

**КЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА
КАК ПРОЕКЦИЯ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

В. Н. Первушина

*Российский государственный университет правосудия,
Центральный филиал (г. Воронеж)*

Н. М. Морозова

Воронежский институт МВД России

С. Н. Хуторной

Воронежский государственный технический университет

Поступила в редакцию 8 ноября 2020 г.

Аннотация: в статье рассматривается классическая метафизика периодов Античности и Средневековья, определяются ее характерные черты, актуализируется ее основная составляющая – единство перманентного трансцендирования и нравственных добродетелей. Познание мира начинается с преобразования субъекта познания. Античная и средневековая метафизика акцентировала внимание на анализе человеческого духа в познавательной и нравственной деятельности, ориентировала на созерцательное отношение к жизни, видела *ars vivendi* в разумности, внутренней свободе и выполнении своих гражданских обязанностей, выделила основные элементы духовного бытия – совесть и братство.

Ключевые слова: метафизика, бытие, бытие-становление, сущность, существование, субъект бытия, софия, эпистема.

Abstract: the article is dealt with the classical metaphysics of the period of antiquity and the middle ages, definition of its characteristic features. Its main component – the unity of permanent transcendence and moral virtues is actualized. Knowledge of the world begins with the transformation of the subject of knowledge. Ancient and medieval metaphysics focused on the analysis of the human spirit in cognitive and moral activities, highlighted the contemplative attitude to life, saw *ars vivendi* in intelligence, inner freedom and the fulfillment of civil obligations, pointed out the main elements of spiritual life-conscience and brotherhood.

Key words: metaphysics, being, being-becoming, not-being, nothing, essence, existence, subject of being, sophia, episteme.

М. Хайдеггер определял классическую метафизику «как форму власти» [1, с. 102–177], так как через признание приоритета рационального разум навязывает свою модель природному и социальному миру, что приводит к отчуждению от него человека. Это положение является верным по отношению к новоевропейской метафизике. Благодаря онтологическому повороту, совершенному Декартом, происходит совпадение мысли и чистого бытия в самосознание *cogito ergo sum*, обозначается тождество субъективного и объективного, творящего и сотворенного, противостоящего и состава (*existentia et essentia-possibilitas*), если прибегать к

средневековой терминологии. *Ego cogito sum*¹ [2, с. 185] содержит основание для понимания бытия как сознания. Истинное бытие представляет собой абсолютно мыслящее самое себя мышление. А активность сознания у Декарта проявляется через восприятие (*perceptio*) и стремление (*appetitus*). Бытие же сущего приобретает значение постольку, поскольку оно осмысливается как объективность, производная от *ego cogito*. Бытие обозначается как стремление, т. е. воля к ясному и отчетливому представлению сущего как такового, «всё представление наше вполне ясно и отчетливо есть истина» [3, с. 264]. Бытие, осмысленное как предметность и представленность, находит свое основание в субъективности, «в представляющем себя представлении». *Ego cogito* тем самым выступает как «сущность существования и основания истины как объективности» (М. Хайдеггер). Мышление само становится бытием, тождественно бытию. Таким образом, путь к истине может быть обретен только через познавательную деятельность человека. Если к этому добавить антропоцентристскую модель мира и пантеистически понимаемый Абсолют (Гегель), то теология, выступающая частью метафизики, растворяется в философии. (Бог как актуальная реальность разворачивается в историческом мировом развитии, а свое самосознание приобретает только благодаря человеку)². Реальность есть человекобожеский процесс, поскольку в человеке Бог актуально реализует себя, достигая в нем своего полного самосознания. Но для того чтобы человечество стало человекобожеством, необходима уверенность относительно своих познавательных способностей и возможностей, т. е. оно должно стать субстанциональным субъектом, «всеобщим человеком как таковым» [4, с. 6], «бесконечной субъективностью» (Ж. Деррида). Признание имманентной трансцендентности позволило снять границу между божественным и человеческим, Творцом и творением, вместо трансцендентного Бога – теоретически разворачивающая себя в логике субъективность абсолютной идеи, пантеистически понимаемый Абсолют. Гегель соединил натуралистический пантеизм Спинозы («субстанция») и мистический пантеизм Фихте («субъект»), освободив последний от остатков трансцендентного³ [5, с. 81; 6, с. 154]. Нам бы хотелось в положение Хайдеггера о

¹ Бог у Декарта представляет собой гипостазированное имя «Я» для обозначения метафизического абсолюта. Отстаивавшаяся левыми номиналистами XIV в. и гуманистами XV–XVI вв. эмансипация антропоцентризма увенчалась у Декарта превращением в эгоцентризм, теоретическое обоснование которого включает в себя выяснение бытийной и познавательной позиции Я по отношению ко времени и пространству.

