

6
русс

Онтологическая герменевтика Владимира Бибикина

Александр Михайловский

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», факультет философии

Онтологическая герменевтика Владимира Бибикина

Аннотация

В статье рассматривается недавно опубликованный курс лекций В.В. Бибикина «Собственность. Философия своего», который читался в МГУ им. Ломоносова в 1993–1994 гг. В нем получает оригинальное продолжение хайдеггеровский проект «феноменологической деструкции»: критический разбор традиционного арсенала античной онтологии и новоевропейской философии сознания (субстанциализм и субъективизм) на путеводной мысли вопроса о бытии и через новое прочтение древней мысли («Алкивиад I»). Императив «Узнай себя» требует поставить вопрос о *своем*, самости — непосредственной априорной данности человеческого бытия («присутствия»). В определении своего у В.В. Бибикина первично не «приватное Я» (и его предметная отнесенность к вещам внутри мира), а отношение к целому миру, которое впервые способно породить субъект. В статье разбираются такие оригинальные понятия философии Бибикина, как «собственность», «мир», «захваченность».

Ключевые слова

Бибикин, онтологическая герменевтика, самость, собственность, Хайдеггер

«В приглашении *узнай себя* звучит вызов, призыв понять, что мы не такие, чтобы могли сделать себя предметом знания».

В.В. Библихин. Из курса лекций «Собственность»

Введение

Исследователь творчества В.В. Библихина сталкивается с одной существенной трудностью, обусловленной самим устройством его текстов. Работа мысли Библихина подчеркнута неметодична и неаналитична, что не может быть объяснено только лекционным характером репрезентации материала. Вместо схем, классификаций, дефиниций и т.д. слушателю/читателю предлагается новый и рискованный опыт прочтения хрестоматийных текстов, неотступное кружение вокруг *интересных* (об «интересе», *inter-esse* см. ниже) и неприступных тем, челночное движение от частного к общему и от общего к частному, наконец, постоянная перенастройка оптики или смена аспекта в витгенштейновском духе: самое очевидное и наиболее употребимое как раз менее всего очевидно, а потому его открытие всегда ново. Эта феноменологическо-герменевтическая установка В.В. Библихина требует от читателя прежде всего герменевтического усилия. А оно, в свою очередь, имеет шанс состояться не иначе как через 1) следование самому тексту, отказ от внешних ему шаблонов и схем; и 2) увлеченность самим предметом мысли, или, говоря словами самого Библихина, через «захваченность» и «открытость».

Феноменологическая деструкция как «путь»

У В.В. Библихина получает продолжение хайдеггеровский проект «феноменологической деструкции»: критический разбор традиционного арсенала античной онтологии и новоевропейской философии сознания (субстанциализм и субъективизм) на путеводной мысли вопроса о бытии и через «новое прочтение архаической и древней мысли вообще» (Библихин 1998: 48). В частности, «ненадежность» таких определений человека, как «субстанция», «личность», «сознание» побуждает автора обращаться к экзегезе фрагментов Гераклита, дельфийской надписи *E* вплоть до толкования индуистской махавакьи, «великого изречения» *tad tvam asi* («это ты») Чхандогья упанишады VI 8 (Библихин 1998: 42–54).

Наиболее выразительно проблема «Я» формулируется у Библихина как проблема *своего*. В свою очередь, проблема *своего* помещается в круг таких оригинальных тем, как *узнавание себя, мир, захваченность и собственность*. Они оказываются собственно предметом

«первой философии». В курсе «Собственность»,¹ попытку интерпретации которого представляет собой эта статья, феноменологическая деструкция реализуется в увлекательнейшем и полном открытий чтении платоновского диалога «Алкивиад I», где вопрос о том, что есть *самое само* человека — вопрос, теоретически сформулированный впервые в истории европейской онтологии — вплотную приближает мысль к головокружительной бездне *Docta ignorantia*.

Этот способ рассмотрения истории онтологии получает у Бибихина название «первой философии»: «Первая философия — простое видение, с которым еще пока ничего не сделано, видение до принятия мер. Никакого другого назначения в первой философии нет и не должно быть» (Бибихин 2012: 35). Первая философия² предполагает, таким образом, решающий поворот от традиционной метафизики в смысле онто-тео-логии к феноменологии в смысле «прояснения ситуации» или «обращения внимания».

О деструкции истории онтологии в принципиально решающих узлах этой истории В.В. Бибихин говорит в курсе лекций «Ранний Хайдеггер».³

Как школьный материал средневековье через Суареса, его “*Disputationes metaphysicae*” завещало греческую онтологию новому времени. Стержневыми понятиями Нового времени становятся особо выделенные области бытия — субъект, Я, разум, дух, личность, — и в этих терминах работает мысль, об их корнях в бытии снова забывая. Античный понятийный арсенал применяется в свете этих новых стержневых понятий и ведется пересчет старых понятий на новые. Имеем таким образом несколько слоев, одинаково окаменевших, традиции. Эту окаменелость надо размягчить, затемняющие наслоения снять. Следуя ведущей нити вопроса о бытии, надо провести *деструкцию* традиционного арсенала античной онтологии и ново-европейской философии сознания. Это доискивание до *метрик*

¹ Курс лекций «Собственность. Философия своего» (Бибихин 2012) читался в МГУ им. Ломоносова в 1993/94 г. Отдельные отрывки из него в разное время публиковались в российских журналах и научных сборниках (Бибихин 1995б), (Бибихин 1996), (Бибихин 1997), (Бибихин 2003б), а также были включены в книгу «Другое начало» (Бибихин 2003а).

