

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
Факультет гуманитарных наук

Павлов Илья Ильич

ГЕРМЕНЕВТИКА ИСТОРИИ В ФИЛОСОФИИ В. В. БИБИХИНА

выпускная квалификационная работа
по направлению 47.04.01. «Философия»
Квалификация: Магистр

Образовательная программа «Философия и религиоведение»

Научный руководитель

кандидат философских наук, доцент

Михайловский Александр Владиславович

Москва, 2017

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. «Время-бытие»: обращение Бибихина к онтологическому основанию времени.....	19
1.1. Метод Бибихина: феноменология как онтология.....	19
1.2. Герменевтика мысли Аристотеля как рассмотрение проблем онтологии времени.....	29
Глава 2. Экзистенциальная аналитика Бибихина как основание герменевтики истории.....	38
2.1. Опоздание к событию: смерть и история.....	38
2.2. «Не сразу я рискну пойти сам один»: проект Бибихина как продолжение «Бытия и времени» М. Хайдеггера.....	53
Глава 3. Приложение онтологии времени и экзистенциальной аналитики к пониманию российской и европейской истории.....	67
3.1. «Революция мало чему научила»: герменевтика исторической фактичности.....	67
3.2. Власть России: история государства на восточноевропейской равнине.....	81
3.3. Ренессанс как событие европейской истории.....	92
Заключение.....	107
Список использованной литературы.....	112

Введение

Актуальность исследования. Необходимость философского осмысления отечественной истории в контексте исторического пути европейской цивилизации очевидна для российской философии со времен Н. М. Карамзина и П. Я. Чаадаева. Однако сегодня, когда история, призванная, на первый взгляд, быть беспристрастной наукой, вновь рискует стать идеологическим оружием, вопрос о том, на каком основании и в какой мере исторические факты могут стать предметом философской интерпретации, приобретает неоспоримую актуальность.

Более того, трансцендентальный вопрос об условиях возможности самой истории как науки, рассмотрение которого в рамках региональной онтологии историчности стало поводом для написания «Бытия и времени» М. Хайдеггера, проблематизирует историческое познание не только методологически, что было и ранее предпринято школами неокантианства и философии жизни, но и онтологически, ставя под вопрос способ существования самого предмета исторической науки [76, с. 375] и тем самым еще более актуализируя задачу герменевтики истории с опорой на феноменологическую онтологию. Таким образом, западная философия XIX и XX веков подтверждает методологическую и философскую продуктивность ключевого для «Философических писем» Чаадаева тезиса о невозможности редукции исторического познания к фактографии и необходимости более глубокого осмысления исторических событий [85]¹.

Последовательному решению этой задачи посвящен значительный пласт творческого наследия отечественного философа В. В. Бибихина. С опорой на онтологию времени, феноменологически разработанную в лекционном курсе «Пора (время-бытие)», отечественный философ в своем толко-

¹ Пафос «Философических писем» нельзя рассматривать изолированно от дальнейших пояснений, данных к своей мысли самим Чаадаевым в «Апологии сумасшедшего», и особенно от замечания Чаадаева об важности обращения к собственной истории и ее осмысления [84, с. 533].

вании истории опирается на герменевтический метод, еще более радикализируя его и отдавая прерогативу интерпретации исторических событий поэтической и философской мысли. В рамках своего подхода Бибахин вырабатывает собственное понимание ключевых событий истории России и Европы, а также постсоветской современности.

Не настаивая на безоговорочной правоте Бибахина и не предлагая не критично воспринять его подход к толкованию исторических событий прошлого и современности, мы полагаем, что всякая попытка философского осмысления истории должна опираться на глубоко продуманную философскую методологию и экзистенциальную чуткость к подлинной мотивации собственной мысли. Оба этих качества в полной мере присущи герменевтике истории Бибахина — поэтому даже в том случае, если мы не согласимся с его выводами, сама историко-философская работа с его проектом послужит хорошей школой для нас.

В случае философии Бибахина мы предпочитаем говорить о герменевтике истории, а не о философии истории или историософии, указывая на ту генетическую связь философской методологии Бибахина с проектом «Бытия и времени» Хайдеггера, которая будет подробно рассмотрена в нашем исследовании. Изучение интеллектуальных параллелей между работой Бибахина и отечественной историософской традицией или философией истории, восходящей к Вольтеру, также представляет собой важную исследовательскую проблему, однако выходит за рамки нашей работы.

К проблеме герменевтики истории Владимир Вениаминович Бибахин (1938–2004) обращается в книгах «Язык философии» [30], впервые вышедшей в 1993 году, «Узнай себя» [27] (1998), «Новый ренессанс» [15] (1998), «Другое начало» [9] (2003), «Введение в философию права» [4] (2005), подготовленных² самим Бибахиным на основе лекционных курсов или статей, а

² Книгу «Введение в философию права» Бибахин успел подготовить к публикации лишь наполовину. Вторая часть книги, более полно представленная в издании 2013 года, на которое мы и опираемся, была подготовлена вдовой философа О. Е. Лебедевой на основе записей к лекциям.

также в своих статьях из сборника «Наше положение. Образ настоящего» [75], изданного в 2000 году вместе с О. А. Седаковой, А. И. Шмаиной-Великановой и рядом других авторов. До сих пор исследователи, рассматривающие проблему герменевтики Бибихиным европейской истории и постсоветской исторической фактичности, обращались в первую очередь к этим источникам, что, на наш взгляд, привело к ряду неверных интерпретаций мысли философа³.

Более тщательное исследование герменевтики истории в работах Владимира Бибихина требует более широкого охвата источников, а также, не в последнюю очередь, анализа концептуальных средств, используемых Бибихиным. В качестве таковых можно выделить, во-первых, методологию Бибихина — особым образом воспринятый им феноменологический метод, — а во-вторых, используемые или впервые вводимые им философские концепты, такие как «пора», «мир», «энергия», «собственность», «правда», «лес». Этим концептам — в отличие от не менее важных «софия», «автомат», «амехания» и многих других — Бибихин посвятил отдельные курсы, преимущественно читавшиеся на философском факультете МГУ им. Ломоносова, а также в ИФ РАН, ИФТИ св. Фомы и СФИ [41].

Свои лекционные курсы Владимир Вениаминович Бибихин читал с 1989 года до самой смерти в 2004 году. Именно с курсов 1989 года «Мир» и «Язык философии» начинается публичная известность философа Бибихина, ранее зарекомендовавшего себя в качестве переводчика. Разумеется, философией Бибихин занимался и ранее, что видно по его записям и дневниковым отрывкам, легшим в основу первых лекционных курсов [16 и особ. 17].

В советское время Бибихин опубликовал ряд статей, посвященных в первую очередь культурологической проблематике⁴, а также до 1989 года

³ В первую очередь имеются в виду статьи А. В. Магуна [58] и И. И. Евлампиева [51 и 52], которые будут подробно разобраны в нашей работе.

⁴ См. полную библиографию работ Бибихина на 2013 год, опубликованную в качестве приложения к книге «Введение в философию права» [4, с. 554–571].

реферировал книги ведущих западных философов в рамках своей работы в ИНИОН АН СССР, однако эти рефераты с грифом «для служебного пользования» были недоступны читающей публике⁵. В 2006 году подборка рефератов Бибихина была издана, но всего лишь тиражом 300 экземпляров [10].

Так, в философию Бибихин входит в качестве лектора, а не автора, пишущего книги. Но в отличие от большинства лекторов в российских университетах каждый свой лекционный курс Бибихин посвящал новой теме — или историко-философской (в своем обращении к классическим авторам и проблемам точно так же сохраняя оригинальность), или разработке нового философского концепта — «Пора», «Лес» или «Правда» [41]. Текст лекций Бибихин составлял заранее. Именно эти записи и ложились в основу опубликованных курсов, три из которых («Язык философии», «Мир» и «Узнай себя») к публикации подготовил сам автор.

Для понимания герменевтики истории Бибихина наибольшее значение имеет курс «Пора (время-бытие)», прочитанный в МГУ им. Ломоносова в 1995–1996 годах. «На основе сделанных заранее машинописных и рукописных записей, а также сохранившихся файлов» [19, с. 5] в 2015 году в петербургском издательстве «Владимир Даль» был опубликован подготовленный вдовой философа О. Е. Лебедевой текст курса, на который мы и опираемся в данном исследовании. Некоторые фрагменты курса были подготовлены к публикации самим Бибихиным в виде статей «Закон русской истории» [9, с. 8–70] и «Точка» [9, с. 397–429], вошедших в книгу «Другое начало».

В хронологии курсов Бибихина «Пора» занимает среднее место. Те курсы, в которых Бибихин намечает основные мотивы своей философии, уже были прочитаны. В частности, в курсе «Мир» Бибихин уже рассмотрел тему времени — хотя и без введения концепта «пора» — как в ее экзистенциальном [13, с. 104–105, 114–118], так и в онтологическом аспекте — в связи с обращением к понятию «века» (αἰών / saeculum) в Древней Греции и христи-

⁵ Подробно свою работу в ИНИОНе Бибихин описал в статье «Для служебного пользования», вошедшей в сборник «Другое начало» [9, с. 181–208].

анстве [13, с. 118–119 и слл.]. До «Поры» был прочитан курс «Энергия», на трактровку феноменологии в рамках которого мы опираемся в нашей работе, «Чтение философии», содержащий важные для нашего исследования замечания о сне и реальности, а также курсы, посвященные разбору философии М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна⁶.

Два направления возможных возражений против актуальности исследования концептуального языка Бибихина и его герменевтики истории связаны между собой и представляют порочный круг. Во-первых, как замечает М. А. Богатов, нам могут указать, что Бибихин — не философ, но лишь переводчик и интерпретатор идей М. Хайдеггера [36, с. 109–111]; в крайнем случае, он автор блестящей по стилю философской эссеистики, но никак не тот, кто помог бы нам разобраться с вопросом о судьбах России или со стоящей со времен «Физики» Аристотеля проблемой времени — тем более что сам Бибихин и «проблему времени» [19, с. 16], и вообще все «философские проблемы» [19, с. 8] в первой же лекции курса берет в кавычки, иронизируя над философией как интеллектуальной деятельностью по решению профессиональных проблем. Иначе говоря, о собственно философской — в глазах академического сообщества — значимости сочинений Бибихина, по мнению некоторых, не идет и речи. Во-вторых, поскольку в проблемном поле Бибихин не может сказать нам ничего нового, то его работы не относятся и к философскому наследию — а значит, задача историко-философского обращения к его текстам также не представляет актуальности.

Наше исследование призвано поставить под вопрос такое представление о наследии Бибихина. Мы намерены показать, что исследование герменевтики истории В. В. Бибихина имеет как историко-философскую, так и собственно философскую актуальность. Последняя связана с тем значением, которое феноменология времени и истории, разработанная Бибихиным в курсе «Пора», представляет для современной философии. Нельзя не отметить

⁶ Полный хронологический список курсов, прочитанных Бибихиным, доступен на интернет-портале «Владимир Бибихин» [41].

актуальность анализа концепта «пора», соединяющего темы бытия и времени, с одной стороны, для защиты феноменологии от обвинений в антиреализме [94, р. 26], подкрепляющих ее расхожее отождествление с интроспекцией, а с другой — для рассмотрения той особой роли феномена времени для феноменологии, которая совсем недавно была поставлена под сомнение ведущим отечественным феноменологом В. И. Молчановым в его монографии «Феномен пространства и происхождение времени» [65].

Согласно Бибихину, именно темы времени и истории представляют собой один из тех путей, которыми феноменология может приближаться к фундаментальной онтологической проблематике, тем самым преодолевая понимание философии как концептуальной деятельности обращенного к самому себе человеческого сознания. В этой уверенности Бибихин, вне сомнения, продолжает стратегию М. Хайдеггера, согласно замечанию которого «...в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии» [76, с. 18].

Примечательно, что задача рассмотрения философской значимости герменевтики истории Бибихина может встретить возражения не только со стороны противников, но и со стороны почитателей наследия философа. Как было указано выше, сам Бибихин не считал делом философии решение вечных «философских проблем». Поэтому философ отрицал как прогрессистский подход к истории философии, так и сравнение аргументов и подходов якобы конкурирующих между собой философов. Именно для того, чтобы не сорваться в соблазнительную картину преодоления предшественников и конкуренцию с ними, Бибихин, по его собственным словам, специально преувеличивает свою зависимость от Хайдеггера [19, с. 13]⁷.

⁷ В другом месте «Поры» Бибихин иронично рассказывает об исследователе, который критиковал Гуссерля, в то время как Бибихин просил его выдать великому философу аванс доверия, поискать в его текстах незамеченные ходы. На это исследователь ответил, что занимается вовсе не Гуссерлем, а философией, — это Бибихин занимается Хайдеггером и застыл на нем, забыв, что иерархия и авторитеты в философии давно уже преодолены [19, с. 62–63].

Еще более наглядным примером специфики работы Бибихина, чем отношение к Хайдеггеру, будет обращение философа в курсе «Чтение философии» к поэме «О природе» Парменида. Бибихин, несмотря на все вытекающие отсюда противоречия, утверждает, что он не добавляет к словам Парменида ничего нового, и всякий раз при обращении к той интерпретации, которая не вычитывается непосредственно из текста Парменида и которую другой философ возвел бы к более поздним идеям, Бибихин читает поэму так, как будто Парменид не мог не знать и не понимать этих возможных прочтений [28].

В этом случае заявленная нами демонстрация актуальности и философской новизны мысли Бибихина, как и критическое осмысление результатов его феноменологического проекта, входит в противоречие с пониманием философии самим Бибихиным. Мы должны признаться, что замороженность интеллектуальным бескорыстием Бибихина, отказывающегося от любой заявки на философское превосходство перед разбираемым им автором⁸, долгое время удерживала нас от возможности посмотреть на работу Бибихина критически и настраивала на буквальное следование его мыслям как на единственно честный способ их прочтения. В данном исследовании мы стремимся, не изменяя этому бережному отношению к разбираемому автору, тем не менее обозначить соотношение мысли Бибихина с ее контекстом — в первую очередь, с феноменологическим, — и представить концептуальный анализ тех идей, которые лежат в основании герменевтики истории, представленной Бибихиным в своих работах.

Объект исследования — философия В. В. Бибихина в контексте феноменологической традиции. Герменевтика истории и ее место в философии Бибихина является **предметом исследования**.

Цель данного исследования — провести концептуальный анализ феноменологического генезиса герменевтики истории в философии В. В. Бибихина. Для решения поставленной нами цели необходимо решить

⁸ К сожалению, не во всех случаях, чему пример его «История современной философии» [11].

следующий ряд *задач*. Требуется, во-первых, реконструировать онтологию времени, разработанную Бибихиным с опорой на феноменологический метод; во-вторых, проанализировать экзистенциальную аналитику Бибихина в ее отношении к герменевтике истории; в-третьих, рассмотреть, каким образом Бибихин использует ключевые интуиции своей онтологии времени и экзистенциальной аналитики в толковании конкретных событий российской и европейской истории, а также в осмыслении исторической ситуации постсоветской современности.

Методология. Приоритетными для данного исследования являются методы историко-философской реконструкции, концептуального и сравнительного анализа, а также герменевтического чтения философского текста. Для понимания мысли Бибихина мы стремимся, по мере наших сил, применить и феноменологический метод — с удержанием замечания Бибихина о том, что в отношении феноменологии как первого взгляда на вещи не может быть ни техники, ни метода [29, с. 17].

Степень разработанности проблемы. Наиболее значимым событием в деле изучения философии Бибихина может быть названа международная конференция «Философское наследие В. В. Бибихина», проведенная 16–17 мая 2013 года в ЕУ СПб и СПбГУ. В работе конференции приняли участие как отечественные, так и зарубежные исследователи. В 2015 году статьи, написанные на основе представленных докладов, были опубликованы на русском и английском языках в журнале «Stasis»⁹. На презентации номера, посвященного Бибихину, главный редактор журнала «Stasis» Артемий Магун подчеркнул, что основная задача сборника — не популяризация Бибихина как самобытного русского мыслителя, представляющего интерес лишь для любителей диковинок, но раскрытие актуальности его мысли для современной мировой философии.

Две статьи, вошедшие в журнал, имеют непосредственное отношение к тематике нашего исследования. Речь идет о статье А. В. Магуна «Понятие

⁹ Stasis. 2015. № 1 (3).

события в философии Владимира Бибихина» и И. И. Евлампиева «Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Бибихина “Новый ренессанс”»¹⁰. Статья Артемия Магуна рассматривает концепт «событие» — один из центральных для нашей работы — в применении к проведенной Бибихиным герменевтике фактической исторической ситуации реформ перестройки и постсоветской современности [58], а работа Игоря Евлампиева посвящена герменевтике Бибихиным европейского Ренессанса, рассмотренной в контексте реконструированной исследователем концепции человеческой личности и сущности христианства в работах Бибихина [51].

Нельзя не отметить серьезность проделанной исследователями историко-философской, концептуально-аналитической и герменевтической работы. И статья И. И. Евлампиева, но в первую очередь статья А. В. Магуна предлагает подробный обзор важных для наследия Бибихина положений, связанных с проблемой герменевтики истории, в их соотношении с мировой философской мыслью (у И. И. Евлампиева представленной в первую очередь идеями Ф. Ницше, у А. В. Магуна — французской философией события). Однако обе статьи были написаны до публикации лекционного курса «Пора», что лишило исследователей возможности проследить феноменологический генезис герменевтики истории Бибихина.

Из-за невозможности более подробно рассмотреть взаимосвязь философского осмысления истории и современности, представленного в работах Бибихина, с концептуальными и методологическими наработками философа, оба исследователя были вынуждены необоснованно сузить размах его мысли и подогнать его под ту или иную схему, одна из которых может быть диаметрально противоположна другой. Если Игорь Евлампиев в завершении своей

¹⁰ До выхода из печати журнала «Stasis» И. И. Евлампиев опубликовал статью «Философия Владимира Бибихина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации» в Вестнике Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина [52]. Статья в журнале «Stasis» представляет собой лишь немного видоизмененный и доработанный вариант статьи из «Вестника», поэтому мы будем работать только с более полной статьей 2015 года.

статьи характеризует Бибихина как христианского мистика, стоящего в одном ряду с Иоахимом Флорским и Мейстером Экхартом [51, с. 363], то Артемий Магун сближает позицию философа с идеологическими взглядами начинателей перестройки¹¹.

Наше исследование многим обязано той постановке проблемы и тому определению вектора аналитической работы, который мы обнаруживаем в статьях А. В. Магуна и И. И. Евлампиева. Следует отметить и чуткость обоих исследователей к значению мысли Бибихина, которое в российском академическом поле до сих пор недооценено, что иной раз может препятствовать изучению наследия философа. Наша работа стремится восполнить пробел, существующий в актуальных исследованиях герменевтики истории Бибихина, и обратиться к ее концептуальной и методологической стороне. Для этого достаточно большая часть исследования будет посвящена лекционному курсу «Пора (время-бытие)».

На данный момент вышло лишь одно исследование, посвященное «Поре». Речь идет о рецензии М. А. Богатова на публикацию курса, напечатанной в журнале «Неприкосновенный запас» (№ 3 за 2015 год). В рецензии, озаглавленной «Пора Бибихина», Михаил Богатов не только рассматривает содержание курса, но и оценивает современное положение академических исследований наследия философа [34, с. 315–317].

В концептуальном плане исследователь анализирует онтологические импликации концепта «пора» [34, с. 320–323] и подчеркивает значение обращения к Аристотелю для структуры и содержания курса [34, с. 318–320]. Обе эти стороны анализа М. А. Богатова оказались чрезвычайно важными для нашей работы и будут рассмотрены в дальнейшем. В то же время Михаил Богатов подчеркивает, что в рецензии он не касается раздела «Поры», по-

¹¹ Согласно статье А. В. Магуна, Бибихин «в полном согласии с интенцией начинателей перестройки в СССР М. Горбачева и А. Яковлева <...> видит идущее — и искомое — событие как вброс и источник энергии, дающий импульс исторического движения в “застойной” атмосфере апатии и разобщенности» [58, с. 160–161].

священного русской истории, поскольку он с наибольшей легкостью может быть понят неверно [34, с. 318, 323]. Такие слова могут навести читателя на мысль, будто этот раздел стоит особняком от онтологии «поры» и представляет собой хотя и чрезвычайно сложную для понимания, но идеологическую, а не феноменологическую позицию Бибихина, что, как мы покажем, неверно. Также в рецензии М. А. Богатов не рассматривает экзистенциальное измерение феноменологии времени философа; не проблематизируя последнее, исследователь сам имплицитно разделяет экзистенциальный пафос Бибихина.

На наш взгляд, данные ограничения, разумно накладываемые Михаилом Богатовым на свою работу исходя из объема рецензии, равно как и нежелание исследователя подходить к живой мысли Бибихина в духе самодовольного критического разбора, должны быть оценены исключительно как достоинства, а не недостатки проделанной в рецензии работы. Однако это не исключает возможности продолжения начатого М. А. Богатовым анализа и более полного освещения тех смысловых ходов «Поры», которые не были рассмотрены в рецензии.

Для понимания концептуального измерения философии Бибихина не менее важными являются исследования А. В. Михайловского, который, как и А. В. Магун, стремится продемонстрировать актуальность ключевых идей Бибихина для широкого контекста современных философских дискуссий¹². Для этого исследователь проводит содержательный анализ тех или иных концептов («право» [60], «свое», «собственность», «мир» [62]) философии Бибихина в их сопоставлении с проблематикой современной философии. Хотя исследователь и не разбирает тему феноменологии времени и истории, выбранная им стратегия концептуального анализа и актуализации философии Бибихина во многом стала парадигмальной для нашей работы. Также следует отметить, что А. В. Михайловский обращается к текстам Бибихина в статьях, посвященных другим темам, — например, философии Хайдеггера [63, с. 57].

¹² Например, в контексте теологического поворота в современной французской феноменологии [62, с. 309–310].

Столь же значимыми, как работы А. В. Михайловского, для проведения данного исследования оказались не связанные непосредственно с курсом «Пора» статьи и доклады автора «Поры Бибихина» М. А. Богатова. Одна из работ исследователя — «Способы говорить о Бибихине» [36] — освещает ряд тем, затронутых в данном введении. В докладе «Аристотель в философии Владимира Бибихина»¹³ исследователь — так же, как и в своей рецензии, — подчеркивает особое значение философии времени Аристотеля для «Поры», которую он относит к группе аристотелических курсов Бибихина — наряду с «Энергией» и «Лесом». Не менее значимым для нашей работы оказался и доклад «Спор об энергии. К теме “Владимир Бибихин и богословие”» [35], акцентирующий внимание на том отношении Бибихина к теологии, понимание которого делает невозможным некритический подход к теологической интерпретации творчества философа.

Особенно близка нашему исследованию статья М. А. Богатова «Идеология и платонизм в работах Владимира Бибихина 1989–91 годов», опубликованная в интернет-журнале «Гэфтер» 8 апреля 2016. В этой статье Михаил Богатов подробно рассматривает проведенное Бибихиным разграничение мысли Платона и платонизма — ее вырожденной формы — и внимательно прослеживает политическое звучание этого разграничения на фоне настроений перестройки. М. А. Богатов прочитывает посвященные платонизму работы Бибихина как критику активистского идеологического дискурса и требование молчаливого философского внимания¹⁴. Как полученные выводы, так выбранный исследователем метод экзистенциально чуткой герменевтической работы делают, на наш взгляд, прочтение мысли Бибихина Михаилом Богатовым намного более корректным, чем трактовка Артемия Магуна.

¹³ Доклад от 6-го июня 2015 г. на конференции «Colloquium Classicum-III: Проблемы античной истории и классической филологии (К XXV-летию научного семинара «Colloquium Classicum»)), г. Саратов.

¹⁴ Ср.: «Доклад “Платонизм”, произнесенный 27 августа 1991 года, — это манифестация молчания, сбивчивая и косноязычная по отношению к идеологически развернувшимся настроениям и ожиданиям» [32].

Эксплицитно М. А. Богатов не ставит задачи актуализации творчества Бибикина¹⁵, но и не обращается к его мысли как к интеллектуальной безделушке, — пожалуй, для его исследований вопрос о философском значении Бибикина, которое-де надо доказывать, вообще не стоит. Хотя в случае с концептом «пора» рассмотрение Бибикина в более широком контексте представляется продуктивным, мы с наибольшим уважением относимся именно к стратегии Михаила Богатова. Сближение Бибикина с современной политической философией, предпринятое А. В. Магуном [58], заслоняет собственное измерение мысли философа, а потому приводит исследователя к выводам, которые представляются нам неправомерными. Даже сравнение А. В. Михайловским проекта Бибикина с современной французской феноменологией [62, с. 309–310] требует уточнения: принятие его как самоочевидного может привести к переносу на мысль Бибикина чужеродных ей схем¹⁶. В нашей же работе мы стремились не позволять апологетическим задачам исказить внимательное чтение курса.

Также следует отметить посвященные Бибикину статьи А. В. Ахутина, С. С. Хоружего, О. А. Седаковой, К. Штекль, М. Мардера¹⁷, В. Косыхина, Л. Кришталевой, Л. Леонкевича, А. Погребняка, Ю. Романенко, Д. Чинцовой и ряда других исследователей.

¹⁵ В качестве исключения можно рассмотреть указание на актуальность представленной в «Поре» трактовки события в контексте современной философии события [34, с. 318]. Тем не менее, Михаил Богатов в своей рецензии дает чрезвычайно точное описание невозможности точной концептуализации сдвига-величия [34, с. 321–322], то есть понимает проблематичность сближения проекта Бибикина с современной политической философией.

¹⁶ Данная мысль будет пояснена в первой главе нашего исследования.

¹⁷ Следует особенно отметить интерес к Владимиру Бибикину и его лекционному курсу «Лес (hyle)» [12] со стороны Майкла Мардера — одного из ведущих философов экологического направления, использующего феноменологию и другие направления континентальной традиции для построения философии вегетативной жизни [93]. М. Мардер также выступил на конференции «Философское наследие В. В. Бибикина» и опубликовал посвященную «Лесу» статью в журнале «Stasis» [59]; в журнале представлены главы из сделанного Майклом Мардером перевода «Леса» [91]. Поскольку курс «Лес» требует отдельного исследования, его рассмотрение, невозможное вне контекста современной экологической мысли и нового материализма (например, [44]) и представляющее собой одну из наиболее актуальных перспектив изучения философии Бибикина, вынесено за рамки нашей работы.

Новизна исследования. Кроме статей А. В. Магуна и И. И. Евлампиева специальных исследований, посвященных герменевтике истории в философии В. В. Бибихина, не проводилось. Выводы этих статей, на наш взгляд, не являются до конца корректными и будут критически рассмотрены в соответствующих разделах нашей работы. Статья М. А. Богатова «Идеология и платонизм в работах Владимира Бибихина» и рецензия «Пора Бибихина» намного более близки к мысли философа, однако разумно ограничиваются узким предметным полем. Мы же намерены впервые показать, каким образом онтология времени и экзистенциальная аналитика, разработанная Бибихиным в лекционном курсе «Пора (время-бытие)», который невозможно рассматривать в отрыве от «Бытия и времени» Хайдеггера, применяется русским философом для герменевтики современных ему политических событий, а также фактов отечественной истории и истории Европы.

Данное исследование стремится сочетать сильные стороны различных подходов к изучению Бибихина. Не претендуя на изобретение нового метода, мы, тем не менее, желаем более широко разработать, словами Михаила Богатова, те «способы говорить о Бибихине», которые предлагает сегодняшнее академическое поле.

Структура работы определяется поставленными задачами. В первой главе феноменологический метод Бибихина и его обращение к классическим проблемам онтологии времени будут рассмотрены как способы непосредственного введения онтологического измерения времени в проблематику лекционного курса «Пора». Во второй главе будет проанализирована экзистенциальная аналитика Бибихина, а также ее взаимосвязь с проектом «Бытия и времени» М. Хайдеггера. Наконец, в третьей главе будет выявлена специфика применения Бибихиным ключевых интуиций своей онтологии времени и экзистенциальной аналитики к задаче философского осмысления перестройки и постсоветской современности, а также герменевтики конкретных событий российской и европейской истории.

