-П. *Aux origines des sciences cognitives*. – Paris, La Decouverte, 1994.
5. Деррида Ж. Философия и литература // Ж. Деррида в Москве: деконструкция путешествия / сост., предисл., пер. и коммент. М. Рыклина; ред. Е.В. Петровская, А.Т. Иванов. – М.: Культура, 1993. – С. 172.



УДК 333.52

Р.А. Шакир

**СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ НА ПРИМЕРЕ ФЕНОМЕНА
КУЛЬТУРНОГО ШОКА: ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

R.A. Shakir

**THE CLASH OF CIVILIZATIONS AS AN EXAMPLE OF
THE PHENOMENON OF CULTURE SHOCK:
A TYPOLOGICAL ANALYSIS**

Статья посвящена актуальной на сегодняшний день проблеме столкновений культурных систем как негативной разновидности культурного взаимодействия. Результатом подобных столкновений становится феномен культурного шока. В рамках проблематики исследования изучается значение культурного шока в контексте философской концепции мультикультурализма. Цель статьи – дать определение культурного шока, выявить типологию столкновения культурных систем в процессах взаимодействия друг с другом. В ходе исследования было выявлено, что культурный шок является комплексом физических и эмоциональных реакций как отдельного индивида, так и целой общности людей, который выражается в образовании психического надлома в структуре сознания, возникающего вследствие столкновения различных культур. Проанализировано, что основными признаками культурного шока являются стрессовое состояние, чувство потери, неприятие инородной культуры, частичная десоциали-