

Илья Павлов*

НЕ-ВОЗМОЖНОСТЬ КАК АМЕХАНИЯ**

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМЕРТИ В РАБОТАХ ВЛАДИМИРА БИВИХИНА

Аннотация: В статье анализируются трансформации, которые претерпевает феноменология смерти М. Хайдеггера в работах В. В. Вибихина. Для этого феноменология смерти Вибихина рассматривается в контексте онтологии времени, представленной в лекционном курсе «Пора» и существенно отличающейся от темпоральной структуры «Бытия и времени». Главным отличием становится сближение в «Поре» прошлого и будущего, каждое из которых дано человеку как та область, в которой он не может работать. Таким же образом Вибихин рассматривает смерть как то, «где я работать не смогу», то есть как ограничение человеческой инициативы. При переходе на экзистенциальный уровень эта онтологическая особенность «Поры» приводит к сближению принятия человеком своей смертности и воспоминаний о детстве. Эти тенденции становятся более очевидными при обращении к семинару Вибихина «Ранний Хайдеггер», в тексте которого наглядно видно, какие формулировки Хайдеггера Вибихин использует для интерпретации смерти как «не могу» и «не-возможности» и к каким философским следствиям это приводит. Согласно гипотезе автора, эти особенности феноменологии смерти Вибихина обоснованы тем, что в работах русского философа смерть становится частным случаем амехания — зачарованной скованности, невозможности инициативы. Также этот концепт объединяет в себе экзистенциалы понимания и настроения, темпорально различные в «Бытии и времени». В трактовке смерти как амехании Вибихин не только заменяет модель времени, предложенную Хайдеггером, но и устраняет онтологическую импликацию смерти как ничто, заложенную в «Бытии и времени», что становится более явным при сопоставлении мысли Вибихина с другим продолжающим философию Хайдеггера проектом — «Атеизмом» А. Кожева. Однако несмотря на различия, философия амехании демонстрирует много общего с атеистической феноменологией смерти Хайдеггера и Кожева — в частности, она редуцирует трансценденцию к экзистенциальному способу ее данности, вследствие чего в ряде пассажей своих работ Вибихин говорит о смерти уже не философским, а религиозным языком.

Ключевые слова: Вибихин, феноменология, смерть, время, Хайдеггер, Кожев.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-11-4-51-89.

*Павлов Илья Ильич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), elijahpavloff@yandex.ru.

**© Павлов, И. И. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ФЕНОМЕНОЛОГИИ БИБИХИНА

Когда в академическом поле заходит речь о Владимире Бибихине, нередко, как указывает Михаил Богатов, приходится слышать мнение, что Бибихин — лишь переводчик и, максимум, интерпретатор идей Мартина Хайдеггера (Богатов, 2015b: 109–111). Это мнение небезосновательно. Первые, наиболее известные лекционные курсы Бибихина — «Мир» и «Язык философии» — начинаются с прямых ссылок на Хайдеггера и использования его концептов настроения (Бибихин, 2007a: 21), присутствия/*Dasein* (там же: 32–33) и языка как «дома бытия» (Бибихин, 2007c: 10). Почти дословно воспроизводит тезисы «Бытия и времени»¹ и критика Бибихиным человеческого активизма, составляющая одну из стержневых тем «Мира» и вновь возвращающаяся в других работах, в том числе — в лекционном курсе «Пора (время-бытие)», самим своим названием отсылающем к мысли Хайдеггера. Так можно ли говорить о философии Бибихина как о самостоятельной и, что не менее важно, концептуально значимой?

Для ответа на этот вопрос я обращусь лишь к одному сюжету из «философской тяжбы», которую Бибихин ведет с Хайдеггером (Богатов, 2015a: 318–319), — к тому, какие трансформации в работах Бибихина претерпевает хайдеггеровская феноменология смерти. Я намерен показать, что особенности феноменологии смерти Бибихина, отличающие ее от мысли Хайдеггера, обоснованы тем, что в работах русского философа смерть становится частным случаем зачарованной скованности и невозможности инициативы — того, что Бибихин называет «амеханией».

Можем ли мы отнести философию Бибихина к феноменологической традиции? Сам русский философ в лекционном курсе «Пора» выделяет термин «феноменология» в качестве одного из возможных прочтений темы курса, но, тем не менее, не предлагает развернутого объяснения, что он понимает под феноменологией (Бибихин, 2015a: 9). Поскольку, как становится очевидным при первом знакомстве с курсом, Бибихин вовсе не собирается следовать феноменологическому методу в его понимании Э. Гуссерлем, необходимо понять, в каком же смысле философ говорит о феноменологии.

Пожалуй, наиболее эксплицитно Бибихин формулирует свое понимание феноменологического метода в небольшом фрагменте из курса «Энергия» (Бибихин, 2010b: 16–23), где он указывает, что философская работа

¹Особенно ср.: Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 258.

должна быть работой над тем, что не нами устроено или подстроено, над первым *явлением* вещи. Существо феноменологии — в доверии к этому первому лицу вещей, к тому, что открывается *внезапно*², что нас захватывает *врасплох*, до того, как мы сообразим. Характер того, что открывается вдруг, потому что заранее уже было, совсем не тот, что у вещей, которые мы устанавливаем, выстраиваем (Бибихин, 2010b: 17)³.

Далее Бибихин подчеркивает, что при таком понимании феноменологии мы не можем выделить какой-либо универсальный метод для приобретения истины о «первом лице вещей» — равно как и не должны скатываться в антиметодологизм, который сам является методом (там же: 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» (там же: 22). Иначе говоря, в «Энергии» Бибихин трактует феномен онтологически — не как интенциональный акт сознания или его коррелят, но как явленность в вещах самого мира.

Как показывает Александр Михайловский, в других работах Бибихина мы также имеем дело с онтологическим пониманием феномена (Михайловский, 2015: 311). По замечанию исследователя, Бибихин трактует феномен в согласии с Хайдеггером «как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура» (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 63)⁴. Такое сближение мысли Бибихина и Хайдеггера позволяет А. Михайловскому охарактеризовать философию Бибихина как онтологическую герменевтику и поместить ее в контекст предложенного Хайдеггером проекта онтологической деструкции — разбора метафизической традиции как свалки концептов, мешающих продуктивному усвоению живого нерва традиции (Михайловский, 2015: 307–311)⁵.

²Здесь Бибихин использует платоновский термин *ἐξαιφνης*, 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» (Бибихин, 2015а: 257).

³Здесь и далее работы Бибихина цитируются с сохранением авторской пунктуации, которая иногда отличается от общепринятой.

⁴Близость Бибихина к Хайдеггеру в противоположность Гуссерлю, чей проект располагается в «полосе созерцания», подчеркивает и Виталий Косыхин (Косыхин, 2015: 379).

⁵В курсе «Ранний Хайдеггер» Бибихин более подробно рассматривает тему онтологической деструкции, указывая на ее отличие от деконструкции Ж. Деррида (Бибихин, 2009а: 101, 105–108, 273–274).

Примечательно, что проект онтологической феноменологии Бибихина находится в интересной перекличке с поздними работами Ж.-Л. Мариона, в которых тот вводит понятие «насыщенного феномена» как такого, «в котором созерцание дает *больше, если не чрезмерно больше*, чем предполагалось интенцией» (Марион, Земскова и Юдин, 2014: 79). «Насыщенный феномен» Мариона, как и все феномены для Бибихина⁶, имеет характер ослепляющего (там же: 85) и мгновенного⁷ (там же: 82). Хотя Марион начинает с рассмотрения насыщенных феноменов как частного случая феноменальности, далее он признает их феноменами *par excellence* и указывает, что именно они наиболее точно соответствуют предложенному Хайдеггером в «Бытии и времени» и «лучше всему работающему» определению феномена: «только насыщенный феномен поистине является как сам феномен, как феномен себя самого и из себя самого» (там же: 96)⁸.

Иначе говоря, Марион так же, как и Бибихин, ориентируется на хайдеггеровское понимание феномена. Однако нельзя забывать, что, по замечанию Анны Ямпольской, мышление Хайдеггера «не есть технический метод, который можно взять и применить к чему бы то ни было, слегка его видоизменив и подогнав к новой ситуации»; оно скорее представляет собой особый род аскетической практики, пути (Ямпольская, 2011: 109). Оставаясь верным этому мотиву философии Хайдеггера, Бибихин подчеркивает, что если мы и можем говорить о феноменологическом «методе» как пути (μέθοδος), то таким путем для явления вещей может стать лишь сам человек — когда он сумеет повернуться к лицу вещей до их методической обработки (Бибихин, 2010b: 23):

Что нужно сказать о нашем методе? Мы не будем изобретать или конструировать (уловка отчаявшейся мысли), ни нагнетать важность, пытаюсь 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 (Бибихин, 2007b: 199–200).

⁶Если феноменология призвана увидеть «вещи, *настоящие...*», то все, что не является «насыщенным феноменом», для Бибихина вовсе не феномен.

⁷Рассмотрение внезапности (ἐξαιφνης) феномена в работах Бибихина можно также сопоставить с тематизацией ἐξαιφνης как «вдруг» в феноменологии Марка Ришира (Ришир, Чернавин, 2014: 222).

⁸Ср.: Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 31

Таким образом, для Бибихина феноменология становится не последовательным методом дескрипции — и даже не способом «превзойти» [...] все те субъективные помехи, которые искажают самопоказывание феномена, т. е. субъективные „перцептивные средства“»⁹, но, в первую очередь, экзистенциальной работой философа над своим собственным отношением к миру. Эта работа, однако, не ограничивается задачами «практики себя», но, как и для Хайдеггера, неотделима от герменевтического разбора философских концептов.

2. «ПОРА»: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ОНТОЛОГИИ ВРЕМЕНИ

Нельзя не заметить, что Бибихин следует Хайдеггеру не только в своем понимании метода феноменологии, но и в выборе ключевых тем. Наиболее непосредственно с проблематикой философии Хайдеггера связан лекционный курс 1995–1996 гг. «Пора (время-бытие)», посвященный феноменологической модели времени¹⁰, которую Бибихин разрабатывает, опираясь на вводимый им концепт «пора».

Бибихин называет разные аспекты этого слова: время, метод (проход; пора), бытие, «Ereignis» Хайдеггера (Бибихин, 2015а: 5–6). Обращаясь к этимологии, в слове «пора» Бибихин слышит давание, предоставление,

⁹Так Анна Ямпольская (Ямпольская, 2013: 74) характеризует главную задачу проекта Мариона. Такого рода задачи ставят Бибихина в недоумение: «Что же, тогда метод надо стряхнуть с себя? — Каким методом?!» (Бибихин, 2010b: 22).

¹⁰Обращаясь к феноменологии времени Бибихина, важно понимать тот широкий контекст философии времени, в который Бибихин помещает свое исследование. Традиционно первым в западной философии подробным рассмотрением проблемы времени считаются посвященные этой теме разделы «Физики» Аристотеля. Перенос внимания с онтологии времени на его субъективное переживание, представленный в одиннадцатой книге «Исповеди» Августина (Августин, Сергеевко, 1992: 160–178), рассматривается исследователями как предвосхищение трансцендентализма Канта и Гуссерля (Литвин, 2013: 46). Проведенный последним последовательный анализ внутреннего сознания времени (Гуссерль, Молчанов, 1994) стал классическим для феноменологической традиции. Бибихин стремится отказаться от «субъективного» подхода к проблеме времени и, в духе Хайдеггера, рассматривает время в его отношении к бытию. Поэтому в «Поре» Бибихин практически не говорит о Гуссерле и Канте, зато подробно интерпретирует «Физику» Аристотеля, повторением мысли которого считает философию времени Августина (Бибихин, 2015а: 70). Такое внимание к Аристотелю полностью укладывается в основной пафос Бибихина — продолжение мысли Хайдеггера. В «Бытии и времени» немецкий философ обращается к герменевтике «Физики» и останавливается на представленной в ней концепции времени (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 420–427), однако указывает, что более подробный анализ последней должен будет составить третий раздел второй — ненаписанной — части «Бытия и времени» (там же: 40). Можно сказать, что лекционный курс «Пора» в каком-то смысле претендует на роль этой второй части.

