



Michel Henry

Incarnation. A Philosophy of the Flesh

“Two final chapters of Henry’s work "Incarnation. A Philosophy of the Flesh" are devoted to the problems of intersubjectivity. In the frames of Henry’s phenomenology of life the space of intersubjective relations is thought as the space of common birth into life. That is why in the situation of the "Being alongside" the Other becomes part of my own life experience.

Keywords: intersubjectivity, life, the Other, alive body, physical body, flesh, Mit-sein.”

УДК 165.745

Воплощение. Философия плоти¹

Мишель Анри

Две заключительные главы работы Анри "Воплощение. Философия тела" посвящены интерсубъективной проблематике. В рамках развиваемой автором феноменологии жизни пространство интерсубъективных отношений мыслится как пространство общего рождения в жизни, так что в ситуации "со-бытия" Другой становится причастным общему с моим пласту переживания жизни.

Ключевые слова: интерсубъективность, жизнь, другой, живое тело, физическое тело, плоть, "бытие-с" (Mit-sein).

§47. Опыт ближнего в феноменологии жизни.

Когда философская рефлексия встречается с важным вопросом, прежде обращения к теме исследования ей следует обратиться к феноменологическому условию, которое является как носителем, так и последней возможностью той реальности, к которой относятся ее вопросы. Принимая это во внимание, феноменология жизни научила нас следующему: когда реальность, о которой мы вопрошаем, встречается с жизнью, ее феноменологическое условие никогда не является

¹ *Прим. переводчика:* данный перевод фрагмента работы Мишеля Анри "Воплощение. Философия плоти" ("Incarnation. Une philosophie de la chair", 2000), выполненный с немецкого перевода "Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches" Рольфа Кюна, носит исключительно информативно-ознакомительный характер. Напу цель мы видим в привлечении внимания к текстам Анри для начала подлинной переводческой работы с его обширным франкоязычным философским наследием.

тем, в котором пребывает сам вопрос. Условие феноменологических вопросов это всегда мышление, интенциональность, наконец, расстояние или бездна мира, которое избегает жизнь по той причине, что у жизни есть собственное феноменологическое условие; и это условие — ничто иное как первооткровение жизни в прапассивности невидимого пафоса. Поэтому, вопрос языка оказывается совершенно иным, когда предписанный языку со времен Древней Греции феноменологический фундамент явления мира уступает место "логосу жизни". Так же изменяется и понимание тела, когда это тело является уже не мировым телом или живым телом, но — живой плотью (*la chair*), создаваемой только в жизни в соответствии с изначальным феноменологическим модусом, присущим этой жизни. Таким же образом обстоит дело с опытом другого.

Предметом интереса это стало раньше, и особенно — со времен становления феноменологии. И все же уместно коротко сказать о традиционном понимании, на первый взгляд кажущемся чуждым феноменологическому анализу. В классическом понимании возможность человеческой коммуникации зависит от того, что все люди наделены единым разумом. Этим объясняется, каким образом разные индивиды в состоянии, не смотря на различия их личных экзистенциальных сфер, снова и снова понимать друг друга и коммуницировать. Через восприятия, доступные, как утверждает психология, только каждому в отдельности, эти индивиды одинаково мыслят и имеют одно представление об истине благодаря тому, что в них мыслит один разум. В действительности это не просто те же истины в смысле рациональных истин, которыми все вместе распоряжаются, но один и тот же мир, из которого открываются истины, и это открытие противоположно миру, где они вступают в отношения с вещами, с которыми они соединены. Итак, классический анализ, как это часто происходит, покоится на феноменологических условиях, которые еще не были тематизированы — и их исследует именно феноменология.

В современной феноменологии существует определенная рефлексия опыта другого, опирающегося на феноменологический фундамент. Для Гуссерля это интенциональность, со-

задающая подход к другому на том же основании, что и ко всему другому, означающему для нас бытие. В целом это была та же интенциональность, необоснованно утверждавшая, что откроет нас нашей собственной трансцендентальной жизни, если будет находиться в интенциональном самоконституировании потока сознания, которое только то и порождает, что спонтанные явления себя (Selbsterscheinung), или в методической рефлексии феноменологической редукции. Нет ничего удивительного в том, что неудача, с которой интенциональность сталкивается в случае нашей собственной трансцендентальной жизни, повторяется в случае опыта другого, когда другой изначально и сам по себе открывается никак иначе, но как "я" сам — как живое "я". Неудача Гуссерля состоит в том, что интенциональность вместо того, чтобы достичь жизнь другого саму по себе, наделяет другого лишь способностью нести в себе эту жизнь — его физическому телу придает значение быть плотью, живым телом (Leibkörper).

