

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты  
Центра гуманитарных научно-информационных исследований  
Института научной информации по общественным наукам,  
Института философии  
Российской академии наук

Российская академия наук  
Институт философии РАН  
Институт научной информации по общественным наукам

# Западная философия XX – начала XXI вв. Интеллектуальные биографии



Университетская книга  
Москва–Санкт-Петербург  
2016

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит  
Заместитель главного редактора И.А. Осинская

*Редакционная коллегия серии:*

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденок,  
И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов,  
Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский, И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская,  
Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

*Редакционная коллегия тома:*

д.ф.н. И.С. Вдовина (руководитель проекта), к.ф.н. И.Д. Джохадзе

*Рецензенты:*

д.ф.н. Н.М. Смирнова, д.ф.н. З.А. Сокулер  
Ученый секретарь: Д.А. Кибальчич

3 **Западная философия XX – начала XXI вв.** Интеллектуальные биографии. – М.; СПб.: Университетская книга, 2016. – 320 с. (Серия «Humanitas»)

В труде представлены результаты исследовательской работы коллектива сектора современной западной философии Института философии РАН по изучению специфики философии стран Запада, её основных проблем и многообразия форм через призму интеллектуальных биографий ведущих мыслителей. Одна из главных задач авторского коллектива – изучение феномена плюрализма в современной западной философии, проблем но-визны и традиций философского мышления методом логической и исторической рекон-струкции, сравнение различных философских концепций, исследование их противостояний и взаимных влияний. Представление современной философии Запада через творческие биографии значимых мыслителей позволяет воссоздать её широкую панораму и интеллектуальную эволюцию – в книге основное внимание уделено тем мыслителям, учения которых оказали и оказывают сегодня влияние на всемирное философское сообщество и на духовное состояние человеческой цивилизации в целом.

*В оформлении книги использован фрагмент*

УДК  
ББК

ISBN

© С.Я. Левит, составление серии, 2016  
© И.С. Вдовина, И.Д. Джохадзе,  
составление тома, 2016  
© Центр гуманитарных инициатив, 2016

**И**стория философии во многом определяется личностями философов, эту историю «делающих». В основе интеллектуальных построений каждого отдельно взятого мыслителя, даже самого строгого и «профессионального», лежит, как правило, его жизненный опыт, темперамент, *mentalité*. Данный коллективный труд – собрание очерков о жизни и творчестве ведущих западных философов XX – начала XXI века – служит еще одним подтверждением этой закономерности, давно подмеченной историками мысли.

Целью книги является не проблемно-аналитическое обозрение современной западной философии, но знакомство с наиболее яркими ее представителями. В основном это мыслители XX века, чьи идеи и концепции прошли «испытание временем» и сегодня продолжают оказывать влияние – большее или меньшее – на философскую культуру Запада. О некоторых персонажах книги (например, Мишеле Анри, Роберте Брэндоме, Жане-Люке Марьоне, Антонио Мильян-Пуэльесе) читателю в России известно совсем немного. Переводы отдельных произведений этих авторов, большинство которых признаны классиками при жизни, только начинают у нас появляться. Тем ценнее работа, проведенная авторским коллективом сборника – сотрудниками Института философии РАН, РГГУ, НИУ «Высшая школа экономики» и Тверского государственного университета, предпринявшими попытку рассказать о философских идеях и творчестве современных французских, немецких, британских, американских, испанских и итальянских мыслителей настолько исчерпывающе полно и обстоятельно, насколько это позволил жанр краткого интеллектуально-биографического эссе.

Западная философия XX – начала XXI века неоднородна, в ней сосуществуют различные направления, исследовательские программы и доктринальные установки. Об этом продуктивном многообразии можно судить по разбросу идей и теорий, рассмотренных нашими авторами. Философы, которые были

## СОЧИНЕНИЯ

Плотин, или Простота взгляда. М., 1991; Что такое античная философия? М., 1999; Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. СПб., 2004; Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005; Porphyre et Victorinus. V. 1–2. P., 1968; Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981 (новое, расширенное изд. – P., 2002); La Citadelle intérieure. Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. P., 1992; Qu'est-ce que la philosophie ancienne? P., 1995; Études de philosophie ancienne. P., 1998; Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes. P., 1999; La philosophie comme manière de vivre. Entretien avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. P., 2001; Wittgenstein et les limites du langage. P., 2004; Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature. P., 2004; N'oublie pas de vivre, Goethe et la tradition des exercices spirituels. P., 2008.

## ЛИТЕРАТУРА

*Визгин В.П.* Эпистрофический порыв // *Визгин В.П.* На пути к Другому: От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 15–29; Адо Пьер // *Философы Франции: Словарь.* М., 2008. С. 8–10; *Визгин В.П.* Как я понимаю философию // *Философский журнал.* 2009. № 1. С. 18–28; *Он же.* Пьер Адо и экзистенциальная философия // *Визгин В.П.* Очерки истории французской мысли. М., 2013. С. 58–65; *Михайлов П.Б.* Пьер Адо о философии природы, радости жить и ужасе бытия // *Философия религии: Альманах.* М., 2013. С. 471–483; *Montanari M.* Hadot e Foucault nello specchio dei Greci: la filosofia antica come esercizio di trasformazione. Milano, 2009; *Gnose et philosophie: études en hommage à Pierre Hadot.* Québec; Paris, 2009; *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes.* P., 2010.

А.В. Ямпольская

## МИШЕЛЬ АНРИ

**М**ишель Анри (1922–2002), французский феноменолог, богослов и писатель, еще мало известен российскому читателю. Он родился в Хайфоне (современный Вьетнам) в семье французского военного моряка и талантливой пианистки. Впрочем, отца ему не довелось узнать – тот погиб в автокатастрофе, когда мальчику было всего семнадцать дней. До семи лет Мишель с матерью и старшим братом жил в Индокитае, но в 1929 г. семья переезжает во Францию, сначала в Лилль, где его дед был дирижером и директором консерватории, а потом в Париж. Молодой человек поступает в лицей Henri IV, где его способности к гуманитарным дисциплинам сразу оказались замечены, а сам он начинает читать французских кантианцев (Лашелье, Алена, Бутру и прочих) и решает связать свою жизнь с философией. В Высшей нормальной школе Анри учится у двух столпов французского неогегельянства Жана Ипполита и Жана Валя, а также под руководством Жана Гренье и Фердинана Алкье занимается философией Спинозы и Декарта<sup>1</sup>.