судьбу, долю (Бибихин, 2015а: 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*» (там же: 11). Но даже в этом расхожем словоупотреблении проявляется мгновенность понимания, которая интересует Бибихина — и обращает его к тому понятию мгновения-ока (Augenblick) у Хайдеггера (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 337–339), которое вскрывает связь феноменологии времени немецкого философа с темой *смерти* (Бибихин, 2015а: 21–29). Впрочем, прежде чем непосредственно обратиться к трактовке смерти в работах Бибихина, необходимо рассмотреть тот контекст, в котором Бибихин говорит о смерти в «Поре», — контекст онтологии времени.

Одной из наиболее важных для понимания¹¹ онтологии времени Бибихина 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 перфектом¹² (там же: 48). 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 (там же: 48–49). Иначе говоря, именно

¹¹Приступая к чтению текста Бибихина, я не могу не согласиться с замечанием Михаила Богатова (Богатов, 2015а: 320), что передать все ходы мысли «Поры» в одном исследовании невозможно, — поэтому необходимо отдавать себе отчет в субъективном характере вычленения каких-либо смысловых элементов из текста курса. Уместно вспомнить и слова Татьяны Литвин: «Возможно, понять Бибихина полностью — это мечта» (Литвин, 2014).

¹²Бибихин использует понятие, введенное Хайдеггером в «Бытии и времени» (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 85), где оно, однако, не было развернуто. В кратком комментарии Хайдеггер 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» (там же: 441). Бибихин в своей феноменологии события эксплицирует содержащееся в хайдеггеровском термине указание на темпоральную данность феномена мира по способу упускания. В этом измерении «Пора» Бибихина может быть поставлена в один ряд с исследованием Алексея Чернякова «Онтология времени», в котором автор стремится дать темпоральную интерпретацию онтологической дифференции Хайдеггера (Черняков, 2001: 18). Примечательно, что у самого Хайдеггера понятие «опоздания к миру» также появляется (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 205), однако систематически не разрабатывается.

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 замечает Биbihин еще в первой лекции курса, события и хронометраж неотделимы друг от друга, поскольку всякое механическое время, время-расписание, онтологически укоренено в событии и поддерживается им (Биbihин, 2015а: 7), то каким образом мы используем механическое время для счета радикально отличной от него событийной реальности? Не должны ли мы отказаться от механического времени и прийти к новому времени, «событийному»? Биbihин отвергает абстрактную схему противопоставления живого и мертвого времени (там же: 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 (там же: 65).

Сон как способ прикосновения к вечности для Биbihина — 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 (там же: 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 (там же: 81).

Сам Биbihин указывает на чрезвычайную важность проведенного им феноменологического анализа роли сна для понимания времени¹³. На мой взгляд, в этом своем наблюдении, несмотря на ирреальность сновидений, философ не отклоняется от онтологического понимания феномена. В курсе «Чтение философии» Биbihин поднимает тему сна именно 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.

¹³ «Вот это да. Это тот результат, который если только он один будет у нашего курса, его мне достаточно» (Биbihин, 2015а: 65).

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 (Бибихин, 2009b: 276).

Сравнивая время и действительность со сном, призывает ли нас Бибихин погрузиться в глубины своей психики? Вовсе нет: рассматривая в «Поре» экстравагантные теории времени, опирающиеся исключительно на субъективное восприятие последнего, Бибихин отвергает их, подчеркивая, что событие располагается именно в «официальном» времени (Бибихин, 2015a: 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 мира¹⁴.

¹⁴Хотя в своем анализе феноменологического генезиса повседневного опыта времени, научной концепции мирового времени и употребления часов Бибихин не ссылается на Хайдеггера, исследования русского философа непосредственно подхватывают тематику последней главы «Бытия и времени» (ср.: Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 404–405). Поскольку для феноменологии Хайдеггера ведущим временем является будущее (там же: 329), раскрывающееся в заступающей решимости *Dasein* на смерть, «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 (там же: 407 и сл.). Хайдеггер делает те же замечания, что и Бибихин, и указывает, что время человеком считается по смене дня и ночи (там же: 407), а также вводит концепт «время для» (там же: 413), который может быть сопоставлен с русским «пора», тематизирует движение времени от «раньше» к «позже» (там же: 421), указывает на сродство датировки и «времени для» (там же: 422). Столь точное совпадение тем на первый взгляд обескураживает и создает отчетливое впечатление вторичности мысли Бибихина.

Однако при более внимательном анализе различие становится ощутимее. Рассматривая расхожую 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 связывает «время для» с повседневной озабоченностью и поэтому не рассматривает чередование дня и ночи как перемену сна и яви с погружением в феноменологию сновидений, а отождествляет день с освещенностью, с условием возможности озабоченной активности (там же: 412). В связи с этим Бибихин приходит к выводам, противоположным подходу Хайдеггера: для русского философа мировое время и датированность (календарь) действительно не совпадают с событием мира, но не выводятся и из публичной активности или линейной концепции времени, а парадоксальным образом оказываются связаны с опытом вечности/целого, сна, с бессознательным участием человека в событии мира.

Внимание к событию как сдвигу позволяет Бибихину по-новому посмотреть на классическую для философии проблему соотношения настоящего, прошлого и будущего. Еще в начале курса Бибихин стремится найти понимание настоящего, отличное от его «вульгарной» трактовки как точки «теперь» (Бибихин, 2015а: 21). Теперь же философ указывает, что именно величие сдвига делает настоящее по-настоящему *настоящим* (там же: 53). Здесь дальнейшие лекции развивают то положение, которое Бибихин наметил в первых двух лекциях: что настоящее есть смена аспекта, благодаря которой время, включая прошлое и будущее, понимается как целое (там же: 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 ними ставим точку «теперь», то когда мы видим *настоящее* настоящее, мы понимаем, что граница первична и самостоятельна по отношению к разделяемым ею областям (там же: 92–93). Иначе говоря, благодаря настоящему как способу видения феноменологически, прошлое и будущее являют себя, разделенные границей.

Но каким образом прошлое и будущее даны нам как феномены? Согласно схеме Августина — прошлое мы помним, будущее ожидаем? Напротив, прошлое, по мысли Бибихина, 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 (там же: 111–116, 120, 124). Так же мы не можем работать и с наступающим будущим¹⁵, границу которого, *смерть*, Бибихин так и определяет — как то, «где я работать не смогу» (там же: 170). При таком понимании времени мы обнаруживаем вторичность разделения прошлого, настоящего и будущего, раньше которого — опыт поры (там же: 114), опыт внезапно открывшегося прохода¹⁶ (там же:

Бибихин изумляется часам и календарю не меньше, чем возможности смерти и детским воспоминаниям, в то время как Хайдеггер отождествляет их с «отрезковостью» (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 423), а идею вечности считает производной от калькуляции наличных «теперь» (там же: 424) и полностью противоположной той целости *Dasein*, которая раскрывается в бытии-к-смерти.

¹⁵Представление о том, что *tabula rasa* будущего дана как календарь для наших планов, составляет основную черту критикуемого Бибихиным отношения ко времени.

¹⁶Ср. толкование поры как открывшегося прохода у Бибихина с замечанием Алексея Черныкова о том, что характеристика истины у Хайдеггера — «die Lichtung des Seins» —

125), опыт действительности, открывшейся так же неожиданно, как сон. И время, и действительность для Биbihина становятся тем, что Марион назвал бы насыщенным феноменом.

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 «Физику» Аристотеля, Биbihин заостряет внимание на том, что время могло бы идти одновременно и в обратную сторону, и в обе стороны от настоящего, которое само есть до предела напряженный покой, держащий в себе потенцию поворота времени (Биbihин, 2015а: 95–96).

3. СМЕРТЬ И ПАМЯТЬ В ОПОЗДАНИИ К СОБЫТИЮ

Итак, после начальных лекций «Поры», в которых Биbihин непосредственно ссылается на Хайдеггера, к теме *смерти* — границы нашего будущего — он возвращается при характеристике прошлого и будущего как того, с чем мы не можем работать, то есть как определенных ограничений человеческой инициативы. Такой подход к онтологии времени демонстрирует, что для Биbihина, как и для Хайдеггера, онтологическая герменевтика неотделима от экзистенциальной аналитики, которая в контексте «Поры» становится рассмотрением способов, которыми человек может принадлежать времени, — поскольку, по Биbihину, мы не можем по своему желанию относиться ко времени так или иначе (там же: 163).

Уже в курсе «Мир» Биbihин критикует распорядительное отношение ко времени, характерное для тех, кто воспринимает будущее как возможность для своих инициатив (Биbihин, 2007а: 114 и слл.). В «Поре» философ продолжает данную линию критики. Ту трактовку времени, которая имплицитно заложена в активном планировании, Биbihин понимает как разворачивание сознанием пространства для своих инициатив (Биbihин, 2015а: 18–19). Активному планированию, ориентирующемуся на успех или неуспех будущих предприятий, Биbihин, вслед за Хайдеггером (Хайдеггер, Биbihин, 2006а: 345), противопоставляет ровность духа, которая позволяет человеку стойко принять свою долю. Ровность духа коренным образом отлична от равнодушия и достижима через принятие человеком собственной смертности, которая позволяет увидеть время как целое (Биbihин, 2015а: 26–27).

означает скорее «проем в бытии» и «прогалицу в бытии», а не «просвет бытия» (Черняков, 2001: 24).

Как Биbihин понимает смерть? Философ указывает, что смерть есть та изначальная увечность человеческого века, то есть фундаментальная конечность человеческой природы, благодаря которой человек только и может принять свое время как свое собственное (Биbihин, 2015а: 164–165). Такое стоическое настроение вновь возвращается в достаточно большом фрагменте курса, посвященном предельной обездоленности, которую Биbihин называет нищетой¹⁷, как единственной открытости к подлинному богатству мира (там же: 236–255), и может быть рассмотрено как экзистенциальная экспликация намеченной уже в первых двух лекциях и следующей Хайдеггеру¹⁸ онтологической стратегии понимания времени как целого через принятие своей смертности.

Связь смерти и целого более подробно раскрывается в «Поре» после лекции, посвященной разбору понятия точки. Биbihин вслед за Николаем Кузанским 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 (там же: 184–212). Эта проработка онтологии времени используется Биbihиным при возвращении к теме события как того, к чему сознание со своими концепциями всегда уже опоздало (там же: 228). В этом случае только решимость на смерть, делающая возможным видение настоящего как точки, открывает для нас другой, альтернативный по отношению к непоправимому опозданию способ прикосновения к целому — к событию мира (там же: 229).

Тема опоздания, непосредственно связанная с онтологией события, рассмотренной Биbihиным в предшествующих лекциях, становится далее по ходу курса ключевой для экзистенциального аспекта онтологии времени и понимания философом смерти. В опоздании как особом отношении человека к событию мира несложно угадать указание как на априористический перфект, так и на внезапный, «насыщенный»,

¹⁷О нищете особенно ярко Биbihин говорит в статье «Нищета философии» (Биbihин, 2000а). Несложно догадаться, что «экзистенциал» нищеты, столь важный для Биbihина, восходит не столько к названию труда Маркса, сколько к евангельским заповедям блаженства: при обсуждении нищеты в «Поре» Биbihин обращается к православным богослужебным текстам.

