

МИШЕЛЬ АНРИ

Феноменология жизни

Феноменология жизни вписывается в широкое философское течение, которое зародилось в Германии в конце XIX в. в трудах Эдмунда Гуссерля, получило продолжение в работах таких крупных мыслителей, как Мартин Хайдеггер и Макс Шелер, и развивалось на протяжении всего XX в. Оно живо и сейчас, прежде всего во Франции. Я хотел бы показать, чем феноменология жизни обязана этому направлению мысли — одному из самых важных в нашей культуре, а в чем она дистанцируется от него.

Оригинальность феноменологии следует понимать исходя из объекта, который она себе назначает. В то время как другие науки изучают специфические феномены: физические, химические, биологические, исторические, юридические, социальные, экономические и т.д., — феноменология задается вопросом о том, что позволяет феномену быть феноменом, то есть о чистой феноменальности как таковой. Этой чистой феноменальности можно дать разные имена: чистая манифестация, показывание, раскрытие, обнажение, явление, откровение, или, если обозначить это одним, более традиционным, термином, истина. Как только объект феноменологии будет понят в его отличии от объекта других наук, напрашивается различие — различие между феноменом, взятым в его конкретном содержании, с одной стороны, и его феноменальностью, с другой; иначе говоря, различие между тем, что показывается, что является себя, и самим фактом явленности, чистой явленностью как таковой. Именно эту дистинкцию Хайдеггер по-своему формулирует в § 44 «*Sein und Zeit*», когда проводит различие между истиной во вторичном смысле — тем, что раскрыто, и раскрытием как таковым, «исходнейшим феноменом истины» («*Das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*»)¹.

Другая изначальная интуиция феноменологии заключается в том, что явленность существеннее бытия: только потому, что некоторая вещь явлена, она способна быть. Если повторить за Гуссерлем формулировку, заимствованную из Марбургской школы и слегка мной измененную, «сколько явленности, столько бытия». Я придал бы еще более радикальный характер этому первенству феноменологии перед онтологией, сказав, что лишь при условии, что явленность будет явлена в себе самой как тако-

¹ Heidegger M. *Sein und Zeit*. S. 220–221.

вая, некоторая вещь, чем бы она ни была, может, в свою очередь, явить себя, показать нам себя. Но, несмотря на эти многообразные уточнения, феноменологическая предпосылка феноменологии остается абсолютно неопределенной. Ибо в конце концов, что означают принципы феноменологии, такие как «сколько явленности, столько бытия», или ее призыв: «К самим вещам» («*Zu den Sachen selbst*»), если не определено с полной ясностью, в чем же заключается факт явленности, конкретный феноменологический способ, каким являет себя эта чистая явленность—своего рода чистая феноменологическая материя, в которой феноменализируется феноменальность как таковая. Так вот, если задать этот вопрос исторической феноменологии, мы тотчас заметим, что за феноменологической неопределенностью принципов феноменологии и под прикрытием этой неопределенности пробивается определенное понимание феноменальности, то самое, которое изначально представляется обыденному мышлению и которое в то же время представляет собой наиболее старый и наименее критичный предрассудок традиционной философии. Речь идет о таком понимании феноменальности, которое заимствовано из восприятия объектов мира, то есть о явленности самого мира.

Быть может, кому-то будет трудно согласиться с тем, что у основателя феноменологии, Гуссерля, ответ на прямо поставленный вопрос о «как» данности объектов (*Gegenstände im Wie*— «объекты в „как“») гласит: явленность мира. Разве Гуссерль, по традиции, не относит принцип феноменальности к сознанию, а значит, к своего рода «интериорности»? Нельзя забывать, однако, о сущностном определении сознания как *интенциональности*. Понятое в качестве интенциональности сознание есть не что иное, как движение, в котором сознание устремляется вовне; «существо» сознания исчерпывается этим исхождением вовне, производящим феноменальность. Делать явленным в таком исхождении вовне, в дистанцировании, означает *дать-увидеть*. Возможность видения заключается в этом дистанцировании того, что поставлено перед взглядом и поэтому зримо для него. Таково феноменологическое определение объекта: то, что будучи поставлено-перед в результате становится зримым. Здесь явленность—это явленность объекта в двух смыслах: в том смысле, что явленное есть объект, и в том смысле, что, коль скоро явленное есть объект, способ явленности, о котором идет речь, есть способ явленности, присущий объекту и делающий его зримым, — то дистанцирование, в котором возникает зримость всего способного сделаться для нас зримым. Но тогда неизбежен вопрос: каким образом являет себя интенциональность, благодаря которой мы видим всякую вещь? Через саморефлексию еще одной интенциональности? Но сумеет ли тогда феноменология избежать горькой судьбы классической философии сознания, вынужденной отступать все дальше в бесконечность, полагая все новое сознание позади сознания познающего, — в данном случае все новую интенциональность позади той, которую нужно вывести на свет? Или существует иной способ выявления, нежели присущее интенциональности *дать-увидеть*:

способ, феноменальность которого уже не будет внешней? В феноменологии нет ответа на этот вопрос. Так в ней возникает острейший кризис, ведущий к апории. Если принцип феноменальности ускользает от феноменологии, под вопрос ставится сама возможность феноменальности. Как известно, в конечном счете Гуссерль вынужден был отдать конституирующее эго во власть «анонимности».