По Хайдеггеру, провал интенциональной философии инкриминируется не самой интенциональности, а сущности феноменальности, в которой она разворачивается. Поэтому Хайдеггер также не знает никакого другого вида феноменологии кроме названного, а именно — того изначального само-овнешнения чистой наружности, которую он называет по-разному, например экстатическим горизонтом временности во второй главе "Бытия и времени". То, за что Хайдеггер очень ясно упрекает Гуссерля например в последнем Zähringer семинаре — это включение интенциональности в "сознание" или "субъективность" как сохранение — при помощи этого неадекватного понятия — некоторой "внутренней сферы", от которой в действительности нельзя освободиться, чтобы отыскать в себе изначальное условие таким, каким оно есть, и разрешить ему, оправданному таким образом, вновь руководить, показываться в свете бытия. Это правда, что у Гуссерля в случае опыта другого, который нас здесь интересует, другой содержится в том виде "внутреннего", которое близко сознанию классической мысли, так что только его физическое тело является в мире (также когда речь идет о мире редуцированном к собственной сфере) и воспринимает, в то время как его жизнь от

нас удаляется, так как она презентуется только этим его физическим телом, а именно в смысле интенционального значения, которое как таковое является ирреальным.

Когда хайдеггеровский "Dasein" исключил понятия "сознание" и "субъективность", была окончательно устранена всякая форма "внутреннего", это сделало, наконец, возможным решение проблемы опыта другого (поскольку теперь существует только бытие в мире). Da-sein — факт бытия-к (da-zu-sein) — является со-бытием "Mit-sein" и таким образом бытием-здесь-с-другим (Mit-dem-Anderen-da-sein). Dasein это не "Mit-sein", потому что оно должно открываться нам через наше открытие миру для другого, как и для всего созданного в мире — в непосредственности, без того, чтобы было необходимо покинуть ту индивидуальную сферу, в которой мы изначально остаемся заключенными. Мы являемся этим "Mit-sein" не потому, что мы фактически в мире являемся с кем-то или со многими. Одиноки ли мы, с другими ли — "Mit-sein" всегда предшествует этому. Например, одиночество возможно лишь на фоне этого "Mit-sein" как его частная возможность. Мы никогда не могли бы чувствовать себя одинокими, если бы не чувствовали нехватку другого, и другой не мог бы чувствовать, как ему не достает нас, если бы мы не были изначально с ним.

Эти замечательные анализы хорошо известны. Все модальности нашего опыта другого, являются ли они присутствием или отсутствием другого, имеют своей предпосылкой условие "Mit-sein", без которого любая из них была бы невозможна. Но что следует показать, так это возможность самого этого условия, Mit-sein как такового. Позволяет ли она прочесть себя в Dasein и как идентичную с ним? Если посмотреть внимательнее на то, как Хайдеггер продвигается, чтобы прийти к последнему условию опыта другого, приходится признать, что это не сам имманентный анализ Dasein, преграждающий путь к "Mit-sein"; это, несомненно, мир и из него показывающиеся сущие, внутримировые сущие, служащие отправной точкой. Поскольку эти сущие не являются лишь предметами, но являются "средством" (Zeug), и, наконец, и несомненно в себе содержащимся отношением к

другому — конституитивным для его бытия, — это отношение выступает как первое данное (*donne*), без которого никакое "средство" (*Zeug*) не существует. Поэтому, когда "я", например, вижу лодку, пришвартованную к берегу, она говорит мне о знакомом, который пользуется ею для своих поездок — "но также как "чужая лодка" она сообщает о другом". Вместе с тем другой сам по своей сути — мир, который конституирован связью с "подручным средством" (*zuhandenem Zeug*), присутствует как пользователь или производитель средств (*Zeug*) — все же не так, как если бы средство существовало прежде его носителя, другого. Средство (*Zeug*) содержит в себе и показывает в себе другого, существующего прежде средства (*Zeug*), даже когда он вынужден быть не здесь. Другой, ближний (*autre, autrui*) — это значит некоторый "Dasein", следовательно *a priori* существующий в мире средств — "он также и с- здесь". Отсюда следует, что особо выразительно прояснил Хайдеггер: "Если бы нужно было весь мир отождествить с сущим, нужно было бы сказать: мир — это тоже Dasein"².

Все же по Хайдеггеру мир не идентифицируется с внутримировым сущим. Напротив, мир отличается настолько, что как раз в этом различии (*Différence*) состоит каждая манифестация сущего, являющаяся самим миром. Мир открывает сущее, но он, как мы увидели, не создает его, из-за чего не в состоянии отказаться от него в своем бесконечном многообразии подотчетности. Вместо этого внутримировое средство (*Zeug*), отсылающее к своему носителю и производителю, в котором показывается "другой" и наше изначальное бытие с другим, — это само изначальное "Mit-sein", делающее возможным что-то такое как "средство" (*Zeug*) и любую зависимость, образующую онтическое содержание мира. Поэтому "Mit-sein" нельзя увидеть в сущем, которое может быть понято с его стороны только на поле "Mit-sein" как средства. Хайдеггеровское объяснение движется по кругу. Но оно движется в нем только потому, что оно не в состоянии постичь "Mit-sein", получающее то значение, которым оно наделяется.

² Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1967, 118.

