

4
русс

Основ ные понятия мета физики В.В. Библина

Александр Погребняк

Санкт-Петербургский государственный университет

Основные понятия метафизики В.В. Библина (софия — странность — интерес)

Аннотация

В статье предпринята попытка вычленения и раскрытия ключевых понятий метафизики В.В. Библина, как она представлена в ряде его важнейших лекционных курсов.

В роли таких понятий выступает триада «софия — странность — интерес», которая в какой-то мере является «переводом» на язык герменевтической ситуации отечественных девяностых соответствующей триады «мир — конечность — одиночество», вынесенной М. Хайдеггером в подзаголовок книги «Основные понятия метафизики». Как известно, Библин был переводчиком первых глав этой книги, как и ряда других важнейших работ Хайдеггера; несмотря на их существенное влияние, собственное метафизическое мышление Библина оказывается подлинно оригинальным, так как занято не конструированием какой-то особенной, «своей» системы, но воспроизводством здесь и сейчас, в конкретно-исторических обстоятельствах, изначального философского жеста чистого видения, на что указывает, в частности, его обращение к темам энергии,

собственности, леса, а также постоянным вниманием к своеобразию русской действительности (по ту сторону «западнического» критицизма и «славянофильских» славословий). В заключительных частях статьи показано, насколько существенным для понимания мысли Бибихина является творчество Н.В. Гоголя, к текстам которого он периодически, явно или неявно, обращается.

Ключевые слова

Бибихин, Гоголь, интерес, метафизика, право, собственность, софия, странность, Хайдеггер

Мысль Бибихина и ситуация девяностых

Историю девяностых еще предстоит написать — и политическую, и интеллектуальную. Не стоит гадать, какое место в ней займет В.В. Бибихин. Важно, что все прочитанные им курсы, какой бы ни была заявленная тема каждого из них, охвачены единством не только всегда узнаваемой манеры, но и своего рода принципиального жеста. Жест этот непрерывно, из любого места, отсылает к необходимости осуществлять операцию, к которой призвана философия: сопрягать уникальное и универсальное — находить в *своей* современности ее внутреннюю «несвоевременность», «избыток» времени в отношении себя самого. «Уличное» понятие о философии оказывается здесь не в пример более точным, чем школьное, академическое; в лекции, прочитанной в Институте философии Российской академии наук 26 января 1993 г. и посвященной понятию энергии, Бибихин говорит следующее:

Уличное представление о философии; она далека от жизни, и нечего спрашивать, чем занята философия: ясно, что чем-то ненужным, совсем другим, чем живут люди. Но это уличное представление знает главное: знает, где философия, а этого не знают гуманитарные воображения философии как жизнемысли, как диалога, или как чего-то такого, что личность выделяет сама с собой, чтобы стать свободной личностью. Гуманитариям зря кажется, что философия припасена для них. Философия не для человека; в уличном представлении еще есть память о ее строгости, а розовые гуманитарные мечты о растущей личности, словно философия входит в состав культурного наследия... Философия так же и больше строга, как милиция, как нотариус, как государство. Она не для человека, а человек для нее; это место ранней встречи с тем, что сильнее человека (Бибихин 2010: 331).

По этой причине, во-первых, к работе допускаются лишь понятия «первой философии», раз они претендуют охватить пределы нашего опыта; во-вторых, обращается внимание на то настроение, которым сегодня должен быть до предела захвачен всякий (без чего невозможно «схематизировать» понятия метафизики). А это значит, что метафизика возможна только в форме герменевтики конкретно-исторической ситуации.

Очевидно, что Биbihин здесь следует Хайдеггеру — прежде всего исходным положениям его книги «Основные понятия метафизики», первые главы которой он перевел. Можно счесть этот текст странным, ведь вместо рассмотрения каких-либо традиционных понятий первой философии мы получаем пространный аналитику человеческой скуки и животной «оцепенелости».¹ Но эта «странность» оправдана — оправдана задачей преобразования понятий из терминов некоей специальной дисциплины («специалист в области метафизики»: звучит противоречиво, если вслушаться) в именно *понятия*, т. е. фактические акты понимания того, как все есть (как — все — есть) здесь и сейчас. Конечно, укоренение метафизического опыта в особом настроении мыслится Хайдеггером как всеобщее и необходимое условие самого этого опыта; но настроение в своей неминуемой специфичности все же не есть специфическое свойство некоего предмета или субъекта — на это указывает хотя бы то, что оно выражается бессубъектными конструкциями типа «тревожно», «скучно» и т. п. (при этом субъект здесь не «пропущен» в силу его самоочевидности, но, напротив, радикально проблематизирован). Кроме того, проблему представляет ведь и само различие наших настроений: какое именно из них наиболее полно выражает «дух времени»? Так, «ужас» из «Бытия и времени» (1926 г.) уступает место «скуке»² «Основных понятий метафизики» (1928 г.) — как если бы сама (психологически очевидная) неустойчивость, переменчивость настроений негативно свидетельствовала об универсальном характере нашей «настроенности»: всегда «как-то так», говорит Биbihин, практически цитируя гоголевского Хлестакова (Биbihин 2012: 358). Можно сказать, что «все — всегда как-то так», и только в такого рода «настроенности» это самое «все» впервые реально осуществляется, и это значит, что ничего нет (или есть, но как «трансцендентальная иллюзия») по ту сторону такого настроения. Метафизическое измерение принципиально имманентно настроению, поскольку сама наша захваченность им трансцендирует некогда положенные (фигурирующие в качестве остатков «ушедшего мира»)

¹ На это обращает внимание Д. Агамбен (Агамбен 2012а: 60–61) и А.П. Шурбелев, автор полного перевода книги Хайдеггера (см.: Хайдеггер 2013: 564).

² Хайдеггер задается вопросом «не стало ли, в конце концов, скудно вот-вот в сегодняшнем человеке как таковом?» (Хайдеггер 2013: 257).

границы объектов и субъектов. «Мир», «конечность» и «одиночество» у Хайдеггера потому суть «основные понятия метафизики», что в них артикулируется ситуация захваченности «глубинной скукой», в которой, в свою очередь, обнаруживается *непосредственная метафизичность* человеческого существования — такой, какой она дана себе в конкретный момент истории: так можно резюмировать идею хайдеггеровского курса.

Можно сказать, что Бибихин *повторяет* этот жест изнутри отечественных девяностых. При этом не следует забывать, что подлинное повторение — это всегда радикальное усилие: надо повторить в точности *то самое*, вырвав его из всегда уже отступающего в неподлинность «того же самого» («же» указывает на *наличие* всегда более или менее существенного сходства, при этом мера существенности определяется исходя из какой-то абстрактной точки зрения: «Не повторяющееся *то же самое*, а уникальное *то самое* ведет к настоящему тождеству как единству» (Бибихин 2000: 220)). Если у метафизики и есть собственное место в мире, *без остатка* захваченном неким «настроением», то это только место самой этой «безостаточности», которая каким-то образом должна быть увидена, зарегистрирована. Например, отечественные девяностые интересны тем, что они показательным образом переворачивают отношение, легшее в основу хайдеггеровского курса, — если захваченность скукой приводит буквально к эвакуации субъекта из мира (последний ни в чем не способен себя найти: скука есть «эффект» напора сущего, которому субъект не способен дать отпор), то в России девяностых можно видеть, напротив, повсеместный *захват* «сущего» в «собственность» (Бибихин иронично прямо по ходу иллюстрирует это тем, что даже чтение его курса возможно лишь в силу удачного захвата факультетской аудитории,³ и, кроме того, остроумно возводит наше *хапать* к саріо, от которого происходит, в частности, «концепция» (Бибихин 2012: 46)) — т. е. налицо эскалация субъективности.

³ Биографический пример как фактическое условие понимания бибихинской «философии своего»: в самом начале девяностых, накануне выпускных экзаменов, мы с друзьями были захвачены страстью к исследованию петербургских (или еще ленинградских?) крыш — особый энтузиазм вызывала возможность найти путь к наиболее топовым «вершинам»: крыша Елисеевского гастронома, внутреннее пространство шара, венчающего купол Дома книги, колесница над аркой Главного штаба, Ростральные колонны и т. п. Редкие контакты с милицией завершались простой регистрацией в журнале задержанных (при том, что никто с собой документов, естественно, не носил, имя и фамилию записывали, веря на слово). Сейчас рекламируются платные экскурсии по крышам Петербурга — разумеется, по «безопасным» и согласованным с собственниками и администрацией маршрутам.

Итак, «захваченность захватом» как фундаментальное настроение наших девяностых... Но что тогда может выступать здесь в роли понятий, артикулирующих его потенциальную метафизичность, по аналогии с хайдеггеровской триадой «мир — конечность — одиночество»? Гипотеза такова: ее переводом на язык современной Библихины герменевтической ситуации выступает триада «софия — странность — интерес».

«София — странность — интерес» в роли первой метафизической триады

Термин «софия», помимо общефилософского, имеет еще и маркированное значение, отсылающее к русской интеллектуальной традиции (тому самому «другому началу», к которому Библихин неоднократно обращался и на нерасторжимой связи с которым настаивал) — к ее попытке артикулировать метафизическое измерение собственной истории. Разумеется, Библихин ни в коем случае не может быть назван софиологом, но тем не менее понятие софии имеет в его мысли позитивный (не только критический) смысл. «София мира» у Библихина — это явно не та ностальгически припоминаемая «первоначальная непосредственность, интуитивность созерцания», что «светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания», но в теперешнем состоянии представляет собой лишь развалины, над которыми возвышается «чистый разум», *ratio*, как об этом писал С.Н. Булгаков в своей «Философии хозяйства»⁴ (Булгаков 1993: 168). Скорее, Библихин ближе к С.С. Аверинцеву, который в своем толковании смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской обращает внимание, что изображение Оранты имеет подчеркнуто воинский, а не монашеский облик, ведь она призвана символизировать «град», стена которого воздвигнута против сил разрушения, против «тьмы внешней» (Аверинцев 2006: 575–576) — только Библихин стремится взойти к еще более ранней, «доонтологической», рани: «Ах, ранняя софия не томится в запредельном, она ловкачка, умелица, хитрая, хваткая» (Библихин 2012: 25).⁵

Но при этом для Библихина крайне важен еще и момент исключения нас из «софии мира»:

⁴ Хотя некоторое пересечение все же имеется: обращением к софийности Булгаков пытался преодолеть «экономизм» как идеологическую установку современности; «софия мира», или иначе «живой автомат» природы, о котором Библихин много говорит в «Лесе», отчасти воплощает то же стремление.

⁵ Этот же мотив — в трактовке понятия «номос» у К. Шмитта: неписанный закон уже существующего города, но сам первоучредительный акт, акт захвата земли и тем самым основания города (Шмитт 2008: 46–65).

Кто такие «мы». Мы выпали из природы, из бытия, из рая, откуда-нибудь еще, с нами происходит что-то неладное, мы должны вернуться к «ладу», к «гармонии», к «бытию» или еще куда-нибудь? должны ли мы так думать? или так думать, что мы «выпали», не обязательно? Не будет беды думать, что мы «выпали», но лучше если мы как и в случае «оставлены бытием, богом» будем слышать *все* слово. Мы *оставлены*, сохранены — именно те в кавычках «мы» — допущены; мы «выпали» как случились, оказались (Бибихин 2012: 348).