Нашим интересом к наследию В. В. Библихина мы всецело обязаны А. В. Михайловскому и особенно его докладу о понятии «своего» в философии Библихина, который был прочитан на прошедшей в 2012 году в НИУ ВШЭ конференции, посвященной проблеме «Я». Мы благодарны Александру Владиславовичу за его согласие руководить нашим исследованием, за терпение к нашему непостоянству, за ценные советы при подготовке работы.

Направление и характер нашего исследования во многом определены докладами и статьями М. А. Богатова, которому мы глубоко признательны как за проделанную им работу по изучению наследия Библихина, так и за неоднократно оказанную нам техническую помощь. Не меньше мы благодарны руководителю магистерской программы О. А. Жуковой, открывшей для нас новые аспекты русской религиозной мысли и готовой консультировать нас по самым разным вопросам, а также А. П. Козыреву, любезно предоставившему возможность прослушать курс его лекций по истории русской философии в МГУ им. Ломоносова и — вместе с А. И. Резниченко, А. А. Теслей, А. С. Агаджаняном, Н. В. Шабуровым и Т. В. Левиной — искренне поддерживавшему наш исследовательский интерес к мысли Библихина.

Мы хотим выразить нашу благодарность В. В. Горбатову, выдвинувшему нас для участия в конкурсе на стипендию «Серебряный птенец», и всем преподавателям, поддержавшим наше выдвижение, а также Центру фундаментальных исследований НИУ ВШЭ, Лаборатории исследования философии и лично Е. Г. Драгалиной-Черной и А. В. Углевой, Оксфордскому Российскому фонду, Фонду Джона Темплтона, ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия и лично прот. Владимиру Шмалию, руководителю нашей ассистентской работы Т. Ю. Сидориной, главному редактору журнала «Философия. Журнал Высшей школы экономики» В. Н. Порусу, его заместителю А. В. Марёу и не в последнюю очередь лично Валерию и Галине Беловым — всем сделавшим возможными наши исследования в течение последних двух лет.

За неоценимую поддержку, без которой не было бы этой работы, мы благодарны Алексею Козлову, Наталье Стоцкой, Ксении Гетьман и особенно маме Марине Васильевой, всегда помогавшей в трудную минуту. Мы не можем не остановиться на благодарности нашей покойной бабушке Зарине Богдановой, своим «Дневником чтения» [37, с. 81–233] когда-то впервые отпустившей нас на простор мировой философии, — при написании своей работы мы не раз обращались к книгам М. Хайдеггера и русских философов из ее библиотеки и с ее пометами.

Но все наши слова были бы лишены всякого смысла без постоянного участия в работе, результат которой мы смеем сегодня представить, супруги Алины, не раз напоминавшей нам о строгости мысли, необходимой для трудного дела философского понимания, на которое она вдохновляла своим примером и в котором всегда была рядом.

Глава 1. «Время-бытие»: обращение Бибихина к онтологическому основанию времени

1.1. Метод Бибихина: феноменология как онтология

Прежде чем непосредственно обратиться к феноменологической разработке Бибихиным онтологии времени, необходимо охарактеризовать понимание философом феноменологии вообще и показать, каким образом данное понимание соотносится с проделанной Бибихиным работой. Такой анализ позволит нам реабилитировать избранный Бибихиным способ письма, который может оттолкнуть философа-профессионала, привыкшего к строгому прояснению философских понятий и последовательному построению непротиворечивой философской концепции.

Термин «феноменология» в курсе «Пора (время-бытие)» Бибихин выделяет в качестве одного из возможных прочтений темы курса, но, тем не менее, не предлагает развернутого объяснения, что он понимает под феноменологией [19, с. 9]. Поскольку, как становится очевидным при первом знакомстве с курсом, Бибихин вовсе не собирается механически следовать феноменологическому методу Э. Гуссерля, необходимо понять, в каком же смысле философ говорит о феноменологии.

Пожалуй, наиболее эксплицитным определением феноменологического метода в его понимании Бибихиным является посвященный феноменологии фрагмент из начала курса «Энергия» [29, с. 16–23]. В этом отрывке Бибихин указывает, что философская работа

должна быть работой над тем, что не нами устроено или подстроено, над первым *явлением* вещи. Существо феноменологии — в доверии к этому первому лицу вещи, к тому, что открывается *внезапно*¹⁸, что нас захватывает *врасплох*, до того, как

¹⁸ Здесь Бибихин использует платоновский термин *ἐξαίφνης*, который он рассматривает как одно из имен — наряду с «априори», «априористический перфект», «молния», «Бог», «раннее» — для указания на способ существования того, что называет «первыми вещами» [19, с. 257].

мы сообразим. Характер того, что открывается вдруг, потому что заранее уже было, совсем не тот, что у вещей, которые мы устанавливаем, выстраиваем [29, с. 17].

Далее Бибихин подчеркивает, что при таком понимании феноменологии мы не можем выделить какого-либо метода для приобретения истины о «первом лице вещей» — равно как и не должны скатываться в антиметодологизм, который сам является методом [29, с. 17–18]. От человека не зависит, случится ли с ним такой опыт, в котором он «получает шанс увидеть в лицо вещи, *настоящие*, неожиданные, устроенные тоже с широтой и запасом, так, что каждая выходит в целый мир, окошко туда» [29, с. 22]. Если мы и можем говорить о феноменологическом «методе» как пути, то таким путем для явления вещей может стать лишь сам человек — когда он сумеет повернуться к лицу вещей до их методической обработки [29, с. 23].

Трактуя «первое явление вещи» (то есть феномен) как то, что «не нами устроено», Бибихин прямо противоречит пониманию феноменологии у Гуссерля, согласно которому феномен, во-первых, порождается трансцендентальным Я и, во-вторых, становится доступен феноменологу посредством осуществленного последним методического усилия — феноменологической редукции¹⁹. Как указывает А. В. Ямпольская, утвержденный Гуссерлем примат дающего созерцания, в котором Я может быть рассмотрено исключительно как активное, неоднократно подвергался критике во французской феноменологии [90, с. 54–55, 220]. Бибихин же, в отличие от французских авторов, уже в предпосылках своего исследования выходит за пределы трактовки феноменологии в смысле активности Я, не желая посвящать отдельную работу критике Гуссерля с вытекающим отсюда пафосом преодоления предше-

¹⁹ Разные исследователи по-разному оценивают степень активной роли Я в порождении феноменов: в то время как А. Г. Черняков полагает, что в трансцендентальной редукции именно безусловная свобода философа продуцирует анализируемый феноменологом чистый регион бытия, А. В. Ямпольская выступает против такой интерпретации, указывая на необходимость различения редукции как технического метода, подвластного воле феноменолога, и редукции как конверсии наподобие религиозного обращения [90, с. 24–26]. Однако далее А. В. Ямпольская подчеркивает, что, по замечанию Левинаса, сама центральная для Гуссерля категория опыта (понимание которой в классической феноменологии радикально отличается от трактовки опыта у Бибихина) предполагает активную роль Я [90, с. 220].

ственников, который Бибихин обнаруживает у Э. Левинаса и Ж. Деррида и который для него неприемлем [19, с. 13].

Однако в своем понимании задач феноменологии — но никак не в способе их достижения — Бибихин вполне может быть поставлен в один ряд с французскими феноменологами, и в особенности — с Ж.-Л. Марионом. Для последнего, по замечанию А. В. Ямпольской, цель философской работы состоит в том, чтобы «превзойти» (*transgresser*) все те субъективные помехи, которые искажают самопоказывание феномена, т.е. субъективные «перцептивные средства» и главнейшее из них, интенциональность, которая понимается как своего рода познавательная инициатива, исходящая от Я» [90, с. 74].

Но, как мы видим, различие начинается уже в формулировке задач: Бибихин никогда бы не сказал, что мы способны «превзойти» свою инициативу — подобно барону Мюнхгаузену, вытаскивающему себя из болота. Такого рода задачи ставят Бибихина в недоумение: «Что же, тогда метод надо стряхнуть с себя? — Каким методом??!» [29, с. 22]. Не наше дело, говорит Бибихин, «превзойти» собственную инициативу, ведь те вещи, которые одни способны выбить нас из накатанной колеи методизма, включающего в себя антиметодологизм, не нами устроены. Только мир, окошком в который служат феномены, может оторвать наше сознание от самозачарованности.

Как показывает А. В. Михайловский, в других работах Бибихина мы также имеем дело с онтологическим пониманием феномена. По замечанию исследователя, Бибихин трактует феномен в согласии с Хайдеггером «как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура» [76, с. 63; Михайловский *Онтологическая*, с. 311]²⁰. Такое сближение мысли Бибихина и Хайдеггера позволяет А. В. Михайловскому охарактеризовать философию Бибихина как онтологическую герменевтику и поместить ее в контекст предложенного Хайдеггером проекта онтологической деструкции [62, с. 307–311] — разбора

²⁰ Близость Бибихина к Хайдеггеру в противоположность Гуссерлю, чей проект располагается в «полюсе созерцания», подчеркивает и В. Косыхин [53, с. 379].

метафизической традиции как свалки концептов, мешающих продуктивному усвоению живого нерва традиции²¹.

Герменевтический разбор как феноменологическое обращение к самим вещам непосредственно связано для Бибихина с той экзистенциальной работой над собой, значимость которой для феноменологии подчеркивает А. В. Ямпольская [90, с. 145–146]. Весьма отчетливо экзистенциальный мотив звучит в определении Бибихиным своего метода из предварительных набросков к курсу «Мир»:

Что нужно сказать о нашем методе? Мы не будем изобретать или конструировать (уловка отчаявшейся мысли), ни нагнетать важность, пытаясь навязать кому-то свои акценты. Вместо настраивания конструкций будет разбор в буквальном смысле разнимания. Будем только разбираться в том что есть, давая сказать самим вещам. Дадим им слово. <...> Вместо того, чтобы желать новых приобретений, мы попробуем, если удастся, освободить себе руки от вороха накопившегося добра [16, с. 199–200].

Онтологическую трактовку феноменологии у Бибихина можно проиллюстрировать на основании ключевых идей первого прочитанного Бибихиным курса — курса «Мир». Бибихин не считает нужным искусственно сужать свое понимание «мира» до «только феноменального», например как «системы отсылок»; он не говорит и о том, что для получения феномена мира нам необходимо некий «объективный мир» «вынести за скобки». Если есть то, что «вынесено за скобки», то полученный феномен не может быть назван «всем», — но мир, по Бибихину, это именно «всё» [13, с. 16], «целое как таковое» [13, с. 18]. «Система якобы научных знаний о “мире в целом”» [13, с. 54] не удовлетворяет Бибихина не потому, что она не выдержала процедуры *ἐλοχή*, а потому, что представляет собой околонучную публицистику, в то время как строгая наука сама понимает, что не имеет дела с миром как целым [30, с. 138–139].

²¹ В курсе «Ранний Хайдеггер» Бибихин более подробно рассматривает тему онтологической деструкции, указывая на ее отличие от деконструкции Ж. Деррида [22, с. 101, 105–108, 273–274]

Феноменологически прислушиваясь к миру как к не-войне, гармонии и тишине, Бибихин подчеркивает, что мир-тишина и мир-универсум «разлученные говорят нам каждый по отдельности неведомо о чем, по-настоящему они есть только вместе и один без другого потерян» [13, с. 80]. Предлагая историко-философский обзор истории понятия «мир», Бибихин не ограничивается ни феноменологической, ни даже трансцендентальной традицией, но начинает с Библии и Аристотеля и завершает философскими идеями физика-теоретика В. Гейзенберга [13, с. 136–141], тем самым еще раз подчеркивая свой тезис об онтологическом измерении феноменологической работы. Как мы увидим в дальнейшем, таким же образом Бибихин работает и с феноменологией времени в курсе «Пора», сближая на первый взгляд разнородные трактовки времени — «философскую проблему времени», научный и обыденный счет времени, наше повседневное «пора!».

Уже в курсе «Мир» Бибихин особенно подчеркивает и онтологическое значение феномена времени. Философ прямо говорит, что мир есть время: это понимание присутствовало в языке Древней Греции и христианства в понятии века, зона (αἰών / saeculum) [13, с. 118–119 и слл.], но философами она не поднималась до «Бытия и времени» М. Хайдеггера и «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна [13, с. 146]²². В курсе «Язык философии», который читался сразу после курса «Мир», Бибихин уточняет, что греческое «αἰών» следует понимать как однокоренное с русским «юный» — а это указывает, что именно юность как новизна лежит в основании и вечно-

²² Этот тезис Бибихина является некорректным. Наиболее явно опровергающим его примером является поздняя философия Ф. В. Й. Шеллинга, мысль которого Бибихин значительно упрощает и, упростив, пренебрежительно разбирает в своей «Истории современной философии» [11, с. 198–215]. В лекциях «Система мировых эпох» и ряде других работ Шеллинг предлагает свой проект трактовки онтологии через временность в связи с теологической проблемой творения. Если для Августина начало времени вообще совпадает с началом бытия тварного мира [1, XI, 15], то Шеллинг рассматривает творение во времени — однако во времени как «мировых эпохах», или «вечных временах», подчеркивая «противоположность относительным временам этого мира» и отождествляя три «мировых эпохи» с Лицами Троицы [87Эпохи, с. 301].

сти, и времени: «Время получается оттого, что есть — дано и дается — небывалое» [30, с. 148]²³.

В том случае, если философ работает с самими вещами и самим миром, он больше не может понимать свою деятельность как активность сознания по разработке концептов, призванных наиболее корректно отобразить структуру мира. Важный пункт для понимания специфики работы Бибихина — его критика сознания, вполне раскрытая в курсе «Мир» [13, с. 72–75, 90–94, 112–113] и составляющая одну из стержневых линий более поздних курсов.

Бибихин трактует сознание как отражающую инстанцию, порождающую себе особое пространство [13, с. 90]. В курсе «Чтение философии» для характеристики этой инстанции Бибихин вводит яркий концепт «КПП сознания» [28, с. 25]. Мира же человек касается помимо КПП сознания, пробуждаясь от того сна, которым и является сознание [13, с. 87–89], — подобно тому как у Лейбница монада бессознательно воспринимает мир [55, с. 422–424]. Если мир не есть осознаваемый, то можно ли сблизить проект феноменологии Бибихина с психоанализом? Все-таки нет — в первую очередь потому, что психоанализ набрасывает на «бессознательное» разработанную сознанием онтологическую схему противопоставления субъекта и объекта, помещая «бессознательное» внутрь субъективной «человеческой души».

Учение К. Г. Юнга о коллективном бессознательном, включая тезис об автономии архетипов от человека и их реальном бытии²⁴, так же далеко от проекта Бибихина, поскольку оно по-прежнему подходит к бессознательному со схемами и концепциями сознания — такими как «душа», «культура»,

²³ По воспоминаниям Бибихина, мысль о родстве греческого «αἰών» и русского «юный» была высказана, со ссылкой на французского лингвиста Э. Бенвениста, на торжественном мероприятии в честь девяностолетия А. Ф. Лосева (12.12.1983) в благодарственной речи самого юбиляра [3, с. 289–292]. Обнаруженное в слове «αἰών» тождество вечности и молодости Лосев применил к науке: «Малое дело, что жизнь длится; главное, что есть вечная молодость. <...> Наука есть вечная молодость. Вот вам завет умирающего Лосева: если хотите быть вечными и молодыми, занимайтесь науками, до старости, как Ньютон, как Менделеев» [3, с. 292].

²⁴ Наиболее ярко свое понимание реальности бессознательного К. Г. Юнг продемонстрировал в трактате «Ответ Иову», разбирая историческое развитие иудео-христианской духовности как процесс постоянного влияния на человека автономных от него сил — таких как Яхве, Сатана, Христос [89].

«Бог». Трактровка феномена мира как Бога, по Бибахину, вовсе не проясняет, а запутывает дело. Здесь не работает и предпринятое французской феноменологией — вслед за Паскалем — противопоставление Бога философского и Бога божественного, с которым сближает дело Бибахина А. В. Михайловский [62, с. 310]. Нельзя забывать, что для Бибахина возможен лишь человеческий Бог, который точно не больше мира:

У Николая Кузанского²⁵ <...>: мир самое непосредственное, за мир только через мир, и наш Бог есть человеческий Бог по необходимости, как у быков был бы бычий тоже по необходимости. Вы слишком быстро бежите к Богу, не используя еще всех возможностей мира, и может быть ваш Бог вовсе не Бог, а тайный закоулочек мира [16, с. 188]²⁶.

В то время как все психоаналитические и теологические трактровки бессознательного или божественного в конечном итоге нацелены на его объяснение²⁷, Бибахин указывает на то, что усилия по осознанию того, с чем человек всегда уже встретился помимо сознания, являются излишними, поскольку

²⁵ Вне сомнения, Бибахин не цитирует Николая Кузанского, но, подхватывая его мысль, разворачивает ее таким образом, что ее вряд ли смог бы одобрить католический кардинал.

²⁶ А. В. Михайловский указывает на близость Бибахина теологическому повороту во французской феноменологии. Однако, на наш взгляд, те ходы, которые использовались Э. Левинасом, М. Анри и Ж.-Л. Марионом, являются абсолютно неприемлемыми для Бибахина, учитывая его крайне осторожное отношение к религии. Столь же чутко, как Ж.-Л. Марион, понимая опасность идола метафизики, Бибахин подчеркивает, что в религии идолатрия, попытка поименовать Бога и эксплуатировать его имя, еще более сильна [30, с. 282]. Пожалуй, здесь Бибахин ближе А. В. Ямпольской в ее критике Ж.-Л. Мариона как лишь механически использующего метод Гуссерля и Хайдеггера [90, с. 179]. Подробнее темы отношения философии к религии и необходимости крайне осторожного отношения к религиозному Богу В. В. Бибахин касается в своем курсе «Язык философии» [30, с. 258–282], который в своем докладе «Спор об энергии. К теме “Владимир Бибахин и богословие”» рассматривает М. А. Богатов [35]. Можно ли сказать, что философские термины для Бибахина — лишь имена Бога, способы говорить о Нем, не срываясь в идолатрию? Скорее, как мы уже отмечали, «Бог» как понятие средневековой философии и христианской культуры — к которой Бибахин обращается не чаще, чем к Ведам, — рассматривается философом как одно из имен, указывающих на способ существования первых вещей [19, с. 257].

²⁷ Такая интенция скрыто просматривается и в работе самого Юнга, несмотря на его тезис о необходимости соприкосновения с бессознательным в культуре и религии, а не путем его рационализации, — или именно благодаря этому тезису, нигилистически рассматривающему культуру и религию лишь как инструменты поддержания психического здоровья.

ку именно помимо сознания человек наиболее полно участвует в событии мира [28, с. 16].

Из этого обстоятельства становится более понятным и то, почему Бибихин выбрал для своих сочинений столь особый стиль²⁸. Задача этого стиля — дополнить онтологическую деструкцию, разбор и снятие построенных сознанием схем²⁹, то есть негативную работу, работой позитивной — поэтическим, совершающимся помимо сознания прикосновением к «первым вещам» [13, с. 97]³⁰.

Насколько легитимно реализованное Бибихиным использование поэтического языка в философском произведении? Сам Бибихин (как и поздний Хайдеггер) считает именно поэзию наиболее подлинным способом прикосновения к миру, — но не является ли такой тезис лишь экстравагантным учением Хайдеггера и Бибихина, не имеющим никакой актуальности для более широкого контекста философских дискуссий и ничего общего с философией вообще?

На наш взгляд, понимание поэзии и поэтического языка как феноменологического метода сближает философию Бибихина с одним из актуальных философских проектов — с феноменологией М. Ришира. Ришир критикует

²⁸ Стиль работ Бибихина неслучаен: мы не можем сказать, что Бибихин попросту не умел писать иначе или не владел навыками отстраненно-объективного академического письма. В том, на каком уровне Бибихин владел академической техникой, несложно убедиться, обратившись к рефератам, которые философ писал во время своей работы в ИНИОНе [10]. Своеобразие стиля Бибихина усложняет задачу перевода его работ, часто построенных на многозначности того или иного слова русского языка. Эта трудность отчетливо проявилось при переводе курса «Лес» на английский язык: уже для обозначения центрального концепта курса переводчику потребовалось введение конструкта «The wood(s)», отмеченная скобками двузначность которого требует схематичного интеллектуального понимания, а не поэтического и герменевтического вслушивания [91, р. 8].

²⁹ Подробнее о задаче онтологической деструкции у Бибихина см. исследование А. В. Михайловского: [62, с. 308–312].

³⁰ Указания на то, что именно поэтический язык дает слово миру, разбросаны по многим текстам Бибихина. Всеохватное рассмотрение трактовок поэзии у Бибихина, перекликающихся с ее пониманием у О. А. Седяковой, не входит в задачи данного исследования. Тем не менее, в последнем разделе мы остановимся на тезисе Бибихина о примате поэзии в деле постижения истории, который проясняет и то онтологическое значение, которое Бибихин придавал поэтическому языку.

идею Гуссерля о способности Я получить доступ к чистому феномену: поскольку язык существенно вовлечен в задачу феноменологической дескрипции, только посредством языка феномен наделяется смыслом — и с неизбежностью искажается [90, с. 93]. Согласно замечанию А. В. Ямпольской, для Ришира «подлинная феноменологическая работа заключается вовсе не в возвращении к исходному созерцанию или исходному смыслу, потому что этот исходный смысл невозможен как таковой, но только как коррекция, уточнение и становление все новых и новых смыслов» [90, с. 94]. Вследствие этого именно поэт, согласно Риширу, является лучшим феноменологом, поскольку он, ломая привычные лингвистические схемы, вводит в язык то, что ранее превосходило языковую реальность [90, с. 95]³¹.

Примечательно, что идеи Ришира так же не являются частным случаем. Его критика надежд на непосредственный доступ Я к чистым феноменам и передачу результатов наблюдения в феноменологической дескрипции находится в интересной перекличке с тезисом Л. Витгенштейна о невозможности индивидуального языка, основанного на приватном довербальном опыте [40, с. 140–142]³². В то же время подходы Ришира и Бибикина значительно отличаются от концепции Витгенштейна, полностью отрицающего возможность выхода за пределы языковых игр и тем самым даже для концепции языка «Философских исследований» сохраняющего запрет «Логико-философского

³¹ Также следует вспомнить, что с не меньшей тщательностью, чем в феноменологии, тезис о поэзии и об искусстве вообще как об «органоне философии» был рассмотрен в романтической философии и, в частности, в «Системе трансцендентального идеализма» Ф. В. Й. Шеллинга [87Идеализм]. В конечном счете трактовка искусства у Бибикина ближе к идеям Шеллинга, поскольку Ришир все же понимает задачу феноменологии традиционно — как неискажающую дескрипцию чистых феноменов сознания. Этот факт становится примечательным в связи с неоспоримым влиянием романтизма и в особенности Шеллинга на русскую философию XIX века. По этой и ряду других причин рассмотрение наследия Бибикина в контексте истории русской философии может быть не менее продуктивным, чем сопоставление с современными феноменологическими штудиями.

³² К идеям Витгенштейна также близка критика феноменологии, предпринятая аналитическим философом Г. Райлом [71] на основании его лингвистического подхода к философии сознания, изложенного в «Понятии сознания» [70, с. 19–33]. С концепцией «Понятия сознания» интересно сравнить тезис Ришира: «Сознание — это феномен языка» [90, с. 93].

трактата» на любые высказывания о «мистическом» [39, 6.522, 6.53, 7] — о мире как целом, о том, что интересует Бибихина.

Таким образом, понимание Бибихиным феноменологии как онтологии, наиболее ярко выраженное на примере концепта «мир», полностью легитимирует избранную им поэтическую манеру письма, стремящуюся затронуть существо человека, а не просто изложить концепцию, о референции понятий которой не без основания мог бы быть поставлен философский вопрос. Более того, в рамках мысли самого Бибихина живое слово не требует интеллектуальной легитимации и, напротив, та слава слова, место которой стремится дать Бибихин, чтобы позволить событию мира затронуть лектора и слушателя — или автора и читателя, — является первой по отношению к концептуальным трактовкам феноменологии и разработке философской методологии³³.

³³ Данные разыскания могут и должны быть дополнены анализом экзистенциального измерения философской речи Бибихина, пониманием свободы и ответственности его работы, вниманием к тому, каким именно образом он стремился затронуть своего слушателя. Именно на экзистенциальную сторону «события философии Бибихина», а не на тот разбор «концептуального содержания» его философской работы, на который претендует наше исследование, ориентируется большинство на данный момент вышедших статей, посвященных мысли философа, к которым мы и отсылаем нашего читателя. В этом ряду следует в первую очередь отметить работы А. В. Ахутина [2], С. С. Хоружего [83], О. А. Седаковой [74], А. В. Михайловского [61].

1.2. Герменевтика мысли Аристотеля как рассмотрение проблем онтологии времени

Обращаясь к феноменологии времени в курсе «Пора», Владимир Бибихин движется в русле того же понимания феноменологии, которое ранее было представлено в лекционном курсе «Энергия». В качестве предпосылки исходя из онтологического понимания феноменологии, Бибихин не собирается ни полемизировать с теми концепциями, которые трактуют время как порождение сознания, ни доказывать тезис о реальном существовании времени.

Каким же образом Бибихину удастся наметить тот онтологический аспект времени, который вынесен им в подзаголовок курса «Пора (время-бытие)»? Такая задача тем более представляется трудной, что с самого начала курса Бибихин говорит, что его интересует не высокая «проблема времени», а самое обыденное «пора!», как пора заходить в вагон поезда, который отходит через пять минут. Именно в этом относительном «пора!» (относительном — поскольку можно не садиться на поезд, бросить все и уехать в деревню) мы, по Бибихину, можем услышать «безусловное *пора*» [19, с. 6–7].

Так, Бибихин разрабатывает свою феноменологию времени, в первую очередь опираясь на вводимый им концепт «пора». Но что такое «пора»? Бибихин называет разные аспекты этого слова: время, метод (проход; *пора*), бытие, Ereignis Хайдеггера [19, с. 5–6]. Обращаясь к этимологии, в «поре» мы слышим давание, предоставление, судьбу, долю [19, с. 13–14]. В обыденной речи при возгласе: «Пора!», «Время!», — мы понимаем, что для чего-то пришло подходящее время — подобно тому, как «всякие туфли должны быть *впору*» [19, с. 11]. Но даже в этом обыденном понимании проявляется та дающая мгновенность понимания, которая интересует Бибихина — и обращает нас к понятию мгновения-ока (Augenblick) у Хайдеггера [76, с. 337—339], вскрывающему связь феноменологии времени последнего с темой смерти [19, с. 21–29]. Но, как подчеркивает М. А. Богатов, к мысли Хайдеггера

Бибихин обращается лишь для того, чтобы перейти к чтению другого автора — Аристотеля [34, с. 319].

Разбору «Физики» Аристотеля Бибихин уделяет значительную часть своего курса. Философию времени Августина Бибихин рассматривает как рубрику философии Аристотеля. Далее по ходу курса Бибихин также обращается к легенде о Пифагоре, спускающемся под землю. Иначе говоря, античные тексты занимают важное место в разработке Бибихиным концепта «пора».

На наш взгляд, именно герменевтика античных текстов (и в особенности — «Физики» Аристотеля), написанных до произошедшего в Новое время раскола между субъективным Я и объективным миром (не говоря о трактовке феноменологической редукции Гуссерлем как «вынесения мира за скобки»), составляет второй, наряду с поэтическим языком Бибихина, способ обращения к онтологическому измерению мысли. Такое значение историко-философской герменевтики связано с особым стилем работы Бибихина с источниками, вытекающим из того иерархического почтения к великим философам прошлого, которое было рассмотрено во введении к нашему исследованию. Философ стремится не противопоставить себя читаемому автору, возносясь на высоту научной объективности, но соединить свою мысль с мыслью традиции — так, что не всегда можно различить, где говорит Аристотель, а где Бибихин³⁴. Обращение к аристотелевским темам позволяет Бибихину развернуть вопрос об онтологических характеристиках времени, минуя полемику с предшественниками и «доказательства внешнего мира» или реальности времени.