Отсюда вытекает много сложностей. В феноменологии понятие "Mit-sein" значит — прояснить его собственный модус манифестации, о чем с его стороны можно сказать двояко: или прояснить модус манифестации, в котором нам дан "Mit-sein", или ввести в рассмотрение то, что образует для "Mit-sein" его модус манифестации как таковой, и отсюда каждый модус манифестации вообще. В действительности это вытекает из повторяющегося утверждения, что бытие "Dasein" (факт, что бытие в мире — это бытие здесь к) и "Mit-sein" едины. Отсюда становится ясно, что Mit-sein обретает свою трансцендентальную возможность как последнюю феноменологическую возможность в открытии мира как таковом. Все же остается открытым вопрос о реальности, с которой мы в этом открытии вступаем в отношения. Можно подумать, что речь идет о другой реальности вообще, если действительно то, что чистая "наружность" означает чистую инаковость. Однако каково содержание этой чистой инаковости? Или речь идет о чистом мировом горизонте, в котором еще нет никакого содержания, где он — лишь пустая форма, где нет ни лодки, ни хозяина — никакого другого в смысле ближнего, другого "я" (moi) — такого, как мое. Если Mit-sein должно означать бытие с другим как ближним, тогда последний не позволит себя так просто околдовать.

Это является двойным софизмом Хайдеггера, когда он полагает, что другой (как ближний) может быть прочитан из тотальности отношений средства (Zeug), составляющего содержание мира; в то время как средство (Zeug) имеется только тогда, когда уже есть ближний (а не "Mit-sein" вообще) и с другой стороны Mit-sein как открытие мира никогда не сообщает о своем содержании — ни о системе отношений созданного, ни о ближнем, который в нем должен показаться. Объяснение затрудняется замкнутым кругом, который завуалирован последним утверждением, бывшим для Хайдеггера очевидным. Другой в смысле ближнего — это другое Dasein, другое бытие в мире. Соответственно бытие в мире находится везде, как и в Mit-sein, так и в том, как (se avec quoi) мы состоим в отношении с Mit-sein: с ближним, тем который сам является только бытием в мире.

Вновь и без окружного пути нужно задаться вопросом о возможности бытия в мире, быть "Mit-sein" как быть с другим (être-avec-l'autre) — в котором другой — не некоторый другой и еще того меньше — дружность как таковая, но — ближний; другой, который является тем, чем "я", другим "я". В "Бытии и времени" проводится мысль, которая была сформулирована лишь походя, словно она самоочевидна: "Бытие — это мое бытие". Быть моим будет означать принадлежность мне, что предполагает тройное: 1) я; 2) то, что это "я" — мое; что то, что есть "я" или так же то, что есть то, что есть "я", является я; 3) что "я" также являюсь тем "я", которым "я" есть, и никаким другим, никаким другим "я", которое как "я" в целом представляет все те черты, которые являются чертами моего собственного "я". Как мы все же обстоятельно показали, "я" каждый раз предполагает наличие изначального ипсеитета, себя-самого-испытывающего-переживания, из которого состоит любое мыслимое "я" и оно может осуществляться только в самом-в-себе-вхождении жизни в ее патическом самооткрытии в себе — и никогда — в обнаружении некоторого экстаза Ek-stase. Проблематично даже то, возможно ли в такой наружности отношение? Не напоминает ли нам сам Хайдеггер о том, что в мире "стол не касается стены"? Не является ли то, что не действительно для стола, привилегией бытия: той первичной феноменологической возможностью некоторого отношения как такового? Как, однако, показала феноменология моей возможности (Ich kann), прикосновение имеет своей предпосылкой само в себе движение движения прикосновения, что это движение имманентно и в нем сокрыто "я", без которого не могло бы быть возможным никакое движение любого вида, как и для этого фундирования не был возможен никакой процесс овнешнения наружности.

Не уместно ли здесь, ввиду этого обнаженного провала феноменологии чистой наружности, которая для решения проблемы другого борется с другим, так же субстантивировать явление мира, а именно последнее феноменологическое условие, самооткрытие жизни? Все конститутивные элементы таких отношений в таком случае даются не как голые "факты", но как их трансцендентальная возможность, также улетаются и все

апории классического мышления или современной философии. Не является ли опыт ближнего тем опытом, в котором "я" создано другим я? Идет ли здесь речь в отношении каждого из них о чем-то другом, чем просто подступе к мыслям другого, — о подступе к самой его жизни, к тому, благодаря чему он живет? Не объясняется ли это тем, что такой опыт постоянно и всегда протекает аффективно, так что в каждом присутствует аффективность, которая открывает ему этот опыт или снова закрывает от него? Не играет ли также главную роль в этом пафосе, который образует феноменологическую материю коммуникации, так же как и ее предмет, — плоть? Причем не только в случае любовных отношений. Наконец, не возникают ли эти конститутивные элементы опыта ближнего в их трансцендентальном рождении — жизни в ее специфическом модусе откровения?

