

УДК 111+130.0+165.2

**БЫТИЕ, ЧЕЛОВЕК И МЕТАФИЗИКА ГОСПОДСТВА
В ГЕРМЕНЕВТИКО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ****Д.В. МАЛАХОВ***(Институт философии НАН Беларуси, Минск)*

Исследуются метафизические основания ценностного императива отношения человека к бытию сущего. Рассматриваются такие подходы к конституированию предпосылочного знания, как онтология понимания и семантика символов. Целью рассмотрения выступает определение и описание метафизической структуры, исходя из которой в бытии и мышлении человека осуществляется негация идей и практик господства в отношении бытия сущего. При этом основным философским понятием выступает понятие интенциональности, раскрывающееся в данной работе в метафизическом контексте.

Введение. Современной наукой признаётся глобальная ответственность мыслящего человечества за судьбу сущего. Зачастую эта ответственность понимается внутренне бесконфликтно – в качестве очередного идеального норматива. Между тем любое нормативное требование отличается от императивного не усилением самого требования (например, степенью обязательности исполнения), а его трансформацией из внешне-принуждающего во внутренне-обоснованное, прошедшее легитимацию в глубинных слоях сознания. Императив не может избежать острой внутренней драматургии: исполнение, скажем, полноты формулировок категорического императива И. Канта означает трансцендентализацию этико-религиозного содержания христианской теологии (именно в этом смысле нравственность у И. Канта является основой религии). Ошибочно мнение, будто «религия в пределах только разума» означает бесконфликтное следование исторически подтвердившим себя нормам ценностного поведения. Реализация трансцендентальной апперцепции в сферах этико-религиозных положений категорического императива означает их полное оправдание в целостном опыте мышления и представляется столь же многотрудным и продолжительным, сколь многотрудным и продолжительным является реализация императивов христианской (и любой подлинной) аскезы.

Ценностное измерение, тем более такое, как глобальная ответственность человечества, требует совершенно определённого видения трансцендентального единства мышления и воли, устанавливающих нормативные положения ответственности, и сферы, на сохранение и умножение которой эта воля направлена. Это своего рода интенциональное единство акта и содержания воли и представляется ценностной структурой императива, заключающего в себе как внутренний конфликт, так и способы его преодоления. Иными словами, императив должен быть реализован: в отличие от аподиктичности норматива, императив по своей сути ассерторичен.

В современном мире человечество сталкивается с двумя глобальными проблемами, конфликт которых остаётся не только не осознанным, но и не признанным. Этот конфликт имеет разнообразные формы, содержательные инварианты, степени раскрытия, однако охарактеризовать его можно просто – сохранение исторической формы жизни человечества основывается на необходимости технологического разрушения форм и порядка существования биосферы. Системы ценностей, исчерпывающе манифестированные в нормативах милосердия в отношении человеческого бытия, фактически не существует в отношении сущего в целом (динамичной совокупности форм существования неорганической и органической субстанций).

Превращение фрагментарных ценностных нормативов в императивную систему ценностей требует постановки метафизического вопроса о бытии сущего и человека. В трансцендентальном повороте, осуществлённом И. Кантом, этико-религиозное измерение жизни и познавательная способность теоретического разума приходят к сложной форме единства в практическом разуме. Однако на пороге Просвещения этика христианской религии существовала в детально проработанных формах: ценностная эвристика трансцендентных отношений человека и Абсолюта была фактически исчерпана. Современная же эвристика отношений человека и сущего в целом испытывает, скорее, метафизический и концептуальный голод: речь идёт не о гипотезах возникновения, эволюции и морфогенезе органической и неорганической субстанций, – не прояснённым остаётся вопрос об онтологической связи бытия и мышления человека с бытием сущего и его судьбой.

Полагаем, что онтологическая со-размерность человека и сущего устанавливается не на уровнях бессознательного и восприятия – инстинктов, привычек, чувств, эмоций, аффектов, где человек и сущее представляют родовую всеобщность психобиологической формации, а на уровне сознания. Метафизической основой этого взгляда выступает предположение, что формы единства с Абсолютом осознанно или неосознанно транслируются человеком в его отношении к сущему в целом. Иначе говоря, человек рас-

полагается к бытию сущего коррелятивно с образом Абсолюта, что означает онто-теологический характер метафизического вопроса о бытии сущего и человеке.