Какие же темы философии Аристотеля привлекают внимание Бибихина? Приступая непосредственно к чтению текста Бибихина, мы вынуждены согласиться с М. А. Богатовым, что передать все ходы мысли «Поры» даже в

³⁴ Разумеется, такое чтение Аристотеля не может быть признано корректным с точки зрения академической истории философии. Специфику работы Бибихина с источниками подробно разбирает М. А. Богатов [36, с. 99–100, 111–117].

более пространным исследованием не представляется возможным, поэтому необходимо всегда отдавать себе отчет в субъективном характере вычленения каких-либо смысловых элементов из текста курса [34, с. 320]³⁵.

Одной из наиболее важных для понимания феноменологической разработки концепта «пора» является проблема взаимосвязи механического времени (времени на часах) и времени события. Бибихин подчеркивает разницу между этими двумя аспектами времени: событие невозможно жестко привязать к хронометру. Оно существует так, что когда оно замечено, оно всегда уже произошло. Этот способ существования события Бибихин называет априористическим перфектом [19, с. 48].

Понятие априористического перфекта используется Хайдеггером в «Бытии и времени» [76, с. 85]. Немецкий философ не разрабатывает этот концепт подробно, но лишь в кратком комментарии определяет его как одно из обозначений — наряду с «априори» и «первым по природе» — того, что «всегда уже заранее существующее», то есть «бывшее, перфект»: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы обратно при вопросе о сущем как таковом» [76, с. 441]. Перфект назван априористическим вслед за трактовкой априори у Канта: если в проекте последнего к априорному нас «обратно отсылает» вопрос о способах познания опытно данной природы, то у Хайдеггера речь идет о самом бытии сущего, а не о каких-либо эпистемологических структурах.

Бибихин в своей феноменологии события эксплицирует содержащееся в хайдеггеровском термине указание на темпоральную данность феномена мира по способу упускания. В этом измерении «Пора» Бибикина может быть поставлена в один ряд с исследованием А. Г. Чернякова «Онтология времени», в котором автор стремится дать темпоральную интерпретацию онтологической дифференции Хайдеггера [86Онтология, с. 18], и с трактатом М. А. Богатова «Манифест онтологии», в котором мир понимается как опоз-

³⁵ Здесь уместно вспомнить и замечание Т. В. Литвин: «Возможно, понять Бибикина полностью — это мечта» [57].

дание к бытию [33, с. 253 и сл., 350]³⁶. В отличие от предложенных подходов, Бибихин не нагружает фигуру априористического перфекта концептуальной интерпретацией перехода от бытия к сущему или миру, но приглашает нас услышать момент перепада и величия в самих данных по способу априористического перфекта феноменах мира, поры, события, парадоксально содержащих в себе обе стороны онтологической дифференции³⁷.

Вслушиваясь в событие, в его величие, Бибихин напоминает, что мы, согласно пифагорейцам и Лейбницу, постоянно участвуем в бесконечном множестве событий, на которые не обращаем внимания [19, с. 48–49]. Иначе говоря, именно по способу априористического перфекта нас затрагивает мир, к которому наше сознание всегда опоздало. Во всяком событии, как и во всяком «пора!», просвечивает событие мира.

Но если, как Бибихин заметил еще в первой лекции курса, всякое механическое время, время-расписание, онтологически укоренено в событии и поддерживается им [19, с. 7], то каким образом мы используем механическое время для счета безусловно отличной от него событийной реальности?

Чтобы ответить на этот вопрос, надо задуматься над тем, что такое событие. Феноменологически и вслед за Аристотелем Бибихин указывает, что событие человек замечает, когда замечает изменение [19, с. 41]. Что это за изменение? Феноменологически оно схватывается как движение от прѳтеров к ѳстеров, от «раньше» к «позже». Однако этот перепад не может быть помыслен линейно, будто движение между двумя «теперь»: пока не наступит «позже», событие не произойдет и мы его не заметим, то есть мы не можем

³⁶ Примечательно, что у самого Хайдеггера понятие «опоздания к миру» также появляется, однако систематически не разрабатывается [76, с. 205].

³⁷ Это замечание относится и к условному противопоставлению сознания и мира, произведенного нами в предыдущем разделе для определения онтологического измерения феноменологического метода Бибихина, поскольку в «Поре» рефлексующее отражение — то есть сознание — Бибихин характеризует именно как опоздавшее к событию мира [19, с. 228]. На возможность услышать в термине «мир» не только онтическое, но и онтологическое значение мира как бытия сущего, — то есть включить в сам мир онтологическую дифференцию — указывает и сам Хайдеггер, однако в «Бытии и времени» ограничивает этот термин онтическим смыслом [76, с. 64].

вести «раньше» события как изолированную точку. Иначе говоря, когда событие произошло, мы всегда уже находимся в точке «позже», но понимаем ее именно как перепад от «раньше» [19, с. 56].

Захваченный феноменологическим парадоксом события как априористического перфекта, как того, что обнаруживается и, более того, существует как всегда уже произошедшее, Бибихин говорит о событии как о величии [19, с. 51, 57]. Но разве можно подсчитать величие? Как же мы считаем время?

Бибихин не собирается «решать проблему времени». Неочевидный, подвешенный характер нашего счета времени, не соответствующего событию как величию, указывается в «Поре» не для того, чтобы в картезианском духе отказаться от всего неочевидного, но, напротив, чтобы обратить внимание на парадоксальность времени, всегда существующего между событием и числом [19, с. 60]. Бибихин отвергает абстрактную схему противопоставления живого и мертвого времени [19, с. 80]. Вместо этого он приходит к парадоксальному выводу: сама возможность механического времени, времени календарей и хронометров, укоренена в том же величии, которое схватывается в событийном аспекте времени, — в опыте целого, всего. Считая годы, мы имплицитно предполагаем, что своим счетом мы уже охватили все пространство времени, — а это значит, что для начала счета, для мысли о том, что время можно считать, у нас уже должен быть опыт времени как целого — опыт, характерный для сна [19, с. 65].

Сон как способ прикосновения к вечности для Бибихина — не метафора, а результат феноменологического анализа. Парадоксальным образом сон связан со счетом времени не только как опыт, но и как событие — ведь именно по чередованию сна и яви (а не по движению Солнца) мы вводим членение времени на календарные дни [19, с. 66]. Иначе говоря, именно перепад сна и яви становится той пульсацией, которую схватывает концепт «пора», описывающий время в его широчайшем размахе от событийного времени до времени-механизма [19, с. 81].

Сам Бибихин указывает на чрезвычайную важность проведенного им феноменологического анализа роли сна для понимания времени³⁸. Можем ли мы сказать, что данный анализ, ввиду очевидной ирреальности сновидений, является примером феноменологии сознания?

Чтобы понять, какое место феномен сна занимает в философии Бибихина, обратимся к курсу «Чтение философии» — который был уже прочитан на момент чтения курса «Пора». В этом курсе Бибихин поднимает тему сна в связи с вопросом о том, что такое действительность. Действительность — это то, что не может быть нами и нашей мыслью себе подстроено: сто талеров от мышления о них не появятся в кармане. Таким же образом, по замечанию Бибихина, существует и сон, который не может быть нами себе подстроен. Если же мы и научимся искусственно вызывать сновидения о чем-то конкретном — это будет означать лишь то, что мы забыли, что такое по-настоящему видеть сны [28, с. 276].

Мы вновь возвращаемся к теме мира как того, что существует помимо сознания, независимо от его усилий. Сравнивая время и действительность со сном, призывает ли нас Бибихин погрузиться в глубины своей психики? Во-все нет: напротив, рассматривая в «Поре» экстравагантные теории времени, опирающиеся исключительно на субъективное восприятие последнего, Бибихин отвергает их, подчеркивая, что событие располагается именно в «официальном» времени [19, с. 161]. В «бессознательном» опыте сна философ видит трансцендентальную предпосылку механического времени наших календарей и естественно-научной трактовки времени, которые лучше сохранить, чем отбросить, поскольку, во-первых, другого времени у нас все равно не будет, а во-вторых, даже в механическом времени раскрывает себя событие мира. В этом, по Бибихину, заключается парадоксальность той непостижимой истины вещей, которую он называет Софией [19, с. 243]: хотя мы и видим, что наше время есть лишь человеческое, не соответствующее

³⁸ «Вот это да. Это тот результат, который если только он один будет у нашего курса, его мне достаточно» [19, с. 65].

величию мира, но мы не можем в некоем экстазе слиться с желанным абсолютom событийного времени.

Сравнение реальности со сном — вовсе не мистика и не красивая метафора. Таким сравнением Биbihин, во-первых, задает определение реальности как существующей независимо от сознания и, во-вторых, подчеркивает неуловимость этого способа существования реальности для любых философских концепций и доказательств. Иначе говоря, мысль Биbihина в своем столь «экстравагантном» тезисе оказывается близка аналитической философии, называемой, вслед за Кантом, невозможность доказать реальность внешнего мира «скандалом в философии» [66, с. 66]. Своим аргументом, выводящим реальность «внешнего мира» из демонстрации правой и левой руки [66, с. 81], Мур также пытается нащупать в нашей повседневной очевидности тот момент внезапного (ἐξαίφνης) подобно сну обнаружения реальности, о котором говорит Биbihин³⁹.

Внимание к событию, к сдвигу, к величию позволяет Биbihину по-новому посмотреть и на классическую для философии проблему соотношения настоящего, прошлого и будущего. Еще в начале курса Биbihин стремится найти понимание настоящего, отличное от его «вульгарной» трактовки как точки «теперь» [19, с. 21]. Теперь же философ указывает, что именно величие сдвига делает настоящее по-настоящему *настоящим* [19, с. 53]. Здесь дальнейшие лекции развивают то положение, которое Биbihин наметил в первых двух лекциях: что настоящее есть смена аспекта, благодаря которой время, включая прошлое и будущее, понимается как целое [19, с. 21–23]. Такая смена аспекта позволяет увидеть в настоящем границу между прошлым и будущим. Но если для «вульгарной» трактовки времени мы вначале представляем на линии времени область прошлого и область будущего, а между

³⁹ Аргумент Мура также интересно сопоставить с трактовкой понимания у Хайдеггера как того умения-быть-в-мире, которое составляет фундаментальную характеристику Dasein как бытия-в-мире [76, с. 144]. Вне сомнения, обнаружение своих рук не является доказательством в строгом смысле — однако феноменологически схватывает опыт первой очевидности нашей всегда уже расположенности в мире.

ними ставим точку «теперь», то когда мы видим *настоящее* настоящее, мы понимаем, что граница первична и самостоятельна по отношению к разделяемым ею областям [19, с. 92–93]. Иначе говоря, благодаря настоящему как способу видения выхватываются располагающиеся в две стороны от него прошлое и будущее.

Но если мы отказываемся от линейной модели времени, то в чем состоит отличие между прошлым и будущим? Быть может, в том, что, как указывает Августин, прошлое мы постигаем с помощью памяти, а будущее ожидаем и предугадываем [1, XI, 22]? Схематически понятое решение Августина, которое исследователи часто рассматривают как предвосхищение трансцендентализма Канта и Гуссерля [56, с. 46], Бибихиным не рассматривается, поскольку оно редуцировало бы онтологию поры до способов ее данности сознанию.

Реальность времени выявляется в «Поре» ровно противоположным схеме Августина образом. Прошлое, указывает Бибихин, вовсе не ухватывается нашими усилиями по припоминанию, но существует независимо от яви сознания как забытое, но затрагивающее нас, как сон, как Лета, из которой всплывают странные рыбы воспоминаний, — как река, с которой мы не можем работать [19, с. 111—116, 120, 124]. Так же мы не можем работать и с наступающим будущим⁴⁰, границу которого, смерть, Бибихин так и определяет — как границу, «где я работать не смогу» [19, с. 170]. При таком понимании времени мы обнаруживаем вторичность разделения прошлого, настоящего и будущего, раньше которого — опыт поры [19, с. 114], опыт открывшегося прохода⁴¹ [19, с. 125], опыт внезапного обнаружения реальности по способу сна.

⁴⁰ Представление о том, что *tabula rasa* будущего дана как календарь для наших планов, составляет основную черту критикуемого Бибихиным отношения ко времени. Выделяемые Бибихиным способы отношения человека ко времени будут разобраны в следующей главе нашей работы.

⁴¹ Ср. толкование поры как открывшегося прохода у Бибихина с замечанием А. Г. Чернякова о том, что характеристика истины у Хайдеггера — «*die Lichtung des Seins*» — означает скорее «проем в бытии» и «прогалину в бытии», а не «просвет бытия» [86Онтология, с. 24].

В этом случае приобретает новый смысл аргумент Августина о реальности времени от возможности как помнить прошлое, так и пророчествовать о будущем [1, XI, 22]. Для современного сознания память и пророчества — вещи с разной степенью эпистемологической надежности. Однако если под памятью Августин подразумевал не усилия сознания, а воспоминания по способу всплывания, то его онтологическая интуиция становится более близкой мысли Бибихина. Более того, она ставит под сомнение возможность онтологического феномена будущего как грядущего, превосходящего «будущее» как ожидаемое планирующим сознанием, дать нам знать о себе иначе как через пророчество, — как прошлое не сбывается иначе как опущенное в Лету, как забытое.

В чем же, в этом случае, состоит различие между прошлым и будущим? Могли бы они поменяться местами по отношению к настоящему как разделяющей их границе? Комментируя Аристотеля, Бибихин заостряет внимание на том, что да, время могло бы идти и в обратную сторону — и в обе стороны от настоящего одновременно, которое само есть до предела напряженный покой, держащий в себе потенцию поворота времени [19, с. 95–96].

Благодаря особенностям своего понимания феноменологического метода, органически включающего обращение к поэтической манере письма, а также герменевтике текстов Аристотеля и разработке классических тем онтологии времени, Бибихин вводит в рассмотрение онтологическое измерение времени, обозначенное им в концепте «пора». Феномен поры кажется себя в парадоксальном опыте события как априористического перфекта, внимание к которому позволяет нам по-новому увидеть соотношение между собой прошлого, будущего и настоящего, когда последнее становится ракурсом взгляда на первые, равно кажущие себя по способу не-данности сознанию.

Глава 2. Экзистенциальная аналитика Бибихина как основание герменевтики истории

2.1. Опоздание к событию: смерть и история

В курсе «Пора» обращение к экзистенциальному аспекту времени не осуществляется механически, путем введения соответствующего раздела: на протяжении всего курса Бибихин как самой поэтикой своего изложения, так и напрямую указывает на то настроение, в котором проявляется феномен поры. Важно понимать, что под настроением Бибихин, вслед за Хайдеггером, понимает не произвольное состояние психики, но способ отношения, расположения человека к бытию — или, еще точнее, бытия к человеку. Бибихин подчеркивает, что мы не можем по своему желанию относиться ко времени так или иначе — скорее, мы принадлежим ему [19, с. 163]. В этом случае экзистенциальная аналитика становится рассмотрением способов, какими человек может принадлежать времени.

Уже в курсе «Мир» Бибихин критикует распорядительное отношение человека ко времени, которое относится к будущему как к возможности для наших инициатив [13, с. 114 и слл.]. В «Поре» философ более подробно разворачивает данную линию критики. Ту трактовку времени, которая имплицитно заложена в активном планировании, Бибихин понимает как разворачивание сознанием пространства для своих планов [19, с. 18–19]. М. А. Богатов особенно подчеркивает намеченную в «Поре» связь между неисходной линейной концепцией времени и трактовкой мира как распавшегося на вещи в пространстве, рядом с которыми-де существует время [34, с. 320–321].

Эту идею «Поры» можно рассмотреть как своеобразный «ответ» более позднему проекту В. И. Молчанова, обосновывающему производный характер «квазифеномена» времени по отношению к феномену пространства [65, с. 13–14]. Действительно, время воспринимается нами как своего рода пространство — но лишь при распорядительном отношении к нашему будущему. В этом случае не столь важно, какую онтологию времени мы формально

принимаем — линейную или «эк-статическую» в духе Хайдеггера, поскольку последняя, как показывает В. И. Молчанов, также для описания времени опирается на пространственные метафоры, укорененные в опыте пространства [65, с. 69]. Но нельзя и попросту противопоставить «Пору» проекту В. И. Молчанова: Бибихин отнюдь не ввязывается в спор по поводу сравнительной первичности времени и пространства, но указывает, что пора предшествует самому пространственно-временному различению [19, с. 9].

Критикуя распорядительное отношение ко времени, Бибихин вовсе не говорит, что причина такого отношения заключается в ненужности наших занятий или нашей охваченности, скажем, денежными интересами. Ровно таким же образом как планы бизнесмена не соответствует пониманию времени как поры, как открывшегося прохода и доли, и установка долга: делающий то, что «должно», не прислушивается к поре, но поступает в соответствии со своими принципами — без разбора, пора действовать или не пора [19, с. 11–13].

Активному планированию, ориентирующемуся на успех или неуспех наших будущих предприятий, Бибихин, вслед за Хайдеггером [76, с. 345] противопоставляет ровность духа, которая позволяет человеку стойко принять свою долю. Ровность духа коренным образом отлична от равнодушия и достижима, в конечном итоге, через принятие человеком собственной смертности, которая позволяет увидеть время как целое [19, с. 26–27]. Темой смерти и обращением к философии Хайдеггера завершаются первые две лекции «Поры», в которых в сжатой форме задано экзистенциальное понимание поры, лишь поясняемое и уточняемое в последующих лекциях.

Как Бибихин понимает смерть? Разбирая стихи О. Мандельштама, философ указывает, что смерть есть та изначальная увечность моего века, благодаря которой я только и могу принять свое время как свое собственное [19, с. 164–165]. Стоическое настроение речи, повествующей о смерти и об ограниченном ее принятием человеческом веке, вновь возвращается в достаточно большом фрагменте курса, посвященном теме нищеты как единственной от-

крытости к подлинному богатству мира [19, с. 236–255]. Такое стоическое настроение может быть рассмотрено как экзистенциальная экспликация намеченной уже в первых двух лекциях онтологической стратегии понимания времени как целого через опыт границы как смерти.

Связь смерти и целого более подробно раскрывается далее по ходу курса «Пора» после лекции, посвященной разбору понятия точки. Бибихин в духе Николая Кузанского подчеркивает, что правильно понятая точка есть то же, что мир, — таким же образом, как «теперь» настоящего, понятое как собранность настроения, открывает нам опыт времени как целого [19, с. 184–212]⁴². Эта проработка онтологии поры используется Бибихиным при возвращении к теме события как того, к чему сознание со своими концепциями всегда уже опоздало [19, с. 228]. В этом случае только решимость на смерть, делающая возможным видение настоящего как точки мгновения-ока, открывает для нас другой, альтернативный по отношению к непоправимому опозданию способ прикосновения к целому — к событию мира [19, с. 229].

Тема опоздания становится в дальнейшем ключевой как для экзистенциальной, так и для исторической экспликации феномена времени. В опоздании как нашей отнесенности к событию мира несложно угадать определение как априористического перфекта, так и нередуцируемого к сознанию феномена мира — две ключевые характеристики онтологической феноменологии времени Бибихина. О значении понятия «опоздание» в контексте своего курса и философии вообще говорит сам Бибихин:

То, что я называю казалось бы житейским и даже оценочным, критическим термином «опоздание», я прошу понимать формально как другое название для статуса первых вещей, среди них первая из первых это событие мира. Этот статус мы называли разными именами: *априори*, *априористический перфект*, *молния* (Гераклит), *внезапно* (Платон), *Бог* (средневековая философия и немецкая классика до Ницше), *раннее* (Хайдеггер) [19, с. 257].

⁴² Данная лекция была опубликована в журнале «Точки» (2002, № 3-4) и впоследствии вошла в сборник «Другое начало» [9, с. 397–429].

В экзистенциальном плане понятие опоздания позволяет выявить расхожее отношение ко времени как к потере [19, с. 123], вытекающее из феноменологически очевидной необратимости времени [19, с. 127]. Отношение к прошлому как утраченным возможностям еще в курсе «Мир» рассматривается Бибихиным как вечный спутник распорядительной установки по отношению к будущему как к вместительности для наших планов [13, с. 103–104]. Хотя такое неподлинное видение прошлого и снимается принятием собственной смертности, отпускающим былое и позволяющим ему сбыться [19, с. 171], сама необратимость времени, данность времени по способу упускания, расценивается Бибихиным всерьез.

На наш взгляд, такая экзистенциальная трактовка является тем более ценной, что она дополняет парадоксальный вывод о тождестве способов бытия прошлого и будущего. Тематизированная через упускание, необратимость времени может быть удержана и впервые исходно увидена без опоры на линейное представление о времени как моментах «теперь», перетекающих из будущего в прошлое. Такая онтологическая трактовка упускания вполне легитимна — в том числе в силу того, что тема упускания созвучна второй, наравне со смертностью, экзистенциальной характеристике, данной Бибихиным ровности души в первых двух лекциях «Поры», — «встрече-расставанию» [19, с. 26–27]. Но не является ли в этом случае «встрече-расставание» лишь метафорой для описания экзистенциального опыта решимости на собственную смерть?

На наш взгляд, наоборот — именно понятие смерти в контексте «Поры» Бибихина является если не метафорическим, то, по крайней мере, весьма неоднозначным. Сам философ в «Поре» предостерегает нас от неверной трактовки роли смерти в феноменологии времени. В частности, поскольку смерть, по определению Бибихина, есть то место, в котором мы не можем работать, она не может отождествляться с похоронами или загробным опытом, которые дают нам большой простор как для житейской, так и для теоретической инициативы [19, с. 169–170].

Не менее значимое место, чем в «Поре», тема смерти занимает в курсе «Чтение философии». Но если в «Поре» Бибихин настаивает на чуткости к нашему опозданию к событию мира, то в «Чтении философии» он критикует нигилизм, которым может обернуться опыт опоздания [28, с. 344]. Таким же источником нигилистической инициативы может стать и принятие смерти [28, с. 290]. При другом упоминании темы смерти в этом же курсе Бибихин скептически замечает: «Если бы мы только еще знали, что такое смерть» [28, с. 334]. Иначе говоря, все трактовки смерти, развязывающие руки для нашей инициативы, представляются Бибихину неподлинными. Так что же философ называет смертью? И, если то, что он так называет, имеет столь мало общего с нашими представлениями о смерти, почему Бибихин выбирает именно это слово?

Рассматривая в «Поре» границу времени как необходимую возможность человека, философ говорит, что эта возможность не только *«обязательно будет»*, но и *«уже возможно есть»*. Что же это за возможность? «Назовем эту возможность смертью» [19, с. 170]. Иначе говоря, сам Бибихин признает условность такого наименования. В отличие от фактической смерти, смерть как граница в каком-то смысле уже есть — но лишь «возможно», а не «обязательно», как в случае будущего. Означает ли это, что будущее обладает большей значимостью для герменевтики темпоральной границы, чем прошлое, а сама решимость на смерть все же рассматривается Бибихиным в качестве зависящей от нас стоической установки, позволяющей нам наконец перейти к подлинному существованию?

На наш взгляд, как ограничение феноменологической тематизации границы времени обращением к феномену будущего, так и акцент на настроении приятия человеком своей смертности и нищеты противоречат онтологии и экзистенциальной аналитике времени, заложенной в концепте поры. Имплицитный тезис о метафизическом примате будущего, который сложно изгнать из феноменологии смерти, вступает в противоречие с онтологическим положением о совпадении прошлого и будущего в поре, открывающей время

по способу сна. Таким же образом трактовка философии смерти «Поры» в стоическом духе, для которой сам Бибихин дает повод, слабо согласуется с указанием философа на недопустимость человеческой инициативы — в том числе лишь следующей долгу или исключительно внутренней, как в случае мечтаний о загробном мире.

Но что в этом случае Бибихин понимает под смертью? Бесконечно уточняя, чем не является смерть, мы делаем это понятие все более далеким не только от расхожего, но вообще от любого возможного его значения. Более продуктивным может стать обращение к другим мотивам философии Бибихина, позволяющим лучше понять его феноменологию времени.

Итак, смертью Бибихин называет ту возможность, которая не только будет, но всегда уже была. Если под смертью мы понимаем темпоральную границу человека, то такого же рода граница может быть обнаружена и в прошлом — в событии рождения. Несмотря на то, что тему смерти Бибихин вводит в «Пору» в связи с чтением «Бытия и времени» Хайдеггера, в лекциях курса никак не отражено проведенное в «Бытии и времени» сближение смерти и рождения:

Экзистенциально понятое, рождение никак и никогда не есть прошлое в смысле уже-не-наличного, равно как смерти не присущ бытийный род еще не наличной, но ожидаемой недостачи. Фактическое присутствие экзистировало рождено, и рождено оно также и умирает в смысле бытия к смерти. Оба «конца» и их «между» суть, пока присутствие фактично экзистировало, и они суть так, как это единственно возможно на основе бытия присутствия как заботы. В единстве брошенности и беглого, соотв. заступающего бытия к смерти рождение и смерть присутствиеразмерно «взаимосвязаны» [40, с. 374].

Мысль Хайдеггера о близости рождения и смерти, следующей из невозможности их отождествления с точками на отрезке времени, — слова, проводящие такое пространственное отождествление, Хайдеггер берет в кавычки как неподлинные, — указывает, на наш взгляд, что феноменологиче-

ская разработка темы рождения может не меньше, чем экзистенциальная аналитика смерти, прояснить проблему темпоральной конечности человека⁴³.

В отличие от смерти, понятие рождения не нуждается в бесконечных предупреждениях инициативы: в то время как смерть традиционно относится к будущему, в неподлинной трактовке представляющемуся пространством для наших планов, рождение дано по способу прошлого — оно упущено даже для распорядительного сознания, скорбящего о потерянном времени.

Также прошлое, в котором располагается рождение, более созвучно априористическому перфекту как указанию на то, что свершилось как «всегда уже». Несмотря на очевидно отличную от прошлого как онтически прошедшего трактовку априористического перфекта у Хайдеггера [76, с. 441], мы, тем не менее, можем задать вопрос о феноменологических условиях осмысленности этого понятия. Как мы имеем опыт события как свершившегося? Для сознания таким условием выступает память⁴⁴ — и когда Бибихин говорит о событии мира как о том, что «раньше памяти спит в нас» и что нам надо «вспомнить» [23, с. 16], он апеллирует именно к опыту памяти и тому, что трансцендирует ее по отношению к *раньше*, к прошлому. Но если мы отказываемся от линейной концепции времени, мы не можем с опорой на нее

⁴³ Именно обращение к теме рождения в противовес проекту Хайдеггера, работающего с аналитикой смерти, мы обнаруживаем в работах Т. В. Щитцовой [88]. Сам Хайдеггер хотя вначале и говорит, что без обращения к феномену рождения анализ смерти можно было бы посчитать [76, с. 373], однако далее полностью отбрасывает вопрос о рождении, опираясь на значимость для феноменологии времени события заступающей решимости, которая раскрывается в принятии смерти [76, с. 390–391]. Подробнее значение заступающей решимости для феноменологии Хайдеггера в ее отличии от мысли Бибихина будет рассмотрена нами далее.

⁴⁴ Критикуя сделанный Бибихиным акцент на герменевтике смерти, мы указывали, что такое неравновесие противоречит тезису об онтологическом совпадении прошлого и будущего по способу их бытия. В этом случае таким же образом не может быть примата и у герменевтики рождения. Для нашей герменевтической ситуации событие понимается через опыт памяти — но Августин с такой же уверенностью говорит об опыте реальности событий в пророчествах [1, XI, 22]. Поскольку кроме как в пророчествах онтологически понятое будущее не дано нам *никак*, мы не можем сказать, что память раскрывает нам событийность прошлого в противоположность будущему: знание последнего было бы необходимо для подобного сопоставления. Строго говоря, мы не можем знать, «где» располагается эта событийность, поскольку она есть целое времени, — хотя для нас она может быть понята как событие прошлого, событие, лишь по способу тех вещей, к которым прикасается пророчество, могущее открыть нам свободу будущего.