Возможно, возразят, и не без причин, что как в классической философии сознания, так и в феноменологии Гуссерля факт утверждения отношений в "я" — это неизбежная точка отправления, как и цель — наделение "внутренней областью" некоего "я", в то время как это "я" остается непроницаемым как круг, по словам Кандинского. Коротко говоря, это те "монадологические" условия анализа, заслоняющие понимание как осуществление истинного опыта другого, которое было бы в состоянии разделить с ним содержание, достичь с ним той же реальности. Не остался ли эротический анализ, предложенный феноменологией жизни, в этих границах? Не показал ли он, что хотя он сместился в область анализа имманенции импульсивного движения желания, что он наталкивается на границу органического живого тела, а его раскрытие — на реальное физическое тело универсума, в данном случае на физическое тело другого, а именно на непреодолимую стену без преодоления которой, бытия в единой живой плоти, невозможно понять его желание и то, что доставляет ему удовольствие, — там, где они себя, самоиспытывая, претерпевают?

Между тем, феноменология плоти постоянно наталкивалась на свои собственные границы, когда она видела себя обязанной осуществить в каждом своем анализе некоторый вид обратного движения или вопроса о плоти в направлении к ней, о том,

что ей предшествовало. То, что прежде плоти, — это ее собственное в-себе-пришествие, ее воплощение — которое никогда не является фактом, поскольку это происходит в самом в себе пришествии абсолютной жизни. Поскольку абсолютная жизнь в своей изначальной прапассивности приходит в себе, этот ее в себе самой приход, таким образом, внутри каждой ее прапассивности сотворенной плоти, как конечной, способной к ощущению, становится плотью, приход становится плотью. И потому, что этот приход абсолютной жизни идентичен с его приходом в ипсентет первого "я", любая плоть идентична с плотью "я", которая, как и она, является конечной. Следовательно, никогда нельзя исходить из этого "я", и еще меньше от "я" или его как начальной точки, истока интенциональности. Неизбежное отношение феноменологии плоти к феноменологии воплощения приводит нас к следующей очевидности: каждое отношение "я" к другому "я" стремится не к самому этому "я", моему "я" или "я" другого, но к их общей трансцендентальной возможности, которая является ничем иным, как самим их отношением, а именно — абсолютной жизнью.

В опыте другого как ближнего нужно соблюдать то неизбежное условие, что *Mitsein* как таковой может быть понят из его радикальной феноменологической возможности. И это как раз не мир, а абсолютная жизнь. В абсолютной жизни *Mitsein* основывается не в виде чуждых или пустых отношений, которые не дают ничего понять о себе, как и почему возникает такое отношение в множестве "я", в то время как все "я" предположены без того, чтобы что-то в них объяснить. В то время как абсолютная жизнь, самопретерпевающая, переживает себя в своем ипсентете первого "я", она создает в своей трансцендентальной возможности каждое "я" и вместе с тем каждое мыслящее "я". Она создает их как живое "я", чем создает в них трансцендентальное условие их отношений. Так как это отношение живого само по себе состоит ни в чем ином, как в их жизни. Но как раз не в их конечной жизни, не в их конечном "я" — там, где "я" было бы лишь собой, только собой в невозможности встретиться с другим. Отношение живых трансцендентальных "я" удерживается в них прежде их,

именно в их трансцендентальной возможности, в месте их рождения, в процессе абсолютной жизни, где они сами в себя приходят и пребывают, пока живы. Поскольку они являются живущими одной и той же жизни (Vic), многими "я" в ипсентете одного "я", они могут существовать друг с другом в одном Mit-sein, которое им всегда предшествует и является абсолютной жизнью в своем изначальном ипсентете.

Таким образом, любая мыслительная общность возникает и образуется в изначальной феноменологической возможности. Как следствие, эта общность имеет определенные сущностные признаки. Первый нужно отыскать в том, что в этой общности является общим или, если хотите, в их содержании; трансцендентальной жизни. Отсюда видно, что такое содержание изначально не является рациональным содержанием (и, следовательно, не обязательно рационально по происхождению). Разум в традиционном смысле — это не общность от рождения; он может уединиться так же хорошо. По праву можно сказать, что сумасшедшим является тот, который забыл все кроме разума. Но разум может открыться как разрушительный не только в своей сфере. Нужно лишь обратить внимание на то, что происходит сегодня на наших глазах, чтобы оценить масштаб, до какой степени разум, который сводится к чистому объективизму, численной абстракции современной техники, может угрожать обществу людей, сраженному им, его "гуманности", и вместе с тем человечеству вообще, так что это ведет к его "закату". Содержание общности — это все, что принадлежит жизни и в ней находит свою возможность. Скорбь, радость, желание или любовь содержат в себе общую возможность, которая бесконечно больше возможности "разума", собственно говоря, не содержащей общей возможности, поскольку из нее нельзя вывести сущность отдельного индивида — ничто из того, что в "общности" должно быть собрано.

Поскольку в каждой общности общей является жизнь, общность обнаруживает в действительности еще тот другой сущностный признак, что общность живого в смысле живого трансцендентального "я" не возможна иначе кроме как только в нем, она без этого не может быть собой; без того изначального "я", из

которого общность становится собой, и которое содержит потенциал и бесконечное множество всех возможных "я". Отсюда видно, что, как это сегодня происходит, смешно противопоставлять друг другу общество и индивида. Если общество — это что-то другое, нежели собрание "индивидов", которое редуцируется к их явленному образу — когда они все же являются общностью, то общность и индивид оказываются связанными соответственно с их отношением к феноменологическому внутреннему единству, которое является ничем иным как отношением живого к жизни, что а priori делает бессмысленной идею некоторого противоречия между ними.