После 18 июня 1940 г. старший брат Мишеля Анри уезжает в Англию, чтобы одним из первых присоединиться к «Свободной Франции», а летом 1943 г. сам Мишель вступает в Сопротивление и становится партизаном. Их группа «маки», расположенная в Юрских горах, называлась «Перикл» и объединяла в основном молодых интеллектуалов. Подпольная кличка Анри была «Кант», потому что он повсюду носил с собой томик «Критики чистого разума», однако как и многие другие французские философы, в частности Жан Валь и Жан-Поль Сартр, Анри во время войны читает не только Канта, но и Хайдеггера, которым в те годы страстно увлекся другой член молодой группы «Перикл», Жан Боффре<sup>2</sup>. Однако партизанская деятельность Анри не исчерпывалась изучением немецкой философии: их группа дей-

ствовала в Лионе против знаменитого своей жестокостью Клауса Барби (или, как ошибочно писали раньше, Барбье), «лионского мясника». Опыт тоталитаризма и подпольной жизни оказался очень важен для Анри, ведь в одном из поздних интервью он назвал его «фундаментальным»: выяснилось, что самые обычные вещи — возможность свободно разгуливать по улицам, возможность без страха разговаривать со знакомыми — вовсе не сами собой разумеются. Жизнь — в ее простоте и красоте — оказалась чем-то очень хрупким и тем самым бесконечно ценным. В предельной ситуации подполья «человеческие связи интенсифицируются: кто-то просит у тебя убежища, и ты можешь спасти его жизнь — но поставив при этом под угрозу свою собственную»<sup>3</sup>. Вопросы жизни и смерти решаются в отношениях между людьми, в то время как общественные структуры оказываются чем-то мнимым и в критической ситуации совершенно бесполезным: гражданское общество, политическое пространство, в котором индивид может явить себя, пространство исторических и социальных отношений оказывается лишь иллюзией, пространством страха для одних, пыток и смерти для других<sup>4</sup>. Тридцать лет спустя Анри напишет роман, «Любовь с закрытыми глазами», где попытается выразить этот опыт не в философской, а в художественной форме; среди персонажей этого романа — поэт Осип, который одержим идеей увековечить в своих стихах память об убитых тоталитарным режимом, и его жена Надежда, чья миссия — сохранить эти стихи<sup>5</sup>.

Война кончилась, и вернулись мирные заботы: учеба, карьера. Анри преподает в лицеях Касабланки и Экс-ан-Прованса, получает пост научного сотрудника в CNRS (аналог нашего академического института), совершает неперемное паломничество в Тотнауберг вместе со старым товарищем, Жаном Боффре. Однако его философские интересы сосредоточены вокруг французской философии тела: первая диссертация, «Философия и феноменология тела» (написанная в 1949, но опубликованная по административным причинам только в 1965 г.), посвящена Мен де Бирану. Наконец, в 1963 г. Анри защищает вторую диссертацию, свой феноменологический *opus magnum*: «Сущность явления». Юношеское увлечение Сартром, Гуссерлем и Хайдеггером, восторженное чтение «Картезианских медитаций» сменилось глубоким разочарованием: «темой этих великолепных текстов была трансцендентальная жизнь, но именно она-то и оказалась в них упущена»<sup>6</sup>. Трансцендентальный субъект, считает Анри, строится в феноменологии по образцу субъекта познания, кото-

рый находится в формальном отношении с объектом познания и фактически определяется через него; в свою очередь проблема телесности, а с ней и конкретность субъективной жизни, оказывается полностью упущена. Быть телом — значит иметь в первую очередь отношение с самим собой, и только потом с миром; субъективность определяется через самоотнесенность телесной и психической, эмоциональной, аффективной жизни, а не через направленность субъекта вовне. Недаром Анри противопоставляет свою феноменологию телесности феноменологии тела Мерло-Понти, философию которого он считает «вторичной»<sup>7</sup>: нет и не может быть никакой со-принадлежности субъекта и мира, потому что мир и субъект, живое и неживое, разнородны в феноменологическом смысле: я получаю доступ к себе совершенно не так, как я получаю доступ к миру, — а совершенно другим, гораздо более интимным и болезненным образом.

Однако книга, в которой Анри пытается полностью преобразовать всю феноменологическую философию, радикально изменив все ее философские основания, осталась фактически незамеченной. Хотя на защите присутствовали Жан Валь, Жан Ипполит, Поль Рикёр, Фердинан Алкье, высоко оценившие работу, но влиятельным членом философского сообщества Мишель Анри так никогда и не стал<sup>8</sup>. Он предпочел провинциальную жизнь и занятия наукой вдалеке от парижской суеты соблазнам Сорбонны, куда его приглашал Жан Валь, и с 1960 г. и до выхода на пенсию в 1982 г. Анри работал в университете Монпелье. Скромная, очень скромная карьера для талантливого молодого человека!

Необходимость читать общеуниверситетские курсы философии привела Анри к работе над философией Маркса. В шестидесятые годы марксизм был одним из ведущих направлений во французской философии; почти все левые французские интеллектуалы в той или иной форме отдали ему дань. «*Lire le Capitale*» (1965) Альтюссера, Балибара, Машре и Рансьера стала одной из вершин французского «структурного марксизма», однако провинциальный профессор, задумавший в тот же самый год новую фундаментальную интерпретацию Маркса, на первой же странице своего труда назвал имеющиеся интерпретации всего лишь «набором бессмыслицы»<sup>9</sup>. Ошибка всех марксистов, начиная с Энгельса, заключается в том, что они читают Маркса как в первую очередь политического мыслителя, упуская из виду самое интересное и важное в нем — онтологию и эпистемологию «самого блестящего из учеников Гегеля»<sup>10</sup>, «Аристотеля наших дней»<sup>11</sup>. Анри читает Маркса через Мен де Бирана и Гус-

серля, и Маркс предстает не столько мыслителем действительности, сколько философом реальности, а точнее — философом воплощенной субъективности, которая находит свое выражение в практике конкретной жизни.

