

МЕТАФИЗИКА КАК ЯДРО ФИЛОСОФИИ

ПРЕДМЕТНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

В.В. Миронов

МГУ им. М.В. Ломоносова

Становление философии как метафизического знания – это попытка, не выходя за рамки мышления, проникнуть в глубины бытия, глубины постижения мира и сущности человека. Метафизика не словесное разыгрывание пределов своего мышления по поводу тех или иных окружающих явлений, что является делом весьма тривиальным, а **выявление** глубинных пластов бытия и осознание безграничных конструктивных возможностей мышления. Метафизика возникает как особый тип размышления, направленный на рациональное «самооправдание» возможности и претензий философии выдвигать собственное понимание мира путем рационально-рефлексивного размышления. «Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину» [1, с. 6]. Вот этой сущности философии и не могут понять некоторые «современные» ее критики. Для них философия является бесполезным занятием еще и в силу того, что затраты мыслительной (спекулятивной) энергии на осмысление философских проблем, да еще и необходимость философского обрабатывания позитивных знаний о мире (то есть наук), для того чтобы хоть чуть-чуть продвинуться в приращении философского знания, малозаметно для публики. Непубличность не устраивает таких философов. Маленькая, но раскрученная «мысль» представляет для них большую ценность почти в прямом смысле, так как за это можно получить еще и вознаграждение. Гораздо проще играть с понятиями, давая интерпретации явлениям, а не сущности. Отсюда проистекают и попытки свести философию только к гуманитарному знанию и даже к литературе. Это

действительно проще и эффективнее, ибо позволяет заниматься литературным оформлением собственного потока сознания, результатом чего, в зависимости от таланта носителя такого сознания, возникают более или менее интересные произведения, которые на самом деле, при всей их возможной ценности, далеко отстоят от метафизического проникновения мысли вглубь вещей.

Метафизика как чистое мышление несводимо к позитивным знаниям, ибо последние представляют собой выявленные сущности второго рода. Их необходимо учитывать, объясняя окружающую природу, но в рамках чистого метафизического размышления философ все равно остается один на один с собственной мыслью, используя свои внутренние возможности проникать в сущность бытия. Более того, сегодня метафизика гораздо в большей степени самоопределена (очищена), так как часть проблем, которыми она ранее занималась, ушли в науку, а конкретные проблемы теологии решаются внутри ее самой. Поэтому метафизика «выражает стремление к тому, чтобы разрабатывать онтологию независимо от понятия Бога, от *arche*, а с другой стороны, разрабатывать теологию, ограничиваясь откровением, без оглядки на сущее как таковое» [2, с. 131].

Конструктивная безграничность как свойство человеческого разума была подмечена неоплатониками, которые во многом дали нам понимание аристотелевской философии именно как метафизики. В период творчества Аристотеля не было наук в их современном понимании. Например, физика в его системе еще не могла исследовать мир природы современными методами физики. Их не было. Был разум, с помощью которого на спекулятивном философском уровне исследовался в том числе и природный мир. Физика в этот период была скорее философией природы. Но любому научному исследованию, как считал Аристотель, должно было предшествовать нечто лежащее за пределами самой природы, а именно «*prote philosophia*». Это означало, что философия выходит за рамки какой-то отдельной опредмеченной сущности и занимается поиском первопричин сущего как такового. «Первые причины сущего, того, что действительно предшествует сущему, природе, и в чем она имеет свой принцип, открываются только за пределами самого сущего» [2, с. 130]. Именно эта часть философии и стала позже обозначаться как метафизика.

Протофилософия (или первая философия) и есть мудрость, дающая «основание знанию». «В вопросе о первых принципах и причинах сущего *prote philosophia* не стремится к знанию ради “какой-то пользы” и, по Аристотелю, “совершенно свободна” от всех наук, “так как она существует только ради себя самой» [2, с. 130]. В этом же значении Аристотель использовал термины «теология» и «онтология», подчеркивая тем самым необходимость особой науки, изучающей сущее как таковое, в отличие от наук, не занимающихся сущим как таковым, а исследующим лишь части этой сущности. Иначе говоря, истинная действительность несводима к

природе и поэтому не может быть исследована только физически. Аристотель, выводя исследование надприродного бытия за пределы физики, подчеркивал тем самым специфику человеческого мышления, стремящегося и могущего познавать предельную сущность бытия. Поэтому исторически случайное возникновение термина «метафизика» (и некоторая неопределенность, связанная с приложением частицы «мета» к физике) отражает глубоко закономерный ход мысли великого древнегреческого философа и всей предшествующей ему традиции, саму суть философского подхода к миру. Метафизика – это «философское учение о сверхопытных началах и законах какого-либо определенного типа бытия или бытия вообще» [3, с. 199].

Метафизика, направленная на исследование сущности бытия как такового, в античности реализовывалась в двух направлениях: онтологическом и гносеологическом, которые составляют ее противоречивое единство.

Исследуя сущность природного бытия, философы пытались выявить некое первоначало, к которому можно было свести все разнообразие бытия. Это была **линия субстанционально-онтологическая**, связанная с поисками устойчивых структур бытия, первосущности вещей. Философы здесь выступают скорее как физики или натурфилософы. Наивно оценивать такой подход как чисто материалистический и необходимо понимать, что вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, не были физическими стихиями как таковыми, а лишь особыми философскими образами. Философия еще слишком поэтична и мифологична и не подошла к стадии рафинированно-абстрактных разработок. Философы ищут и конструируют первопричины мира, понимая их как сущности (как материальные, так и идеальные), лежащие в его основе. Онтология закрепляется здесь в виде учения о предельных, фундаментальных структурах бытия.

Вторая **линия онтолого-гносеологическая**. «Философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину» [1, с. 6]. «Дамоклов меч» самооправдания навис и продолжает висеть над философией, будь то проблема поиска оснований бытия и видов бытия или проблема истинности философских конструкций. Достоверность получаемого мыслительным путем знания не могла быть обоснована из самой себя, нужен был внешний, независимый ни от чего критерий, которым, опять же, могло выступать лишь само бытие, выражая сущность существования как такового. Соответственно, поиск Истины переносился в сферу Абсолюта, а все остальное становилось лишь проявлением сущностей бытия.

Особое значение для «связывания» этих двух линий (как частей метафизики) в единое целое имела концепция **Парменида**, который ввел в философский обиход термин «бытие». Значение Парменида огромно, и мы

солидарны с А.Л. Доброхотовым, который сделал вывод о том, что «история метафизики есть история раскрытия основной интуиции Парменида – мысли о бытии» [3, с. 200]. Сам этот переход означал перевод метафизических рассуждений из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого разума. Благодаря своим всеобщим категориям, среди которых, как блестяще показал Гегель, исторически и логически исходной является как раз категория бытия, метафизический разум способен познавать в вещах и в самом себе то, что недоступно никакому чувственному опыту и никакой системе научных абстракций. Кроме того, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, которое есть одновременно и истинно сущее знание. Перед нами предстает вариант решения одной из кардинальных проблем всей последующей онтологии – **соотношение бытия и мышления**, а значит, и познаваемости мира. Парменид, как, может быть, никто из философов, продемонстрировал успех и возможности чисто метафизического, умозрительного объяснения бытия, в общем-то, выполнив ту самую задачу самооправдания философии.