В наиболее разработанном виде явленность мира предстает у Хайдеггера. В § 7 «*Sein und Zeit*» феномен понимается в греческом смысле φαίνεσθαι — от корня *pha*, φῶς, означающего «свет»; так что являться — означает выходить на свет, в ясность, «то есть то, в чем нечто может стать явным, самим по себе зримым» («*d. h. das worin etwas offenbar, an ihm selbst-sichtbar werden kann*»). Мир есть тот эк-статический горизонт зримости, внутри которого любая вещь может сделаться зримой, причем, как прямо сказано во второй части «*Sein und Zeit*», когда мы говорим о «горизонте», мы говорим об экстериорности, о «вне-себя» как таковом. Мир отождествлен с временностью, а временность есть не что иное, как «изначальное вне-себя в себе и для себя самого» («*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche „Außersich“ an und für sich selbst*»)².

Явленности мира принадлежат три определяющие черты. Их краткое перечисление послужит введением в феноменологию жизни, первый тезис которой гласит: никакая жизнь не способна явить себя в явленности мира.

1) Коль скоро явленность мира заключается во «вне-себя», в выведении вовне некоего Вовне, то все то, что в ней кажется, кажется вовне: как *внешнее*, как иное, как различное. Внешнее, потому что структура, в которой оно себя кажется, есть экстериорность. Иное, потому что эта эк-статическая структура есть структура изначальной инаковости (все то, что вне меня, — иное, чем я; все то, что вне себя, — иное, чем оно само). Различное, потому что этот Эк-стаз тождествен Различению — операции, которая, раздвигая дистанцию, делает различным все, чему дано явить себя благодаря этому дистанцированию: явить в горизонте мира. Эта явленность, будучи не чем иным, как изначальным продуцированием некоего Вовне, отворачивает от самого себя с таким неистовством, выбрасывает вовне с такой силой, что все, чему она дает явить себя, в действительности может быть только внешним — в том грозном смысле, что оно выброшено вовне, как бы изгнано из своей истинной Обители, из подлинного Отечества, и отныне покинуто, беспомощно, потеряно: жертва той оставленности, которой предал человека Хайдеггер, превратив его, как «бытие-в-мире», в сущее мира сего и только.

2) Явленность, раскрывающая в Различении мира, не просто делает различным все, что таким образом раскрывается; она в принципе абсолютно *безразлична* по отношению ко всему этому: она всего этого не любит, не желает, никоим образом не оберегает, не имея с ним ника-

² Ibid. S. 329.

кого сродства. Будет ли это хмурое небо или равенство радиусов круга, коза или гидросамолет, образ. реальная вещь или даже формула, заключающая в себе тайну вселенной, — ей все равно. Подобно свету, о котором говорится в Писании, что он изливается на праведных и неправедных (ср. Мф. 5, 45), явленность мира высвечивает то, что высвечивает, не разбирая лиц и вещей, в пугающем равнодушии. *Имеются* жертвы и палачи, акты милосердия и акты геноцида; правила, исключения и злоключения; ветер, вода, земля — и все это разворачивается перед нами одним и тем же образом, в том предельном модусе бытия, который мы выражаем в словах «есть», «имеется».

3) Но это безразличие явленности мира к тому, что она раскрывает в Различении, — безразличие, в силу которого мир есть что угодно, только не отец для детей, не брат для братьев, не друг для друзей (друг, ведающий всё, что ведают его друзья; брат, ведающий все, что ведают его братья, и прежде всего первый из них — Первородный Сын), — подобное безразличие, говорю я, скрывает самую радикальную ущербность. *Явленность мира не просто безразлична во всему, что она раскрывает, но и не способна придать ему существование.* Именно эта неспособность явленности мира дать отчет в том, что в ней раскрывается, объясняет ее безразличие к раскрываемому. Безразличие, равнодушие означают здесь *бессилие* и проистекают из него. Хайдеггер, первым продумавший понятие мира в его исходном феноменологическом значении — как чистую явленность, — сознавал и это безразличие (тоску, в которой все становится безразличным), и это бессилие. Раскрытие раскрывает, обнаруживает, открывает, но не создает (*macht nicht, öffnet*). Так обнаруживает себя онтологическая ущербность явленности мира, сама по себе не способная к полаганию реальности.