¹⁸Подробный анализ значения смерти в «Бытии и времени» Хайдеггера в контексте проблемы целостности *Dasein* см.: Артёменко, 2011. Однако характерно, что Биbihин чаще говорит о целостности не «присутствия», а времени, то есть о том самом опыте, который, по Биbihину, открывается во сне и предполагается календарным временем. Чтение Биbihиным фрагментов «Бытия и времени» о смерти и целостности см.: Биbihин, 2009а: 364–372.

в терминах Мариона, характер феномена мира, «окошком» в который являются все прочие феномены-вещи (Бибихин, 2010b: 22), — то есть на две ключевые характеристики онтологической феноменологии Бибихина. О значении понятия «опоздание» 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) (Бибихин, 2015a: 257).

В экзистенциальном плане понятие опоздания позволяет выявить расхожее отношение ко времени как к потере (там же: 123), вытекающее из феноменологически очевидной необратимости времени (там же: 127). Отношение к прошлому как к утраченным возможностям еще в курсе «Мир» рассматривается Бибихиным как вечный спутник распорядительной установки по отношению к будущему как к вместилещу для наших планов (Бибихин, 2007a: 103–104). В «Поре» философ указывает, что такое неподлинное видение прошлого снимается принятием собственной смертности, отпускающим былое и позволяющим ему сбыться (Бибихин, 2015a: 171). Но, как мы помним, для Бибихина прошлым является именно сбывшееся, то, на что человек больше не может повлиять, а вовсе не усилия сознания по вспоминанию. Таким образом, критика Бибихиным ностальгии по «потерянному времени»¹⁹ вовсе не означает, что прошлое и память — понятая как странная река всплывающих, неподвластных нам воспоминаний — не являются значимыми для нас.

Различие двух пониманий памяти отчетливо видно в словах Бибихина о событии мира как о том, что «раньше памяти спит в нас», но что, тем не менее, мы можем «вспомнить» (Бибихин, 2005: 16). Это различие можно сопоставить с разницей между онтическим и онтологическим «раньше» в определении Хайдеггером априористического перфекта (Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 441), которую в данном случае Бибихин имплицитно переформулирует в разницу между памятью и памятью²⁰.

¹⁹К этой же теме относится критика Бибихиным попыток построения особой мистической онтологии времени, соответствующей нашему опыту восприятия прошлого, представленная в пассажах «Поры», посвященных Прусту и Мамардашвили (Бибихин, 2015a: 119–120, 135–136, 160).

²⁰Здесь мы обнаруживаем, что память и прошлое, наряду с другими феноменами, в феноменологии Бибихина как бы «вбирают» онтологическую разницу в себя. На примере

Похоже, что именно в качестве подлинных воспоминаний, близких по своему способу данности к априористическому перфекту, Биbihин рассматривает детские воспоминания в своей дневниковой заметке:

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 делай²¹.

Особые детские воспоминания Биbihин 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 указывает на связь своей работы — «сам делай» — с детским опытом. Не менее примечательно, что в курсе «Чтение философии» понятие феномена Биbihин поясняет именно детским восприятием вещи как «огонечка» (Биbihин, 2009b: 13–14). Но теперь, когда живые воспоминания из детства сами больше не приходят, философу остается лишь держать в памяти их отсутствие. В сопоставлении с последними словами курса «Мир», посвященными тому миру, который человек может хранить в своей памяти только как упущенный и отсутствующий (Биbihин, 2007a: 181–183), становится более ясной связь опыта детских воспоминаний с темой опоздания человека к событию мира, и та память, которая как допускает воспоминаниям случиться, так и позволяет им уйти, может быть рассмотрена как экзистенциальное выражение онтологической категории априористического перфекта.

Внимание Биbihина к темам памяти, прошлого, детства оказывается важным для понимания того, как философ переосмысляет феноменологию смерти — на первый взгляд, полностью заимствованную из «Бытия и времени». Когда Биbihин в духе Хайдеггера предлагает рассматривать принятие человеком своей смертности как альтернативный

концептов своего и собственности эту важную черту, связав ее с категорией интереса (*inter-esse*), выявил Александр Михайловский: «Предположу: то, что Биbihин называет в лекциях „Собственность“ „интересом первой философии“, восходит к хайдеггеровской онтологической дифференции [...]. В то же время тема онтологической дифференции получает у него новое истолкование, будучи переформулированной как *различие между своим и своим, собственным и собственным*» (Михайловский, 2015: 315). Ср.: «Вся философия — вокруг этого различия (интереса) между своим и своим, собственным и собственным» (Биbihин, 2012: 111).

²¹Из дневниковых записей Владимира Биbihина за 1985 год. Данная запись не представлена в опубликованных дневниковых заметках философа и цитируется по посту его вдовы Ольги Лебедевой на посвященной творчеству Биbihина странице в Facebook (Биbihин, 2016).

опаздывающему дискурсу сознания способ прикосновения к событию мира, после чего указывает, что словом «опоздание» — «априористический перфект», «Бог», — характеризуется статус первых вещей (Бибихин, 2015а: 229), он подчеркивает, что опоздание не устраняется: хотя и есть возможные попытки его обойти, но лучше человеку не пытаться делать это, поскольку люди не могут стать богами (там же: 257). Так может ли человек, по Бибихину, преодолеть опоздание к событию мира, этот фундаментальный раскол во времени, через принятие своей смерти? Может ли он, осознав свою конечность, выйти к подлинности? Но прежде, чем задавать эти вопросы, лучше спросить, возможна ли для самого Бибихина такая их постановка.

4. СМЕРТЬ И ПОНИМАНИЕ: БИБИХИН ЧИТАЕТ ХАЙДЕГГЕРА

Критикуя интерпретацию Хайдеггера, предложенную Ричардом Рорти, Бибихин 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» (Бибихин, 2014: 312). Различение Хайдеггером подлинности и неподлинности Бибихин предлагает читать не как постановку личностной проблемы, но как мистику бессилия (там же: 312–313). Однако, несмотря на заверения Бибихина, в самом тексте «Бытия и времени» заступающая решимость на смерть однозначно характеризуется именно как активное действие *Dasein* (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 307–308). Как указывает Наталья Артёменко, «*Dasein* всегда еще не состоялось, оно никогда не есть, не существует вполне, его бытие — дело будущего, и это дело — осуществить свое бытие — препоручено самому *Dasein*» (Артёменко, 2011: 21). Следует отметить, что благодаря такой привязке онтологии времени к экзистенциальной задаче ведущим временем для Хайдеггера становится будущее (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 329).

Бибихин, напротив, стремится подчеркнуть «пассивный» характер феномена смерти. Как и Хайдеггер, Бибихин отличает смерть от похорон или загробного опыта, однако он делает это именно на том основании, что смерть, по данному в «Поре» определению, есть то «место», в котором мы не можем работать (Бибихин, 2015а: 169–170). Понимая, что не только в обыденной речи, но и в философии смерть не обязательно может трактоваться в смысле «невозможности работать», Бибихин в курсе «Чтение философии» критикует тот нигилизм, которым может обернуться опыт опоздания (Бибихин, 2009b: 344), и нигилистическую

инициативу, источником для которой может стать принятие смерти (Бибихин, 2009b: 290). При другом упоминании темы смерти в этом же курсе Бибихин скептически замечает: «Если бы мы только еще знали, что такое смерть» (там же: 334)²². Иначе говоря, все трактовки смерти, развязывающие руки для человеческой инициативы, представляются Бибихину неприемлемыми.

При обращении к семинару «Ранний Хайдеггер» бросается в глаза, что не только в своем лекционном курсе, но и при непосредственной работе с текстом Хайдеггера Бибихин признает, что «тема смерти, смертности главная в „Бытии и времени“» (Бибихин, 2009a: 450), однако на первый план выдвигает «пассивный» аспект бытия-к-смерти, затушевывая «активный». Для этого он выбирает одну из строк Хайдеггера, посвященных смерти²³, и указывает, что смерть есть «возможность не мочь (не уметь) больше присутствовать. Т. е.: возможность, что присутствовать я уже больше не сумею» (там же: 371). Определяя смерть как «возможность невозможности экзистенции», Бибихин ставит акцент именно на «невозможности». Более того, русский философ готов трактовать использование Хайдеггером слова «возможность» привативно, как указание на наше незнание о том, что смерть — это невозможность (там же: 407).

Для дальнейшего раскрытия своей интерпретации Бибихин в «Раннем Хайдеггере», как и в «Поре», связывает смертность и настроение нищеты (там же: 424–425). Подчеркивая, что бытие-к-смерти — это вовсе не готовность умереть в каждую минуту (там же: 455), Бибихин сравнивает заступающую решимость на смерть с поступком в философии Михаила Бахтина (там же: 440) — которую, нельзя забывать, Бибихин также прочитывает в духе характерной для его феноменологии «пассивности» (Бибихин, 2010a: 66–84)²⁴.

И уже в прямом противоречии с «Бытием и временем», согласно которому «смерть, насколько она „есть“, по существу всегда моя» (Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 240), находится утверждение Бибихина о бытии-к-смерти как согласии «на конец присутствия, не моего, а вообще всякого»

²²Ср.: Бибихин, 2009a: 406.

²³Бибихин переводит и комментирует строку из «Бытия и времени»: «*Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*» (там же: 371). Контекст см.: Хайдеггер, Бибихин, 2006a: 250.

²⁴Ср.: «Субъект при поступке собственно говоря нахлебник. Не я готовлю и произвожу поступок, а поступок как начальное событие дает мне быть» (Бибихин, 2010a: 68). «Начальное событие» еще менее может быть связано с человеческой инициативой: «Никаким сверхусилием активной воли я без мира события не создам» (там же: 71).

(Бибихин, 2009а: 456). Комментируя слова Хайдеггера о связи заступающей решимости и исторической судьбы (Хайдеггер, Бибихин, 2009а: 384–386), Бибихин указывает, что судьбой становится сама смерть, «жерл вечности» из стихов Державина (Бибихин, 2009а: 449–451) — то есть, опять же, говорит не о размыкании моих фактических возможностей исторического поступания, а о горечи общечеловеческого рока²⁵.

Не менее важным является тот акцент, который Бибихин в семинаре «Ранний Хайдеггер» ставит на связи смерти с настоящим и прошлым, в качестве последнего истолковывая самость *Dasein*. Если для Хайдеггера, говорящего об априористическом перфекте лишь мимоходом, ведущим временем является будущее, то для Бибихина «смерть не когда-то — как раз смерть *тогда*, в смерти, перестает, прекращается, — а *сейчас*» (там же: 407–408). В духе онтологии времени «Поры», которая снимает различие между прошлым и будущим, связанными с настоящим, и предполагает возможность поворота времени вспять, Бибихин трактует время как возврат и уже исходя из такого понимания рассматривает будущее: «*Собой* „станет“ в наступающем, наступающем присутствие — то есть тем, что *уже* и *было*. Смысл этого наступающего в том, чтобы наступило то, что было» (там же: 408).

Почему же для Хайдеггера столь значимой оказывается связь конечности человека с будущим? Ключевое значение настоящего объясняется еще одним понятием «Бытия и времени» — пониманием. Для Хайдеггера понимание — один из равносходных экзистенциалов *Dasein* — при темпоральной экспликации оказывается связано с будущим: экзистенциал понимания, который Хайдеггер рассматривает как чистое умение-быть, первичное по отношению к объяснению и речи (Хайдеггер, Бибихин, 2009а: 142–167), во временной интерпретации трактуется как «*набрасывающее-бытие к той или иной способности быть, ради какой всякий раз экзистировать присутствие*» (там же: 336; курсив Хайдеггера). Заступающая решимость на смерть как бросание *Dasein* себя на самую свою возможность оказывается таким образом пониманием *par excellence*.