Таким образом, первоочередной задачей становится выявление и описание метафизической структуры, в которой и исходя из которой может мыслиться и реализовываться ценностный императив в отношении как Абсолюта, так и бытия сущего. При этом проблема предпосылочного знания как формы единства мировоззренческих структур определяет экзистенциальную, когнитивную и волевою включаемость в ценностное содержание.

Эвристика привлечения феноменологии заключается, *во-первых*, в совершенно определённом понимании ею историчности, объёмлющей философские смыслы. Несмотря на терминологическое различие М. Шелер, К. Ясперс и М. Хайдеггер рассматривали генезис философских понятий и систем в единстве с историчностью бытия в мире. Тезис о том, что история философии представляет собой историю самораскрытия бытия для человека и сущего в целом, в которой человек выступает средоточием как бытия, так и сущего, – исконно феноменологический. Это означает, что философия как универсальная феноменология есть одновременно и фундаментальная интуиция о бытии, и его онто-логия – способ, каким бытие даёт себя, становится логосом мыслимого бытия в том или ином историческом горизонте. Понимание человека как существа, со-размерного бытию и бытию сущего придаёт философскому знанию ранг экзистенциальной и темпоральной целостности. *Во-вторых*, феноменология предоставляет разработанное понятие интенциональности, которое, согласно определению В.И. Молчанова, будучи основным понятием гуссерлевского учения о сознании, направленного на нечто иное, чем само сознание, «характеризует сознание, как переживание, которое имеет значение или обладает смыслом». При этом «Само значение ... не тождественно ни предмету (реальному или идеальному), ни психическому образу предмета, ни знаку, с помощью которого обозначен предмет. Значение не есть логическая структура высказывания, хотя может быть выражено в ней, значение – это то, что присуще переживанию, которое имеет в виду, полагает какой-либо предмет. ... Значение идеально и непредметно; оно есть всегда отношение к предмету, но не сам предмет» [1, с. 160].

Сложность интерпретации феноменологических текстов усматривается в необходимости уйти от явления, названного Й. Чемберсом «удвоением» – неизбежной включаемостью в экономику смыслов и дискурсов западной традиции. Иначе говоря, стремление обрести собственный голос, звучащий иным в отношении способов тематизации и властной политической педагогики, в своих истоках должно являть нечто иное, отличное от институционализированного дискурса, «приспособленного к употреблению концептов против концептов, разума – против разума, укоренённого в языке, который не способен отринуть план репрезентации и который непреклонно сводит различия к опосредованию своего собственного самостождественного голоса» [2, с. 42], и от знания, «которое уже определило субъект и объект своего дискурса и распространило своё грамматическое господство на весь мир в мертвящем синтаксисе объективации» [2, с. 47]. Речь идёт об институционализации иных экзистенциальных принципов философской тематизации.

Отмеченная Й. Чемберсом проблема представляется глубже нормативного требования творческого развития собственных философских смыслов. Речь идёт о разрыве под-лежащих властным дискурсам структур господства как таковых. Исходя из этого второй задачей является рассмотрение упомянутой выше метафизической структуры на предмет степени и характера негации господства бытия и мышления человека над сущим в целом.

Основная часть. Рассмотрим способы преодоления господства, предлагаемые такими фундаментальными направлениями герменевтико-феноменологической стратегии, как онтология понимания и семантика символов, и проанализируем условные и безусловные формы предпосылочного знания, на основании которых возможно разрушение дискурсов и структур господства.

Предпосылочное знание рассматривается П. Рикёром в контексте коррелирующихся философских подходов: онтологии понимания и эпистемологии интерпретации. Онтология понимания, вытекающая из аналитики Dasein М. Хайдеггера, оценивается П. Рикёром как беспредпосылочное знание, в котором понимание выступает не в качестве методологического идеала, а как изначальная бытийная характеристика человеческого существования. Понимание становится способом бытия, дающимся «непосредственно и сразу в акте понимания» [3, с. 43] и подчинённым исконной способности жизни «свободно отдаляться от самой себя, трансцендировать самое себя, становиться структурой человека как существа конечного» [3, с. 47].