Но эта онтологическая ущербность явленности мира не есть следствие собственного тезиса Хайдеггера: мы обнаруживаем ее уже в «Критике чистого разума» Канта. Кант понимал вопрос о мире как вопрос феноменологический; вот почему его «Критика» представляет собой предельно строгое описание феноменологической структуры мира. Ее со-конституентами выступают априорные формы чистых созерцаний пространства и времени, а также категории рассудка. «Формы чистого созерцания» означают чистые способы дать-увидеть, взятые в них самих, независимо от какого бы то ни было конкретного и случайного (обозначаемого как эмпирическое) содержания того, что они всякий раз дают увидеть. Априорные означают, что эти чистые способы дать-увидеть предшествуют любому действительному опыту. Категории рассудка по ту сторону их видовой определенности (субстанция, причинность, взаимодействие) обладают тем же фундаментальным феноменологическим значением: они принадлежат к дать-увидеть и делают его возможным, обеспечивая его единство. И феноменологическая структура этой способности придавать единство та же самая, что и структура чистых созерцаний: дать-увидеть, состоящее в полагании вовне того, что таким образом становится видимым. Согласно категорическому утверждению Кан-

та, как формы созерцания, так и категории рассудка суть репрезентации. Репрезентировать по-немецки будет *vorstellen* [пред-ставлять], то есть в буквальном смысле ставить-перед. Что для нас важно во всем этом, что составляет лейтмотив «Критики», так это тот факт, что феноменологическое выстраивание мира в совместном и связном действии этих различных дат-увидеть в принципе не способно само по себе полагать реальность, которая образует конкретное содержание этого мира: реальность, за которой Кант вынужден обращаться к *чувству*.

Но обращение к чувству — единственному, чем доставляется реальность, — таит в себе обращение к *жизни*, то есть к радикально иному способу явленности. Жизнь насквозь феноменологична. Это не сущее и не модус бытия сущего. Это не та жизнь, о которой ведет речь биология. По правде говоря, в современной биологии больше нет речи о жизни: после галилеевской революции ее объект сводится к материальным процессам, которые гомогенны процессам, изучаемым в физике. Единственная существующая жизнь — это трансцендентальная феноменологическая жизнь, которая определяет изначальный модус чистой феноменальности и за который мы отныне закрепляем, ради ясности изложения, имя *откровения*. Откровение, свойственное жизни, каждой своей чертой противостоит явленности мира. Если явленность мира является во «вне-себя», будучи «вне-себя» как таковым, так что все то, что она являет, оказывается внешним, иным, различным, то первая и определяющая черта откровения жизни состоит в том, что жизнь, никогда не заключающая в себе никакого зияния и никакого различия с самой собой, всегда открывает только саму себя. *Жизнь открывает себя*. Жизнь есть *самооткровение*. Стало быть, когда речь идет о жизни, самооткровение означает две вещи. С одной стороны, именно жизнь осуществляет дело откровения, она есть что угодно, только не вещь. С другой стороны, то, что она открывает, есть она сама. Так противоположность между являемым и чистой явленностью, присутствовавшая уже в классической мысли, а в феноменологии выдвинувшаяся на первый план, исчезает, когда речь идет о жизни. Откровение жизни и то, что в нем открывается, суть одно.

Везде, где есть жизнь, обнаруживается эта необычная ситуация, узнаваемая в любой модальности жизни, пусть даже в самом ничтожном впечатлении. Возьмем такой пример, как боль. Так как обычно боль прежде всего понимается как физическая боль, соотносимая с некоей частью объективного тела, проведем по отношению к ней редукцию, чтобы удержать только ее болевой характер, болезненное как таковое, чисто аффективный элемент страдания. Это чистое страдание открывает само себя; иначе говоря, только страдание позволяет нам узнать, что такое страдание; и открываемое в этом откровении есть факт страдания, не что иное, как страдание. В этой модальности нашей жизни отсутствует при-сущее миру «вне-себя». Мы узнаем об этом из того, что никакое зияние не отделяет страдания от него самого: загнанное само в себя, обремененное собственной тяжестью страдание не способно установить дистан-

цию по отношению к самому себе, учредить спасительное измерение, где оно могло бы укрыться от себя и бремени своего бытия. В отсутствие какой бы то ни было дистанции внутри страдания возможность направи́ть на него взгляд исключена. Никто и никогда не видел своего страдания, своей тоски или своей радости. Страдание, как любая модальность жизни, *незримо*.

