

АННА ЯМПОЛЬСКАЯ

К проблеме феноменальности мира у Мишеля Анри

В настоящей работе мы бы хотели обратиться к наследию Мишеля Анри — одного из самых интересных деятелей «теологического поворота во французской феноменологии». В основе ее лежит достаточно скромное историко-философское замечание о влиянии книги А. В. Койре о Бёме на теорию Анри об особой феноменальности мира по сравнению с феноменальностью плоти. В то же время нам бы не хотелось ограничиться только вопросом о влияниях; мы попытаемся показать, что предлагаемая Анри критика гуссерлевского объективизма основана на некритическом заимствовании логических схем из ранненемецкой мистической мысли.

Как известно, Анри считал, что в соответствии с принципом редукции следует вынести за скобки не только объективный мир и эмпирическое Я, но и сам феномен как *то, что* само себя показывает. Предметом феноменологии следует считать вовсе не феномен, но *то, как* он себя показывает, способ явленности. У разных феноменов обнаруживаются разные способы явленности. В частности, «само-явление» субъекта самому себе, которое Анри отождествлял с явлением жизни, принципиальным образом отличается от явления мира. Вещи мира я созерцаю, я на них интенционально направлен, в то время как боль, удовольствие или кинестетические ощущения я чувствую, они мне даны совершенно по-другому. Это различие в способах данности разных реальностей Анри описывает как различие в способах явленности. Однако чтобы понять, почему Анри столь энергично противопоставляет явленность мира явлению жизни, следует обратиться к его прочтению того мыслителя, которому мы, с точки зрения Анри, обязаны забвением исходного способа явленности, а именно к его прочтению Якоба Бёме.

Хотя именно Бёме является главным объектом критики Анри в вопросе о феноменальности мира, ссылок на самого Бёме у Анри нет. В своей интерпретации Анри целиком и полностью положился на монографию А. В. Койре о Бёме, которую тот защитил в качестве своей докторской диссертации.

Эта книга¹, до сих пор считающаяся лучшей монографией о Бёме, заслуживает отдельного рассмотрения. Хотя Койре, как известно, был гёттингенским учеником Гуссерля, он сам никогда не рассматривал себя как феноменолога. Однако его прочтение Бёме представляет собой попытку феноменологизировать немецкого мистика — феноменологизировать не в смысле Гуссерля, разумеется, а в смысле единой феноменологии Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера (проект, над которым Койре работал на рубеже 1920–1930 годов)². Работа Койре о Бёме была встречена современниками восторженно; защита диссертации, на которой присутствовали Гуссерль (в качестве почетного гостя), Жильсон и Брюнсвик (в качестве оппонентов), стала событием в интеллектуальной жизни Парижа. Александр Кожев (тогда еще Кожевников) писал: «Можно без преувеличения сказать, что защита носила характер чествования кандидата»³. Единственная отрицательная реакция принадлежала Бердяеву, который писал: «Главный упрек, который я бы сделал Койре, — это что он не понимает, что Бёме невозможно до конца понять, невозможно перевести его на язык ясных понятий»⁴.

Мы склонны согласиться с Бердяевым в том, что Бёме не столь близок к Койре, как другие мыслители, над которыми он работал; что он пытается набросить на него концептуальную схему, которая далеко не исчерпывает наследие гёрлицкого башмачника; что в некоторых местах в тексте Койре о Бёме просвечивает раздражение, несовместимое с его методом «вчувствования»⁵. Койре представляет Бёме не как мистика (не случайно он отказывается признать, что у Бёме были видения в собственном смысле этого слова), а как «великого метафизического гения»⁶, который, «борется сам с собой ради выражения собственной мысли»⁷. Не будучи в состоянии мыслить в понятиях, Бёме довольствуется мышлением в символах или

¹ *Koÿré A. La philosophie de Jakob Boehme. Paris: Vrin, 1929.*

² Отметим, что центральная глава монографии, посвященная идее Бога у Бёме, была воспроизведена Койре в томе, подготовленном учениками к семидесятилетию учителя (*Koÿré A. Die Gotteslehre Jakob Boehmes: ein Fragment / Übersetzt von Hedwig Conrad-Martius // Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1929. P. 225–281*), что может служить косвенным свидетельством в пользу того, что Койре в то время рассматривал свою деятельность как создание своего рода «феноменологической» истории философии.