Развитие методологического потенциала историчности бытия связывается П. Рикёром с корреляцией онтологии понимания и эпистемологии интерпретации в семантико-рефлексивном подходе, тематически сосредоточенном на многозначности символических смыслов. При этом предпосылочное знание переносится в семантическую плоскость, в которой понимание коррелируется с методологией исследования как независимое знание «теперь». Так, соотнесение сознания с длящимися феноменами вводится как семантика истока, зарождения, начала, первичной формы, потока: «...сохраняется ось референции, не-

обходимая для того, чтобы говорить о непрерывности» [4, с. 157]. Конституирующим началом семантико-рефлексивной методологии выступают символы, в интенциональных структурах которых проявляется драматическая диалектика человеческой конечности и священного: «...забвение и возрождение; забвения и священничества; забвение знаков Священного; утрата человеком самого себя как принадлежащего Священному» [3, с. 398].

Согласно П. Рикёру, интенциональная структура символа двойственна: первичная интенциональность (буквальный смысл, переводимый в первичный символ) направлена на вторичную интенциональность (символический смысл, переводимый в рациональный символ). В поле первичной интенциональности происходит семантическое схватывание реальности на основе простой условной природы буквального смысла. Преобразование, в результате которого возникает вторичная интенциональность, строится в соответствии с экзистенциальной, рефлексивной, институциональной ассимиляцией первичной интенциональности («это имеет ко мне, нам отношение») и задаёт собственно герменевтическую работу по обнаружению логики взаимораскрытия символов друг в друге в различных «инстанциях присутствия» [3, с. 401–402].

Например, достоверный опыт страха или вины интендируется буквальным смыслом запятнанности в первичные символы осуждения, проклятия, разъединённости, содержащим в себе горизонт преодоления в актах очищения, в свою очередь представленных символическими смыслами пленения и освобождения, падения и искупления. Восхождение к рациональным символам представляет историю преобразования мифологических и квазинаучных структур религии в личностно-этические [6, с. 404]. Методологическим основанием преобразования выступает процедура интенционального анализа понятий, возникших вследствие механического преобразования первичной интенциональности во вторичную [3, с. 374].

Интенциональный анализ, выявляющий установление и разрушение ценностных структур господства, проводится П. Рикёром в отношении одного из ключевых положений христианской теологии о первородном грехе и вытекающих из него положений о фундаментальной повреждённости человеческой природы и восстановлении её в событии боговоплощения. Утверждение наследственного и необходимого характера повреждённости связывается с оформлением гностических интуиций об освобождении от греха. Гнозис здесь выступает как квазифизическое, квазибиологическое и квазиюридическое знание, выработавшее предельную религиозную абстракцию («первородный грех»), философско-методологическое рассмотрение которой оказывается невозможным вследствие сложившейся картины мира и человека: «...Космос, ... опираясь на человеческий опыт зла, получил поддержку в абсолютной экстерности, абсолютной бесчеловечности, абсолютной материальности. ...Грех, в котором исповедуется человек, – это не столько акт творения и причинения зла, сколько состояние пребывания-в-мире, несчастье существования. Грех – это интериоризированная судьба. Вот почему спасение приходит к человеку откуда-то, из другого места, путём чистой магии освобождения, вне какого-либо отношения к ответственности и даже к личности человека» [3, с. 378].

Событие первородного греха понимается П. Рикёром не в качестве акта непослушания Творцу, имевшего разрушительные последствия для человеческой природы, а в качестве акта, посредством которого оформляется действительность общечеловеческой ситуации перед священным. Так, квазифизическое и квазибиологическое понимание Адама как мистического вместилища Греха, к которому механически и по необходимости причисляется последующее человечество и вина которого квазиюридическим (внешним) образом искупается в акте Крестной смерти, редуцируется к керигме апостола Павла, выводящего из личного греха Адама универсальный дар благодати [3, с. 384]. Буквальное понимание греха, фундирующее образование первичных символов проклятия, виновности, разъединённости, осуждения, преобразуется в рациональный символ, раскрывающий способ ответственного и интимного предстояния перед священным. На основании семантического конституирования рационального символа мышление полагает себя в акте онтологического понимания как историческое.

В целом концепция семантики символов обращена к сотериологической составляющей. Отказываясь от «экстерной» онтологии повреждённости, сотериологический аспект задаёт новое измерение интерсубъективности как порыва к искуплению, в котором грех избыточествует во внешнем мире, а милосердие – во внутреннем [5, с. 120]. Интерсубъективные структуры целого раскрываются в замысле институтов общества, конституирующих на уровне воображения «облики искупления» – знаки редукции принципов господства, обладания и воления власти к принципам милосердия [5, с. 126–127]. Таким образом, сотериологический аспект семантико-рефлексивного подхода и становится предпосылочным знанием, исходя из которого формируется личное предстояние священному в интерсубъективном поле милосердия.