Стало быть, незримое вовсе не означает измерения ирреальности или иллюзии, некоего призрачного по-ту-сторону мира. Прямо наоборот: мы видели, что именно явленность мира, выталкивая всякую вещь вовне себя, тем самым лишает ее реальности, сводит ее к последовательности внешних явлений. В них невозможно проникнуть, потому что у них нет никакого внутри, но каждое ограничивается отсылкой к другому явлению, столь же пустому и лишенному содержания, что и оно само, в этой игре нескончаемых отсылок, которая и есть мир. По признанию Хайдеггера, явленность мира, как мы видели, не способна создать того, что в ней раскрывается. В жизни, напротив, каждая из ее модальностей есть реальность — реальность грубая, непосредственная, неоспоримая, непреодолимая. Но как только я пытаюсь увидеть эту реальность, она исчезает. Я вполне могу создать себе образ моего страдания, представить его себе; вот только реальность страдания никогда не удерживается вне его самого. В репрезентации страдания мне дана только ноэматическая ирреальность, значение «страдание». Лишь тогда, когда любая дистанция упраздняется, когда страдание переживается в его чистой страдательности, а радость — в ее чистом радовании, речь идет о действительном страдании, в котором реальность и открытость суть одно.

Отсюда вытекает третья характеристика, противопоставляющая откровение жизни явленности мира: в то время мир отличен от всего, чему он дает явиться, и пребывает по отношению ко всему абсолютно безразличным, жизнь, напротив, хранит в себе всё, что она открывает: она пребывает в нем, во всяком живом существе, как то, что позволяет ему жить, и не покидает его до тех пор, пока оно живет. Таково новое отношение, чуждое миру, но собственное и внутреннее для жизни, которое мы должны теперь рассмотреть в нем самом: доселе не мыслимое отношение жизни к живому, без которого, однако, нельзя понять это живое, каковым являемся мы сами. Чуждое миру, акосмическое, незримое отношение жизни к живому есть *отношение абсолютной имманентности*. В самом деле, можно ли помыслить живое, которое не было бы носителем жизни? Но равным образом встает и вопрос о том, почему жизнь предполагает живое, почему невозможна анонимная, безличная жизнь, чуждая любой индивидуальности? Так вот, вопрос об отношении жизни к живому столь же мало является метафизическим вопросом, предметом спекулятивных построений или бесконечных споров, что и вопрос об имманентности. Он принадлежит феноменологии, а именно феноменологии жизни, где становится центральным вопросом. В то же время

это вопрос об изначальности. Он побуждает нас восходить к абсолютной жизни: к Жизни, о которой говорит Иоанн.

Абсолютная Жизнь — это жизнь, властная вывести сама себя в жизнь. Жизнь не пребывает: она приходит и приходит непрестанно. Это пришествие жизни есть ее вечный приход в жизнь. Это процесс, в котором она дает себя самой себе, разбивается о саму себя, переживает сама себя и наслаждается собой, постоянно производя таким образом собственную сущность, поскольку эта сущность заключается в таком переживании и в таком наслаждении собой. Но никакое переживание не производится как переживание себя, если в самом своем осуществлении не порождает той Самости, в которой ему дано переживать себя и наслаждаться собой. Коль скоро мы говорим не о понятии жизни, а о жизни реальной, феноменологически действительной, то и Самость, в которой эта реальная жизнь приходит в жизнь, переживая саму себя, тоже есть феноменологически действительная Самость, есть реальное Я — то *Первоживое Я*, в котором, переживая саму себя, Жизнь являет себе себя: это — Слово Жизни. Так совершается процесс самопорождения Жизни как процесс ее самооткровения. Он совершается таким образом, что самооткровение наступает не по его завершении, но принадлежит ему и единсущностно ему, как имманентное условие его осуществления. «В начале было Слово». Нет жизни без живого — без того Я, которое несет в себе всякая жизнь, коль скоро она есть переживание себя, о котором мы говорим. Но нет и Я без этой Жизни, в которой всякое Я дано в себе самом, так что вне жизни никакое Я невозможно.

Не отдаляет ли нас этот анализ абсолютной Жизни от феноменологии, которая хочет придерживаться конкретных и переживаемых нами феноменов; не отбрасывает ли он нас в умозрение, то есть в догматизм или верование? Не уступаем ли мы «теологическому повороту французской феноменологии»³, обличенному Домиником Жанико?

Но разве мы, мы сами, — не живые существа? Живые в смысле жизни, которая переживает сама себя, а не в смысле комплекса материальных процессов, ничего не ведающих о самих себе. Живые существа, которые также представляют собой живые Я. Эта странная аналогия между внутренним процессом абсолютной Жизни, переживающей саму себя в Я Первоживого, и нашей собственной жизнью, являющей себя себе в том единичном Я, каковым изначально является каждый из нас, станет менее причудливой, чем кажется на первый взгляд, если мы с самого начала проведем различие между ними.