Анри очень чуток к мистическим и метафизическим метафорам, лежащим в основе многих интуиций немецкого идеализма, в философскую традицию которого он вписывает раннего Маркса. Для Анри диалектика начинается с Парацельса: преобразование свинца в золото становится парадигмой для преобразования самой природы, а потом и самого бытия и мышления<sup>12</sup>. Однако за чрезмерное расширение этого понятия приходится заплатить определенную цену: преобразование перестает быть тем, что оно есть, а именно внутренним становлением живого; оно становится сначала объективацией (у Бёме), а потом и отчуждением (у Лютера в переводе Фил. 2, 7 и далее у Гегеля). Соответственно, утверждая мессианскую роль пролетариата в текстах до 1844 г., Маркс только продолжает общую линию немецкой мысли, которая перетолковывает теологию кенозиса в терминах отчуждения: «Пролетариат — это Христос. Именно он — потому что пролетариат, как и Христос, есть личность — должен дойти до предела страданий и зол, дойти до самопожертвования, должен отдать пот, кровь и в конечном итоге самую жизнь, дабы посредством этой жертвы, этого самоотрицания, отрицания жизни достичь подлинной жизни, где уже не будет места ни конечному, ни частному, достичь жизни целостной, которая и есть спасение... Пролетариат только лишь подменяет собой христианского Бога, а та история, которую он обещает, представляет собой всего-навсего профанную версию священной истории»<sup>13</sup>.

Такой же формой алхимической трансформации истории является революция: то отрицание, которое должно произвести все новое, то зло, которое породит благо. Подвижность и амбивалентность эмоционального опыта, в котором любовь вдруг может превратиться в ненависть или наоборот, в котором притягательность и отвращение могут сосуществовать и даже усиливать друг друга, переносится вовне, в сферу социальных связей, которые имеют радикально иную природу. Таким образом, революция есть фантазм<sup>14</sup>: попытка объективизации и отчуждения вовне того, что должно происходить внутри нас.

Однако в «Немецкой идеологии» Марксу, считает Анри, удастся выйти за пределы метафизической диалектики и прорваться к реальности — реальности конкретной жизни отдельных людей с их материальными нуждами, которая служит предпосылкой

для метафизического понятия истории. Жизнь образует «условие возможности» истории и, тем самым, является мета-исторической<sup>15</sup>: она не принадлежит истории, она гетерогенна ей. Именно здесь, как считает Анри, происходит разрыв с Гегелем, для которого история и ее условия возможности полностью совпадают. Интересно, что эту же критику Анри направляет и против Хайдеггера, который описывает историческое бытие *Dasein* в терминах наброска, игнорируя материальные и субъективные основания этого наброска: «Нет истории предмета, как нет истории духа. Прежде проекта накормить себя, прежде проекта одеть себя — есть голод, субъективное переживание дискомфорта»<sup>16</sup>. Иначе говоря, философия Маркса — в отличие от феноменологии Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера, оставшихся в плену у «онтологического монизма»<sup>17</sup>, не исходит из какого бы то ни было единого основания, «единой онтологической реальности»<sup>18</sup> — будь то материя, дух, природа или что угодно еще, — которая осуществляется в становлении; она предполагает множественность, гетерогенность этих оснований. Соответственно и экономические противоречия объясняются уже не мистической работой отрицания, а вытекают из конкретности интересубъективной жизни, из плюральности самого человеческого бытия. В отличие от того, что утверждают марксисты, борьба классов есть не объективный процесс, а субъективный: субъективный, поскольку он относится не к объективному миру, а к структуре субъективности, к тому, как люди переживают свои отношения друг с другом и с миром<sup>19</sup>.

Более того, сама реальность не является объективной, то есть представленной, реальностью: она не создается духом и не схватывается им. Отчуждение мышления от самого себя, творческая игра объективации мысли не может дать ему самостоятельный, настоящий объект; но равным образом и способности созерцания недостаточно, чтобы пассивно схватить чувственный мир как исходную структуру бытия, потому что и мышление, и созерцание пытаются познать мир как предмет.

Тезис Маркса о примате практики — это, согласно Анри, тезис феноменологический. «Содержание мира... — это социальная практика, а законы, управляющие этой социальной субстанцией, — отнюдь не законы феноменальности мира, придающие ему определенный образ... но, напротив, невидимые и страстно-страдательные законы жизни. Укорененность силы в аффективном, влечение, прорывающееся под влиянием аффекта, неясный жизненный путь нужды и поступка — вот что определяет любое общество, а вместе с ним и содержание этого мира,

в качестве общества производства и потребления»<sup>20</sup>. Но если законы социальной практики — это законы жизни, то доступ к ним мы получаем не посредством объективных показателей. Законы жизни переживаются субъективно. Мир есть мир жизни, и каждый из нас живет и страдает в этом мире прежде, чем осознает его<sup>21</sup>; именно в этом смысле следует понимать знаменитый тезис Маркса о том, что «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание». Труд — мучительное усилие<sup>22</sup>, трата времени, усталость — это реальность, в то время как деньги, в которые пересчитывается это усилие, представляют собой лишь объективизацию этого субъективного опыта, заменяя неотчуждаемую реальность трудового праксиса — кажимостью экономических отношений. Экономика, как и идеология — это всего лишь иллюзия, которой мы подменяем и опосредуем субъективное переживание жизни: «Жизнь создает природу как совокупность используемых ценностей, необходимых для нее. Обмен этими ценностями предполагает определенную степень живой работы, их производящей, но эту работу как модальность субъективной жизни нельзя ни измерить, ни определить качественно. Экономика подменяет эту страстно-страдательную активность совокупностью конституирующих ее объективных и идеальных эквивалентов. Таким образом, экономика является идеальным двойником жизни и постижима только исходя из нее»<sup>23</sup>.