²⁵В курсе «Лес» Бибихин привлекает эти же стихи Державина при обсуждении вопроса о смерти человеческой цивилизации (Бибихин, 2011: 207). Сопоставляя этот поворот с рассмотрением смерти через сравнение людей и богов (Бибихин, 2009а: 369) с дальнейшей отсылкой к античности (там же: 439) в семинаре «Ранний Хайдеггер», мы видим здесь привнесение в проблематику смерти, характерную для «Бытия и времени», основных тем позднего Хайдеггера. Однако далее в курсе «Лес» Бибихин идет еще дальше и говорит не только о смерти человека, но и о естественном отборе как о «причисывании жизни смертью» (Бибихин, 2011: 250), а также о тепловой смерти вселенной (там же: 304).

Более того, в непосредственной связи с бросанием *Dasein* на смерть понимает свой герменевтический проект и сам Хайдеггер: он признает, что предложенная им интерпретация рассматривает конкретную экзистентную возможность — заступающую решимость — как ключ к раскрытию смысла экзистенции (Хайдеггер, Бибахин, 2006а: 310–312), причем набросок этой возможности понимания носит характер насилия (там же: 313), вырывания (там же: 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 (Бибахин, 2015а: 123). Из-за того, что у мудрости мира нет кнопок, ею нельзя воспользоваться как механизмом; напротив, она располагает нас к доверию без желания управлять (там же: 137).

Бибахин отказывается от трактовки Хайдеггером онтологической герменевтики как насильственного наброска — и для этого он изменяет сам смысл категории понимания. Принимая во внимание предложенную Хайдеггером концепцию понимания как первичного умения быть (Хайдеггер, Бибахин, 2006а: 143), Бибахин 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 (Бибахин, 2007с: 87).

Другими словами, понимание для Бибахина — не предваряющий набросок, но допущение быть вещам так, как они есть. Таким образом, работая с темами и текстами Хайдеггера, Бибахин использует радикально другую, чем Хайдеггер, концепцию понимания, восходящую отчасти к идеям «Логико-философского трактата» Витгенштейна²⁶, но в первую очередь — к трактату Василия Розанова «О понимании».

²⁶Отвечая на вопрос, может ли категория понимания применяться по отношению к самому миру, а не к мыслям, Бибахин замечает, что даже если мы говорим о понимании как мысли, то это та мысль, которая «во мне не моя» — всегда, когда мир имеет смысл (Бибахин, 2007с: 81). Так, понимание для Бибахина объединяет признание смысла мира и независимости вещей от моей воли, то есть непосредственно следует этике раннего Витгенштейна (Витгенштейн, Лахути и Доброшрапов, 2011).

Привлекаемый уже в курсах «Мир» и «Язык философии», трактат Розанова более подробно разбирается в лекционном курсе «Чтение философии». Биbihин подчеркивает, что, по Розанову, «понимание *не сам человек еще устроил*» (Биbihин, 2009b: 71), а замечание Розанова о том, что «есть отдельные люди и даже целые народы, почти совершенно лишенные его» (Розанов, 2006: 14), Биbihин трактует в том смысле, что понимание — «не человеческое дело, не человеком выстраивается» (Биbihин, 2009b: 86), то есть выходит 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» (Розанов, 2006: 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, повинуюсь своей природе, но не господствуя над нею (там же: 578).

Открытие Розанова, напечатанное им в книге, которую «не раскупили, часть тиража пошла на оберточные бумаги, остальное вернули автору» (Биbihин, 2007с: 353), Биbihин называет нищетой — которая совпадает с богатством, с желанием дарить (Биbihин, 2009b: 89). Мы уже видели, что настроение нищеты сближается Биbihиным с принятием своей смертности. Разбирая далее трактат Розанова, Биbihин вводит другое, ключевое, как я покажу, понятие своей философии — понятие *амехании*.

5. АМЕХАНИЯ КАК КЛЮЧЕВОЙ КОНЦЕПТ ФИЛОСОФИИ БИБИХИНА

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» (там же: 76). Механизмы, которые отключаются в амехании, Биbihин противопоставляет автомату — тому, что, в буквальном переводе с греческого *αὐτόματος*, движется само собой (там же: 76–77). Амехания для Биbihина — как и понимание для Розанова (Биbihин, 2007с: 358–359) — становится предельной этической целью и существом человеческой жизни:

Никакого другого пути для человека нет, ничего вообще другого, чем неподвижное [...] бытие в амехании, отключения механизмов планирования и организации, но не отключения автоматов, потому что автоматы — сами собой действующие — в принципе отключены быть не могут, — это единственное что есть, и ничего другого просто нет, в сильном парменидовском смысле, что небытия безусловно нет (Бибихин, 2009b: 76).

Наиболее подробно концепт автомата Бибихин раскрывает в курсе «Лес (hyle)». Философ неоднократно сравнивает то, что он понимает под автоматом, с аристотелевским перводвигателем (Бибихин, 2011: 36, 93), а амеханию — с неподвижностью последнего (там же: 96). Рассматривая в качестве автоматов растения (там же: 152), животных (там же: 148, 156), человеческую генетику (там же: 352), общество (там же: 232–240)²⁷ и даже совесть (там же: 420), Бибихин особым образом говорит об автомате мира (там же: 89), который он называет софией: «...софия мира это и есть автомат» (там же: 93)²⁸. Различая, как и в «Чтении философии», автомат и механизм (там же: 30, 93), Бибихин указывает, что «автомат программный, механический не имеет провалов в амеханию, которые входят в самую суть автомата настоящего» (там же: 99). Иначе говоря, именно амехания становится «сущностью» автомата²⁹.

В «Лесе» Бибихин более полно рассматривает и амеханию. Амехания, согласно тексту курса, — «завороженная, застывшая неподвижность» и «отпущенность» (там же: 96). Философ также называет ее «не-возможностью» (там же: 97)³⁰, что, на мой взгляд, прямо отсылает к пониманию смерти в «Бытии и времени» и прочтению трактата Бибихиным на семинаре «Ранний Хайдеггер».

Однако в курсе «Лес», в отличие от «Поры» и семинара по Хайдеггеру, тема смерти в связи с амеханией звучит скорее в биологическом, чем в экзистенциальном ключе. Бибихин неоднократно подчеркивает родство секса и амехании (там же: 98), которая проявляется в безумии «а-механической энергии» при спаривании и родах (там же: 195, 197). Однако в этих, казалось бы, предельно витальных состояниях амехания, по Бибихину, проявляется как «тень смерти» (там же: 229). Иначе говоря, хотя преимущественно амехания в «Лесе» рассматривается на

²⁷Общество, однако, не всегда является «правильным» автоматом. Для этого оно должно «вернуться к природе» (Бибихин, 2011: 421) — к амехании.

²⁸Теме мирового автомата посвящена 26-я лекция курса «Собственность» (Бибихин, 2012: 321–342).

²⁹Ср.: «...живой автомат включает фазу амехании, зависания» (Бибихин, 2011: 229).

³⁰Ср.: там же: 364.

примере секса, она также включает в себя рождение и смерть, которые оказываются связанными со спариванием не только биологически (Бибихин, 2011: 199), но и онтологически — как проявления исторической, не бессмертной жизни (там же: 229).

На первый взгляд, рассмотрение смерти с точки зрения философской биологии противоположно феноменологии конечности, заявленной Хайдеггером. Бибихин понимает это и рассматривает в «Раннем Хайдеггере» различие между «неумением быть» и концом жизни (Бибихин, 2009а: 371). Однако если для Хайдеггера это различие в первую очередь продиктовано размежеванием с биологией и антропологией, которому он посвящает отдельный параграф в «Бытии и времени» (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 45–50), то Бибихин в первую очередь остерегается утраты амехани, которая может сопутствовать фактической смерти — например, на войне (Бибихин, 2009а: 372), в самоубийстве (там же: 407) или в истерической готовности умереть в борьбе за власть (там же: 455). Наиболее вероятно, что для Бибихина нет принципиальной разницы между конечностью экзистенции и смертью в природе — «автомате мира»: и та, и другая становятся частным случаем амехани.

Биологическая связь смерти и родов в свою очередь коррелирует с той экзистенциальной параллелью между детскими воспоминаниями и принятием человеком своей смертности, которую мы обнаруживаем в курсе «Пора» — и которая эксплицитно тематизируется самим Бибихиным в семинаре «Ранний Хайдеггер»:

И судьба, и исходное событие в бытии — и решимость — вещи не после думания, а до думания, которые случаются все равно так или иначе, думаем или не думаем.

Так же и опыт смерти. И решимость, они раньше, чем сознание. Живость, бодрость, подвижность детей — их способ встретить смерть, их решимость на усилии (там же: 442)³¹.

Так, Бибихин в духе «Поры» объединяет решимость на смерть и категорию события — того, что онтологически предшествует сознанию, раньше его. Однако при включении в эту связку темы детства мы наглядно видим, что Бибихин сближает не только *память* о детстве, но и *само детство* с априористическим перфектом. Бибихин полностью переносит онтологическую разницу из концептуального плана

³¹В другом месте семинара из тезиса о том, что «смерть не там, мы, наше присутствие брошено *всегда уже* в эту возможность», Бибихин делает вывод, что дети «полнее, ближе понимают смерть» (Бибихин, 2009а: 370).

в экзистенциальный, в каждом концепте выделяя черты амехании, что позволяет трактовать априористический перфект и само понятие априорности именно в темпоральном, биографическом смысле: то, что «всегда уже случилось», то, к чему мы должны вернуться, — это детское восприятие мира (Бибихин, 2015b: 71–72) или даже внутриутробное ощущение непосредственной, биологической связи с телом матери (Бибихин, 2009b: 16)³². Примечательно, что если Хайдеггер, едва открыв вопрос об онтологической и экзистенциальной связи между рождением и смертью (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 374), сразу же закрывает его, ориентируясь именно на важность заступающей решимости³³, то для Бибихина эти темы вновь сближаются в амехании.

Но концепт амехании в мысли Бибихина объединяет не только рождение, детство и смерть. Как для Хайдеггера заступающая решимость на смерть является частным случаем понимающего наброска, так и в текстах Бибихина понимание трактуется как то, что не человеком устроено и на что человек повлиять не может — иначе говоря, как еще один случай амехании, еще один автомат.

Другим — или, лучше, тем же самым — автоматом становится настроение: если для Хайдеггера оно отлично от понимания — например, при темпоральной экспликации понимание относится к будущему, а настроение к прошлому (там же: 340), — то для Бибихина эти два концепта настолько близки, что он говорит о «настроении понимания» (Бибихин, 2009b: 71). В этом нет противоречия, поскольку, согласно Бибихину,

³²Примечательно, что в характеристике Бибихиным внутриутробного опыта угадывается описание феномена поры как открывания нашей органической включенности в мир наподобие куста (Бибихин, 2015а: 215), растающего в землю и небо (там же: 311), что интересно сравнить с сопоставлением опыта рождения с кайрологическим временем в недавнем исследовании (Crowther, Smythe, Spence, 2015). Эти наблюдения еще раз указывают на размывание в философии Бибихина различия между конечностью в феноменологии времени и биологической смертью, между событием рождения и родами. На мой взгляд, проделанный Бибихиным синтез феноменологии — не так давно обвиненной Томом Спэрроу в антиреализме (Sparrow, 2014: 26) — и философии природы является намного более продуктивным, чем разного рода спекулятивные попытки «преодолеть корреляционизм». Не удивителен интерес к Бибихину американского философа Майкла Мардера (Мардер, 2015), разрабатывающего философию растительной жизни (Marder, 2013).