² В философии Гегеля обнаруживается противоречие: с одной стороны, всё существующее растворяется в Абсолютном, выступает как его неистинное, а с другой – Абсолют не существует вне мира. Отсюда и разная трактовка Гегеля – от И. А. Ильина до А. Кожева, – и существование двух прочтений Гегеля – правое и левое гегельянство.

³ К. Маркс отмечал, что в системе Гегеля можно обнаружить спинозовскую субстанцию и фихтеанское самосознание.

метафизике «как форме власти» внести некоторые коррективы. Во-первых, не всю классическую метафизику можно рассматривать как форму власти (античная и средневековая). Во-вторых, классическая метафизика имеет не только негативные коннотации. Метафизика выступает «душой философии» (С. Трубецкой), определяющей идеи, умонастроение, утопические взгляды, наконец, вектор социального развития человечества в целом, а не только конкретно-исторической эпохи. Классическая метафизика признавала наличие идеального мира, его единство, сверхприродного Абсолюта, возвышающегося над изменчивым материальным миром. Человек, познавая себя, познает мир. Именно в рамках абстрактной метафизики, как ни парадоксально, формируется философия субъекта бытия, определяются формы его познавательной и практической деятельности (феноменология, экзистенциализм); конструируется этическое понимание знания, ориентированное на познание внешнего мира. Раскрытие этого положения, а именно – влияние метафизики на духовную жизнь человечества, – является целью статьи. Авторы используют методы историко-философской реконструкции и компаративистского анализа.

**Античная метафизика:
бытие, бытие-становление, Абсолют**

Известно, что под метафизикой, начиная с античной философии (Аристотель), понимали исследование высших начал, познание бытия, знание о субстанции и сверхчувственной субстанции (Боге) и взаимосвязь этих проблем. В данной работе мы не претендуем на всеобъемлющее исследование классической метафизики в целом, а будем рассматривать те ее аспекты, которые связаны с основной целью нашего анализа, поставленной в статье. Какая проблематика, поднятая в классической метафизике, привела к формированию мировоззренческой парадигмы, сконструировала отношение к миру, образ жизни субъекта познания и бытия?

В античной философии различают три идеальные модели понимания философии: «софийное, эпистемное и технематическое» [7, с. 35]. Первый (Пифагор, Платон) тесно связан с духовной практикой. Истина открывается тому, кто открывает божественное в себе, актуализируется стремление к совершенному. Представители второй модели (Парменид, Аристотель) рассматривали философию как особый вид научного знания. Третья модель (софисты) анализировала философию как искусство мысли. Мы акцентируем внимание на софийном и эпистемном понимании философии (в чистом виде их достаточно сложно выделить), поскольку оно оказало колоссальное влияние на средневековую философию, а затем и на философию Нового времени и привело к формированию той самой метафизики как формы власти, о которой писал М. Хайдеггер.

Ключевым понятием, проходящим через всю классическую и неклассическую философскую рефлексию, является понятие «бытие».

Оно было введено в философию Парменидом, который анализировал его на уровне сущего как такового, а не как сущие предметы. Бытие имело предел – нечто; отсутствие предела расценивалось как ничто. Бытие не может быть осмысленным в терминах времени и пространства – оно континуально, абсолютно, едино. У Парменида обнаруживается совпадение бытия и мысли, «ибо мыслить – то же, что быть» [8, с. 296; 9, р. 163–181; 10, р. 12–13)]. Таким образом, Парменид обозначил единство сущего в акте чистой мысли.