Что еще здесь следует подчеркнуть, это третий признак жизни. Прежде жизни, чье содержание является определенным, в ее изначальном ипсечитете образуется трансцендентальная возможность общего бытия того, что является общим, примордиальное отношение *Mit-sein* как таковое. Между тем здесь уже нельзя говорить о жизни вообще, о такой жизни как наша, но нужно говорить об абсолютной жизни.

Коротко обобщая, приходим к следующему: 1) каждая общность в сущности религиозна, так как отношение между трансцендентальным "я" и абсолютной жизнью предполагает религиозную связь. Не так, как если бы каждый из них порождал как носитель этой связи отношение к другому, но как раз наоборот, потому что он получает из этой связи свое "я" как, вместе с тем, и возможность обратиться к другому. 2) каждая общность по своей сущности невидима. Конечно, у нее есть, как и у нашей жизни, свое "я", своя плоть, свое "явление в мире", но здесь это явление — простой образ явления, который отрезан от реальности. Больше, чем нашу жизнь, наше "я" или нашу плоть, видимая общность содержит возможность подстановки, лжи в себе. Не то ли это место, где в общественных ритуалах постоянно маскируются равнодушие и другие чувства? 3) Так как реальность общности невидима, мир и его феноменологические категории оказываются чуждыми пространству и времени, открывается область парадоксальных отношений, которые образуют ядро христианства, этой реальности предшествовала гениальная интуиция Кьерке-

гора. Таким образом, можно построить настоящее отношение с трансцендентальным "я", с которым никогда не встречались, или тем, что относится к другой эпохе. Чью-то жизнь может изменить содержание книги, написанной в другое столетие, чей автор неизвестен. Некто может сделать сегодня что-то, что было сделано 200 лет назад. Условия феноменологии жизни оказываются здесь введением в решающие интуиции христианства, и особенно — их исключительное понимание intersубъективности.

§48 Отношение к другому согласно христианству: мистическое тело Христа

Это отношение к другому в смысле некоторого другого "я" находит свое выражение в священных текстах первохристианства в такой форме, в какой человеческий дух его еще никогда не рассматривал. Как всегда это может касаться затруднительной задачи христианских мыслителей будущих поколений, концептуализировать природу такого отношения в греческом горизонте, так что решающим становится следующее: это отношение к абсолютно другому "я", которым является Бог, постоянно актуализирующийся в литургии и священных действиях, что повлекло за собой возникновение новой религии.

С феноменологической точки зрения нужно вспомнить, что такое отношение может быть понято там, где оно осуществляется — вне мира, прежде него. Как мы знаем, это — обоюдное отношение феноменологической внутренней сущности между абсолютной жизнью и первоживым, поскольку она испытывается в нем и он в ней. Испытывать себя претерпевающим, наслаждаться собой, значит так любить себя, что это само-наслаждение осуществляется в абсолютной жизни как сотворение первого "я" через себя, в чем жизнь переживает себя самоиспытующей и вместе с тем любит себя. И поскольку это первое "я" переживает себя в этой абсолютной жизни самоиспытующим, любящим себя в ней, происходит так, что каждый любит себя в "другом", который по отношению к нему никогда не является внешним (так как любая наружность вне игры), но напротив внутри него, косубстантивен

ему. Таким образом, осуществляется беспрецедентное отношение, о котором мы говорим: "Ты любил меня до сотворения мира".

То, что это отношение феноменологической "внутренности" между абсолютной жизнью и первоживым является обоюдным, неустанно, вплоть до его формальной структуры, доказывает иоанновский контекст. В этом определяется феноменологическое внутреннее отношение между отцом и сыном как внутреннее отношение между сыном и отцом: "как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе" "Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?" (Иоан. 17, 21 и 24; 10, 38 и 14, 10).

Самым удивительным, как мы уже сказали, является то, что эта внутренняя процессуальная структура абсолютной жизни, как отношение феноменологической "внутренности" между жизнью и ее божественным словом, повторяется в отношении между этим абсолютным и человеком. В данном случае между его Божественным Словом и любым мыслимым трансцендентальным "я". И все же, не разделяет ли бездна бесконечную жизнь, утверждающуюся в своем божественном слове, и "я", такое, как наше, которое не в состоянии сама основать собственную жизнь и тем принести в жертву верную смерть? Здесь вступает в игру воплощение в христианском смысле. Само, через воплощение слова во плоти человека, который как таковой "пришел от Бога", "им сказано", а именно Мессией или Христом, осуществляется *ипсис*, преступающее бездну. Это объединение названо обожением, поскольку повторяется взаимная феноменологическая "внутренность" жизни и ее божественного слова, как Слово в Христе стало плотью, так приравнивается каждое соединение с этой плотью соединению со Словом — и в этом — с абсолютной жизнью. И как бы мог человек соединиться с этой плотью иначе, чем благодаря тому, что каждое трансцендентальное "я" само в слове, изначальном *ипсентите* Перво-сына соединено с собой, само дается как то "я", которым оно является. В то время как оно испытывает себя в изначальном переживании, которое сотворяется жизнью в своем слове, наконец, становится "я" подобным (*semblable*) Богу.