заявить, что нечто было раньше памяти. Какое-либо событие может быть понято как предшествующее нашей памяти только в силу присутствия в последней опыта событийности. Иначе говоря, феномен события и понятие априористического перфекта указывают на встроенность в нашу память некоторой границы, через феноменологическую аналитику которой можно приблизиться к пониманию события рождения.

В этом случае детские воспоминания, близкие в нашей памяти к границе последней, оказываются онтологически наиболее значимыми как наиболее близкие к априористическому перфекту⁴⁵. На онтологическое измерение детских воспоминаний указывает и сам Бибихин. В дневнике за 1985 год философ пишет:

В детстве было первое восприятие солнца, леса, снега, потом воспоминание о той остроте, потом такие рвущие печальные воспоминания о тех воспоминаниях, теперь ничего. Теперь тебе уже ничего не дают, сам делай⁴⁶.

Особые детские воспоминания Бибихин характеризует как то, что нам могут «давать» или «не давать», — иначе говоря, как феномены в их онтологическом понимании, как сами вещи, а не как усилия сознания. При этом философ косвенно признается, что именно опыт детских воспоминаний становится парадигмальным для его дальнейшей работы⁴⁷ — а вовсе не осознание своей смертности. В настоящем же опыт детских воспоминаний присутствует как настроение ностальгии, раскрывающее необратимость времени. Более того, при попытке погрузиться в детские воспоминания мы вынуждены остановиться перед темпоральной границей нашей экзистенции, за которой мы можем только предполагать наше физическое рождение⁴⁸.

⁴⁵ Ср. с размышлением о детских воспоминаниях в романе В. В. Набокова «Дар» [67, с. 184].

⁴⁶ Из дневниковых записей В. В. Бибихина за 1985 год. Записи не опубликованы. Данная заметка была выложена вдовой философа О. Е. Лебедевой на странице Facebook, посвященной его творчеству [8].

⁴⁷ Примечательно, что в курсе «Чтение философии» понятие феномена Бибихин поясняет именно детским опытом вещи как «огонечка» [28, с. 13–14].

⁴⁸ Примечательно, что феноменология рождения открыта для диалога с естественными науками, поскольку она не отрицает того, что феномен мира может быть связан со структурами телесности в перинатальном периоде. В частности, С. Краутер, Е. Смит и Д. Спенс в своем исследовании «Кайрологическое время в мо-

Таким образом, в экзистенциальной экспликации концепта «пора» необходимо различать философию смерти в духе Хайдеггера с одной стороны и аналитику необратимости времени как момента «встречи-расставания» с другой, которая через обращение к ностальгии и детским воспоминаниям оказывается не менее значимой для тематизации конечности человеческого существа, чем экзистенциальная аналитика смерти. Но что означает эта «встреча-расставание»? На наш взгляд, этим термином Бибихин обозначил тот опыт мира, настроение которого звучит в дневниковой заметке философа о детских воспоминаниях. Это же настроение мы встречаем и в последних словах курса «Мир», посвященных миру как упущенному — тому миру, который человек может хранить в своей памяти только как упущенный и отсутствующий [7, с. 181–183]. В этом случае не «встреча-расставание» становится метафорой для описания предельно конкретной и понятной философии смерти, но, напротив, правильно понятый феномен смертности может быть впервые увиден в горизонте опыта мира как утраты.

В этом случае именно «встреча-расставание» — память об упущенном мире — в ровности духа открывает нам понимание времени как целого и составляет важнейшее экзистенциальное измерение феноменологии времени Бибихина. Только та близость мира, в которой раскрывается уязвимость последнего и которая наиболее явно просвечивает в детских воспоминаниях,

мент рождения» выявляют родство восприятия времени новорожденным и феноменологическое описание кайрологического времени [92]. Сам Бибихин в курсе «Чтение философии» указывает на важность внутриутробного опыта ребенка, находящегося в теле матери и соединенного с ним [28, с. 16], — причем в характеристике этого опыта угадывается описание Бибихиным феномена поры как открывания нашей органической включенности в мир наподобие куста [19, с. 215]. Открытость Бибихина экологическому дискурсу и естественным наукам, диалог с ними — например, с астрономическими теориями [19, с. 209, 333–335], — еще раз указывает на то, что в рамках своей феноменологии Бибихин вовсе не «выносит за скобки» «объективный мир», но стремится говорить о том же мире, на изучение которого претендует наука. Некоторые фрагменты опубликованных курсов позволяют даже заключить, что Бибихин в духе Лейбница признает причинно-следственную детерминацию, к которой, однако, несводимы целевые причины, которые и исследует феноменология [19, с. 334].

может подарить нам знание философской нищеты — но не мы сами, своей волей нищая и отдирая от себя ненужное, докапываемся до этой свободы.

Если герменевтика опыта времени как целого и может развиваться через онтологию смерти, то никак не с меньшим правом, как через онтологию рождения. Оба эти момента должны быть поняты именно по своему способу не-данности сознанию, включая память и ожидание. Хотя событие мира как априористический перфект и есть событие, оно не есть событие нашей биографии как принадлежащей нам, хотя и включает в себя нас с нашей биографией. Если в настроении времени как поры нам открывается понимание возможностей смерти и рождения, то не как наших, но как *онтологических возможностей самого мира*, скорбь по уязвимости которого и делает экзистенциально очевидной необратимость времени.

Ключевая для экзистенциальной аналитики смерти тема опоздания далее развивается Библихиным в его обращении к экзистенциальным основаниям герменевтики истории. Тема истории, как и экзистенциальные мотивы феноменологии времени, возникает на протяжении всего курса «Пора», но наиболее отчетливо звучит в последних лекциях, которые были опубликованы отдельно и в виде статьи «Закон русской истории» вошли в подготовленную самим Библихиным книгу «Другое начало» [9, с. 8–70]. Публикация всего курса «Пора» позволяет нам увидеть, что феноменология историчности Библихина, равно как и экзистенциальная аналитика, привязывается Библихиным к онтологии времени. Таким образом, несмотря на кажущуюся самостоятельность философии истории Библихина, рассмотрение последних лекций отдельно от основного текста «Поры» затрудняет их понимание.

В тексте курса тема истории намечается уже в первых лекциях — в словах Библихина о принадлежности своей эпохе [19, с. 7], в различных примерах употребления слова «пора», а также в замечании о патине времени, о том, что историческое прошлое всегда окрашено каким-либо настроением [19, с. 18]. Именно через настроение открывается пора, которая есть «всегда открытый проход, поро́ра, к сохранности целого, мира» [19, с. 212]. Историч-

ность входит в опыт человека благодаря тождеству настроения как точки и мира как целого; говоря об истории, Бибихин рассматривает диалектику точки и целого через понятие собранности [19, с. 206–217] — центрального для своей феноменологии истории. Исторические события возможны именно потому, что человек в этих событиях до собранности захвачен настроением события, его «пора!», благодаря чему историческое событие становится окрашенным в цвет настроения [19, с. 214].

Кроме настроения историческое время связано с темой целого через вопрос о летоисчислении. Тезис о скрытом онтологическом измерении механического времени, основанного на опыте вечности как сна, повторяется Бибихиным применительно к истории. Несмотря на то, что каждый момент, каждый день, каждый год является неповторимым, нам необходимо парадоксальным образом продолжать унифицированный счет — со строгостью философского обязательства [19, с. 100–101]. Напряжение «официального» времени «хранит строгость и неприступность события *лучше*, через сохранение числа времени как *документа государственной и шире, международной и всечеловеческой важности*, чем может обеспечить любое гностическое прозрение в “тайное” устройство времени» [19, с. 161].

Дальнейшая разработка философии истории строится Бибихиным на взаимосвязи этих двух исторических измерений поры — поры как настроения-цвета и поры как события, несводимого к нашим официальным механизмам и тем самым требующего от нас придерживаться нашей официальной дисциплины.

Бибихин обращается к столь сложному способу введения историчности в горизонт феноменологического рассмотрения в связи с необходимостью преодоления расхожей трактовки истории как коробки с фактами, как длинного отрезка, на котором располагается как более короткий человеческая жизнь от рождения до смерти⁴⁹. Если для Хайдеггера основой историчности

⁴⁹ Яркую и емкую критику расхожей трактовки истории Бибихин дает в курсе «Ранний Хайдеггер», разбирая параграфы «Бытия и времени», посвященные историчности [22, с. 430–431].

становится сама экзистенция и, в первую очередь, бытие-к-смерти [76, с. 386], то Бибихин специфицирует такое определение, акцентируя внимание на важности опыта целого. Последний, как было показано в предыдущем разделе, в рамках онтологии «поры» может быть тематизирован и помимо обращения смерти, — в частности, самим Бибихиным он разрабатывается в темах опоздания к событию и упущения времени.

Рассматривая строгий счет как упущение времени [19, с. 159] и связывая это упущение с априористическим перфектом [19, с. 162], Бибихин подготавливает свой тезис о данности нам события по способу нашего к нему опоздания [19, с. 257]. Указывая, что две точки — точки в строгом понимании Николая Кузанского, как совпадающие с целым, — вовсе не могут быть соединены линией, что такое соединение всегда является произвольным [19, с. 195]⁵⁰, Бибихин приходит к выводу, что всякая историческая «линия» не может быть ничем другим, кроме как наверстыванием упущенного [19, с. 257].

Обнаружение человеком своего опоздания к событию заставляет его встретиться с событием как с тем, чего нет. Это и подталкивает его к желанию предпринять активные действия, нацеленные на то чтобы наверстать упущенное. Благодаря таким действиям и разворачиваются время и история как мера нашего опоздания к событию мира [19, с. 260]. В этом смысле историей «ведет и правит то, чего нет» [19, с. 259]⁵¹.

Но что представляет собой эта история нашего опоздания? Является ли она, скажем, борьбой политических режимов или социальных классов? Можем ли мы найти идеальный путь исторического развития, который позволил бы нам событие все-таки догнать? Любые попытки схематической концептуализации истории как подверженные смене аспекта Бибихин характеризует

⁵⁰ Такая трактовка постулата Евклида опирается на понимание Бибихиным самого постулирования как ни на чем не основанном требования и выпрашивания [19, с. 190].

⁵¹ Значение и действующую силу того, чего нет, Бибихин подробно рассматривает в курсе «Чтение философии» [28]. Ю. М. Романенко называет характерную для этого курса формулу «его нет, но оно может и как-то так, без того чтобы быть» онтологическим тезисом Бибихина [73Захваченность, с. 16].

как журналистику; в отличие от журналиста, интерпретирующего историю и современность через меняющиеся схемы, политик возвращает нам цвет, собранность, настроение. Хватит ли политику времени на собранность? Собранность не во времени, ведь само время всегда уже есть опоздание к событию мира. Настоящее возвращение к тому, что *уже*, что существует по способу априористического перфекта, не во времени [19, с. 260]⁵².

В связи с возможным отношением человека к событию как к тому, чего нет, Бибихин различает передовые и отсталые страны. В передовых странах человек понимает недостижимость события для человеческой жизни — и поэтому сам воздвигает себе раннюю, опережающую дисциплину, в частности, систему права, и следует ей, благодаря чему приобретает раннюю свободу. В отсталых же странах человек желает встретиться с событием лицом к лицу, хотя и знает, что не готов, — и после встречи с ним как с несоизмеримым себе приобретает внутреннюю свободу [19, с. 268]. Такое различие, построенное на способах замечания человеком своего отставания от события мира, по мнению Бибихина, не есть ни историзм, ни прогрессизм [19, с. 276].

Но каким образом Бибихин намерен трактовать исторические события, если они могут раскрываться только в настроении — то есть к тому, что характеризует настоящее *par excellence*? Обращаясь к историческим источникам и к исследованиям, философ в первую очередь обращает внимание на описания цвета [19, с. 271–275]. Сокрушительный характер встречи русского человека с событием, явившейся России в образе Петра⁵³, Бибихин реконструирует на основании толкования поэтического текста — поэмы Пушкина «Медный всадник» [19, с. 299–332], переходящего в завершающее курс чтение стихов О. А. Седаковой [19, с. 332–365]. Но разве могут цвет и стихи быть способом изучения истории?

⁵² В связи с вневременным характером возвращения необходимо сразу отвести любые попытки вычитывания в философию истории Бибихина намерений вернуться к старине и забытым «традиционным ценностям».

⁵³ Трактовка Бибихиным фигуры Петра Великого, как и власти в России в целом, будет подробно рассмотрена в следующей главе нашего исследования.

Если мы с феноменологической строгостью подходим к пониманию истории и отказываемся от ее линейной трактовки, то мы вынуждены признать, что поэзия является единственным способом прикосновения к историческому целому — как к цвету и настроению, как к событию мира. В этом смысле поэзия становится собиранием истории по принципу вспышки [19, с. 328], поскольку всякому историческому пониманию должен предшествовать светлый мир, опыт целого — подобно тому как трагедии основной части «Медного всадника» предшествует патетическая увертюра [19, с. 324].

Обращение к поэзии в последних лекциях «Поры» не только легитимизирует наше замечание о важности поэтического языка для феноменологического метода Бибикина, но также еще раз подчеркивает единство вычленяемых нами аспектов феноменологии времени и герменевтики истории. В частности, чтение стихов О. А. Седаковой приводит Бибикина к мысли, что горе есть изытость рая [19, с. 339] — таким же образом, каким в истории правит то, чего нет. Такое понимание горя позволяет нам лучше понять уязвимость мира, схватываемую в понятии встречи-расставания, ту скорбь, которая не может быть дедуцирована из осознания собственной смертности и существует независимо от нее — подобно тому, как горе стихов А. Ахматовой существует независимо от ее внешнего благополучия [19, с. 362–363]. Это горе, на наш взгляд, составляет основное настроение последних лекций «Поры». Однако, по мнению А. В. Магуна, Бибикин лишь иронизирует над Ахматовой, критикуя характерное для русских настроение катастрофизма [58, с. 166]. Но если следовать стратегии исследователя, то и толкование Бибикиным стихов О. А. Седаковой мы должны посчитать всего лишь пародией⁵⁴.

Опираясь на задачу поэтического постижения истории, Бибикин переосмысливает само понятие истории. В книге «Новый ренессанс» философ пишет: «Для академического историографа, может быть, всего ценнее точность,

⁵⁴ Также см. чтение Бибикиным стихов О. А. Седаковой в лекционном курсе «Новое русское слово» [6, с. 267–566].

но для истории важнее высота, когда человеческое существование на земле наполняется смыслом» [15, с. 10–11]. Бибихин настаивает, что история по-прежнему «вовсе не утратила свой смысл романа, притчи или мифа» [15, с. 11], и убежден, что не историография, но экзистенциально чуткая герменевтика позволит подойти к пониманию не только событий прошлого, но и нашего собственного места в истории.

2.2. «Не сразу я рискну пойти сам один»: проект Бибихина как продолжение «Бытия и времени» М. Хайдеггера

Экзистенциальная аналитика времени, смерть, историчность — ключевые темы «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера, в качестве переводчика которого Бибихин широко известен в российской академической среде. Прямые ссылки на Хайдеггера и обращение к его концептам настроения [13, с. 21], присутствия (Dasein) [13, с. 32–33]⁵⁵ и языка как «дома бытия» [30, с. 10] появляются в самом начале первых курсов Бибихина — «Мир» и «Язык философии». Критика активизма, предпринятая Бибихиным, иной раз почти дословно воспроизводит тезисы «Бытия и времени»⁵⁶. В какой мере мы можем говорить о самостоятельности лекционного курса, в подзаголовке которого — «время-бытие» — содержится непосредственная отсылка к «Бытию и времени»?

Рассматривая этот вопрос, Михаил Богатов полагает, что ключом к ответу на него может стать внимательное изучение того обстоятельства, что именно с герменевтики Аристотеля, анализу учения о времени которого посвящена значительная часть «Поры», начинает свою философию Хайдеггер — и именно через чтение Аристотеля Бибихин ведет свою «философскую тяжбу» с Хайдеггером. Действительно, сам Бибихин, переходя от краткого обзора идей Хайдеггера, предложенного в первых лекциях «Поры», к Аристотелю, говорит, что дальше он рискнет «пойти сам один» [19, с. 29]. По замечанию Михаила Богатова, анализ того, как именно Бибихин работает с текстом Аристотеля, позволяет убедиться, что мысль Бибихина вовсе не мо-

⁵⁵ Здесь следует отметить, что термин «присутствие» — предложенный самим Бибихиным русский эквивалент немецкого «Dasein» — используется только в начальных лекциях курса «Мир» и в дальнейших работах философа практически полностью вытесняется обычным словом «человек». Пожалуй, уже этот факт красноречиво показывает, что надежда Бибихина-переводчика на то, что «присутствие», в отличие от схематичного «здесь-бытия», может стать аутентично русским философским концептом, не оправдалась. О причинах выбора слова «присутствие» как перевода «Dasein» см.: [20, с. 450].

⁵⁶ Особенно ср.: [76, с. 258].

жет оцениваться как всего лишь перевод или интерпретация Хайдеггера [34, с. 318–319].

Лекционный курс Хайдеггера «Феноменологические интерпретации Аристотеля» (1921–1922), с которого философ начинает построение своего проекта герменевтики фактичности, завершается обращением к «Физике» и темам движения и энергии, которые, однако, сами остаются подробно не разобранными [79, с. 162–163]. Позднее в «Бытии и времени» Хайдеггер вновь возвращается к герменевтике «Физики» и останавливается на представленной в ней концепции времени [76, с. 420–427], однако указывает, что подробный анализ последней должен был составить третий раздел второй, ненаписанной, части «Бытия и времени» [76, с. 40].

Таким образом, своим обращением к «Физике» Аристотеля Бибахин действительно продолжает проект «Бытия и времени», причем претендует на его завершение — но не в смысле построения законченной системы философии. Если ранний Хайдеггер в своем «толковании аристотелевского трактата о времени» желал довести до конца онтологическую деструкцию для выявления античного понимания смысла бытия [76, с. 26], то Бибахин, в духе позднего Хайдеггера, мыслит по сути ту же самую герменевтическую задачу уже не как систематический труд, прилагаемый для достижения заранее поставленных целей, а как изумление неожиданно открывающимся и захватывающим вещам.

Однако уже в первой части «Бытия и времени» Хайдеггер достаточно подробно разбирает рассматриваемую Бибахиним проблему феноменологического генезиса повседневного опыта времени, научной концепции мирового времени и употребления часов [76, с. 404–405]. Но если Бибахин разводит задачи критики экзистенциально неподлинного отношения ко времени и теоретическое изумление онтологии времени, то Хайдеггер намерен продемонстрировать зависимость механического времени часов и календарей от неподлинного отношения ко времени.

Поскольку для феноменологии Хайдеггера ведущим временем является будущее, раскрывающееся в заступающей решимости Dasein на смерть⁵⁷, «теперь» как настоящее рассматривается им только как «время» в кавычках, как мышление времени в категориях наличного, как одна из бесконечного количества точек, которыми, спотыкаясь об апории, линейная концепция времени стремится заполнить бесконечную прямую [76, с. 407 и слл.]. Далее Хайдеггер делает те же замечания, что и Бибихин, и указывает, что время человеком считается по смене дня и ночи [76, с. 407], а также вводит концепт «время для» (аналогом которому служит русское «пора») [76, с. 413], тематизирует движение времени от «раньше» к «позже» [76, с. 421], указывает на сродство датировки и «времени для» [76, с. 422], рассматривает время как отрезок [76, с. 423]. Столь точное совпадение тем на первый взгляд обескураживает и создает отчетливое впечатление вторичности мысли Бибихина, — на наш взгляд, в этом случае герменевтическая манера русского философа работать с идеями предшественников без строгих ссылок и без различия своей и чужой мысли оказывает ему медвежью услугу.

Однако при более внимательном анализе становится более явным различие. Рассматривая расхожую («Vulgär», вульгарную [Примечание, с. 450]) концепцию времени, Хайдеггер связывает те феномены, перед которыми Бибихин замирает в изумлении, с неподлинным отношением ко времени. В отличие от Бибихина, стремящегося в повседневном «пора!» расслышать событие мира, Хайдеггер «время для» связывает с повседневной озабоченностью и поэтому чередование дня и ночи рассматривает не как перемену сна и яви с погружением в феноменологию сновидений, а отождествляет день с освещенностью, с условием возможности озабоченной активности [76, с. 412]. В связи с этим Бибихин приходит к выводам, противоположным подходу Хайдеггера: для него мировое время и датированность (календарь) действительно не совпадают с событием мира, но не выводятся и из публичной активности, а парадоксальным образом оказываются связаны с опытом вечно-

⁵⁷ Соотношение будущего и прошедшего времен у Хайдеггера и Бибихина будет рассмотрено далее.

сти, сна, с бессознательным участием человека в событии мира. Тем самым Бибихин выводит мировое время и феномен датируемости из линейной концепции времени, изумляясь им не меньше, чем возможности смерти и детским воспоминаниям, в то время как Хайдеггер отождествляет их с «отрезковостью» [76, с. 423], а идею вечности считает производной от калькуляции наличных «теперь» [76, с. 424].

Так, обращаясь к чтению «Физики» Аристотеля Бибихин, не желая вступать в спор со своим предшественником, в то же время поворачивает задачу герменевтики времени противоположным Хайдеггеру образом. Вместо демонстрации неподлинности календарей и часов, дедуцируемых из публичной озабоченности временем, которая должна смениться принятием собственной смерти, Бибихин изумляется самому существованию календарей и часов и показывает, что любые попытки уйти от них и построить параллельную онтологию временем будет еще большим промахом мимо сути времени как события мира.

Но нельзя забывать, что хайдеггеровская тема смерти, как и задача экзистенциальной аналитики в целом, так же занимает важное место в лекционном курсе «Пора». Примечательно, что, несмотря на отведение чтению Аристотеля наиболее значимой части курса, о важности которой говорит М. А. Богатов, основные идеи «Поры» проговариваются Бибихиным уже в первых двух лекциях, связанных с чтением Хайдеггера. Целиком разделяя инициативу Михаила Богатова в демонстрации самостоятельной значимости мысли Бибихина, которая не может быть сведена к проекту Хайдеггера, мы, тем не менее, считаем, что пафос этой инициативы не должен скрывать очевидность сильнейшего воздействия Хайдеггера на мысль Бибихина — причем не только в постановке вопросов, что мы выявили в случае герменевтики «Физики», но и в ответах. На наш взгляд, именно под влиянием Хайдеггера Бибихин столь значимое место в «Поре» отводит смерти, обращение к которой, как мы намерены показать, вступает в противоречие с другими смысловыми ходами «Поры».

Обращенность Бибихина к темам будущего и экзистенциальной аналитики смерти во многом продиктована той значимостью этих тем для феноменологии времени, которые придает им Хайдеггер в «Бытии и времени». Согласно Хайдеггеру, о смысле бытия в горизонте временности⁵⁸ нам говорит ужас, раскрывающий возможность смерти и внутреннюю ничтожность *Dasein*⁵⁹. Таким образом, онтологически ведущим временем, по Хайдеггеру, является будущее [76, с. 329], позволяющее осуществиться проекту *Dasein* — забегающему вперед себя бытие-к-смерти [46, с. 400, 405 и 49, с. 206].

Но легитимна ли привязка этого ужаса именно к смерти? Герменевтика Хайдеггера ставит под вопрос как факты науки, так и расхожие толки, — а это лишает нас оснований для рассмотрения собственной смерти как очевидного факта будущего⁶⁰. Однако, как замечает П. П. Гайденко, смерть интересует Хайдеггера не как эмпирический факт будущего, но как фундаментальная конечность, укорененная в экзистенции *Dasein* и обеспечивающая его трансценденцию [46, с. 405]. Примечательно, что в лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер говорит о Ничто, открывающем себя в ужасе, и трансценденции выдвинутого в Ничто *Dasein*, ни разу не упоминая темы смерти и будущего [81, с. 20–24]. В этом случае возникает вопрос: почему конечность и трансценденцию *Dasein* необходимо тематизировать именно через смерть и, как следствие, через герменевтику феномена будущего?

Ключевое значение феномена будущего для Хайдеггера связано с еще одним понятием «Бытия и времени» — пониманием. Для Хайдеггера понимание — один из равноисходных экзистенциалов *Dasein* — при темпоральной экспликации оказывается связано с феноменом будущего. Это связано с тем, что экзистенциал понимания, который Хайдеггер рассматривает как чи-

⁵⁸ В «Бытии и времени» вопрос о смысле бытия Хайдеггер ставит в горизонте временности, поскольку «...в верно увиденном и верно эксплицированном феномене времени укоренена центральная проблематика всей онтологии» [76, с. 18].

⁵⁹ В сжатом виде онтологическое значение ужаса Хайдеггер анализирует в лекции «Что такое метафизика?» [81, с. 20–24].

⁶⁰ В частности, неочевидность факта собственной смертности подробно рассматривает М. Бланшо [31, с. 92].

стое умение-быть, первичное по отношению к объяснению и речи [76, с. 142–167], во временной интерпретации трактуется как *«набрасывающее-бытие к той или иной способности быть, ради какой всякий раз существует присутствие»* [76, с. 336, курсив Хайдеггера]. Заступающая решимость на смерть как бросание Dasein себя на самую свою возможность оказывается таким образом пониманием *par excellence*.

Критикуя интерпретацию Хайдеггера, предложенную Р. Рорти, Бибахин полагает, что Хайдеггер, обнаруживая «кричащую разницу» между подлинным и неподлинным, призывает человека «всеми силами вдумываться в нее без малейшего намерения сейчас же постараться обеспечить себе подлинное существование» [11, с. 312]. Различение Хайдеггером подлинности и неподлинности Бибахин предлагает читать не как постановку личностной проблемы в духе прагматизма, но как мистику бессилия в духе раннего Л. Витгенштейна и В. В. Розанова [11, с. 312–313]. Однако в тексте «Бытия и времени» Хайдеггера заступающая решимость в смерть характеризуется именно как активное действие Dasein [76, с. 307–308]. Более того, в непосредственную связь с бросанием Dasein на смерть понимает свой проект «Бытия и времени» и сам Хайдеггер: он признает, что предложенная им интерпретация рассматривает конкретную экзистентную возможность (заступающую решимость) как ключ к раскрытию смысла экзистенции [76, с. 310–312]⁶¹, причем набросок этой возможности понимания носит характер насилия [76, с. 313], вырывания [76, с. 311].

Напротив, для Бибахина трактовка деятельности философа как насилия, вырывания является глубоко чуждой. По Бибахину, мудрость, софия, к которой стремится философ, есть совершенно особый автомат мира, движущийся сам, без кнопок [19, с. 123]. Из-за того, что кнопок у мудрости мира нет, ею нельзя воспользоваться как механизмом; напротив, она располагает нас к доверию без желания управлять [19, с. 137]. Что же нам делать, если

⁶¹ Ср. с выявленным нами парадоксом между эмпиричностью и универсальностью в проектах феноменологической онтологии: [68].

опыта доверия нет? Можно ли насильственно вырвать у мира истину экзистенции понимающим наброском?

Тему кайрологического времени, — которая буквально просится на страницы «Поры» и на которой Бибихин мог бы легко построить блестящую систему, противопоставив время-кайрос и время-хронос, — Бибихин затрагивает чрезвычайно редко⁶². В первых лекциях философ указывает, что «кайрос», по Аристотелю, есть благо во времени [19, с. 30], — и приводит примеры употребления этого слова у самого Аристотеля, который обращается к нему для указания на другие места своих сочинений, откладывая мысль «до других пор». Бибихин указывает, что вовсе не всегда Аристотель возвращается к отложенному «до других пор» [19, с. 129–131]. Дело философа — прислушиваться к поре как к открывающемуся проходу. Если пора не пришла — лучше отложить работу, даже если к ней больше не придется вернуться, чем из чувства долга строить новые концептуальные системы.

С понятием поры, «кайрос», в его отношении к философской работе Бибихин также сближает аристотелевское «схоле», традиционно переводимое как досуг. Бибихин однако настаивает, что «схоле» — это «не барская праздность, не досуг досужного рабовладельца, а рискованный поступок *целиком отдаться делу без оглядки на выгоду*» [29, с. 21]. В этом же смысле Бибихин прочитывает слова Николая Бердяева о «подъеме» как о том единственном настроении, без которого Бердяева не может философствовать [29, с. 20].