² Как известно, термин *πρώτη φιλοσοφία* был найден Аристотелем для обозначения «умозрительной науки о первых началах и причинах», позднее же был вытеснен термином «метафизика».

³ Над сходным проектом феноменологической деструкции понятия субъекта работал независимо от Бибихина петербургский философ А.Г. Черняков (1955–2010). Я убежден, что анализ и сравнение обоих путей развития феноменолого-герменевтической традиции в России — насущная задача осмысления, стоящая перед теми, кого интересует возвращение онтологической постановки вопроса в пространство современной философии. Подробнее см.: (Михайловский 2012; Mikhailovskiy 2012).

(свидетельств о рождении) [...] основных понятий онтологии не означает дурного историзма в смысле объявления всякой концепции продуктом своей эпохи. Деструкция не означает и сбрасывания с плеч тяжести онтологической традиции, мешок с везу — кобыле легче. Деструкция разрушает не прошлое, которое раз навсегда укоренено в событии, деструкция относится к *сегодня*, к распространившемуся способу обращения с историей онтологии, во всех трех главных видах, доксографическом, духовно-историческом (гуманитарном, когда философию рассматривают в общем контексте истории культуры как истории человеческого духа) и проблемно-историческом (когда в истории философии видят разные попытки решения вечных философских проблем) (Бибихин 2009: 273–274).

Хотя слово «онтотеология» не входило в терминологический арсенал Бибихина, очевидно, что в процитированном пассаже имеется в виду именно хайдеггеровское преодоление метафизики, понятое как выявление ее онто-тео-логического строения посредством герменевтического рассмотрения ее основопонятий. В книге «Тожество и различие» (Heidegger 1957) Хайдеггер как раз усматривает парадигму онто-тео-логии в «Метафизических рассуждениях» позднего схоласта Франсиско Суареса. Если метафизика мыслит бытие, *ὄν*, в отношении к Богу, *θεός*, посредством *λόγος*, то выход за пределы метафизики помогает преодолеть чисто рационалистическое понимание Бога как принципа.

Развенчание претензий онто-тео-логии на объективирующе-научное овладение/распоряжение трансцендентным, несомненно, является одной из наиболее характерных черт феноменологически ориентированной философии после Хайдеггера. Особенно ярко она проявилась в так называемой французской «религиозной феноменологии» (Жан-Люк Марион, Мишель Анри). И хотя последняя опять-таки эксплицитно не была референциальной точкой мысли В.В. Бибихина, однако общий отказ от интенциональной модели субъекта в гуссерлевском духе и обращение к факту предшествующей опыту «данности» или «затронутости» *Dasein*, бытия-в-мире, Другим и самим собой в известном смысле позволяет увидеть близость русского философа к «теологическому повороту». Здесь важно подчеркнуть, что Бог онто-тео-логии — «идол, представляющий метафизически помысленное Бытие сущего» (Марион 2009: 32) — выступает не только коррелятом философии *qua* классическая метафизика, но и лежащей в ее основе «безжизненной» конструкции познающего субъекта.⁴

⁴ Ср. слова Вильгельма Дильтея во «Введении в науки о духе» (1883): «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голый мыслительной деятельности» (Дильтей 2000: 274).

В «Тождестве и различии» вопрос об онто-тео-логическом характере метафизики ставится радикальным образом: лишь проявив, что есть сама философия, мы получаем ответ на вопрос «Как Бог приходит в философию?». На самом деле мы имеем здесь три вопроса: «как возможно мышление Бога?», «что есть философия как *philosophia perennis*?» и «в чем состоит само дело, *Sache*, мышления?». При этом ясно, что Бог есть не иное, чем дело философии и, наоборот, дело философии не есть иное по отношению к Богу. Внимательность феноменологии к способу явления того, что является, побуждает спрашивать «как», об установке нашего собственного мышления. Как пишет А.В. Ямпольская применительно к хайдеггеровской проблематике во французской религиозной феноменологии,

объявленный Хайдеггером кризис онтотеологии есть кризис определенной формы дискурса, кризис определенного представления о мышлении, которое отождествляет дело мышления с логическим, каузальным, моральным или даже негативным дискурсом. Преодоление мышления как опредмечивающего овладения оказывается возможно только как философская конверсия, которой предшествует определенная аскетическая техника, своего рода техника себя (Ямпольская 2011: 108).

Бибихин реализует эту «технику» самым прямым образом в *вопросах*, в целых *цепочках вопросов*. Множество вопросов, с которыми сталкивается читатель его текстов, не есть, конечно, всего лишь философское кокетство многознающего, но готовность с недоумением отдаться неведомому, иными словами, подготовить себя для прихода Другого — того, что всегда больше, чем наличное, имеющееся-в-распоряжении, но все же ощущается нами как не чуждое нам.

Мышление, отказывающееся от «бога философов», находит себя лишь в близости к «Богу божественному». Следует остерегаться употреблять по отношению к нему обозначение «метода», не продумав скрытую в греческом слове интуицию пути, *μέθ-οδος*. Такое мышление будет уже не методом, но собственно путем (*Weg*). В историко-философской литературе широко распространен взгляд, что после 1930-х гг. Хайдеггер отходит от проекта фундаментальной онтологии и начинает разрабатывать концепцию «истории бытия» (*Seinsgeschichte*). Однако Бибихин как будто не желает замечать проблемы «Хайдеггер II» vs «Хайдеггер I». Подхваченная от позднего Хайдеггера критика онтотеологии привлекает себе в помощники именно ранне-хайдеггеровскую феноменологическую деструкцию как онтологическую герменевтику *Dasein*.