³³Хотя Хайдеггер и допускает, что без обращения к феномену рождения анализ смерти можно было бы посчитать неполным (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 373), однако далее он полностью отбрасывает вопрос о рождении, опираясь на значимость для феноменологии времени события заступающей решимости, которая раскрывается именно в принятии смерти (там же: 390–391).

понимание не требует примата будущего, и в словах о замороженности настроением, *не дающим работать*, — вновь с обращением к трактату Розанова — угадывается та же амехания (Бибихин, 2007а: 29–31). В то время как Хайдеггер предлагает экзистенциальную аналитику конкретных, экзистентных настроений — например, ужаса (Хайдеггер, Бибихин, 2006а: 140–142) или скуки (Хайдеггер, Бибихин и др., 2013: 127–264), — Бибихин не тематизирует настроение как то или иное, но скорее призывает читателя обратить внимание на единую силу настроения, не подлежащую анализу, но тем не менее производящую все великое в истории, включая философию и саму жизнь (Бибихин, 2007а: 31).

Наконец, сам философский метод Бибихина — феноменология — при ближайшем рассмотрении оказывается ничем иным, как практикой амехании. Это отчетливо видно как в определении феноменологии из курса «Энергия», так и из краткой характеристики в курсе «Собственность», в котором Бибихин, обсуждая злободневную тему приватизации, подчеркивает, что метод философии — это «метод удерживания, как в феноменологии (эпохэ), от спазматического принятия мер в отношении вещей, которые мы имеем-в-виду» (Бибихин, 2012: 22). Из амехании как главного философского принципа становится более понятным и способ работы Бибихина с мыслью предшественников, проникнутый духом иерархического почтения к великим философам прошлого³⁴.

Разумеется, классификация концептов и методических приемов Бибихина как разных «образцов» амехании сама по себе чужда духу последней. Вряд ли можно говорить о разных типах амехании; скорее, одна амехания — опоздание, нищета, странный автомат софии — являет себя в разных лицах. Об этом говорит и сам Бибихин: «Брошеность,

³⁴Поскольку Бибихин не считал делом философии решение вечных «философских проблем», он, вполне в традиции философской герменевтики, 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 или конкуренцию с ними, Бибихин, по его замечанию в «Поре», специально преувеличивает свою зависимость от Хайдеггера (Бибихин, 2015а: 13). 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 (там же: 62–63). О специфике работы Бибихина с источниками также см.: Богатов, 2015b: 99–100, 111–117.

пустота, амехания не случаи, а первая и главная реальность» (Бибихин, 2011: 123).

6. ВРЕМЯ И НИЧТО В ДИАЛЕКТИКЕ СМЕРТИ

Не претендуя на исчерпывающий анализ значения концепта амехании в философии Бибихина, я кратко остановлюсь на том, к каким онтологическим следствиям приводит трактовка смерти — «не-возможности» и «не могу» — как амехании.

В первую очередь, Бибихин изменяет структуру времени, введенную Хайдеггером в «Бытии и времени». Вместе с немецким философом дистанцируясь от линейной трактовки времени, Бибихин, тем не менее, считает подлинными, хранящими амеханию, автоматы мирового времени, а также указывает, что при отказе от линейной модели мы лишаемся онтологических оснований для разделения прошлого и будущего — оба даны человеку как ограничения человеческого действия, как амехания, — что делает возможным поворот времени вспять.

В курсе «Узнай себя» Бибихин рассматривает возможность вернуться к тому восприятию мира, которое возможно для ребенка именно как «поворот колеса обратно». С опорой на известное аристотелевское различие, Бибихин характеризует детский опыт как первое по природе и позднее для нас (Бибихин, 2015b: 71). Оговорку, что «не обязательно» читать Аристотеля буквально и под «первым по природе» подразумевать детство, Бибихин вставляет для того, чтобы мы не подумали, будто «взрослым надо еще возвращаться к тому, что знает или чему пока еще беспрепятственно открыт ребенок» (там же: 72). Иначе говоря, для Бибихина важно, чтобы мы не потеряли характер *внезапности* первых вещей и не думали о пути к «подлинности» как о ряде последовательных операций, зависящих от человеческого усилия и лишенных амехании. В то же время философ вполне допускает, что «позднее для нас», то есть смерть и бытие-к-смерти, может стать возвращением к раннему, первому, что хотя бы отчасти приоткрывается при наблюдении за детьми. Несмотря на это сближение, и смерть, и детский опыт остаются не более «доказанными», понятными и доступными для нашей инициативы, чем сон (там же: 71–72) — который, по Бибихину, способен неожиданно открыть нам опыт вечности.

Неразличенность прошлого и будущего в онтологии времени Бибихина также позволяет русскому философу сблизить хайдеггеровские экзистенциалы понимания и настроения. Это обстоятельство — как и тождество онтологии истории, обрисованной в книге «Новый ренессанс», и фе-

номенологии времени «Поры»³⁵ — является чрезвычайно важным для понимания герменевтики истории и политической философии Биbihина.

Следует также обратить внимание, что предпринятое Биbihиным прочтение хайдеггеровской трактовки смерти как «не-возможности быть» незаметно устраняет *онтологическое* измерение этой формулировки — небытие, ничто — и заменяет его исключительно *экзистенциальным* переживанием необеспеченности и срыва. Когда Биbihин — *после* этой подмены — вновь обращается к онтологическим вопросам, то вводимая им онтология отличается от хайдеггеровской еще и тем, что уже не включает в себя понимание смерти как небытия³⁶. Однако для самого Хайдеггера именно онтологический аспект смерти был ведущим: характерно, что в лекции «Что такое метафизика?», идейно продолжающей «Бытие и время», немецкий философ говорит о Ничто, не касаясь темы смерти (Хайдеггер, Биbihин, 1993b: 20–24).

Своеобразие интерпретации «Бытия и времени», предложенной Биbihиным, становится более отчетливым при ее рассмотрении на фоне альтернативного проекта, претендующего на продолжение хайдеггеровской аналитики смерти — но, к сожалению, не завершенного. Именно онтологическая тематика и, в частности, проблема небытия становится основной для русскоязычной рукописи Александра Кожева «Атеизм», представляющей черновик первой главы задуманного фундаментального трактата (Кожев, 2006: 173–174)³⁷. Начинается трактат с проблемы онтологического определения атеизма: Кожев задается вопросом, какого Бога отрицает атеист и что это за отрицание (там же: 52).

Ставя задачу отличить последовательный атеизм от игнорирования религиозного вопроса³⁸ и от апофатической теологии (там же: 55), Кожев анализирует отношение между Богом и «человеком в мире» (там же: 67–68) — онтологической структурой, анализ которой у Кожева

³⁵Ср.: «Прежнее 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» (Биbihин, 2013: 26).

³⁶Темы смерти и ничто отчасти пересекаются в лекционном курсе «Чтение философии» (Биbihин, 2009b), однако в нем категория ничто выступает вторичной по отношению к амехании и рассматривается в ее контексте.

³⁷Ср.: Кожев, 2006: 114–115.

³⁸Такую позицию Кожев называет вряд ли существующим среди людей «атеизмом животных, растений и неорганического мира» (там же: 52), от которого коренным образом отличен атеизм как «ответ на вопрос о Боге» (там же: 83).

непосредственно продолжает аналитику Хайдеггера³⁹. Кожев приходит к выводу, что различие между теизмом и атеизмом заключается в разном способе данности «человеку в мире» «человеку вне мира» (Кожев, 2006: 94–96). Но есть ли, спрашивает, Кожев, факт такой данности? «Да, есть, и этот факт — СМЕРТЬ» (там же: 99).

Поскольку «человек в мире» не может знать, каким образом мертвому дан мир и он сам, «человеку в мире» не может быть дан он сам как мертвый: мертвый радикально отличен от «человека в мире» (там же: 100–101). Однако для атеиста не существует ничего вне «человека в мире», вследствие чего и смерть, и разница между живым и мертвым могут быть даны атеисту только в том случае, когда они включены в структуру «человека в мире» благодаря его осознанию самого себя как конечного (там же: 110). Экзистенциально эта включенность смерти в самого человека проявляется в данности всякого человека самому себе как потенциального самоубийцы (там же: 132): когда атеист осознает свою возможность покончить с собой, его свободное рассмотрение этого вопроса и принятие решения становится единственной разницей между бытием и небытием «человека в мире» — кроме которого для атеиста ничего нет. Принимая свою возможность убить себя, атеист понимает себя как *causa sui* (там же: 133–134).

Так, в «Атеизме» Кожева экзистенциальная аналитика смерти и самоубийства реализуется исходя из онтологических задач и стремится к онтологической цели: от смерти Кожев переходит к проблемам онтологии Гегеля — диалектике бытия, небытия и их границы. При этом Кожев не считал свой проект уникальным и полагал, что сама диалектика Гегеля представляла собой онтологически законченную философию смерти, или — что для Кожева то же самое — атеизм (Кожев, Фомин, 1998: 147). Однако, по мнению Кожева, «после Гегеля атеизм никогда уже больше не поднимался до метафизического и онтологического уровня. В наши дни Хайдеггер был первым, кто предпринял попытку построения последовательно атеистической философии» (там же: 129). В своем трактате Кожев намеревался продолжить не только аналитику смерти, но и фундаментальную онтологию Хайдеггера⁴⁰.

³⁹Особенно ср.: Кожев, 2006: 73–76. Однако далее анализ Кожева становится онтологически более глубоким, чем у Хайдеггера: там же: 84–90.

⁴⁰О парадоксе данности «человеку в мире» смерти и себя как конечного Кожев говорит: «...это — по правильному замечанию Heidegger'a — центральная проблема метафизики (онтологии)» (там же: 113). И далее указывает: «Эта данность „человека в мире“ самому себе как целое, как бытие в отличие от небытия — „материал философии“ [...]: его описание

Работа Биbihина, напротив, более удалена от того онтологического измерения «Бытия и времени», которое легло в основу анализа самоубийства у Кожева. Трактовка «не-возможности» как амехании не только сближает смерть с рождением, но и, дистанцируясь от диалектики бытия и ничто, устраняет возможность для построения специфической онтологии атеизма. Можно сказать, что онтологическую диалектику смерти Биbihин заменяет темпоральной.

Неудивительно, что при анализе самоубийства с позиций амехании Биbihин смотрит на него совсем иначе, чем Кожев:

В случае самоубийства [...] невозможность жить («не могу больше жить») пугает больше, чем остановка сердца: наоборот, остановка сердца *предпочитается* «невозможности жить», и можно сказать, что остановка сердца применяется для того, чтобы не наступило смерти (Биbihин, 2009а: 407).

Однако нельзя не признать, что здесь Биbihин попросту упускает из виду возможность человека покончить с собой не от отчаяния, а на основании экзистенциальных размышлений — подобных размышлениям Кириллова в «Бесах» Достоевского, — и ничего не говорит о метафизическом самоубийстве, посредством совершения (Кириллов) или осознанного отказа (Кожев) от которого атеист намерен утвердить божественную самодостаточность своего бытия⁴¹.

7. ОТБРОШЕННАЯ ЛЕСТНИЦА И ФИЛОСОФСКАЯ РЕЛИГИЯ СМЕРТИ

Означает ли это, что Биbihин предлагает альтернативу атеистической феноменологии смерти?

В курсе «Лес» Биbihин говорит о смерти как об отличающей человека от Бога (Биbihин, 2011: 98). Но что такое Бог для Биbihина? В предварительных заметках к курсу «Мир» философ предупреждает: «Вы слишком быстро бежите к Богу, не использовав еще всех возможностей мира, и может быть ваш Бог вовсе не Бог, а тайный закоулок мира» (Биbihин, 2007b: 188). В «Поре», как мы помним, Биbihин соглашается принять слово «Бог» как термин средневековой и немецкой философии до Ницше для обозначения статуса первых вещей и события мира.