В современной феноменологии проблема предпосылочного знания концептуализируется Ж.-Л. Марионом в понятиях идола и дистанции. Исходя из априорного (культурного, символического, экклесиологического и т.д.) опыта помещённости в божественное мышление с необходимостью создаёт ложное предпосылочное знание в виде образов и понятий, нацеленных на поглощение дистанции между опытом

божественного и самим божественным: «Собственный характер идола – в том, что божественное фиксируется исходя из опыта, которым обладает относительно него человек» [6, с. 20]; при этом «созданный человеком лик-идол предшествует его инвеституре со стороны Бога» [6, с. 19]. Двойственный характер идола определяет двойственный механизм порабощения сознания и экзистенции: поглощая дистанцию между опытом божественного и самим божественным и тем самым поглощая дистанцию между божественным и собой, идол «доставляет нам божественное вплоть до того, что порабощает его нам, поскольку в нём порабощает нас» [6, с. 20].

В противоположность идолу, интенциональная природа божественного раскрывается в соответствии с иконическим принципом, сохраняющим онтологический характер дистанции: «На смену топологии зеркала, в котором идол возвращает нам ... образ *нашего* опыта божественного, приходит типика призмы. Цвета ... суть знаки не самого зримого, а стоящего за ними, не сводимого к ним незримого, которое должно быть произведено, выведено в зримое именно в качестве незримого» [6, с. 22]. В целом семантико-рефлексивный подход П. Рикёра соответствует интенциональности иконического принципа раскрытия божественного: господство идолатрического характера предпосылочного знания нивелируется и преобразуется у Ж.-Л. Мариона личным взысканием Христа как формы, в которой совершается акт предельного напряжения – рассечения установленной в предпосылочном знании связи идола и божественного. Теологическим основанием и прообразом предпринимаемого рассечения выступает ипостасное различие Отца и Сына: не присваиваемый характер любви Отца, открывающей доступ к «своему собственному» Сына, создаёт внутри священного дистанцию, «выявляющую и присваивающую полноту онтического полагания» [6, с. 284]:

«Полнота и нищета: их совпадение имеет решающее значение для действия дистанции. Полнота, потому что ... не присваивает того, чему открывает доступ к своему собственному, – эта полнота правит сущим в его совокупности и предоставляет его нам бесконечно, ибо соразмерно. Эта нищета выявляет и присваивает любую онтическую неполноту. Так мы узнаём строгость того, что являет себя тем очевиднее, что скрывается, и предано себе тем решительнее, что предаёт свои дары и в них – себя. Нищета ... наделяет полнотой любого человека, который позволит ей овладеть собой. Как и любой другой человек, христианин неизбежно соотносится с ней, то есть подступает к ней. Больше, чем кто-либо другой, он измеряет ставку этой неполноценной бедности, ибо узнаёт в ней сокрытие Отца и переживает оставленность как сыновство, – одним словом, различает в ней дистанцию ...» [6, с. 284–285].

Итак, негация господства идолотворчества происходит у Ж.-Л. Мариона через уподобление нищете Сына. Вероятно, эта глубокая мистическая установка может быть сравнима лишь с реальностью Воскресения как «мистическим реализмом» бытия во Христе у А. Швейцера. Согласно швейцеровской реконструкции учения ап. Павла, бытие во Христе «мыслится не статически, как причастность духовной сущности Христа, но как реальное переживание его смерти и воскресения»: «Простое и естественное понятие “возрождение, рождение заново” ап. Павел оставляет без внимания; он обращается к совсем иному, труднодостижимому и даже ... насилующему мысль представлению об уже пережитом воскресении» [7, с. 251–252]. Мысль Ж.-Л. Мариона и А. Швейцера в основе своей представляется единой: вмещению света Отца и экклезиологического торжества керигмы предшествует предельное, вплоть до со-в-местной смерти, вмещение действительности нищеты Сына. Речь, по сути, идёт об онто-теологии со-размерности: теологической со-размерности в славе предшествует онтологическая со-размерность в умалении.

Между тем в семантико-рефлексивном подходе не прояснённым остаётся вопрос о характере метафизики, которой соответствовала бы данная сотериология: негация структур господства гнозиса и идолотворчества в отношении священного оставляет открытым вопрос о структурах господства в отношении сущего в целом. Дальнейшее обращение к метафизике исходит из строения самой метафизики, в котором данный вопрос может быть поставлен и разрешён.