Это «выпадение», таким образом, — отнюдь не подлежащее восстановлению «заблуждение», но, напротив, условие возможности выявления истины этого мира, опыта полноты.⁶ Но если «ранняя софия» понята как ловкость и хитрость, то означает ли это, что речь идет о преобразовании пассивной захваченности в нечто активное, о субъективации отношения? Ясно по крайней мере, что если под природой, *фюсис*, понимать вслед за Хайдеггером «неподвластное человеку и правящее им полновластие» (Хайдеггер 2013: 59), то *увидеть* ее в таком качестве возможно лишь уже учредив некое пространство *отношения*; собственно, «а-» в «алетейе» указывает именно на ту приостановку напора, которая делает возможным сам опыт нашего свидетельства. Другое дело, что не следует натурализовать эту позицию, и точно также присваивать ей какое-то «надмирное» значение; напротив, только как позиция бытия в мире она сохраняет способность учреждать отношение как отношение *смысловое*, т. е. делающее видимой конкретно-историческую специфику *опыта формирования субъективности* (благодаря чему только и возможно ставить вопрос в форме «кто?»).⁷

⁶ Здесь напрашивается сравнение с позицией А.В. Ахутина, который разъясняет в известной статье «София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики», почему философия не софиология на вопрос: «Но разве может неуютная бездомность философии противостоять жажде блаженного обитания в доме, как бы воздвигнутом самой мудростью?» (Ахутин 2005: 479) следует такой ответ: «Мы потому соотнесены со *всем* бытием, с *самим* бытием, а не замкнуты в том, как сущее нам далось, открылось, что онтологически не тождественны с формой этой погруженности, *не совпадаем* с нею и в этом смысле *трансцендентальны* — по бытию, а не по “познавательной способности”» (Ахутин 2005: 475), поэтому «философская мысль — онтологический проблематизм — “отвлекает” человека от впадения в мир-миф, не дает человеку полностью вовлечься в *знаемый* мир, тем более безвыходный, чем более это *знание* софийно, сакрално» (Ахутин 2005: 478). Очевидно, что Ахутин, как и Бибихин, следует здесь Хайдеггеру, но — не присуща ли философии как «диалогике» (с ее показательной *анти-софиологичностью*) тенденция *уютно* устраиваться в заявленной ситуации «неуютной бездомности»?

⁷ Д. Вико интерпретировал значение мифической Леты как места захоронения тех, кто был по причине своего плебейского происхождения обречен на

Положение, когда условием истины выступает некая ситуация, в которой можно лишь *оказаться*, требует пояснения. Значит ли это, что истина ситуативна, что она отдана на откуп случайности? Скорее, акцент должен быть поставлен иначе: *опыт* полноты (не представленной, а действительной) постольку предполагает позицию, в которой можно единственно «оказаться», то есть *случиться самому*, поскольку «все остальное» в своей собственной, исключительно «самовластной» полноте именно *пребывает*. И только таким *странным* образом мы действительно (не просто «нефиктивно», но энергично) имеем опыт «софии мира»:

Из-за того, что мы *не знаем*, как устроена софия, ловкость и какая хватка, мирового автомата, мы по-честному не можем и говорить, как теоретики «сознания», что «нам», человеку, уделена какая-то особая судьба *выпадать* из мирового автомата. Это *странный* автомат, его софия *странность*, по Гераклиту, странность не один раз навсегда отстраненная от «нас», а странность *хранящая*, сохраняющая себя. Мы нашей странностью, выпадением, оставленностью *принадлежим* софии мирового автомата; наша странность, от которой нам самим не по себе, из-за которой мы не в себе, из-за которой «мы сами не свои», отстранены от своей собственности, — это то самое в нас, чем мы одновременно выпадаем из гармонии «космоса», «мира» и принадлежим *странной* софии этого мира (Бибихин 2012: 348).

Важно отметить, как тщательно Бибихин предохраняет странность от инерции зафиксировать ее как некое «свойство», на основании понятия о котором мы могли бы проводить работу отождествления — нет, странность именно «то самое», без «же», и поэтому у нее нет фиксированного субъекта, которому она могла бы быть присвоена, — она изначально, всегда, *автоматически* «деконструирует» любую положенную «идентичность», освобождая место для *свободного* «захвата» (захвата, не движимого *исключительно* нехваткой «чего-то еще»):

Странностью мы называем ту о-страненность, то о-странение, когда кроме *всего* есть *еще что-то*. *Σοφόν πάντων κενωρισμένον*. Я не стал бы спешить с дефинициями этого «кроме», что во вселенной есть

стирание из исторической памяти (Вико 1994: 311–312). «Алетейя» в этом контексте приобретает политическое значение борьбы за право участия в «подлинно исторической» жизни — более того, только в подобной проблематизации, исходящей из опыта фактической лишенности причастия, истина впервые приобретает характер события. Полис в этом смысле есть не только «полюс», место имени историчности, но и «полюс» (Вико 1994: 277), борьба за гегемонию, за право присвоения истории.

кроме всего еще и наблюдатели, или сознание. Сознание и наблюдатели сами нуждаются в дефиниции. Я не буду определять «странность», говорить, *какая* она. Она *странность*, сторонность, остранение, начало сторон, правой-левой, и страны, пространства (Бибихин 2012: 349).

Значит ли это, что субъект устраняется полностью, объявляется несущим? Этого у Бибихина нет, такое «небытие» также потребовало бы дефиниции. Скорее, субъект есть свое появление и исчезновение, пульсация — поэтому возможно и даже необходимо перевернуть зафиксированную выше оппозицию «эвакуации и эскалации», ведь «глубокая скука» может в той же мере означать тотальную субъективацию сущего, как «маниакальный захват в собственность» — его десубъективацию (в силу редукции субъекта к полю действия неких «естественных законов»). Но, следует повторить, субъект есть та про- (и пра-)странность, которая предстает в том числе в форме «перепада настроений».

Если вернуться к феномену захваченности, то сразу же возникает его первичное объяснение: по-настоящему захватывать может только нечто исключительно *интересное* (в русском языке «захватывающее» и «интересное» синонимичны). Поэтому можно сказать, что *интерес* — это *странность*, *понятая как энергия, основание, начало*:

Человек уходит от своей односторонней «субъективности» в полную, и в этой захваченности энергией он перерастает через субъективный интерес к интересу просто: к *inter-esse*, к безразличию, к различию, когда он начинает замечать *перепад*, какое-то непереходимое *между* там, где раньше ему казалось все равно и различия [казались] вводимыми только по его человеческому произволу. По-настоящему интересно только тогда, когда *интер-ес* (различие) не субъективный, не сознанием условленный, а сделано открытие, что *не* человек постановляет и удостоверяется, что до него и без него *inter-est*, есть различие для него и в нем, т. е. человек *несет* в себе интерес, различие между одним им и другим им, и в этом различии весь его интерес, *inter esse*, бытие между. Человек всегда захвачен интересом: он всегда в различении, в *inter-esse*, в «или-или», в «да-нет» (Бибихин 2010: 343).

Истоком подобной тематизации интереса можно считать указание Хайдеггера на различие «всего лишь (неподлинно, онтически) интересного» — и интереса как онтологической специфики нашего существования в качестве именно бытия *между*:

Inter-esse означает: быть среди и между вещей, стоять посреди какой-либо вещи и оставаться при ней. Но для сегодняшнего интереса

ценно лишь только интересное. Это то, что уже в следующее мгновение вызывает безразличие и заменяется другим интересным, что впоследствии трогает столь же мало, как и предыдущее (Хайдеггер 2006: 36–37).

Еще более исходную версию можно найти у Кьеркегора в следующей формулировке из «Философских крох»:

Для экзистирующего индивида его экзистирование и составляет высший интерес, и сама его заинтересованность в экзистировании и составляет его действительность. А то, что составляет актуальность, не может быть передано на языке абстракции. Действительность — это *inter-esse* между мышлением и бытием в гипотетическом единстве абстракции (Кьеркегор 2005: 341).

В перечисленных формулах налицо, конечно, общая интенция — выявить изначальный смысл «интереса» как онтологического различия, нередуцируемого к «несобственным» его формам, как бы они ни назывались («расписание» у Бибихина, «публичность» у Хайдеггера, «абстракция» у Кьеркегора). Однако именно в «герменевтической ситуации» девяностых удается сообщить этой «онтологеме» специфическую остроту звучания. В самом деле, нельзя забывать, что изначальный контекст употребления слова «интерес» все-таки *экономико-правовой*, и только затем возникает расширение его значения (от политики до эстетики) — не поэтому ли свой курс, посвященный первой философии, Бибихин неизбежно связывает с проблематикой *собственности*?

Насколько в этом пункте принципиальна связь онтологического мышления и экономической генеалогии становится ясно, если перечитать одну из заключительных глав «Очерка о даре» М. Мосса — ту, где речь идет о противопоставлении относительно «бескорыстной» экономики архаических племен и экономики «индивидуальной и основанной на чистом интересе, которая, по крайней мере частично, знакома нашим обществам с тех пор, как она была открыта семитскими и греческими народами»; важно, что наша историческая действительность (включая современность) располагается *между* этими двумя типами — да, «именно наши западные общества, причем очень недавно, сделали из человека “экономическое животное”», но все равно «мы еще не полностью превратились в существа подобного рода» (Мосс 1996: 214–215). *Inter-esse*: положение между «безвозмездными и иррациональными расходами» и «усложненной счетной машиной» — конечно, очевидно, что здесь налицо структура фантазма, как если бы было возможно полное предпочтение одного полюса другому — с тем, чтобы избежать двусмысленности этой «интерзоны». (Так, к примеру, можно увидеть, что максима политиче-

ской рациональности «лишь интерес никогда не может обманывать»⁸ ретроспективно обнаруживает свою подоплеку в положении Фрейда, гласящем, что «единственная эмоция, которая не лжет, это *тревога*»). Наконец, *inter-esse* в качестве фундамента *экономической онтологии* (и, следовательно, горизонта всех сущих «интересов») может быть распознан уже в базовом тезисе ксенофоновского «Домостроя», согласно которому образцовое хозяйство должно иметь вид «хора вещей», вследствие чего «пространство в середине между ними кажется красивым, потому что каждый предмет лежит вне его» (Ксенофонт 1993: 227) — характерно ведь, что на метафору «хора» Исхомаха натолкнул порядок на финикийском судне, необходимостью наведения и поддержания которого объясняется опасностями морского путешествия, так что красота «бытия-между» имеет фоном все тот же тревожный (= «интересный») характер бытия в мире. Тревога/ужас в таком видении — своего рода перводвигатель «мировой экономики»: все, казалось бы, сугубо имманентные интересы конституированы в поле его деятельности.

Бибихин так комментирует значение экзистенциального ужаса (Angst): «Вы понимаете, что это исходная и самая охватывающая возможность присутствия не может не быть упущена — не потому, что присутствие на самом деле “мало” для *такого* неохватно жуткого мира и не может его вынести, а наоборот, потому что *смогло* его встретить, и *встреченный* мир как нечто-ничто, непомерный, показал вещи, приблизил к ним» (Бибихин 2009: 345). «*Не может не быть упущена*»: значит, любая сколь угодно очевидная идентичность вещей возможна на основе *всегда уже* неочевидного характера исходной ситуации их онтической данности (тема «жуткости» тождества, одна из сквозных для мысли Бибихина).