Платон, развивая философский подход к исследованию бытия, также подчеркивает внутреннее **единство онтологии и гносеологии**. Бытие предстает здесь как два различных, но взаимосвязанных мира. Первый мир – это мир единичных предметов, которые познаются с помощью чувств. Второй – мир подлинного, истинного бытия, который представляет собой совокупность идей, то есть умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является все многообразие вещественного мира. Таким образом, мир познаваем, хотя и относительно. Процесс познания, по Платону, это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия, совпадающим с идеями различных уровней. Платоновские идеи – это не просто субстанциализированные и неподвижные родовые понятия, противостоящие текучей чувственной действительности. Идея вещи – это ее своеобразный идеальный принцип строения, как бы невидимый телесному оку своеобразный «информационный каркас», познав который можем сконструировать и саму вещь. Истинное бытие у Платона, как и Парменида, совпадает с истинным знанием, но, в отличие от последнего, представляет собой процесс непрерывного конструирования мира. Идея вещи как смысловая модель лежит в основе материально-вещественной конструкции.

Платон ставит вопрос о необходимости беспредпосылочного знания, то есть фактически вопрос о необходимости метафизики как такого типа знания. Анализируя особенности математики, философ приходит к идее о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, что исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы. То есть в основе точного знания нет

обоснованных начал, а значит, это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. В этом смысле Платон вообще сомневается в том, стоит ли считать математику наукой. Должна существовать особая дисциплина, рассуждает он, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле – за пределами наук. Этому соответствуют различные познавательные способности. В основе математики лежит способность рассуждать – рассудок, а в основе метафизики – диалектический разум как особый дар постижения первоначал. Следовательно, философия как дисциплина и диалектика как философский метод выступают фундаментом, который предшествует любому знанию. Диалектика – это вершина знания, потому что в отличие от любых иных наук она не опирается на чувственные и сугубо рассудочные методы познания. Она исходит из умопостигаемых идей, которые могут существовать как истины и к которым философия может привести с помощью размышлений. Следовательно, только она способна обосновать предпосылки любого знания, исследовав предварительно предпосылки знания как такового.

Аристотель, полемизируя со своим учителем Платоном, говорит о том, что диалектика не может быть вершиной знания, так как она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Но на каких основах строится такое вопрошание? И Аристотель приходит к выводу о том, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности должна находиться некая абсолютная предпосылка, абсолютная истина. В противном случае любое философствование может оказаться ложным. Диалектика занимает здесь свое место, выступая в качестве рационального средства, расчищающего место для знания, гарантируя вместе с дедуктивным истинность выводимых из абсолюта положений.

В качестве изначального метафизического абсолюта, по Аристотелю, выступает бытие. Бытие – это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее так же, как и под него все остальные понятия. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе – это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, то есть бытие конкретных предметов. Истинное бытие, по Аристотелю – «это ум, достигший абсолютного самопознания и связавший таким образом все разрозненные части в личностный узел» [3, с. 205].

Соотношение бытия и мышления есть соотношение конкретного предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных, предметов и явлений, бытие же – это абстракция, которая лежит в основе решения общих вопросов о мире. Бытие – это фундаментальный принцип объяснения. Оно – непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире – преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность же бытия проявля-

ется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, – основной закон бытия или «начало всех аксиом».

Из этого закона вытекает знаменитое положение Аристотеля о несовместимости существования и несуществования предмета, а также о невозможности одновременного наличия и отсутствия у него каких-либо противоположных свойств. Варианты обоснования этого положения выражены в следующих утверждениях Аристотеля: «Вместе существовать и не существовать нельзя» и «Невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же» [4, с. 141]. Данное положение носит общеонтологический характер и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, то оно исследуется логикой. Поэтому «онтология и логика – две стороны одной и той же науки» – метафизики [5, с. 289]. Аристотель закладывает линию сугубо логического подхода к проблемам метафизики и интерпретации метафизических категорий (принцип тождества логического мышления и бытия).

Развивая тезис Парменида, утверждавшего, что небытие не существует, так как оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит, оно существует, но уже как бытие, Аристотель утверждает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии. Но это не является обоснованием существования бытия, а лишь говорит об ином присущем ему качестве (несуществовании). Именно в этом смысле оно может существовать в мысли. Это можно было бы обозначить как принцип относительного существования небытия. Вообще, рассуждает Аристотель, бытие не должно трактоваться, как у Парменида, однозначно, а может иметь несколько смыслов. Бытие может обозначать то, что есть, то есть множество существующих вещей. А, с другой стороны, то, чему все причастно, и есть существование как таковое [6, с. 189].

Аристотель предлагает трактовать бытие в его становлении, и тогда важное значение имеет не только бытие как таковое, но и развитие бытия вещей, с чем не согласился бы Парменид, считавший, что допущение существования множественного бытия вещей будет отрицанием бытия как такового, абсолютного бытия. Бытие, делает вывод Аристотель, многозначно, но, признав это, он вынужден конструировать некую систему категорий бытия, каждая из которых является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам. Эти связанные смыслы бытия и составляют понимание бытия как такового в целом [7].

Интерпретируя концепцию Платона о существовании мира идей (истинного мира), Аристотель говорит о наличии в бытии некоего сверхчувственного уровня, но не в смысле особой реальности его существования в духе платоновского мира идей. Это – уровень сущности вещей, укорененной в них самих, а не оторванный и не противопоставленный вещам, как это было у Платона. Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность или форма («морфе»). Материя есть реальность чувственно воспринимаемая, но лишь потенциально. Стать чем-то она может, лишь приняв некую

форму. Форма – это то минимально общее, что способно дать вещи самостоятельное существование. Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. Формы – это то, что не распадается далее на виды. Они вечны, неизменны и являются предметом исследования метафизики. Действительную сущность, таким образом, составляет «*si-no-los*», то есть буквально «субстанциональность», которая объединяет материальное и формальное начало. Таким образом, и у Аристотеля нет разрыва между идеальным и материальным, формой и субстратом, мыслью и предметом, нет того раскола между началами бытия, который впоследствии породит однобокий европейский идеализм теистического толка, равно как и воинствующий атеистический материализм. Этот же ложный онтологический раскол спровоцирует в XX в. и ложный стыд перед занятиями метафизикой в классическом смысле этого слова, который не изжит еще и по сию пору.