Воплощение как путь, открывающий святость человеку, в интуиции Иренея возникает как *restauratio*, как восстановление изначальных условий человека, поскольку он создан Богом по его образу, в то время как, следовательно, это сотворение является его сотворением внутри самосотворения абсолютной жизни в ее божественном Слове — его трансцендентальным рождением. То, что это рождение является случайным, а эта случайность — знаком первоначальной конечности, ничего не изменяет в сущности жизни этого "я", в том, что оно — в этой жизни и только в ней — является трансцендентальным "я", принимающим участие в само-наслаждении, которым его наделяет эта жизнь. Более того, эта конечность "я" понижается вплоть до уровня основания (*Fond*) для развития жизни в ней. Поскольку когда такая жизнь, как наша, не в состоянии наделить себя жизнью, и это происходит только в абсолютной и бесконечной жизни Бога, чтобы наслаждаться жизнью, то эта жизнь Бога пребывает в нашей конечной жизни, как она пребывает в Боге и так долго, пока она жива. Таким образом, осуществляется повторение отношения взаимной феноменологической "внутренности" жизни и ее Божественного Слова во всем живущем как отношение феноменологической "внутренности" этого живущего с абсолютной жизнью.

Эта взаимная феноменологическая "внутренность" живущего и абсолютной жизни в Слове Божьем теперь позволяет нам понять то, что для нас является решающим, а именно изначальное отношение, которое учреждается между всеми людьми, опыт близкого в его последней возможности. Если условием, при котором осуществляется и может осуществляться любое воплощение "я", является Божье Слово, то не является ли последнее условием воплощения любого другого "я", такого как мое? Не является ли это Слово по необходимости тем путем, по которому необходимо пройти, чтобы вступить в отношения с ним, Другим? Здесь абсолютная жизнь открывается в своем Божественном Слове как феноменологический подход к другому "я" так же, как для меня мой подход к моему "я" — как инсайт, в котором "я" "даюсь" себе и к себе прихожу, в котором другой дается себе и приходит к себе. Так что "я" могу приблизиться к нему; так что

он может приблизиться ко мне. В этом смысле жизнь как таковая является Mit-sein, истоком любой общности, бытием-вместе как тем, что существует вместе. Поскольку мы бы никогда не узнали, что значит другой, и прежде всего, что он — живое "я", прежде, чем узнали, что такое жизнь (Vie), которая дает нам самих себя. Потому следует исходить из того, что предшествует "я", его самостановлению, и никогда не стоит исходить от самого "я", поскольку бытие-с-другим должно стать бытием-с-ближним. И в действительности это никогда не является "проекцией "я" на другого; проекцией, которая наоборот ему предшествует, вместо того, чтобы позволить ему действовать.

Отсюда становится лучше видно, чем отличается это Mit-sein, являющееся абсолютной жизнью в божественном слове от греческого логоса, разума классического мышления или хайдеггеровского мира. Поскольку разум предполагает чистую наружность, в которой формируются как ее ясность, так и способность говорить, если верно, что следует говорить только о том, что можно увидеть или указывать на это, если его не видно — ту чистую наружность, которая в "Бытии и времени" является миром. В этой наружности нет ни возможного ипсееитета, ни возможного "я".

Поскольку эта самоотдача абсолютной жизни в ее Божественном слове, в котором трансцендентальное "я", которым "я" являюсь, дается себе, — это жизнь Бога, в жизни "я" идентичным образом дается также "я" другого; в этой жизни давалось, дается и будет даваться каждое возможное "я", будущее, настоящее или прошедшее, чтобы раскрыть себя в том, чем оно есть. Бытие друг с другом в этой единой и абсолютной жизни Божественного Слова (в первопассивности его первоплотности) любого живущего трансцендентального "я" во плоти является образующим конкретное феноменологическое содержание любых отношений между людьми; что позволяет им понимать друг друга, поскольку они понимают самих себя — ни в коем случае не впоследствии, в конце некоторой истории, но в месте его рождения, так как оно идентичным образом является местом рождения другого, о каком бы месте в мире, о каком моменте истории не шла бы речь.

Это жизнь в ее Божественном слове, способ, каким она пришла прежде мира, то, что объединяет всех живущих — которые были прежде, есть сегодня или будут завтра, и это делает возможным их встречу, как их единственное условие. Это то условие, которое делает возможным любую форму исторических, транзисторических или вечных отношений между ними.