«Основные понятия метафизики» Хайдеггера и «Лес» Бибихина

Принципиальный аспект темы собственности и своего — вопрос о соотношении способов бытия человека и животного, радикальная постановка которого занимает центральное место и в «Основных понятиях метафизики» Хайдеггера, и в «Лесе» Бибихина. Насколько существенно политическое и правовое (а, следовательно, и эконо-

⁸ Данная максима, как известно, восходит к знаменитому эссе «Об интересах монархов и государств христианского мира», написанному Анри де Роганом (1579–1638); подробный анализ понятия интереса в моральной и политической философии Нового времени дан в известной работе А. Хиршмана «Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа» (см.: Хиршман 2012).

мическое) значение данной темы было показано в целом ряде важных работ, критически реагирующих на позицию Хайдеггера по этому вопросу. В «Основных понятиях метафизики» способы бытия человека и животного берутся в общем горизонте их отношения к миру и даже, казалось бы, их общей *захваченности* миром — но Хайдеггер подчеркивает как раз *неистинный* характер любой аналогии между ними:

...как раз существо животности, т. е. объятость (*Benommenheit*), как будто максимально сближается с тем, что мы отметили как характерную черту глубокой скуки и назвали *плененностью* (*Gebanntheit*) вот-бытия внутри сущего в целом. Станет, однако, ясно и то, что предельная близость друг к другу сущностных структур обманчива; что между ними пролегает пропасть, перейти которую ничто никак не поможет (Хайдеггер 2013: 426).

Более того, говоря о метафизическом потенциале настроения, Хайдеггер говорит именно о *захваченности* (*Ergriffenheit*) таковым, что опять-таки не синоним, но антоним животной «объятости» (*Benommenheit*): животное заключено в «круг инстинкта», и если чем-то и «объято», то — исключительно «отъятостью» от мира (благодаря чему оно и определяется как «скудомирное» (*weltarm*), хотя и не «безмирное» (*weltlos*)).⁹

Именно от этой *лишь человеку свойственной* захваченности (*Ergriffenheit*) отталкивается Бибахин в своих размышлениях о собственности и ее «захватывании» в ситуации девянострого; любопытно, однако, что К. Шмитт в своей концепции «захвата земли» (разумеется, человеческим «вот-бытием», «нашим» *Dasein*) использует слово

⁹ А.П. Шурбелев в послесловии к своему переводу «Основных понятий метафизики» подробно обосновывает свой выбор формулы «объятость отъятием» для перевода *Benommenheit* в смысле отличительной черты именно «неразоткнутого» животного бытия (см.: Хайдеггер 2013: 576–581). Здесь же есть важное указание, что в хайдеггеровской мысли имеется случай и не столь однозначного размежевания человечности и животного — т. е. аналогия между ними исключается не столь строго: «Есть, правда, и некая промежуточная *Benommenheit*, которая относится к человеку, но по смыслу напоминает ситуацию животного: завершая курс лекций по немецкому идеализму (“Немецкий идеализм: Фихте, Гегель и Шеллинг”), читанных почти в одно время с “Основными понятиями метафизики”, Хайдеггер в своем анализе Платоновой притчи о пещере, пишет, что люди, сидящие в ней, “sind benommen von dem Seienden, in dessen Mitte sie sich befinden”, т. е. “охвачены сущим, посреди которого они находятся”. В данном случае эта “охваченность” может быть и предпочтительнее той “вобранности” в себя, которая лишает животное [возможности] “увидеть” сущее как таковое, но “отъятие” очевидно и здесь (как параллель между “темной” пещерой и “темнотой” животного)» (Хайдеггер 2013: 580).

одного корня с тем, которое Хайдеггер избирает как раз для характера животности (немецкое *nehmen* созвучно греческому *nemein*, от которого образован *Nomos*; в своем послесловии к переводу книги Шмитта А.Ф. Филиппов указывает на русский эквивалент «имать» в смысле «брать», восходящий к тому же корню (Филиппов 2008: 648)). Конечно же, дело не в словах, но в сути дела: само «мета» в понятии «метафизики», как пишет Агамбен, отсылает к *акту отделения* «человечности» человека от «животности» в *нем самом*, и возможно что «это преодоление — не раз и навсегда завершенное событие, но непрерывно протекающий процесс, который заставляет каждого индивида решать, выбирая между человеческим и животным, между природой и историей, между жизнью и смертью» (Агамбен 2012a: 95).¹⁰

В курсе «Лес» Бибихин многократно проводит аналогии между бытием человека и животного, *не* объявляя их, однако, подобно Хайдеггеру, ложными — к примеру:

Еще интереснее наша загадочная слепота перед лицом животных, причина, по какой мы в животном мире не видим, не замечаем то, что нас в самой нашей актуальности, ежедневной, задевает, шокирует, обижает всего больше: железный закон государства, его формалистика, ритуальность, так называемый «бюрократизм», абсолютное равнодушие к личности, неуклонность норм, строгое воспитание, чуждость «гуманизму», «бесчеловечность» в смысле пренебрежения к личности (Бибихин 2011: 390).

Мой пример: для яростного клевания зерен у петухов как замене драки аналог, *displacement activity*, обильное едение пищи, как от

¹⁰ «Онтологическое различие» между способом бытия животного и человека схожим с Хайдеггером образом было заявлено в «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса: «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не *относится* ни к чему и вообще не *относится*»; для животного его отношение к другим не существует как отношение» (Маркс, Энгельс 1955: 29). Однако далее, когда речь заходит о «разделении труда», «отчуждении» и «лишении собственности», говорится о превращении одних в ограниченных городских, а других — ограниченных деревенских *животных* (Маркс, Энгельс 1955: 50); или о том, что в результате разделения труда возникает ситуация, когда каждый приобретает *определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти*» (Маркс, Энгельс 1955: 31–32) — образ, практически эквивалентный тому, как изображается животное Хайдеггером. Конечно, *пока* есть возможность бунта (и, в пределе, революции), онтическая аналогичность лишь маска онтологического различия; но *сдвиг* в «самом бытии», имевший место в истории XX в., делает не столь однозначными отношения «маски» и «лица», животного и человека (ср. с исследованиями биополитического производства «голой жизни» Агамбена).

нервного стресса в древней Москве, или в современной Москве, тоже от стресса и страха, демонстративное ресторанный едение. К тому же глубокому, наследственному уровню замещающей активности в стрессе надо наверное относить ковыряние носа, за которое тоже стыдно и которое наблюдается в сходной ситуации у обезьян (Бибихин 2011: 414).

Конечно, «неложность» этих аналогий легко может быть списана на то, что у человека и животного общий *род* (а ведь темой «Леса» является не что иное как живая *материя*), но что касается *вида*, то на этом уровне различие остается фундаментальным («непереходимым»). Доказательством служит то, что в одном месте своего курса Бибихин, напоминая аристотелевское определение человека как животного «политического» и «логического», делает следующий комментарий:

Оценка всего мира на хорошо-плохо, надо-не надо. Слезы на лице и покой, мир, а потом улыбка на лице — это у человека до речи и прямохождения и без речи и прямохождения, показывают его существо, оно *логическое* и *политическое*. Этого принятия-непринятия всего мира в целом и оценки на хорошее-плохое, да-нет у животных по крайней мере не видно, у человека оно на первом виду. А так, в остальном — он вполне как все [...]. Когда Аристотель говорит, что у животных есть своего рода язык, но нет речи, он имеет в виду под речью именно логос, логику, которая вся стоит на отождествлении — вот этой жуткой вещи, о которой я сказал, одобряющем принятии чего угодно, всего, когда в нем опознано человеком «то самое», «то». Животные на это не идут, не рискуют (Бибихин 2011: 138–139).

Но все же композиция «Леса» такова, что бросается в глаза: эта чуть ли не единственная собственно человеческая черта, сведенная к скупому и пустому жесту принятия/отклонения *всего*, дана на фоне бесконечного многообразия картин «праздничной годности»¹¹ всевозможных видов живого (на память приходит документальный фильм, где Андрей Тарковский в сопровождении Тонино Гуэрра ищет в Италии подходящий для будущей картины ландшафт и последовательно отклоняет все барочные красоты, демонстрируемые ему, пока наконец не находит местечко, где в итоге снимет свою

¹¹ Бибихин предлагает заменить «дарвиновское *fitness* в смысле приспособленности термином *годность*, имеющим удачную окрестность (сюда *годится* и *погода*; в словенском однокоренное слово значит *пора, спелость, праздник, годовщина*, в латышском *попадать, добывать*, в литовском *честь, слава*, и в нем. *gut*, и в англ. *good*, в греческом *ἀγαθόν, добро*). Годность живого не обязательно приспособленность для чего-то, это может быть его праздник, слава» (Бибихин 2011: 7–8).

«Ностальгию»). Поэтому все-таки речь не идет, как у Хайдеггера, о «пропасти»: строго феноменологическое описание животной жизни выявляет в ее специфике — отнюдь не метафорически и не гипотетически, но вполне однозначно и категорически, — форму *вызова* человеку, форму *вопроса* о его *собственном* виде. В курсе «Энергия» Бибихин говорит о *неопределенности* важнейшего понятия метафизики Аристотеля, этой самой «энергии»: возможно лишь приведение примеров, но как раз вследствие отсутствия дефиниции каждый пример будет обладать характером вызова — «вы способны на такую мысль, которая бытие, которой себя довольно, которая собой счастлива?» (Бибихин 2010: 337). Метафизика тогда выглядит как попытка хоть как-то ответить на тот вызов, который бросает человеку всякое животное непосредственной «физичностью» своего бытия. Возникает «живой автомат», «софия мира», куда животное оказывается включено парадоксальным, странным (исходя из рациональных расчетов, нашего «расписания») образом за счет своей исключительной «растратности» (в смысле Батая), «амехании»:

...Аристотель прав, что природа играет по-крупному, спаривание оказалось природе, софии нужно для того, чтобы была эта предельная, собственно смертельная игра, а не наоборот. Если говорить по Пушкину и Леонтьеву, то не «сложное цветенье» для жизни, а наоборот, жизнь как предлог, повод для «сложного цветенья». Природе как бы *не интересно было* получать овцу клонированием, она устроила игру смиренной овечки и упрямого барана. Ученому почему-то пока интересно (Бибихин 2011: 147).

Любая попытка «рационализировать» жизнь, приурочить ее к «расписанию» в качестве способа реализации обществом своих «интересов» (к примеру: сконструировать некий правопорядок, автоматически воспроизводящий механизм «честного» обогащения) — это, конечно, «человеческое, слишком человеческое» стремление, если мы не забудем, что Ницше определял человека как «*интересное* животное». Но на множестве примеров бибихинский «Лес» демонстрирует, что *живой* автомат необходимо включает в себя момент «праздничной амехании», именно в этом смысл его «годности», которая *прорастает* через все наши попытки его однозначно определить. Поведение «новых русских» («усиленное ресторанное едение») не случайный эксцесс, а симптом, *точно также* как клонирование овцы и административно-правовое регулирование, — все это феномены, понятные исключительно из глубокой неопределенности *вида* той формы живой материи, которая является формой «человечности».¹²

¹² Р. Жирар указывает, что любой животный вид имеет встроенный механизм, нормирующий внутривидовое насилие, и только человеческие общества

Поэтому любой фактический социально-политический порядок будет лишь *потенциальным* воплощением той «энергичности», которая обозначена как *Inter-esse* — понятие, в котором нашла свое выражение вся «странная софийность» нашей захваченности и наших захватов (собственно, активное и пассивное здесь не даны, а заданы, субъект-объектное отношение подвешено: пустая форма, которая всегда только подлежит «реализации»).