Сущность можно различить, по крайней мере, по трем родам. Это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика). Сущности, к которым сводимы абстракции математики. И, наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности. Философия занимается всеми перечисленными видами сущности, но ее особым объектом становятся сущности божественного бытия или сверхчувственной субстанции. Таким образом в основе философии лежит некое Абсолютное начало (Абсолютное знание), представляющее собой систему первоначал, которые не могут быть доказаны или выведены из чего-либо. Эти первоначала исследует первая философия или теология. Или в последующем обозначении – метафизика. В этом смысле метафизика Формы – это то, что не распадается далее, это своеобразная метанаука, которая на основании знания абсолютных первоначал, признаваемых таковыми вне всякого доказательства, обосновывает начала, знания и истину отдельных наук. А поскольку предельным абсолютным началом выступает бытие, то **метафизика тождественна науке о бытии или онтологии, выступая как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия.**

Все это позволяет Аристотелю сформулировать классическую структуру философии. Схематично [8, с. 12] это выглядит следующим образом:

Аналитика или логика	
Первая философия или теология (метафизика)	
Теоретическая философия:	Практическая философия:
Физика	Этика
Космология	Политика
Психология	Риторика
Зоология	Пойетика (Риторика + Поэтика)
	Поэтика

Первая философия или теология (метафизика) занимается миром надприродным, сверхчувственным, вечными сущностями. В этом смысле

она исследует первопричины или высшие начала, сущность бытия, субстанцию (как бытие сущности) и сверхчувственную субстанцию (в этом смысле бога). Именно исследование сверхчувственной субстанции требует понятия «теология». «Античная философия создала себя с самого начала как созерцание сущего, которое к тому же является теорией причины сущего, то есть созерцанием божественного. Поэтому как наука об *arche* философия является не только онтологией, наукой о сущем, но в то же время и наукой о его высшей и главной причине, то есть теологией. Здесь теология не противостоит философии, так как составляет ее собственную часть. В своей отграниченности от философии теология есть рефлектирующая и представляющая себя в понятиях вера... Вопрос о том, является ли бог предметом знания или веры, еще не ставился. Поэтому теология в это время понималась как наука о боге, о вечном начале, о высшей причине, которая не исчерпывается только познанием сверхъестественного» [2, с. 128]. Таким образом, метафизика, заменившая термин «*prote philosophia*» у Аристотеля, описывает «как сферу онтологии, так и сферу теологии» [2, с. 128–130]. Метафизика – это мудрость, основанная на единстве онтологии и теологии. Это принципиально «бесполезное» знание, в смысле его направленности не на какую-то пользу, а как средство и процесс понимания (философствования как стремления к мудрости) [9, I, 2. 982b 12–21].

Если мы ищем первые причины и высшие начала, то неизбежно должны прийти к первоначалу и первосущности, которая носит **сверхприродный** характер. Бог Аристотеля – это прежде всего сверхчувственная и неподвижная сущность, и его нельзя смешивать с Богом религиозным. Это некая формальная причина – «вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей» [5, с. 301]. Бог – это своеобразный перводвижитель, первопричина. Без Божественного Ума-Перводвижителя Аристотель не может объяснить ни источника идеальных форм в природе, ни причин ее движения к определенным предзаданным целям на уровне живых организмов, ни, наконец, активной природы нашего ума, который способен сверхчувственно познавать бытие. **Бог Аристотеля – это своеобразный метафизический Бог.** Можно сказать, что это абсолютный, очищенный от конкретных свойств Разум. Произошедшее позже размежевание онтологии и теологии привело к тому, что метафизика стала «разрабатывать онтологию независимо от понятия бога, от *arche*, а с другой стороны, разрабатывать теологию, ограничиваясь откровением, без оглядки на сущее как таковое» [2, с. 131]. При этом онтология стала даже ограничиваться лишь миром природы, отождествляя бытие с природным бытием, устраняя проблему сверхчувственных первоначал, а, напротив, теология пытается иногда устранить из метафизики онтологию, сводя ее к исследованию лишь высших сущностей. Аристотель оказался во многом гораздо глубже более поздних философов, включая в метафизику онтологию и теологию, обратив внимание на то, что метафизика не может

быть чистой теоретической дисциплиной, «но включает в себя и вопросы этики, поскольку на ее вопросы невозможно ответить без знания проблем этики и высших принципов сущего» [2, с. 133].

Физика (или вторая философия) занимается миром природным (но в рамках умозрительного исследования). Предмет физики – «чувственные сущности», которые изменчивы. Это не современное понимание физики, а именно философское исследование чувственной или природной субстанции, в отличие от неподвижной субстанции как объекта метафизики. Физика не имела конкретно научной почвы и достаточного эмпирического материала и строилась как умозрительная философская дисциплина, представляя собой систему спекуляций и гипотез по поводу природного бытия. «Это скорее **онтология**, или метафизика чувственно воспринимаемого мира» [10, с. 147]. После Аристотеля метафизика тождественна науке о бытии (или онтологии) и выступает как знание о сверхчувственных принципах и началах бытия. Достижения Аристотеля были столь высоки, что в развитии метафизики после него образовался определенный вакуум и даже некоторая деградация уровня исследования [1, с. 132]. **В античности формулируется классическое представление о метафизическом (беспредпосылочном) характере философии, в центре которого стоит онтология как учение о бытии.** Здесь присутствуют все ключевые темы и идеи, действительно, превращающие последующую европейскую философскую традицию в бесконечные комментарии к одному-единственному бесконечному по плотности смыслов тексту под названием «греческая философия».

В **поздней античности** хотя и происходит дальнейшее развитие метафизики, но она ограничивается в основном ее онтологической частью.

Эпикуреизм и стоицизм подвергают критике абстрактный рассудок, который оторван от реального бытия, и дают трактовки соотношения бытия и мышления, отличающие их от концепций и Парменида и Аристотеля. «Для скептиков бытие – это поток жизни, который открыт лишь молчаливому созерцанию. Роль мышления в том, чтобы снять догматические конструкции, порождающие псевдобытие. Для эпикурейцев бытие – единичность атома...» [3, с. 207].

Стоицизм разводит понятие сущности как «первовещества всего сущего» и тело как ограниченную сущность. Для понимания бытия разрабатывается система категорий, в которой главной выступает «нечто» (Хрисипп) или «сущее» (Зенон), которые порождают все остальные. Такая попытка привела фактически к разложению онтологического подхода как такового. Понятие сущности было подменено понятием вещества, что привело к потере универсальности изначальной категории бытия. Чтобы связать концы с концами, вводится целый ряд новых категорий типа «логос», «лектон», «провидение», что лишь усложняет онтологическую концепцию, не принося в нее ясности и запутывая то, что было у Аристотеля [1, с. 132]. При внешней схожести концепция стоиков, по существу, противоположна аристотелевской.

Эпикур, переиначивая понятие «атома» как бытия в «природу», вносит в него совершенно новые моменты. Для него нет разницы между чувственно воспринимаемым и мыслимым, а следовательно, «чувства воспринимают самое настоящее бытие» [1, с. 138]. Касаясь Бога как начала бытия, Эпикур связывает его с миром посредством вещества. Результатом всей этой онтологической реконструкции становятся выводы о «внезаконности чистого бытия». Атом обладает свободной волей и не подчиняется необходимости. Это позволяет наметить оригинальную этическую программу, в которой человеческая свобода «не исключение из природного порядка, а его проявление» [1, с. 137]. Утверждается свобода элементарных частиц бытия. Говорится об истинности феноменального мира. Фактически понятие единого бытия было разрушено.