Метафизика М. Хайдеггера основывается в трёхчастной структуре *БЫТИЕ – ЛОГОС – СУЩЕЕ* и определяет критические интенции в отношении традиционного строения *БЫТИЕ – СУЩЕЕ*, в котором бытие выступает в качестве основания сущего. Хайдеггер располагает в основании сущего не бытие, а логос, в котором онтология и теология оказываются со-размерными друг другу: «...единство того, о чём спрашивается и мыслится в онтологии и теологии: о сущем *как таковом* в общем и первом единстве с сущим как таковым в высочайшем и последнем. Единство этого единства – такого рода, что последнее по-своему обосновывает первое, а первое – по-своему последнее. Различённость этих двух способов обоснования сама подпадает под названное, но ещё не помысленное различие. В единстве сущего как такового в общем и высочайшем покоится сущностное строение метафизики» [8, с. 47].

Идолатрический характер хайдеггеровской метафизики Ж.-Л. Марион усматривает в предпосылочном характере структуры «бытие – логос – сущее». Согласно Ж.-Л. Мариону, «бытие» М. Хайдеггера претендует на равнозначное соотнесение с Богом религии, чему предшествует содержание его метафизики,

переноса центр тяжести с бытия на процесс субстантивации сущего бытием. Субстантивированное сущее мыслится действительным местом присутствия бытия [6, с. 28], т.е. онтологического различия между бытием и сущим не происходит. Субстантивация сущего видится Ж.-Л. Мариону как привнесение онтологического содержания в сущее самим бытием, что ведёт к созданию «высшего сущего» – логоса. Таким образом, согласно Ж.-Л. Мариону, логос выступает производной, вторичной структурой непосредственной связи бытия с сущим, что делает метафизическую негацию идолотворчества в принципе невозможной.

Марион исходит из того, что логос у Хайдеггера «бытийствует как высшее сущее», не являясь в действительности бытием сущего («действительно» в сущем присутствует бытие). Между тем в онто-теологической структуре метафизики М. Хайдеггера дистанция между бытием и сущим образуется самим логосом. Выступая в качестве дистанции и обозначая сосредотачивающее собрание сущего, логос эксплицирует принцип лада – меры изначальной гармонии различения бытия и сущего:

«Бытие показывает себя как раскрывающее превосходение. Сущее как таковое является в модусе хранящего себя в несокрытости выхода в мир.

Бытие в смысле раскрывающего превосходения и сущее как таковое в смысле хранящего выхода в мир, будучи так различены, бытийствуют из того же, из различающего раздела. Он впервые дарует и разверзает Между, в котором превосходение и выход удержаны друг с другом вместе, отдельно и согласно слажены друг с другом. Различие бытия и сущего как раздел превосходения и выхода есть их раскрывающее-сохраняющий лад. В ладе правит просвет замыкающего и скрывающегося, и это правление дарует отдельность и согласие превосходения и выхода» [8, с. 50–51].

Как было сказано выше, дистанция внутритроичной жизни связывается Ж.-Л. Марионом с единством ипостасных действий Отца и Сына в сотериологии призвания целостного человека. При этом различение человеческой экзистенцией ипостасных действий как собственных нищеты (усвоение нищеты сыновства) и полноты (предстояние Отцу в этом сыновстве) образует целостный характер предстояние как согласия на взыскание.

Каким же образом господство разрушается в метафизике М. Хайдеггера? Сразу следует оговориться: масштаб призванности и предстояние у М. Хайдеггера иной, чем у П. Рикёра и Ж.-Л. Мариона. В его метафизике речь идёт не только и не столько о призвании человека в «целостности онтического», но о призвании человека как онтологической возможности (экзистенции) сущего в целом. Существенным отличием метафизической структуры М. Хайдеггера, не замеченной, как представляется, Ж.-Л. Марионом, является положение о логосе как нужде бытия в человеке и сущем и человека и сущего в бытии. Фактически М. Хайдеггер фокусирует не способ усилия, в котором человек уподобляется бытию и поддерживает его в предствии священному как собственную экзистенцию, а онтологию, в которой человек выступает средоточием бытия сущего – хранит бытие в его собственной нужде в «сосредоточенном сущем» и в «человеке-хранителе» [9, с. 457]:

«...8. Бытие нуждается в *λέγειν* («собрание», «сосредоточение сущего» – Д. М.). Но не становится ли оно через это зависимым от человека, коль скоро *λέγειν* есть «человеческое» в человеке? Тогда надо спросить: что здесь означает «зависимость»? Умалает ли эта зависимость достоинство бытия? Что если бытие нуждается в *λέγειν* потому, что оно, бытие, как раз независимое? Что если эта независимость бытия состоит в том, что бытие, исконно есть всё ... собирающее и, стало быть, средотачивающее – Логос?