Следующим важным рубежом стала книга «Видеть невидимое: о Кандинском», написанная в 1988 г. Эта работа представляет собой попытку философского осмысления творчества великого русского художника; она продолжает лучшие традиции французской феноменологической эстетики. Анри считает, что живопись и теоретические работы Кандинского свидетельствуют о том, что наша «невидимая» внутренняя жизнь, ощущение самих себя и своих эмоций глубже, чем опыт мира, опыт предметности, и что абстрактное искусство Кандинского являет нам самое Жизнь, не воспроизводя, а «воскрешая» ее на холсте. Цель искусства — заставить нас увидеть, но не увидеть видимое, которое Кандинский называет «внешним», а увидеть «внутреннее», невидимое, принадлежащее не объективному миру, а «абсолютной субъективности»<sup>24</sup>. Такова цель всякого искусства, но в творчестве Кандинского это требование достигает своей абсолютной радикальности: в отличие от импрессионизма, кубизма или даже «трансценденталистского» абстрактного искусства, к которому Анри относит Малевича и Мондриана, живопись Кандинского ставит своей целью не «возвращение к

подлинному восприятию»<sup>25</sup> чего бы то ни было, не воспроизведение этого «подлинного восприятия» *на холсте*, а воспроизведение *в нас самих* определенного опыта, определенного переживания, которое не является переживанием чего-либо, которое не связано с каким-то определенным предметом, существующим вне меня. Живопись Кандинского основана не на восприятии, а на «контр-восприятии»<sup>26</sup>: на разрушении отсылки к предмету, к вещи. Интенциональное восприятие вещи в ее бесконечном горизонте заменяется непосредственностью чувственного переживания цветов и форм, которые «пробуждают в субъективности творца или зрителя»<sup>27</sup> многообразный аффективный, или, как пишет Анри, страстно-страдательный (*pathétique*) отклик.

Анри видит в Кандинском экхартианского мистика, который в художественной форме представляет нам опыт «мистического познания», «познания без объекта»<sup>28</sup>. Задача творца состоит в том, чтобы разделить с другими «эмоцию», — но не просто как отдельное аффективное переживание, а как особую *практику*, практику радикальной трансформации субъективности. Иными словами, абстрактное искусство не является «мимезисом» (эмоциональной) жизни<sup>29</sup>: оно *не воспроизводит* ее на картине, но *производит* ее, вводит ее в действие<sup>30</sup>: «искусство есть модус, согласно которому происходит становление жизни»<sup>31</sup>. В этом смысле истина искусства является «практической» и даже «этической»: тот, кто воспринимает искусство, тем самым совершает определенный акт самоотдачи, акт самореализации жизни. Если воспользоваться словами поэтессы Марии Степановой, в настоящем искусстве «жизнь продолжает себя».

Последние годы жизни Анри были посвящены работе над богословской трилогией («Слова Христа», «Воплощение» и «Аз есмь истина»), в которой феноменология жизни служит тем языком, с помощью которого он истолковывает Евангелие от Иоанна. Мишель Анри скончался в Париже в 2002 г. в возрасте 80 лет.

Философский путь Анри интересен тем, что на его примере видно, как радикализация сугубо эпистемологического интереса приводит к варианту феноменологии, целиком и полностью сконцентрированному на проблемах философского преобразования самости. Если вспомнить предложенное Мишелем Фуко различие<sup>32</sup> между «чистой философией» как онтологией или теорией познания и «духовностью», то есть философией, призванной напомнить о том, что невозможно достичь истины посредством одной лишь теории, что доступ к истине подразумевает радикальную трансформацию самого философствующего

субъекта, то философский путь Анри можно описать как переход от первой ко второй. Анри начинает с критики понятия явления у Гуссерля и Хайдеггера и приходит к феноменологии жизни, в которой мысль (*cogitatio*) отождествляется со страстью (*πάθος*).

В чем же, согласно Анри, состоит задача феноменологии? В том, чтобы «показать то, что в самом показывании не показывается»<sup>33</sup>, показать то, что остается сокрытым. Однако речь идет не столько о том, чтобы обнаружить новый регион бытия, расширить предметное поле работы, сколько о том, чтобы найти тот «исток», откуда берут свое начало явление и бытие. Как и Ж.-Л. Марьон, Анри в своей критике Гуссерля исходит из Декарта. Хотя сам Гуссерль видел свою задачу в том, чтобы вернуться к радикализму *Meditationes de prima philosophia*, Анри считает, что подлинная сущность картезиана радикализма полностью упускается Гуссерлем из виду. Интерпретация методического сомнения, появившаяся в Лекциях 1907 г. и неоднократно воспроизведенная Гуссерлем в других работах, не сводится, согласно Анри, лишь к историко-философской неточности: в ней заключается «фундаментальная философская ошибка»<sup>34</sup>, которая привела к завышению роли созерцания и, одновременно, к фактической утере данности как главного предмета феноменологического рассмотрения. *Cogitationes* прочитываются Гуссерлем слишком узко, а именно как «сознание чего-либо»<sup>35</sup>. Интенциональное сознание, будучи «сознанием чего-либо», не просто превращает «саму вещь» в «вещь, как она дана нам» и даже в предмет; согласно Анри, интенциональность сознания состоит в *отчуждении* являющегося (*Erscheinende*) от самого явления<sup>36</sup>. Анри приходит к выводу, что Гуссерль выстраивает двухступенчатую схему: сначала есть некоторая предметность, которая воспринимается, представляется, судится; и потом субъект, «упражняясь в рефлексии», может дать себе свое переживание в добавочном акте усмотрения<sup>37</sup>. Однако это означает, что *cogitationes* в собственном смысле слова не «даны»; «дана» оказывается одна лишь рефлексия<sup>38</sup>.