Усиливая свой тезис, Бибихин замечает, что даже вдохновение или подлинный метафизический опыт не может легитимировать дальнейшее уверенное в себе строительство концепций, поскольку последнее может перечеркнуть предыдущий философский опыт, даже если он был подлинным. Критикуя метафизику всеединства В. С. Соловьева в курсе «Чтение филосо-

⁶² Непосредственно теме поры как «кайрос» посвящены несколько страниц курса [19, с. 154–158], на которых Бибихин противопоставляет технологическому знанию знание «кайрос» — умение понять, когда пришла пора для чего-либо.

фии», Бибихин подчеркивает, что техническое понимание метода, превращающее метафизику в механику, может извратить работу философа, даже если она начата с подлинного философского опыта, каким, в частности, был для Соловьева мистический опыт всеединства [28, с. 115–121, 127–133]⁶³.

В своем понимании дела философа Бибихин удаляется от притязаний «Бытия и времени» — но тем самым приближается к идеям позднего Хайдеггера. Именно вслед за Хайдеггером⁶⁴ Бибихин сближает слова «think» и «thank» — «мыслить» и «благодарить», и подчеркивает, что философское мышление есть не что иное как благодарение [19, с. 118].

Таким образом, Бибихин отказывается от трактовки Хайдеггером онтологической герменевтики как насильственного наброска — тем самым изменяет сам смысл категории понимания. Принимая во внимание предложенную Хайдеггером концепцию понимания как «чистого *могу*», Бибихин добавляет:

Рядом с этой забытой стороной понимания, умением быть в мире и найти себя в нем, есть другая, сходная, но еще реже замечаемая. Понимание в смысле умения вместить вещи предполагает принятие их как они есть по своему существу. <...> Понимание — такое умею и могу, которое заранее согласно с тем, что вещи не просто имеют право, но должны быть для меня самими собой. <...> Понимание не столько захват, сколько захваченность. Понимание в мире было бы невозможно, если бы вещам не оставляли возможность быть свободными [30, с. 87].

⁶³ Тема отношения философа к открывающемуся ему опыту затрагивается не только на страницах, посвященных критике Соловьева, но составляет один из лейтмотивов всего курса «Чтение философии» [28]. Аскетическое внимание философа к экзистенциальному измерению собственной деятельности является определяющим и для многих других работ Бибихина. В качестве примеров можно привести определение феноменологического метода из «Энергии» и предварительные наброски к курсу «Мир», рассмотренные в первой главе нашего исследования. Пожалуй, наиболее эксплицитно данная проблематика разрабатывалась Бибихиным курсе «Язык философии» [30, с. 99–121].

⁶⁴ Трактовку мышления как благодарения Хайдеггер развивает в своем лекционном курсе «Что зовется мышлением?». В «Поре» Бибихин обращается к английскому языку, однако в «Чтении философии» приводит оригинальную параллель [28, с. 264–265]. Хайдеггер указывает на близость «Denken» («мыслить»), «Danke» («благодарить») и «Gedank» (память) в немецком языке [80, с. 144–145]. Характерное для курса «Что зовется мышлением?» особое внимание к теме памяти, как и активное противопоставление отражающего реальность сознания и мышления самих вещей, указывает на близость Бибихина именно этому курсу.

Так, понимание — не предваряющий набросок, но допущение быть вещам так, как они есть. Но разве категория понимания применяется по отношению к миру, а не к мыслям? Даже если мы говорим о понимании как мысли, то это та мысль, которая «во мне не моя» в том случае, если мир имеет смысл [30, с. 81]. Мотивы независимости вещей от моей воли и смысла мира знакомы нам из этической части «Логико-философского трактата» Витгенштейна.

Бибихин трактует этику «Трактата» как этику принятия мира, причем, в отличие от других исследователей⁶⁵, полагает, что эта этика вводится не только в последних, этических афоризмах трактата⁶⁶. Отношение к миру, к пониманию которого — то есть принятию — и должен подвести «Трактат», для Бибихина неотделимо от заданной в «Трактате» логической онтологии. Первый афоризм «Трактата» Бибихин называет «постулатом философской этики», «философским императивом» [40, с. 118]: «Мир есть все то, что имеет место», «Die Welt ist alles, was der Fall ist» [39, 1], где «der Fall» «означает буквально падение, например выпадение игрального куба одной из его сторон» [40, с. 122].

⁶⁵ Например, Хоакина Хареньо Аларкона, который, как и Бибихин, приходит к выводу, что религиозную этику Витгенштейна можно рассмотреть как этику принятия мира, но если Бибихин акцентирует внимание на том, что само выпадение фактов мира и есть тот мир, который принимается, то испанский исследователь следует традиционному противопоставлению случайных фактов и мистической интуиции мира в целом, увиденному *sub specie aeternitatis* — из перспективы, перед которой все факты равны [82, с. 23]. В этом случае «благая жизнь», «счастливая жизнь» «жизнь в духе», свободная от плоти, по Витгенштейну, — аскетическая жизнь, отказывающаяся от удовольствий, от привязки к конкретным фактам [82, с. 30–31]. «Счастливая жизнь» есть осознание того, что «мир не зависит от моей воли», а факты изменить нельзя [82, с. 35]. На материале дневниковых записей Витгенштейна исследователь указывает, что этот опыт принятия мира может быть истолкован как исполнение воли Бога. В этом случае счастливая жизнь есть жизнь в вечности, понятая как жизнь в настоящем — «освобождение от беспокойств, вызванных давлением и требованиями событий и ситуаций» [82, с. 56–57]. Переживания о будущем и их кульминация — страх смерти — являются, по Витгенштейну, главным признаком неправильной жизни, неверного понимания мира [82, с. 27–28]. Об этом этическом идеале можно, вместе с Витгенштейном, говорить на религиозном языке: «добро есть то, чего желает Бог» [82, с. 57].

⁶⁶ «Мир не зависит от моей воли» [39, 6.373].

Также Биbihин не противопоставляет этику «Логико-философского трактата» поздней философии Витгенштейна и, разбирая «Философские исследования», называет смену аспекта вспышкой, платоновским ἐξαίφνης [40, с. 418]. Примечательно, что в такой интерпретации Биbihин не одинок. Современный британский теолог Питер Тайлер, обращаясь к теме «видения аспекта», которая подробно разбирается Витгенштейном в XI главе второй части «Философских исследований» [40, с. 280–335] и в «Заметках о философии психологии», и подчеркивает перспективность сопоставления христианской мистики именно с этим разделом поздней философии Витгенштейна [95, р. xii–xiv]. Мы не можем не согласиться с Биbihиным, что это измерение поздней философии Витгенштейна близко ранним интуициям последнего. Если мы задумываемся над тем, каким образом происходит «озарение аспекта», когда в изображении уткузайца мы вдруг узнаем не только утку, но и зайца, нам становится становится более понятным тезис 6.43⁶⁷: мир не изменился, он — тот же, что и раньше, однако после его понимания мы вынуждены изменить свое описание мира⁶⁸.

В духе мистической этики Витгенштейна Биbihин прочитывает другой, не менее значимый для него источник концепции понимания — трактат В. В. Розанова «О понимании». Привлекаемый уже в курсах «Мир» и «Язык философии», трактат Розанова более подробно разбирается в лекционном курсе «Чтение философии». Биbihин подчеркивает, что, по Розанову, «по-

⁶⁷ «Если добрая и злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выражаться в языке. Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое. Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного» [39, 6.43].

⁶⁸ Следует заметить, что в «Философских исследованиях» Витгенштейн критикует любые попытки говорить об изменении, особенно те, которые сводят «озарение аспекта» к субъективистскому противопоставлению «душевной картины» и «внешней картины». Единственное, что допускает Витгенштейн, — реальное различие «непрерывного видения аспекта» и «озарения аспекта» [40, с. 283–285]. «Повторюсь: не думайте, смотрите!» [40, с. 59] — этот принцип «Философских исследований» Тайлер считает близким перформативным языковым играм мистических практик эпохи высокой схоластики, которая была отмечена рецепцией идей Дионисия Ареопагита [95, р. x–xiv].

нимание *не сам человек еще устроил*» [28, с. 71], а замечание Розанова о том, что «есть отдельные люди и даже целые народы, почти совершенно лишенные его» [72, с. 14], Биbihин трактует в том смысле, что понимание — «не человеческое дело, не человеком выстраивается» [28, с. 86]. Не человеческое — выходящее за пределы человеческой инициативы, человеческого сознания. И действительно, по Розанову *«понимание не связано с жизнью*: оно составляет особенный мир, который развивается рядом с миром жизни, понимает его и часто управляет им, но само никогда не управляется им и не служит ему» [72, с. 575], поскольку

здесь *нет свободного выбора цели*. <...> Не человек сказал себе: «у меня есть способность понимания, употреблю ее на то, чтобы узнать истину»; и он не может сказать себе: «перестану узнавать истину, употреблю понимание на что-нибудь другое». Он стал понимать невольно и бессознательно для самого себя, повинаясь своей природе, но не господствуя над нею [72, с. 578].

Открытие Розанова, напечатанное им в книге, которую «не раскупили, часть тиража пошла на оберточные бумаги, остальное вернули автору» [30, с. 353], Биbihин называет нищетой — которая совпадает с богатством, с желанием дарить [28, с. 89]. Мы уже видели, что настроение нищеты сближается Биbihиным с принятием своей смертности. Разбирая далее трактат Розанова, Биbihин вводит понятие амехании, которое, на наш взгляд, объединяет в себе и то, что Биbihин понимает под смертью, и его понимание настроения нищеты, и его трактовку понимания как не человеческого дела.

Под амеханией Биbihин понимает отключение механизмов успеха и достижения целей — которое, в свою очередь, совершается также не самим человеком: *«Амехания это не мое, задумчивость не мое*, не так, что я решил подумать и задумался, а наоборот — я задумался и в задумчивости перестал думать» [28, с. 76]. Механизмы Биbihин противопоставляет автомату — тому, что, в буквальном переводе с греческого *αὐτόματος*, движется само собой [28, с. 76–77]. Амехания в этом случае — как и понимание для Розанова [30, с. 358–359] — становится этической целью и существом человеческой жизни:

Никакого другого пути для человека нет, ничего вообще другого, чем неподвижное <...> бытие в амехании, отключении механизмов планирования и организации, но не отключения автоматов, потому что автоматы — сами собой действующие — в принципе отключен быть не могут, — это единственное что есть, и ничего другого просто нет, в сильном парменидовском смысле, что небытия безусловно нет [28, с. 76].

И смерть как то, «где я работать не смогу» [19, с. 170], и необратимость времени, уносящая прочь детские воспоминания, — все это разные образы амехании. Говоря языком Хайдеггера, они — различные экзистентные возможности, первичным по отношению к которым выступает фундаментальный экзистенциал амехании. Когда Бибихин в духе Хайдеггера предлагает рассматривать принятие человеком своей смертности как альтернативный опаздывающему дискурсу сознания способ прикосновения к событию мира [19, с. 229]. Но далее он указывает, что словом «опоздание» — «априористический перфект», «Бог», — характеризуется статус первых вещей, а потому это опоздание не устраняется: хотя и есть возможные попытки его обойти, но лучше и не пытаться, поскольку люди не могут стать богами [19, с. 257]. Вероятнее всего, понятием «смерть» Бибихин обозначает все же не альтернативу опозданию, но его принятие — для этого, на наш взгляд, не менее уместно говорить о упущении мира и о встрече-расставании в ностальгии.

Понимание и смерть в философии Бибихина, таким образом, не требуют признания примата будущего, поскольку амехания может показать себя и в прошлом, причем не только в ностальгии, но и в опоздании к миру, в априористическом перфекте, который Бибихину нет нужды с помощью онтологической дифференции отличать от прошлого, поскольку последнее он понимает не как наличные факты, но как странную реку Лету. Прочитанная через категории амехании и понимания, экзистенциальная аналитика «Поры» оказывается в согласии с онтологией времени Бибихина, предполагающей отсутствие формального различия между прошлым и будущим. Так, в своей онтологии времени и экзистенциальной аналитике Бибихин преодолевает

концепцию времени раннего Хайдеггера, однако открывает нам новые возможности для поздней философии Хайдеггера⁶⁹.

Не менее важный является и тот факт, что привязывая понимание к будущему, Хайдеггер отличает его от настроения, которое при темпоральной интерпретации в «Бытии и времени» связывается с прошлым, бывшим [76, с. 340]. Поскольку для Бибихина понимание как амехания не требует ограничение будущим, оно и не противопоставляется настроению. В словах Бибихина о замороженности настроением, не дающим работать, — вновь с обращением к трактату Розанова — угадывается та же амехания [13, с. 29–31]. В то время как Хайдеггер предлагает экзистенциальную аналитику конкретных, экзистентных настроений — например, ужаса [76, с. 140–142] или скуки [78, с. 127–264], — Бибихин не тематизирует настроение как то или иное, но скорее призывает читателя обратить внимание на все многообразие и невыразимость настроений, не подлежащих анализу и производящих, по слову Розанова, все великое в истории, включая философию и саму жизнь [13, с. 31]. В философии Бибихина понимание темпорально не противоположно настроению — а значит, само настроение может стать способом понимания.

В этом отличии философии Бибихина от проекта Хайдеггера коренится ключевой момент, характеризующий герменевтику истории русского философа. Хайдеггер указывает, что к прошлому человека возвращает настроение [76, с. 340], однако не делает этот тезис путеводным для своей феноменологии историчности. В рамках «Бытия и времени» только решимость на смерть возвращает человека к фактичности, размыкает его современную ситуацию, поэтому историческое исследование для Хайдеггера определяется в первую очередь перспективами будущего, решимостью изменить свою судьбу [76, с.

⁶⁹ Особенно ср. с тезисом о «протяжении просвета», открывающемся в отсутствующих осуществившемся и настоящем, высказанном в докладе «Время и бытие» [77, с. 401]. Подробное сопоставление мысли Бибихина с философией позднего Хайдеггера далеко выходит за пределы нашего исследования и, впрочем, вообще вряд ли может быть осуществлено средствами концептуального анализа, легко приложимого к «Бытию и времени».

383–386]. Именно такое отношение к истории, на наш взгляд, могло привести Хайдеггера к увлечению идеями нацизма и консервативной революции.

Бибихин, обращаясь к герменевтике истории, желает оставить мир так, как он есть, поэтому понимание он принимает как чуткость к настроениям настоящего и прошлого. В этом смысле понимание и история сближаются между собой. Не удивительна перекличка цитируемых Бибихиным слов Розанова о том, что есть люди и народы, со словами Чаадаева, заметившего, что не всякий человек и народ имеет историю [84, с. 528].

Связывая задачу герменевтики истории с пониманием настроений, Бибихин легитимирует обращение к поэзии в толковании исторических событий. В этом Бибихин близок ученику Хайдеггера Х.-Г. Гадамеру, указавшему на близость неэциентистского характера понимания в опыте искусства, философии и истории [45, с. 39]. Однако Гадамер все же разделяет эти области, каждая из которых открывает свою истину так, как она недостижима другим путем [45, с. 40]. Обращение Бибихина к поэзии при толковании истории позволяет сказать, что русский философ делает тезис Гадамера еще более радикальным.

Глава 3. Приложение онтологии времени и экзистенциальной аналитики к пониманию российской и европейской истории

3.1. «Революция мало чему научила»: герменевтика исторической фактичности

Феноменологический метод, онтология времени, экзистенциальная аналитика конечности — вот несколько тем философии Бибихина, которые уже были разобраны в нашей работе. Однако Артемий Магун справедливо указывает на другой аспект мысли Бибихина и называет его философом истории, причем в первую очередь — философом российской истории, последовательно делавшим из России философское понятие [58, с. 159]. Исследователь указывает, что такой интерес Бибихина мог возникнуть как из традиций русской философии и популярных в перестройку размышлений об историческом пути России, так и из выдвинутого ранним Хайдеггером принципа ситуативности и фактичности мышления [58, с. 159–160].

На наш взгляд, саму связь Бибихина с отечественной философской традицией невозможно правильно понять в отрыве от герменевтики фактичности. Хотя Бибихин в своих текстах не раз дает повод для рассмотрения его мысли в контексте традиции русской философии, однако для него самого связь с традицией не становится чем-то само собой разумеющимся и не требующим разбора. Бибихин жестко критикует «дикарские жесты» в отношении русской мысли, которые основаны на том, что русская философия — «наша» и, значит, для ее понимания не требуется усилий, ее можно использовать как хочется [29, с. 153].

В сборнике статей «Другое начало», посвященном русской философии и российской истории, Бибихин пристальное внимание уделяет современной рецепции русской религиозной философии. В статье «Свой и чужие» он жестко критикует как «славянофильские» попытки эксплуатировать и редактировать философию В. С. Соловьева, обращаться только тем его текстам,

которые можно использовать для укрепления патриотизма [9, с. 208–213], так и космополитическую критику русской идеи как националистического анти-семитизма [9, с. 214]. Подчеркивая, что обе противоположных точки зрения стоят друг друга и друг друга подпитывают, Бибихин обращается к разбору национального вопроса с опорой на идеи Соловьева [9, с. 215–226], философию которого считает намного более глубокой, чем злободневные идеологические схемы⁷⁰.

Но непосредственно вопрос о характере нашего отношения к русской философской традиции в целом Бибихин ставит в другой статье из сборника «Другое начало» — «Возвращение отцов», посвященной «Бесконечному тупику» Дмитрия Галковского⁷¹. Бибихин понимает отца, смерть которого описывает Одинокоев⁷², главный герой «Бесконечного тупика» и альтер-эго автора, как собирательный образ отца вообще [9, с. 241], включающий «отцов», оставивших нам культурное наследие. Одинокоев, получив санкцию в виде смерти Отца [9, с. 248], присвоил для своих нужд — «программы распускания русской личности, “гигантской паутины национального мифа” и плана воспроизведения “расово идентичного опыта”» — наследие своего литературного отца, Розанова, который, чтобы его можно было так интерпретиро-

⁷⁰ Далее в статье «Единое христианство» Бибихин вновь обращается к наследию Соловьева для преодоления навязанной идеологической дихотомии, на этот раз — между агрессивной позицией иерархов РПЦ, воюющих с католическим присутствием в России, и противоположной идеей превосходства латинства над православием [9, с. 296–323].

⁷¹ На момент чтения Бибихиным лекционного курса «Чтение философии», одна из лекций которого легла в основу статьи «Возвращение отцов», «Бесконечный тупик» не был полностью опубликован и был доступен лишь в виде разрозненных статей в литературных, публицистических и философских журналах. Лекция о «Бесконечном тупике» была добавлена в курс для размежевания с проектом Галковского, поскольку основные темы «Чтения философии» — амехания и смерть, наследие Розанова, критика активизма метафизики Соловьева, нищета русской мысли и богооставленной современности — являются ключевыми и для «Бесконечного тупика» Галковского.

⁷² В «Бесконечном тупике» Одинокоев рассказывает о медленном умирании от рака своего отца-алкоголика. Из-за издевательств в школе герой не может принять смерть отца как трагедию, поскольку считает себя настолько ничтожным, что любая трагическая поза для него будет смешна. Чтение Розанова и деконструкция русской истории и культуры становится для героя способом бегства в свои фантазии и напоминанием о детских играх с отцом, в чем он неоднократно прямо признается [47].

вать, прежде должен был «прочно умереть» [9, с. 252]. Трактовку русской философии, предпринятую Одиноквым, Бибихин называет «литературным грабежом среди бела дня» [9, с. 241] и рассматривает как пример «инвентаризации культуры», то есть ее приобретения и эксплуатации для своих нужд [9, с. 239]⁷³.

Критикуя предпринятую Одиноквым деконструкцию русской религиозной традиции, Бибихин с большим уважением относится к восприятию последней в проекте синергичной антропологии С. С. Хоружего, работу которого он высоко оценивает в статье «После перерыва». Однако примечательно, что Бибихин хвалит Хоружего исключительно за школьную строгость, техничность и аскетизм его философствования и практически не оценивает содержательную сторону его концепции [9, с. 159–164], об отношении к ко-

⁷³ Критика «Бесконечного тупика» в философии Бибихина интересна тем, что ее можно повернуть против самого же Бибихина. Бибихин признает, что описываемый Галковским опыт смерти отца — которого Бибихин превращает в Отца с большой буквы, сближая с Богом [28, с. 290], то есть полностью игнорируя личную драму главного героя книги Одинокова в пользу метафизических и историко-философских аллюзий, — есть подлинный опыт философии, однако в курсе «Чтение философии» критикует Одинокова за то, что тот превратил смерть отца в санкцию на нигилизм и от последнего набрался активизма на «тысячестраничную книгу» [28, с. 291], которая в статье «Возвращение отцов» превращается уже в «тысячи страниц» [9, с. 246]. Не будем забывать, что сам Бибихин из того же опыта амехании и нищеты написал в разы больше. Безумно ставить вопрос о том, «у кого больше амехании», однако тот уверенный в себе размах, с которым Бибихин обрушивается на Галковского, заставляет над этим вопросом задуматься. Также следует заметить, что предпринятое Бибихиным включение русской философии в контекст мировой, опирающееся не в последнюю очередь на сближение Розанова с поздним Хайдеггером, в шутку намечается Галковским как одна из возможных перспектив: «Задача будущих исследователей состоит в “розанизации” русской философии, то есть в сохранении всего самобытного и оригинального в творчестве Мережковского, Булгакова, Флоренского, и скептическом “опускании” их русско-германских кунштюков (“об этом знают, но не говорят”). А дальше туманно брезжит идея постепенной интеллектуализации розановской философии. Например, за счет связи с Хайдеггером, особенно поздним. Мне кажется, это единственно плодотворный путь “втягивания” молчаливого русского сознания в мир европейского мышления. Важно только не строить иллюзий относительно творческого характера этого процесса. Разумеется, это неизбежная, но печальная и, может быть, ненужная деструкция. Розанов может лишь смягчить, умаслить эту трансформацию» [47, кн. 2, с. 1123]. Апории, с которыми мы сталкиваемся при сопоставлении этих двух проектов, указывают на необходимость более внимательного прочтения последних. Но если даже значимость мысли Бибихина в российском академическом пространстве ставится под вопрос, то серьезная философская работа с феноменологией мышления и языка или с экзистенциальными корнями проекта Галковского вряд ли может быть воспринята кем-либо всерьез.

торой можно судить, исходя из лекционного курса «Энергия» [29]. Отсюда можно заключить, что для Бибихина в деле рецепции русской философской традиции само настроение философской работы становится более важным, чем ее концептуальный результат.

Таким образом, интерес Бибихина к философии истории и вопросу о российской современности не может быть рассмотрен как самоочевидное продолжение отечественной историософии, поскольку последняя сама для Бибихина не может быть понята без внимания к фактичности того настроения, которое определяет тон работы с текстами русских философов. Внимание к настроению характеризует не только взгляд Бибихина на рецепцию отечественной философии, но и всю герменевтику современной ему ситуации перестройки и «лихих 90-х».

К сожалению, эту экзистенциальную чуткость Бибихина, равно как и феноменологию времени, разработанную философом в курсе «Пора», упускает в своей статье Артемий Магун. Разбирая понятие события в философии Бибихина, исследователь указывает, что событие для Бибихина исторически конкретно [58, с. 174]. Действительно, для Бибихина важную роль играют исторические события, однако в последних лекциях «Поры» философ отчетливо заявляет, что различные исторические настроения как «пора!» лишь случайным образом совпадают с тем «пора!», которое есть «другой урок» — настолько другой, что в расхожем дискурсе он понимается как наша посмертная участь [19, с. 261–262].

Но если, по А. В. Магуну, событие для Бибихина исторически конкретно, то мы можем без труда определить эту конкретность и уже исходя из нее реконструировать философию Бибихина, а не, напротив, рассматривать, каким образом философ прилагает онтологию времени и экзистенциальную аналитику к герменевтике конкретных исторических событий. И действительно, согласно рассматриваемой статье, для Бибихина событием в первую очередь является событие перестройки, а задачей его философии становится призыв к современникам заметить это событие [58, с. 164]. По замечанию ис-

следователя, Бибихин «в полном согласии с интенцией начинателей перестройки в СССР М. Горбачева и А. Яковлева <...> видит идущее — и искомое — событие как вброс и источник энергии, дающий импульс исторического движения в “застойной” атмосфере апатии и разобщенности» [58, с. 160–161]. Исходя из привязки концепта «событие» к событию перестройки, А. В. Магун подробно останавливается на рассмотрении различных аспектов понятия события в философии Бибихина, такие как переворачивание по принципу смены аспекта [58, с. 168–169] и концепт захваченности, связываемый исследователем с энтузиазмом перестройки [58, с. 165]⁷⁴.

Действительно ли Бибихин жаждал реформ перестройки, разделял политический энтузиазм ее зачинателей, ожидал переворачивания существующей системы? Еще в советское время Бибихин полагал, что советский строй удерживает страну от чего-то еще худшего [3, с. 340]. О своих размышлениях в 1987 году Бибихин пишет: «...я заметил за собой, что хочу помочь падающему социализму, хочу его упрочения, стабилизации. Чутье подсказывало мне, что единственный надежный способ ослабить самодержавие требует отнять у него право менять идеологию, т.е. заставить держаться принятых обещаний» [3, с. 294].

Критикуя далеко идущие выводы А. В. Магуна, мы признаем правоту основной идеи его статьи — значимости события перестройки для Бибихина, а также того, что философ призывал своих слушателей обратить на это событие внимание. Не менее важным является поставленный исследователем ак-

⁷⁴ Следует признать, что А. В. Магун не оставляет без внимания «пассивный» аспект трактовки события у Бибихина. Исследователь указывает, что «Бибихин использует философию Хайдеггера для осмысления перестройки как события в философском смысле», и подчеркивает, что в философии события Бибихина есть мотивы позднего Хайдеггера, трактующего событие аполитически и критикующего всякий человеческий активизм [58, с. 162]. Действительно, по замечанию А. А. Глухова, событие у позднего Хайдеггера, в отличие от других континентальных философов, не связано с политической революцией, но скрывает поэтическое или божественное бытие [48, с. 80]. Артемий Магун подчеркивает «пассивные» и «анти-активистские» акценты философии Бибихина [58, с. 163], но далее не возвращается к этому своему тезису, сближая философию Бибихина с политическим энтузиазмом.

цент на том, что Бибихин считал перестройку «нашей последней революцией» [58, с. 161], «революцией 1987–1993 гг.» [58, с. 171].

Но на что, на какую захваченность, на какой захват Бибихин призывал обратить внимание? Задача философа — зорко следить за приватизацией и разделом имущества? Каким образом философ может участвовать в событии перестройки, на значение которого для мысли Бибихина справедливо указывает А. В. Магун? Тема захваченности для Бибихина является одной из важнейших — и именно поэтому к ней необходимо подходить с особой осторожностью. Как указывает А. А. Погребняк, Бибихин различает частный и деловой интерес бизнесмена, развернувший свой захват в перестройке, — и захваченность интересом (*inter-esse*⁷⁵) как софией мира, приводящую к опыту амехании [69, с. 236–237].

Ключевое для философии Бибихина настроение амехании сохраняет свое центральное значение и при герменевтике философом его современности. Рассматривая трактовку понимания в философии Розанова, Бибихин замечает:

С этого вздоха — ах не успеем, все равно богатство (миллиарды, нефть) уже льется вовсю мимо нас, и мы не успеваем не только черпать, но даже замечать, как оно и куда расходится, — с этого знания, что событие мира без нас и помимо нас <...> и что оно нами ни уловлено, ни поставлено под учет и контроль быть не может *и не должно*, — с этого допущения событию быть и без всякого допущения нашего начинается наше *участие* в событии [28, с. 25].

Помещая настроение амехании в конкретный исторический контекст раздела богатств страны, Бибихин тем самым и проводит параллель между историческим событием и событием мира. Иначе говоря, философ не редуцирует событие до только исторически конкретного — но в то же время признает, что путь к первой философии не может не проходить через «нашу ситуацию», понимая под нашей ту, которая нас задевает и от которой мы не можем поэтому отгородиться [25, с. 18].