9. Поскольку бытие есть Логос, оно нуждается в *λέγειν*. Бытие нуждается в нём ради сохранения своей независимости. Здесь мы мыслим в той области истины бытия, где все отношения совсем не такие, как в сферах сущего» [9, с. 458–459].

При интерпретации хайдеггеровской метафизики Ж.-Л. Марион исходит из положения о предпосылочном характере онто-теологии («Бог» механически заменяется «Бытием», при этом не уточняется, идёт ли речь о монистическом или тринитарном Боге). Между тем трёхчастная структура «бытие – логос – сущее» не является предпосылочным знанием. Предпосылочным знанием в данном случае выступают основные понятия метафизики: мир, конечность, одиночество (одиночество образуется из понятий ностальгии и захваченности).

Редукция к апостольской керигме, осуществляемая П. Рикёром в интенциональном анализе понятия первородного греха, исходит из буквального смысла запятнанности и первичного символа проклятия и разъединённости. В то же время, согласно Книге Бытия, непосредственным результатом первородного греха является смерть. Интенции в отношении жизни, смерти, бессмертия формируют экзистенциалы и ценностные смыслы, природа которых, в отличие от символов вины и осуждения, очевидна: не конвенциональна и не условна. Интенциональность основных понятий метафизики М. Хайдеггера раскрывается в опыте предстояние конечности, образующего онто-теологическую структуру метафизики: «Конечность не свойство..., но фундаментальный способ нашего бытия... Её соблюдение – сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т.е. нашей сокровенной обращённости к концу... Конечность существует толь-

ко в истинной обращённости к концу» [10, с. 457]. Таким образом, исходный метафизический опыт становится у М. Хайдеггера опытом отсутствия божественного, в котором ностальгия и захваченность образуют одиночество – сокровенное предстояние человека конечности в самом себе. Эта – первичная – интенциональность и содержит дистанцию предстояния, со-размерную с онтологической возможностью призвания самим бытием.

Представляется ли возможным связать логос Хайдеггера с онтологической со-размерностью? Обратимся к метафизическому понятию «захваченности». Первоначально связанное с ситуацией падения – одиночеством и ностальгией, захваченность впоследствии модифицируется в аналитике Dasein в качестве:

Пребывающего единства: «Человек – устоявший в захваченности присутствием, однако так, что он принимает присутствие, имение Места, как дар, воспринимая то, что являет себя во вмещении присутствующего. Не будь человек постоянным преемником дара от «присутствие имеет Место», не вынеси он того, что несёт ему этот дар, – тогда при неявлении этого дара бытие явилось бы не просто потаённым и не просто всего лишь за замком, но человек оказался бы исключён из поля досягаемости этого: «бытие имеет Место». Человек не был бы человеком. ... Присутствие значит: постоянное, задевающее человека, достающее его, ему вручённое пребывание» [11, с. 398].

Экстатического единства: «Эк-зистенция, экстатически осмысленная ... означает содержательно выступание в истину Бытия. ... Экзистенция именуется определяющее место человека в истории истины. ... Фраза «человек эк-зистирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности, она отвечает на вопрос о «существовании» человека. ... В качестве эк-зистирующего человек несёт на себе бытие-вот (Dasein), поскольку делает «вот» как просвет Бытия своей «заботой». А бытие-вот существует как «брошенное». Оно коренится в броске Бытия как посылающее-исторического [12, с. 199–200]».

Таким образом, логос как основание сущего предстаёт у М. Хайдеггера в виде экстатической связи бытия и человека (хранителя сущего) в онтологической структуре со-размерности бытия, человека и сущего – Dasein.

Ответственность человека за бытие сущего определяется М. Хайдеггером исходя из различий между представляющим, устанавливающим и обосновывающим мышлением, в структурах которых устанавливается и разрушается метафизика господства над бытием сущего:

В представляющем мышлении фиксируется необходимо-всеобщее положение сущего, при котором «представление превращается в судебную инстанцию, которая выносит решение о сущности сущего и говорит, что впредь сущим будет только то, что представление поставляет перед самим собой и таким образом обеспечивает себе» [12, с. 259].