Важнейшим результатом позднеантичных подходов в области метафизики стало то, что была намечена проблема существования особого слоя бытия, несводимого к другим – экзистенции, что позже получило свое развитие в экзистенциальной метафизике Хайдеггера и Ясперса.

Плотин, разрабатывая проблемы онтологии, дает собственное понимание сущего, говоря, что «ум есть сущее». В его системе трех субстанций ум соответствует бытию, таким образом, бытие становится исходным понятием онтологии. В результате этого отождествления бытие приобретает характер творческой причины, которая объединяет первоначала. Таким образом, бытие – это, с одной стороны, определенное бытие. А с другой – единство многообразия. Конкретное существование – «это след единого» [1, с. 142], то есть бытие отражает единое. Но если это так, то бытие и ум, и высшее сознание – то есть в нем объединены мыслящее и мыслимое. Таким образом, бытие приобретает подвижный, творческий характер – это непрерывное творчество. Ум-бытие – это жизнь, благо и красота.

В Средние века сложилась удивительная ситуация. С одной стороны, философия и теология стремились отмежеваться друг от друга, а с другой – теология пыталась использовать метафизику в ее классическом понимании как учения о сверхчувственном для рационального обоснования теологических истин, интерпретируя метафизику теологически.

Центром размежевания стала проблема **соотношения философии и откровения**. «Возможны ли успехи метафизики там, где она, собственно исчезает?.. Там, где дело касается не самого откровения, а рефлексии о нем, оказывается, что во многих случаях метафизика чистого бытия стимулирует осознание границы между откровением и умозрением» [3, с. 209]. Теологическая трактовка связана с тем, что сверхчувственное не подвластно не только эмпирическому, но и умозрительному (метафизическому) опыту, а может быть постигнуто лишь в откровении. В то же время средневековые философы указывали на связь между метафизикой и откровением, особенно когда решались внутренние задачи обоснования необходимости существования самой метафизики. В этот период возникают конструкции разных ти-

пов метафизик, связанных с отдельными античными традициями: «метафизика Исхода», «метафизика любви». Даже «метафизика воли», основанная на антитрадиционалистских идеях номинализма, развивала знакомые мотивы античного понимания. Как отмечает А.Л. Доброхотов, это, с одной стороны, было проявлением кризиса античной метафизики, а с другой – ее обновлением и возвращением к старым истинам. Метафизика преодолела номиналистический бунт, «припомнив» концепцию Парменида, который показал, что «мысль, постигающая истинное бытие, не является абстракцией, так как истинное бытие единично, уникально; оно не есть род для видов и не суммирует в обобщении отдельные качества вещей» [3, с. 211].

Оформление теологии как учения о церкви приводит к тому, что тезисы Аристотеля относительно божественного начала бытия трансформируются в понимание сверхчувственного начала именно как христианского Бога. Либо вся метафизика теологизируется, либо из нее изымаются аргументы, связанные с пониманием сверхчувственного начала. Логика рассуждений здесь строится по принципу зависимости различных сущностей от первосущности. У Аристотеля Бог хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает тенденцию развития мира, но не есть причина физического мира. В христианской теологии Бог – творец и причина всего существующего.

Как отмечает Гурина, следует лишь удивляться, как был интерпретирован Аристотель. Ведь у него Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской теологии Бог не столь невозмутим, а, напротив, активен и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим Сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия» [6, с. 194], и, соответственно, античное понятие мудрости было проинтерпретировано как знание Бога. А отсюда вытекает значение философии как любви к мудрости. Это – любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческое, то мудрость – знание божественного. Но поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам.

В результате метафизика, основанная на теологизированной онтологии, становится теологией, применительно не к сверхчувственному началу вообще, а к конкретному Богу. Так, **Эриугена** «интерпретирует бытие как форму бога», что ставит его выше любого сотворенного момента существования – это «сама природа существования» [1, с. 154]. **Августин** связывает бытие с понятием бытия в душе человека. **Фома Аквинский** очень тонко проводит идею о том, что в науках может быть собственная рациональность как система обоснований, не связанная с исследованием сверхсущности. Отсюда он делает вывод о том, что именно поэтому наука занимается доказа-

тельством, то есть выведением следствий, но она бессильна против опровержения собственных принципов. Метафизика не может доказывать своих начал или принципов, как и наука, но она может дискутировать и аргументировать против своих оппонентов. А поскольку метафизика совпадает с теологией, то в области веры задача метафизики – дискутировать с еретиками. При этом понятно, что если ваш противник не верит ничему, то невозможно эту веру в нем создать путем рассуждений. Вера достигается путем откровения. Истина достигается с помощью разума. Сущность Бога заключается в том, чтобы существовать. В сотворенных вещах сущность и существование совпадают. Следовательно, познать Бога как сущность мы не можем через какие-то модусы существования, так как их нет. Мы только знаем, что Бог есть, но в каком виде, что это такое, – мы не можем знать. Это предмет веры. И, напротив, познание существования конкретных предметов возможно.

Это согласуется с общей онтологической позицией **Фомы Аквинского**. Бог есть само бытие. Он прост и не из чего более не состоит. А все, что сотворено, является составным. Так, например, человек состоит из формы и материи, это придает людям индивидуальность. Формой выступает душа, которая придает существование телу, получив существование от Бога.

В результате Фома Аквинский создает метафизическую модель бытия, так как она основана на особом понимании уровней сущего, в которой есть сущее как таковое, применимое к любому существованию – это «логическое сущее». Далее следует «реально сущее», применимое к экзистенциальным существам, от Бога до человека. В бытии Бог совпадает с сущностью. А индивидуальность объектам придает уровень «эссенции», на котором совпадают сущность и бытийственный акт. Лишь Бог совпадает с сущностью, все остальное сотворено, то есть потенциально совпадает с сущностью, но может и не совпадать. Следовательно, существование некоторых вещей, из которых сотворен мир, не необходимо, то есть и весь мир лишь реализация возможности. И то, что он есть, – это случайность, в отличие от существования Бога. Поэтому существующий мир существует не сам по себе, но зависит от Бога.

Перед нами философия бытия, в которой обоснована идея открывания бытия навстречу сущностям для их реализации в мире. «Перед нами философия оптимизма, ибо она вскрывает в бытии глубокий смысл. Это философия конкретного, ибо бытие – это акт, действие, благодаря которому сущность есть дэ факто» [10, с. 139]. Сущее обладает свойством **унитарности**, означая единство бытия. Однако степени этого единства могут различаться. Единство является фундаментом бытия, но мы можем хотя бы гипотетично помыслить, что, рассыпав единство бытия, мы уничтожим бытие как таковое. Единство Бога – это единство простоты, это тотальное бытие.

Следующая трансцендентальная предпосылка бытия – **истинность всего сущего**. Это означает, что сущее постижимо рационально. Поэтому не логика должна заниматься проблемой истины (как у Аристотеля), но именно

метафизика. Следует различать истину онтологическую, как адекватное соответствие божественному интеллекту, от истины логической, как адекватности интеллекту человеческому. Кроме того, «**все сущее есть благо**». Все сотворенное Богом несет на себе печать божественного, благого. Необходимо радоваться благу и Богу, так как в противном случае мы утрачиваем бытие.