Начиная с Платона, в отличие от Парменида, отменяется противоположность бытия и небытия (у Парменида – бытие есть, небытия же нет). Сущее причастно в одно и то же время как бытию, так и небытию. Небытие – не противоположное, а иное по отношению к бытию («Софист»), но причастное отлично также от бытия и небытия [11, с. 219, 258]. У Платона намечается диалектика бытия и небытия, но это не было доведено им до конца, поэтому он в «Софисте» остается в пределах единораздельного бытия [12, с. 113–164]. Тема инобытия прослеживается у Платона в «Пармениде»: здесь оно выступает как способ существования бытия, включает следующие возможности универсума – движение, становление, жизнь. Платон продолжает линию Парменида о признании тождества бытия и мышления, но понимает его иначе, признав инобытие, обосновав необходимость пределов бытия и показав, что бытие является источником бесконечной изменчивости мира. В темпоральном мире воспроизводится последовательность перехода от становления к бытию, а затем и к Благу. Где присутствует бытие, там происходит совпадение вещи со своей сущностью, эйдосом. Мир материальных вещей связан с порождающими их идеями, но идеи тоже разделены и требуют какого-то связывающего начала, соединяющего материальное и идеальное в сверхсущем. Без этого идеи не могут стать порождающей моделью. Это есть Благо. Понятие «Благо» у Платона многозначно, отметим одно из них: благо есть абсолютно самотождественное единство, которое всё порождает («Государство»). Другие субстанции единого, мировой ум и мировая душа, подчеркивают демиургический характер Блага. Бытие у Платона является производным с точки зрения семантики от глагола *einai*, т. е. «сущее», «истинно сущее» («Филеб»). От него образовалось «*oysia*» (А. Ф. Лосев, анализируя диалоги Платона, проследил эволюцию употребления этого термина). Понятие «*oysia*» многозначно и включает в себя следующие смысловые данности: сущее, присущее, бытие, сущность, существование. Данный термин был нерасчленен, а эйдос и идея включали чувственную видимость вещей на уровне их смысловой структурности в уме.

Платон использует понятие «*dynamis*» для определения бытия, вбирающего в себя всё, что относится к разным уровням существования, всё, что может действовать и каким-то образом проявляться. Через *dynamis* просвечивается *energeia*. Платон подчеркивает некую онтологическую реальность, которую нельзя назвать ни вещью, ни объектом, поскольку

ку она является целенаправленным процессом («Государство»). Осмысление бытия как *dynamis* актуализировало активность субстанции, т. е. бытия. Бытие выступает источником определенности, границами которой выступают: снизу – материя и сверху – сверхбытийное единство. Через *dynamis* низшее оказывается причастным высшему, и наоборот (на этом строится мифологема *anamnesis*) [13, с. 64; 14, с. 35].

Платон, таким образом, представляет бытие как идею, наделенную теургическими чертами и через *dynamis*, соединяющую единство действий и результата и онтологизирующую целенаправленный процесс. При этом знание оценивается как самая сильная способность, направленная не только на бытие, но и само являющееся бытием. Платон подчеркивает взаимоотношение бытия и становления не только в сфере чистого мышления, но и во внешнем мире – природе, обществе. Следует отметить, что Платон признает триединый идеал Блага (Красота, Справедливость, Истина), познание которого выступает предметом философии. Философский эрос и познание человека совпадают в своем стремлении к «полноте бытия, т. е. к бессмертию и совершенству» [7, с. 41].

Аристотель один из первых поставил вопрос о том, что такое бытие, совершил после Парменида возврат к сущему, подчеркнул, что «чтойность» есть суть бытия, заключающаяся в наличном «что». У Аристотеля сущее сводится к сущности (*ousia*), *быть* загружено смысловой определенностью, включающей чтойность, общее, род и субстрат (совпадение у Аристотеля сущего и сущности снимает проблему предикации). Аристотель продолжает линию Парменида и Зенона о значении законов формальной логики как методологии познания. Философия, по Аристотелю, представляет собой строгую науку, построенную по законам формальной логики. Этика трансформируется в практическую философию и не составляет ядра мудрости.

Сущность у Аристотеля употребляется в двух смыслах: 1) сущность, связанная с разными уровнями материальности, 2) сущность как действительность без материи, Нус. Первосущее, по Аристотелю, есть Космическая душа, Ум, т. е. бытие, существующее в наибольшей степени. Это – ум, жизнь и душа. Всё это – живое сознание. Все качества универсума являются его предикатами. Первосущее свободно и совпадает с собственной необходимостью. Его существование есть в то же время его смысл, который реализуется как действительное (наличное) бытие, так и бесконечное. Это – творческая активность. Первосущее обладает качеством творения всего возможного, причем всё возможное творит его, движимое стремлением (любовью) к действительности, к энергичному бытию [15, с. 578].