⁷⁵ Рассмотрение онтологической категории *inter-esse* в философии Хайдеггера и Бибихина см. в исследовании А. В. Михайловского [63, с. 63–65].

Как мы должны поступать в этой ситуации? В лекционном курсе «Собственность», прочитанном в 1993–1994 годах и непосредственно отсылающем к актуальным политическим реалиям, Бибихин со всей осторожностью призывает обращать внимание на философское измерение тех или иных событий: когда призывают объединиться в коллектив, навязывают патриотическое национальное самоопределение, важно обратить внимание на текучесть «я» и «мы» в таких структурах [25, с. 16–17], а когда с противоположной стороны ведется пропаганда плюрализма, важно вспомнить слова Гераклита: «надо следовать всеобщему» [25, с. 18–19]⁷⁶.

Почему так сложно не поддаться энтузиазму перестройки, о котором пишет А. В. Магун, и вдуматься в современные события? Бибихин говорит, что «вещи, с которыми по-настоящему имеет дело современный человек, слишком жгутся» и не продуманы «из-за мгновенного спазматического превращения всякой серьезной, действительной постановки вопроса в принятие мер» [25, с. 20].

Напротив, задача философии и особенно первой философии, обращенной к первым вещам и событию мира, — воздержание от принятия мер. Бибихин помещает в исторический и политический контекст и свое определение феноменологии, указывая, что метод первой философии — «метод удерживания, как в феноменологии (эпохэ), от спазматического принятия мер в отношении вещей, которые мы имеем-в-виду» [25, с. 22]. Философ подчеркивает:

Мысль не должна, это не ее дело, принимать меры. Это ее убивает, она на принятии мер кончается, превращается в расчет. <...> Это не значит, что я самоубийственно предлагаю вообще никогда не принимать никаких мер. Просто настоящее принятие

⁷⁶ Таким же образом сам Бибихин не занимает в лекциях «Собственность» какую-либо политическую позицию, но, как трансцендентальный философ, анализирует условия возможности тех или иных политических настроений. Рассматривая феномен Сталина, он стремится понять любовь людей к нему («Сталин. Родной. Свое из своего. Люди рыдали, обняв радиоприемники» [25, с. 182]), что вовсе не означает, что философ предлагает вернуть сталинизм. Когда философ говорит о демократии, он негодует против публицистических спекуляций, противопоставляющих демократию порядку, и обращается к понятию демократии в античной мысли [25, с. 117].

мер бывает так редко и так непохоже на то, что обычно понимают под этими словами, что лучше и надежнее считать, что принятие мер пока, когда мы еще не очень начали думать, не для нас [25, с. 21].

Под принятием мер Бибихин подразумевает не столько практическую деятельность, сколько интеллектуальные операции, включая «идеологическое принятие мер, нравственное негодование против захвата *собственности*» и осуждение последнего [25, с. 23]. Намного более важным Бибихин считает задачу вдуматься в сам механизм захвата, который вслепую захватывает то, что даже не назовешь самоценным богатством, поскольку дорогая шуба ценна возможностью появиться в элитном месте, а деньги от продаж нефти — возможностью купить элитный автомобиль [25, с. 86]. Бибихин подчеркивает, что ошибка новых русских — не в их жадности или безнравственности, не в том, что «они первыми взяли валявшееся на дороге», а в их непонимании собственности, из-за которого повторяется экспроприация экспроприаторов, когда собственность сама захватывает жадных до собственности, «без попытки разобраться по-честному, что чье в России» [25, с. 153].

Но дело философии вовсе не в том, чтобы поправить новых русских. Когда Бибихин говорит о том, что именно посреди захвата, отправленная на свалку⁷⁷, философия приобретает шанс «вспомнить о самой себе, о своем первом начале, исходном существе» [25, с. 24–25], он имеет в виду, что философия за политическими процессами должна увидеть не просто их психологическую подоплеку или разгадать интриги, но взглядеться в те онтологические феномены, которые делают возможными те или иные события. В случае с захватом собственности Бибихин предлагает взглядеться в сам концепт «собственность», в понятие «своего», продумать его, обращаясь при необходимости к наследию Канта и Гегеля, чтобы обнаружить двузначность этих понятий, которая является принципиальной не только для философского исследования, но и для политической жизни: «Вся философия — вокруг этого

⁷⁷ Тема «философии на свалке» с еще большим надрывом обсуждается в курсе «Чтение философии» [28, с. 52–53].

различия (интереса) между своим и своим, собственным и собственным. Только ли философия? В собственности и в собственном сейчас пытается разобраться, как может, целая страна» [25, с. 111]⁷⁸. В такой работе и заключается дело философии, которая «...многого хочет, ей мало увести человека от того, что вокруг, к чему-то другому: нет она не хочет упускать и то что вокруг и то, что и как мы слышим» [25, с. 182].

Таким же образом Бибихин работает и с другим на первый взгляд политическим концептом, вынесенным в заглавие курса «Энергия», прочитанного в 1990–1991 годах. Прежде чем обратиться к философскому понятию энергии, Бибихин еще раз подчеркивает ненужность, абсолютную непрактичность в современной гонке за энергией — наоборот, деловым людям философы могут помешать своими рассуждениями [29, с. 11], так что они оттолкнут советчиков с дороги, заподозрив в них такую же претензию «на участие в дележе выгод от потока энергии», поскольку «причастность к энергии, к ее источникам, всякая, даже самая малая, дает в наше время престиж, статус, валюту» [29, с. 13]. Далее на протяжении курса Бибихин больше не возвращается к злобе дня, тем самым вновь напоминая, что не дело философии принимать меры, ее дело — дело мысли.

Но разве философ не тот, кто ближе остальных к истине? Разве не он должен устроить эту мир? Позицию, согласно которой философ понимает, что наш мир не такой, как нужно, и должен быть доработан до идеального образца, Бибихин называет платонизмом и противопоставляет мысли самого Платона [28, с. 35]. Платонизм в этом случае может быть охарактеризован как революционный идеализм:

У Платона идея ярче всего мира, она затмевает своим блеском всё земное *и ослепляет нас тоже*. В революционном идеализме идея тоже ярче всего, она стырит мир отменяет, но революционного преобразователя озаряет! Дает ему ясновидение и

⁷⁸ Наиболее важные положения курса «Собственность» были изложены самим Бибихиным в статье «Свое, собственное», вошедшей в сборник «Другое начало» [9, с. 362–383], и рассмотрены А. В. Михайловским [62].

прозорливость; всё собою затмевает, но овладевшего ею не смущает, наоборот, заряжает его распорядительной бодростью [24, с. 9].

Если сторонник платонизма, увидев мир идей, спешит перестроить согласно ему мир, то тот, кто по-настоящему вышел из платоновской пещеры, ослеплен — не потому, что не может привыкнуть к блеску дня, что было бы возможно, а потому, что солнце истины — каждый раз новое [30, с. 147] и, глядя на него, философ окончательно теряет ориентацию в своей прежней среде [24, с. 10]. Но вовсе не философия Платона, а революционный платонизм, человекобожеская претензия на знание добра и зла, определяет современную российскую политику: политик выступает как «“борец против зла”, “против коррупции”, когда не определено даже издали, что такое коррупция» [25, с. 215]⁷⁹.

В более позднем курсе «Дневники Льва Толстого» Бибихин соглашается с участником семинара, что на дворе ужасное положение — но, говорит философ, стыдно грустить и унывать, требуется перемена глаз, умиление [7, с. 388–389]. Бибихин настаивает, что этика Толстого, его школа нераздраженного взгляда на мир — единственно верная; более того, сама история есть лишь в меру смены глаз [7, с. 404]. Под сменой глаз Бибихин имеет в виду принятие мира, смену аспекта в смысле Витгенштейна, с философией которого он сравнивает размышления Толстого [Толстой, с. 450]. Изменение взгляда на мир прямо противоположно активистскому изменению мира [7, с. 387], претензию на которое, особенно характерную для эпохи перестройки, Бибихин не устает критиковать.

Критикуя активизм 80–90-х, Бибихин видит и другую возможность, открывающуюся с перестройкой, — и в этом правота Артемия Магуна: Бибихин действительно чувствует, что у «нашей последней революции», как и у начала Первой мировой войной, было важное мобилизующее значение [58, с. 160]:

⁷⁹ Подробно связь платонизма и идеологии в контексте событий перестройки рассматривает М. А. Богатов [32].

Загадочное вдохновение августа 1914 в Германии («все стало вдруг серьезным», Гейнзенберг) и в более размытых формах также в России, отчасти также в Австрии, *само по себе* было редкостной и важной встречей с подлинной глубиной человеческого бытия. <...> Так же было и с далеким веянием немыслимой свободы в России 21 августа 1991, в день мирного выхода танков из Москвы [21, с. 298].

Тем не менее, Бибихин вовсе не оправдывает этим своим чувством войну и «лихие 90-е». В августе 1914 «все почти мгновенно пошло вкривь и вкось», а в 1991 в Москве «все тогда внезапно, буквально за часы превратилось в неразрешимую смесь глупости и хитрости. Из этого однако никак не следует, что подозрительным было само то первое легкое движение открытия мира» [21, с. 298]. Бибихин подчеркивает:

Но нужно различать между опьяняющим захватом, свежим ветром подлинного мира, пространство которого открывается неожиданно и внезапно, как в Париже и Праге весной и летом 1968, как в России в конце августа 1991, и *неизбежной* человеческой несостоятельностью перед вызовом этих исторических откровений [21, с. 297].

Человеческая несостоятельность неизбежна — поэтому Бибихин не предлагает альтернатив развивающемуся ходу политических событий. Он призывает обратить внимание на те вещи, которые события перестройки сделали явными. Иначе говоря, в первую очередь то значение перестройки для Бибихина, на которое указал Артемий Магун, заключается в появлении возможности *философии*, в проявлении первых вещей.

Именно в философском измерении Бибихин призывает услышать слово «мир», постоянно звучащее в идеологических призывах, требующих от России войти в мировое сообщество [25, с. 27], мобилизовать себя для решения мировых задач [4, с. 266–267]. Кроме того, что в такой идеологической эскалации проявляется тот факт, что, когда ведется захват, он всегда становится захватом всего мира [25, с. 26], в нем слышна та правда, что в исторической ситуации перестройки, когда внимание всего мира приковано к России, Россия может дать слово молчащему миру [9, с. 271–272], что, однако, возможно не в геополитике, а только в поэзии и философии [9, с. 267]. В 1993 году

Бибихин критикует обращенный к интеллигенции призыв Г. Явлинского «рожать власть» и подчеркивает, что это невозможно, «пока не было еще новаторских разработок, хотя бы издалека равноценных гегелевским» [25, с. 158]. России предстоят не роды власти, а сократовские роды мысли.

Как философия в России может ответить этому вызову, не сорвавшись в «смесь глупости и хитрости»? Понятие «другого начала», вынесенное в заглавие сборника статей о русской мысли и истории, Бибихин заимствует у Хайдеггера, который использует его для обозначения немецкого начала мысли и истории как другого по отношению к греческому [9, с. 333–334]. Говоря о возможности другого начала философии в России, Бибихин подчеркивает, что «чтобы эти ожидания <...> сбылись, надо чтобы дело шло в России не о начале в России, не о русском начале (русской идее, русском духе, русской личности), а о начале просто» [Бибихин, с. 335–336]⁸⁰. Иначе говоря, для своего осуществления русская философия призвана не стоять на месте, обсуждая вопрос национального самоопределения, а оказаться наравне с мировой мыслью, в которую нас вводит собственная философская традиция⁸¹, возвращая к греческому началу философии [25, с. 104].

Однако Бибихин вовсе не призывает бездумно заимствовать зарубежные интеллектуальные тренды, поскольку «прямое пересаживание каких-то западных образцов, структуралистских-фрейдистских, постмодернистских, позитивистских, на нашу почву» приводит к тому, что они «до скандального уродливые, явно не способны и не будут жить, задыхаются без воздуха или без почвы, так что о них скучно даже и говорить» [25, с. 246]. Отстаивая принцип фактичности в герменевтике истории, Бибихин распространяет его

⁸⁰ Развивая далее мысль о другом начале, Бибихин говорит о современном опыте богооставленности и об экспансии технической цивилизации, однако подчеркивает, что другое начало — не в том, чтобы как-то перенаправить или по-другому использовать «техническую планетарную цивилизацию». Современные реалии должны быть увидены, чтобы они могли стать обстановкой другого начала, которое всегда уже осуществилось до человеческих операций над собой [9, с. 336–342].

⁸¹ Характеризуя в курсе «Язык философии» наследие П. Я. Чаадаева, В. С. Соловьева, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева и А. Ф. Лосева, Бибихин говорит, что они «у нас дома по-разному вводят в язык философии» [30, с. 17].

и на философию, подчеркивая, что мы не можем отказаться от своей философской традиции. Последняя проявляется в том числе во внимании русской мысли к религиозным и богословским вопросам, в то время как наша светская философия (М. К. Мамардашвили, В. С. Библер, А. В. Ахутин), по Бибихину, вполне не осуществилась, остановившись на парадоксах самообоснования [25, с. 246–247].

Так, русская философия должна сказать свое собственное слово, опираясь традицию и используя философский потенциал русского языка, который должен стать языком мысли⁸². Для Бибихина очевидна трудность, возможно, неисполнимость этой задачи. О философии в России он пишет: «Что философия нашла себе убежище в России, можно констатировать только с оговорками. Мысль существует в России как путешественники выживают на Северном полюсе или как солдаты живут в окопах» [27, с. 135]⁸³. В статье «Наше положение» Бибихин признает, что «без Запада мы вообще не могли бы существовать как успешная культура» [14, с. 83], после чего говорит о важности западной поддержки, в том числе материальной, для развития философии в России и нужде российского философского образования в преподавателях с Запада [14, с. 83–85].

Это не означает, что Россия всегда будет только учиться у Запада и не сможет сообщить ему ничего нового. Если она сумеет сказать свое философское слово, сумеет дать слово молчанию мира, она будет вызовом «тому Западу, каким ему всегда грозит оказаться, делом человеческого обустройства на земле» [9, с. 267]. Такая позиция ставит философию Бибихина в один ряд с мыслью Ф. М. Достоевского об отношении России к Европе, высказанной им в знаменитой Пушкинской речи [50, с. 514–537], и философией истории

⁸² Именно такие задачи Бибихин ставил перед своей собственной философией: «Звездный час русского языка. Он должен показать себя языком мысли. Ни “свое”, ни “собственность” непереводаемо на современные языки из известных мне» [25, с. 182].

⁸³ Ср.: «Мы уже заметили двусмысленное, не запрещенное и не разрешенное, в ссылке и в загоне существование философии у нас» [5, с. 71].

В. С. Соловьева, к которой Бибихин неоднократно обращается в сборнике «Другое начало».

По мысли Бибихина, только раскрытие возможностей мировой философии в России сделает возможным политическое самоопределение страны. Политическое принятие мер невозможно без предваряющего философского разбора проблем собственности и энергии, нищеты и богатства, истины и власти. Если в действительности власть ускользает от олигархов — то в чьих она руках? Отвечая на вопрос о власти в России, Бибихин обращается к герменевтике российского прошлого.

3.2. Власть России: история государства на восточноевропейской равнине

Откликаясь в лекционном курсе «Собственность» на актуальные события, Владимир Биbihин подчеркивает, что было бы неправильно противопоставлять современность прошедшим эпохам [25, с. 24]. Биbihин настаивает на необходимости работы по разбору своей ситуации и ее исторических корней, поскольку страна не может находиться вне истории. Когда Чаадаев в «Философических письмах» заявляет, что Россия выпала из европейской истории, его заявление не остается без внимания именно потому, что, оказавшись вне истории, «мы, русские, попали в историю, пусть скандально, но так, как никто еще никогда не попадал, потому что мы сразу занимаем в истории исключительное положение» [25, с. 40–41].

Как и П. Я. Чаадаев [84, с. 533], Биbihин не предлагает попросту нам отбросить свою историю и включить себя в историю Европы. Напротив, обращаясь к герменевтике истории, Биbihин в отношении не только современности, но и прошлого большее внимание уделяет России⁸⁴.

О философском значении для нас нашей страны Биbihин говорит уже в лекционном курсе «Пора», который мы рассматриваем как ключевой для понимания осуществленной философом герменевтики истории. Рассматривая концепт «пора», Биbihин замечает, что пора и страна — одно, поскольку обе они раскрывают нам мир — подобно кусту, растающему в землю и в небо [19, с. 311]. Об отечественной истории Биbihин говорит в связи с нашим фактическим положением, лишь исходя из которого мы можем понимать

⁸⁴ Если к герменевтике европейской истории Биbihин обращается только в книге «Новый ренессанс», основная часть которой составлена из статей и рефератов по культуре Ренессанса, написанных Биbihиным до начала чтения авторских лекционных курсов, и в неопубликованных лекциях «Лицо Средневековья», то с русской историей философ работает в курсах «Язык философии», «Узнай себя», «Чтение философии», «Пора», «Правда», «Введение в философию права», а также в статьях из сборников «Другое начало» и «Наше положение».

других: страна «для нас всегда по-честному наша страна, о других мы по-честному знаем много только через свою» [19, с. 258].

Таким образом, обращение к историческим реалиям своей страны представляет для Бибихина не фактографический интерес. Глубже узнавая собственную страну, мы, по Бибихину, узнаем не нечто частное и уникальное, но всеобщее:

Вглядываясь в свое, мы всегда начинаем замечать много редкостных вещей, и при первом приближении кажется, что они уникально наши. Наблюдая себя, сам себе предстаешь ни на что не похожим. И только когда докапываешься до своей интимной уникальности и осмеливаешься извлечь ее на свет, <...> мир начинает слышать в твоих откровениях свое [4, с. 133].

Замечание Бибихина не означает, что назначение нашей истории лишь в том, чтобы быть уроком Западу. Обнаружить широту мира в собственной истории можем и мы сами — чтобы тем самым понять, какого поступка от нас требует актуальная ситуация. Для Бибихина в задаче герменевтики истории прочтение последней из горизонта возможного поступка в современности занимает более важное место, чем фактографическая точность, которая в конечном счете для исторической науки никогда не достижима [4, с. 215]. Это не отменяет сделанного нами заключения об отличии герменевтики истории Бибихина от проекта Хайдеггера, поскольку, как мы помним, современные события в трактовке Бибихина требуют от нас не принятия мер, а обращения внимания на вещи, которые уже произошли. В отличие от Хайдеггера, в 1930-е годы увлекшегося нацизмом, Бибихин избегает популярного⁸⁵ в наши дни сопоставления России и Запада [4, с. 210] и тем более идеологически окрашенных теорий превосходства своего государства над остальными⁸⁶.

⁸⁵ Ср.: «Стало чуть ли не жанром публицистики на тему обустройства нашей страны описание парадоксальных свойств России в ее отличии от Запада, большей частью идеализированного и воображаемого» [4, с. 65]

⁸⁶ Идеологию собственного национального превосходства, нередко пропагандируемую в России, Бибихин, вслед за А. Тойнби, возводит к роли православия как государственной религии в Византии: «В тоталитарном государстве византийского типа религия может быть какой угодно, даже атеистической, потому что по

Обращаясь к герменевтике истории в лекционном курсе «Пора», Бибихин подробно говорит о Петре Великом и его эпохе. Для этого философ не просто анализирует исторические факты⁸⁷, но, обращаясь к «Курсу русской истории» В. О. Ключевского, в первую очередь обращает внимание на настроение и цвет эпохи, подчеркивая, что преобразования Петра были в первую очередь сменой цвета и настроения [19, с. 270–271]⁸⁸. Этот метод работы, как мы уже отметили, во многом определяется тем, что в феноменологии Бибихина снимается темпоральное противопоставление настроения и понимания, характерное для «Бытия и времени» Хайдеггера.

Поскольку поэзия намного лучше историографического описания может выразить настроение, философ завершает герменевтику эпохи Петра чтением поэмы «Медный всадник» А. С. Пушкина, в которой раскрывается грозный характер Петра как сокрушающей молнии-власти [19, с. 299–332], пронесшейся над Россией как наводнение [19, с. 301]. Таким же образом в статье «Кормя Зевесова орла» Бибихин подчеркивает, что исторически некорректных стихотворный миф Г. Р. Державина об отказе Дмитрия Пожарского от власти после изгнания поляков из Москвы предлагает намного более глубокое понимание истории России, чем могли бы дать любые находки в архивах [9, с. 85].

Реформы Петра Бибихин рассматривает на фоне предшествующего его деятельности недолгого периода правления регентши Софьи Алексеевны. Используя для герменевтики данной эпохи различие ранней и поздней дисциплины, составляющее важную часть экзистенциальной аналитики, представленной в «Поре», Бибихин указывает, что правление регентши Софьи характеризовалось ранней дисциплиной осторожной реформы. В качестве

сути она будет идеологией власти. О том, что произойдет со страной после такого выбора, Тойнби даже не загадывает, пример Византии молча говорит сам за себя» [4, с. 241].

⁸⁷ Поскольку работа Бибихина с историей представляет собой ее герменевтику, а не строгое фактографическое исследование, мы оставляем в стороне вопрос о корректности представляемой философом исторической реконструкции.

⁸⁸ Ср. с ранее указанным различием между политиком и журналистом: [19, с. 260].

образа ранней дисциплины, держащей дистанцию по отношению к событию, Бибихин рассматривает «выстаивание» регентшей долгой монастырской службы, «честное, чистое предстояние Великому, Трансцендентному, что просто требует себе человека, и быть к чему всегда как можно ближе значит просто быть ближе к тому как всё складывается и устраивается...» [19, с. 280].

Приход Петра к власти и его политическая активность, по мнению Бибихина, оказались срывом реформ, переходом от состояния передовых стран, замечающих свое отставание от события и держащихся строгой дисциплины, к состоянию стран отсталых, рвущихся навстречу молнии. Подчеркивая неразрывную связь герменевтики истории с экзистенциальной аналитикой и онтологией времени, Бибихин указывает, что само «предприятие Петра I было спешной операцией со временем, т.е. во-первых было ясно что дело идет о догонянии, о преодолении отставания, а во-вторых что всё при этом должно быть сделано спешно, молниеносно» [19, с. 286].

Бибихин считает, что молниеносность, вневременность того ответа, которого требует от человека история, была угадана Петром, как и политическими событиями перестройки, верно. История действительно совершается по принципу «или сразу, или ничего». Но, как замечает Бибихин, «вопрос только что именно сразу» [19, с. 287]. Мы помним, что сразу, внезапно, случается событие мира, к которому человек всегда опоздал. Лишь обращение внимания на это опоздание дает шанс на верное отношение человека к истории.

Когда Бибихин говорит о Петре как о молнии, для него это слово — не метафора, а важный философский концепт, ранее разработанный в курсе «Язык философия». Рассматривая понятие молнии, Бибихин обращается к философии Гераклита и провозглашает божественную молнию — она может почитаться под именами Зевса или Перуна — той инстанцией, которая «меняет вещи на золото», то есть обнаруживает истину вещей [30, с. 123–179]. Бибихин сравнивает эту истину с онтологической разницей Хайдеггера, а

также с трансценденцией [30, с. 129], понятой не как некоторая область, лежащая по ту сторону границы, но как сама граница. Таким же образом, настаивает Бибихин, и истину вещей надо понимать не как новое знание, открывшееся в свете солнца после выхода из пещеры, но как сам ослепляющий переход от тьмы к свету — причем постоянно обновляющийся — и так, что само это «постоянно» есть вечность как юность и обновление [30, с. 146–148].

Как истину перехода от тьмы к свету при выходе из платоновской пещеры человек может узурпировать в платоническом революционном идеализме, так и быстроте молнии, открывающей эту истину, стремится подражать власти. Но в этом случае взявший власть вождь сам не знает своей природы, он является «передатчиком молнии, жеста Громовержца» [30, с. 130]. Эту молнию передал Петр — и она же проявила себя в мобилизации 1914 года [30, с. 132–134], с которой Бибихин неоднократно сравнивает перестройку и распад СССР⁸⁹. Но, замахнувшись быть молнией, вождь ввязался в соревнование с самой истиной, с ее вечной юностью, которого не сумел вынести, после чего «его шокирующая молниеносность начинала страшно хромать на обе ноги. Вдохновляюще юной ей надо было быть, а не удавалось; выходила, по выражению Ханны Арендт, банальность. Из подражания вечной юности выходил конфуз» [30, с. 155].

Бибихин замечает, что молниеносная политика Петра изменила страну навсегда: «После Петра снова жизнь страны, при любых заимствованиях с Запада, определялась ожиданием грозы как единственного закона, которому эта жизнь этой страны подчиняется» [19, с. 286]⁹⁰. Петр перечеркнул труды Софьи и ее сподвижников, которые «открыли в России возможность рядом с трансцендентным и божественным образования смиренной, терпеливой шко-

⁸⁹ См. также предложенную А. В. Магуном трактовку понятия молнии в философии Бибихина: [58, с. 160–161 и слл.].

⁹⁰ Связанную с отсутствием ранней дисциплины слабость русского писаного права на материале курса Бибихина «Введение в философию права» подробнее рассматривает А. В. Михайловский: [60, с. 47–49].

лы независимого от трансценденции (от молнии), хотя и послушного ей земного гражданства» [19, с. 284–285]. Сорвав назревавшие реформы, Петр Великий вернул страну к образу правления князя Владимира и царя Ивана Грозного, а после его смерти так же остро, как после смерти последних, встала невозможность плавной передачи преемства, характерная для правления молнии [19, с. 285]. Проблема передачи верховной власти, очевидная для нас в России сегодня, была замечена Бибихиным еще в 90-е годы:

Эта тоска от несправимости России, от ее глухоты, немного развеянная новизной до примерно поздней осени 1993 года, сейчас, по-моему, имеет прочно утвердиться <...>. Мое предсказание о неизбежной проблеме с передачей власти оправдалось в самом худшем, зловещем виде, как невозможно было даже и вообразить: под ковром подозрительно благополучных «выборов президента» уже такая возня, что старая начинает казаться эффективной по крайней мере [43, 25.9.1996]⁹¹.

Поскольку в онтологическом измерении молниеносные жесты вождя восходят к божественной молнии истины, на земле его власть получает легитимацию в силу религиозного почитания власти, наделения ее особой харизмой [4, с. 196]⁹². Эта структура государственной власти, вновь заданная Петром, продолжает свое существование и в другую эпоху отечественной истории — в николаевской России, которую Бибахин подробно рассматривает в лекционном курсе 2001–2002 года «Введение в философию права».

Переходя к николаевской эпохе, Бибахин вновь обращается не к архивным документам или исследованиям историков, а к, казалось бы, очень субъективному источнику — путевым запискам о России посетившего ее маркиза Астольфа де Кюстина, представленным им в книге «Россия в 1839 году» [54]. Необъективность описаний Кюстина, его подверженность переменчивым настроениям становятся для Бибахина, опирающегося в понимании истории на герменевтику настроений, преимуществом и «здоровой про-

⁹¹ Письма Бибахина к О. А. Седаковой цитируются с указанием даты.

⁹² Замечание Бибахина о харизматическом измерении рассматриваемого им феномена власти актуализирует сопоставление его герменевтики истории с теорией харизматического типа лидерства в социологии М. Вебера [38], которое, однако, выходит за рамки нашего исследования. За это наблюдение я благодарен Герману Кораеву.

тиворечивостью» [4, с. 68], позволяющей Кюстину, сохраняя дистанцию иностранца, в то же время заразиться настроениями России [4, с. 68–69 и др.]. Поскольку только через познание собственной страны мы, по Библихину, можем познать мир, философ призывает нас принять все упреки Кюстина на свой счет, не ввязываясь в спор, хуже ли Россия, чем Запад, или лучше [4, 210].

