

УДК 13:316.37

**«НЕВОЗМОЖНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ» МЕТАФИЗИКИ
ЧЕЛОВЕКА: «РАБОТА» ПО ПРЕОДОЛЕНИЮ РАЗРЫВА
«ЭМПИРИЧЕСКОГО» И «ОНТОЛОГИЧЕСКОГО» ЧЕЛОВЕКА**

Г.К. Сайкина

Аннотация

В работе осуществлена критика теоретической модели совершения метафизических актов так называемым «онтологическим» человеком. Доказывается, что метафизическую потребность испытывает «эмпирический» человек, а в самом метафизическом акте наряду с собиранием человека происходит его одновременная редукция. Дан анализ возможных точек несовпадения метафизики и онтологии человека. Суть метафизики человеческого бытия автор видит в непрерывной «работе» по переводу «эмпирического» человека в «онтологического» и наоборот.

Ключевые слова: метафизика человека, «эмпирический» человек, «онтологический» человек, идентичность, редукция, собирание и полнота человека, невозможное, метафизическое рождение.

В современном мыслительном пространстве происходит пересмотр идеи полноты и собранности человека как источника человеческой активности. Данные свойства личности традиционно рассматривались в качестве необходимого условия и основы вхождения человека в особое состояние – метафизическое. Господствовала теоретическая модель совершения метафизических актов так называемым «онтологическим» человеком – самодостаточным, целостным, собранным и неслучайным существом. «Может ли несобранный, частичный человек мыслить, любить, творить, делать добро или верить?!» – это был риторический вопрос.

Сегодня же большую популярность имеет прямо противоположная идея – «нехватки» субъекта. Субъектность человека уже «вытекает» из его неполноты и страдательности. Неопровержимой аксиомой становится представление о постоянной нуждаемости каждого человека в Другом. Принимая во внимание идею Ж. Делеза об «априорности Другого», можно без всяких сомнений сделать вывод о том, что Другой *изначально (a priori)* децентрирует человеческого индивида, превращая полноту человека в недостижимый идеал и, вероятно, в нечто принципиально невозможное.

Однако человеческое бытие всегда осуществляется на этой волне *невозможного*. Так, Ж. Деррида к области невозможного относит желание человека «научиться жить – самому, у самого себя»: «Не существует другого способа жить. И разве это не то, чем мы только занимаемся – учимся жить, сами, у самих

себя? Странная задача для существа, живого существа – невозможная и необходимая одновременно: «Я хотел бы научиться жить». Она обретает смысл и становится *верной* лишь при объяснении со смертью» [1, с. 9]. При этом Деррида отвергает естественное желание человека научиться жить у других. Другой нам в этом не поможет. Действительно, каждый, как писал Р.М. Рильке, должен восполниться сам, не обращаясь к другому.

Нельзя научить жить: мыслить, верить, любить, творить, страдать, делать добро. Но научиться можно. И главное – *необходимо*. Интересно, что М.К. Мамардашвили называл «необходимостью себя» *свободу*. Два определения человеческой жизни – невозможность и необходимость – составляют «нерв» метафизики человека, ситуацию постоянной неполноты человека перед главным – метафизическим – делом жизни: «с-быться».

Метафизические события парадоксальны: как часто отмечал Мамардашвили, они как таковые невозможны в рамках этого мира, но «случаются». В данном случае следует, на наш взгляд, особо обратить внимание на то, что «невозможность» метафизического акта, особенно в аспекте «каким он должен быть», разворачивает его полностью в сторону *онтологической* проблематики, однако экзистенциально важно и то, как он может *случаться*, проживаться человеком, то есть как, собственно, реализуется значение элемента *мета-*, как происходит выведение себя за пределы «физики», внутренняя перемена. Данная постановка вопроса обнаруживает несовпадение метафизики и онтологии человека.

Неразложимость метафизического акта на операции и его безусловность все же, на наш взгляд, не «запрещают» ставить вопроса об «условиях» метафизического рождения и даже о его так называемом «механизме». Можно оспорить и традиционную точку зрения на полноту как обязательное условие метафизического события. Действительно, если я уже полный, захочу ли я совершать какие-либо метафизические «движения»? Полноту человека можно рассматривать, на наш взгляд, и как «смерть» человека. В мире полным может быть только Бог, если он есть.