На самом же деле *cogitationes* обладают статусом самоданности, настаивает Анри. Однако само понятие самоданности должно быть переосмыслено по сравнению с гуссерлевским, потому что подлинная самоданность достижима только в ходе радикальной редукции к имманентности, которую Анри называет также «контрредукцией». В отличие от Гуссерля, который включил в самоданность предметный слой переживания, а именно «трансцендентность в имманентности», Анри, напротив, считает, что

следует ограничиться только гилетическим слоем переживаний, не принимая в расчет нереальный (и нереальный) слой ноэматического. Необходимо получить доступ к самоданности как «первичной данности» переживаний, «неопосредованной методом и языком»<sup>39</sup>, необходимо отвернуться от мира, чей феноменальный статус носит сущностно вторичный характер, и повернуться к самому себе. «Уйти под свою кожу», — пишет митр. Антоний Сурожский, резюмируя аскетический опыт отцов пустыни — и эти слова очень хорошо подходят для описания того философского *μεταστροφῆ*, которого требует Анри: только в самом себе, в «само-испытывании самости», можно обрести доступ к Жизни.

«Как мы получаем доступ к жизни? В доступе к самому себе», — пишет Анри<sup>40</sup>. Именно самоотнесенность, отношение с самим собой и есть то, что отличает явленность жизни от явленности мира. Если мир открывается нашему зору — физическому или умственному — как нечто иное, отличное от нас, то я сам открываюсь самому себе совершенно иначе: не в умозрении, не в рефлексии, не в *inspexio sui*, не в «шпионаже за самим собой»<sup>41</sup>, а непосредственно. Мир является средой явленности, универсальной средой феноменализации для всего, кроме меня самого в качестве живущего, потому что я явлен себе радикально иным образом: не теоретически, а практически, не через видение или мысль, а через ощущение или страсть.

Когда живое ощущает свою жизнь в ее конкретности — в страдании, в радости, в боли — жизнь является, «испытывается», говорит Анри, и этот момент ощущения жизни и есть источник нашей способности обнаруживать явления как таковые. Жизнь открывается только живущему, в той мере, в которой он живет и ощущает сам себя: *γνώθι σεαυτόν*, явленность Я самому себе, оказывается «условием возможности» феномена вообще. Я сначала живу, а только потом познаю мир: явление жизни фундирует явление мира. Самообнаружение Я в неинтенциональных переживаниях — например, в ощущении боли, страдания, но равным образом и в порывах радости — служит тем парадигмальным примером аффицированности Я самим собой, в котором проявляется исходная аффективность в качестве *πάθος*.

Однако познание самого себя и жизни, которое происходит в ощущении жизни, которое и есть ощущение жизни, не является познанием того же типа, что и познание мира: жизнь не умопостижима, но архи-умопостижима. Хотя я дан себе с той же и пугающей достоверностью<sup>42</sup>, что и болевое ощущение или переживание грусти, но эта достоверность принадлежит к другому по-

рядку, не теоретическому, а практическому. Это не столько опыт, сколько «испытывание», которое относится к совершенно иной, не кантовской эпистемологической ситуации. Анри Мальдине, чья мысль в этом вопросе отчасти близка Мишелю Анри, много размышлял об эсхиливском *πάθει μάθος* («то, что познается в испытывании»). То, что мы испытываем (боль, страх, радость, тревога) не есть *предмет* опыта, но внутреннее состояние, настроение, «каково нам». Оно направлено не на *что*, а на *как*, не на внешнее (или сделанное внешним, отчужденное, объективированное), а на внутреннее в его неотъемлемости. Соответственно и познается оно не так, как познаются противостоящие мне *предметы* — пусть даже духовные, идеальные. Интенциональная структура сознания как «сознания о...» оказывается непригодной для описания *πάθος* и свойственной ему самоотнесенности. Я есть тот, кто подвержен страстям, а значит, я есть тот, кто находится в страстно-страдательном (*pathétique*) отношении с самим собой.

«Всякая жизнь есть страсть»<sup>43</sup>, — утверждает Анри. Страсть — в значении страдания, претерпевания, муки — но одновременно и в значении страстного порыва чувств, который захватывает самость целиком, без остатка, не оставляя пространства для отчуждающей и умерщвляющей ее рефлексии. Страсть подразумевает единство субъекта, совпадение самости с самой собой: то, что вызывает страдание, совпадает с тем, что страдает. Эта тождественность субъекта и объекта страсти образует «тавтологическую» структуру самости. Другими словами, самость есть *locus* непосредственности аффективных состояний, то место, где ощущение страдания или наслаждения совпадает с ощущением жизни. Именно *πάθος*, или, точнее, страстно-страдательная само-впечатлительность (*auto-impressionabilité pathétique*) образует ту самоидентичность самости, которая только и позволяет мне, конечному и ограниченному существу, произнести фразу, которая приличествует только Богу: «Аз есмь аз»<sup>44</sup>.

Как «христианский философ» субъективности, Анри видит свою цель в описании того, что он сам называет «христианским *cogito*». Главная характеристика этого *cogito* или, точнее, *pator* есть самоощущение, самоиспытывание, то есть, поясняет Анри, это *cogito* — живое. Однако есть нечто, что более любого живущего — это самое жизнь<sup>45</sup>. Быть живым означает — иметь в себе жизнь, быть связанным с жизнью.

Жизнь есть понятие не биологическое, а теологическое: «Биологи ничего не знают о жизни»<sup>46</sup>, — иронизирует Анри. Или, точ-

нее, что-то они знают, но знают они это не потому, что они биологи, а потому, что они — живые существа. Однако и богословы знают нечто о жизни только в той мере, в которой они не просто рассуждают о богословии, но живут христианской жизнью. Потому что жизнь, согласно Анри, есть сущностно христианское понятие — если, конечно, слово «понятие» может быть применено к жизни. Ибо жизнь в своей основе божественна, жизнь есть Тот, Кто сказал: «Аз есмь Путь, и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6). Сущность «христианской самости» может быть схвачена только из христологии, из сравнения с Самостью Самого Христа<sup>47</sup>.