³ *Кожевников А. Защита диссертации А. В. Койре // Евразия. 1929 (15). С. 8.* Цит. по: Чубаров И. М. (ред.). *Антология феноменологической философии в России. Т. 2. Москва: Логос, 2000. С. 521.* Если верить отзыву Кожева, то Жильсон назвал работу Койре о Бёме «одной из лучших книг по истории философии».

⁴ *Бердяев Н. Новая книга о Бёме // Путь. 1929 (18). С. 116–122.* Сам Койре вполне осознавал, впрочем, что его работа может оставить у читателя «впечатление слишком большой ясности» (*Koÿré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 392*).

⁵ О методе Койре см.: *Jorland G. Koÿré phénoménologue? // Vinti C. (éd.). Alexandre Koÿré: l'avventura intellettuale. Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1994. P. 105–126.*

⁶ Вполне в духе гегелевского прочтения Бёме.

⁷ *Koÿré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 393.*

«идеограммах»⁸, которые, впрочем, можно перевести на язык традиционной философии. В результате перед нами оказывается мощная и ясная концепция, которая описывает Бёме в первую очередь как предтечу немецкого идеализма. Именно с этой концепцией и полемизирует Анри.

Согласно Койре, который едва ли не из каждого описываемого им мыслителя склонен делать платоника или даже неоплатоника, Бёме решает «центральную задачу метафизики»⁹: каким именно образом возможно для сущего восхождение к Абсолюту, который оказывается полностью трансцендентен Бытию, с одной стороны, и мышлению бытия — с другой¹⁰. Решение, которое предлагает Бёме (а до него — Себастьян Франк), основано на «принципе выражения», неявно предполагающем «различие между тем, что выражено, и его явлением»¹¹. Абсолют желает явить себя (в первую очередь себе); ради этого Он творит мир. Можно сказать, что Абсолют являет себя в мире и через мир, что мир становится для Бога своего рода «средой феноменализации». Однако структура явления Абсолюта себе, миру и человеку оказывается достаточно сложной, и Койре описывает становление мысли Бёме — от *Утренней Зари* до *Mysterium Magnum* — как своего рода прояснение этой структуры. Говоря словами Мишеля Анри, видимо, теологическая проблема (почему Бог сотворил мир) решается здесь в сугубо феноменологическом ключе¹².

В своем прочтении Бёме Койре следует Этингеру, который описывал Бога Бёме как *ens manifestavitum sui*. Койре слегка модифицирует эту формулу: *mysterium manifestans seipsum*¹³. Абсолют есть тайна, и в сердцевине этой тайны находится воля¹⁴ к самоявлению¹⁵. Абсолют в себе есть лишь источник (*Anfang*) всякого явления; более того, вне явления у Бога нет никакой сущности¹⁶. Бог сам в себе есть лишь ясность,

⁸ Cf. *Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. 1947. Vol. 2 (12). P. 414–426.*

⁹ *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 307.*

¹⁰ Отметим, что Койре описывает Абсолют как «общий предел» *via positionis* и *via negationis*, но «предел, который ни один из этих путей, в той мере, в которой они остаются рациональными, не может достичь» (курсив наш. — А. Я.).

¹¹ *Ibid.* P. 306, п. 2. См. также: *Koyré A. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века / Пер. А. М. Руткевича. Долгопрудный: Аллепро пресс, 1974. С. 39–41.*

¹² Cf. *Henry M. Incarnation: une philosophie de la chair. Paris, Seuil, 2000. P. 66.*

¹³ *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 329.* В рецензии 1947 года Койре несколько изменяет формулу, настаивая на большей значимости откровения *ad intra: mysterium revelans seipsum seipso* (*Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme. P. 425*). Нельзя не отметить появление *revelatio* в этом тексте, ведь в книге 1929 года Койре всюду переводит *Offenbarung* как *manifestation* (явление), избегая *révélation* (откровение). Такой перевод (точно так же, как и перевод *Ungrund* как *l'Absolu*) систематически представляет Бёме скорее философом, чем религиозным мыслителем.