Герменевтика русской истории: тема Византии и «высшее право зрителя»

Вопрос о собственности, о «собственном интересе» — причем именно тогда, когда задающий его философ по видимости лишь регистрирует настроение всех, — указывает на неизбывную сплетенность, вплоть до неразличимости, экономико-правового и экзистенциально-философского, онтического и онтологического «аспектов» единого существования; *единого*: Бибахин указывает на необычное онтологическое преимущество русского языка именно в связи с этим важнейшим словом первой философии:

То же слово, что *ин* в русском, — немецкое *eins*, английское *one*, артикль неопределенной единицы *an*; все со значением *один*. В русском общий индоевропейский корень *ин* скользнул со значения *один* в значение *иной*; язык повторил в своей истории то, что мы всегда невольно делаем с единством: выделяем его. Это выделение, однако, не только выносит *одно-единое* вовне. Семантика *одного-иного* оказывается неожиданной. *Иное* не означает механического выделения одного из многих, оно открывает перспективу *всего*. Только через *иное*, уникальное, странное, шутовское, дурацкое и незаконное (*инóк* «разбойник»), через исключение из обычного ряда мы добираемся до целого. *Иное* к нему ключ, и похоже единственный (Бибахин 2005б: 140–141).

Выделение и исключение — операции, производящие инстанцию «*глядящего*». Уже было сказано, что «скуке» Хайдеггера Бибахин противопоставляет (в курсах «Собственность» и «Энергия») энтузиазм

всегда открыты возможности социального суицида. Хайдеггер, как было сказано, настаивает на несводимости различия двух родов бытия — человеческой открытости и животной охваченности инстинктом. Можно предположить, что бибахинский «Лес», несмотря на указанное воспроизведение тезиса о такого рода несводимости, потенциально содержит в себе отсылки к другой онтологии — к примеру, делезианского толка, где речь идет о бытии как становлении, так что отношение человека к животному это уже не обреченный на производство лишь псевдоуподоблений мимесис, но образование некоего «монстра» или «машины».

тотальной захваченности захватом: в «лихие» девяностые явно не приходилось скучать. Симптоматично поэтому, что скука *возвращается* в нулевые, годы «стабилизации», когда Бибихин начинает читать курс «Введение в философию права»; причем возвращается именно как выражение *высшего права*, в качестве которого Бибихин полагает право «глядящего», *наблюдателя*:

Хотя наблюдатель не заявляет формально о своих правах, ему может, например, стать скучно. Тогда все, что перестало его интересовать, по сути дела перестанет для него и в конечном счете для нас тоже существовать, т. е. сравнится с ничто. Наблюдателю может быть, далее, сначала не скучно, но потом он обнаружит, что его заинтересованность была искусственно создана, его заманили. Он отомстит тогда забыванием того, чем, казалось бы, был так занят. Забытое опять же проваливается в ничто и выходит из бытия. В принципе имеет шанс сохраниться в бытии только то, что выдержало взгляд наблюдателя. История в этом отношении похожа на театр; если публике становится неинтересно, она уходит и представление сразу же или со временем прекращается. Все зависит от того, как понравится или не понравится зрителю. В этом смысле он имеет собственно все права, или одно главное право. Между тем он не юридическое лицо и ни в каком законе не зафиксирован. Социалистическая или коммунистическая цивилизация была почти построена, советский человек сформирован, но стал скучен самому себе как собственному зрителю и перестал прилагать усилия на свое поддержание (Бибихин 2005а: 81–82).

Здесь нужно отметить несколько моментов. Во-первых, показательна сама последовательность бибихинских сюжетов: от экзистенциального драйва, наполняющего тему захвата энергии и собственности (в курсах начала девяностых) — через тему живой материи и животного царства праздничной «годности», но также и ухода в лес («Лес», 1997) — к проблематике права и его оснований («Введение в философию права»). У Хайдеггера же последовательность сюжетов была такая: от анализа скуки — через аналитику способа бытия животного («ощепенение» и «лишенность мира») — к теме мира, заданного «как-структурой», всегда уже подлежащей раскрытию в апофантическом логосе. Очевидно, что способность (по Хайдеггеру лишь человеку присущая) выделить нечто в качестве *как такового* и выступает базовой формой актуализации изначального *интереса* — ведь выявление (того или иного) сущего в аспекте его «как-таковости» всегда предполагает в качестве условия предварительную данность мира как системы отсылок значимости, благодаря чему любое тождественное суждение имеет фоном своего вынесения некий «проект», универсальную вовлеченность нашей экзистенции. И, конечно, налицо соответствие

между обращением Хайдеггера к «логической» теме суждения (в последней главе «Основных понятий метафизики») и Бибихина — к «социально-исторической» теме права: не говоря уже об их очевидном смысловом пересечении, налицо стремление мыслителей указать на болевую точку сочленения изначально собственной *открытости* миру — и механизмов редукции этой открытости к тем или иным формам «собственности», гарантированным «позитивностью» научного знания и правовых норм.¹³

Бибахин часто подчеркивает, что целью философской работы является «простое» феноменологическое видение, регистрирование «происходящего», его показ, демонстрация того, «как есть». Выделенная триада понятий (софия — странность — интерес) призвана разметить метафизическую траекторию исторической эпохи (называть ли ее постсоветской или как-то еще): от алетического события первоначальной «заимки» (размежевания в массиве материальной и духовной собственности, наследия предшествующих эпох) — через «странность» успеха одних и неудачи, «остранения» и «отстранения» других — к ситуации некоего итогового показа, зрелища, обретения своего *вида* (нацией, государством). Именно в последнем пункте *Inter-esse* как изначально различие, перепад, должно быть актуализировано в своей полноте: будет ли субъект права *признан* в своих правах, будет ли историческое событие *захватывающим* внимание (или очередным симулякром, который скоро наскучит)?¹⁴

Разумеется, ситуация, связанная с переходом от «ельцинского лихолетья» к «путинской стабилизации», требует мыслить бибахинскую метафизику уже в некотором историческом отстоянии. Но даже с поверхностной точки зрения очевидно, что, скажем, читательский интерес к мыслителям экзистенциального толка (Хайдеггер, Сартр, Батай, Бердяев, Шестов и т. п.), характерный для девяностых, уступает место вниманию к проблематике поздних Фуко и Делеза, а также Агамбена, Негри и др., то есть проблематике, связанной с исследованием новейших техник господства (властных диспозитивов) как тех сил, которые радикальным образом ставят под вопрос возможности «собственного экзистирования». Грубо говоря, концептуальный персонаж нашей современности — это давно уже не харизматичный «беспредельщик» в красном пиджаке, а безликий бюрократ-законник в сером костюме (движение, схваченное в «Жмурках» Алексея Балабанова, еще одной вариации на тему «Откуда есть пошла земля Русская?»).

¹³ Д. Агамбен в этой связи обращает внимание на юридическое значение процедур «сакрализации» и «профанации» (Агамбен 2012б: 30).

¹⁴ Гоголевское «скучно на этом свете, господа!» завершает повесть, посвященную тому, как ничтожное на первый взгляд событие дает повод бесконечной судебной тяжбе — т. е. именно правовой процедуре.

В лекциях по философии права у Бибихина есть места, в которых задаются координаты для осмысления именно такого рода развития ситуации. Так, следуя за маркизом де Кюстином как за проводником по русскому самосознанию, он логично приходит к теме Византии и «византизма»:

Старый полис, державшийся личным достоинством, телесным мужеством, умением и предприимчивостью объединенных граждан, уже к III в. до н. э. уступил позиции социальной инженерии, полагавшейся на научную экспертизу и искусное управление социальными страстями. Воздух эллинистических государств и позднего Рима был насыщен метафизикой. Правителя окружали божественным культом. Таков был аллюр поздней античности, учить и вести народы, склонять миллионы к единодушию (Бибихин 2005а: 181).

Далее:

С двоевластием покончил Диоклетиан, с 284 года. Он стал не просто принцепсом, а *dominus*. Сенат остался почти формально: императорские конституции проходили через него без поправок и становились законом. Диоклетиан взял себе и верховный суд, *с разделением властей было покончено*. Но тогда и с Римом было покончено. Принципы права настолько были ограничены в нем, что он мог быть правовым государством — или никаким. Уже следующий за Диоклетианом Константин I Великий счел Рим негодной почвой для единоличной идеологической империи и перенес столицу в Константинополь (Бибихин 2005а: 197).

В плане же философском речь идет о процедуре десубъективации, являющейся условием возможности синтеза «имперской монады». Бибихин в этой связи неожиданно переносит наше внимание с вопросов права в область чистой эстетики (и как сферы художественного творчества, и как форм чувственности):

Надо не увлечь, а вовлечь. Не показать что-то глазу, а произвести операцию с самим глазом, остановить его ускользание в неуловимость, связать шпиона. Мозаичные лица смотрят прямо на меня — профильных изображений мало, и они странные, словно половина лица все равно одним глазом смотрит, как бы скрыв вторую половину, опять же на меня. Фронтально изображенное лицо зовет, вбирает в себя мой взгляд, сливает со своим. Мой взгляд замыкается на этом взгляде, прикован к глядящему на него и не успевает оформиться в независимого наблюдателя (Бибихин 2005а: 202).

Может создаться впечатление, что в такой онтологии субъекту — субъекту права — принципиально отказано в месте. Некоторые заме-

чания Библихина выглядят как типичные либерально-демократические сетования по поводу нашего «исконного византизма», т. е. исторически сложившейся невосприимчивости жителей «этой страны» к «подлинному» правосознанию:

Характер, тон римского права изменился в Византии и еще больше — на нашем Востоке, куда римское право дошло в византийской передаче. Направление этого изменения: право стало не самостоятельным, не образом жизни, а инструментом, орудием в распоряжении власти. Такое отношение к праву продолжается теперь (Библихин 2005а: 227).

Главный порок византийского права — идеология, сентенции. Вместо подчинения закону император говорит *о пользе правового государства и берет опеку над законом в свои руки* (Библихин 2005а: 230).