Мы, люди, живем только потому, что мы все суть сыны и дочери Божии. И как был рожден и воплощен Единородный Сын Божий Иисус Христос, воплощены и мы, люди. Другими словами, Анри настаивает на том, что наша собственная воплощенность может быть понята и осмыслена только исходя из Воплощения Слова Божия, а не наоборот. Реальность нашего собственного воплощения доказывается так же, как и реальность Воплощения Христова — через страдание. Сама наша способность к страданию укоренена в Страстях Христовых. И как Его страдания (Крест, погребение, смерть) доказывают истинность Воплощения, так и наша способность испытывать страдание и наслаждение — наша (само)аффективность — является феноменологическим подтверждением того факта, что наши тела — живая плоть, а не просто пространственные объекты. Вот почему страдание как страсть, как *cogitatio* есть «фундаментальная аффективная настроенность, в которой жизнь касается своей собственной Основы»<sup>48</sup>, то есть Жизни.

Это сродство с Жизнью, которое есть у каждого живущего, служит объяснением кажущегося парадокса: если самость сущностно пассивна — пассивна по отношению к внешним воздействиям и пассивна по отношению к себе, то как же возможно действие, поступок? Согласно Анри, любая сила, любая власть, которой обладает человеческая самость — способность двигаться, прикасаться к вещам, судить о них — все они имеют исток в радикальной пассивности. Действительно, Я не есть тот, кто обладает способностью действовать — я лишь тот, кто осуществляет эту способность. Источником же любой мыслимой власти является Живой Бог. «Без Мене не можети творити ничего»<sup>49</sup> означает не только, что без Бога невозможны добрые дела, но что без Бога невозможно делать вообще ничего<sup>50</sup>.

Только исходя из того, как в теологической феноменологии Анри *cogitationes* или *passiones* связаны со Страстями Христовы-



ми, возможно действительно прояснить вопрос о сущности само-воздействия. Действительно, быть человеком значит быть сыном Божиим, и Бог, Который есть Сама Жизнь, рождает меня как Себя. Однако «я как живая трансцендентальная самость» не есть Иисус Христос, Единородный Сын Божий<sup>51</sup>. И поэтому жизнь самовоздействует во мне не так, как в Нем.

В качестве Яя аффицирую себя сам, я сам есмь аффицированное и то, что аффицирует, я сам есмь «субъект» этого воздействия и его содержимое. Я постоянно ощущаю сам себя, и самый факт этого ощущения самого себя конституирует мое Я. Однако я не сам навлек на себя это состояние самоощущения. Я есмь я сам, но я не имею ничего общего с этим «бытием мной самим», я ощущаю сам себя, не будучи источником этого ощущения<sup>52</sup>.

Другими словами, я обнаруживаю себя само-аффицированным, я заброшен в само-воздействие жизни. В поздней, теологической феноменологии Анри само-аффицирование самости заменяется само-аффицированием жизни: «я испытываю само-аффицирование абсолютной жизни во мне как мое собственное само-аффицирование»<sup>53</sup>. Именно жизнь, «в ее страстном объятии, есть то, что дает Самости возможность страстно объять себя и стать Самостью»<sup>54</sup>. Иначе говоря, человеческая самость пассивна как по отношению к себе, так и по отношению к извечному процессу само-воздействия жизни.

Именно здесь коренится различие между людьми вообще и Единородным Сыном Божиим. Хотя Христос как Второе Лицо Троицы также рожден в процессе само-воздействия абсолютной жизни, Он, как единосущный Отцу, делит с Отцом действительность этого процесса. В отличие от тварей, Он Сам есть источник Своего само-воздействия. И именно поэтому Лицо Христа есть условие возможности всех других сынов и дочерей Божиих как человеческих личностей.

Ни один сын, ни одно живое трансцендентальное эго, рожденное в жизнь, не могло бы родиться в эту жизнь, если бы жизнь прежде не сделалась трансцендентальной Самостью в Перво-Сыне<sup>55</sup>.

Христос есть Тот, кто делает меня – «мною».

Подводя итоги, хотелось бы сказать, что «неинтенциональная» феноменология жизни, разработанная Мишелем Анри, равно как и феноменология близости к Другому, предложенная Левинасом, представляют собой важное и интересное направление феноменологических исследований, однако важно осознавать и его методическую ограниченность. Утверждая, что

интенциональная жизнь сознания представляет собой вторичный по отношению к неинтенциональной жизни воплощенного субъекта модус, Анри и Левинас – как и другие французские постхайдеггерианцы – отказывают в философской значимости обычной истине, истине суждения и восприятия. Истина бытия, истина Жизни, правдивость обращенной к Другому речи играют существенную, фундаментальную роль в феноменологии; но если феноменология хочет остаться дескриптивной, а не только прескриптивной наукой, она не может *полностью* отказаться от истины *о мире*, от истины познания. Однако мир, исходный феномен мира забывается и в «акосмической» феноменологии автоаффективности Анри, и в феноменологии гетероаффективности Левинаса. Не случайно и Анри, и Левинас отказываются видеть в «удивлении перед миром» легитимый источник философской работы. Предложенный Анри проект «акосмической феноменологии» исключает платоновское изумление, поскольку оно предполагает известное запаздывание, и, тем самым, дублирование философского опыта по сравнению с исходной данностью мира<sup>56</sup>. Точно так же для Левинаса аристотелевское удивление «тому, что есть» означает забвение размерности трансцендентного, размерности того, что «по ту сторону бытия», и, тем самым, первый шаг в сторону идолопоклонства<sup>57</sup>.