¹⁴ Как было показано в недавней диссертации Д. Кёнига, проводимое Койре различие между волей и желанием не вполне соответствует исходной концепции Бёме (*König D. Le fini et l'infini chez Jacob Böhme. Etude sur la détermination de l'absolu. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-IV Sorbonne. Paris, 2006*).

¹⁵ Cf. *Mysterium Pansophicum, I.*

¹⁶ Койре отмечает, что в этом Бёме полностью следует традиции С. Франка и В. Вейге-

сияние¹⁷. Иначе говоря, у Абсолюта нет бытия вне (само) явления; в Нем осуществляется принцип Марбургской школы: сколько явления — столько бытия.

Однако идея явления сама по себе носит сложный и парадоксальный характер. На первый взгляд, она представляется внутренне противоречивой. В действительности она предполагает некоторую разновидность внутренней двойственности. То, что является, необходимым образом является через что-то, что не есть оно само (*par quelque chose qu'il n'est pas, et qui n'est pas lui*), и, наоборот, явление (феномен) может явить лишь нечто иное, чем оно само¹⁸.

Отметим, что Бог открывшийся есть «феномен», но феномен, если можно так выразиться, антифеноменологический; феномен, который показывает не себя, а нечто другое. Говоря языком Хайдеггера, не феномен, а явление, видимость¹⁹, феноменологическая структура которой состоит в индикации, отсылке к чему-то другому, отличному от него самого. Поэтому-то в этом феномене-явлении можно различить «то, что является или явлено» от того, «что являет явленный объект»²⁰ (и от того, «кому явлено то, что является через явление»).

Следует отметить, что, с точки зрения Анри, дуализм явления и того, что является в этом явлении, присущ и «феноменам феноменологии». В одной из своих программных работ он пишет: «Связь бытия и явления, которая устанавливается в феномене как в том, что *показывает себя*, объединяет два значения вещи: с одной стороны, как сущего и, с другой стороны, как факта *показывания* себя, явления чего-то иного. Тот факт, что вещь „есть“ только в той мере, в которой она показывает себя, что бытие непреодолимым образом отсылает к явлению, не проясняет вопроса о том, не является ли „что-то“, показывающее себя в „феномене“, на самом деле отличным от самого явления или даже полностью чуждым ему»²¹.

Этот дуализм связан с «фундаментальной философской ошибкой»²² Гуссерля, которая состоит в фактической утере данности как главного

ля. Для Франка Бог «выше всякого понятия, любой дефиниции, детерминации. К нему применимы только отрицания, он является *personlos, wirklos, affectlos*. Лишь по отношению к нам он выступает как личность, сила, принимает форму. Он очеловечивается вместе с нами и для нас. В себе он, напротив, целиком выходит за пределы понятий и дефиниций: не по причине слабости нашего разума, но сам по себе, онтологически» (*Койре А. Мистики*. С. 27).

¹⁷ Dann Es in sich selber die lichte, helle und klare Ewigkeit (De Triplici Vita II 76, цит. по: *Койре А. La philosophie de Jakob Boehme*. P. 244, n. 5).

¹⁸ Ibid. P. 243.

¹⁹ Ср.: «Явление как проявление чего-то означает, соответственно, как раз не показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть „себя-не-казание“» (SZ, §7, S. 29). Напомним, что одновременно с книгой о Бёме Койре работает над Хайдеггером и очень увлечен им.

²⁰ *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme*. P. 243.

²¹ *Henry M. De la phénoménologie*. Paris, PUF, 2003. P. 82–83.

²² *Henry M. Phénoménologie matérielle*. Paris, PUF, 1990. P. 67.