Б. Хюбнер считает истоком метафизических состояний вопрос, *где* человек может применить свои метафизические избытки энергии. Он понятийно обозначает этот исток как «скуку», то есть как врожденную по своей сути метафизическую тоску по трансцендированию своего Я. «В скуке, «затянувшемся некотором времени» (*Lange-Weile*), в сознании и чувстве слишком длительного пустого времени и одновременном осознании пропасти между Я и миром (скука и отдаленность от мира взаимосвязаны) Я тяготится самим собой. Нужно что-то предпринять, чтобы прогнать скуку и психическую пустоту, преодолеть отдаленность от мира. Тем самым скука является для человека поводом делать нечто большее, чем удовлетворять физические потребности, она – метафизический повод, выходящий за пределы физических потребностей» [2, с. 71]. Предпосылкой и пусковым механизмом метафизического является тем самым «метафизическая потребность» (Б. Хюбнер) или «метафизическое желание» (Э. Левинас), то есть ощущение некой нуждаемости, неполноты.

В данном контексте теоретически важным, с нашей точки зрения, является решение спорного вопроса: куда – в «эмпирию» или в «онтологию» – записать саму тоску по трансцендентному, само метафизическое желание? На наш взгляд,

метафизическая скука возникает именно у «эмпирического» человека, ведь именно он хочет «выпрыгнуть» из эмпирии в «иное» измерение. Трудно представить скучающим «онтологического» человека: в определенной степени он самодоволен и успокоен. «Эмпирический» же человек в своей «низкой» повседневности как раз и жаждет чистой любви, веры, добра, яркого творческого вдохновения, глубокой и значимой гениальной мысли. Собственно только у «обывателя» и может возникнуть жажда «бытийствования», жажда трансцендентного: он еще таким – *предельным* – образом ощущает собственную «нехватку». Однако, с другой стороны, конечно, нельзя не учесть, что «голая» эмпирия сама по себе, без особого усилия со стороны человека не гарантирует прихода метафизического события, и в таком контексте теоретический разрыв эмпирии и онтологии оправдан. Метафизическое событие – всегда «вопреки» естественному ходу вещей. В действительности метафизический акт всегда начинается с нуля, не «вытекает» из предшествующего момента и в этом смысле имеет начало в самом себе, а не в эмпирии.

Метафизическое всегда осуществляется на пределе (полноте) человеческих возможностей. Однако, как точно замечает С. Вейль, чтобы «коснуться невозможного, нужно совершить возможное» [3, с. 156]. Поэтому и есть смысл ставить вопрос о «механизме» метафизического акта.

Для метафизического *сбывания* необходимо отринуть все эмпирическое в себе, отказаться от самого себя, от своей устоявшейся идентичности, преодолеть свою фактичность. Мамардашвили определяет данные действия как *редукцию* человека – понятие, введенное им при описании декартовского самообучения жизни. Так, Р. Декарт, «неженка» по своей натуре, вместо того чтобы жить в прекрасной Франции, жил и – главное – *любил* жить в Голландии. В своих письмах он признавался, что жил там, рассматривая людей как элементы «*натюрморта*»: незнание языка позволяло ему не вслушиваться в смысл их речей. Мамардашвили объясняет любовь Декарта к жизни в Голландии тем, что ему не хотелось жить среди органических, или природных (то есть сложившихся независимо от него), связей, «повязок». Разрыв со всем «натуральным» (редукцию) Декарт как бы физически «моделирует организованным *ландшафтом жизни* – живет в Голландии, как в своего рода натюрморте – внутри пейзажа, с которым у него нет никаких внутренних связей и общей преемственной ткани, а если они и появляются, то только такие, какие он творит и создает сам» [4, с. 28]. Такой «ландшафт жизни» действительно абсолютно соответствовал принципу радикального сомнения Декарта. В соответствии с ним для «чистого», ничем не обусловленного мышления важно не только отвернуться от внешнего социального пространства, но и разобрать свой внутренний мир, так же превратив внутренние (психические) связи в «натюрморт» ничего не значащих смыслов, осуществляя тем самым не только натурализацию социальности, но и собственную десоциализацию.