В устанавливающем мышлении осуществляется окончательный переход на всеобщее-необходимый уровень мышления, реализующийся в классической метафизике, которая «есть рок в том строгом ... смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, *обрекает* массы человечества на сущее *без того*, чтобы бытие сущего в качестве *двусложности* того и другого могло исходить из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине» [14, с. 250].

В обосновывающем мышлении совершается различение действительности всеобщее-необходимого сущего от онтологически возможного в своей уникальности как отличие бытия и сущего от бытия сущего. Свообразным «выходом» на обосновывающее мышление является акт чистого именованья, захватывающий экзистенцию в целом и направленный на то «место», в котором встречаются сущее и человек, буквально позволяющий сущему явиться в качестве дающего себя феномена: «В простом именовании я оставляю присутствующее быть чем оно есть. Несомненно, именованье включает в себя того, кто именуется, – но особенное именованье как раз в том, что именуемый входит в него лишь для того, чтобы самому *перед* сущим *отступить на задний план*. Тогда сущее есть чистый феномен. В высказывании, наоборот, высказывающий принимает участие тем, что включает себя, – и он включает себя как тот, кто *наклоняется над* сущим, чтобы вести наблюдение над ним и говорить *о нём*» [15, с. 124].

Возникающая вследствие отступления дистанция между бытием и сущим воспроизводит в мышлении метафизическую структуру бытие – логос – сущее, задействуя феномены сущего как онтологические возможности собственной эк-зистенции – «вступления в истину Бытия». Выступая мерой сущего как онтологической возможности, человек «есть это отношение соответствия, и он есть только это. “Только” – это не означает ограничения, но избыток» [16, с. 74]. Таким образом, рассмотрение логоса в качестве высшего сущего в метафизической модели «бытие – сущее» дезавуирует Dasein в качестве онтологической возможности сущего. В гносеологическом аспекте это означает установление без-ликого (всеобщего, лишённого собственного вида – эйдоса) сущего в положение объекта восприятия односложного – выведенного вовне истины бытия – субъекта [12, с. 203].

Для феноменологии опыт мыслимого переживания встречи с феноменами сущего имеет перво-степенное значение. Способность сознания к усмотрению сущностей у Э. Гуссерля предполагает уни-

кальный опыт совершения процедуры *Epoche* и редукций: феноменологической, эйдетической, примордиальной. В примордиальной сфере самостности феноменологический опыт становится опытом абсолютной личной ответственности. Смысл феноменологической редукции у Э. Гуссерля заключается в приведении естественного восприятия к чистым переживаниям путём «заклучения в скобки» веры в действительный характер мира эмпирических переживаний. При этом естественный порядок вещей и связей сохраняет свою значимость, но исключительно в качестве предданного. План естественной установки сознания существует для феноменолога гуссерлевской традиции в качестве своеобразного места исхода в сферу трансцендентального Я. Эгология Э. Гуссерля, предстающая в виде «трансцендентальной почвы» – своеобразной родины духовного усилия [17, с. 165–167], узнаваема в аналитике *Dasein* и чистом именовании М. Хайдеггера не формально, но по существу: в действенной и телеологической природе интенционального/экстатического усилия, обеспечивающего как собственную целостность, так и целостность сущего в собственной онтологической возможности.

По сути дела, в феноменологии мы сталкиваемся с ценностным императивом как телеологией человеческого существования. Отличительной же чертой хайдеггеровской философии становится то, что воля к господству замещается способом существования и мышления, в которых устанавливается сфера равенства бытия, человека и сущего. Равенство в данном случае не подразумевает онтологического тождества, что значило бы примитивный пантеизм. Сфера равенства предполагает наличие возможности для бытия, человека и сущего *быть* в качестве истины бытия, экзистенции и бытия сущим во взаимосопринадлежности. Говоря словами П. Рикёра, мы входим в сферу экстерности космоса, рас-положенного к взаимной ответственности.