Метафизические споры о соотношении сущности и существования пронизывали средневековую философию, но постепенно стала вызревать тенденция разведения чистой метафизики, не занимающейся бытием сверхчувственного и теологии, исследующей Бога как сверхчувственное начало. **Дунс Скот** различает предмет метафизики – бытие как сущее, из которого рациональным образом выводится все остальное и предмет теологии, которым выступает вера, основанная на откровении. Смешение предметов в одном образовании лишь приводит к искажению сущностей и философии и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования. А теология, использующая философские методы, не становится от этого более убедительной. Философия направлена на знание ради знания, а теологию интересуют отнюдь не все истины. Таким образом, между философией и теологией нет гармонии, но нет и противоречия. В понимании природы философия самодостаточна и ни в какой теологии не нуждается. Но и философы должны отказаться от психологической установки претендовать на познание всего, прежде всего универсалий, в том числе и на познание Бога.

Уильям Оккам исходит из понимания вспомогательного характера философии по отношению к теологии. У него речь уже идет не о различии веры и знания, а о пропасти, которая существует между ними. Если мир лишь одно из порождений Бога, – рассуждает философ, – то между ними нет ничего общего кроме самого акта творения. Соответственно, сотворенный мир состоит из индивидуальных элементов, который бессмысленно упорядочивать с помощью понятий сущности. Отсюда вытекает эмпирический принцип познания мира как основной и начало кризиса традиционной метафизики, связанного со становлением конкретных наук. Метафизика бытия не нужна, так как конечное и бесконечное, реальное и потенциальное и др. связываются самим актом божественной воли. Как отметил А.С. Доброхотов, если Дунс Скот «лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия, Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидов “один на один” с волей абсолюта» [1, с. 160].

Однако метафизика не укладывается в теологические рамки, так же как познание не уступает место вере. В каком-то смысле сама теология как попытка познания веры конечным существом всегда остается метафизической и дерзновенной попыткой выхода за пределы индивидуального сознания.

Появляется удивительная концепция **Николая Кузанского**, которая не укладывается в теологические рамки.

В его системе Бог как абсолютный максимум вообще находится за пределами знания. То есть абсолютное бытие непостижимо, но позволяет постигать все остальное. Когда мы сомневаемся в существовании абсолютного бытия, то мы открываем дорогу для предположения существования бытия и небытия. Следовательно, должна быть сама возможность существования бытия. А это и говорит об абсолютной необходимости бытия, хотя бы в качестве предположения. Следовательно, «есть только то, что может быть», и бытие ничего не прибавляет к этому. В результате есть категория, стоящая над бытием и небытием. Это Абсолют, которые совмещает предельные противоположности бытия и небытия. Бытие лишь одно из максимальных имен Абсолюта. Бог же находится вне системы борьбы противоположностей бытия и небытия, следовательно, он выше бытия. Это еще одно «припоминание» разработок метафизики в античности, в частности, идей Платона и Аристотеля.

Перед нами предельная, а значит, вновь метафизическая конструкция, далеко отстоящая от эмпирической действительности. Быть может только абсолютное бытие, все иное причастно ему. Но тогда благодаря акту творения Бог переходит в ничто, так как «быть» и «творить» совпадают. Следовательно, Бог есть ничто или есть все [1, с. 163]. То есть предельные характеристики, предельные сущности совпадают, максимум в высшей степени тождественен минимуму. Бог содержит в себе все вещи (компликация). Он сам содержится во всех вещах (экспликация), представляя собой то, что они есть. Бог является единством компликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется «единство во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен, и так далее» [10, с. 257]. Таким образом, все содержится во всем. Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция человека как «микрокосма». В общеонтологическом плане человек связывает все вещи (как и любая другая вещь). В специальном онтологическом плане – поскольку он обладает разумом и сознанием. Итак, человек есть человеческий Бог (все во всем), он есть человеческий мир. То есть в человечности можно развернуть всю Вселенную, которая в нем свернута.

В **рационализме Нового времени** в центре картины бытия оказывается понятие субстанции, ее соотношения с Богом и решение проблемы устройства мира. Это **дуалистический** вариант **Р. Декарта**, полагавшего в основе мира два вида субстанций: духовную и материальную. Метафизика исследует первопричины и выступает здесь как наука о Боге и идеях, то есть наукой о нематериальном и сверхчувственном. Субстанция выступает ядром метафизики и в **монистической** концепции **Спинозы**, которая здесь трактуется как причина самой себя и с которой отождествляется понятие Бога. Бог здесь сливается природой, что обозначается как **пантеизм**. Бог – это субстанция, наделенная бесконечными атрибутами, а реальный мир состоит из конечных и бесконечных модусов. У **Лейбница** в качестве метафизики вы-

стует его монадология, отражающая множественный характер понятия субстанции. Монады – это главное деятельное начало мира, центр его жизненной силы. Таким образом, основными категориями метафизики являются категории субстанции и Бога, которые тесно связаны между собой.

В XVIII в. метафизика переживает очередной кризис, возникший с развитием наук и их отпочкованием от философии, что наиболее ярко реализуется в концепциях эмпиризма (Локк, Беркли, Юм), французского Просветительства, связанных с механицистской трактовкой природы. Но именно в этот момент вызревают мощнейшие тенденции «возвращения» метафизики как осознание необходимости умозрительной философии в объяснении мира и прежде всего внутренней сущности, задач и целей человека.

В этом процессе революционную роль сыграла философия И. Канта, которого часто обозначают как разрушителя метафизики. Кант действительно подверг жесткой критике предшествующую ему догматическую метафизику, расчищая место для ее нового, научного, как сам он считал, понимания. До него, в частности, в наиболее принятой системе Христиана Вольфа (учителя Канта) метафизика разделялась на общую (онтология) и специальную (теология). Общая метафизика не занималась абсолютными основаниями бытия и исследовала лишь предпосылки, не касающиеся абсолютных начал. Следовательно, общий метафизический подход отсутствовал, в отличие, например, от Аристотеля, где такого разрыва быть не могло. В результате в специальную метафизику включались психология (в современном смысле философская антропология), космология и собственно рациональная теология (учение о Боге как абсолюте). То есть понятие теологии значительно расширилось и исследовало все то, что имело отношение к абсолютным основаниям и ценностям. А это приводило к тому, что разум как главный источник метафизического знания, по Канту, опирался на мнимые знания, которые носили чисто спекулятивный характер.

Кант предлагает программу «реабилитации» метафизики, которая должна быть общим основанием наук, в каком-то смысле возвращаясь к традиции Аристотеля. Иначе говоря, и теология, и психология, и космология, а значит, и метафизика в целом должны быть рациональными средствами постижения бытия, основанными на знании, но сама метафизика к чистому знанию несводима. Метафизика «в целом не только теоретическая философская дисциплина, но включает в себя и вопросы этики и высших принципов сущего» [2, с. 133]. Метафизическим основанием философии является то, что она исследует фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле имеет абсолютную ценность. Но метафизика не должна быть оторвана от реального знания, так как в этом случае перед нами предстанет система догматических, абстрактных построений, которые не могут выступать основанием для истины. В метафизике должно реализоваться единство онтологии и гносеологии. Вместо трактовки метафизики как науки о первопринципах он предлагает рассматривать ее как науку о знании первоприн-

ципов. «Прежде чем может быть представлено бытие сущего в его структуре, согласно Канту, следует проверить понятия и принципы нашего мышления относительно их способности к решению такой задачи. Следовательно, это требовало “метафизики метафизики”» [2, с. 132], что затем закрепляется в традиции в понятии «трансцендентальная философия».