Одно из любимых слов В.В. Бибихина — не путь, но «разбор». «Подступ новой мысли к задачам, которые прежняя мысль признала

своими, проходит так или иначе через *разбор*. Разобрать как разбирают очень мелкий шрифт или как трудную фразу и разобрать как разбирают сложное на составляющие (де-струкция, деконструкция) — вот единственное, что делает отношение мысли к прежним задачам и к своей новой одинаковым. История философии тогда по существу то же, что философия» (Бибихин 2012: 38–39).

В этой связи тему феноменологии как преодоления онтогеологии можно развернуть и по-другому. Модель такого движения мысли или *разбора* задана по существу *апофатической или негативной теологией* — стилем мышления, в целом характерным для мистицизма. На это обращал внимание еще М. Шелер, писавший по поводу метода ероче:

Феноменологи, используя этот метод (будь то в нашей или другой области исследования), недостаточно осознают, что в основе его (как чистого метода) лежит метод так называемой «негативной теологии». Ибо метод негативной теологии возник из глубокого понимания того, что божественное и священное, как таковое, есть изначальная данность, которая может быть обнаружена лишь путем постепенного ее очищения от приписываемых ей качеств или путем аналогий с этими качествами [...]. Таким образом, феноменология как ориентация и метод исследования уже со времен Плотина стала применяться в области теологии (Scheler 1921: 393–394).

Бибихин понимает феноменологию как *обращение внимания* на то, как является то, что является тем и тем. Феноменология требует теоретической непредвзятости и потому отказывается применять готовые теоретические шаблоны (например, схему субъект-объектного отношения), конструкции при прочтении и интерпретации философских текстов.⁵ Разбор руководствуется тем, что диктует сам предмет, и потому идет в русле раннего феноменологического призыва *“zu den Sachen selbst”*. Но для этого предмет должен быть некоторым образом уже дан — причем дан на дорефлексивном уровне. Феномен понимается у Бибихина в согласии с Хайдеггером «как то, что кажет себя как бытие и бытийная структура» (Heidegger 1993: 63). Я полагаю, что структура этого явления, обнаружения, откровения точно схватывается в слове *эпифания*.

Эпифания реализуется как захваченность или, говоря вслед за французскими религиозными феноменологами, аффицированность Другим⁶. Работа разбора нужна еще и потому, что мы, как замечает Бибихин, «всегда в положении», т. е. никогда не находимся на пустом

⁵ Отсюда — не случайный, но существенный гераклитизм мысли и высказывания.

⁶ Ср.: (Ямпольская 2011: 109 и сл.)

месте, а *всегда уже* захвачены, только еще «не разобрались» как следует с тем, что мы такое. «Мы *произносим* “является” и не слышим сами себя, видим вещь уже как данность, когда слово приглашает — наше собственное нами произносимое слово — *обратить* внимание, быть феномено-логами, говорить и думать о загадке *явления*» (Бибихин 2012: 252). Афффицирование Другим распадается у Бибихина на афффицирование Богом и афффицирование *своей собственной* речью.

Свое и мир

Свое как je-meines

Теперь, после необходимого «методологического» введения, уместно совершить переход к *своему*. В духе «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера человеческое существо, самость истолковывается как «чистое присутствие» и «принимающее понимание», открытое миру и узнающее себя в нем. Философия, или *philosophia perennis*, предстает не просто в качестве впервые открытого Европой научно-теоретического *предприятия*, а как подлинный способ бытия человека: она всегда начинается с удивления и предполагает осмысливающее оберегание бытия.

Несамостоятельность и проблематичность конструкта «Я», предполагающего предметную отнесенность субъекта к вещам внутри мира (*das innerweltliche Seiende*), преодолевается у В.В. Бибихина в «узнавании человеком себя в опыте мира». Отсюда различные «маски Я» оказываются не чем иным, как эффектом хайдеггеровского *das Man* (безличное «люди», толпа).

Незнакомыми лицами бытия созданы мои несчетные Я. Вы скажете: мои разные Я составляют мое богатство, они события, у меня должно быть столько граней («многогранная личность»). Обратная сторона многогранности — вызванная ею жесткая проверка: где *собственно* я? Может быть, мои многие Я — моя беда (толпа)? (Бибихин 2012: 95).

Существо человека, *Dasein* («присутствие»)⁷, всегда находится, находит себя в отношении к миру и в ходе этого отношения конституирует Я как одну из вещей в мире. При этом *первично, в бытийном плане* *Dasein* не есть субъект, равно как мир не есть совокупность все-

⁷ *Dasein* в русском тексте «Бытия и времени» последовательно переводится словом «присутствие». Об этом вызвавшем дискуссию выборе русского слова для главного понятия философии XX в. см. в послесловии переводчика: (Хайдеггер 1997: 448–451).

го, что существует, или, как не без жесткости формулирует Бибихин, «свалка» вещей и мнений. Присутствие *не принадлежит* какому-то номинальному Я, но есть всего лишь один из моментов присутствия или его способов отношения к *миру как целому*, пусть один из самых важных. Отсылая к хайдеггеровскому определению бытия этого особого сущего как «всегда-моего», *je-meines*, Бибихин замечает «на полях» «Бытия и времени»: «Мое бытие — *мое*, но я сам — момент в развертывании этого бытия, вторичное образование вокруг первичных, исходных бытийных структур» (Бибихин 2009: 300–301).⁸

Итак, речь идет о выделении феномена самости (слово «самость» В.В. Бибихин употребляет редко), или *своего* — непосредственной априорной (т. е. первичной, ранней: *a priori* — «от первого») данности человеческого бытия. Вопросы, заложенные в основании движения *разбора* или феноменологической деструкции, таковы:

Имеем ли мы шанс, расслаиваясь на разные *я*, найти себя в мире? Мы находим *себя* в мире или можем найти себя только в *мире* и нигде, кроме как в целом мире, себя не найдем? Голые вопросы. И мы обжигаемся на слове *себя*. Оно намекает на собственность, нашу главную тему. Я сам себе своя собственность? Или мы себе не принадлежим? Тогда кому, или чему? Миру? Но мир — мой, и разве каждый человек это не мир? (Бибихин 2012: 52–53).