есть ответ на основной вопрос философии (метафизики, онтологии): „Was ist das Sein?“» (Кожев, 2006: 115).

⁴¹ Анализ метафизических импликаций самоубийства Кириллова см.: Доброхотов, 2008: 250–256.

Иначе говоря, Бибахин признает употребление слова «Бог» лишь постольку, поскольку оно отсылает к миру. Но что имеет в виду философ, имманентный мир или нечто трансцендентное? В курсе «Язык философии» он резко критикует понимание трансцендентного как той вечности, которая находится за границей нашего мира, и подчеркивает, что сущность трансценденции содержится в самой этой границе. Эту мысль Бибахин иллюстрирует своим пониманием платоновского мифа о пещере, согласно которому тот, кто по-настоящему вышел из пещеры, ослеплен — не потому, что не может привыкнуть к блеску дня, что было бы возможно, а потому, что солнце истины — каждый раз новое (Бибахин, 2007с: 147). Иными словами, для Бибахина целью выхода из пещеры становится не освещенный солнцем мир, а сама внезапность (ἐξαιφνης) озарения.

Ослепленный, амеханический выход из пещеры Бибахин противопоставляет платонизму — «революционному идеализму»:

У Платона идея ярче всего мира, она затмевает своим блеском все земное и *ослепляет нас тоже*. В революционном идеализме идея тоже ярче всего, она старый мир отменяет, но революционного преобразователя озаряет! Дает ему ясновидение и прозорливость; все собою затмевает, но овладевшего ею не смущает, наоборот, заряжает его распорядительной бодростью (Бибахин, 2010а: 9).

Такое противопоставление друг другу двух трактовок трансценденции и двух прочтений мифа о пещере становится возможным на основании проделанной Бибахиним феноменологической редукции трансценденции до экзистенциального способа ее данности. Бибахин выделяет два таких способа: амеханию и «революционный активизм». При этом философ вовсе не считает, что последний свойствен атеизму, а первая — религии. Скорее наоборот, именно к религии философ относится наиболее настроенно и критикует не только институциональную церковь⁴² или богословский дискурс (Бибахин, 2007с: 258–282; Бибахин, 2010b),

⁴²См. III раздел сборника «Другое начало»: Бибахин, 2003: 273–330. Яркой иллюстрацией служит дневниковая заметка Бибахина: «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, протодиакон, правым боком выражающий почтительную услужливость владыке, передом — независимое достоинство залу. Пустой гладкий „лукавый царедворец“ Питирим, злой и крутой, смело уходит от всех вопросов, бегло заверяет, что церковь вообще никогда и не докладывала никаким светским властям о взрослых крещаемых, все хорошо и всегда так было» (Бибахин, 2004: 366–367).

но в первую очередь — саму отстраненность христиан от мира, дающую им власть над ним и развязывающую руки для революционных преобразований (Бибихин, 2000b: 231; Бибихин, 2003: 289–296). Так, религиозная вера в трансцендентного Бога становится для Бибихина лишь частным случаем платонизма, лишённого амехании.

Признавая, что человеку открыта и иная, истинная христианская жизнь, Бибихин определяет ее как ту, в которой мир «как бы выходит из тяжкого забытья к светлым разграничительным линиям сна и бодрствования» (Бибихин, 2000b: 232). Свой собственный опыт участия в Евхаристии Бибихин также описывает не как встречу со Христом, но как всеединство — «общину, куда входят все» (Бибихин, Седакова, 2014)⁴³. Как и слово «Бог», христианскую религию — включая религиозные практики и веру в «трансцендентное» — Бибихин признает лишь постольку, поскольку она соответствует метафизике мира⁴⁴.

Тем не менее, в курсе «Лес» Бибихин связывает смерть с крестом и говорит о Христе (Бибихин, 2011: 72) и даже о спасении: «Христос как новый спасенный и спасающий Адам возвращает и райский сад, он теперь имеет, я имею в виду райский сад, вид креста. Райский сад нового завета крест, другого уже давно нет и никогда не будет» (там же: 100).

Однако остается неясным, имеет ли Христос для мира какое-то значение кроме крестной смерти — такая позиция сблизила бы Бибихина с теологией смерти Бога, — и нужен ли вообще Христос для события креста. Далее по тексту курса крест именуется «скованностью неподвижности, амехании и смертью» (там же: 102), что создает впечатление, что для Бибихина в роли Христа выступает сама «амехания *сплошная*, она и невозможность пальцем шевельнуть в своей новой божественной распятости и невозможность жить на неожиданном кресте» (там же: 101). Наиболее вероятно, что в философии Бибихина амехания оборачивается спасением — святостью и дикой радостью, «которая узнала

⁴³Метафизическое понимание церкви как «общины, куда входят все», находится в интересной перекличке с важностью идеи общины для религиозного круга о. Георгия Кочеткова, в который Бибихин был вхож. Ср.: Бибихин, 2003: 324–330.

⁴⁴Ср.: «Монастырь, храм и молитвенное стояние в нем это 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 все складывается и устраивается, к Софии» (Бибихин, 2015a: 280–281). Характерно, что этот фрагмент взят из размышлений Бибихина об онтологии политической власти, а не о религии.

тайну креста» (Бибихин, 2011: 364), а имя Христа становится лишь одним из многих для указания на эту тайну⁴⁵.

Так, при работе с религиозными и теологическими концептами Бибихин руководствуется проведенной им редукцией трансцендентности к экзистенциальному способу ее данности. Этот метод работы чрезвычайно близок к проделанной Кожевом редукции онтологических предпосылок теизма и атеизма к различным способам данности «человека вне мира» — разному отношению человека к своей смерти. Отличие лишь в том, что в «Атеизме» трансцендентное, включенное в саму границу, дано *par excellence* в свободе потенциального самоубийцы, а в работах Бибихина — в амехании, частным случаем которой выступает принятие человеком своей смертности.

Но если для атеистических проектов Кожева и Хайдеггера редукция онтологических проблем к свободе самоубийцы или заступающей решимости является внутренне последовательной, то философия амехании, в качестве своего главного принципа постулирующая отказ от принятия мер и критику человеческого активизма, приходит к внутреннему противоречию, которое наглядно видно в ходе мысли Бибихина, вынужденной постоянно одергивать саму себя. В «Поре» Бибихин говорит об «альтернативе опозданию к событию», но тут же оговаривается, что опоздание непреодолимо. Мистические слова об амехании, которая сама становится спасением, перечеркиваются замечанием, что из амехании возможен прорыв — после чего поясняется, что прорыв этот возможен «только в автомат, который *основу амехании удерживает*» (там же: 232). Но поскольку сама идея прорыва несовместима с настроением амехании, Бибихин признает, что амехания не дает никаких гарантий и не является достаточным основанием для спасения (там же: 365). Несмотря на это, философ считает возможным анализировать условия выхода из амехании — который сам, однако, начинается с амехании (там же: 363–364).

Для лучшего понимания этой особенности философии Бибихина необходимо развести между собой *две амехании*, о которых он говорит: первая из них связана с самоограничением философии, восходящим

⁴⁵Все эти соображения позволяют мне считать некорректными попытки сближения Бибихина как с теологическим поворотом во французской феноменологии (Михайловский, 2015: 310), так и с христианской мистикой (Евлампиев, 2015: 363). Следует оговориться, что я не имею права судить о вере и духовном опыте самого Бибихина; я работаю лишь с теми идеями, которые остались нам после смерти автора.

к мотивам мысли Розанова и к пониманию философии как лестницы, которая должна быть отброшена, — в духе «Логико-философского трактата» Витгенштейна, — а вторая, напротив, дает философии право, взобравшись на эту лестницу, обесценивать мир и говорить с позиции истины. Примечательно, что это различие полностью описывается двумя трактовками мифа о пещере, предложенными Бибихиным, — вероятнее всего, тенденцию, столь точно охарактеризованную как революционный идеализм, философ явственно чувствовал в собственной мысли.

Чаще всего слова Бибихина об ограничении человеческой инициативы, о критике активности сознания, о принадлежности человека миру и о необходимости поэтического вслушивания в мир можно прочитать в обоих регистрах — и применительно к самой философии, и как приговор, вынесенный в философском суде над миром. Эксплицитно же первая трактовка амехании пробивается крайне редко. Один из немногих примеров — замечание из курса «Собственность» о том, что Бибихин критикует в первую очередь принятие мер *в мысли*, отнюдь не призывая к самоубийственному непринятию никаких мер вообще и отдавая себе отчет в различии между правильными и неправильными мерами (Бибихин, 2012: 21–23). Более яркий пример — слова из курса «Язык философии»:

Все знают на собственном опыте, что философский текст способен, пусть на время, утратить для читающего всякий смысл, показаться пустым, постылым, ненужным. Такого не бывает со словом литературы, поэзии, религии, которое полно вещами, так что его нельзя отбросить, как невозможно оттолкнуть живое существо. Слово философии наоборот готово к самоотмене и словно заранее согласилось с тем, чтобы взгляд скользнул поверх него к другому, к самим вещам (Бибихин, 2007с: 101).

Однако значительно чаще в текстах Бибихина наблюдается другая тенденция, в которой амехания, практикуемая философией, вовсе не «готова к самоотмене», но, напротив, эксплицитно претендует на роль трансцендентной истины и в этой роли решительно отталкивает любое «живое существо». Характерный пример этой тенденции — трактовка смерти в «Поре», проводимая Бибихиным в духе раннего Хайдеггера и прямо противоречащая онтологии времени, представленной в курсе. Последняя, на мой взгляд, связана как раз с амеханией как философским самоограничением, стремящимся *сохранить*, а не разрушить мир — мир часов и календарей, дня и ночи, детства и старости. Тем не менее, в «Лесе» сближение амехании, смерти и хайдеггеровской подлинности

готово стать новой теологией, а в позднем курсе «История современной философии» «предельной целью» чтения курса объявляется — ни много ни мало — апокатастасис (Бибихин, 2014: 15).

Как и в случае «Поры», эти тенденции находятся в противоречии с другими положениями философии Бибихина — в частности, со строгим разграничением философии и религии, проведенным в «Языке философии» (Бибихин, 2007с: 258–282). Однако и в написанной еще в 1976 году — задолго до чтения «Языка философии» — статье «Старец Таврион» отчетливо прослеживается редукция трансценденции к экзистенциальной аналитике (Бибихин, 2000b: 231–232), которая в конечном итоге и позволяет амехании стать новой религией⁴⁶.

Примечательно, что в этой религии особую роль занимает феноменология смерти, соединяющая проблематику «Бытия и времени» Хайдеггера⁴⁷ с некоторыми чертами его поздней философии⁴⁸. В этом случае семинар «Ранний Хайдеггер» и в особенности лекции «Пора» Бибихина могут быть рассмотрены как герменевтическая оппозиция более поздней книге Игоря Михайлова «Ранний Хайдеггер», в которой автор ставит задачу представить проблематику «Бытия и времени» в контексте предшествующих его написанию размышлений Хайдеггера, чтобы тем самым демифологизировать мысль «немецкого мастера», превратившуюся в своеобразную религию бытия (Михайлов, 1999: 13). Эксплицитно Бибихин не говорит о задаче прочтения раннего Хайдеггера в духе позднего или тем более о мифологизации смерти, однако намечает возможность трактовки идей немецкого философа — в частности, экзистенциалов настроения и понимания, — через философию

⁴⁶Это наблюдение не позволяет свести разницу между двумя трактовками амехании к различию «раннего» и «позднего» Бибихина.