В целом для любого метафизического акта необходимо осуществить «естественную редукцию на себе», то есть срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, «всего выросшего, всех идолов крови, почвы и страсти для достижения какого-то метафизического нулевого состояния», «состояния как бы некоего возможного (но еще никакого!) иносущества» [4, с. 28]. Итак, сознательное низведение себя в «нулевое» (пустое) состояние одновременно возводит человека

в состояние «иносущества». Его можно обозначить при помощи известного философского оборота «*als ob*» («как если бы»), который может служить метафорой незримого вкрапления *бытия* в эмпирическую жизнь человека. Учитывая самопреодоление человека в метафизических актах, метафизику можно назвать «мета-человечностью», ведь благодаря ей каждый из нас является немного «сверх-человеком».

Содержательный смысл редукции – освобождение человека от себя самого (от всего привходящего в себе) – осмысляется в тех или иных понятийных вариациях издавна. Интересное понятие для этого содержания вводит Вейль – *рас-сотворение*. Она мыслит его как «переход от тварного к нетварному». При этом данная задача оценивается как сугубо позитивная: «Мы участвуем в творении мира, занимаясь рас-сотворением самих себя» [3, с. 61]. Обычно при осмыслении религиозности человека присутствует обратная логика: возвеличивается тварное в человеке, сама история мыслится как «возвращение» в то перво-данное (тварное) состояние, которое было нарушено «первородным грехом». Однако в данном случае возвышение «нетварного», по всей видимости, осуществляется как способ акцентирования внимания на необходимости личной работы для подлинного общения с Богом. В данной концепции в скобки заключается содержание, имеющееся в человеке от Бога, вошедшее в него без его ведома. При этом *рас-сотворение* предполагает отказ быть чем-то, подрубание собственных корней «в социальном и органическом плане», «изгнание себя из любой земной родины» [3, с. 68], приятие пустоты. И все это делается для того, чтобы Бог заглянул в душу человека: пусть «все низкое в нас опустится вниз для того, чтобы высокое могло двигаться ввысь. Потому что мы перевертыши» [3, с. 62]. В то же время *рас-сотворение* нельзя путать с саморазрушением. В целом редукция мыслится здесь и как понимание собственного приниженного состояния (статуса) перед лицом Бога, как смирение.

В курсе лекций М. Фуко, изданных под общим названием «Герменевтика субъекта», при осмыслении принципа «заботы о себе» говорится о необходимости «задачи критики», о необходимости «раз-учиться»: «Практика себя должна дать возможность освободиться от всех дурных привычек, всех ложных мнений, носящихся в воздухе, от плохих учителей, но также от влияния родни и окружения. «Разучиться» (*de-discere*) – одна из важных задач культуры себя» [5, с. 539]. Постструктурализм вообще много внимания уделяет некоему внутреннему демонтажу социального в человеке и человеком.

Редукция, рас-сотворение, необходимость «разучиться» – это все аналоги одного и того же «элемента» механизма метафизического акта, необходимого для прорыва в «мета-состояние». Причем осуществить *редукцию*, то есть разоб-раться, заключить в скобки свой опыт и превратить себя в «человека без прошлого», не так легко, как может показаться на первый взгляд. Как писал Левинас, бытие «Я включает сцепление с собой, невозможность от него избавиться», ведь «Я – необратимо свое» [6, с. 55]. Действительно, самое сложное в жизни – избавиться от своих привычек, от размеренной жизни, то есть рас-статься с самим собой, со своей идентичностью.

Важно при этом учесть, что редукция как таковая не негативна, а позитивна в плане обретения себя и самовозвышения. Историческим аналогом редукции

может быть, на наш взгляд, лиминальная фаза древних ритуалов инициации, повышения социального статуса, во время прохождения которой человек попадал в особое «пороговое», промежуточное состояние: «уже не, еще не...». Ритуально это состояние достигалось через изоляцию, обнажение, унижение, избивание, переодевание человека. При этом суть данной фазы можно, с нашей точки зрения, свести к переводу человека путем известного уже нам «срезания» с себя лишнего, расставания с собственной идентичностью в состояние *«простого смертного»*, характеризующееся безразличием к социальным определениям человека и одновременным выходом в универсальное – «чисто» человеческое – измерение. Возможно, феномен редукции в актах метафизического рождения представляет собой некое историческое *«снятие»* лиминальной фазы ритуала, продолжение его исторического развития в инкорпорированной в человека форме.