Наша жизнь — это жизнь конечная, не способная сама вывести себя в жизнь. То Я, которое эта жизнь несет в себе, само есть конечное Я. «Я, — говорит Гуссерль в одной из рукописей тридцатых годов, — есмь не только для себя, но я есмь я» (*«Ich bin nicht nur für mich aber Ich bin Ich»*). Я есть

³ Janicaud D. Le tournant théologique de la phénoménologie française. — Combat, Éditions de l'Éclat, 1991.

не только для себя, то есть не только вот этот индивид, явленный в мире: вещь среди вещей, человек среди людей, который непрестанно репрезентирует сам себя, вечно озабочен самим собой, а о вещах и других людях заботится лишь ввиду самого себя. Чтобы всё привести к себе, нужно прежде всего быть тем Я, с которым соотносится всё. Нужно уметь сказать: «*Ich bin Ich*» [«Я—это я»]. Но в этом «*Ich bin Ich*» нет ничего порождающего. Я есмь я-сам, но это не я вывел себя в то Я, которое и есть я. Я был дан самому себе, но это не я дал себе самого себя. Я дан самому себе, моя жизнь дана себе в том Я, которое есть я, лишь в самоданности абсолютной Жизни в ее Слове. Я человека, трансцендентальное живое Я, имеется лишь в «Слове жизни» из Первого послания Иоанна: в том Слове, которое Павел называет «первородным между многими братьями» (Рим. 8, 29)⁴. Ибо мы тоже рождены от абсолютной Жизни. *Рождаться* не означает здесь приходить в мир: это вещи на мгновение являют себя в свете мира, прежде чем исчезнуть в нем. Вещи не «рождаются»; рождаться могут только живые существа. И для этих живых существ рождаться означает приходить в качестве одного из этих живых трансцендентальных Я, каковым является каждый из нас. Лишь потому, что мы *пришли в жизнь*, мы можем затем *прийти в мир*.

Так проясняется наше трансцендентальное рождение. Как мы приходим в жизнь? Мы приходим в жизнь постольку, поскольку жизнь приходит в жизнь, и тем способом, каким жизнь приходит в жизнь. Именно потому, что абсолютная Жизнь приходит в жизнь, переживая сама себя в самости Первоживого Я, в Слове Жизни, именно поэтому всякий человек, данный себе в самости этой жизни, приходит в самого себя как живое трансцендентальное Я. Именно поэтому всякая жизнь, всякая трансцендентальная феноменологическая жизнь в своей сердцевине запечатлена радикальной и неотъемлемой индивидуальностью.

Здесь необходимо сделать историческое замечание, чреватое важными следствиями для нашего времени: в силу того что в Греции человек был определен через мышление, жизнь вообще отсутствовала в западной философии. Когда в начале XIX в. у Шопенгауэра жизнь торжественно появится на сцене европейской мысли, это будет жизнь, лишенная индивидуальности, анонимная, безличная, дикая. Она появится, чтобы утвердить свое господство не только над философией, но и над культурой в целом, сообщая ей характер трагический и абсурдный, прокладывая путь брутальности, насилию, нигилизму.

Так феноменология жизни сталкивается с последним вопросом. Мы сказали, что во всякое живое жизнь приходит как Я. Это свойственно любой жизни и любому определению жизни; так, не может быть страдания, которое не было бы чьим-то страданием. Коль скоро Бог есть Жизнь, надлежит поистине сказать вместе с Майстером Экхартом: «Бог рождает»

⁴ Все цитаты из Библии в этом издании приводятся по изданию La Bible de Jérusalem. — Paris: Desclée de Brouwer, 1975.

ся, как я»⁵: головокружительное утверждение, которого достаточно, чтобы отказать в иске любым кризисам субъекта в современном нигилизме. Если же нигилизм считает жизнь не только анонимной, но и бессознательной, это объясняется тем, что Новое время, введенное в заблуждение греческим *φαῖνόμενον*, признающим проявление только в свете экстериорности, не способно схватить незримое в его собственной феноменологической позитивности. В чем она состоит?

Обратимся вновь к страданию. Мы сказали: страдание раскрывается только страданием, — но в это высказывание следует внести поправку. Самооткровение страдания, которое совершается в страдании, не может быть фактом страдания, взятым в его частном содержании, если верно, что такое самооткровение совершается также в радости, скуке, тоске или усилении. В самом деле, тоска раскрывает себя в своей аффективности, в той *страдательной само-впечатлительности*, которой конституируется плоть этого страдания, как и любой другой модальности жизни. Именно поэтому все они представляют собой аффективные модальности. Согласно гениальному прозрению Мен де Бирана, существует чувство усилия: усилия такого рода, что лишь в труде этого усилия или в его удовлетворении возможно любое действие — не как объективное двигательное действие, само по себе бессознательное, но как «я могу», как переживание самого себя, в своей аффективности и через нее. Стало быть, аффективность означает не какую-то частную сферу нашей жизни, но пронизывает и в конечном счете фундирует всецелую область действования, «работы», а следовательно, и область экономических феноменов, которые нельзя отделить от человеческого существования, вопреки тому, что принято считать сегодня.