В связи с этим он пересматривает целый ряд основных проблем метафизики. В частности, анализируя проблему соотношения бытия и мышления, Кант утверждает, что бытие и существование не должны быть вне эмпирической реальности. Такая позиция не эмпиризм, так как опыт в его понимании – это результат соединения «материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей» [1, с. 180]. Поэтому он несводим ни к материальному, ни к формальному началам. Он единичен и индивидуален. Существовать и иметь смысл (быть мыслимым) не одно и то же. Кант вводит понятие априорности как особого типа идеального, которое не имеет пространственно-временных характеристик, но имеет значимость. Существует три вида априори – чистая форма знания, действие, чистая целесообразность. Эти три вида пересекаются с основными формами субстанции. Субстанция самодостаточна, бесконечна, замкнута в себе, что и отвечает понятию чистой формы знания, чистой целесообразности и т.д. Это онтологическое понятие необходимо для гносеологии, выступая фундаментом построения теории познания. Итак, существовать могут феномены, которые мы можем познавать, и сфера ноуменов, то есть вещей в себе, которые познаваться не могут. В отличие от них априорное лишено существования. Сущность и существование не совпадают абсолютно, а априори вообще замкнут на себя. Таким образом, по Канту, именно метафизика дает нам фундаментальные предпосылки, без которых невозможно в том числе и эмпирическое познание. Это система истинных априорных знаний, некий максимальный предел, и в этой ипостаси она выступает как цель, к которой стремится человеческое познание.

Идеи Канта далее развиваются в немецком идеализме. Фихте и Шеллинг, развивая кантовское учение о творческой роли субъекта, создают учение о диалектике разума как главного условия развития познания. Одновременно именно в этот момент происходит отступление от классического понимания метафизики, которая заменяется, например у Фихте, «наукоучением».

В своем наиболее развернутом виде метафизика получает развитие в философии Гегеля. Гегель исходит из совпадения бытия и мышления и, в определенном смысле возвращаясь к идеям Парменида и Аристотеля, пытается обосновать метафизику как науку. В начале системы стоит Абсолют, который понимается как божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе. Абсолют представляет собой процесс реализации идеи, которую Гегель описывает на разных стадиях: «идея-в-себе или идея как логос», (логика), в рамках которой разворачиваются все предельные характеристики бытия; «идея-вне-себя»(философия природы) и «идея в себе и для себя», или

«идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно, философия природы здесь – это особый период отчуждения идеи на пути перехода к Духу. Именно внутри логики реализуется метафизическое учение о бытии, сущности и понятии. Здесь наиболее важно развитие учения о бытии как центральной категории метафизики. Бытие, по Гегелю, это всегда «нечто» (конкретность) и «ничто» (абстракция). Таким образом, бытие – это первая чистая мысль.

Категория бытия – это начало построения метафизической системы. Противоречие между бытием и ничто разрешается в категории нечего, в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, то есть определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности.

Логика сущности анализирует движение мысли вглубь, вскрывая процесс перехода от категории видимости к сущности и явлению, показывая их реализацию в действительности. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь видимостью, то есть явлением, за которым стоит сущность, которую мы можем познать. Таким образом, Гегель изменил представление об истине, трактуя ее, прежде всего, как процесс [1, с. 228].

Логика понятия, представляющая собой определенное завершение, исследует мысль достигшей своей полноты, как бы возвращенная к себе. Это субъективная логика. Здесь исследуются предельные понимания субъективности, объективности, идеи и абсолютной идеи. После понимания этих метафизических предпосылок и для понимания идеи развития в полном виде необходимо исследовать природу, в которой абсолютная идея отчуждает себя. Здесь исследуются механика, физика, категории пространства и времени, материи и движения. Таким образом, Гегелю удалось создать систему, в которой истина реализуется как развитие разума.

Несколько раньше, но особенно после Гегеля происходит **кризис метафизики**, связанный с тем, что сильная сторона построения метафизической системы, ее установка на всеохватываемость бытия одновременно выступала и как слабость такого философского подхода, придавая ему замкнутый, оторванный от реальной действительности характер. Не случайно, что именно философия Гегеля и ее рационализм оказывается в центре критики онтологизма и метафизики. А. Шопенгауэр призывает дополнить метафизическую конструкцию мира исследованием мира явлений, хотя именно метафизика оберегает исследователей от упрощенных толкований бытия. Он вводит понятие «бессознательной космической воли» как единственной силы, «имеющей субстанциальный характер». Киркегор противопоставляет абстрактное мышление существованию личности (подр. см.: [1]). Фейербах ставит в центре всего человека, который выступает как действительное бытие. В некоторых случаях отказ от онтологии выступал как абсолютизация

гносеологической сущности философии или перевод всей философской проблематики в область методологии и эпистемологии.

В конце XIX – начале XX в. происходит своеобразное возвращение к проблемам метафизики и в частности к важнейшей ее части – онтологии. Возникает необходимость исследования бытия в контексте понимания системного устройства мира в целом. Идея иерархичности бытия реализуется в самых разных вариантах, от идей диалектического материализма Ф. Энгельса до «новой онтологии» Н. Гартмана.

Материалистический вариант Ф. Энгельса был основан на критике позитивизма и абсолютного идеализма. Разработка указанной проблематики Энгельсом была связана с проблемой классификации наук и поисками фундаментального основания такой классификации как альтернативы позитивизму, исходящего из критики метафизики как основы построения общей картины мира. Ф. Энгельс критикует позитивизм О. Конта за формальную и линейную систему классификации наук, предложив собственный вариант такой классификации, основанный на принципе материального единства мира, выделив особое абстрактное субстратное начало, реализующееся в понятии «форма движения материи». Возникает система бытия, в котором низшие формы являются предпосылками высшей, а высшие – несводимы к низшим.

Схожую концепцию «слоев бытия» предлагает Николай Гартман. Критикуя гносеологизм и философский антропологизм, философ отмечает, что они не могут быть фундаментом метафизической системы, так как опираются лишь на какое-то одно взаимоотношение человека с миром. Философия по существу метафизическое знание, а следовательно, должна охватывать «бытийные отношения», чтобы претендовать на постижение полноты мира [11, с. 321]. Сущность метафизики составляет взаимосвязь онтологии и гносеологии. Мышление не существует ради мышления самого по себе, но «мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее» [12, с. 471–472]. **Новая онтология** не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связывающие принципы. Последние заменены конкретными законами, которые имеются в мире и которые исследуют науки. Следовательно, в основе онтологической системы должна стоять не субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему объект и процесс. Мир, таким образом, оказывается многослойным, и все слои между собой взаимосвязаны. Более высокие определяют более низкие и т.д. Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. «Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично» [12, с. 471–472].