Для чего производится редукция – своеобразное умирание? Для того чтобы высвободить «жизнь чего-то большего, чем мы сами» (Мамардашвили), но высвободить изнутри нас самих. Собственное самоочищение необходимо для углубления жизни, для «метанойи». В итоге мы как будто выпускаем «наружу» – в буквальном смысле «об-наруживаем» – *бытие*. Не случайно метафизические акты одновременно обнаруживают мое существование, делают его оче-видным («Я мыслю, стало быть, существую» Декарта, «Я стыжусь, следовательно, существую» В. Соловьева, «Я люблю, и значит, я живу» В. Высоцкого и т. д.).

И здесь мы подходим к некоему странному, существующему в истории духовной мысли принципу объяснения метафизики человека: в нас как будто (*«als ob»*) от рождения, от природы есть нечто, что *уже* «мета-физично» по своей сущности. Можно назвать это метафизической *«физикой»* – *онтологией метафизического*. В классической философии общим определением для особого инородного содержания в человеке являлось понятие трансцендентального субъекта, в религиозной традиции – Бога. Так, религиозный мыслитель В.И. Несмелов различал в человеке идеальную личность (причем природа личности человека сама по себе является идеальной) и человека, живущего по законам физической необходимости. Идеальная природа личности, по его мнению, может существовать только в самосознании человека, хотя личность и не является «простой жилицей», «случайной гостьей» в теле. «По самой природе своей личности человек необходимо сознает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий. Однако это сознание не делает человека ни свободным владыкой жизни, ни действительной целью мира. Оно лишь принудительно заставляет его мыслить возможность для себя свободы даже и в пределах физической необходимости и мыслить возможность себя как цели даже и в условиях всеобщей связи вещей как механических средств и необходимых продуктов. И в силу этого мышления оно принудительно заставляет человека стремиться к осуществлению такой жизни, в которой его действительное положение в мире совпадало бы с его сознанием о себе. *Но осуществить себя в природном содержании своей же собственной личности ни один человек на самом деле не в состоянии»* [7, с. 225]. Такое противоречие условного и безусловного бытия человека Несмелов называет «роковым противоречием его жизни». При этом он считает, что безусловное бытие в лице Бога дано человеку не только в абстракции, но и реально – природою его личности. Следовательно, идеальный

образ Бога уже есть во мне, воплощен реально в мою личность. В таком случае для метафизического рождения мне вовсе не нужно в абсолютном смысле трансцендировать за пределы самого себя, необходимо лишь углубиться в себя.

Возможно, именно вследствие ощущения в себе некой трансцендентной реальности проявляется еще одна важная составляющая «механизма» метафизического рождения человека, парадоксальная по своей сути. Так, согласно известной библейской истине, если ты ищешь Бога, значит, ты его *уже* нашел. По сути, рациональные доказательства бытия Бога существуют только для того, кто *уже* уверовал. По аналогии с этим принципом можно мыслить мышление: если ты хочешь что-то понять, значит, *уже* понимаешь; приступая к познанию, ты хотя бы *уже* имеешь знание о собственном незнании. Для того чтобы полюбить другого, нужно *уже* любить себя. По всей видимости, именно это *уже* создает ощущение предвосхищающей метафизическое рождение *полноты* человека и изначального нахождения человека в онтологическом пространстве. Состояние «*уже*» – это, возможно, обнаружение в себе некоего «знания» о «чистых» метафизических актах, которое мы всегда держим в уме, сверяя с ним свои реальные действия. Оно может быть аргументом для идеи определенной «встроенности», «вдвинутости» онтологического человека в эмпирического, их сосуществования.

Состояние «*уже*» можно связать с процессом *собрания* человека. Обратимся для примера к анализу мышления А. Августином, который отмечал неразрывную связь мышления (*cogito*) с собиранием (*cogo*), причем с собиранием того, что *уже* есть в *памяти*. Мышление и глагол *собирать* (*cogitare*) фактически тождественны: «Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, то есть сведения вместе, а это и называется в собственном смысле “обдумываньем”» [8, с. 247]. Причем в памяти сведения должны быть всегда «под рукой» и легко появляться «при обычном усилии ума», поэтому не следует допускать, чтобы образы уходили вглубь, их нужно *постоянно* перебирать, иначе потом их придется извлекать как нечто совершенно новое. Итак, собирание в данном случае предстает в качестве необходимого элемента метафизического акта рождения мысли (а не столько в качестве его предварительного условия).