Наконец, существует страдательность мышления, объясняющая привилегированное положение очевидности в классической философии. За этой привилегией очевидности нетрудно различить царство зримого, которое доминирует в развитии нашей культуры, остающейся пленницей греческой *θεωρία*. Вот только мышление, включая рациональное мышление, дано самому себе лишь в страдательном самооткровении жизни, и сам Гуссерль, несмотря на свои усилия основать феноменологический метод на видении очевидности, вынужден был признать: «Сознание, которое судит о математическом „положении дел“, есть впечатление»⁶.

Итак, противопоставим ему тот решающий факт, что все модальности жизни, включая наряду с прочими модальности теоретического мышления и познания, аффективны по своей глубинной сути. И причина этого — в том, что феноменологическая материя, в которой изначально феноменализируется чистая феноменальность, есть та *Пра-страдательность*, в которой только и становится возможно любое пережива-

⁵ *Maître Eckhart*. Sermon № 6 // *Traité et sermons*. — Paris: Aubier, 1942. P. 146.

⁶ *Husserl E.* *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Op. cit. P. 124.

ние самого себя. По словам Иоанна, Бог есть не только Жизнь — Он есть *Любовь*. Так между чистым фактом жизни и *аффективностью* полагается сущностная связь.

Коль скоро различные тональности находят свою предельную возможность в сущности жизни, отсюда следует прежде всего, что их никогда не объяснить одними мирскими событиями, истолкованными как их «мотивы» или «причины». Говорят: пришла беда. Это означает, что некое объективное событие: несчастный случай, болезнь, траур, — породило страдание и почти отождествилось с ним. Однако такое событие, сколь бы драматичным они ни было, может породить чувство страдания лишь в существе, способном страдать, то есть в живом существе, данном самому себе в жизни, сущность которой — пра-страдательность. Но почему то или иное чувство оказывается облеченно в ту или иную конкретную форму аффективной тональности? Здесь нельзя не заметить, что все модальности нашей жизни распределяются в соответствии с основополагающим раздвоением, дихотомией переживаемых модальностей на позитивные — впечатления удовольствия или счастья — и на так называемые негативные — впечатления боли или печали. Так что наше всецелое существование охватывается аффективным становлением, которое никоим образом не остается неопределенным, но непрестанно осциллирует между нуждой и удовлетворением, страданием и радостью, тогда как нейтральные тональности вроде скуки или безразличия предстают как своего рода нейтрализации этой исходной осцилляции. Как же объяснить эту дихотомию, если она не является следствием одних лишь событий в мире, но должна найти свое предельное условие в нас самих?

Мы ответили на этот вопрос. В той мере, в какой сущность «жить» заключается в том, чтобы переживать самого себя в имманентности страдательного само-аффицирования, без отстранения, без дистанцирования от самого себя, жизнь запечатлена радикальной пассивностью по отношению к самой себе. Она есть претерпевание самой себя, страдательность по отношению к самой себе, которая сильнее любой свободы и присутствие которой мы узнаем в наималейшем страдании, не способном убежать от себя, загнанным в себя в том первоначальном претерпевании, которое свойственно любой жизни и любому живому существу. Именно в силу этой изначальной страдательности, присущей в качестве конкретного феноменологического модуса его осуществления каждому переживанию самого себя, возможна такая вещь, как страдание.

Но в осуществлении этой страдательности по отношению к самой себе жизнь переживает себя, приходит в жизнь, возрастает в своем содержании, наслаждается собой: она есть наслаждение, она есть радость. Как видим, в переживании самой себя, образующем сущность любой мыслимой жизни, априорно укоренены *две изначальные и фундаментальные феноменологические тональности — чистое страдание и чистое наслаждение*. Это разделение на две фундаментальные феноменологические тональности служит, в свою очередь, основанием для дихотомии, выявленной в сово-

купности наших аффективных тональностей. Но тогда, одновременно с этой глубинной сущностью жизни, перед нами открывается априорная и трансцендентальная возможность перехода всех наших тональностей друг в друга. Это непрерывное перетекание тональностей — идет ли речь о постепенной трансформации или о резком изменении, «скачке», — прочитывается также в конкретном становлении нашего повседневного существования. Такое становление может порой казаться абсурдным и невразумительным, подверженным превратностям случайного хода событий или игре бессознательных побуждений. Так обстояло дело, по мнению Верлена, когда, глядя на всю свою прошлую жизнь, он написал эти бесконечно цитируемые слова: «Былые счастья, былые несчастья, как вереница гусей...»⁷

Но такое впечатление покажется поверхностным, если мы поймем, что эта потенциальная модификация множественных модальностей, присущих фундаментальным феноменологическим тональностям, принадлежит к сущности жизни, потому что чистая страдательность есть конкретный феноменологический модус, согласно которому жизнь приходит в жизнь, обнимает себя в чистом наслаждении, а стало быть, согласно которому осуществляется возможность любой мыслимой формы счастья и радости, то есть в конечном счете радости жизни, безграничного счастья бытия.