Но, разумеется, позиция Библихина — едва ли либеральный критицизм. Скорее следует увидеть, что случай Византии ему важен именно в качестве симптома того, что можно было бы назвать *амеханией* права — в противовес, соответственно, в той или иной мере закрепившемуся на Западе правовому *автоматизму*. Другими словами, здесь как бы некий *шанс* (по аналогии с гельдерлиновским «но там где опасность, растет и спасительное»). Конечно, вновь очевидна аналогия с Хайдеггером, который в своей фундаментальной онтологии занят не редукцией субъекта, но деструкцией его определенной исторической формации, в рамках которой он был превращен в некое автоматически действующее устройство (занятое, к примеру, производством сознания или чего-то еще). Итак, Византия только потому способна радикально извратить римское право, что оказывается способной потрясти его до основ. Поэтому Библихин призывает строго различать «как два акта, как два такта» между изначальным и производным состояниями: состояние «то ли в теле, то ли вне тела», это, прежде всего, «чистая открытость, и пока вовсе не то, что хочет идеология и государство в смысле единодушия граждан». Это различие между Евангелием (и Библией тоже), которое в своей основе «не гармонизация сознания, а скорее его буря, очистительная», с одной стороны — и, с другой стороны, является «церковной устройтельной идеологией», которая «как система, администрация, структура, стоящая на согласии и устанавливающая согласие, служит подушкой, передаточной шестерней для толкования в духе гармонии и только гармонии того огня, которым она сама же и греется» (Библихин 2005а: 206).

Опасность в том, что само различие «живого духа» и «мертвой буквы» (закона, ритуала, организации и т. п.) исключительно идеологично. Толкуя Евсевия, Библихин предлагает «различать выведение человеческого существа из обыденного состояния, снятие его как бы

с петель, приподнимание в бездну свободы — и риска, и опасности, стало быть, — и организацию, манипуляцию», но тут же предупреждает: «Иллюзия, будто это простое различие» (Бибихин 2005а: 207). Ключевым же является следующее положение:

Спасти, в такой двусмысленности, наше различие можно только так. Головокружение, потеря ориентиров, взвешенность, ощущение себя в бездне, создаваемое например архитектурой Сан Витале, не болезненное, не маргинальное, а достойное человека *свободное* состояние. Автором манипуляций над собой оказывается прежде всего и в основном и в преобладающей мере сам человек в той мере, в какой он непривычен к этой свободе, не выносит ее, боится, ищет из нее выхода. Он автоматически выпадает при этом в *несвое* и соответственно подчиняется предлагаемому устройению, в свою очередь беспочвенному, никогда не гармоническому. Разница оказывается не между свободой и согласием, а между свободой, в которой настоящее согласие, и упадком, выпадением в несобственные структуры (Бибихин 2005а: 207).

Означает ли сказанное, что оппозиция развитой и неразвитой правовой культуры не столь важна? Имперская машина тотальной десубъективации и либеральная сеть «эффективных институтов», производящих хорошо структурированное и подконтрольное множество возможностей субъективации в той или иной области действий, оказываются сходными — или, точнее, взаимно предполагающими режимы друг друга. Общим является то, что Бибихин называет «автоматическим выпадением в несвое»; режимом этого автоматизма является тот самый «априористический перфект», ставящий нас всегда перед ложным выбором — *эти* институты или *та* империя.

Итак, в правовом беспределе (иначе «перманентной революции»), повсеместно регистрируемом всяким западным и «прозападным» наблюдателем, Бибихин на свой страх и риск стремится обнаружить знак того, что он называет *свободой права*: «онтически» выступая источником непрерывного «законотворчества» и, одновременно, ускользания от всякого писанного закона в сферу «неписанных прав», то есть постоянно указывая на нехватку какого бы то ни было подлинного оправдания фактической жизни, эта свобода тем самым «онтологически» утверждает избыток инстанции правопорядка. «Хрупкость» и «негарантированность» правового обеспечения обеспечивает каждому высшее право быть исключительно обнаженным, полностью выставленным в свой вид, быть без остатка видимым.¹⁵ Таким образом, метафизическое «своеобразие» русской

¹⁵ Ср.: «К перманентной революции как закону русской истории мы обращаемся в попытке понять его природу или существо. Эта природа связана с

исторической ситуации делает ее едва ли не идеальной почвой для исполнения самой что ни есть чистой феноменологии — не как теоретического предприятия, а как фактически сущей практической установки, негативно заявляющей о себе в «срывном» характере любого сколь угодно необходимого «мероприятия»! Учитывая, что в пределе видимый и видящий есть одно и то же «лицо», нельзя игнорировать необходимость совершенно специфического образа действий того, кто знает, что находится в поле зрения неусыпного ока (Хайдеггер полагал, что в «истине» столь же важна «неистина», «сокрытие», как упорствование сущего, «земли», вовлекаемой в горизонты «мира»); Бибахин также подчеркивает, что феноменология не должна быть предприятием видения *in vitro* (Бибахин 2012: 175)) — так, «лес» из материального ресурса, к примеру, открывается как место экзистенциального эксперимента (от странничества, наркомании, табакокурения до усвоения «звериных» повадок человеком, испытующим границы своего «вида»).

Раз уж имеет место чистое видение смотрящего, то ему соответствует — должна соответствовать — показательная, образцовая *демонстративность* видимого (перманентная революция как непрерывная демонстрация):

Единственный здравый, оправдывающий и спасающий способ уйти из-под надзора заключается в том, что живое [сказано именно *живое*, не «человек»! — А.П.] *показывает* себя как может со своей лучшей и наиболее сильной стороны, этим отчитываясь перед глядящим. Церемониал придворного балета, одежда, подготовка тела, особенно царственного и женского, было таким показом перед зрителем императором, который в свою очередь показывал все это устройство и себя Европе. Высший ревизор должен был умилившись тем, что ему показали все самое лучшее (Бибахин 2005а: 85).

Эта выставленность на вид, как уже говорилось, первична в отношении тех всегда защитных, ответных, но в то же время вроде как «авторских» манипуляций, которые человек применяет к себе, тем самым «автоматически выпадая в *несвое*». Но — это надо подчеркнуть — *тот же* образ «выпадения» используется Бибахиним еще и в противоположном смысле, в смысле открытости и поступка:

уверенностью в отсутствии должного (райского) порядка как определяющим настроением страны. Можно определить ее как теснящую близость нездешнего рая. Его убедительная, нечеловечески достоверная недостижимость срывает все наши попытки устройства. Она же и упрочивает наше устройство по написанным законам. В уверенности, что мы опоздали к сотворению мира, наша основная опора. Мы твердо знаем, что то, чем мы всегда обделены, нас не подведет» (Бибахин 2005а: 65).

«Нам кажется, что мы лишние люди потому, что у всех есть какое-то свое дело, а мы остались не при деле, выпали из колеи. Нет, мы остались без мысли и потому упустили рискованную опасность и возможность оступиться в поступок» (Бибихин 1998: 15).

«Выпадать» и «оступаться» синонимы, но здесь они использованы явно как антонимы. Аналогично в курсе «Энергия», где в качестве единственно подлинной энергии представлена энергия мысли как чистого видения, все же прочее (экономика, политика, промышленность) — как срыв этой деятельности, ее остановка: «Видение *исключает* остановку, фиксацию на чем-то из увиденного, оно предполагает продолжение, не для достижения какого-то результата, а только для видения, для его полноты [...]. — И главное, это стоит повторить: видение не для чего-то, оно в себе энергия» (Бибихин 2010: 329) — но, с другой стороны, само это видение определяется как способность ума к «схоле», то есть именно к *остановке*,

...такой, как когда занятый чем-то человек взглядывает от своего дела и видит со стороны свое дело, себя, занимающегося своим делом, землю, небо, горизонт (он способен, ведь он человек, взглянуть со стороны), спрашивает, зачем все это, зачем занят делом, к чему, как (Бибихин 2010: 311).

Нет ли здесь кризиса, когда идентичная операция призвана осуществить противоположное? Или есть некий *знак*, который ориентирует приложение сил в правильном направлении?

Ниже будет показано, что возможность такого рода знака предполагает критическое отношение к постулатам «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, возможность чего, хотя и косвенным образом, может быть обнаружена в обращении Бибихина к творчеству Н.В. Гоголя.

Гоголь как ключ к пониманию метафизики Бибихина

Как уже говорилось, в курсе «Введение в философию права» Бибихин приглашает нас взглянуть на Россию глазами «зрителя», выбирая для этого маркиза де Кюстина — который, помимо прочего, верно замечает небрежность к сохранению тела, видя, как без страховки работают петербургские маляры: «Во Франции маляров всегда было немного, и они далеко не так отважны, как русские. Человек везде ценит свою жизнь во столько, сколько она стоит». Приведа это наблюдение, Бибихин делает сноску, где говорит, что в те же годы Гоголь зачитывал сцены из «Женитьбы», в том числе следующую (явление XIV): «Подколесин [...]. Какой это смелый русский народ? Агафья Тихоновна. Как? Подколесин. А работники. Стоит на самой вер-

хушке... Я проходил мимо дома, так щекатурщик штукатурит и не боится ничего» (Биbihин 2005а: 90).

Это отнюдь не просто удачная ассоциация, более или менее случайная. Хотя о Гоголе у Биbihина и нет отдельного курса, но обращение к нему периодически имеет место: есть важная статья «Кьеркегор и Гоголь», в курсе «Узнай себя» он посвящает несколько важных страниц разбору «Носа», в курсе «Введение в философию права» одна из лекций озаглавлена «Ревизор». При этом Биbihина интересуют не только тексты произведений Гоголя, но и сама экзистенциальная драма его жизни — и очевидно, что предмет этого интереса составляют прежде всего метафизические импликации гоголевского мировидения, сколь бы тесной не была их связь с художественной формой и идеологическим содержанием такового. Именно поэтому с точки зрения темы данной статьи не представляется хоть сколько-нибудь избыточным дальнейшее углубление в сюжеты Гоголя — им движет предположение, что в творчестве именно этого писателя взаимосвязь понятий «софия», «странность» и «интерес» начинает приобретать как раз то методическое значение, о котором идет здесь речь в связи с анализом мысли Биbihина.

Привлекая для понимания феномена права «Ревизора», Биbihин напоминает аудитории, что речь идет о пьесе, которая, по словам ее автора, заставляла «взглянуть вдруг на самого себя во все глаза и испугаться самого себя» — после чего так комментирует эту формулу:

Взглянуть вдруг на себя во все глаза, т. е. увидев себя всего, через союз и связано с *испугаться*. Одно стало быть равносильно другому. Что я живу не той жизнью, какую должен, само собой разумеется. Какие в таком случае у меня права, каким законом мне позволено жить, если, едва обратив внимание на себя, я потону в чувстве собственной вины? Никакие, никаким. По большому счету мои права на жизнь условные, игрушечные, они даны мне в шутку и комедийны; они принадлежат мне не больше чем Хлестакову, веселят меня на время и рано или поздно будут отняты первым встречным. Я набросился с жадностью на шуточные, условные права жить от страха за свою неправильность, как утопающий хватается за соломинку (Биbihин 2005а: 73).

Собственно говоря, функция ревизора является обнаружением в месте «трансцендентального субъекта» того самого «бытия-между», *Inter-esse*, которое изначально проблематизирует любую сущую «конституцию» целостности (стало быть, «собственности») нашего опыта. Истинная ревизия требует соответствующей демонстрации. Этому же принципу Биbihин следует в своем обращении к гоголевскому «Носу» (в курсе «Узнай себя»):

Что чудовищнее, чем когда пытающийся молиться в храме подходит к другому молящемуся и вместо *ты брат мой, ты мой ближний, ты любезен мне как я сам* говорит *ты нос мой*? Нам казалось, что, узнав себя в другом, человек найдет себя в этой открытости другому как самому себе. Произошло наоборот: с узнаванием себя человек теряет себя, потому что ушел, ускользнул, отслоился от самого себя, видит себя у себя отнятым, не своим (Бибихин 1998: 133).