У С. Кьеркегора есть интересные описания «метафизических движений» «рыцаря веры», которые так или иначе содержат одновременное присутствие двух вышеописанных элементов «механизма» метафизических событий – состояния редукции и «уже-свершения». Он сравнивает метафизику «рыцаря бесконечности» с «прыжком» вверх, полетом танцора, задача которого – вернуться в определенное положение, причем так, как будто это положение заранее *уже* содержалось внутри прыжка. Когда рыцарь падает, он немного медлит, что доказывает, по мнению Кьеркегора, что он чужой в этом мире. Причем Кьеркегор отмечает одну важную деталь: только «рыцари бесконечности» способны «падать так, чтобы в ту же самую секунду создавалось впечатление, будто они стоят или идут, превращать прыжок всей жизни в своеобразную походку, находить утонченному абсолютное выражение в пешеходных привычках» [9, с. 41]. Им ведомо блаженство бесконечного, но главное – они умеют получать вкус от конечного. На наш взгляд, Кьеркегор сумел заметить неразрывную связь метафизического с эмпирией. Действительно, осуществление метафизического события,

с одной стороны, требует от человека способности раздвинуть эмпирию, остановить ее ход, совершить «прыжок», а с другой стороны, должно изменить саму эмпирию, сделать повседневное «течение» жизни другим. Важно ведь не только то, что человек совершил некий метафизический акт, но и то, что сама последующая повседневная жизнь уже выстраивается им по-другому, в соответствии с произошедшей внутренней трансформацией. А если метафизические события никак не влияют на способ жить, на повседневный ход вещей, какой тогда в них смысл?! Более того, ведь именно так можно метафизическое и сделать «эмпирией», обыденностью – «пешеходной привычкой», «походкой жизни». И в этом ничего плохого нет, а наоборот. Почему мы все хотим некой чрезвычайности для появления и проявления добра, любви, творчества, мысли, ведь сложность как раз заключена в том, чтобы быть таковым (всегда) в будничной жизни?! Религиозная традиция давно поняла такую связь земного и небесного.

Как ни странно, жизнь так устроена, что человеку будто действительно заранее *уже* дан некий шанс встретиться с метафизическим. Так, существует некая минимальная «заданность» метафизического, когда оно приходит, когда ему самому «вздумается»: мысль сама может захватить меня, завладеть мною, порою до такой степени, что я не могу о ней не думать; любовь «приходит», когда сама захочет; на человека нисходит творческое озарение и т. п. Такая «метафизика» присутствует в человеческой жизни в некотором смысле *стихийно*: она сама захватывает человека в свои «объятия». Возможно, это само «бытие» пожаловало к человеку в «гости». И в данном контексте вновь проявляется несовпадение метафизики и онтологии человека: для подлинно метафизического всегда нужно выстроить собственный вектор навстречу трансцендентному, сделать метафизическую потребность объектом своего воления, а не ждать «свыше» онтологического «вмешательства».

Не случайно поэтому всегда утверждается необходимость постоянной готовности к метафизическому акту. И это утверждение сохраняет свою истинность, несмотря на истинность другого утверждения – о том, что к метафизическому акту, по сути, подготовиться невозможно, для этого нет «рецепта». В данном случае речь идет о большой метафизической «работе» по «протягиванию», «длению» метафизического события и «втягиванию» его в повседневность. Конечно, физически невозможно всегда находиться в метафизическом «режиме». Но метафизическое просто так не держится само на себе, как *бытие*; его нужно длить собственными усилиями. Так, Г. Померанц, обращаясь к анализу метафизического чувства любви, которая вспыхивает, как молния, отмечает: «Но молния не длится годами. Нужна работа любви, как выразился Рильке, превращение пути, по которому прошла молния, в надежный провод. Ненадежные провода легко рвутся» [10, с. 18]. Без метафизической работы будет господствовать только «блуд труда» (О. Мандельштам), в человеке будет прорастать низшее. Метафизическая работа, «умное делание» призваны, на наш взгляд, связывать эмпирическое и онтологическое состояния человека. Наверное, при этом следует оспорить мысль Мамардашвили о том, что переход от эмпирического к онтологическому не может быть непрерывным.