Сложным моментом в концепции равенства как онтологической возможности представляется характер фундаментального экзистенциала хайдеггеровской философии – Заботы. При его рассмотрении в отношении человеческой со-размерности с сущим следует учитывать двухплановый характер феноменологических установок, в том числе ценностных. Так, забота на онтическом уровне, предполагающая сохранение и умножение форм и связей сущего в целом, на онтологическом уровне предстаёт как включённость бытия сущего в *судьбу* человеческого существования – его логос. Реализация онтологической возможности сущего в человеческой экзистенции означает заботу особого рода, в смысле которой мы пока не отдаём себе отчёт: заботу о приведении сущего к бытию. Это есть, собственно, сотериологическая задача надления сущего чертами и свойствами человеческой экзистенции.

Для пояснения данной мысли можно указать на растущий научный интерес к психологии отношений больных или одиноких людей с животными. При этом сфера контакта и происходящие изменения в поведенческих структурах и клинических картинах рассматриваются в ранге *межличностных* отношений и, в принципе, могут быть соотнесены с философским понятием интенциональности. К слову сказать, исследования познавательных способностей животного мира крайне редко апеллируют к их общности с человеческой познавательной способностью. Считается, что способность человеческого разума формировать и использовать категориально-понятийные структуры является *онтологическим* водоразделом между человеком и миром живой субстанции. Между тем согласно феноменологической философии базовые структуры сознания формируют не категориально-понятийные структуры, а совокупность интенциональных переживаний и предметов, что указывает на *универсальный* характер интенциональной жизни сознания.

Заключение. В метафизической структуре «бытие – логос – сущее» задаётся и осуществляется ценностный императив онтологической со-размерности человека и бытия сущего, предварительно определяемой нами в качестве интенциональной соразмерности, выступающей метафизическим истоком как для онтологии понимания, так и для семантики символов. При этом формами предпосылочного знания, в которых осуществляется негация господства в отношении бытия сущего, выступают формы освоения таких процедур и методов герменевтико-феноменологической традиции, как чистое именование, совокупность редукций, иконическое видение сущности (негация идолотворчества), семантическая рефлексия и символическая фиксация образов милосердия и ответственности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Молчанов, В.И. Феноменология в современном мире / В.И. Молчанов. – Рига: Зинатне, 1991. – 318 с.
2. Чемберс, Й. Рамки земли: Хайдеггер, гуманизм и «Дом» / Й. Чемберс // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 2. – Т. 114. – С. 38–60.
3. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М.: Академ. проект, 2008. – 695 с.
4. Рикёр, П. Память, история, забвение / П. Рикёр. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.

5. Ricoeur, P. History and Truth / P. Ricoeur. – Northwestern University Press, 1965.
6. Марион, Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ. – 2009. – № 56. – С. 301.
7. Швейцер, А. Мистика апостола Павла / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью; общ. ред.: А.А. Гусейнов, М.Г. Селезнёв. – М.: Прогресс, 1992. – С. 239–487.
8. Хайдеггер, М. Онто-теологическое строение метафизики / М. Хайдеггер // Тождество и различие. – М.: ИТДГК «Гнозис», Изд-во «Логос», 1997. – С. 29–59.
9. Хайдеггер, М. Гераклит / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2011. – 503 с.
10. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытия. – СПб.: Наука, 2007. – С. 452–477.
11. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 391–406.
12. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
13. Хайдеггер, М. Ницше / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – Т. II. – 457 с.
14. Хайдеггер, М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие. – СПб.: Наука, 2007. – С. 245–266.
15. Хайдеггер, М. Семинар в Ле-Торе, 1969 год / М. Хайдеггер. – Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 123–151.
16. Хайдеггер, М. Закон тождества / М. Хайдеггер // Разговор на просёлочной дороге; под ред. А.Л. Доброхотова. – М.: Высш. школа, 1991. – С. 69–79.
17. Черняков, А.Г. Чёрный квадрат. О книге Н.В. Мотрошиловой «Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию» / А.Г. Черняков // Вопросы философии. – 2004. – № 2. – С. 160–176.

Поступила 28.04.2014

BEING, HUMAN AND THE METAPHYSICS OF DOMINATION IN THE HERMENEUTICAL-PHENOMENOLOGICAL TRADITION

D. MALAKHOV

The paper dedicates to research the problem of metaphysical basis of a valuable imperative of human's relation to the real's being. Such approaches to constitutionalization of preconditional knowledge, as the ontology of comprehension and the semantics of symbols are considered. The consideration purpose includes determination and description of the metaphysical structure, proceeding from which the ideas and practice of domination concerning the real's being are terminated in the human's life and thinking. Thus, the concept of intentionality explicates in the article as a basic philosophical concept and is revealing in metaphysical context.