⁴⁷Характерно, что курс «Ранний Хайдеггер» заканчивается ироничным разбором православной критики роли смерти в «Бытии и времени» (Бибихин, 2009а: 461–462).

⁴⁸Особенно ср. онтологию времени Бибихина с высказанном в докладе «Время и бытие» тезисом о «протяжении просвета», открывающемся в отсутствующих осуществившемся и настоящем (Хайдеггер, Бибихин, 1993а: 401). Также вслед за лекционным курсом позднего Хайдеггера «Что зовется мышлением?» Бибихин в «Поре» сближает слова «think» и «thank» — «мыслить» и «,благодарить“» (Бибихин, 2015а: 118), а в «Чтении философии» (Бибихин, 2009b: 264–265) приводит оригинальную хайдеггеровскую параллель «Denken» («мыслить»), «Danke» («благодарить») и «Gedank» («память»). Ср.: Хайдеггер, Сагетдинов, 2006b: 144–145. Так, в сближении смерти и памяти в «Поре» мы видим синтез концептов раннего и позднего Хайдеггера, совершенный не только на основании новой онтологии времени, близкой «Времени и бытию», но и других стратегий, таких как включение онтологической разницы в сами феномены и переход от феноменологии времени к философии природы.

Розанова (Бибихин, 2009b: 71–72), которая, тем не менее, сближается у Бибихина именно с поздним Хайдеггером. Характерно, что похожий способ работы с Розановым шутливо наметил в свое время другой его интерпретатор — автор «Бесконечного тупика» Дмитрий Галковский (Галковский, 2008: 1123).

8. ИТОГОВЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В своем исследовании я постарался продемонстрировать те новые и философски значимые черты, которые отличают мысль Бибихина от работы Хайдеггера. На мой взгляд, многие из них — такие как внимание к теме детства или изумление перед существованием календаря — опираются на диалектическое переплетение экзистенциальных нервов мысли Розанова, Витгенштейна и Хайдеггера. Однако Бибихин не просто «соединяет Хайдеггера с Витгенштейном» — о чем вообще вряд ли можно говорить, поскольку русский философ следует не внешним формулировкам, а настроению их философии, даже его понимая по-своему, — но и, во-первых, эксплицитно формулирует концепт амехании, во-вторых, выражает осторожное настроение амехании в своих текстах, соединяющих кропотливую концептуальную работу с поэтическим вниманием к слову⁴⁹, и, в-третьих, применяет свой живой герменевтический метод к рассмотрению новых проблем.

Признавая философскую значимость той главной части феноменологии времени Бибихина, которая носит дескриптивный характер и посвящена темам хронометража, мирового времени, детства, сна и памяти, можем ли мы последовать за религиозным учением, в которое то и дело срывается представленная Бибихиным феноменология смерти? Можем ли мы «вернуть время вспять» и, приняв свою смерть, вернуться к детству, природе и «автомату софии»? На мой взгляд, здесь мы имеем дело с вещами, выходящими за пределы не только человеческой инициативы, но и философии — поскольку последняя хочет оставаться верной принципу амехании. В этом случае философия может изумиться и границам человеческого века, и связи индивидуальной человеческой жизни с мировым целым — но не претендовать на то, что внезапность

⁴⁹Поэзия и философская аскеза мысли Бибихина наиболее ярко видны в работах, подготовленных к публикации самим автором, — курсах «Мир», «Язык философии» и «Узнай себя», а также в статьях, основная часть которых вошла в сборники «Другое начало», «Слово и событие» и «Наше положение».

этого озарения способна стать религиозным спасением, и быть готовой к самоотмене ради самих вещей.

Постоянно одергивающая себя мысль, метущаяся между двумя полюсами амеханического настроения, самому Бибихину могла представляться примером амехании — «фазы зависания», которая для живого автомата, в противоположность механизму, открывает «шанс перспективы» (Бибихин, 2011: 364). Но позволяет ли апелляция к такому «шансу» отличить автомат софии, устроенный не человеком, от вполне человеческого, но попросту сломавшегося механизма — странной машины, забуксовавшей в бесконечном тупике философского мышления?

Последовательная философия амехании *не может* дать положительный ответ.

ЛИТЕРАТУРА

- Аврелий Августин. Исповедь / пер. с лат. М. Е. Сергеенко // Исповедь. История моих бедствий : пер. с лат. / Аврелий Августин, Петр Абеляр. — М. : Республика, 1992. — С. 8–222.
- Артёменко Н. А. Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: априор (на материале «Бытия и времени») : Часть 1. Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности человеческого бытия: вопрос о целостности Dasein // Вестник Ленинградского университета им. А. С. Пушкина. Серия: Философия. — 2011. — Т. 2, № 1. — С. 18–25.
- Бибихин В. В. Ницета философии // Наше положение : образ настоящего / под ред. О. А. Седаковой [и др.]. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2000а. — С. 43–53.
- Бибихин В. В. Старец Таврион // Наше положение : образ настоящего / под ред. О. А. Седаковой [и др.]. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2000б. — С. 226–241.
- Бибихин В. В. Другое начало. — СПб. : Наука, 2003. — (Слово о сущем ; 47).
- Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
- Бибихин В. В. Сила мысли // Хайдеггер. Германский мастер и его время / Р. Сафрански ; пер. с нем. Т. А. Баскаковой, В. А. Брун-Цехового. — М. : Молодая гвардия, 2005. — С. 5–17.
- Бибихин В. В. Мир. — СПб. : Наука, 2007а. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В. Отдельные записи 1986–1989 гг. // Мир. — СПб. : Наука, 2007б. — С. 187–272. — (Слово о сущем ; 77).
- Бибихин В. В. Язык философии. — М., СПб. : Наука, 2007с. — (Слово о сущем ; 76).

- Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер : материалы к семинару. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009а.
- Бибихин В. В.* Чтение философии. — СПб. : Наука, 2009б. — (Слово о сущем ; 83).
- Бибихин В. В.* Слово и событие : писатель и литература / под общ. ред. О. Е. Лебедевой ; сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2010а.
- Бибихин В. В.* Энергия / сост. О. Е. Лебедевой ; примеч. О. Е. Лебедевой. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010б.
- Бибихин В. В.* Лес / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2011. — (Слово о сущем ; 92).
- Бибихин В. В.* Собственность. Философия своего / сост. О. Е. Лебедевой. — СПб. : Наука, 2012. — (Слово о сущем ; 100).
- Бибихин В. В.* Собрание сочинений. Т. 3. Новый ренессанс / сост. О. Е. Лебедевой. — М. : Русский фонд содействия образованию и науке, Университет Дмитрия Пожарского, 2013.
- Бибихин В. В.* История современной философии : единство философской мысли. — СПб. : Владимир Даль, 2014. — (Слово о сущем ; 106).
- Бибихин В. В.* Пора (время-бытие). — СПб. : Владимир Даль, 2015а. — (Слово о сущем ; 113).
- Бибихин В. В.* Узнай себя. — СПб. : Наука, 2015б. — (Слово о сущем ; 119).
- Бибихин В. В.* [Дневниковая запись за 1985 год] / Бибихин В. В. Книги. Статьи. Переводы. — 13 апр. 2016. — URL: <https://facebook.com/bibikhin/photos/a.217087295057404.35392.128596697239798/798027206963407> (дата обр. 21 окт. 2017).
- Бибихин В. В., Седакова О. А.* Владимир Вениаминович Бибихин — Ольга Александровна Седакова. Переписка 1992–2004. Часть вторая (1996–1999). — 12 дек. 2014. — URL: <http://gefter.ru/archive/13776> (дата обр. 21 окт. 2017).
- Богатов М. А.* Пора Бибихина // Неприкосновенный запас. — 2015а. — Т. 101, № 3. — С. 315–324.
- Богатов М. А.* Способы говорить о Бибихине : проблема рубрикации творческого наследия в академической среде // Res Cogitans. — 2015б. — № 8. — С. 95–117.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / пер. Д. Г. Лахути, И. С. Добронравова. — М. : Канон+, 2011.
- Галковский Д. Е.* Бесконечный тупик. В 2 т. Т. 2. — М. : Издательство Дмитрия Галковского, 2008.
- Гуссерль Э.* Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова. — М. : Гнозис, 1994.
- Доброхотов А.* Онтология и этика когито // Избранное / А. Л. Доброхотов. — М. : Территория будущего, 2008. — С. 245–256.
- Евлампиев И. И.* Ренессанс как неудача и как новое начало : концепция европейской истории в книге Владимира Бибихина «Новый ренессанс» // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 344–363.

- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / под ред. В. Большакова ; пер. с фр. и и послесл. И. Фомина. — М. : Логос, Прогресс-Традиция, 1998.
- Кожев А.* Атеизм // Атеизм и другие работы / пер. с фр. А. М. Руткевича [и др.]. — М. : Практикс, 2006. — С. 52–174.
- Косыхин В. Г.* Полнос события : Бибахин и феноменология // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 378–391.
- Литвин Т. В.* Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. — СПб. : Гуманитарная академия, 2013.
- Литвин Т. В.* Назад к будущему, или Гегель как метафора. — 18 авг. 2014. — URL: <http://gefeter.ru/archive/12813> (дата обр. 21 окт. 2017).
- Мардер М.* Близость леса // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 484–492.
- Марион Ж.-Л.* Насыщенный феномен / пер. с фр. В. В. Земсковой, Б. Г. Юдина // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 63–99.
- Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер : между феноменологией и философией жизни. — М. : Прогресс-Традиция, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Михайловский А. В.* Онтологическая герменевтика В. В. Бибахина // Stasis. — 2015. — Т. 3, № 1. — С. 306–323.
- Ришир М.* Ἐποχή, мерцание и редукция в феноменологии / пер. с фр. Г. И. Чернавина // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. — М. : Академический проект, Гаудеамус, 2014. — С. 209–226.
- Розанов В. В.* О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания / коммент. В. Г. Сукача ; предисл. В. В. Бибахина. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Хайдеггер М.* Время и бытие / пер. с нем. В. В. Бибахина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993а. — С. 391–406.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибахина. — СПб. : Наука, 2006а.
- Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / пер. с нем. Э. Сагетдинова. — М. : Территория будущего, 2006b.
- Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики : мир — конечность — одиночество / пер. с нем. В. В. Бибахина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. — СПб. : Владимир Даль, 2013.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / пер. с нем. В. В. Бибахина // Время и бытие. — М. : Республика, 1993b. — С. 16–27.
- Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Ямпольская А. В.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. — 2011. — Т. 82, № 3. — С. 107–123.
- Ямпольская А. В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. — М. : РГГУ, 2013.

Crowther S., Smythe E., Spence D. Kairos Time at the Moment of Birth // Midwifery. — 2015. — Vol. 31, no. 4. — P. 451–457.

Marder M. Plant-Thinking : A Philosophy of Vegetal Life. — New York : Columbia University Press, 2013.

Sparrow T. The End of Phenomenology : Metaphysics and the New Realism. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014.

Pavlov, I. I. 2018. "Ne-vozmozhnost' kak amekhaniya [Im-Possibility as Amechania]: fenomenologiya smerti v rabotakh Vladimira Bibikhina [Vladimir Bibikhin's Phenomenology of Death]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 51–89.