Ответ на эти вопросы предполагает как минимум две вещи (о мире см. далее): 1) разграничение собственного и несобственного и 2) решимость, поскольку собственность, *Eigentlichkeit*, есть не что иное, как решимость взять груз *Dasein*, «всегда-моего» бытия на себя.

У *меня*, — толкует Бибихин. — у каждого меня, нет ни времени ни сил на «творчество», на создание мира или на что-то еще такое прекрасное и красивое. И все равно: *как-то*, я не знаю точно как, я вовлечен, втянут в целый мир, так, что через меня идет *все*. Я место выбора и решения, которые не требуют времени, не во времени. Поэтому не так, что я *ежеминутно* должен принимать решение. Я принимаю решение *в настоящем*, относительно *настоящего* (Бибихин 2012: 234).

Здесь Бибихин движется внутри герменевтики *Dasein* по пути, проложенному и зафиксированному в «Бытии и времени». Смыкание своего и целого мира, которое осуществляется в решении отно-

⁸ Для прояснения «всегда-моего» характера *Dasein*, присутствия, и уточнения вопроса о *своем* целесообразно иметь в виду материалы к семинару «Ранний Хайдеггер» (Бибихин 2009).

сительно настоящего (читай: подлинного, собственного), связано с важнейшей онтологической чертой *Dasein*, тематизируемой как *Jemeinigkeit*.

В §9 «Бытия и времени» читаем: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего *всегда мое* (“Das Sein dieses Seienden ist *je meines*”). В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию» (Heidegger 1993: 41). В другом месте (§ 45) Хайдеггер уточняет: «Всегда *мое*, это *умение быть* свободно для подлинности или неподлинности или их модальной индифферентности» (“Als *je meines* ist das *Seinkönnen* frei für *Eigentlichkeit* oder *Uneigentlichkeit* oder die modale Indifferenz beider”) (Heidegger 1993: 232).

Для наших целей важно зафиксировать двойное значение терминов *Eigentlichkeit* (*подлинность*, также *собственность*; ср. фр. *propriété*) и *Uneigentlichkeit* (*неподлинность*, *несобственность*, *impropriété*). Собственность и несобственность могут быть поняты в строгом смысле слова как способы быть подлинным (собственным) или неподлинным (несобственным) образом тем, что присутствие есть, а именно открытостью. В строгом смысле быть подлинным, быть открытым означает быть захваченным и поглощенным ничем. Быть открытым в несобственном смысле означает быть поглощенным тем или иным способом сущим, которое возникает в нашем поле зрения внутри открытости. А поскольку сущее, которое возникает внутри открытости, представляет собой структурный момент самой открытости, то оказывается невозможным удерживаться в открытости как таковой, т. е. захваченности ничем. Присутствие, «мое бытие», отмечено осознанием своей временной ограниченности, но и своей жизненной полноты. Оно просвет между *ничто* происхождения и *ничто* ухода, открытость всей совместной и совместимой с ним жизни. Более того, «мое бытие» устроено вообще философски, подле границы как таковой.

Онтологическая дифференция: различие между своим и своим

Фундаментальный парадокс первой философии, которая, как мы установили, есть *прояснение ситуации* и *обращение внимание*, связан с тем, что она вращается вокруг *ничто*, или, точнее, вокруг того, чего нет. Этот интерес вокруг понятия «ничто» не связан ли с интересом вокруг границы, или: не есть ли он одно с ним? Слово «интерес» Бибахин этимологически возводит к *inter est*, «есть между».⁹

⁹ Такое объяснение «интереса» есть у М. Хайдеггера (Хайдеггер 2006: 36); кроме того, употребление *inter-esse* в смысле различия, «бытия-между», встречается у С. Кьеркегора (Кьеркегор 2005: 341).

«Есть между» означает разницу, когда человеку не все равно. Можно было бы продолжить эту мысль и сказать, что граница как ничто (ничто из сущего), само ее разделяющее устройство, оказывается, пожалуй, *самым интересным* из всего сущего. «Не там, где есть разные вещи, появляется “интерес”, а наоборот, когда человек сталкивается с “интересом”, захвачен им, он начинает различать вещи» (Библихин 2012: 36).

Предположу: то, что Библихин называет в лекциях «Собственность» «интересом первой философии» восходит к хайдеггеровской онтологической дифференции, которая в «Бытии и времени» постулируется как различие между бытием (*das Sein*) и сущим (*das Seiende*). В то же время тема онтологической дифференции получает у него новое истолкование, будучи переформулированной как *различие между своим и своим, собственным и собственным*.

Библихин определяет место философии, а вместе с тем и ее уместность следующим образом: «Вся философия — вокруг этой загадки различия (интереса) между своим и своим, собственным и собственным» (Библихин 2012: 111). Коль скоро у нас идет речь о своем, о том, что я выше назвал непосредственной априорной данностью человеческого бытия, — то вовлеченность человека в онтологическое различие *qua различие между сущим и бытием, безусловно Другим*, и будет первым и фундаментальным фактом в онтологической структуре самости. Ей же соответствует неприступность и неисследимость собственно человека.