Аристотель различал бытие вообще, т. е. бытие в возможности и бытие в действительности, которое есть бытие чего-то. Иерархичность бытия определяется через перерастание бытийности «что» в «кто», а потом в самосознание идеи. Идея должна себя полагать, понимать и утверждать, сама себя видеть [там же, с. 580]. Учение о Нусе Аристотеля включает по-

нимание его как абсолютного самосознания, эйдосе эйдосов, абсолютной соотнесенности (интеллигенции). По замечанию А. Ф. Лосева, Аристотель продолжает линию Платона об энергийно-умной Идее.

Понятие «бытие» у Аристотеля многозначно: оно понимается как категория, акт, потенция, акциденция и истина [16, р. 22–45]. Бытие как категория, акт и потенция стало обозначать предмет метафизики, в первую очередь, проблему субстанции. Бытие в чувственном варианте и более точном смысле, сверхчувственном, есть субстанция. Бытие со стороны формы есть энтелехия, со стороны материи – потенция и акт.

Аристотель вводит понятие сущности само по себе, не способное пребывать в чем-то ином. Поэтому в суждении оно не может выступать в качестве предиката или атрибута, а только как субъект. Такой самобытностью обладает, по Аристотелю, только единичное бытие, которое выступает предметом познания, генерирует понятие о бытии и в этом контексте является содержанием понятия. Наличное бытие представляет собой сочетание формы и материи. В плане бытия «форма» – сущность предмета, в плане познания – «понятие» о предмете. Истинное познание возможно, если предмет обладает непреходящим сущим, хотя и существует эта сущность в текучем и преходящем (форма каждого предмета вечна и всеобща). Подобный подход к форме дает возможность исследовать сущность (субстанцию) как самобытное единичное бытие. «Бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно» [17, с. 197]. Форма не возникает из бытия и из небытия (из небытия ничто не может произойти), она возникает из нечто среднего между отсутствием бытия и действительным бытием. Форма есть осуществление возможности. Не будем повторять банальность о том, что онтология Аристотеля совпадает с его космологией и теологией. И бытие, и мир, и Бог – понятия метафизики Аристотеля, его учения о сущности бытия, различные, но связанные между собой стороны его учения, ставшие предметом тщательного анализа в последующей философской рефлексии.

В «Метафизике» и «Физике» Аристотель разворачивает постижение бытия как физиса, детализируемого учением о четырех причинах (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*). Как правящее начало всего сущего, физис артикулируется как энтелехия. А. Ф. Лосев подчеркивал, что исследование терминов античной философии с их не софийно-понятийной, а с софийно-процессуальной стороны показывает, что этот аспект терминов был разработан в основном Аристотелем (потенция, энергия, эйдос, энтелехия). Энтелехия есть единство материальной, формальной, действующей и целесообразной причин, смысл ее в переходе от потенции к организованно проявленной энергии, которая сама содержит в себе свою материальную субстанцию, является причиной самой себя и целью своего движения, или развития. Этот термин позже Лейбниц использовал в своем учении о монадах [18, с. 214].

Активность бытия проявляется через энтелехию, имеющую двойкий смысл: знание и деятельность созерцания [17, с. 394]. Деятельность же есть дело, а дело – цель, почему и «деятельность» (*energeia*) производна от «дела» (*ergon*) и нацелена на «осуществленность» (*entelecheia*)⁴ [там же, с. 234, 238, 241]. Аристотель «лишил философию поэзии, превратил из творчества любви в работу рассудка» [7, с. 44], целевая причина приобрела форму верховной этической сущности.

Средневековая метафизика: бытие, мир и Бог

Средневековая метафизика в дальнейшем продолжает развивать идеи античной философии – Платона, Аристотеля и других – о понимании движения (подвижности) ума как творчестве и созидании новых идеальных конструкций. Данную тенденцию мы выявим у Плотина, который подчеркивал возможность возведения бытия (*eind*) и сущности (*oysia*) к единому (*hen*), превышающему бытие. Предикатом бытия выступает истина и красота (еще у Платона мы обнаруживаем многозначность понимания бытия: это красота, истина, соразмерность, свобода и т. п.). Плотин наследует идею Аристотеля о том, что сущность никогда не может быть предикатом, свойством или качеством. Она – всегда субъект; бытие также отождествляется со свободой, но высшая свобода связана с единым, трансцендентным началом (в средневековой метафизике отчетливо поставлена проблема соотношения онтологического и трансцендентного, бытия-мира и Бога).