Конечно, сюрреалистическая ситуация «Носа» напоминает те описанные П. Бергером и Т. Лукманом «зловещие экстазы» утреннего неузнавания себя в зеркале (и заодно подозрений, что жена и дети яляются таинственными чужаками), *нереальность* которых выявляется автоматически, как только опыт одинокого субъекта бесконечно уплотняется слаженным действием аппарата интерсубъективности (Бергер, Лукман, 1995: 243–244). Однако ведь и для майора Ковалева его ситуация была не более чем скандалом, «неприличностью»: воссоединившись со своим носом, он всего лишь то и делает, что «от временной, скандальной двойственности возвращается к привычной, незаметной» (Бибихин 1998: 137). Таким образом, «воссоединение» здесь того же рода, что и (временное) успокоение чиновников в «Ревизоре», достигаемое посредством подкупа Хлестакова (который потому только был принят за ревизора настоящего, что оптимальным образом воплощал «общее место» человеческой натуры). Вслед за Бибихиным можно обозначить эту операцию как *приватизацию интереса*; показательно, что размах ее может принять столь глобальный характер, что даже категории типа «универсума» и «всеединства» рискуют оказаться коррумпированными:

Индивидуальность, чтобы состояться как индивидуальность в том определяющем и необходимом, из чего она состоит, — в простоте, неделимости, цельности (не той, которую в своем *приватном интересе* [выделено мной. — А.П.] требовал восстановить в себе гоголевский майор Ковалев, заметивший свою нецелость только когда его нос стал отдельно от него ездить в экипаже по Петербургу, служить по научной части статским советником и молиться в Казанском соборе, а той, полной целостности, которую в смертельной борьбе Гоголь отстаивает в своем майоре Ковалеве и которую потерял и не может найти в «Двойнике» Достоевский), — не имеет на что опереться, кроме как на целое, в конечном счете вселенское. Про нас скажут в этом месте, что мы подошли к проблеме *всеединства* или может быть *соборности*. Это не прояснит нашу ситуацию, а покажет ее опасность. Нам грозит скользнуть в глубокую разъезженую колею, из которой рано или поздно придется выбираться, так что лучше сделать это сразу (Бибихин 1998: 148–149).

Есть ли обращение Бибихина к Гоголю просто еще одна иллюстрация к его тезису о «сплошной» универсальности (в свете чего ложным становится противопоставление, к примеру, Афин и Иерусалима¹⁶) философского жеста? Еще раз о содержании этого жеста: возможность и необходимость полного, непрерывного видения, способного достигать опыта изначального *inter-esse* по ту сторону любых частных, частных интересов — «софия», но исключительно как захваченность «странностью» мира. Складывается впечатление, что речь идет о некоей (возможно, только отчасти) секулярной версии сугубо апофатического дискурса, когда все обретаемое в имманентном плане являет свою неподлинность, лишенность единства, фиктивность: Хлестаков *ненастоящий* ревизор, Ковалев пусть даже с носом и коллежский асессор, а все равно тоже ненастоящий (быть может, «кавказский») — и так все и всё? Но выше речь шла о том, что исполнение этого жеста возможно лишь в форме герменевтики конкретно-исторической ситуации; следовательно, чтобы не превратиться в абстрактную фигуру «школьного» философствования, необходимо все же усмотреть то специфическое, что выступает условием возможности *действительного* размыкания современной ситуации для полноты видения. Возможно, в интересах этой полноты опыт обращения именно к Гоголю не должен быть прерван.

Если в каком-то произведении напряжение между эмпирическим захватом собственности и метафизической захваченностью «собственным» и доходит до предела, то это, очевидно, «Мертвые души». В самом деле, жизнеописание Чичикова представляет собой опыт тематизации полной захваченности героя, причем захваченности ничем иным, как той формой энергии, что наиболее характерна и для нашей современности, — энергией «делового предприятия». То, что бизнес, согласно Бибихину, — это «срыв в несобственное», а «собственное» — это исключительно философия, является как раз аргументом не *против*, а *за*: истинное философствование достижимо только как превосходение, осуществляемое *изнутри* полной вовлеченности в «несобственное», а не как некое «превосходство», якобы гарантированное наличием (на деле, остаточным) неких «мест» (типа Института философии РАН — последние события в связи с собственностью на здание, занимаемое им, симптоматичны), где куль-

¹⁶ «...вообще хорошо уметь замечать единство Афин и Иерусалима, потому что поверхностный эффект их противопоставления, как у Шестова, как у Хоружего для своего поддержания требует узкого понимания Афин и Иерусалима, т. е. их непонимания. Умение видеть сплошную и очень давнюю, намного древнее не только Евангелия, но и Сократа, связность этих на скорый взгляд полюсов, никогда не бесполезно, всегда окупается, и *только* на этом пути искание не выдохнется, не заставит спасаться в схемы, всегда будет снова и снова открывать *настоящее*, а не просто примеры для наших удивительных конструкций» (Бибихин 2012: 205).

тивируют какую-то гуманитарность, духовность, высшие ценности и т. п.

Чичиков связан с функцией ревизора сущностным образом — он реализует свой «интерес» как раз во время *между* подачей старых и подачей новых «ревизских сказок» (деловое же предприятие как таковое можно определить как некий, в пределе — глобальный синтез на основе фактического пребывания в ситуации *inter-esse*); мертвые души поэтому — в своем роде символ неких до сих пор упускаемых производственных возможностей (упускаемых именно в силу их призрачности, маргинальности). На слова Манилова, объявившего их «в некотором роде совершенной дрянью», Чичиков замечает что они «очень не дрянь» (Гоголь 1953: 38). Более того, путешествие Чичикова — это еще и аналитика предпринимательских способностей (мечтательность Манилова, авантюризм Ноздрева, основательность Собакевича и т. д.), данных в перспективе синтеза *идеального* предпринимателя (и если Плюшкин, завершающий «первый круг», являет собой бессмысленного собирателя всякой дряни, то у Костанжогло в конце «круга второго» всякая дрянь дает доход; Чичиков же интересен своим буквальным положением *между* ними — даже о его биографии мы узнаем как раз в переломный, кризисный момент повествования).

Как уже говорилось, у Бибихина опыт бытия достигает своей «софийной» полноты в «странный» момент *амехании*. Но ведь именно в амеханию впадает Чичиков на пике переживания успешного завершения своего вояжа, когда, перечитывая списки приобретенных душ, вдруг начинает представлять себе индивидуальную судьбу каждой из них: «...какое-то странное, непонятное ему самому чувство овладело им. Каждая из записочек будто имела какой-то особенный характер, и чрез то как будто самые мужики получали свой собственный характер» (Гоголь 1953: 140). Примечательны при этом слова, произнесенные им после того, как он вышел словно бы из оцепенения (бибихинской «захваченности»): «Эхе, хе! двенадцать часов! — сказал, наконец, Чичиков, взглянув на часы. — Что ж я так закопался? Да еще пусть бы дело делал, а то ни с того ни с другого сначала загорюдил околесину, а потом задумался. Экой я дурак в самом деле!»¹⁷ (Гоголь 1953: 144). Это ли не пример того, как по ту сторону «нашего»

¹⁷ К слову «закопаться» нужно отнести буквально — Чичиков, в общем-то, подтверждает предположение Коробочки о своем намерении извлечь мертвецов из могил. А. Синаевский отмечает *воскресительную* функцию чичиковского «дурачества» (Абрам Терц (А. Синаевский) 2009: 492–498). Что касается «околесины», то именно так А. Белый характеризует действия Чубарого, нерадивого коня из тройки Чичикова: «Тройка коней, мчащих Чичикова по России, — предпринимательские способности Чичикова; одна из них — не везет, куда нужно, отчего ход тройки — боковой ход, поднимающий околесину...» (Белый 1934: 95).

приватного интереса дает о себе знать *собственно inter-esse* — размежевание бытия, приостановка всего в нем, что претендовало на характер «собственного»?

Но что доказывает в тексте «Мертвых душ» существенность данного эпизода? Рефлексивным подтверждением его роли служит «вставная» повесть о капитане Копейкине — ведь городские чиновники, пытающиеся разгадать личность Чичикова, точно также «теряют время», слушая изначально никчемный, лишний анекдот об офицере, потерявшем в компании 1812 г. руки и ноги и тщетно пытающемся получить необходимое вспомоществование, но в итоге, после скандала в генеральской приемной вынужденном пуститься в разбой; и точно также как Чичиков объявляет себя дураком, почтмейстер, рассказавший анекдот, называет себя «телятиной». Известно, что Гоголь был готов пойти на любые уступки цензуре, лишь бы сохранить этот эпизод, из чего можно заключить о его центральной, стержневой роли — но в чем она состоит?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно сделать небольшое отступление. Известно, какое значение имеет для понимания гоголевских произведений *ономатопозитический* аспект. Простой пример: «Мертвые души» открываются вроде бы пустым обсуждением двумя мужиками колеса брички, в который появляется Чичиков, что до Москвы оно, если случись, доедет, а до Казани не доедет, а спустя многие страницы мы узнаем (именно тогда, когда Чичиков «впадает» в размышления о судьбах купленных душ), что фамилия одного из крестьян *Доезжай-не-доедешь* — как если бы именно непродуктивная остановка, неудача дела были подлинным интересом, целью путешествия героя. Более того, внимание Чичикова к имени собственному подчеркивается непрерывно — вот он удивляется латинскому окончанию вообще-то греческого имени одного из сыновей Манилова; а вот объявляет «прелестным» имя-отчество Коробочки; апогея же данная тема достигает в момент поисков Плюшкина, которого встретившийся на дороге мужик называет «заплатанной»:

Было им прибавлено и существительное к слову «заплатанной», очень удачное, но неупотребительное в светском разговоре, а потому мы его пропустим. Впрочем, можно догадываться, что оно выражено было очень метко, потому что Чичиков, хотя мужик давно уже пропал из виду и много уехали вперед, однако ж все еще усмеялся, сидя в бричке. Выражается сильно российский народ! и если наградит кого словцом, то пойдет оно ему в род и потомство, утащит он его с собою и на службу, и в отставку, и в Петербург, и на край света (Гоголь 1953: 113).

Важно, что Плюшкин завершает ряд помещиков, которых Чичиков объезжает в первом томе, и только после встречи с ним автор

посвящает нас в биографию своего героя. Мы узнаем о чуть ли не *отеческих* чувствах, которые Плюшкин неожиданно испытал к незванному гостю; из биографии же Чичикова мы узнаем, что его происхождение было «темно и скромно», а сам он родился «ни в мать ни в отца, а в проезжего молодца»; наконец, что в один прекрасный день отец отправляет его учиться, не пролив ни капли слез и давши «полтину меди на расход и лакомства» (Гоголь 1953: 233–235). Не менее важно и то, что Чичиков, оказывается, восхищен не именем собственным, а *прозвищем* Плюшкина — ведь оно не абстракция, совершенно стершийся жест нарицания, но указание на конкретную «черту, которой оказываешься обрисован с ног до головы».¹⁸ Но каким тогда будет прозвище, или точнее, *метафизическо-собственное* имя Чичикова? — Школьные друзья назвали его «жилой», когда он пожертвовал крайне ничтожную сумму в помощь старому учителю — но, поступив так, он свято чтит *отцовский наказ* (одновременно запрет), данный ему при прощении:

...а больше всего береги и копи копейку: эта вещь надежнее всего на свете. Товарищ или приятель тебя надует и в беде первый тебя выдаст, а копейка не выдаст, в какой бы беде ты ни был. Все сделаешь и все прошибешь на свете копейкой (Гоголь 1953: 235).