Библихин предлагает делать различие между онтическим значением *своего* как только юридической принадлежности и онтологическим значением *своего* как *собственно*. Это базовое различие как бы мультиплицируется в целом ряде проводимых в лекциях деструкций несобственного/собственного, самопознания/самоузнавания и т. д. Если первая философия строится вокруг загадки интереса, то перед ней со всей неотвратимостью встает задача «отличить свое принадлежности, свое *собственности* от *собственно* своего, что *обычно* человек мимо собственно своего промахивается, влипает в свое *собственности*, понятой тоже не как *собственно* *собственность*, а юридически» (Библихин 2012: 222). Итак, *собственность* изначально имеет противоположный, полярный смысл. *Собственность* как принадлежность добра такому-то юридическому владельцу — и по контрасту *собственность* того, что вернулось к себе и стало *собственно* собой.

Неопределимость своего

Постоянное обращение к этимологическому разбору — неперенное условие пути мысли. Он позволяет снять затертость слова

в повседневном узусе и вспомнить его истинное значение (*etymon*). Для этого необходимо пройти по всем его ответвлениям (*derivatio*) и вернуться к корню и истоку. Вслушивание в слово, однако, начинается именно с того момента, когда оно услышано в онтической речи — в обычном устойчивом словоупотреблении. «Мы [...] как чумы боимся отграничения “сферы” и хотим оставить слову слыть во всю широту, как оно слышится, как попало, как ляжет» (Бибихин 2012: 184).

Русское слово *собственность*, подобно латинским *proprietas*, *proprius* и их производным в новоевропейских языках (фр. *propriété*, англ. *property*), может одинаково означать и «свое», и «свойство», и «настоящее, подлинное». *Свое* хранит связь с санскритским *su-*, которое означало и «свое, родное», и «благо, добро». Тот же корень присутствует и в латинском *suus*: выражение *suus, suus esse*, буквально «быть своим», переводится как «быть свободным». «Русское *свобода*, — замечает Бибихин, — производное от *своего*, помогает понять это латинское выражение не в смысле принадлежности своему себе, а в смысле обретения *своего* как *собственной сути...*» (Бибихин 2012: 102). *Свое* и *собственное*, *настоящее* и *принадлежащее по праву*, *свобода* и *благо* как бы стянуты здесь в единый узел.

В нем [в слове *собственность*. — А.М.] слышится *собственное* как *настоящее*, *подлинное*, *само*. Это не прихоть языка. В *собственности* *собственно* *свое* слышится не зря. *Собственность*, всякая, с самого начала обречена на прояснение, дознавание до своей *собственной* *сuti*. То, что кому-то кажется досадной многозначностью, проблемой лексикографа, — на самом деле скромная верхушка айсберга. Ах, не лексические заботы заставляют нас обращать внимание на загадочное удвоение в речи *собственного* якобы тавтологичным *своим* и наоборот (Бибихин 2012: 97).

Этимологический разбор не является самоцелью, а потому он не уводит нас от проблемы определения самости человека, но наоборот, помогает искать подступы к неприступному. Толкование императива «узнай себя», его непонимание, замечает Бибихин в другом месте, «связано с общим смещением значения *своего* и *собственного* в индоевропейских языках от *хорошего*, *родного*, *настоящего* в сторону *приватного...*» (Бибихин 1998: 45).

Частная *собственность*, римский институт, пришедший в Россию с Запада, говорит о части. Слово *приватный* и его дериваты (например, *приватизация*) происходит от того же слова (лат. *privus, privo*), что и старославянские *прочь*, *опричник*. Отделенное, выпавшее *опрочь* (*опричник* — выделенный из всех, телохранитель царя, совсем особый), то в исконном понимании «приватно». И снова автора ведет вопрос: «Значит, раньше *приватного*, *частного* то, из чего надо было *напрочь* отсечь, отрубить? *Отруб*, *отрубное* *именье* — независи-

мое от латинской модели и параллельное ей русское образование, которое в точности повторяет связанную с *приватным* идею отдаления» (Библихин 2012: 97).

В словаре Владимира Даля *отрубной* толкуется как «особый, отдельный и цельный по себе» (пример: «отрубное имение»). Удивительная интуиция: в языке слиты в одно два противоположных полюса «собственности». С одной стороны, *отрубное, приватное, привативное*, с другой, добро, выделенное из архаической общины, или русского мира. С одной стороны, особый, с другой, цельный.¹⁰ Старое название общины, *мир*, подводит к проблеме проблем.¹¹

Частное — это отрубленное от *мира*, о котором мы по сути дела ничего не знаем, ни даже того, в каком смысле слова его брать [...]. Сознание ставит эксперимент, исходя из мечтательной гипотезы: то, что мы отделим в частное, опричное, особое, атомизированное, индивидуальное, по какой-то причине, возможно, оживет, приживется как целое, в себе полное, самостоятельное, т. е. единое целое возродится и размножится в множестве малых целых (Библихин 2012: 97).¹²

На какую сущностную черту в онтологическом устройстве мира указывает эта раздваивающаяся «собственность»? В само основание мира вписан парадокс; и достоинство нашего «естественного» языка в отличие от любой «непротиворечивой» теории в том, что язык впускает в себя этот парадокс мира.