В интерпретирующем переводе Плотина [15, с. 316–321] А. Ф. Лосев указывает на то, что в средневековой философии субстрат и эйдос означали смысл, энергию, преизбыточествующую перед сущностью, а у Боэция – вещи не могли бы существовать, если бы их не произвело истинное благо, проистекающее из субстанционального блага. В Боге бытие и действие тождественны, поэтому быть благим и справедливым для него одно и то же, но для людей – нет. Быть благим относится к сущности (*essentum*), быть справедливым – к действию (*actum*). Плотин отметил основные этапы возвращения человека (его души) к Единому и через эк-стаз слияние с Абсолютом.

Понятие *persona* в средневековой философии характеризуется связью с подлежащим, субъектом. Субъект первично-полностью и непосредственно обладает всеми формами *быть*. Субъект был больше своих предикатов, глагол «быть» употреблялся в экзистенциально-связывающем, причастном Богу значении, двусмысленно. Глагол «быть» выступал в порождающей функции. Применение понятия «время» Абельяром по отношению к субстанции позволяло рассматривать ее не только в качестве вечной и нерушимой, но и в качестве подлежащего для акциденций. По

⁴ *Energia* у Аристотеля, связываемая с *entelecheia*, перешла на другое от движения: ведь за деятельность больше всего принимают движение. Действительность – это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности, а в смысле осуществления.

идее творения она, с одной стороны, может переходить от бытия к небытию, а с другой – всё сущее по идее времени переходит от небытия к бытию, т. е. вечному. В этом – двусмысленность в понимании субстанции. Субъект же, по Абельяру, есть подлежащее, основание, предположение, пред-расположенность (*suppositum*) внутри субстанции. Субъект есть активно-творческое начало, кроме того, он включает такое содержание, которое можно мыслить, т. е. значение. У Августина Бог понимается как единая сущность, включающая существование, сущность, ум (*esse, vivere, intelligere*). У Боэция Бог есть сущность и существование (*oysia et essentia*). Онтологическое доказательство бытия Бога вытекало из общепhilosophической проблемы соотношения онтологического бытийного и онтологического трансцендентного.

Онтология XIII в. в лице Ф. Аквинского теологизирует философию Аристотеля. Аквинат, опираясь на идеи Аристотеля, высказывает мысль о том, что для того чтобы изучить сущность вещи, необходимо доказать существование этой вещи. Ф. Аквинский использовал термины Аристотеля «сущность» и «существование» (у греческого мыслителя они внутренне присущи вещам), но вложил в них христианский смысл. Указанные категории, по Аквинату, не являются ментальными конструкциями, а реально существуют. Вещам присуща сущность, но она не определяет их существования, поскольку всё зависит от простого несоставного существа, т. е. Бога, в котором сущность и существование тождественны. Сущность Бога имплицитно определяет его существование. Напротив, сущность вещей, созданных Богом, не детерминирует их существования. Мир, сотворенный, является случайным, в том числе и человек. Он случайно заброшен в этот мир. Бог – бытие абсолютное. Для тварного мира отрыв сущности от существования доказывает его неавтономность, случайность, экзистенциальную неустойчивость, его зависимость от Творца. Различие между существованием и сущностью тождественно основной форме отношения между потенцией и актом. *Ex nihili fit – ens creatum* (из ничего всё сотворенное сущее возникает), *ens creatum* (бытийность) постигается как *actualitas* (действительность), производная от *Actus Purus*, т. е. Бога как чистой действительности, Высшего Бытия, обладающего смыслом Высшего Блага (*Summum Bonum*)⁵.

В целом аристотелевское учение об акте и потенции генерализируется в средневековой метафизике в трех построениях: *essentia-existentia*⁶, материя – форма, сущность – акциденция. Кроме того, у Ф. Аквинского природно-сущее склоняется к тому, чтобы определить себя логически. Осмысление бытия возможно через рассудок, поскольку сущее подразделяется на *ens realis* (реальное сущее) и *ens rationis seu logica* (логическое сущее). Первое изучает метафизика, второе – логика. Следует отметить,

⁵ В Античности, в частности у Аристотеля, из ничего ничего не возникает – *ex nihili nihil fit*.