предмета феноменологического рассмотрения. В результате этой ошибки «историческая феноменология»²³, феноменология Гуссерля и Хайдеггера, оказывается в плену у «принципа всех принципов», который предполагает глубоко ложную (с точки зрения Анри) трактовку того, что есть явление. Вместо того чтобы сделать предметом феноменологии *явление самого явления*, «принцип всех принципов» утверждает в качестве «самой вещи» феноменологии являющееся сущее, или же интенциональный предмет, взятый в дающем его созерцании феноменологическому наблюдателю. В итоге явление «пред-полагается» как горизонт видимости, внутри которого может стать феноменом то, что может стать видимым. Из этой, весьма частной, интерпретации понятия явления, заимствованной еще в Античности у здравого смысла, вытекает двойственность явления и того, что является²⁴.

И несколькими страницами позже Анри поясняет, что в современную мысль такая трактовка явления попала через немецкий идеализм, а в немецкий идеализм — через Бёме, а именно через его интерпретацию Божественной премудрости в качестве «первого опредмечивания божественной сущности», когда опредмечивание объявляется тождественным явлению²⁵. Иначе говоря, Анри обвиняет феноменологию Гуссерля и Хайдеггера в том же, в чем Хайдеггер обвинил всю философию Нового и Новейшего времени: она превращает все, к чему прикасается, в предмет представления. Только если для Хайдеггера родоначальником субъективистского поворота был Декарт, то Анри отводит эту роль Якобу Бёме, выгораживая своего великого соотечественника, павшего жертвой предвзятой историко-философской интерпретации²⁶.

Однако для того, чтобы понять, что же именно «обосновывает и выносит обвинительный приговор сразу всей современной мысли, которая через бессознательное повторение Бёме оказалась во многом зависима от греческих предпосылок»²⁷, нам следует вернуться к книге Койре. Итак, Абсолют (еще не Бог, а лишь «недо-Бог») желает познать себя, открыться себе; для этого он должен удвоиться, разделиться на две инстанции²⁸. Это удвоение есть следствие воли к познанию. Для познания же необходимо отчуждение предмета познания от познающего его субъекта. Это отчуждение, согласно Койре, описывается Бёме как особая форма метафоры света — метафора «глаза-зеркала»: «Единое-абсолют хочет себя познать, себя воспринимать и чувствовать. То есть он способен видеть

²³ Которую Анри противопоставляет «идеальной феноменологии», основанной на его собственных философских интуициях.

²⁴ Ibid. P. 114.

²⁵ Ibid. P. 131.

²⁶ М. Анри предлагает очень интересное прочтение Декарта, которое, к сожалению, выходит за рамки данной работы.

²⁷ Henry M. Incarnation. P. 66.

²⁸ Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 331, 325, n. 3.

и смотреть, следовательно, он есть глаз и зеркало»²⁹. Глаз смотрящий и видящий, глаз-субъект и глаз-объект, говорит Койре. В то же время глаз может видеть в зеркале лишь отражение предметов; если предметов еще нет, то глаз не видит ничего. Или, точнее, он видит сам себя: «Единое есть глаз, который желает видеть. Но что он может увидеть там, где ничего нет? Разумеется, ничего, кроме самого себя. То есть на самого себя он смотрит и самого себя видит, и, будучи сам субъектом и объектом видения, можно сказать, что он удваивается, отражая сам себя»³⁰.

Излагая один из наиболее известных текстов Бёме, Койре навязывает читателю язык субъектно-объектных отношений. Неудивительно, что в этом изложении Бёме перестает быть мистиком или теософом и становится каким-то усредненным представителем немецкого классического идеализма — недаром Мишель Анри, критикуя Шеллинга или Фихте, неоднократно использует в качестве материала для своей критики цитаты из книги Койре о Бёме³¹. Именно внутри данной концептуальной схемы Койре будет описывать Софию не как вечную девственность или вечную женственность, но как инструмент явления или, точнее, выражения Абсолюта и «первое опредмечивание божества *ad extra*»³².