То, что, согласно христианству, составляет его оригинальность по отношению в другим великим формам духовности, это то, что это абсолютное единство между всеми живущими "я" вместо того, чтобы означать или включать в себя растворение или уничтожение чьей-то индивидуальности, напротив, оказывается для последней конститутивным, поскольку каждое "я" внутри феноменологического осуществления жизни связано с собой в ее Божественном Слове, создано в себе самом как несводимое к единичному "я", которое ко всем другим несводимо. Это проясняет главное значение бессметрных слов Мейстера Экхардта: "Бог создал себя как меня". Так проясняется один из величайших парадоксов в сказанном Христом. Убедить самое простое, самое неопределенное в его несводимости к сингулярной индивидуальности, которая принадлежит ему, что в своем условии оно является трансцендентальным "я", которое по своему существу всегда является тем или другим — только это позволяет вырвать человека из сферы ничто, вместо того, чтобы преодолеть его и разрушить.

Эта несводимость каждого объясняет чрезвычайную внимательность Христа к каждому. Недопущение любого внимания к профессиональным, экономическим, общественным, интеллектуальным, этическим условиям открывает за всеми эмпирическими чертами некоторой индивидуальности не только ее позицию как индивидуума (например, человека, имеющего права человека), но этого индивидуума в том, что он неповторим в своем роде. То, как объяснил это Кирилл, справедливо и сегодня: "Не может ни Павел быть Петром или быть так назван, ни Петр Павлом или так быть назван". Так же определяет Иоанн Христа в своем первом письме как "Его здесь" — речь идет о том, чтобы жить так жил "Он здесь" — хотя по его мнению здесь идет речь о принци-

пе всех вещей. Несомненно, оригинальнейшей интуицией христианства было то, что эта несводимая единичность каждого находит себя сотворенной в принципе любого творения и отсюда следует за ним и добывается его в процессе без основания (Fond) абсолютной жизни.

В состоянии ли феноменология рассказать о той идентичности, заключенной меж принципами: тем, который объединяет жизнь и делает ее возможной, и тем, который осуществил множественность живущего. Запрещение любого различия в смысле дискриминации между всеми живущими трансцендентальными "я" Павел сформулировал в неожиданном утверждении: "нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного" (Кол. 3, 11). Остается вопросом то, что следует из этих великолепных высказываний, в которых этическая перспектива является открытой (которой, между тем, Павел придал конкретное поучающее значение благодаря Христу) и что здесь должно потрясать. Возможно ли не обращать внимание на определенный характер человеческой сущности, который полагает между ними такое значимое различие, как, например, половое различие? Этого нельзя избежать под предлогом обращения к природной среде и постижения объективного физического тела. С одной стороны, это объективное различие вызывает страх, определяющий эротические отношения во всей полноте; с другой стороны, половое различие открывается изначально в имманенции нашей плоти в виде различных ощущений, среди которых некоторые близки женской, чувствительны и чужды мужской, – и наоборот. Не вводится ли в некоторой мере, таким образом, сущностная непосредственность между трансцендентальными "я", как в них живут эти ощущения, известные одним и неизвестные другим?

Такие вопросы наивным образом снова возвращают нас к феноменологии плоти, как если бы можно было не рассматривать процесс ее прихода к себе самой, как если бы можно было представить всякое "я", всякую плоть, всякое ощущение как автономное образование, остающееся заключенным в себе самом, предшествующим в своей специфичности любому мыслимому

бытию-вместе. Однако проблема полностью оборачивается, когда бытие-вместе предшествует "я" как его внутреннее условие и это трансцендентальное условие является феноменологическим условием в радикальном смысле, а именно в смысле первооткровения, без которого никакой феномен не был бы возможен. Строго говоря, вопрос следует поставить так: что эти ощущения могли бы иметь общего между собой, при условии, что существуют специфические ощущения женской чувствительности и также специфические ощущения мужской чувствительности? Себя самих, данных в самоотдаче абсолютной жизни.

То, что справедливо для этих ощущений, справедливо в особой мере для любого тела во плоти, которое является модальностью этой плоти, для любого трансцендентального "я", которое косубстантивно телу плоти. Так же обретается любое живое, трансцендентальное "я" во плоти, которое дано себе и существует внутри самоданности абсолютной жизни в ее Божественном Слове и таким образом с Ним. Теперь оно в Нем с теми, которые так же даны себе в этом Божественном Слове, в котором "я" дан себе. Следовательно, любое живое трансцендентальное "я" существует в Божественном Слове, прежде чем оно является самим собой, и в этом Слове с другим, прежде чем другой дан себе. И другой находится в такой же ситуации, а именно: существует в Божественном Слове прежде чем в себе и с другим — в том Божественном Слове, в котором он является сам собой как и со мной; "я" существую в этом слове с другим и самим собой. Поскольку каждое трансцендентальное "я" вместе с тем является с другим там, где "я" сам себе дан, оно является с Другим прежде более поздних определений — прежде, чем существуют мужчина или женщина.

Это непосредственные феноменологические предпосылки учению о мистическом теле Христа. Это тело в действительности предшествует всем другим; как фундаментальное, поскольку оно является для них источником как принципом их развития, а именно имманентного развития, откуда они как из источника получают свою силу, так как этот источник остается в своем развитии неодолимым постоянством. Таким образом, можно различить

более или менее абстрактным образом последовательные фазы в этом учреждении или развитии тела Христа, поскольку постоянно в нем содержится созданный и создаваемый иначе элементы.