Представители «прескриптивной» феноменологии зачастую забывают, что задача философии состоит не только в том, чтобы изменить мир и самого себя, но и в том, чтобы объяснять их. Пусть «познавательный акт сам по себе не открыл бы доступ к истине, если бы его не сопровождало, не дублировало и не завершало некое преобразование субъекта <...> в его бытии субъектом»<sup>58</sup>, задача феноменологии не может быть сведена к *одному* лишь преобразованию субъекта. Задача феноменологии является, как нам представляется, двоякой, теоретической и практической одновременно. Религиозное обращение отличается от философской конверсии именно тем, что в философии преобразование субъекта не может быть отделено от эпистемологической и онтологической работы. Если феноменология претендует на выход за рамки философской аскезы, ее границы должны включать не только то, что «по ту сторону» мира, но и самый мир.

Философия М. Анри была подвергнута жесткой критике в работах Д. Жанико «Теологический поворот во французской феноменологии» и «Взорванная феноменология», а также в ряде исследований других авторов, однако оценка его работ продолжает меняться. Например, если такой видный феноменолог

как Р. Бернет в 1999 г. квалифицировал философию М. Анри как «тео-феноменологию» и как «барочную рецепцию христианства»<sup>59</sup>, то в последней своей книге, посвященной вопросам «сущностной динамики Жизни», он отмечает свой долг перед М. Анри, идеи которого (наряду с идеями А. Бергсона) помогли ему освободиться от сугубо биологической концепции жизни, не впадая при этом в метафизический финализм<sup>60</sup>. В свою очередь работы Анри были высоко оценены рядом религиозно ориентированных философов: его влияние признают такие авторы, как Ж.-Л. Марьон, Н. Депраз, Дж. Дж. Харт и др. Особо следует отметить высокую оценку философии Анри Э. Левинасом, который посвятил ему свой последний учебный курс в Сорбонне (к сожалению, материалы этого курса до сих пор не опубликованы). С 2010 г. в Лувене выходит ежегодник *Revue internationale Michel Henry*, посвященный наследию Анри.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Дипломная работа Анри, «Счастье Спинозы» (1943), недавно была переиздана с обширным комментарием.
- <sup>2</sup> Боффри в ту пору еще плохо знал немецкий и полагался на частичный перевод «Бытия и времени», сделанный другим членом группы «Перикл», Жозефом Рованом. Партизанская деятельность Рована заключалась в изготовлении поддельных документов для других членов группы; он был схвачен гестапо и отправлен в Дахау, где, впрочем, ему удалось выжить. После войны Рован обратился в католицизм и стал одним из членов редакции журнала «Esprit», издаваемого Эммануэлем Мунье. Подробнее о месте хайдеггерианской философии в движении Сопротивления см.: *Geroulanos S. An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford, 2010. P. 228–230.
- <sup>3</sup> *Henry M. Une politique du vivant, entretien avec J. Le Thor // Henry M. Auto-donation: entretiens et conférences*. P., 2004. P. 223–224.
- <sup>4</sup> *Henry M. Un philosophe parle de sa vie, entretien avec Roland Vaschalde // Henry M. Entretiens*. Arles, 2005. P. 13–14.
- <sup>5</sup> Анри очень ценил поэзию Мандельштама, равно как и автобиографическую прозу Н. Мандельштам, но все же эта пара персонажей не вполне совпадает с прототипами: Осип выведен бравым подпольщиком, который никогда не теряет самообладания, а Надежда – прекрасной хозяйкой, которая и в нелегальных условиях умеет обеспечить товарищей фруктами и пирогами.
- <sup>6</sup> *Henry M. Un philosophe parle de sa vie*. P. 16.
- <sup>7</sup> *Henry M. Entretien avec Virginie Caruana, 2000 // Henry M. Entretiens*. P. 116.

- <sup>8</sup> Следует, впрочем, отметить негативную оценку Мерло-Понти, который воспрепятствовал публикации «Феноменологии тела» в издательстве Галлимар.
- <sup>9</sup> *Henry M. Marx. Vol. 1: Une philosophie de la réalité*. P., 1976. P. 9.
- <sup>10</sup> *Ibid.* P. 11.
- <sup>11</sup> *Henry M. Entretien avec Bogdan Mihai Mandache, 1991 // Henry M. Entretiens*. P. 92.
- <sup>12</sup> *Henry M. Marx. Vol. 1: Une philosophie de la réalité*. P. 138–139.
- <sup>13</sup> *Ibid.* P. 143.
- <sup>14</sup> *Ibid.* P. 153.
- <sup>15</sup> *Ibid.* P. 195.
- <sup>16</sup> *Ibid.* P. 207.
- <sup>17</sup> *Henry M. Essence de la manifestation*. P., 1963. P. 137.
- <sup>18</sup> *Henry M. Marx. Vol. 1: Une philosophie de la réalité*. P. 212.
- <sup>19</sup> *Ibid.* P. 219.
- <sup>20</sup> *Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / Пер. А.С. Детистовой и А.В. Ямпольской под ред. С.А. Шолоховой // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М., 2014. С. 55.*
- <sup>21</sup> *Henry M. Marx. Vol. 1: Une philosophie de la réalité*. P. 401.
- <sup>22</sup> «Le travail n'est d'autre qu'un *effort souffrant*» (*Henry M. Auto-donation*. P. 27).
- <sup>23</sup> *Анри М. Неинтенциональная феноменология*. С. 56.
- <sup>24</sup> *Henry M. Voir l'invisible, sur Kandinsky*. P., 2005. P. 24–25.
- <sup>25</sup> *Ibid.* P. 31.
- <sup>26</sup> *Ibid.* P. 53.
- <sup>27</sup> *Ibid.* P. 71.
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 35–36.
- <sup>29</sup> *Ibid.* P. 206.
- <sup>30</sup> *Ibid.* P. 41.
- <sup>31</sup> *Ibid.* P. 210.
- <sup>32</sup> *Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб., 2007. С. 43.*
- <sup>33</sup> *Henry M. Philosophie et phénoménologie // Henry M. De la phénoménologie*. P., 2003. P. 182.
- <sup>34</sup> *Henry M. Phénoménologie matérielle*. P. 67.
- <sup>35</sup> Ср. у Гуссерля: «Интенциональность... по-другому называется *cogitatio*, например, *сознавание чего-либо* познаваемого в опыте, мыслимого, чувствуемого, выступающего предметом воли и т.д., ибо каждая *cogitatio* имеет свое *cogitatum*» (*Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб., 2004. С. 118*).