ILIA PAVLOV

PHD STUDENT AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

IM-POSSIBILITY AS AMECHANIA

VLADIMIR BIBIKHIN'S PHENOMENOLOGY OF DEATH

Abstract: This paper examines the conceptual transformations of Martin Heidegger's phenomenology of death in Vladimir Bibikhin's philosophy. For this purpose, the author analyzes Bibikhin's phenomenology of death in the context of the ontology of time worked out in Bibikhin's lectures "(It's) Time." The key difference between Bibikhin's ontology and the one from "Being and Time" is the approximation of the past and the future in "(It's) Time" based on Bibikhin's interpretation of these tenses as the restrictions of human activity. The limit of this activity is death, in which, according to Bibikhin, "I will not be able to do anything." Moreover, Bibikhin pulls together death and childhood memories as well as Heideggerian concepts of understanding and mood. This trends are most noticeable in the "Early Heidegger" workshop, in which Bibikhin uses certain excerpts from Heidegger's works to ground the concept of death as impossibility of action. The comparison of Bibikhin and Kojève's phenomenology of death shows that Bibikhin eliminates the reference to non-being from the concept of death. Nevertheless, Bibikhin's thought continues some patterns of Heidegger and Kojève's atheistic phenomenology. For instance, Bibikhin reduces the transcendence to the existential modes, in which it can be given. Therefore, Bibikhin in several cases describes the death not in philosophical, but in religious terms.

Keywords: Bibikhin, Phenomenology, Death, Time, Heidegger, Kojève.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-51-89.

REFERENCES

Artëmenko, N. A. 2011. "Ponyatiye iznachal'noy vremennosti u M. Khaydeggera: aporii (na materiale 'Bytiya i vremeni') [The Concept of the Primordial Temporality: Aporetic Consequences (on the Material of 'Being and Time')]: Chast' 1. Khaydeggerovskaya versiya fenomenologii temporal'nosti chelovecheskogo bytiya: vopros o tselosti Dasein [Part 1. Heidegger's Version of the Phenomenology of Temporality of the Human Being: The Question about the Wholeness of Dasein]" [in Russian]. *Vestnik Leningradskogo universiteta im.*

- A. S. Pushkina. *Seriya: Filosofiya [Vestnik of Pushkin Leningrad State University. Philosophy]* 2 (1): 18–25.
- Augustinus. 1992. *Ispoved' [Confessiones]* [in Russian]. In *Ispoved'. Istoriya moikh bedstviy [Confessiones. Historia Calamitatum]*, by Augustinus and Abelard, trans. from the Latin by M. Ye. Sergeenko, 8–222. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Bibikhin, V. V. 2000a. "Nishcheta filosofii [The Poverty of Philosophy]" [in Russian]. In *Nashe polozheniye [Our Situation] : obraz nastoyashchego [The Image of the Present Time]*, ed. by O. A. Sedakova et al., 43–53. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- . 2000b. "Starets Tavriion [Tavriion the Starets]" [in Russian]. In *Nashe polozheniye [Our Situation] : obraz nastoyashchego [The Image of the Present Time]*, ed. by O. A. Sedakova et al., 226–241. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury.
- . 2003. *Drugoye nachalo [Another Beginning]* [in Russian]. Slovo o sushchem 47. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2004. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev [Alexey Losev. Sergey Averintsev]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2005. "Sila mysli [The Power of Mind]" [in Russian]. In *Khaydegger. Germanskiy master i yego vremya [Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit]*, by R. Safranski, trans. from the German by T. A. Baskakova and V. A. Brun-Tsekhovoy, 5–17. M.: Molodaya gvardiya.
- . 2007a. *Mir [The World]* [in Russian]. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2007b. "Otdel'nyye zapisi 1986–1989 gg. [Notes 1986–1989]" [in Russian]. In *Mir [The World]*, 187–272. Slovo o sushchem 77. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2007c. *Yazyk filosofii [Language of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 76. Moskva [Moscow] and Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2009a. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: materialy k seminaru [Notes for the Workshop]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2009b. *Chteniye filosofii [Reading of Philosophy]* [in Russian]. Slovo o sushchem 83. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2010a. *Slovo i sobytiye [Word and Event]: pisatel' i literatura [Writer and Literature]* [in Russian]. Ed. by O. Ye. Lebedeva. Comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- . 2010b. *Energiya [The Energy]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Annot. by O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- . 2011. *Les [The Wood]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 92. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2012. *Sobstvennost'. Filosofiya svoyego [Ownership. Philosophy of the Own]* [in Russian]. Comp. O. Ye. Lebedeva. Slovo o sushchem 100. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2013. *Novyy renessans [The New Renaissance]* [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, comp. O. Ye. Lebedeva. Moskva [Moscow]: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke / Universitet Dmitriya Pozharskogo.
- . 2014. *Istoriya sovremennoy filosofii [The History of Modern Philosophy]: yedinstvo filosofskoy mysli [The Uniformity of Philosophical Thought]* [in Russian]. Slovo o sushchem 106. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015a. *Pora (vremya-bytiye) [(It's) Time (Time-Being)]* [in Russian]. Slovo o sushchem 113. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2015b. *Uznay sebya [Know Yourself]* [in Russian]. Slovo o sushchem 119. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.

- . 2016. “[Note 1985]” [in Russian]. Bibikhin V. V. *Knigi. Stat'i. Perevody. Apr. 13*. Accessed Oct. 21, 2017. <https://facebook.com/bibikhin/photos/a.217087295057404.35392.128596697239798/798027206963407>.
- Bibikhin, V. V., and O. A. Sedakova. 2014. “Vladimir Veniaminovich Bibikhin — Ol'ga Aleksandrovna Sedakova. Perepiska 1992–2004. Chast' vtoraya (1996–1999) [Vladimir Bibikhin — Olga Sedakova. Correspondence 1992–2004. Part 2 (1996–1999)]” [in Russian]. Dec. 12. Accessed Oct. 21, 2017. <http://gefter.ru/archive/13776>.
- Bogatov, M. A. 2015a. “Pora Bibikhina [The Time of Bibikhin]” [in Russian]. *Neprikosnovennuyu zapas [NZ]* 101 (3): 315–324.
- . 2015b. “Sposoby govorit' o Bibikhine [The Ways to Speak about Bibikhin]: problema rubrikatsii tvorcheskogo naslediya v akademicheskoy srede [The Problem of Rubrication of Intellectual Heritage in Academic Context]” [in Russian]. *Res Cogitans*, no. 8: 95–117.
- Chernyakov, A. G. 2001. *Ontologiya vremeni. Bytiye i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaydeggera [The Ontology of Time. Being and Time in Aristotle, Husserl and Heidegger]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
- Crowther, S., E. Smythe, and D. Spence. 2015. “Kairos Time at the Moment of Birth.” *Midwifery* 31 (4): 451–457.
- Dobrokhotoy, A. L. 2008. “Ontologiya i etika kogito [The Ontology and Ethics of Cogito]” [in Russian]. In *Izbrannoye [Selected Works]*, by A. L. Dobrokhotoy, 245–256. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Galkovskiy, D. Ye. 2008. [in Russian]. Vol. 2 of *Beskonechnyy tupik [The Infinite Deadlock]*. 2 vols. Mosk-va [Moscow]: Izdatel'stvo Dmitriya Galkovskogo.
- Gusserl', E. [Husserl, E.] 1994. *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the German by V. I. Molchanov. 3 vols. Mosk-va [Moscow]: Gnozis.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 1993a. “Vremya i bytiye [Zeit und Sein]” [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 391–406. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 1993b. “Chto takoye metafizika? [Was ist Metaphysik?]” [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 16–27. Moskva [Moscow]: Respublika.
- . 2006a. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- . 2006b. *Chto zovet-sya myshleniyem? [Was heißt Denken?]* [in Russian]. Trans. from the German by E. Sagetdinov. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- . 2013. *Osnovnyye ponyatiya metafiziki [Die Grundbegriffe der Metaphysik]: mir — konechnost' — odinochestvo [Welt — Endlichkeit — Einsamkeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin, A. V. Akhutin, and A. P. Shurbelev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Kosykhin, V. G. 2015. “Polyus sobytiya [The Pole of Event]: Bibikhin i fenomenologiya [Bibikhin and Phenomenology]” [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 378–391.
- Kozhev, A. [Kojève, A.] 1998. *Ideya smerti v filosofii Gegelya [Introduction à la lecture de Hegel]* [in Russian]. Ed. by V. Bol'shakova. Trans. from the French, with an afterw., by I. Fomin. M.: Logos / Progress-Traditsiya.
- . 2006. “Ateizm [L'Athéisme]” [in Russian]. In *Ateizm i drugiyе raboty [Atheism and Other Works]*, trans. from the French by A. M. Rutkevich et al., 52–174. M.: Praksis.

- Litvin, T. V. 2013. *Vremya, vospriyatiye, voobrazheniye. Fenomenologicheskiye shtudii po probleme vremenii u Avgustina, Kanta i Gusserlya* [Time. Perception. Imagination. The Phenomenological Studies on the Question of Time by Augustine, Kant and Husserl] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Gumanitarnaya akademiya.
- . 2014. "Nazad k budushchemu, ili Gegel' kak metafora [Back to the Future, or Hegel as a Metaphor]" [in Russian]. Aug. 18. Accessed Oct. 21, 2017. <http://gefter.ru/archive/12813>.
- Marder, M. 2013. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press.
- Marder, M. 2015. "Blizost' lesa [The Proximity of the Wood(s)]" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 484–492.
- Marion, Zh.-L. [Marion, J.-L.] 2014. "Nasyshchenny fenomen [Le phénomène saturé]" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami* [(Post)phenomenology): New Phenomenology in France and Beyond Its Borders], ed. by S. A. Sholokhovoy, ed. by A. V. Yampol'skaya, trans. from the French by V. V. Zemskova and B. G. Yudin, 63–99. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Mikhaylov, I. A. 1999. *Ranniy Khaydegger [Early Heidegger]: mezhdru fenomenologiyey i filosofiyey zhizni* [Between Phenomenology and Philosophy of Life] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya / Dom intellektual'noy knigi.
- Mikhaylovskiy, A. V. 2015. "Ontologicheskaya germenevtika V. V. Bibikhina [Vladimir Bibikhin's Ontological Hermeneutics]" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 306–323.
- Rishir, M. [Richir, M.] 2014. "Ἐποχή, mertsaniye i reduktsiya v fenomenologii [Sur l'inconscient phénoménologique: Ἐποχή, clignotement et réduction phénoménologique]" [in Russian]. In *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za yeye predelami* [(Post)phenomenology): New Phenomenology in France and Beyond Its Borders], ed. by S. A. Sholokhovoy, ed. by A. V. Yampol'skaya, trans. from the French by G. I. Chernavin, 209–226. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt / Gaudeamus.
- Rozanov, V. V. 2006. *O ponimaniy. Opyt issledovaniya prirody, granits i vnutrennego stroeniya nauki kak tsel'nogo znaniya* [On Understanding. Essay on Research of Nature, Borders and Inner Structure of the Science as Whole Knowledge] [in Russian]. With a comment. by V. G. Sukach. With a forew. by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Sparrow, T. 2014. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vitgenshteyn, L. [Wittgenstein, L.] 2011. *Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]* [in Russian]. Trans. by D. G. Lakhuti and I. S. Dobronravov. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Yampol'skaya, A. V. 2011. "Fenomenologiya kak snyatiye metafiziki? [Phenomenology as a Sublation of Metaphysics?]" [in Russian]. *Logos* 82 (3): 107–123.
- . 2013. *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda [Phenomenological Method and its Limits: from German to French Phenomenology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RGGU.
- Yevlampiyev, I. I. 2015. "Renessans kak neudacha i kak novoye nachalo [The Renaissance as Failure and as a New Beginning]: kontseptsiya yevropeyskoy istorii v knige Vladimira Bibikhina 'Novyy renessans' [Vladimir Bibikhin's Interpretation of European History in 'The New Renaissance']" [in Russian]. *Stasis* 3 (1): 344–363.