Понятие бытия нельзя конструировать лишь абстрактно, необходимо анализировать отношения, существующие между реальным и идеальным бытием, таким образом: «Модальный анализ – ядро новой онтологии. Все

остальное относится к учению о категориях» [12, с. 471–472]. Таким образом, необходимо выделить фундаментальные категории (совместные принципы) и принципы отдельных слоев бытия. В такой бытийной картине нет идеального бытия как такового, как некоторого отдельного образования, а есть духовный слой, который является лишь одной из плоскостей единого бытия, в который включаются язык, право, нравственность и т.д. Все слои бытия переплетены между собой и определенным образом субординированы.

Э. Гуссерль **вдвигает идею региональных онтологий**, переводя проблемы метафизики в область **феноменологической** проблематики. Сущность как категория метафизики на самом деле есть лишь свойство «являемости феноменов». Реальны единичные факты, универсалии нереальны. Но именно благодаря универсалиям можно опознать и классифицировать единичные факты. То есть для сравнения фактов мы должны иметь знание о сущности, чтобы их сравнивать. Наука о сущностях – это не метафизика, а феноменология. **«Региональные онтологии»** исследуют феномены природы, общества, морали, религии, но для их понимания необходим предварительный анализ сущностей и их свойств – «феноменология ценностей» (Макс Шелер) или «типология религиозного опыта» (Рудольф Отт).

Одним из наиболее привлекательных и многообещающих вариантов неклассической онтологии в рамках метафизического подхода стал **экзистенциализм**, представители которого обратили внимание на важность и особенность человеческого бытия и человеческого существования. С.Л. Франк отмечал: «В лице “нашего сознания” мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее – бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами» [13, с. 158]. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности такого рода бытия можно найти у русского мыслителя В.И. Несмелова [14, с. 122–123] и позднее у Ж.П. Сартра в его «онтологическом законе сознания» [15, с. 106]. Все виды бытия доступны лишь сквозь призму экзистенции личности, человека. Мы всегда впечатываем в мир структуры своей субъективности и никогда не имеем дело с чистым внешним бытием как таковым.

Исследования экзистенции имели разные направления. Это и анализ способности человеческого бытия активно формировать собственную сущность, строить себя в мире (Ж.П. Сартр), и размышления над характером свободного творчества человека, созидающего культурный мир и преодолевающего его окостеневшие объективированные формы (Н.А. Бердяев), и анализ возможностей не поддающейся рационализации свободы действия, коммуникации, морального выбора, первичный опыт переживания телесности (Г. Марсель, М. Мерло-Понти) и т.д. Во всех вариантах именно человеческое бытие (рефлексивное или дорефлексивное, подлинное или неподлинное) оказывается первостепенно важным.

Другая разновидность неклассических онтологий в противовес онтологиям экзистенциальной направленности ищет ключ к тайнам человеческого бытия в **структурах бессознательного**. Именно бессознательное психиче-

ское бытие определяет не только важнейшие формы существования сознания, но, в конечном счете, и всю картину мира, в которой живет человек. Помимо Фрейда особую роль в разработку этой онтологической парадигмы вносит К.Г. Юнг с его идеей коллективного бессознательного и архетипов как их носителей. Онтологию К.Г. Юнга отличает лишь четкая антропологическая позиция – ключ к архетипическим истокам бытия скрыт в самом человеке, которые должны быть описаны и посылно рационально истолкованы его сознанием. Еще одна линия идет по пути построения метафизики культуры. Именно закономерности существования мира культуры – ее языка, текстов различной природы, материальных артефактов, техники, произведений искусства – являются ключом к самопознанию человека и к тем картинам мира, в которых он живет (Э. Кассирер). Выстраивание метафизики текста характерно для герменевтической традиции. В развитие этого направления огромный вклад внесли Х.-Г. Гадамер, отечественные мыслители Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин, французский мыслитель П. Рикер и опять-таки М. Хайдеггер. Работы последнего представляют собой определенный синтез идей феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, в силу чего мы уделим ему чуть ниже особое внимание. Весьма оригинальными являются пути **антропологической метафизики**, основанной на роли **человеческого общения или коммуникации**, в конституировании собственно человеческой реальности. Этот исследовательский ракурс присутствует во всех антропологических версиях от тех же Гуссерля, Кассирера и Сартра и кончая «теорией коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

Варианты экзистенциальной метафизики наиболее полно были развиты в работах М. Хайдеггера и К. Ясперса и связаны с описанием структуры человеческих переживаний через характеристики бытия как такового.

Хайдеггер развивает идею **фундаментальной онтологии**. Философия является метанаукой по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок знания в целом, а кроме того, она только к знаниям несводима. «Введением проблемы трансценденции, на место метафизики ставится не “теория познания”, а онтология, рассмотренная в ее внутренней возможности» [16, s. 17]. Хайдеггер усматривает сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. «Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем» [16, s. 33]. Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, который расчистил место для современной философии, то есть – **экзистенциальной метафизики**. В науке знание выступает лишь средством упорядочивания мира, а представляет собой опредмечивание сущего, то есть выявление лишь отдельных сторон бытия. Сущность бытия таким образом познать нельзя. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову [16, s. 155]. Постигая

смысл бытия, философ самоосуществляется в нем. Он вслушивается в «зов бытия» и может при этом ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла. Смысл бытия можно понять, если станет понятным сущее бытия и сущее нас, постигающих смысл этого бытия. Человек, таким образом, является сущим, так ставит вопрос о смысле своего бытия. Человеку как сущему противостоит здесь-бытие (Dasein), или наличное бытие, в которое заброшен человек. Человек спрашивает о смысле бытия и не может быть редуцирован в качестве объекта подобно иным объектам науки. Таким образом, бытие человека – это его экзистенция. Метафизика должна заниматься человеком, но не индивидом, а в качестве особой структуры бытия – «вот-бытия». Соответственно, это требует особого обоснования места вот-бытия в бытии как таковом. «Раскрытие бытийной конституции вот-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики, – фундамент которой суть конечность вот-бытия, – она называется **фундаментальной онтологией**» [17, с. 190]. Онтологическая система, говорит философ, есть всегда конструкция, которая обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Это процесс «**схватывания**» того, что лежит в основе метафизического «перво-факта», или конечности бытия. «Конечность вот-бытия – понимание бытия – *лежит в забвении*» [17, с. 190]. Онтологическая конструкция вырывает из забвения. Поэтому метод такого вырывания – «**припоминание**» (Widererinnerung)». Метафизика вот-бытия имеет свою истину, которая всегда сокрыта. Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия, интерпретируя трансценденцию, вырабатывает «**страх**» как основное состояние в возможности понять бытие. Страх заставляет переосмыслить понятие «забота» как «дрожь всего существующего». Понятие заботы есть первая стадия фундаментальной онтологии. Вот-бытие временно или есть временность, но не в обыденном понимании времени. Временность – это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия [18, с. 20]. Поэтому основная проблема фундаментальной онтологии – понятие временности в качестве трансцендентной первоструктуры. А для этого необходима экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтому «метафизика есть не то, что человеком только «создается» в системах и учениях, но – бытийное понимание, его проект и его отказ, *свершающееся* в вот-бытии как таковом» [17, с. 196]. Метод исследования онтологии не может быть основан на только мыслительной спекуляции. Необходимо исследовать вещи сами по себе, в их сущности, то есть, иначе говоря, феномены. Таким образом, это **феноменологический** метод. Поэтому современная онтология «возможна лишь как феноменология» [18, с. 38]. **Онтология** – это предметно-содержательная феноменология. То есть она **решает вопрос о смысле бытия вообще**.