Двойная (или, точнее, тройная) структура «видение — глаз видящий — глаз видимый» есть то, что порождает в Боге личность, ум (*mens, Gemüth*) и Я (*Ichkeit*). Это лишь первый этап на пути к порождению в Абсолюте самосознания и личности, поскольку Абсолют еще не отразился в зеркале вполне, еще не осуществился как самосознание и самопознание: «чистая мысль не может быть дана самой себе»³³, покуда у нее не будет объекта, отличного от нее самой. Покуда нет того, что может отразиться в зеркале, покуда нет собственно предмета, нет и видения: то, что отражается в зеркале, — это еще не настоящее видение, но лишь «простая возможность видеть»³⁴. Однако что есть эта возможность видеть, как не хайдеггеровский свет (*die Helle*), «то есть то, в чем нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым»³⁵, или «горизонт видимости, внутри которого могут стать видимым»³⁶ феномены или, точнее, предметы? Однако свет сам по себе невидим, поэтому видение осуществляется только тогда, когда в поле зрения возникает предмет: «Рассеянная ясность Единого собирается воедино и становится светом, но это свет нереальный и невидимый, так как он не исполняет свою функцию — освещать. Необходимо, чтобы перед ним нечто оказалось, чтобы у мысли появился настоящий предмет»³⁷.

²⁹ Ibid. P. 332.

³⁰ Ibid.

³¹ Cf. *Henry M. Essence de la manifestation*. P. 148.

³² Ibid. P. 297.

³³ Ibid. P. 235.

³⁴ *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme*. P. 332.

³⁵ SZ, § 7, S. 28.

³⁶ *Henry M. Phénoménologie matérielle*. P. 114.

³⁷ *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme*. P. 335.

И только «настоящий», то есть обладающий онтической определенностью, предмет может стать феноменом. Говоря словами Мишеля Анри, поскольку в Бёмовской парадигме невозможно помыслить сознание, которое бы не было сознанием о ..., то есть сознанием объекта, то именно объект оказывается тем, что «позволяет сознанию быть тем, что оно есть»³⁸. Более того, без «настоящих», то есть конечных, вещественных, природных предметов сама личностность Бога оказывается всего-навсего «лишенной реальности схемой, симулякром, тенью»³⁹. К Богу Койре—Бёме еще более, чем к чему бы то ни было другому, относится то, о чем говорит Анри: его «субъективность субъекта» осуществляется как «объективность объекта»⁴⁰.

Откуда же возникает необходимость предметности для полноты явления (и самоявления) Бога? В этом проявляется общий закон, который Койре называет «закон противоположностей»: «Единое не может выразиться и явиться иначе, чем в другом и для другого. Неопределенное стремится к пределу—не для того, чтобы ограничить себя, но чтобы открыться. Оно противопоставляет себя определению и пределу, чтобы одновременно „открыть-ся“ и открыть *его*: открыться в нем и по отношению к нему. Именно в этом и заключается великая тайна бытия, ее *Mysterium Magnum*: противоположности подразумевают друг друга и объединены в открывающем их противопоставлении»⁴¹.

Однако именно эта «работа противопоставления», делающая, согласно Бёме в интерпретации Койре, возможным всякое явление, и ставится Мишелем Анри под вопрос. Метафора «глаза-зеркала», прочитываемая Койре как сугубо оптическая метафора⁴², влечет за собой необходимость предмета, того, что может в этом зеркале отразиться, того, что может быть увиденным. Следовательно, явление Абсолюта самому себе, самоосознание, осуществляющее себя как противопоставление (отражение в зеркале), предполагает посредничество объекта, сущего, твари. «Откровение противопоставления, то есть явление сущности явления, оказывается возможно только через посредство чего-то, радикально чуждого его сущности»⁴³, — пишет Анри. И именно эта опосредованность явления Абсолюта онтически определенным предметом означает, с точки зрения Анри, «виртуальность», бессилие противопоставления как феноменологической среды⁴⁴. В фено-

³⁸ Henry M. *Essence de la manifestation*. P. 137–138.