Без метафизической «работы» для человека существует опасность застыть в «редуцированном» состоянии. Так, С. Жижек определяет в качестве «нулевого

уровня человеческого» способ существования так называемого «мусульманина» – так в фашистском концлагере именовали человека, который испытал человеческую регрессию, не реагировал даже на базисные животные стимулы, напоминал «живого мертвеца». По мнению Жижека, у такого человека уже не действовали «хайдеггеровские координаты проекта». В. Франкл также отмечает, что у «мусульманина» происходил «распад структуры переживания времени», утрата будущего. Удивительно, что и Франкл, и Жижек солидарны в том, что это «нулевое» состояние однозначно принадлежит человеческому, демонстрирует разлом, трещину в самой человеческой сущности. Жизнь в концлагере можно рассматривать как «подвешенную», бессрочную лиминальную фазу, когда у человека есть только прошлое, но нет будущего (переход в состояние «уже» был отсечен). При этом в лагерях оставались люди, которые не «потеряли себя», «протягивали» не редукцию (в данном случае объективно заданную), а состояние полноты в себе, вызывая при этом своеобразную цепную реакцию. Главный их секрет – в том, что они не считали жизнь в лагере простым эпизодом; для них это было испытанием, которое стало «кульминацией» их жизни.

Итак, метафизическое рождение предполагает *одновременное* присутствие редукции («нулевого» состояния) и полноты (состояния «уже-свершения»). При этом состояние «уже» не означает существования какого-то «опыта» совершения метафизических актов, который позволял бы человеку совершать их лучше или быстрее, и не гарантирует ему идентичности, и в этом смысле человек все так же находится в «редуцированном» состоянии. В истинные метафизические события внедрены особые метафизические сомнения: а мыслишь ли ты на самом деле, веришь, любишь, творишь ли по-настоящему, добро ли это? И вне этих сомнений невозможна метафизика человеческого бытия. Наверное, вряд ли можно говорить о некой очередности данных состояний: они существуют и осуществляются *одномоментно (одноактно)*. И в данном случае это диктует закон бытия: там нет «раньше» или «позже». Причем, что характерно, эти состояния можно рассматривать в качестве «элементов» механизма метафизики условно, *«als ob»*.

Неправомерно, на наш взгляд, определять метафизический акт метафорой перехода, а самого метафизического человека – как «человека перехода». Метафора перехода не всегда заведомо предполагает человеческую самотрансформацию, для обозначения перехода больше подходит понятие *трансгрессия*. Дело в том, что метафизический человек пребывает одновременно и в эмпирии, и в бытии. Причем «эмпирический» и «онтологический» человек – это не две особые, предметно выделенные реальности, а «две стороны одной медали», два проявления реального живущего человека. Конечно, это необходимые для рефлексии самостоятельные теоретические конструкты. Однако, абсолютно разрывая «эмпирического» и «онтологического» человека при осмыслении метафизики человеческого бытия, мы невольно перестаем ощущать всю «мета-физику», то есть собственно *сам* разрыв человека со всем привычным, устоявшимся, естественным, наносным. Несмотря на то что метафизическое избыточно по отношению к эмпирии, для него нет особого мира, оно осуществляется в этом земном мире силами конечного человека. И если между эмпирией и онтологией не будет пересечения, мы никогда не поймем, почему любовь всегда «вопреки»

и «разбивается о быт» (ведь любим мы эмпирического человека, а его любить как раз и сложно); почему вера нередко «боится» знания; почему мысль не приходит «по моему хотению», а если приходит, то не та, которую ждешь; почему в добре «добра не узнаем» и т. д. Конечно, эта связь не всегда «дружественная». Но даже такие связи, как *напряжение*, *борьба*, являются для метафизики продуктивными. К примеру, Померанц, осмысливая «работу любви», указывает, что «для романтической любви противостояние земного и небесного было чем-то вроде разъединения электродов, между которыми вспыхивает вольтова дуга. Без разъединения нет и вспышки» [10, с. 31].