Будучи взяты в их специфическом феноменологическом содержании, страдание и радость, конечно, различны, как различны нужда и удовлетворенность, желание и его утоление. Более того, именно эти различие и воля к замене позитивными модальностями модальностей негативных чаще всего определяют действие, начиная с самых элементарных его форм, вроде непосредственного стремления любой потребности к удовлетворению. Но, несмотря на свое различие, а порой и выраженное противостояние, страдание и радость, равно как их многочисленные модализации, объединяются в более изначальном тождестве — в тождестве страдания и наслаждения, совместно конституирующих сущность жизни и ее самость. Схватывание этого изначальнейшего тождества предполагает, однако, что мы не теряем из вида конечность нашей собственной жизни; другими словами, что мы ощущаем эту жизнь в ее Глубине: уже не там, где, как нам кажется, она переживает сама себя в своего рода психологической фактичности, никогда не могущей отдать себе отчет в себе самой, но там, где она дана себе самой: в самоданности абсолютной Жизни, в месте нашего трансцендентального рождения. В этом суть гениального прозрения Кьеркегора, понявшего, каким образом на пике страдания, на пределе отчаяния страдание обращается в блаженство, когда, по его словам: «Я погружается сквозь собственную прозрачность в силу, его породившую»⁸.

⁷ Verlaine P. Sagesse (I, VI) // Sagesse, Amour, Bohnneur. — Paris: Gallimard, 2001. P. 57.

⁸ Kierkegaard S. Traité du désespoir. — Paris: Gallimard, 1994. P. 63.

Из Пра-откровения абсолютной Жизни проистекает наиболее своеобразная характеристика состояния человека: человек есть *воплощенное существование*. Поскольку оно непосредственно понимается как существование в теле, оно отсылает к вопросу о теле, а он, как любой фундаментальный вопрос, отсылает, в свою очередь, к феноменологической подоснове, то есть к модусу явленности. Так вот, модус явленности, который со всей очевидностью предстает здесь как модус явленности тела, есть явленность мирская, причем в двух смыслах. С одной стороны, всякое тело, идет ли речь о нашем или любом другом теле, кажется нам себя в мире и принимает свои феноменологические свойства от феноменологических свойств мира, прежде всего свою экстериорность. Но это мирское тело не просто экстериорно: это тело, наделенное многими чувственными качествами. Иначе говоря, это тело, которое мы видим, осязаем, слышим и т.д., предполагает другое, трансцендентальное тело, которое чувствует, видит, осязает, слышит и т.д. и которое осуществляет все это благодаря различным чувственным способностям. В феноменологии XX в. эти способности понимались как интенциональные способности, а трансцендентальное тело, которым конституируется универсум, — как тело интенциональное. Именно в этом втором смысле наше тело есть мирское тело: в том смысле, что оно размыкает нас к этому миру как таковому. Явленность, на которую опирается эта разомкнутость к миру, есть та же явленность, в которой нам кажется тело-объект философской традиции: в обоих случаях это «вне-себя» как таковое. Но проблема в том, что интенциональность, дающая увидеть всякую вещь, не способна вывести в феноменальность саму себя. Эта апория, о которую в итоге разбивается феноменология Гуссерля, вновь возникает в связи с телом, редуцированным к интенциональному телу. Все, что нам предоставляет это трансцендентальное тело: возможность видеть, осязать, слышать, — оно предоставляет лишь постольку, поскольку, осуществляя это давание, изначально дает в нем себе самого себя. Но подобная имманентная самоданность достижима только в жизни, в ее страдательном самооткровении.