³⁹ Koyré A. *La philosophie de Jakob Boehme*. P. 333.

⁴⁰ Henry M. *Essence de la manifestation*. P. 111.

⁴¹ Koyré A. *La philosophie de Jakob Boehme*. P. 245.

⁴² Тут нельзя не отметить, что предлагаемая Койре интерпретация Бёмовской метафоры зеркала как разновидности метафоры света не является единственной. В частности, в недавней статье П. Резвых отмечается «устойчивое пристрастие Бёме к образу зеркала и специфическое употребление им глагола *spiegeln* (отражаться в зеркале) в контекстах, совершенно не связанных со зрительным восприятием». Резвых П. Якоб Бёме: язык тела и тело языка // НЛО, 2003 (63), <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/62/>.

⁴³ Henry M. *Essence de la manifestation*. P. 138.

⁴⁴ Ibid.

менологии Анри парадигмальным образом любого явления служит не визуальный образ, а нечто, не поддающееся опосредованию, то есть болевое ощущение, и поэтому сравнение Софии с зеркалом и глазом есть «критика, направленная против Божественной Премудрости»: поскольку речь идет о Боге, то Его явление, которое Бёме называет Премудростью, Софией, есть нечто вроде опредмечивания первого вовне, в котором она производится, в то время как Бог опредмечивается для того, чтобы познать себя, противопоставляя себя своей собственной Премудрости, которая есть знание себя самого, та феноменологическая среда, в которой происходит это противопоставление, есть лишь чистая виртуальность⁴⁵.

Однако София—это не только глаз и зеркало, это одновременно и творческая способность, способность к воображению и игре⁴⁶. София делает в Боге возможным постоянное развитие и движение. Кроме того, Она сама есть тоже своего рода «недо-*Objectum*», в котором Бог отражается, выражается и открывается сам себе. Отражаясь в Премудрости, Бог чувствует себя способным к созданию настоящего предмета (*Objectum, Gegenwurf*), который будет ему противостоять, будет «иным, чем» Он сам⁴⁷. Именно благодаря отражению в Софии Бог становится субъектом и начинает воспринимать себя как таковой: благодаря тому, что Он оказывается в состоянии противопоставить себе некую идею, набросок мира—набросок некоего отдельного, противостоящего ему и не зависящего от него сущего. Бог *воображает себя* в Премудрости и таким образом реализует в конечном сущем бесконечные идеи Божества. И этот мир, который Бёме также называет «божественной Премудростью», есть мир, окрашенный в краски, обладающий формой и красотой, мир упорядоченный, космос, вселенная. Однако эти идеи-наброски все еще не обладают статусом реальности; для того чтобы вполне стать реальностью, недостаточно привести в действие воображение, эту «таинственную и магическую способность», поскольку воображение не производит в Боге никакого движения (так как отражение и воображение не есть движение в собственном смысле слова). Воображенный в Софии мир не реален, но лишь «полу-реален», пишет Койре, подобно плану, имеющемуся у ремесленника. Его бытие есть бытие магическое, потому что он существует не сам по себе (как подобает «настоящей», реальной вещи), а только в своей связи с Богом и Его воображением. Это еще не творение в собственном смысле слова, а лишь *magia divina*. Воображение создает образ, но не живую жизнь; дух не рождает. Богу Бёме нужна природа—только тогда он сможет сам стать вполне живым и дать жизнь живому, в котором всегда есть борьба и движение.

Для Койре наличие в Боге природы является центральным моментом, примиряющим его с концепцией Бёме. Наличие природы превращает космогонию Бёме в космологию, в которой есть место и Богу, и миру, цело-

⁴⁵ Henry M. Incarnation. P. 66.

⁴⁶ Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 243 et passim, 344.

⁴⁷ Ibid. P. 346.