Онтология человека появляется, если он как раз не удваивает мир. Интересный «выход» из положения находит О.Г. Дробницкий: «На самом-то деле человек вовсе не пребывает в двух несопричастных сферах бытия, существующих независимо от него. Он, напротив, сам создает своей жизнедеятельностью эти два способа его бытия и своим практическим действием заставляет одно переходить в другое» [11, с. 269–270]. Он рассматривает внутреннюю раздвоенность человека как форму человеческой активности и ответственности по отношению к себе. Мы также считаем, что истинный смысл метафизики человеческого бытия – переводить эти два созданных самим человеком плана друг в друга.

Для обозначения связи и одновременного сосуществования эмпирического и онтологического планов человека в акте метафизического рождения можно использовать идею М. Ямпольского о последствиях «перепада масштабов». Так, переход от одного масштаба к другому (например, при рассмотрении объекта через микроскоп) человек воспринимает как переход в другой мир, практически не связанный с исходным. Возможно, метафизическое событие также создает эффект «перехода» человека в иной – трансцендентный – мир в связи с тем, что человек в данном случае имеет дело с двумя различными *масштабами* собственной жизни.

Однако есть смысл учитывать тонкие, едва уловимые различия метафизики и онтологии человека. Метафизическая «со-бытийность» (*совместность* человека с бытием) разводит метафизику с онтологией, предметом которой является не столько событие, сколько само *бытие*. В каком-то смысле метафизика человека предполагает его способность выстраивать свой *собственный порядок* и опираться в своей жизни только на него, то есть она не признает иного порядка, кроме собственного. Метафизика как нечто находящееся «поверх», «сверх» *фюзиса* (особенно в античном понимании *фюзиса* как первоначала) может пониматься как то, что существует поверх всех первоистоков сущего, то есть в определенной степени как «мета-онтология». Действительно, бытие-то уже есть, а мое со-бытие еще нужно создать. И в этом смысле любое метафизическое событие – лишь у «границы» бытия.

«Онтологический» человек – всегда «*als ob*» уже свершившийся человек, «метафизический» же человек – всегда в пути. Однако заслуга метафизики – в том, что она превращает «утопию» онтологического в действительность: она переводит «невозможность» «чистых» онтологических состояний в «возможность», держит бытие метафизической «работой», приближает его, делает бытие ближайшим.

Работа выполнена в рамках проекта 4711 мероприятия № 2 аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)».

Summary

G.K. Saykina. Impossible Possibility of the Metaphysics of Human: “Labour” on Bridging the Gap between “Empirical” and “Ontological” Human.

The paper criticizes the theoretical model of metaphysical acts being performed by the so-called “ontological” human. The author argues that it is the “empirical” human who has the metaphysical need; and in the metaphysical act itself a reduction of human occurs together with his/her “gathering up”. The analysis of possible points of incongruity of human’s ontology and metaphysics is given. The essence of the metaphysics of the being of a human is seen in the continuous “labour” on transforming the “empirical” human into the “ontological” one, and vice versa.

Key words: metaphysics of human, “empirical” human, “ontological” human, identity, reduction, gathering up and completeness of a human, the impossible, metaphysical birth.

Литература

1. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – М.: Logos-altera, Esse homo, 2006. – 256 с.
2. *Хюбнер Б.* Произвольный этос и принудительность эстетики. – Минск: Пропилеи, 2000. – 152 с.
3. *Вейль С.* Тяжесть и благодать. – М.: Рус. путь, 2008. – 266 с.
4. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. – М.: Изд. группа «Прогресс»; Культура, 1993. – 352 с.
5. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.
6. *Левинас Э.* От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Универ. книга, 2000. – С. 7-65.
7. *Несмелов В.И.* Наука о человеке. – СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – Т. 1. – 394 с.
8. *Августин А.* Исповедь. – М.: Ренессанс, СП ИВО – СиД, 1991. – 488 с.
9. *Кьеркегор С.* Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. – С. 13–112.
10. *Померанц Г.* Работа любви // Померанц Г., Миркина З. В тени Вавилонской башни. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 5–220.
11. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избр. труды. – М.: Гардарики, 2002. – С. 11–342.

Поступила в редакцию
05.10.09

Сайкина Гузель Кабировна – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского государственного университета.

E-mail: gusels@rambler.ru