Не очевидно ли, что *Копейкин* — это подлинное, сущностное имя (отчество?) «Чичикова», память о котором вытеснена логикой делового предприятия и доступ к которому возможен лишь реверсивно (собственно, нелепость содержания и вставной характер повести призваны подтвердить именно эту истину)?

Конечно же, здесь не место сколько-нибудь подробно останавливаться на теме «Гоголь и психоанализ», хотя очевидно, что в той или иной мере она не чужда горизонту мысли Бибихина. Обращение к «Мертвым душам» имело целью указать на столь важную для Бибихина (и Хайдеггера) возможность метафизики как опыта конкретно-исторической герменевтики — дело в том, что фигура капитана Копейкина вполне «физически» воплощает то «ничто», жутью (или

¹⁸ Одно замечание Бибихина из его послесловия к переводу «Моисея» Фрейда по поводу функции Отца с изумительной точностью комментирует разбираемую ситуацию: «В этой связи можно было бы заметить, что норма именования по отчеству, существующая, похоже, только в России, внедряет у нас институт Отца в каждодневный быт так, как это не делается больше нигде в мире; точно также, по “принципу” амбивалентности наша матерная брань, основная и самая распространенная формула которой уничтожает отцовство (произносящий ее объявляет себя одновременно занявшим место отца и заведомо не берущим на себя ответственность отца), тоже оказывается исключительной особенностью России и окружает институт Отца жутью» (цит. по: Фрейд 2014: 362).

тревогой) перед которым опять же совершенно «физически» определен деловой проект Чичикова. Высказывались суждения, что благодаря незаконченности «Мертвых душ» Гоголю удалось избежать *итоговой* идеологической фальши. Бибихинская «амехания» также опасно приближается к некоей универсальной метафизической фигуре (на манер траты Батая, или «фестиваля богов» Ницше). Финальное появление истинного ревизора, знаменитая «немая сцена», к которым Бибихин обращается в курсе «Введение в философию права», соблазняет на «консервативно-революционное» решение утвердить некую «византийскую» фундаментальную вертикаль — каким-то чудом, однако, не «антифицируя» ее.

Но урок «Мертвых душ» состоит, возможно, в том, что *истинный ревизор появляется не в финале, но в середине* — в своего рода междудействии — именно таков капитан Копейкин, скорее «всякий», нежели «высший», в своей грозной требовательности, несмотря на очевидную инвалидность; образ, в котором воплощается то, что вынесено за скобки делового предприятия, что становится видимым только в срыве сплошь предпринимательского видения. Непрерывность проекта Чичикова конституирована именно этим «слепым пятном», *откуда* он видит свои передвижения; и именно поэтому эта точка зрения способна не произвести «прибавочную стоимость» верховного одобрения, но лишь обратиться к тому, что не достаивается внимания любой сколь угодно верховной власти (в отличие от майора Ковалева капитан Копейкин теряет не нос, а надежду на некую целостность бытия в мире, поэтому к разбой скорее отчаянье, а не «мужественная решимость»). Капитан Копейкин (как и его анаграмматический брат Акакий Акакиевич) требуют повышенного внимания к своему так-бытию — борьба за права личности? Нет, скорее *демонстрация* той «непристойной изнанки», которой границы этого «права» конституированы («лес» — это еще и безумие за стенами полиса); Бибихин пишет о «придворном балете» как выражении воли к «наилучшему виду» перед лицом зрительского суда — но персонажи Гоголя (как бы «амеханически» застывшие в пространстве между скандалом и бунтом) показывают скорее то в нас, что конституирует саму позицию взгляда, инвестируя туда свою энергию. Так, Николай I разрешает «Ревизора», ибо абсолютизм его власти идеально соответствует «немой сцене» в его конце; но призрак Акакия Акакиевича уже не немوتствует — несмотря на «недоразвитость» своей речи, он смеет перечить «значительному лицу»; капитан же Копейкин и вовсе прерывает движение, разрывает контракт, делает невозможным никакой финал, никакую «финальную причину», а следовательно — и «архэ» Государя.

«Собственное» человека. Монстр и инвалид

Итак, метафизической «изнанкой» современной русской ситуации будет: по ту сторону всяческих «захватов в собственность» обнаруживать в качестве *подлинно собственного* абсолютную «выказанность», «показательность» своего бытия, едва ли не демонстративный отказ от всех «прав» в пользу высшего права *наблюдателя* — что, конечно же, «онтически» чревато «амеханией» деятельности, автоматически преследующей те или иные «интересы». И если здесь и имеет место *манипуляция*, то ее автором, полагает Бибихин, оказывается (может, должен оказаться) не кто-то другой, а *мы сами* — хотя и «иллюзия, что это простое различие». Но кто это такие — «мы сами»?

Данная проблема (где все-таки «манипуляция», а где «выпадение в поступок», когда мы сами предоставляем себя руководству «самих вещей»?) заставляет снова вспомнить о теме человека и животного — теме, и объединяющей, и разделяющей Хайдеггера и Бибихина. В известных «переходах» курса «Что зовется мышлением?» Хайдеггер говорит о том, что мышление — это «ручная работа», и соответственно о том, что только человек имеет *руку* (ни в чем не схожую с лапой животного), более того, он сам и *есть* рука, рука как орган бытия в мире, знак способности иметь дело с сущим как *таковым*. Человек, иначе говоря, это тот, кто всегда уже руко-водствуется, руко-водим — пониманием бытия, избыточным по отношению к схватыванию, «лапанию» той или иной вещи (которая и вещью-то в последнем случае не является). И формулой, в свою очередь руководящей хайдеггеровской мыслью, здесь выступает гельдерлиновское «мы знак, но значения нет».

В своем разборе текста этих хайдеггеровских «переходов» Ж. Деррида (см.: Деррида 2006: 264–315) акцентирует единственное число, в котором ведется речь о руке, и, задействуя идиоматический потенциал французских переводов «Мнемозины» (где для *Zeichen* используется *monstre*), выводит в поле видимости *монструозный* характер хайдеггеровского понимания человека. Возможно, отчасти инкриминируя жесту Хайдеггера фюрерский характер, Деррида со своей стороны (в ответ на хайдеггеровское определение мышления как «рукоделия», «ручной работы») выказывает предпочтение к «многорукому» и «многоязыкому» машинному письму, автоматически рассеивающему однозначность всякого сколь угодно чистого зова или призыва (кстати, у Деррида также как и у Бибихина в этой связи возникает тема манипуляции). Захваченность человека «рукой», главной функцией которой является, по Хайдеггеру, *дарение*, способность отдавать или вручать (Бибихин подхватывает этот мотив в своем прочтении гегелевской «Философии права» с ее идеей, что только в отчуждении собственность обретает свое истинное за-

вершение), размещена Хайдеггером однозначно по ту сторону всякой «зоологии», как некая эксклюзивная «манера» *Dasein*. Деррида же усматривает здесь чисто догматическое решение, как если бы различие между «давать» (*geben*) и «брать» (*nehmen*) имело характер однозначной оппозиции — как если бы дар, дарение всегда уже не содержали в себе некую возможную стратегическую уловку, обеспечивающую более эффективный захват (Деррида 2006: 286–287); фоном или даже ценой указанной «единственноручности» человека (при том, что человек этот оказывается причастным роду достаточно странного, монструозного «гуманизма») оказывается, по ироничному замечанию Деррида, «обезьяна без руки» (Деррида 2006: 283).

Руке Хайдеггера как знаку некоего *архэ* (речи как могущества собирания) Деррида противопоставляет, конечно же, *другую* руку (или даже «другое руки») — не как орудие хватки, но как знак своего рода «полиархии», недопустимости едино-начала (отсюда и указание на обыкновение Хайдеггера игнорировать сексуальный аспект присутствия, отмеченный, согласно Лакану, логикой «не-всего», а также темой ласки, как она раскрыта у Левинаса¹⁹) — как никогда не единственную руку письма в его функции рассеивания, деконструкции всякой «собственной» речи, всякого «собственного» смысла или значения (к примеру, трактовки той же гелдерлиновской формулы «знак без значения» как знака, в качестве «отсутствующего» значения имеющего таки бытие, выступающее, разумеется, в качестве «ничто сущего»).

К этой теме (власти, руки, жеста) относится и лекция Д. Агамбена «Что такое повелевать?» («*Che cos' e' un comando?*») — к сожалению, в русском переводе исчезает связь с темой руки), где помимо дерридианского «демократического» прочтения Хайдеггера предлагается и возможность анархической версии — своего рода онтология чистого «каза», от-ведения любого рода поручений и ручательств. Концептуальным персонажем, воплощающем проект такого рода онтологии, будет писец Бартлби с его формулой «я предпочел бы не...» (“*I would prefer not to...*” (Агамбен 2013: 63) — формулой, негативизм которой «выше всякой отрицательности» (Делез 2002: 100)).

Среди персонажей, имеющих с Бартлби некоторое сходство, Агамбен называет Акакия Акакиевича (Agamben 1999: 243). Его разговор со «значительным лицом» был, конечно, не чем иным, как репетицией того вызова, который бросит власти капитан Копейкин. Понятна вся его примечательность в контексте данного анализа: Копейкин обладает одной, единственной рукой (как и положено «человеку») — и одновременно он без руки (и в этом его тождественность

¹⁹ Подобное есть у Библихина в его критике трактовки половой любви у Владимира Соловьева (Библихин 2012: 303–320).

«обезьяне»): что же это за знак? Знак (не) без значения, знак, который не только «монстр», но вдобавок еще и *знак-инвалид*?²⁰

В цикле иллюстраций к «Мертвым душам» Марка Шагала есть одна, где изображен капитан Копейкин, стоящий рядом с Наполеоном (вторая версия о личности Чичикова, выдвинутая чиновниками губернского города NN: не есть ли Чичиков сбежавший с острова Наполеон? Положение Чичикова, стало быть, еще и *между* Наполеоном и Копейкиным); показательно, что если первый изображен *одноруким*, то второй — как бы *единоруким*, в силу характерной манеры держать одну из рук за спиной. При этом не следует забывать, во-первых, о *монструозности* Наполеона (что отражено в одном из его прозвищ: «Корсиканское чудовище»), а, во-вторых, о его «метафизической» миссии служить *знаком* «конца истории» (по версии Гегеля) — *инвалидность* капитана Копейкина на этом фоне явно знак дурной бесконечности производства и воспроизводства *отбросов*, «человеческого отребья», по выражению М. Сюриса (Сюриса 2003) — бесконечности, пятнающей «идеальность» этого завершения. При этом, однако, не следует отождествлять его с теми многочисленными *конвенциональными* знаками «жизненной несправедливости», наличие которых в системе лишь сигнализирует о необходимости тех или иных «дополнительных мер», которые она сама способна принять для придания себе вида большей моральной состоятельности.