веку. Благодаря тому, что у Бога есть природа, он может быть не чистым духом, а вполне личностью; благодаря тому, что у Бога есть природа, человек может быть образом, зеркалом Бога⁴⁸, микро-Богом; благодаря тому, что у Бога есть природа, верный, подражая Христу, становится его образом. Более того, благодаря тому, что у Бога и у человека есть природа, Бог выразим и постижим для человека. Нельзя ограничиться рассмотрением лишь внутренней жизни, нельзя полностью вынести за скобки мир, природу, Бога: «Познание Бога оказывается связанным с познанием мира: второе рождение, рождение духовное оказывается для него тем, что, позволяя человеку вновь приобрести себя самого, позволяет ему увидеть и мир в его глубинной реальности, проникнуть в тайну природы и там узреть Бога — не только его отражение или символ, но узреть Его самого, в той мере, в которой Он там выражает себя»⁴⁹.

Всякий, кто желает познать Бога, вынужден будет познавать мир, в котором Бог выразил себя; задача духовидца и задача ученого оказываются схожи.

В интерпретации Анри роль природы в системе Бёме лишь обнажает «несостоятельность опредмечивания»: «Две совершенно различные способности, а именно опредмечивание горизонта видимости, с одной стороны, и сотворение конкретного содержания, призванного в нем стать видимым, с другой стороны, относятся к одной и той же теолого-метафизической инстанции и таким образом смешаны. Во всяком случае, показывая, что „природа“, „тело“ — сущее — должно присоединиться к явлению мира для того, чтобы явление мира перестало быть неразличаемой пустотой, Бёме одновременно обличает несостоятельность подобного явления мира, предоставленного самому себе. Могущество Божие служит здесь лишь для того, чтобы скрыть бессилие опредмечивания как такового»⁵⁰.

Анри прочитывает Бёмовское описание становления личного Бога из безличного *Ungrund* как описание становления самосознания. Одна и та же метафора «глаза-зеркала» используется для описания трех совершенно разнородных реальностей: космогонической (Бёме), космологической (Койре) и реальности сознания (Анри). Однако следует задать вопрос: насколько правомочна осуществляемая Анри замена Бога на Я в используемой Бёме схеме? Анри упрекает всю немецкую философию от Канта до Гуссерля в некритическом использовании мистических предпосылок, унаследованных от Бёме, но не основана ли его собственная философия на предпосылках, заимствованных у другой мистической традиции, а именно у традиции Майстера Экхарта? В некотором смысле подход Анри и Койре очень схож: вопрос о явлении мира стоит в центре. Но если для Койре мир является как Богу-творцу, так и сотворенному им

⁴⁸ Как отмечает Койре, этот тезис (*Gott spiegeln sich in Menschen*) был заимствован Бёме и Вейгелем у С. Франка. *Koyré A. Мистики*. С. 120.

⁴⁹ *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme*. P. 485.

⁵⁰ *Henry M. Incarnation*. P. 67.

человеку, то для Анри явленность мира Творцу рассматривается как полная аналогия явления мира феноменологическому наблюдателю.

«Все основательнее, все первоисходнее» — так суровейший критик Анри Доминик Жанико характеризовал его работу⁵¹. Действительно, логика Анри всякий раз именно такова: обнаружить «то, что лежит в основе». Если феноменология определяет себя как наука о феноменах, то следует начинать с того, что делает возможным феномен как таковой. Анри рассуждает так: могло бы явление дать нам вещь, являющуюся в нем, если оно само не было определенным образом явлено⁵²? Следовательно, мы должны предположить, что либо у самой вещи есть определенная способность трансцендировать к нам, «привносить себя» в явление⁵³, либо что явление вещи определенным образом укоренено в нашей собственной способности «испытывать воздействие» явлений вообще, иначе говоря, в трансцендентальной аффективности. В случае интенциональных переживаний (например, в случае простого восприятия внутримирных вещей) Я непосредственным образом не вовлечено в сам акт явления; оно может явиться самому себе лишь вторичным образом, в процессе рефлексии. Явление Я самому себе оказывается некоторым образом опосредовано явлением интенционального предмета, следовательно, рассуждает Анри, оно вторично по отношению к самообнаружению Я в неинтенциональных переживаниях — например, в переживании боли. Именно правомочность последнего вывода нам хотелось бы поставить под сомнение.