В своих записках Кюстин выступает жестким критиком деспотичного самодержавия и объясняет им все черты русских, включая лень [4, с. 68]. Но в то же время, встретив несущегося фельдъегеря с царским посланием, Кюстин сравнивает его с живым телеграфом и автоматом, не знающим ничего о замысле, который привел его в движение [4, с. 100]. Французский путешественник замечает размах между беспечностью и мобилизацией, характерный для России [4, с. 101]. Описывая в другом месте высокие и опасные качели, принятые у русских, Кюстин, по Библихину, «думает о размахе и одновременно о шаткости русского устройства» [4, с. 102].

И действительно, деспотизм самодержавия, не ограниченного никакими законами, приводит к шаткости устоев и к отсутствию реально соблюдаемых норм права⁹³. Кюстин, носитель европейского правового идеала, считает виновным в отсутствии права в России не столько самого самодержца, сколько народ, считающий смирение добродетелью [4, с. 163]. Сравнивая эту шаткость с тиранией революционных периодов во Франции, Кюстин замечает, что если в последней «революционная тирания есть болезнь переходного времени», то «в России деспотическая тирания есть перманентная революция» [54, т. I, с. 222]. Этот диагноз Кюстина Библихин сравнивает с замеченным Чаадаевым положением России вне истории [4, с. 96]⁹⁴.

⁹³ Подробнее о состоянии права в России см. статью «Крепостное право», вошедшую в сборник «Другое начало» [9, с. 383–394], а также рецензию А. В. Михайловского: [64].

⁹⁴ Ср. также с замечанием Библихина из письма к О. А. Седаковой: «Русская история короче других из-за гибели памятников, но можно посмотреть и иначе, сказать, что она ускоренно моделирует крушение и смену цивилизаций, в мире требующую тысячелетия, у нас одного поколения» [42, 13.12.1995].

Слова французского путешественника о перманентной революции в России Бибахин сравнивает со статьей 1999 года швейцарской юристки Мари Мандра, фиксирующей отсутствие правового государства в постсоветской России как состояние «стабильной неуравновешенности» [4, с. 165–166]. Как мы помним, сам Бибахин еще в 80-е годы понимал связь тирании с «перманентной революцией», когда считал, что простая отмена социализма лишь упрочит право власти менять идеологию и не исполнять обещаний. Парадокс революции Бибахин вскрывает в курсе «Энергия», замечая, что революционное сознание тянется к новому, но в то же с помощью революции желает окончательно установить порядок [29, с. 56–57]. «Непременность перемены» как важную черту современных ему процессов Бибахин выделил и в курсе «Собственность», подчеркнув, что и при работе с историческим прошлым мы не должны пытаться разделять изменчивое и постоянное [25, с. 20].

Структуру властных и правовых отношений в николаевской России Бибахин связывает и с другой чертой российского общества — его разделением на бедных и богатых⁹⁵. Это разделение, по Кюстину, не имеет никакого смысла без среднего класса, поскольку без него «народ — не более чем стадо, водимое дрессированными сторожевыми псами» [54, т. I, с. 250], без него богатые и бедные — не соотечественники друг другу. Хотя во всяком обществе есть богатые и бедные, но без среднего класса это разделение, по сравнению Бибахина, становится похоже на «ровный нищий лес рядом с богатой рощей без промежутка» [4, с. 74]. Такое положение не может быть естественным и могло возникнуть только в силу оккупации одним народом другого [4, с. 75].

Для дальнейшего рассмотрения русской истории Бибахин обращается к периоду образования русского государства. На этот раз Бибахин вновь практически не работает с историческими исследованиями, но, наряду с памятниками русского права, привлекает «Повесть временных лет» и скандинавские саги, в которых, вслед за советским филологом М. И. Стеблиным-

⁹⁵ Ср. с замечаниями из лекционного курса «Дневники Льва Толстого» о городе и селе: [7, с. 307–306].

Каменским, видит «синкретическую правду», еще не разделенную на литературу и идеологию [4, с. 329–330]. Работая с источниками, дошедшими в списках, Бибихин признает, что каждая переписка была и редакцией, но считает это достоинством источников: «вот чего уж не было у составителей летописей — это филологического музейного сохранения буквы» [4, с. 331].

Внимание Бибихина к поэтическому измерению древнерусской истории указывает, что философ и в работе с последней ставит перед собой герменевтические, а не фактографические задачи, считая поэтическое толкование истории более значимым, чем скрупулезная работа в архивах. Но когда философ говорит о политической и правовой структуре, он обращается к широкому пласту исторических документов и заключает, что само понятие «Русь» обозначало не этнос, но само войско варяжского строя [4, с. 325] и лишь впоследствии распространилось на государство, построенное на эксплуатации княжеской дружиной славянских народов [4, с. 302–303]. Именно эта власть, чуждая народу, установила свое право. «Русскую правду» Ярослава Мудрого Бибихин рассматривает как «документ оккупационного режима, не больше не меньше, жесткого» [4, с. 385].

Такие суждения о происхождении российского государства и характере русского права высказываются Бибихиным с большой долей категоричности и с имплицитной претензией на историко-фактическую корректность. Вопросы, ответы на которые предлагает Бибихин, не могут быть рассмотрены на основании герменевтики настроений и входят в предметное поле исторической науки. Верификация научной правомочности этих суждений представляется нам важной задачей — которая, однако, не может быть решена в рамках нашего исследования, — ввиду их значимости для дальнейших философских выводов Бибихина,

Народ, покоренный варяжской дружиной, молчаливо принимает чужую власть, как он со смирением, неприемлемым для Кюстина, подчиняется ей и в николаевской России. Для Бибихина отказ от власти и молчаливое со-

глашению с чуждостью последней становится парадигмальным для его понимания русской истории. В статье «Власть России», вошедшей в сборник «Наше положение», Бибихин останавливается на истории князей Бориса и Глеба, отказавшихся от борьбы со своим братом, князем Святополком, за законно принадлежащую им власть. Хотя дружина и уговаривала князей бороться за свое право, они отказались от власти и приняли смерть от своего брата. Хотя от этого жеста Бориса и Глеба и упрочилась диктатура и деспотизм, более важным для Бибихина является само уклонение князей от «гадости и злобы, прикосновение которых хуже чумы, прилипчивее заразы», которое одно только и может противостоять злу [5, с. 71]. Благодаря этому

хотя многие хватали власть в России, жадные от вида того как она валяется на дороге, власть России остается все время по-настоящему одна: власть молодых Бориса и Глеба, никуда от них не ушедшая, им ни для какой корысти не нужная, только им принадлежащая по праву, по правде, по замыслу страны. Власть России в этом смысле никуда не делась, не ослабела, не пошатнулась. Ее не надо рожать. Ей тысяча лет [5, с. 79].

Рассматривая в курсе «Собственность» захват власти и собственности новыми русскими, Бибихин констатирует: «Власть России снова отступила в молчание, как при Борисе и Глебе. Конечно, в истощении она несколько не меньше, чем власть России» [25, с. 153]. Именно в этом смысле Бибихин говорит о России, что ее может устроить только мир⁹⁶, подчеркивая, что притязания на мировое господство являются лишь оборотной стороной отказа рус-

⁹⁶ В письме к О. А. Седаковой Бибихин пишет: «“Прошел трактор, разворотил дорогу”. Нет прошел не трактор, трактор изобретен чтобы делать дорогу, и каждое прохождение трактора могло бы, должно было бы помогать земле. Прошел не трактор, а как в теле может быть чужой, так в кабине был одержимый — только чем? Не злом: непомерностью бытия, его нерешаемостью, хоть тресни, хоть сойди с ума. Пока есть такая одержимость, есть Россия, которую нельзя «обустроить», которую устроит только мир». Из этого Бибихин выводит необходимость не абстрактно-философского рассмотрения категории «мир», но задачу герменевтики истории: «Солженицынское “обустроить” — это наследие еще той, царской имперской сталинской задачи. Сталина и царя мы не поняли, и пока не поняли, с места не сдвинемся» [42, 16.7.1992–20.7.1992]. Также ср. с разбором антиномии России и мира в работах Бердяева, представленным в лекционном курсе «Узнай себя»: [27, с. 162–166].

ского народа от самоустроения на земле — отказа, способного дать слово молчащему миру:

Правда нашей страны много и подолгу молчит и часто косноязычит. <...> При всем том мысль в России нашла себя и приобрела особенных размах, до сих пор мало нами осмысленный. Она вобрала в себя встроенную метафизику народа, который до всякого знания знает, что земля не для человеческого самообеспечения; что человек, устроивший себя на ней, все равно себя не устроит и устроит не себя [9, с. 267].

Власть России и возможность русской философии проявляются в одном — в амехании, во внимании к молнии, к событию мира, к которому человек всегда опоздал. Русский опыт кричащего отсутствия райского благополучия, уловленный в стихах О. А. Седаковой [4, с. 97] и делающий для русских бессмысленным любые преобразования и борьбу за власть — ведь «мир должен устроиться по-божески или никак» [9, с. 266], — вскрывает феномен опоздания к событию, о котором Бибихин говорит в лекционном курсе «Пора», и отсутствия мира, показанного в последних лекциях курса «Мир».

Когда место молнии пытаются занять вожди, жадные до власти, народ готов уступить им это место, сам не желая ввязываться в борьбу. Понимание того, что человек не может — даже до предела наращивая энергетические ресурсы [29, с. 58] — своими расчетами устроить планетарную цивилизацию, победить зло и как следует обустроиться на земле, дает шанс России и русской философии сбыться в европейской истории. Именно при обращении к значению темы Европы в мысли Бибихина становятся более понятными слова философа о «встроенной метафизике народа», в отрыве от герменевтики европейской истории превращающиеся в неоднократно критикуемую Бибихиным идеологию национального превосходства.

3.3. Ренессанс как событие европейской истории

Книга Владимира Бибихина «Новый ренессанс» занимает особое место в наследии философа. Большинство изданных работ Бибихина представляют собой опубликованные материалы лекционных курсов; к ним прилегают сборники статей, написанных в конце 80-х – 90-е годы, — «Другое начало», «Наше положение», «Слово и событие. Писатель и литература». Книга «Новый ренессанс» лишь в незначительной степени отражает курс 1992 года «Ренессанс: образ и место Возрождения в истории культуры»: вводное занятие курса открывает книгу в качестве главы «Наш ренессанс»⁹⁷ [15, с. 18–44]. Основную часть книги составляют статьи и рефераты, большей частью написанные в рамках работы Бибихина в ИНИОН АН СССР, — например, главы, посвященные Г. Зедльмайру, дублируют один из рефератов, опубликованных Р. Гальцевой в сборнике «В. В. Бибихин. Из творческого наследия» [10, с. 152–191]⁹⁸.

В названии книги Бибихина слово «ренессанс» неслучайно пишется со строчной буквы⁹⁹: в разделе «Наш ренессанс» философ подчеркивает, что кроме итальянского есть множество других ренессансов — и не только каролингский, исламский, византийский или русский религиозный [15, с. 34–36]. Традиционно понимая под ренессансом возрождение, Бибихин, однако, настаивает, что речь идет не обязательно о возрождении античности: в самой античности также могли быть ренессансы, возрождения древности, как, например, в постройках Перикла, которые, по словам Плутарха, «с самого

⁹⁷ Поскольку название главы написано заглавными буквами, невозможно угадать, с заглавной или строчной буквы написано в нем слово «ренессанс». Предложенное нами прочтение мы предпочли ввиду значимости данной главы для рассмотрения Бибихиним ренессанса как философского концепта.

⁹⁸ Проследить происхождение других глав книги «Новый ренессанс» можно с помощью полного библиографического списка работ Бибихина, опубликованного в качестве приложения к книге «Введение в философию права» [4, с. 554–571].

⁹⁹ Об этом см. также: [51, с. 345].

начала были старинными», или в основании Рима, который для Вергилия был восстановлением древней Трои [15, с. 36–37]¹⁰⁰.

Бибихин не ограничивает свое понятие ренессанса и возрождением былого. Согласно его трактовке, ренессанс представляет собой не «красивый музей» и не всякое, пусть механическое, возвращение древности, но лишь то, в котором последняя раскрывает человеку свою актуальность. Для того, чтобы понять, что такое ренессанс, необходимо заметить, что «древность не сзади, а впереди, человеку от нее не уйти и, возможно, он всего ближе к старому тогда, когда его щекочет и манит острова небывалой новизны»:

Ренессанс тогда окажется сутью истории, которая была и остается прорывом к возвращению. <...> Препрежне не может быть заказано по образцам, раннего по настоящему *еще не было*, древность осуществляется в будущем, которое не воображаемое, а имеет все черты настоящего, в том числе и его загадочный беспредел [15, с. 26].

Событие ренессанса для Бибихина оказывается не просто «сутью истории» — оно тождественно истории: «История, которая *является* историей, является ренессансной» [15, с. 37].

В таком описании Бибихиным ренессанса мы узнаем разработанную философом в лекционном курсе «Пора» онтологию времени. Отказываясь от линейной концепции времени¹⁰¹, Бибихин подчеркивает, что, во-первых, мы не можем онтологически развести прошлое и будущее и, во-вторых, наше отношение к истине времени есть опоздание к событию. Событие Бибихин понимает как то, что мы не можем себе устроить или концептуально постичь, но можем хотя бы заметить свое опоздание.

Продельывая вслед за Хайдеггером работу по экспликации онтологии времени в экзистенциальной аналитике, Бибихин намечает альтернативный

¹⁰⁰ Об этом подробнее см. статью И. И. Евлампиева [51, с. 346–347].

¹⁰¹ Бибихин особенно оговаривает, что отказ от линейного понимания времени, заложенный в концепте ренессанса, не должен приводить к бездумному переходу к циклической схеме, поскольку последняя лишает всякое событие его индивидуальности. К этому философ добавляет, что увидеть событие мешает любая схема, поэтому даже от трактовки ренессанса как «синтеза циклического и линейного развития, когда от возвращения ожидается завершение» «геометрической тоски станет не меньше» [15, с. 37].

опозданию способ отношения к событию, который проявляется в смерти, в амехании. Вследствие этого в истории государства отношение к опозданию возможно двойное: или его принятие в ранней дисциплине дистанции смертного по отношению к Богу, открывающей возможность «рядом с трансцендентным и божественным образования смиренной, терпеливой школы независимого от трансценденции (от молнии), хотя и послушного ей земного гражданства» [19, с. 284–285], — или молниеносные усилия по наверстыванию упущенного, ввязывающие человека в соревнование с божественной молнией, которого он никогда не может выдержать. В обеих альтернативах история в ее онтологическом измерении есть и сами эти способы отношения, и то, к чему человек в них относится — или, вернее, чему он всегда уже принадлежит.

В герменевтике российской истории и современности Бибихин вскрывает вторую альтернативу, возводя к оккупационному режиму варягов и самодержавию царей захват собственности и власти новыми русскими. То отношение к молнии, которое Бибихин характеризует мистическими словами о «власти России» и «встроенной метафизике народа», скорее является обратной стороной государства, живущего в соревновании с божественной молнией, то есть «поздней дисциплиной», но никак не независимым земным гражданствованием.

Когда Бибихин говорит о России, он в первую очередь предостерегает от срыва в принятие мер — любых, даже в нравственное осуждение беспредела «лихих 90-х». Мы помним, что для Бибихина потому и важна амехания, что она в понимании слышит слово мира, потому и важна смерть, что она как целость времени открывает *настоящее* настоящее. Однако по отношению к России Бибихин выводит на передний план «негативную» сторону этой связки. Напротив, в итальянском Ренессансе и других европейских ренессансах Бибихин видит ту *внезапно* открывшуюся возможность той спасенности всего, того рая, горе от изъятости которого чувствуют русские поэты, рая, без

принадлежащей которому божеской правды не хочет устроиться русский народ:

Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настает древнее. Оно возвращается *впервые*, потому что *было* оно без того, чтобы вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет. <...> Ренессанс вводит в узел, в котором завязывается история, т.е. *настоящее* время, которое должно наступить [15, с. 26–27].

Вновь вспоминая «Бесконечный тупик» Дмитрия Галковского, Бибихин сравнивает с деятельностью Одинокова то изучение итальянского Ренессанса, которое не видит в нем своего настоящего и будущего, но хоронит его в музее освоенной культуры или описанной фактографии [15, с. 25–26]. Для Бибихина важно, чтобы герменевтика итальянского Ренессанса сама стала ренессансом и тем, что, характеризуя ренессансное увлечение античностью, философ называет «историософским принятием древности» [15, с. 332]. Бибихин не устает повторять: «...в Ренессансе содержится ключ ко всей истории. Он возможно даже и есть история в ее существе. Дело мира, в смысле общества и человечества, это всегда возрождение, восстановление, <...> возвращение полноты, апокатастасис¹⁰²» [15, с. 33].

Какова же роль для нас итальянского Ренессанса? По Бибихину, Ренессанс — «событие, признанное <...> величайшим переворотом в жизни человечества», — изменил ход истории не только «в виде расхожей историко-культурной тематики (гуманизм, индивидуализм, возрождение античности, расцвет изобретательного художества), но и без сравнения весомее — в виде укоренившегося навыка деятельного подхода к истории и захватывающего отношения к природе и миру» [15, с. 201]. Означает ли это, что итальянский Ренессанс — виновник восхождения технократической цивилизации, эксплу-

¹⁰² Именно к апокатастасису, по Бибихину, устремлена всякая философская работа и историко-философская герменевтика. Ср. с описанием цели курса «История современной философии», оставленной Бибихиным в формальной программе: «Целью курса намечается участие в искании путей жизни для современности, насколько оно ведется философией. Предельной целью остается перспектива спасения (апокатастасиса) в полноте бытия» [11, с. 15].

атирующей природу, потери человеком своего подлинного облика и других экологических или духовных проблем?

Бибихин признает, что без Ренессанса современный кризис не мог бы произойти [15, с. 205] — то есть, по крайней мере, в качестве одной из возможностей наша текущая ситуация была в событие Ренессанса включена. Бибихин спрашивает: «Был ли этот риск оправдан, и если да, то чем?» [15, с. 206] Каков был замысел Ренессанса? Для ответа на этот вопрос Бибихин обращается к философскому и культурному наследию эпохи, из которого наибольшим значением для герменевтики Ренессанса обладает философская поэзия Данте и Петрарки, натурфилософия Леонардо да Винчи и политическая мысль Франческо Гвиччардини¹⁰³.

Поэзия Данте в рассмотрении Бибихина выходит далеко за пределы расхожего представления о стихах как о частном виде искусства, ограничивающегося лирикой. По Бибихину, Данте свою речь понимает как единственную слышную и осмысленную в его историческое время и поэтому перенимает «тон площадного глашатая», обращаясь к государям и народам с целью «перевести человечество из состояния убожества в состояние счастья». К силе слова поэта Бибихин не меньше, чем к мысли Ницше, считает применимой метафору философствования кувалдой [15, с. 218].

Хотя счастье и «дается или не дается человеку свыше помимо его воли», однако оно «не может не прийти к тем, кто утверждает в добродетелях мужества, разумности, справедливости, непраздности». Для Данте идеалом выступает античная добродетель, но, ни во что не ставя такие плоды тысячелетней традиции, как потомственная аристократия или церковная иерархия, поэт, по Бибихину, считает, что «хорошее новое сразу становится “древним” и даже лучше древнего» [15, с. 221]¹⁰⁴.

¹⁰³ В «Новом ренессансе» Бибихин обращается не только к ним. Полный обзор Бибихиным наследия итальянского Ренессанса см.: [15, с. 201–422].

¹⁰⁴ Ср.: «Античность была тут прежде всего спроецированным на прошлое предельным потолком того, что возможно достичь человеку» [15, с. 232].

Возможность перевести все человечество в состояние счастья Данте раскрывает в поэтическом акте: «Мир проходит перед ним шествием, где каждая личность и вещь показывает свой высветленный образ» [15, с. 216]. Но поэт не ограничивается этим и требует «учреждения всемирной философской монархии» [15, с. 227], в которой «монарх обязан следовать во всем философской мудрости» и «церковь должна нести в мир божественное откровение, а для этого обязана полностью отказаться от мирской власти и материальных богатств» [15, с. 220]. Данте надеется, что в наступающие века человек развернет всю мощь своего ума, вытряхнет из мира все зло и всю ложь и сделает его для себя садом. Однако цель этого — не жадное обладание вещами, но узнавание себя [15, с. 228–229], мудрая внимательность к миру [15, с. 271].

Бибихин показывает, что не менее жестко, чем Данте, свою современность критикует Франческо Петрарка. Его слово имеет такой же вес: «в его порыве к древности с ее добродетелью не меньше энергичной воли, чем в намерении Данте перевоспитать современность» [15, с. 263]. Но Петрарка уже трезво видит невозможность осуществления поэтической правды в старых институтах церкви и государства. Отсюда его «хладнокровная решимость осуществить собственной жизнью новый план спасения, один из самых дерзких в истории», — план осуществления культуры в своей собственной личности [15, с. 364]. Еще более ставя акцент на необходимости воспитания добродетели, Петрарка делает человека задачей для самого себя [15, с. 396].

Для ранних ренессансных поэтов одной из ключевых тем становится образ Прекрасной Дамы, для Данте явленный в Беатриче, для Петрарки — в Лауре. В отличие от традиций средневековой любовной поэзии, в которой предполагается земное соединение с любимой [15, с. 377–380], для Данте и Петрарки оно невозможно из-за божественного достоинства Прекрасной Дамы — она «не только хранительница ключей рая, но и сама софия мира» [15, с. 380], что в наибольшей мере явлено в стихах Петрарки. Именно «любовь к

мадонне заставляет Петрарку проснуться ото сна и зажигает порывом к неземному счастью» [15, с 381], бесконечно далекому:

Петрарка <...> первым открывает «идею отсутствия»: желанный мир (ибо в Лауре весь мир) в принципе неприступен и далек, хотя абсолютно действителен, вне его нет жизни, и поэзия — чудо восстановления близости этого мира; Лаура — отсутствующий мир, вмещающий все дали пространства и времени, чей живой голос вдруг явственно слышен сквозь листву чувства, памяти и воображения в обнаженном слове поэта... [15, с. 380].

Хотя для Петрарки желанный мир отсутствует, он в этом своем отсутствии поэтом открыт. Для Данте мир, бесконечно далекий, своей неземной красотой не запрещает, но как исполнения долга требует человеческого дела по его устройению. Это поэтическое открытие мира определяет ренессансное мироощущение:

Счастье деятельного осуществления, понятое не как мечта и даже не как реальная возможность, а как высокий долг, ставило человека с самого начала в проясненное отношение к миру. Далеко еще не познанный, даже еще больше тонуший в тайне, он однако заранее имел для философской поэзии светлый облик с прекрасными женственными очертаниями. Человек со щедростью, какую дает счастье, допускал мир, давал ему быть как он есть. Эта исходная законченность мироотношения не противоречила, а наоборот способствовала растущему вдумыванию и вчувствованию во всё [15, с. 272].

В поэтическом слове Данте, подхваченном Петраркой и Боккаччо, человек встречается с дружественным ему миром, который теперь открывается не как бесконечный космос, подчиненный Богу, а как целое — целое истории, пространства, науки, искусства, политики [15, с. 276]. С этого «поэтического вчувствования началось необратимое взаимодействие между человеком и открытым миром» [15, с. 274]: вначале лишь в проекте, человек уже очерчивает все сущее — в картографии, составлении таблиц со сплошным весовым и временным описанием мира и даже в магических практиках, необходимых для сохранения темпа мысли [15, с. 277–279].

Добродетель, воспетая Данте и Петраркой, легла в основу свободных итальянских городов. Не только политическую, но и домашнюю жизнь ре-

республиканские города стремились превратить в произведение искусства [15, с. 264]. Соревнование граждан в добродетели происходило не только в городах-республиках, но и в сеньориях, которым из-за конкуренции с республиканскими коммунами и возможности смены строя «приходилось волей-неволей заботиться о соблюдении гласности, права, конституции» [15, с. 256]. Политика велась под знаменем подражания Риму [15, с. 258]. Полемизируя с исследователями, объясняющими расцвет городов итальянской почвой, Бибихин подчеркивает, что ренессансный свободный город «был скорее оживлением не специфически национальной, а общечеловеческой расположенности к свободному гражданствованию» [15, с. 259–260]. Бибихин указывает, что свободные города существовали не только в Италии, и с разгромом Флоренции сравнивает смирение в России Новгорода и Пскова [15, с. 260]¹⁰⁵.

По Бибихину, важный сдвиг в ренессансном умонастроении произошел из-за изменения отношения к религии и античности. Если Данте вводит католицизм «в свою поэтическую вселенную» [15, с. 217] и желает ее обновления, то в XV веке гуманисты задумались о перемене религии и возрождении язычества [15, с. 298–201], а вместо идеала — пусть и метафизического — подражания античности поставили целью ее преодоление [15, с. 304]. Параллельно с этими процессами место поэтической философии заняли художе-

¹⁰⁵ Во «Введении в философию права» Бибихин также оставляет некоторые замечания, которые позволяют сделать вывод о важности для философа взаимосвязи между не осуществившейся в России возможностью свободного гражданствования и принципами итальянского Ренессанса. Подчеркивая значимость поэзии для варягов-воинов, в описании которых можно увидеть параллели со словами Бибихина о ренессансных поэтах [4, с. 377 и др.], философ особенно выделяет свободу поэтов и их способность говорить с властью на равных, ср.: [4, с. 366–369]. Но в России, как замечает Бибихин, деспоту не нужен собеседник, воспитанный в духе ренессансной свободы, что прекрасно видно на судьбе Максима Грека, о которой философ говорит в курсе «Узнай себя» [27, с. 138–145]. Варяжская свобода не стала достоянием России потому, что, по Бибихину, русское государство основали шведы, а не норвеги [4, с. 393]; политическую жизнь последних Бибихин сравнивает с Флоренцией и говорит о горечи жесткого разделения на Запад и Восток [4, с. 384]. Однако следует заметить, что для Бибихина граница между востоком Европы и итальянским Ренессансом не является непроходимой пропастью. Например, см. его сопоставление традиционно противопоставляемых друг другу Франческо Петрарки и Григория Паламы, в мысли которых Бибихин обнаруживает множество совпадений [18].

ственные искусства и изобретательство, а отношение к античности как к идеальному образцу — ее филологическое изучение [15, с. 304–341].

Обращаясь к рукописи Леонардо да Винчи, известной как «кодекс Лестера» (Codex Leicester), Бибихин констатирует, что утраченное в XV веке ощущение мира как родного человеку живого существа вновь возвращается в XVI столетии. В наскоро набросанных глобальных проектах, далеко опережающих не только свое, но и наше время, Леонардо относится к своим изобретениям не как к техническому орудованию с бездушной материей, а как к живой связи с природой. «Он всем своим существом, телом и волей вращается в вещество, о котором думает, и на собственных боках испытывает то самое, что происходит например с частицами воды в водовороте» [15, с. 400].

Чувствуя землю как живое существо, Леонардо беспокоится из-за изменений, происходящих с ней. Он изобретает подводную лодку, но держит свой проект втайне «из-за злой природы людей». Тем самым, по Бибихину, Леонардо «перенимает от ранних поэтов-философов влюбленность в мир, и она теперь становится хозяйской заботой о нем» [15, с. 404].

Таким Бибихин видит тот замысел о мире, который раскрылся в событии итальянского Ренессанса, — замысел о раскрытии человеком своей добродетели, о великих проектах преображения мира. Но как философ, критикующий среди своих соотечественников всякое принятие мер по обустройству на земле, может считать «сутью истории» такого рода прожектерство и такой антропоцентризм? Совершенно неожиданно звучит восхищение Бибихина перед философией истории Франческо Гвиччардини, в основу которой положена «сосредоточенность на воле и усилении индивида» [15, с. 411].