В последней части «Основных понятий метафизики» Хайдеггер неоднократно озвучивает положение «доска стоит неудобно», иллюстрируя им проективный характер бытия в мире, всегда уже разомкнутый в любом высказывании; как-нибудь следует отдельно поразмышлять о соотношении «апофантического логоса» и «логики предпочтения», символом которой выступает формула мелвиллов-

²⁰ Предисловию к своей книге «Щекотливый субъект» С. Жижек дал заглавие в форме вопроса: «Почему Лакан не хайдеггерянец?». Собственно, это «нехайдеггерянецство» мотивировано как раз проблемой знака, ориентирующего отношение человеческого субъекта к собственному бытию: «Идея Лакана, скорее, заключается в том, что Хайдеггер упускает глубоко травматическое значение “пассивности” того, кто пойман языком, напряженность между человеческим животным и языком: “субъект” существует потому, что человеческое животное не “вписывается” в язык; лакановский “субъект” — это субъект, подвергаемый пыткам, калечению [...]. Пропасть, которая отделяет Лакана от Хайдеггера, столь очевидна здесь с учетом их близости; особенно с учетом того, что для обозначения символической функции в самом общем виде Лакан все еще использует хайдеггеровский термин “бытие”: в человеческом бытии желания утрачивают свою связь с биологией, они действуют лишь постольку, поскольку они вписаны в горизонт Бытия, поддерживаемого языком. Однако для этого перехода от непосредственной биологической реальности тела к символическому пространству необходимо, чтобы субъект жил с отметиной пытки, вписанной в его тело, т. е. его тело должно быть искачено» (Жижек 2014: 16).

ского Бартлиби. Здесь же важно напомнить, что речь Акакия Акакиевича тоже отмечена как совершенно особенная:

Нужно знать, что Акакий Акакиевич изъяснялся большею частью предложениями, наречиями и, наконец, такими частицами, которые решительно не имеют никакого значения. Если же дело было очень затруднительно, то он даже имел обыкновение совсем не оканчивать фразы, так что весьма часто, начавши речь словами: «Это, право, совершенно того...», а потом уже и ничего не было, и сам он позабывал, думая, что все уже выговорил (Гоголь 1952: 137).

«Того» в его речи, однако, не просто «знак без значения» («совершенно незначимая частица»), но скорее оператор сущностной проблематизации значения — а точнее, не самого значения как некоего понятийного смысла, но его *реальной* роли. «Того» как бы подвешивает интенцию и обращает ее от предиката к связке, от качества вещи к ее бытию (при том, что в русской речи «есть» традиционно опускается); и это обращение радикальным образом меняет смысл определения, когда до него, наконец, добиваются — суждение «секретари того... ненадежный народ» очевидно не тождественно суждению «секретари ненадежный народ». Можно сказать, используя различие Ф. де Соссюра, что модификация имеет место не столько на уровне значения, сколько на уровне *ценности* знака — «ценовая революция», когда «инвалид» обнаруживает в себе способность оспорить «валидный» характер власти, ее монополию устанавливать единую шкалу ценностей.²¹

Хайдеггер говорит о «проекте», но разве в основе своей бытие в мире, сама ситуация заброшенности на более изначальном уровне

²¹ Р. Барт говорит где-то о том, что наиболее радикальная революция происходит на уровне грамматики. Так, Фурье вводит написание слова «фея» в женском и мужском родах, что ставит под сомнение незыблемость языковых правил. Акакию Акакиевичу до этого, возможно, еще далеко — и тем не менее! Хотя с «нашей» точки зрения видеть в новой шинели едва ли не подругу жизни есть явный знак «регрессии», но не следует забывать, какое «присутствие духа» потребовалось Акакию Акакиевичу, чтобы добраться до конца предложения, высказывающего все последствия невозможности починить шинель старую: «Но, ваше превосходительство, — сказал Акакий Акакиевич, стараясь собрать всю небольшую горсть присутствия духа, какая только в нем была, и чувствуя в то же время, что он вспотел ужасным образом — я ваше превосходительство осмелился утрудить потому, что секретари того... ненадежный народ...» (Гоголь 1952: 153). Можно сказать, что *хайдеггеровское* «мгновение ока» как время «решения» Акакия Акакиевича здесь не *безотносительно* той *лакановской* «искаленности» субъекта, о которой шла речь выше. Акакий Акакиевич совершает подлинно политический (по Рансьеру) акт — он берет слово там, где никто не собирался ему его давать; и, конечно, шинель — это объект, либидинозно нагруженный.

не представляет собой нечто такое как *интеръект*²² *Interjecto*, русская калька которого «междометье»: Гоголь не упоминает этой категории в своей характеристике манеры речи Акакия Акакиевича — но если не грамматически, то онтологически такое обозначение представляется более чем уместным. И это, очевидно — не *интерсубъективность*, когда пространство «между» оказалось всегда уже приписанным к неким установленным субъектам. Напротив: статус последних оспаривается (к примеру, в голове Акакия Акакиевича «даже мелькали самые дерзкие и отважные мысли: не положить ли, точно, куницу на воротник?» (Гоголь 1952: 142); с другой стороны, и ему, и капитану Копейкину высшие чины в итоге указывают именно на несоответствие их «манер» чину, на их форменное *бесчинство*).

Заключение

В заключении не будет лишним еще раз воспроизвести ключевое положение Бибихина, касающееся метафизики *одного, единого*: «Семантика *одного-иного* оказывается неожиданной. *Иное* не означает механического выделения одного из многих, оно открывает перспективу *всего*. Только через *иное*, уникальное, странное, шутовское, дурацкое и беззаконное (*инóк* «разбойник»), через исключение из обычного ряда мы добираемся до целого. *Иное* к нему ключ, и похоже единственный» (Бибихин 2005б: 140–141).

София — странность — интерес: таковы основные понятия метафизики Бибихина, выросшие из герменевтической ситуации девяностых — но поэтически «предпонятые» намного раньше, как минимум уже Гоголем (его герои, о которых шла речь, и есть те самые *инóки*). Главный вывод, который отсюда следует, состоит в том, что

²² Так, Д. Вико в своей «Новой науке» возводит понятие монстра к изначальному разделению общества на благородных и плебеев — так назывались дети последних, поскольку брак их был по определению незаконным; с другой стороны, в герменевтике Вико циклоп (Деррида в своем эссе о Руке Хайдеггера вскользь упоминает этот персонаж) является метафорой первого культурного человека, поскольку его единственный глаз символизирует вырубку в первобытном лесу (практический жест «алетейи», или «номоса» — захвата земли). И, наконец, сама А-летейя: как уже было сказано выше, процедура выхода в несокрытое, оказывается прежде всего политической («Лета», по Вико, — это обозначение захоронений плебеев, лишенных права оставить свое имя в истории), так что утверждению Хайдеггера о том, что «в сфере сущностной мысли спор невозможен» здесь противопоставлен неизбежно полемический характер истины. Единство оказывается изначально проблематизированным, политическим и, следовательно, полемическим: «монструозность» действительно оказывается условием возможности человеческой «нормы» — но единство и единственность (руки, глаза) здесь наделяются отнюдь не сакральным смыслом.

вместо *Софии* как некой мифической трансцендентной «полноты бытия» мы имеем имманентный опыт *софии мира* (именно такой термин используется Библихиным), и эта «софия» оказывается вполне синонимичной таким «мирским» феноменам как «странность» и «интерес». И возможно, что это именно тот момент, который сопротивляется изнутри библихинской мысли попыткам ее однозначного вписывания в рубрику *консервативной* — пусть даже и вопреки умыслу ее автора.

Библиография

- Аверинцев, Сергей (2006). *София — Логос. Словарь*. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА.
- Агамбен, Джорджо (2012а). *Открытое*. М.: РГГУ.
- Агамбен, Джорджо (2012б). *Что современно?* К.: ДУХ І ЛІТЕРА.
- Агамбен, Джорджо (2013). *Что такое повелевать?* М.: GRUNDRISSE.
- Ахутин, Анатолий (2005). *Поворотные времена*. СПб.: Наука.
- Барт, Ролан (2007). *Сад, Фурье, Лойола*. М.: Проксис.
- Белый, Андрей (1934). *Мастерство Гоголя*. М.: ОГИЗ.
- Бергер, Питер, Лукман, Томас (1995). *Социальное конструирование реальности*. М.: Медиум.
- Библихин, Владимир (1998). *Узнай себя*. СПб.: Наука.
- Библихин, Владимир (2000). «Логико-философский трактат Витгенштейна». В кн.: *Философия на троих: А.В. Ахутин, В.В. Библихин, А. Пятигорский*. Рига: RaKa.
- Библихин, Владимир (2005а). *Введение в философию права*. М.: ИФ РАН.
- Библихин, Владимир (2005б). *Витгенштейн: смена аспекта*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Библихин, Владимир (2009). *Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Библихин, Владимир (2010). *Энергия*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Библихин, Владимир (2011). *Лес*. СПб.: Наука.
- Библихин, Владимир (2012). *Собственность. Философия своего*. СПб.: Наука.
- Булгаков, Сергей (1993). «Философия хозяйства». В кн.: Булгаков, Сергей, *Сочинения*, в 2 т., т. 1. М.: «Наука».
- Вайскопф, Михаил (2002). *Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст*. М.: РГГУ.
- Вико, Джамбатиста (1995). *Основания новой науки об общей природе наций*. М., Киев: REFL-book-ИСА.
- Гоголь, Николай (1952). «Повести». В кн.: *Собрание сочинений*, в 6 т., т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы.
- Гоголь Николай (1953). «Мертвые души». В кн.: *Собрание сочинений*, в 6 т., т. 5. М.: Государственное издательство художественной литературы.
- Делез, Жиль (2002). *Критика и клиника*. СПб.: Machina.
- Деррида, Жак (2006). «Geschlecht II: Рука Хайдеггера». В кн.: Хайдеггер, Мартин, *Что зовется мышлением?* М.: Территория будущего.

- Жижек, Славой (2014). *Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Ксенофонт (1993). *Воспоминания о Сократе*. М.: Наука.
- Кьеркегор, Сёрен (2005). *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Немецкая идеология*. В кн.: *Сочинения*, в 50 тт., т. 3. М.: Государственное издание политической литературы.
- Мосс, Марсель (1996). *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М.: Восточная литература.
- Синявский, Андрей (2009). *В тени Гоголя*. М.: КоЛибри.
- Сюриа, Мишель (2003). «Фигуры человеческого отребья». В кн.: *Мир в войне: победители побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов*. М.: Фонд «Прагматика культуры».
- Филиппов, Александр (2008). «К политико-правовой философии пространства Карла Шмитта». В кн.: Шмитт, Карл, *Номос земли в праве народов jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль.
- Фрейд, Зигмунд (2014). *Психоанализ. Религия. Культура*. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация».
- Хайдеггер, Мартин (2006). *Что зовется мышлением?* М.: Территория будущего.
- Хайдеггер, Мартин (2013). *Основные понятия метафизики*. СПб.: Владимир Даль.
- Хиршман, Альберт (2012). *Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа*. М.: Изд. Института Гайдара.
- Шмитт, Карл (2008). *Номос земли в праве народов jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль.
- Agamben, Giorgio (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.