Логика Анри основана на систематическом отождествлении самообнаружения Я и самообнаружения Абсолюта в системе Бёме (а точнее, в гегельянизирующей его интерпретации Койре). Однако на каком основании проводится это отождествление Я и Абсолюта? На учении Экхарта о том, что «экзистенциальный союз человека с Богом возможен только на основе их онтологического единства»⁵⁴? Но рассмотрение феноме-

⁵¹ Janicaud D. La phénoménologie dans tous ses états. Eclat, 2009. P. 111.

⁵² Стоит отметить, что вопрос, который ставит Анри, а именно «Какие синтезы должны быть субъективно проведены для того, чтобы могли явиться вещи природы?» (тут мы используем формулировку самого Гуссерля, cf. *Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis*. S. 126), является совершенно законным вопросом, однако легитимность этого вопроса не выходит за рамки его собственной, неокантианской, логики. Если же мы хотим перейти на уровень феноменологии, то есть на уровень конституирования переживаний, то будет полезно вспомнить, что, по Гуссерлю, не бывает явления в себе, чистого явления, но только явление вещи; и «явление вещи само по себе не является, а только переживается» (*Гуссерль Э. Логические исследования* / Пер. В. И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 326).

⁵³ Это решение, которое предлагает другой видный деятель «теологического поворота» Ж.-Л. Марион: «Для допущения, что феномен может казаться собой, необходимо признать за ним это *себя*, берущее на себя инициативу каза» (*Marion J.-L. De surcroît*. Paris, PUF, 2000. P. 35).

⁵⁴ Henry M. L'essence de la manifestation. P. 386. О месте Экхарта в учении Анри см., напр.: *Janicaud D. Op. cit.* P. 113–118 и *Depraz N. En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henrienne à Maître Eckhart* // J. Greisch et A. David

нологии как своего рода поля битвы между мистическими установками Экхарта и Бёме представляется нам недостаточным. Речь идет скорее о преодолении одной метафоры — метафоры видения и, шире, метафоры света, которая заняла не подобающее ей место. Ошибочным, с точки зрения Анри, является не только и не столько интуитивизм Гуссерля⁵⁵, сколько вообще любое отождествление «я знаю» и «я видел»⁵⁶, познания и усмотрения. С этой критической составляющей философии Анри трудно не согласиться. Сложнее последовать за Анри в другом: в поиске единого и всеобщего основания субъективности и явленности. С точки зрения Анри, принципиальная гетерогенность ноэтических и ноэматических моментов может быть разрешена только через тезис о том, что одно лежит в основании другого⁵⁷. И разумеется, *ощущение* оказывается лежащим в основе *смысла*, который Анри *de facto* отождествляет с романтической концепцией воображения, то есть с Бёмовской *magia divina*⁵⁸. Иначе говоря, отказ Анри от «космологического» понятия мира⁵⁹ приводит к отказу и от главного завоевания гуссерлевской феноменологии, а именно от «горизонта смысла», в котором осуществляется связь бытия и познания⁶⁰.

(éds). Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1996. Paris: Cerf. La nuit surveillée. 2001. P. 255–279.

⁵⁵ О критике Гуссерля у Анри см. нашу работу «Гуссерлевский интуитивизм и французская феноменология» // Ежегодник по феноменологической философии 2010 (2), РГГУ (в печати).

⁵⁶ *Heidegger M. Holzwege*. Fr. a. M: Vittorio Klostermann, 1994. S. 145.

⁵⁷ Cf. *Henry M. La phénoménologie matérielle*. P. 14.

⁵⁸ Отметим, что «прекраснейший плод» учения Бёме Койре видел именно в «магическом реализме Новалиса» (*Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme*. P. 426).

⁵⁹ Cf. *Fink E. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* // *Revue Internationale de philosophie*. 1939 (1/2), P. 235.

⁶⁰ *Ibid.* P. 242.