Переворот в нашем понимании тела происходит только тогда, когда явленность, которой вверено тело, есть уже не явленность мира, но явленность жизни. И переворот заключается именно в том, что вот это тело, наше тело, всецело отлично от прочих тел, населяющих универсум: это уже не зримое тело, но плоть — *незримая плоть*. Так как плоть обретает свое феноменологическое основание в жизни, от нее она принимает и совокупность своих феноменологических свойств. Это не только акосмизм и незримость, чего уже было бы достаточно, чтобы радикально отличить ее от традиционного тела, но и тот факт, тот малый факт, что любая плоть есть чья-то плоть: не в результате случайной сопряженности, а на том сущностном основании, что Я, подразумеваемое во всяком самооткровении жизни, утверждается во всякой плоти одновременно с жизнью, в том самом событии, которое дает ей себя — в ее трансцендентальном рождении. Будучи обязана жизни всем, плоть при-

нимает от нее и саму свою реальность: ту чистую феноменологическую материю само-впечатлительности, которая тождественна материи страдательного само-аффицирования. Сформулируем предельно точно: чистая феноменологическая материя любого истинного само-аффицирования, то есть материя радикально имманентная, та, в которой жизнь претерпевает сама себя, и есть плоть. Только потому, что плоть есть феноменологическая материя само-впечатлительности, принимающая свойственную ей возможность само-аффицирования от жизни, она конституирует реальность всей совокупности наших впечатлений.

Однако наша жизнь конечна. Ее можно понять, только исходя из бесконечной жизни, в которой она дана самой себе. Как наше Я, не способное само привести себя в себя, отсылает к Первоживому Я — к Слову, в котором являет себя себе абсолютная Жизнь, точно так же само-впечатлительность, делающая возможным и любое впечатление, и любую плоть, предполагает Пра-страдательность абсолютной Жизни, а именно ее изначальную способность приводить саму себя в жизнь по способу претерпевающего феноменологического осуществления. Лишь в этой Пра-страдательности любая плоть *страдательна* [passible], то есть, в свою очередь, *возможна* [possible]: плоть, которая есть не что иное, как страдательность конечной жизни, черпающей свою возможность в Пра-страдательности бесконечной Жизни.

Именно здесь феноменология жизни по праву претендует на выход за границы традиционной философии. Не в ее ли силах прояснить нам некоторые сущностные элементы нашей культуры, восходящие не к греческим истокам, а именно, иудео-христианскую духовность? В самом деле, в той мере, в какой всякая плоть дана себе лишь в Пра-страдательности жизни, феноменология жизни раскрывает уникальную связь между двумя начальными речениями из знаменитого Пролога к евангелию Иоанна: «В начале было Слово», «И Слово стало плотию» (Ин. 1, 1; 14). Мы отдали должное первому речению, если верно, что любая жизнь возможна, только если она подразумевает в себе то Я, в котором переживает сама себя. Но если всякая плоть страдательна лишь в Пра-страдательности жизни, осуществляемой в ее Слове, то Воплощение Слова перестает быть безумием, каковым оно было в глазах греков. Напротив, надлежит признать между Словом и плотью нечто гораздо большее, чем смежность: *сущностное тождество*, которое есть не что иное, как тождество абсолютной Жизни. Предавшись жизни, плоть перестала быть объективным телом с его странными формами, с его непонятной сексуальной детерминацией, с его способностью вызывать у нас тревожное беспокойство, с его вброшенностью в мир, с бесконечным вопросом «почему?», который мы задаем себе относительно него. Как понял еще Майстер Экхарт, жизнь не ведает вопроса «почему». Плоть, несущая в себе начало своего откровения, не нуждается ни в какой иной инстанции, чтобы сделаться ясной самой себе. Когда любая модальность жизни переживает сама себя в своей невинности, когда страдание выражает страдание, а радость — радость,

тогда в них говорит сама Жизнь и нет ничего, чтобы было бы сильнее ее Слова.

Эту Пра-страдательность, запредельную любой страдательности, но присутствующую в ней, имманентную всякой плоти как то, что дает ее самой себе, — как ее назвать, если не Пра-истиной, Пра-гнозисом, сущность коего Иоанн описывает как пришествие абсолютной Жизни в ее Слове, прежде чем она сделала возможным пришествие Слова во плоти, подобной нашей? Так Пра-истина, о которой говорит Иоанн, входит во все, в чем есть жизнь; она простирается и на те плотские существа, каковыми являемся мы сами, принимая в себя, в своей пылающей Парусии, наши смехотворные страдания и наши тайные раны, как принимала язвы Христа распятого. Чем чище, сведенное к самому себе, к своему плотскому феноменологическому телу, приходит к нам каждое из наших страданий, тем сильнее переживается в нас безграничная мощь, дающая это страдание самому себе. И когда это страдание достигнет своего предела в отчаянии, тогда, по словам Кьеркегора, «в своей соотнесенности с самим собой, в стремлении быть собой, Я погружается сквозь собственную прозрачность в силу, его породившую»⁹. Тогда нас затопляет опьянение жизнью. Блаженны страждущие. В глубине своей ночи наша плоть есть Бог. Пра-гнозис есть гнозис простецов.

Перевод с французского Галины Вдовиной

по изданию *Michel Henry. Phénoménologie de la vie. 2003. Vol. I, PUF. P. 59–76.*

⁹ *Ibid.*, p. 251.