Созданный элемент, "голова" тела — это Христос. Его членами являются все те, кто благодаря святости или обоженности настолько принадлежит ему, будучи в нем, что сами становятся частями этого тела, даже его членами. В той степени, в какой Христос является действительным воплощением Божественного Слова, Он создает каждое живое трансцендентальное "я" в своем изначальном ипсеитете, который является ипсеитетом абсолютной жизни; Он связывает его с собой. Поскольку Он дает каждому "я" себя самого, Он позволяет ему возрастить из Себя в процессе продолжительного самовозрастания, которое превращает его в становление (в противоположность "субстанции" или "вещи") — и этот процесс в своем основании — ничто иное как процесс абсолютной жизни. Наша критика гуссерлианской проблематики восприятия показала, что если во внутреннем потоке сознания времени "всегда присутствует некоторое восприятие", это никогда не демонстрирует силу самого восприятия. Всегда в действии — патический процесс самоотдачи абсолютной жизни, так что этот поток, сам по себе противоположный интенциональности, не является ни линейным, ни неопределенным, но скорее благодаря прапассивности этой жизни, прежде всего, оказывающим влияние на впечатление, плоть, чтобы затем принадлежать однозначной аффективной дихотомии, поскольку именно эта прапассивность феноменологизируется в изначальных феноменологических тональностях чистого страдания и чистого наслаждения, и исходит из этого претерпевания. Вместе с тем этот поток, это очевидно абсурдное пренебрежение скромным желанием и удручающими мыслями в тайне обусловлены агонией, предельным переходом предельного страдания от разочарования к прорыву безграничной радости, как это доказала тайна второго пришествия на дереве креста.

Данность трансцендентального "я" себе самому, в котором оно внутренне пробуждается, словно само по себе, и вместе с тем созидаемое в собственном становлении — это творение Божес-

твенного Слова повторяется в каждом "я", бывшем, настоящем и будущем. Таким образом, безгранично произрастает мистическая плоть Христа через все, что в плоти Христа освящено. В этом потенциально безграничном распространении создается мистическая плоть Христа как "единая личность человечества", и "потому Он называется Новым Адамом" (Кирилл). Поскольку это созидание происходит не через накопление связанных друг с другом элементов, как в некотором роде "камней" в строительстве, осуществляемом человеческими руками, но напротив оно осуществляется в Христе, в Божественном Слове, оно продолжается как созидание (*édification*) трансцендентального "я", где каждый обретает себя через свою данность в Божественном Слове и единстве с Ним и тем себе дается в жизни того "я", где все другие "я" даются себе. Таким образом, он оказывается единой с ними в Христе, и поскольку Христос неделим — так как он — это та жизнь, которая содержит силу жить — они также не разделены, но, напротив, существуют подобным же образом в нем, так как едины в Нем, с Ним и всеми другими, которые таким же образом обретаются в Нем. Отсюда существует "всеобщая личность" человечества, о которой говорит Кирилл: обоюдная феноменологическая "внутренность" всего живущего в едином "я" абсолютной жизни, в обоюдной феноменологической внутренней жизни этого "я" и этой жизни, между Отцом и Сыном.

Поскольку в этой всеобщей личности нельзя опустить различие между создаваемым и создающим, головой и ее телом, необходимо сказать вместе с Августином, что "голова спасает и тело спасается". Но раз созданное всюду проникает в создающее, поскольку голова и тело едины — и это образованное всем живущим тело, в котором они живут и объединены друг с другом, в чем становятся "совершенным телом" Христа, в этом теле должно быть осуществлено и окончено то, что во Христе еще не было окончено. Отсюда становится ясным необычное пояснение Павла, который пережитые им на службе у Христа скорби, бедствия и преследования представляет как скорби, которых не было у тела Христа: "восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его" (Кол. 1, 24). Таким образом, Павел приходит к

тому, чтобы это тело усовершенствовать, завершить его — между тем в том радикальном смысле, что эти скорби Павла являются самими скорбями Христа, поскольку они принадлежат его телу. Это возможно потому, что Христос в своем приумноженном теле, "в совокупности" пребывает в своем теле, которое Отцы так же называют его церковью. Он пребывает в этом теле "в совокупности", которая является его мистическим телом как то, что содержит в себе каждый свой член. То, что он в то же время каждому своему члену дает — это он сам. Без сомнения не каждый придерживается жизни так, как его Бог, хотя он может. Большинство живут как идолопоклонники. Они едва ли заботятся о той силе, которая дала им жизнь, и живут в ней только для самих себя, когда заботятся среди вещей и в присутствии других только о себе. Членам его тела, тем из них, которые будут жить только благодаря бесконечной жизни, которая претерпевает себя в Божественном Слове, поскольку они сами даны себе в самоотдаче этого Слова — тем, которые так любят себя в Нем, что любят Его в себе как и всех, что пребывают в нем — будет дана вечная жизнь, так что они спасены в этой жизни, ставшей их жизнью.

Перевод сделан по:

Michel Henry Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, — Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002. — S. 337-413.