...*свое* и *свое* — *свое* как индивидуальное и только индивидуальное, юридически ограниченное индивидом — и *свое* как родовое: *свое* указывает и на индивид, и с таким же успехом на род, хотя вроде бы индивид и род противопоставляются. В этом парадоксе, в этой за-

¹⁰ Согласно этимологическим лексиконам, *особый, особь* относятся к архаичному русскому гнезду слов: глагол *собить* — «приобретать, делать своим», местоимение *собе* (себе), существительное *собина* — «собственность» (принадлежащее не общине, а одной семье), *собинка* — «милый, дорогой».

¹¹ Шопенгауэровское «Мир, мир, ослы! вот проблема философии, мир и больше ничего» могло бы стать эпиграфом к одноименной книге Библихина, главная тема которой — мир как единственное место и горизонт всякого существования и понимания (Библихин 1995а).

¹² Ввиду поставленной в статье узкой задачи я выпускаю большой фрагмент о приватизации, которая волновала Библихина в 1993 г. как *практического* философа, чуткого к вопросам, касающимся *общего дела*. Для полноты следует сказать, что тема собственности в рассматриваемых лекциях, равно как и в более позднем курсе «Философия права» (2001/02), всегда звучит в контексте проблем государства и права. О чрезвычайно интересных и важных политических импликациях рассуждений о собственности применительно к российской ситуации см.: (Хархордин 2011: 313–321).

гадке — того, что родное как самое близкое, свое, указывает одновременно на род, т. е. самое как раз далекое, противопоставленное индивиду (Бибихин 2012: 184–185).¹³

Свое, и далее, оказывается строгим философским термином, определяемым скорее апофатически. Позитивно определить *свое* невозможно ввиду некой «подвижности», которая есть подвижность самого языка и подвижность говорящего на нем. Первая причина, почему определить *свое* не удастся, коренится в самом свойстве языка — нежелании «опускаться до мелочей», широте и размахе. Бибихин в своем особом стиле приводит пример со смертью Сталина (Бибихин 2012: 187). Диктор Левитан сообщает о смерти Сталина по радиоприемнику и человек, обхватив руками радио, плачет и не знает, как и зачем ему дальше жить. Сталин ему — *свое, родное*, ради которого и не жалко пожертвовать *своей* жизнью. Вторая причина связана с тем, что задачу определения должен взять на себя сам человек.¹⁴ Именно здесь возникает фигура «ученого незнания», выписанная Сократом/Платоном и нашедшая продолжение у Николая Кузанского. Бибихин предостерегает от искажающего прочтения Платона: Сократ, показывая незнание человеком того, что им по истине движет, якобы требует заняться познанием и определением сути вещей. В свете онтологического различия, различия между *своим* и *своим*, Сократ на самом деле заставляет «собственно почестному не знать», учить привыкнуть к незнанию. Отсюда более точным переводом изречения Аполлона Пифийского γινῶθι σαυτὸν будет не «познай себя!», а «узнай себя!».

Свое не значит отгородить себя от других и внутри ограды нагородить целый город интеллектуальных конструкций, как *узнай себя* — не то же самое, что занимайся усиленной рефлексией. В приглашении *узнай себя* звучит вызов, призыв понять, что мы не такие, чтобы

¹³ Здесь Бибихин замечает, что «звездный час русского языка для мысли еще не наступал, ничто не мешает ему наступить. Иногда, как и в этом случае, *своего* и *собственного*, русский говорит вдруг так широко и загадочно, как ни один из европейских языков, признанных языков философии. И «свое», «собственное» в хорошем смысле непереводимо на другие языки [...]» (Бибихин 2012: 185). Для Хайдеггера немецкий язык был субститутом греческого в «скудную эпоху»: например, французская философия, чтобы состояться в качестве философии, должна была говорить по-немецки (записано Жаном Бофрэ). Русский же язык, по Бибихину, стоит особняком от всех европейских языков философии: его отличает широта, щедрость и загадочность.

¹⁴ В «Бытии и времени», § 2, Хайдеггер говорит о том, что присутствие обладает онтологической возможностью вопрошать о смысле своего бытия. В то же время мы не видим горизонта, из которого надо было бы фиксировать этот смысл. Для присутствия есть лишь «усредненная и смутная понятность бытия».

могли сделать себя предметом знания, разве что мы услышим в *знании* другой, старый смысл порождения. Но и понимание порождения тоже в свою очередь может возникнуть только в родах (Библихин 2012: 138).

Ключевое значение для темы *своего* имеет разбор «Алкивиада I». Библихин дает развернутое толкование 128–129-й страниц диалога, где сближаются «свое» и «узнай себя!».¹⁵

АЛКИВИАД I, 129 a-b

СОКРАТ. Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме!)? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому?

АЛКИВИАД. Часто мне казалось, Сократ, что это доступно всем, а часто, наоборот, представлялось весьма трудным делом.

СОКРАТ. Но, Алкивиад, легко ли это или нет, с нами происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем.

АЛКИВИАД. Истинно так.

СОКРАТ. Послушай же: каким образом могли бы мы отыскать самое «само» (αὐτὸ ταῦτό)? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя. (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн под ред. А.Ф. Лосева).

Вопрос о том, что такое человек переходит в вопрос о том, что есть самое «само». Традиционный комментарий сразу стремится привязать αὐτὸ ταῦτό к школьному платонизму: здесь якобы следует подразумевать общее понятие «идеи», или «эйдоса», человека. Только познав эту идею как родовое, общее понятие человека, можно познать каждого конкретного индивида.¹⁶ Библихин решительно отмечает такое толкование как несобственное и делает неожиданный шаг, приводя комментарий византийского схолиаста:

Узнай себя в словах — невеликое дело,
На деле же это знает один только бог.¹⁷

¹⁵ Здесь я обращаюсь только к лекциям 14.12.1993 и 21.12.1993 г.