- <sup>36</sup> Сходную критику Гуссерля мы встречаем у Яна Паточки: «Гуссерль пытается <...> показать, что предметность предмета может быть мыслима только исходя из субъективности субъекта. <...> Это воспроизведение фихтеанской попытки понимания мира исходя из субъекта и из свойственной ему сущностной структуры, которая требует, чтобы сам дух идентифицировался со своим продуктом, чтобы он забыл свою собственную сущность, первичность, которая составляет его свободу, и превратился бы в предмет, короче, которая требует самоотчуждения духа. Феноменологическая редукция есть акт абсолютной свободы, в котором отчужденный дух возвращается сам к себе, в котором он обнаруживает свою абсолютную сущность, свое абсолютное бытие» (*Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. Grénoble, 1992. P. 137).
- <sup>37</sup> Ср.: «Каждое интеллектуальное переживание и каждое переживание вообще, поскольку оно совершается, может стать предметом некоего чистого усмотрения или схватывания, и в этом усмотрении являться абсолютной данностью» (*Husserl E.* Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen / Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Husserliana. Vol. 2. Den Haag, 1973. S. 31; *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб., 2008. С. 97).
- <sup>38</sup> *Henry M.* Phénoménologie matérielle. P. 64.
- <sup>39</sup> *Henry M.* Philosophie et phenomenology. P. 186. Отметим, что и Ян Паточка также считал, что данность вещи, в отличие от данности переживания, не есть данность непосредственная, а данность опосредованная, которую мы достигаем *через посредство* чего-то другого, на основе чего-то другого (*Patočka J.* Introduction à la philosophie de Husserl. P. 134).
- <sup>40</sup> *Henry M.* Incarnation: une philosophie de la chair. P., 2000. P. 123.
- <sup>41</sup> *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Черныкова. СПб., 2001. С. 211.
- <sup>42</sup> Анри отсылает к § 26 «Страстей души», где Декарт пишет о том, что «никак нельзя ошибиться в отношении страстей» (*Декарт Р.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 492).
- <sup>43</sup> *Henry M.* Souffrance et vie // *Henry M.* De la phénoménologie. P. 149.
- <sup>44</sup> *Henry M.* Phénoménologie de la vie // *Henry M.* De la phénoménologie. P. 68. В поздней, теологической феноменологии Анри само-аффицирование самости заменяется само-аффицированием жизни. Именно Жизнь Вечная, «в ее страстном объятии, есть то, что дает Самости возможность страстно объять себя и стать Самостью» (*Henry M.* C'est Moi la Vérité. P., 1996. P. 136).
- <sup>45</sup> И Анри, совершенно в духе немецкой мистики, поясняет: «Этот тезис применим не только к творению, но и к Богу» (*Ibid.* P. 68).
- <sup>46</sup> *Ibid.* P. 52.
- <sup>47</sup> *Ibid.* P. 128.
- <sup>48</sup> *Henry M.* Incarnation. P. 187.
- <sup>49</sup> Ин. 15:5.
- <sup>50</sup> *Henry M.* Incarnation. P. 251.

- <sup>51</sup> *Henry M.* C'est Moi la Vérité. P. 133.
- <sup>52</sup> *Ibid.* P. 136.
- <sup>53</sup> *Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin, 2011. P. 343.
- <sup>54</sup> *Henry M.* C'est Moi la Vérité. P. 136.
- <sup>55</sup> *Ibid.* P. 140.
- <sup>56</sup> *Henry M.* De la phenomenology. P. 150.
- <sup>57</sup> *Lévinas E.* Dieu, la Mort, et le Temps. P., 1993. P. 43.
- <sup>58</sup> *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 29.
- <sup>59</sup> *Bernet R.* Christianity and philosophy // *Continental Philosophy Review.* 1999. № 3 (32). P. 325–342.
- <sup>60</sup> См.: *Bernet R.* Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psycho-analyse. P., 2013.

## СОЧИНЕНИЯ

Проникновение в мысль Маркса. М., 2010; Феноменология жизни. М., 2011; Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего. М., 2014; Essence de la manifestation. P., 1963; Philosophie et phénoménologie du corps. P., 1965; Marx. Vol. 1: Une philosophie de la réalité. Vol. 2: Une philosophie de l'économie. P., 1976; Généalogie de la psychanalyse. P., 1985; Voir l'invisible, sur Kandinsky. P., 1988; Phénoménologie matérielle. P., 1990; C'est Moi la Vérité. P., 1996; Incarnation: une philosophie de la chair. P., 2000; Paroles du Christ. P., 2002; Phénoménologie de la vie. Vol. 1: De la phénoménologie. Vol. 2: De la subjectivité. Vol. 3: De l'art et du politique. Vol. 4: Sur l'éthique et la religion. P., 2003–2004.

## ЛИТЕРАТУРА

*Соколова Л.Ю.* Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к другому: Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб., 2006. С. 37–47; *Ямпольская А.В.* Самоаффицирование жизнью в работах М. Анри // *Ямпольская А.В.* Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М., 2013. С. 96–123; *Janicaud D.* Le tournant théologique de la phénoménologie française. Combas, 1991; *Janicaud D.* La phénoménologie éclatée. P., 1998; Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle / Éd. par J. Greisch et A. David. P., 2001; *Sebbah F.-D.* L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. P., 2001; *Depraz N.* Le corps glorieux: Phénoménologie pratique de la *Philocalie* des Pères du Désert et des Pères de l'Eglise. Louvain-la-Neuve, 2008; *Gondek H.-D., Tengelyi L.* Neue Phänomenologie in Frankreich. Berlin, 2011; *Murawska M.* Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego. Wrocław, 2011; *Marion J.-L.* Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida. P., 2012.