⁶ Ф. Аквинский редко использует термин «экзистенция», данное понятие, как уникальность существования личности, больше подходит к философии Дунса Скота.

что признав за каждым реальным сущим двухсоставного содержания [19, Quaestiones 1–64 (3.2)], средневековая метафизика обозначила значимость индивидуальной вещи, в том числе и человека. Это найдет отражение в теории государства и права средневековой философии.

**Классическая метафизика как проекция мировоззрения,
социального и индивидуального бытия античной
и средневековой эпохи**

Античная метафизика, обозначив путь познания внешнего мира через трансцендирующее мышление (Сократ), самосознание субъекта, вводя понятие Абсолюта в виде триединого идеала (Платон): Абсолютная Истина, Справедливость и Красота, – соединила диалектику внешнего мира и диалектику бытия человека, обозначила «тоску по Абсолюту» (Г. Майоров), свойственную философскому размышлению вообще и бытию человека в частности. Космоцентристское и теоцентристское мировосприятие Античности и Средневековья не противопоставляло человека и природу. В Античности субъект бытия – человек – становится свободным только в единении и слиянии с космосом, с целым. Греческая софия представляла собой абстрактное знание, пронизанное эросом, воплощавшим удивление перед бесконечностью и таинством мира. В поздней Античности наряду с понятиями «ум», «душа» осмысливается понятие «дух», обладающий большей самостоятельностью, чем ум и душа. Познание мира невозможно без познания себя. Мишель Фуко на примере анализа «этики заботы о себе» [20, с. 20–32, 92–95] рассматривает ее как проекцию отношений на себя, других и мир в целом. Это отношение к миру и другим было тесно связано с преображением, очищением себя, практикой духовности. Познание мира начинается с познания и преобразования себя, процесс познания сопрячен нравственному. Это восходящее к Абсолюту познание возможно через эрос – любовь. Обретение истины доставляет блаженство, преобразует человека в субъект бытия. Постигание истины и проблемы духовности всегда были взаимосвязаны в Античности и не рассматривались по отдельности. Преображение себя означало приобретение внутренней свободы, благодаря которой жизнь обретает смысл. Определив природу человека как общественную, античная философия обозначила сущность человеческого бытия – разумность и социальность, т. е. выполнение своих гражданских обязанностей. Фуко рассматривает социальное бытие через призму категории *parressia* [там же, с. 308–313, 350–362]. *Parressia* – это политическое человеческое право говорить правду в полисе, чтобы иметь моральное право им управлять (первый в ряду граждан). При этом такое право должно быть предоставлено всем гражданам, а это возможно только в условиях демократии. *Parressia* должна не только советовать народу, «какое решение принять, но и направлять души правителей, кто способен на *parressia*?» [21, с. 313]. При других политических режимах говорить правду сопряжено с мужеством.

Этика заботы о себе оказала влияние на формирование средневековой духовности. М. Фуко обратил внимание на связь эроса и аскезы

как одной из форм духовности [20, с. 28], необходимой для соотнесения с истиной. Средневековая философия приняла идею Античности о социальной природе человека. Одинокий человек не в состоянии достичь этой цели, поэтому необходимо наличие сообщества, социума. И далее логически обосновывалось положение о том, что благо общности, будь то группа, государство, является благом составляющих его индивидов. Теоцентристская парадигма диктовала признание источником вечного морального закона в лице божественного разума, к которому необходимо обращение человека для того, чтобы различить добро и справедливость от зла и несправедливости. Разделение в средневековой философии онтологическо-бытийного и трансцендентного поставило вопрос о соотношении человеческого и божественного как метафизический, волновавший всю новоевропейскую философию. Кроме того, актуализация понятий сущности-существования провоцировала экзистенциально-духовные искания дальнейшей философской мысли XX в. Особенности экономики в Античности и Средневековье («экономика дара» [22]) ориентировали на *созерцательный образ жизни, ars vivendi*, соединяющий вопрос о познании истины с духовной практикой этики перфекционизма. Античная мудрость имела весьма отдаленное отношение к повседневной жизни, не означала практически утилитарного отношения к миру (исключение – римская культура), поэтому не могла быть «метафизикой власти». То же относится и к средневековой философии. Она, как и в случае с античной *paressia*, означала наставничество, индивидуальное и общественное служение.