¹⁶ Русский перевод под редакцией Лосева безусловно хорош и устраивает Библихина. Для сравнения я мог бы привести интерпретирующий перевод на французский язык, где *auto to auto* передается как “*l’essence immuable*” (E. Chambry), т. е. «неизменная сущность». В этом смысле более соответствует духу оригинала английский перевод: “*the self itself*” или “*the same as same*”.

¹⁷ Scholia in Platonem (scholia vetera) — Alc. I 129 b 1:
τὸ γινῶθι σαυτὸν ἐν λόγοις οὐδὲν μέγα,
ἔργῳ μόνος δὲ τοῦτ’ ἐπίσταται θεός (цит. по: Cufalo 2007)

Вопрос о «своем» или «самом самом» ставится, но сразу же «проваливается в бездну» призыва «узнай самого себя!». Надпись на храме посвящена божеству, она божественная.

Смысл этого божественного самосозерцания, наверное, в том, что Бог знает и один по-настоящему знает *свое*. — А человек, получается, и не знает собственно *свое* и никогда в полноте не узнает? Или в *своем*, в *родном* человек — Бог, они одно? Как вы тут решите? *Свое*, *родное* — одно человека и Бога? (Бибихин 2012: 223).

И далее, в начале лекции 21.12.1993:

Сократ как будто обжигается, когда от смиренного «не знаю; знаю, что не знаю», переходит к попытке знания, как в 129 e: «Что же такое человек». Чтобы знать это, надо «узнать себя самого». Но это трудно. Хорошо бы тогда узнать, что такое «самое само». Но и это наверное очень трудно; 130 d: достаточно нам рассмотреть каждую самость. Но и «самость» тоже не разбирается; диалог заканчивается темой «души», ψυχή. Обжигается потому, что и там, и там, и там, и в «самом себе», и в «самом самом», и просто в самом, и в душе — просвечивает вот это другое: Бог (Бибихин 2012: 226).

Бибихин совершает головокружительный прыжок, впрочем, подготовленный, как мы видели, ранее: человек в «своем» это Бог! Получается, что *свое*, собственное, в онтологическом смысле (αὐτὸ ταῦτό — дело философии по Сократу) — не иное, чем божественное. А отсюда вытекает, что «целой, самой собой душа никогда и не станет кроме как в слиянии с Богом; узнать себя и узнать Бога одно». Таким образом двойственность в раннем требовании философии γνῶθι σαυτόν в точности соответствует двойственности «собственности». С одной стороны, оно допускает понимание в смысле предметной рефлексии себя самого, с другой прочитывается как узнавание самого себя в другом. Опять-таки Другой понимается и как иной мне и как я сам.

Захваченность своим

Как бы продолжая движение по пути, заданном вопросом о *своем*, Бибихин — в риторике «Алкивиада» — сократически замечает, что «нет смысла в собственности, пока человек не спросил о *себе*: какого *себя* *собственность*, смешно говорить, когда мы не узнали себя. Тема навязана жестко — подарок ситуации. Она заставляет спросить о том *себе*, чья *собственность*» (Бибихин 2012: 236). Происхождение собственности выводится из захвата/захваченности. Захваченность,

своего рода априори жизненного мира человека, — это иное слово для открытости миру. Именно поэтому юридическая собственность на вещи есть лишь отдаленный дериват собственности как захваченности своим.

Когда мы говорили о захваченности, одновременно открывая ее для осмысления и опираясь на нее, предполагалось, что она каждый раз оказывается именно собой в отличие от занятости. Собственное в смысле настоящего имеет не только знак отрицания отрицания, очистки от лжи, чтобы попасть уже и в правду; на самом деле наоборот, только приближение к настоящему помогает догадаться, что такое настоящие ложь и искажение. Опыт *собственного* (настоящего) и не требует специальных условий (например юридического оформления) и находит себе путь через искажения. Это известно всем, кто входит в *собственное*, там впервые, а не заранее теоретически, открывая его захватывающую глубину. Приобретение собственности движимо, питается этой захваченностью собственным и оно же, приобретение, — срыв этой захваченности, потому ее единство расщепляется вместе с расщеплением смысла *собственного*. — Имею ли я право сказать, что мы можем быть *собственно* захвачены только *своим* и наоборот, можем встретить *свое* только в настоящей захваченности? (Библихин 2012: 100).¹⁸

Юридический владелец без освоения вещи, говоря по-гегелевски, остается «пустым господином». Собственность же в онтологическом смысле позволяет дать вещи стать собственно ею самой и дать самому себе стать собственно собой.¹⁹ Еще раз: собственность — это не только набор вещей или другой объект контракта, но прежде всего качество или состояние, когда что-то существует как собственно оно само. Собственность как захваченность своим — это свойство того, «что вернулось к себе и стало собственно собой» (Библихин 2012; см. также: Библихин 2003: 370).

¹⁸ Ср. там же: «Тогда, если захваченность есть всегда *свое* и *своим* и имеет смысл только в *собственно своем*, то собственность, которую мы ищем, одно с бытием? Конечно. Мы вломились в открытую дверь. Древнегреческое имя бытия, *usia*, имеет исконное значение собственности, имущества. Но и еще ближе нам — взаимопринадлежность бытия и позднего хайдеггеровского *события*, *Ereignis*. Это слово с начальным значением *явления*, *открытия*, *озарения* вобрало в себя в истории немецкого языка глагол *eignen* и одним из переводов должно было бы иметь “особственность”» (Библихин 2012: 238).