К. Ясперс строит концепцию «**мира трансцендентного бытия**». Наука и философия как формы сознания основаны на ценностных системах, которые абсолютно несовместимы. «Философское мышление по своему смыслу

радикально отличается от научного» [19, s. 27–28]. Философия не имеет целью познать нечто как конечное, то есть окончательно и навсегда. «Познание философии касается целостности бытия, затрагивающей человека как человека, истины, которая там, где она засверкает, захватывает глубже всякого познания» [20, s. 10]. Предметом философии выступает не знание о бытии, а сам факт мышления о нем, «не достижение знания, но методическое мышление, в результате которого мы приобщаемся к бытию» [21, s. 651–652]. Сам путь указанного приобщения и есть философствование или **трансцендирование**.

На **первом этапе** человек удостоверяется в том, что существует мир, в котором он должен сориентироваться. Это **мир предметного бытия**.

Второй этап – это **прояснение экзистенции**, когда мое внутреннее «Я» становится тождественным с бытием. Здесь философствующий необходимо осознает как объективность и конечный характер предметного мира. Наступает «прояснение экзистенции» и становление человека как самоосознающего существа. Именно на этом этапе в человеке «просыпается философ».

Третий этап – метафизический, на котором происходит расшифровка шифров трансценденции и человек удостоверяется в бытии. Это этап преодоления «пограничных ситуаций», наиболее важный для становления самосознания человека. Философия «является преодолением мира, аналогом спасения» [21, s. 19]. Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия – это аналог веры, но на интеллектуальном уровне, некий синтез веры и убеждения. Это **высший этап трансцендентной философии**.

Можно также указать и на построение онтологии в метафизической концепции неотомизма, который «возрождает и систематизирует онтологию средневековой схоластики» [22, с. 459]. И даже постструктурализм и постмодернизм, заявляющие о разрыве с классической философской традицией, на самом деле также работают в рамках метафизического философского пространства, улавливая структуры бытия в текстовом самовыражении и предлагая модели смыслового конструирования бытия. Метафизика, или онтология субъективности, переводит проблему бытия в исследование его как быта, оказывающего существенное влияние на сознание человека (Р. Барт) или бытие культурных маргиналий, то есть периферийные и патологические пространства культуры типа безумия (М. Фуко). Неклассичность онтологии здесь во многом совпадает со специфической предметностью, которую просто обходила традиционная метафизика. Раздробленный образ самого человека, лишённого твердых нравственно-онтологических опор, и постоянно угрожающая его существованию мертвая и страшная природа – вот, в сущности, картина бытия, которую рисует постмодерн. Здесь уже нет ни экзистенции, ни общения, ни культуры, ни рациональной жизни сознания, а остается на выходе лишь виртуальная игра.

Необходимо отметить и особые пути **русской метафизики** (подр. см.: [7]), которая в конце XIX – начале XX в. сформировала оригинальную синтетическую модель **софиологии**. Заслугой русской софиологии стала разработка проблемы неразрывной связи материальных и идеальных начал бытия, приведшая к синтезу натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов; исследование человеческого бытия как части космического целого; анализ проблемы личной бытийной ответственности человека за себя и общество в качестве антропо-космической максимы и выстраивание на этом практической этики. Несмотря на богословское происхождение, понятие Софии-Премудрости выступило в качестве предельной абстракции, на основе которой была выстроена «метафизика всеединства», которая во многом пыталась решить задачу рационализации того, что в истории человеческой мысли схватывалось чаще всего вне-рациональными – мистическими и образно-символическими – средствами (В.С. Соловьев, братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, и особенно П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков).

Метафизика в современном понимании – это особая часть философии, присутствующая в ней в виде некоего ядра (сердца, сердцевины). Ее обозначают также термином «теоретическая философия», «систематическая философия» или «метафилософия» [см., напр.: 23]. В составе метафизики выделяют три уровня, тесно связанные друг с другом: онтологии (учения о бытии), гносеологии (учения о познании) и аксиологии (всеобщей теории ценностей).

На **онтологическом** уровне выкристаллизовывается система общебытийных отношений между миром и человеком. Любая онтология – признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие – всегда пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития вещей и процессов как таковых.

На **гносеологическом** уровне человек осознает свою противоположность бытию, позволяющую рассматривать стоящее вне его в качестве объекта познания. Здесь философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем.

Аксиологический уровень освоения бытия связан с тем, что человек, будучи существом одухотворенным, не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия в предельной форме исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость.

Праксеологический уровень метафизики связан с деятельностной сущностью человека. Практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего разви-

тия и развития человечества в целом. Он способен активно воздействовать на бытие, направив те или иные действия в желаемое русло, в том числе и ограничивая собственную степень вмешательства, например, в природу.

ЛИТЕРАТУРА

1. См.: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. – М., 1986.
2. *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. – СПб., 2006.
3. *Доброхотов А.Л.* Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // *Доброхотов А.* Избранное. – М.: Территория будущего, 2008.
4. *Аристотель.* Соч.: В 4-х т.– М., 1971. – Т. 1.
5. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии: Учеб. пособ. для филос. фак-тов и отделений ун-тов. – М., 1981.
6. См.: *Гурина М.* Философия. – М., 1998.
7. См. подр.: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. – М., 2004.
8. Идея схемы с некоторыми дополнениями взята нами из: *Кунцман П., Буркард Ф.-П., Видман Ф.* Философия. Dtv-Atlas. – М., 2002.
9. См.: *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Соч.: В 4-х т.– М., 1975. – Т. 1.
10. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия: от истоков до наших дней. – СПб., 1997.– Т. 2: Средневековье.
11. *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. – М., 1988.
12. *Гартман Н.* Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, 1997.
13. *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995.
14. *Несмелов В.И.* Наука о человеке. – Казань, 1994. – Т. 1.
15. *Сартр Ж.П.* Воображение // Логос. – 1992. – № 3.
16. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. – Frankfurt-on-M., 1973.
17. *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. – Минск, 1997.
18. *Хайдеггер М.* Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования / Пер. В.Г. Кузнецова // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 1997. – № 4.
19. *Jaspers K.* Philosophische Autobiographie. – Stuttgart, 1957.
20. *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. – München, 1971.
21. *Jaspers K.* Philosophische Logik. – München, 1958. – Bd. 1.
22. *Доброхотов А.Л.* Онтология // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.
23. *Ойзерман Т.И.* Метафилософия. – М., 2009.