На основании изложенного можно сделать следующие выводы.

Современная цивилизация всё еще находится в антропоцентристской модели восприятия мира, которая, возвысив человека, упразднила Абсолют и мир абсолютных ценностей, пришла к релятивизму, разрыву научной объективности и этоса. Вместо философии духа появляется философия тела. Установка современной науки на нейтрально ценностное знание, провозглашенное еще М. Вебером, и научную объективность, соединенная с утилитарно-прагматическим отношением к внешнему миру – природе, людям – привела в конечном итоге к глобальному экологическому, социальному, духовному кризису человечества.

«Этика заботы о себе» в форме эроса или аскезы – основная тема античной и средневековой культуры. Именно античная и средневековая метафизика обозначила базисные элементы духовного бытия человечества: стыд, совесть, братство, ценность человеческой жизни, – которые легли в основу международных документов о правах человека. Определение метафизики «как формы власти» имеет отношение только к новоевропейской ее версии, в которой универсальный онтологизм античной и средневековой метафизики трансформируется в универсальный субъективизм, вбирающий в себя сущность всей действительности.

Литература

1. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
2. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) / М. А. Гарнцев. – М. : МГУ, 1987. – 214 с.
3. Декарт Р. Собр. соч. : в 2 т. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989. – Т. I. – 654 с.
4. Гегель Г. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – 470 с.
5. Гайденок П. П. Испытание диалектикой : пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева / П. П. Гайденок // Вопросы философии. – 1998. – № 4. – С. 75–94.
6. Маркс К. Собр. соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 2. – 668 с.
7. Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта : опыты теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. – М. : УРСС, 2004. – 414 с.
8. Фрагменты ранних греческих философов / сост. А. В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 575 с.
9. Barnet J. Early Greek Philosophers / J. Barnet. – N. Y. : Meridian Books, 1962.
10. Hartnack J. History of Philosophy / J. Hartnack. – N. Y. : Humanities Press, 1973.
11. Платон. Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2: Софист.
12. Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона / Г. Г. Гадамер. – СПб. : Филос. общество, 2000. – 256 с.
13. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. – М. : МГУ, 1986. – 246 с.
14. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие / Б. Г. Кузнецов. – М. : Наука, 1972. – 287 с.
15. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
16. McCumber J. Metaphysics and Oppression. Heidegger's Challenge to Western Philosophy / J. McCumber. – Indiana University Press, 1999.
17. Аристотель. Соч. : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1999. – Т. 1. – 550 с.
18. Лосев А. Ф. История античной эстетики : итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1994. – 688 с.
19. Аквинский Фома. Сумма Теологии / Фома Аквинский. – М. : Издатель Савин С. А., 2006. – Ч. 1, вопр. 1–64 = Sancte Thomae Aquinatus. Summa Theologiae. – М. : Publisher Savin S. A. – Pars Prime, Quaestiones 1–64.
20. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.
21. Фуко М. Управление собой и другими : курс лекций, прочитанных в Коллеже де Франс в 1982/1983 учебном году / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2011. – 432 с.
22. Ле Гофф. Средневековье и деньги. Очерк исторической антропологии / Ле Гофф. – СПб. : ЕВРАЗИЯ, 2010. – 224 с.

Российский государственный университет правосудия, Центральный филиал (г. Воронеж)

Первушина В. Н., доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин

E-mail: VeraValen47@yandex.ru

Воронежский институт МВД России

Морозова Н. М., доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин

E-mail: nadezhdamorozova 11@gmail.com

Воронежский государственный технический университет

Хуторной С. Н., кандидат философских наук, преподаватель

E-mail: thut1960@mail.ru

Russian State University of Justice, Central Branch (Voronezh)

Pervushina V. N., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Social Science and Humanities Department

E-mail: VeraValen47@yandex.ru

Voronezh Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Morozova N. M., Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Social and Humanitarian Disciplines Department

E-mail: nadezhdamorozova 11@gmail.com

Voronezh State Technical University

Khytornoy S. N., Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer

E-mail: thut1960@mail.ru