¹⁹ В курсе «Собственность» Библихин подвергает детальному рассмотрению проблему «свободы собственности» (*Freiheit des Eigentums*) из «Философии права» Гегеля, который, предворяя Маркса, ставит вопрос об отчуждении и возможности его преодоления.

Бибихин не боится рискнуть и пойти в направлении политического и юридического анализа собственности и, в частности, специфики российской правовой системы. Наиболее показательны в этом отношении лекции по философии права (Бибихин 2005). Острее всего, конечно, тема собственности чувствуется в собственности на землю. Приведем такой пример. Мы недоумеваем: почему, например, право деревенского жителя свалить в соседнем лесу дерево подчас гораздо очевиднее, чем право лесничества или нового собственника «расчистить» участок того же леса и, тем более, очевиднее права того, кто обносит железным или бетонным забором бывшее колхозное поле? В свете различения своего и своего ответ мог бы быть таким: деревенский житель, вросший в землю и живущий в своем мире, спускает дерево в *своем* лесу. Иными словами, земля становится собой, когда ее используют *как землю*, а не как участок территории для извлечения прибыли. Однако и стать собственно самим собой может лишь тот, кто помог вещи стать собственно ею самой. Собственное как мое, принадлежащее мне по праву, бессмысленно без собственного как своего, сути.

Захваченности своим соответствует захваченность целым, миром — не миром вообще, а всегда моим миром. Собственность лишь во вторичном смысле есть связь человека с вещами мира, поскольку она первично основана на существенном понимании мира как целого, в котором и вещи, и человек раскрываются в своей истине. Но такая собственность на мир амбивалентна, поскольку всегда держит открытой возможность отказа от продуктивного использования принадлежащих человеку отдельных вещей ради целого мира.²⁰

Итак, в определении *своего*, *самости* первичным является не «приватное Я» (и его предметная отнесенность к вещам внутри мира), а *отношение к целому миру*, которое впервые порождает Я. Захваченность, первичная и загадочная данность *αὐτὸ ταῦτό*, которой соответствует ведийское *tad tvam* («то самое») (Бибихин 1998: 42–54), есть, таким образом, простейшая априорная структура человеческого бытия как присутствия.²¹ Именно эта данность приводит в философское недоумение и звучит божественным требованием «узнай себя!» (еще один вариант перевода греческого *γνῶθι σαυτόν*: «особственнение»). Данность оборачивается задачей. «Узнай себя, это ты как уступание захватывающего понимания захваченному принятию — вот ход истории, прояснение мира, его событие» (Бибихин 1998: 57).

²⁰ Отсюда негативный смысл «свободы права» в России. Подробнее см.: (Бибихин 2005: 38, 44–46, 163).

²¹ Ср.: «Отношение “это ты” (возможно другое ударение “это ты”) есть простейшая и по-видимому первичная структура узнавания, которая ищет себе то, что в нее могло бы войти на правах сторон отношения» (Бибихин 1998: 106).

Библиография

- Библихин, Владимир (1995а). *Мир*. Томск: Водолей.
- Библихин, Владимир (1995б). «Свобода собственности». *Путь* 7: 154–199.
- Библихин, Владимир (1996). «Проблема собственности». В кн.: *Гуманитарные науки в России. Психология. Философия*. М.
- Библихин, Владимир (1997). «Свое, собственное». *Вопросы философии* 2: 71–81.
- Библихин, Владимир (1998). *Узнай себя* 1990. СПб.: Наука.
- Библихин, Владимир (2003а). «Свое, собственное» 1994. В кн.: *Другое начало*. СПб.: Наука.
- Библихин, Владимир (2003б). «Свое, собственное». *Эксперт* 22 (376): 91–95.
- Библихин, Владимир (2005). *Введение в философию права*. М.: ИФ РАН.
- Библихин, Владимир (2009). *Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару*. М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы.
- Библихин, Владимир (2012). *Собственность. Философия своего*. СПб.: Наука.
- Дильтей, Вильгельм (2000). «Введение в науки о духе». В кн.: Дильтей, Вильгельм, *Собрание сочинений*, в 6 т., т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Кьеркегор, Сёрен (2005). *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. М.: СПбГУ.
- Марион, Жан-Люк (2009). «Идол и дистанция». *Символ* 59.
- Михайловский, Александр (2012). «Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности». В кн.: *Субъективность и идентичность*. Колл. монография под ред. А.В. Михайловского. М.: НИУ ВШЭ.
- Хайдеггер, Мартин (1997). *Бытие и время*. М.: Ad Marginem.
- Хайдеггер, Мартин (2006). *Что зовется мышлением?* М.: Академический проект.
- Хархордин, Олег (2011). «Собственность». В кн.: *Основные понятия российской политики*. М.: Новое литературное обозрение.
- Ямпольская, Анна (2011). «Феноменология как снятие метафизики». *Логос* 3 (82): 107–123.
- Cufalo, Domenico (2007). *Scholia Graeca in Platonem*. I: Scholia ad dialogos tetralogiarum I-VII continens. Pleiadi 5.1. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Heidegger, Martin (1957). *Identität und Differenz*. Stuttgart: Verlag Günther Neske; J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH.
- Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Scheler, Max (1921). *Vom Ewigen im Menschen*. Erster Band. Leipzig.
- Mikhailovsky, Alexander (2012). "Subject or Hypostasis? Bifurcation Points in the History of Subjectivity." *International Journal of Decision Ethics on Global Conflicts, Higher Education, Business and Economics*. Vol. VIII.3, Summer 2012. Ed. Samuel M. Natale, New York: Global Scholarly Publications, p. 161–192.