В лекционном курсе «Энергия» Бибихин неоднократно напоминает, что в нищете раскрывается наибольшая полнота [29, с. 268]. Раскрывается ли в полноте нищета, в добродетели — смирение? В ренессансной добродетели — да, и на завершающих страницах книги «Новый ренессанс» Бибихин говорит о важности немеханического фона мысли Гвиччардини, его заморожен-

ности машиной самого мира [15, с. 420]. Только в горизонте этого фона можно верно понять, что Гвиччардини понимает под доблестью:

Человек сам ничего не может. Его добрые пожелания и стремления, будь они самые искренние, имеют не больше шансов что-то исправить в мире, чем как если бы они ему приснились. Свобода воли самостоятельно создает только зло, «творит добро» человек никогда не сам. С равным успехом для победы добра человек мог бы застыть вне подвижности. Мужество-доблесть-добротность, *virtus*, переводимая как добродетель, имеет смысл не «делания добра», а мужества, крайнего напряжения сил, полного развертывания способностей без уточнения, каких именно и в каких целях, безотносительно к благу-злу в расхожем морализаторском смысле [15, с. 415].

На такой высоте Европа держалась недолго, и вскоре после Леонардо открытый в поэтической философии мир оказался захвачен прогрессистскими проектами, приведшими к современной научной технократической цивилизацией. Как для кризиса XV века толчком послужило противопоставление себя христианству и античности, так и наше время, как справедливо резюмирует мысль Бибихина И. И. Евлампиев, от Ренессанса отделено в первую очередь мнением о своей собственной исторической исключительности, невниманием к прошлому [51, с. 347]¹⁰⁶.

Детальному анализу современного кризиса Европы посвящены не случайно вошедшие в книгу «Новый ренессанс» реферативные и аналитические главы [15, с. 45–200], идейно связанные с рефератами посвященных нигилизму работ Хайдеггера [10, с. 13–148]. Несмотря на значимость этих глав для понимания представленной Бибихиным герменевтики истории, к ним, на наш взгляд, нельзя относиться как к прямой речи философа.

Однако именно на реферативный обзор трактата «Подрыв христианства» французского философа Жака Эллюля в первую очередь опираются выводы¹⁰⁷ статьи И. И. Евлампиева, посвященной концепции европейской

¹⁰⁶ Подробне о предложенном Бибихиным анализе кризиса современности см. ввднущу часть работы И. И. Евлампиева: [51, с. 345, 347–348].

¹⁰⁷ Критикуя основную идею статьи Игоря Евлампиева, мы признаем значимость представленного им обзора книги Бибихина. Статью открывает подробное и глубокое рассмотрение концепта «ренессанс» и критики

истории в работах Бибихина. По сути верно, но несколько огрубляя¹⁰⁸, Игорь Евлампиев реконструирует критику Бибихиным автономной личности, представленную философом в лекционном курсе «Узнай себя» [51, с. 348–349], и в ее горизонте подробно рассматривает критические замечания философа о современном кризисе [51, с. 345, 347–348]. Основная часть работы исследователя [51, с. 351–356] представляет собой более детальный, чем наш, обзор трактовок итальянского Ренессанса в книге Бибихина, однако уже в нем И. И. Евлампиев делает акцент на, по его словам, «безусловно центральной для Бибихина» [51, с. 354] теме отношения Ренессанса к христианству — другие аспекты Возрождения, к сожалению, оставляя в тени.

Справедливо замечая, что для Бибихина Ренессанс был не антихристианской эпохой, но, реагируя на упадок средневекового христианства, стремился к обновлению последнего [51, с. 354–355], исследователь еще раз напоминает, теперь курсивом, что «именно отношение к христианству, а не к античности, является *главной* темой итальянского Возрождения» [51, с. 355]. Соглашаясь с Игорем Евлампиевым, что античность представляла для гуманистов ценность лишь как образец доблести — и, добавим от себя, как «раннее», как исторический коррелят априористического перфекта, — мы не можем разделить его мысль, что радикально другим для Бибихина был статус христианства или тем более что «невероятную деградацию традиционного церковного христианства» Бибихин фиксирует путем его сверки с заветами Иисуса Христа [51, с. 355].

Подтверждение своей интерпретации исследователь берет из пересказа Бибихиным трактата «Подрыв христианства», поскольку, по его мнению, Бибихин «полностью разделяет точку зрения Эллюля», исходным тезисом которого «является утверждение, что все исторические неудачи европейской цивилизации происходят из отказа от следования тем путем, который был

Бибихиным современного кризиса [51, с. 345–348], которое оказалось немаловажным для нашего исследования и к которому в предыдущей сноске мы были рады отослать нашего читателя.

¹⁰⁸ Как, впрочем, и мы.

обозначен учением Иисуса Христа» [51, с. 356]¹⁰⁹. И. И. Евлампиев демонстрирует близость учения Эллюля-Бибихина критике исторического христианства в работах Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, В. В. Розанова, А. И. Герцена и Ф. Ницше, подробно останавливаясь на двух последних [51, с. 358–359, 362]. Свои верные замечания об отмеченном Бибихиным земном измерении Ренессанса и потенциале последнего для церковного обновления [51, с. 360–361] Игорь Евлампиев заключает следующим выводом:

Лишенное мистической глубины, которая должна быть во всякой истинной религии, церковное учение без труда трансформировалось в атеизм и механицизм просветительской идеологии, а затем породило нигилизм XX в., <...> который привел европейское человечество к нынешней ситуации «смерти человека». Из этой ситуации нет иного выхода, как только через *новый ренессанс*, который, как мы теперь понимаем, в своей главной сути должен обозначать возвращение подлинной религиозности в жизнь европейского человечества — возвращение того истинного учения Иисуса Христа, которое было давно отброшено и забыто исторической церковью и которое оставалось живым только в трудах великих философов-мистиков: Иоахима Флорского, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Г. Лейбница, И. Фихте, Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, М. Хайдеггера.

Наверное, мы можем поставить в конец этого ряда также имя нашего выдающегося соотечественника Владимира Бибихина [51, с. 363].

Считал ли Бибихин главной сутью нового ренессанса «возвращение истинного учения Иисуса Христа»? Можем ли мы поставить его в один ряд с мистиками? Мы не можем не согласиться с И. И. Евлампиевым в том, что критика исторической церкви является важной составляющей отношения Бибихина к христианству¹¹⁰. Однако не менее критически Бибихин воспри-

¹⁰⁹ Не желая подробнее пересказывать пересказ пересказа, мы отсылаем читателя к тексту Бибихина: [15, с. 170–200].

¹¹⁰ Особенно см. III раздел сборника «Другое начало»: [9, с. 273–330]. Также яркой иллюстрацией служит дневниковая заметка Бибихина: «Едем в дом литераторов, а там на сцене под красивым Владимиром и цифрами 988–1988 Аверинцев, архиепископ Питирим, заведующий издательским отделом Патриархии, и Валентин Асмус, протоиерей, правым боком выражающий почтительную услужливость владыке, передом — независимое достоинство залу. Пустой гладкий “лукавый царедворец” Питирим, злой и крутой, смело ухо-

нимает богословский дискурс, что мы уже отмечали, и платоническую отстраненность христиан от мира, дающую им власть над ним и развязывающую руки для революционных преобразований [26, с. 231]¹¹¹. Признавая, что человеку открыта и иная, истинная христианская жизнь, Бибихин определяет ее как ту, в которой мир «как бы выходит из тяжелого забытья к светлым разграничительным линиям сна и бодрствования» [26, с. 232], а также подчеркивает, что она возможна только в действии — слова же о ней неизбежно сорвутся в нигилизм [26, с. 231].

Если И. И. Евлампиев предлагает читать поэтическую феноменологию Бибихина как мистическое напоминание о заветах Христа, то сам философ, наоборот, даже в тех случаях, когда было бы уместно говорить о Христе или о следовании Его заповедям, обращается к поэзии мира, сна, яви. В письме к О. А. Седаковой Бибихин описывает свой опыт Евхаристии не как встречу со Христом, но как единение с миром, как всеединство, наполняющее христианство и Церковь — «общину, куда входят все» — истиной:

Я словно принят в общину, сообщество, причем единственное, в каком я хочу и согласен участвовать, самое древнее на свете, потому что ранняя христианская община была прямым продолжением библейской, а та может быть шла вообще от первой семьи. Это моя церковь, другой нет [43, 22–26.5.1997].

Трудность интерпретации мысли Бибихина, с которой столкнулся И. И. Евлампиев, объясняется тем, что сам философ не выступает в своих трудах с какой-либо главной для себя универсальной концепцией, с помощью которой мы могли бы рассматривать те или иные аспекты его наследия. Каждое обращение к его работам представляет собой сложную герменевтическую задачу, требующую учета широчайшего массива текстов Бибихина и не в последнюю очередь — его феноменологии времени.

Игорь Евлампиев абсолютно прав в своем наблюдении, что именно в событии итальянского Возрождения и в понимании истории как ренессанса

дит от всех вопросов, бегло заверяет, что церковь вообще никогда и не докладывала никаким светским властям о взрослых крещаемых, всё хорошо и всегда так было» [3, с. 366–367].

¹¹¹ Также см. статью «Леонтьев, Розанов и монастырь» в сборнике «Другое начало»: [9, с. 289–296].

Бибихин ищет выход из кризиса научной технократической цивилизации, при этом не предлагая заняться музейным изучением европейской культуры, но призывая к делу мысли — здесь и сейчас. Бибихин верит, что Россия может стать местом другого начала, не отменяющим современные реалии, но обращающим на них внимание, чтобы они могли «сделаться в своей весомости и неотменимости обстановкой другого начала. Только тогда можно будет разглядеть, что оно во всяком случае расположится очень рано, до того, как человек что-то предпринимает, что-то делает с землей или с самим собой» [9, с. 342].

Как в деле философии Россия не может обособляться от мировой мысли, так и в своей исторической задаче наша страна неотделима от ренессанса как события истории:

При всех наших срывах мы принадлежим ренессансу как делу истории. Исключение нас из ренессанса сделает нас не больше самими собой, а меньше. Не потому что в нас не ничего особенного, а наоборот, потому что в замысле ренессанса нет ничего, что не было бы совершенно особенным. Восстановление Целого — историческая проблема, не одна из, а вся. Та же самая, а не другая проблема — наша страна в правде ее замысла [9, с. 269].

Обособленная от европейского ренессанса, Россия рискует остаться лишь «далекой и в сущности не такой уж важной страной на северо-восточных задворках Европы»¹¹². Однако важность участия нашей страны в ренессансе не сводится к тому, чтобы не отставать от западных держав или быть не хуже их, — она в первую очередь связана с важностью «другого начала» для самой Европы:

Что Европа, европейское предприятие проблематично, в Европе знают. Что Россия место, от которого *можно* ожидать настоящего осмысления или даже разрешения проблем, в Европе тоже знают. Что Россия страна, где случаются срывы, знают и в Европе и знаем все мы. Что статус философии как открытой мысли в России странный, что мысль здесь и не ожидается и не исключена, мы тоже можем чувствовать. Избави нас Бог еще и поэтому <...> говорить, пока нас не перестанут слушать

¹¹² Так Бибихин называет Россию в письме к О. А. Седаковой [43, 26.6.1996].

<...>. Важно одно: не упустить возможность, которая нам возможно дана, сохранить открытость, быть сторожами строгости [15, с. 31].

Когда Бибихин говорит о странах ранней и поздней дисциплины, называя их передовыми и отсталыми, он подчеркивает, что такое различие нельзя назвать прогрессизмом [19, с. 276]. Действительно, одни страны не лучше и не хуже других: страны ранней дисциплины рискуют совершенно обособиться от трансценденции и стать делом человеческого обустройства на земле — такая потенция изначально была заложена в Ренессансе, — а страны поздней могут не выдержать близкого присутствия молнии.д

Публикацией книги «Новый ренессанс», обобщающей результаты исследований современного кризиса, представленных в более ранних рефератах и обзорах, Владимир Бибихин сообщает своей собственной философской работе важное измерение. Феноменология времени, концепты «энергия», «собственность», «пора» оказываются включенными в дело ренессанса, которому хотел принадлежать философ и к которому он хотел приобщить свое время. Такой взгляд на философию Бибихина открывает один из способов войти в герменевтический круг его мысли. Но есть, конечно, и другие.

Заключение

При обращении к лекционному курсу «Пора (время-бытие)» мы увидели, что Владимир Бибихин не отделяет задачи герменевтики истории от феноменологической разработки онтологии времени и экспликации последней в экзистенциальной аналитике, продолжающей проект «Бытия и времени» М. Хайдеггера. На основании концепта амехании, впервые введенного и подробно рассмотренного в курсе «Чтение философии», однако соединяющего в себе ключевые идеи прежних курсов, Бибихин критикует идейный активизм перестройки и «лихих 90-х», обращая внимание на его обусловленность политическими и правовыми реалиями страны, сохраняющимися в почти неизменном виде на протяжении всей отечественной истории. Последняя, по мнению Бибихина, не может быть рассмотрена в отрыве от судьбы Европы и события ренессанса, которое, повторяя онтологическую структуру времени вообще, трактуется философом как суть истории. Представив настоящий анализ феноменологического генезиса герменевтики истории в философии Бибихина, мы выполнили цель, стоящую перед нашим исследованием.

В результате работы мы получили следующие выводы:

1. В. В. Бибихин в духе М. Хайдеггера понимает феноменологический метод онтологически, но делает это не с помощью той или иной схемы, а с опорой на экзистенциальные — критика распоряжающегося сознания — и стилистические — поэтический язык — особенности своего философствования.

2. Интеллектуальная легитимность последних становится более очевидной при рассмотрении мысли Бибихина в контексте современной феноменологии, и особенно — идей М. Ришира, близких поздней философии Л. Витгенштейна.

3. На основании онтологически понятого феноменологического метода и герменевтики античной философии Бибихин вводит онтологию времени

как предмет философского рассмотрения минуя дискуссию о реальности времени.

4. Онтологическая структура времени, по Бибихину, представляет собой нелинейную связку прошлого, настоящего и будущего, в которой первое и третье феноменологически увидены во втором по способу своей неданности сознанию и потому могут замещать друг друга.

5. Благодаря неонтическому пониманию прошлого, раскрывающегося не в усилиях сознания по вспоминанию, а в странности неожиданных воспоминаний, Бибихин не вводит специального различия между «эмпирически прошлым» и априористическим перфектом. Последний наиболее явно проявляет себя в онтологической структуре события.

6. Хотя повседневные темпоральные практики не соответствуют истине времени, они должны быть сохранены как укорененные в последней генетически и выявляющие необходимую для человека дистанцию по отношению к ней. Попытки создать параллельную расхожей онтологию времени уводят от истины еще дальше.

7. Критикуя распорядительное отношение ко времени как к пространству для будущих инициатив индивида, Бибихин вслед за Хайдеггером считает, что принятие человеком на себя своей смерти открывает ему подлинный опыт времени. Однако Бибихин предостерегает от неверного понимания смерти и восклицает: «Если бы мы только еще знали, что такое смерть» [28, с. 334].

8. Также Бибихин вводит в экзистенциальную аналитику категорию опоздания к событию и необратимости времени. Рассматривая последнее в контексте экзистенциально неподлинного отношения ко времени, Бибихин тем не менее не раз упоминает опыт ностальгии как важный для понимания феноменологического метода.

9. Отказавшись от линейной концепции времени, Бибихин в качестве онтологии истории предлагает два альтернативных способа отношения человека к собственному опозданию к событию: а) принятие опоздания, в лекции-

ях «Поры» не вполне раскрытое, и б) жизнь в напряженном ощущении постоянной онтологической недостачи, требующем догнать время молниеносными жестами. Онтология истории в этом случае совпадает с экзистенциальной структурой исторического бытия человека, поскольку всякое концептуальное прибавление к последней лишено феноменологической очевидности.

10. Экзистенциальный коррелят 9а — свободная независимость от трансценденции в горизонте смирения. Экзистенциальный коррелят 9б — молчание народа и гордость вождя, яркое настроение и цвет перемен.

11. Ключевым для понимания различия проектов Бибихина и раннего Хайдеггера является их укорененность в разной темпоральной структуре смерти, понимания и настроения. Если *Хайдеггер относит понимание как «могу» насильственного наброска к настоящему*, то *Бибихин трактует понимание как принятие мира в духе Розанова и Витгенштейна*, а потому не нуждается в примате будущего.

12. Благодаря этому в философии Бибихина концепт амехании включает в себя и понимание, и смерть, у Хайдеггера принадлежащую исключительно настоящему в заступающей решимости, и структуру априористического перфекта, а настроение сближается с пониманием, в свете чего герменевтика истории имеет возможность феноменологически легитимно работать с поэзией и настроением.

13. Бибихин критикует идейный активизм перестройки и 90-х, в своих лекционных курсах настаивая на важности а) опыта амехании и умиления; б) философского внимания к онтологическим основаниям происходящего.

14. Критика человеческой реакции на открывшуюся свободу не мешает Бибихину признать значимость события перестройки, давшего шанс русской философии.

15. Хватающие власть олигархи и народ, молчаливо ее отдающий, в своем отношении воспроизводят структуру 9б, проявляющую себя на протяжении всей отечественной истории — в устройстве древнерусского государ-

ства, в деспотии Ивана Грозного, в молниеносных реформах Петра Великого, в реакционном самодержавии Николая I.

16. Эксплицитно размежевываясь с проблемным полем исторической науки, Бибихин оказывается в нем в момент вынесения суждений о происхождении русского государства и особенностях древнерусского права. Выводы Бибихина, полученные в этой области, требуют проверки на интеллектуальную правомочность.

17. Структура 9b также характеризуется «перманентной революцией» (Кюстин) — возможностью власти сменить идеологию, как произошло в перестройку.

18. Власть в структуре 9b принадлежит божественной молнии — истине, трансценденции, — которой лишь подражают и которую передают — и, не выдерживая, срываются — тираны, но которую в ее подлинности вмещает молчаливое непротивление злу русского народа и нежелание самостоятельно устраиваться не по правде.

19. Онтологическую структуру истории, при которой человек замечает свое опоздание к событию (9a), то есть свое прошлое, и принимает его как свое будущее, Бибихин называет ренессансом.

20. Итальянское Возрождение, повернувшее в новом направлении мировую историю, является ренессансом *par excellence*.

21. Итальянский Ренессанс представлял собой амбивалентную структуру поэтического открытия целого спасенного мира и срыва в его захват проектирующей цивилизацией.

22. При работе с книгой Бибихина «Новый ренессанс» требуется особая осторожность, поскольку представленные в ней реферативные обзоры нельзя считать прямой речью философа. Эта книга может быть понята только в контексте полного корпуса текстов Бибихина.

23. Признавая важность христианства для итальянского Ренессанса и европейской истории, Бибихин не отводит ему метафизически привилегированного места. Бибихин не только критикует церковную администрацию и

богословско-метафизические спекуляции, но и само христианство признает лишь постольку, поскольку оно соответствует первой философии.

24. Восстановление мира Библихин видит в соединении 9a и 9b, то есть во вхождении России в событие ренессанса. Это вхождение произойдет, если в нашей стране случится мировая философия, на что и направлена работа Владимира Библихина.

Полученные нами выводы могут быть доработаны в результате критической оценки со стороны философского сообщества и в первую очередь ставят своей целью инициацию академического обсуждения герменевтики истории Библихина. Наша работа может быть дополнена дальнейшими исследованиями идей философа в контексте истории философии и современных дискуссий, а также более строгим критическим анализом концептуального измерения его мысли. Смеем надеяться, что она открывает и новые перспективы для понимания отечественной философской традиции.

Список использованной литературы

1. *Августин Аврелий. Исповедь* // Августин Аврелий. Исповедь; Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 8–222.
2. *Ахутин А. В. Философ В. Бибахин* // Историко-философский ежегодник. 2005. С. 126–134.
3. *Бибахин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
4. *Бибахин В. В. Введение в философию права.* М.: Русский фонд содействия образования и науке, 2013.
5. *Бибахин В. В. Власть России* // Седакова О. А., Бибахин В. В. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 67–79.
6. *Бибахин В. В. Грамматика поэзии. Новое русское слово.* СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
7. *Бибахин В. В. Дневники Льва Толстого.* СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012.
8. *Бибахин В. В. Дневниковая запись за 1985 год* // Бибахин В. В. Книги. Статьи. Переводы (материалы посвященной Бибахину страницы Facebook). <https://www.facebook.com/bibikhin/photos/a.217087295057404.35392.128596697239798/798027206963407> (доступ от 09.05.2016).
9. *Бибахин В. В. Другое начало.* СПб.: Наука, 2003.
10. *Бибахин В. В. Из творческого наследия.* М.: ИНИОН РАН, 2006.
11. *Бибахин В. В. История современной философии (единство философской мысли).* СПб.: Владимир Даль, 2014.
12. *Бибахин В. В. Лес (hyle).* СПб.: Наука, 2011.
13. *Бибахин В. В. Мир.* СПб.: Наука, 2007.

14. *Бибихин В. В.* Наше положение // Седакова О. А., Бибихин В. В. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 81–85.
15. *Бибихин В. В.* Новый ренессанс. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2013.
16. *Бибихин В. В.* Отдельные записи 1986–1989 гг. // Бибихин В. В. Мир. СПб.: Наука, 2007.
17. *Бибихин В. В.* Отдельные записи и отрывки из дневников // Бибихин В. В. Узнай себя. СПб.: Наука, 2015. С. 168–445.
18. *Бибихин В. В.* Петрарка и Палама // Владимир Бибихин (интернет-портал). http://www.bibikhin.ru/Petrarka_i_Palama (доступ от 18.05.17).
19. *Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль, 2015.
20. *Бибихин В. В.* Примечания переводчика // Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. С. 448–451.
21. *Бибихин В. В.* Путешествие в будущее // Седакова О. А., Бибихин В. В. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 292–302.
22. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
23. *Бибихин В. В.* Сила мысли // Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. С. 5–17.
24. *Бибихин В. В.* Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010.
25. *Бибихин В. В.* Собственность. Философия *своего*. СПб.: Наука, 2012.
26. *Бибихин В. В.* Старец Таврион // Седакова О. А., Бибихин В. В. и др. Наше положение: Образ настоящего. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000. С. 226–241.
27. *Бибихин В. В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 2015.
28. *Бибихин В. В.* Чтение философии. СПб.: Наука, 2009.

29. *Бибихин В. В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
30. *Бибихин В. В.* Язык философии. М.: СПб.: Наука, 2007.
31. *Бланио М.* Пространство литературы. М.: Логос, 2002.
32. *Богатов М. А.* Идеология и платонизм в работах Владимира Бибихина 1989–91 годов // Гефтер. 08.04.2016. <http://gefter.ru/archive/18115> (доступ от 18.05.17).
33. *Богатов М. А.* Манифест онтологии. М.: Скимень, 2007.
34. *Богатов М. А.* Пора Бибихина // Неприкосновенный запас. 2015. № 3 (101). С. 315–324.
35. *Богатов М. А.* Спор об энергии. К теме «Владимир Бибихин и богословие». http://inigo.ru/wp-content/uploads/2014/11/Bogatov_Спор-об-энергии.pdf (доступ от 18.05.2017).
36. *Богатов М. А.* Способы говорить о Бибихине. Проблема рубрикации творческого наследия в академической среде // Res Cogitans. 2015. № 8. С. 95–117.
37. *Богданова З. И.* По направлению к жизни. Архангельск: Кира, 2010.
38. *Вебер М.* Харизматическое господство // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 139-147.
39. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
40. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ: Астрель, 2011.
41. Владимир Бибихин (интернет-портал). <http://www.bibikhin.ru> (доступ от 18.05.2017).
42. Владимир Вениаминович Бибихин — Ольга Александровна Седакова. Переписка 1992–2004. Часть 1-я (1992–1995) // Гефтер. 10.11.2014. <http://gefter.ru/archive/13476> (доступ от 18.05.17).
43. Владимир Вениаминович Бибихин — Ольга Александровна Седакова. Переписка 1992–2004. Часть 2-я (1996–1999) // Гефтер. 12.12.2014. <http://gefter.ru/archive/13776> (доступ от 18.05.17).

44. Вудард Б. Динамика слизи: зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: HylePress, 2016.
45. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
46. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
47. Галковский Д. Е. Бесконечный тупик. В 2 кн. М.: Издательство Дмитрия Галковского, 2008.
48. Глухов А. А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
49. Достал Р. Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: Сборник статей. СПб.: РХГИ, 2004. С. 186–217.
50. Достоевский Ф. М. Дневник писателя: Избранные страницы. М.: Современник, 1989.
51. Евлампиев И. И. Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Бибикина «Новый ренессанс» // Stasis. 2015. № 1 (3). С. 344–363.
52. Евлампиев И. И. Философия Владимира Бибикина: проблема человеческой личности и кризис современной цивилизации // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2013. № 1. Т. 2. С. 7–15.
53. Косыхин В. Г. Полюс события: Бибикин и феноменология // Stasis. 2015. № 1 (3). С. 378–391.
54. Кюстин А. де. Россия в 1839 году. В 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.
55. Лейбниц Г. В. Монадология // Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.

56. *Литвин Т. В.* Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб.: Гуманитарная академия, 2013.
57. *Литвин Т. В.* Назад к будущему, или Гегель как метафора. Феноменологическая аскеза Бибихина — уроки философского пути // Гефтер. 18.08.2014. <http://gefter.ru/archive/12813> (доступ от 18.05.2017).
58. *Магун А. В.* Понятие события в философии Владимира Бибихина // Stasis. 2015. № 1 (3). С. 156–176.
59. *Мардер М.* Близость леса // Stasis. 2015. № 1 (3). С. 484–492.
60. *Михайловский А. В.* Владимир Бибахин как философ права // Сократ. 2011. № 3. С. 46–49.
61. *Михайловский А. В.* Владимир Вениаминович Бибахин: вольный ум // Поколения ВШЭ. Ученики об учителях. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. С. 34–37.
62. *Михайловский А. В.* Онтологическая герменевтика В. В. Бибахина // Stasis. 2015. № 1 (3). С. 306–323.
63. *Михайловский А. В.* Почему мы интересуемся причинами? О трансцендентальном истоке основания у Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 1 (15).
64. *Михайловский А. В.* Рецензия на книгу: В. В. Бибахин. Введение в философию права // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 182–186
65. *Молчанов В. И.* Феномен пространства и происхождение времени. М.: Академический проект, 2015.
66. *Мур Д. Э.* Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 66–84.
67. *Набоков В. В.* Дар // Набоков В. В. Избранное. М.: Олимп; Издательство АСТ, 1998. С. 177–520.
68. *Павлов И. И.* Эмпиричность и универсальность а priori в феноменологической онтологии // Финиковый компот. 2016. № 11. С. 19–22.

69. *Погребняк А. А.* Основные понятия метафизики В. В. Бибихина (софия — странность — интерес) // *Stasis*. 2015. № 1 (3). С. 212–247.
70. *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
71. *Райл Г.* Феноменология против «Понятия сознания» // *Логос*. 2006. № 1 (52). С. 73–88.
72. *Розанов В. В.* О Понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
73. *Романенко Ю. М.* Захваченность событием // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2013. №2. Т. 2. С. 7–16.
74. *Седакова О. А.* О Владимире Вениаминовиче Бибихине // *Седакова О. А.* Четыре тома. Т. IV. *Moralia*. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 812–820.
75. *Седакова О. А., Бибихин В. В. и др.* Наше положение: Образ настоящего. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000.
76. *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.
77. *Хайдеггер М.* Время и бытие // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
78. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир — конечность — одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013.
79. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012.
80. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М.: Территория будущего, 2006.
81. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16–27.
82. *Харенко Аларкон Х.* Религия и релятивизм во взглядах Людвиг Витгенштейна. Екатеринбург: УрО РАН, 2011.

83. *Хоружий С. С.* Входя в мир Бибихина // Историко-философский ежегодник. 2005. С. 121–126.
84. *Чаадаев П. Я.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 523–538.
85. *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 320–440.
86. *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
87. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999.
88. *Щитцова Т. В.* Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: ЕГУ, 2006.
89. *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М.: Канон, 1995.
90. *Ямпольская А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013.
91. *Bibikhin V.* The wood(s): On the Problem of Living Matter in Ancient and Contemporary Biology // *Stasis*. 2015. № 1 (3). P. 8–52.
92. *Crowther S., Smythe E., Spence D.* Kairos Time at the Moment of Birth // *Midwifery*. 2015. №31. P. 451–457.
93. *Marder M.* Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press, 2013.
94. *Sparrow T.* The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
95. *Tyler P.* The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition. London; New York: Continuum, 2011.