

*ПРОХОРОВ Михаил Михайлович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и политологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета. Автор 410 научных публикаций, в т. ч. 19 монографий, 6 учебных пособий**

ВЗАИМОСВЯЗЬ ОНТОЛОГИИ И ГНОСЕОЛОГИИ КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье исследована область онтологии, гносеологии и их взаимосвязь на основе постановки и решения основного вопроса философии. Вскрыта противоречивость онтогносеологии как основание проблемности в структуре взаимоотношения онтологии и гносеологии. В первом разделе взаимное влияние обнаруживается в имплицитной форме в учении о бытии Парменида и в эксплицитной форме у Ф. Энгельса. Ядром этой области взаимовлияния является, как доказывает автор, исследование базисных противоположностей всякого мировоззрения, включая и философское: мироздания и человека, бытия и познания, материи и сознания, объективного и субъективного. Во втором разделе показано, что поиски в истории философии и современной литературе привели к попыткам решения проблемы взаимовлияния онтологии и гносеологии в мифологическом мировоззрении с позиций «синкретизма», в самой философии – в виде «третьей линии» философии, в обыденном сознании – в виде «здорового смысла». Выход за пределы синкретизма, как объясняется в третьем разделе статьи, при истолковании соотношения онтологии и гносеологии приводит к трем вариантам: дуализму, противоположным вариантам редукционизма и диалектической модели, наиболее глубоко раскрывающей их взаимную связь на основе закона единства и борьбы противоположностей, выявляющего их внутреннюю сущность и проистекающую из их сущностей взаимосвязь. Автор использует диалектический метод исследования, опираясь на принципы объективности, системности, единства исторического и логического.

Ключевые слова: онтология, гносеология, онтогносеология, основной вопрос философии, дуализм, редукционизм, диалектическая модель.

I
В современной философской литературе обострились споры вокруг подвергаемого остракизму основного вопроса философии.

Его отвергают, искажая взгляды Ф. Энгельса, решают в пользу идеализма, «третьей линии», заменяют другими непосредственно решаемыми проблемами [1, с. 57–68]. Автор доказыва-

*Адрес: 603950, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, д. 65, корп.8; e-mail: k_fil@mail.ru, mmpro@mail.ru

Для цитирования: Прохоров М.М. Взаимосвязь онтологии и гносеологии как проблема современной отечественной философии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2017. № 2. С. 77–89. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.2.77

ет, что рациональный смысл основного вопроса состоит в выделении области пространства онтогносеологии, в котором учреждается определенное взаимоотношение онтологии и гносеологии как наиболее фундаментальных сфер философии, детерминирующих решение всех иных проблем: структура основного вопроса философии «образует содержательно-логический каркас философии как особой формы знания» и «резюмирует, по существу, все содержание философского знания» [2, с. 3–4]. Разумеется, учитывая историю, развитие философии.

Основной вопрос философии, согласно традиции, включает онтологическую и гносеологическую «сторону»: онтология предполагает гносеологию – и наоборот. Эксплицитно он был сформулирован Ф. Энгельсом, хотя его имплицитная форма присутствует уже в учении Парменида о бытии как начале философии. Г.В.Ф. Гегель, в частности, писал, что «*природа само́го начала* требует, чтобы оно было бытием и больше ничем»¹. Но это предполагает познание бытия, без чего о бытии вообще нельзя было бы говорить. Права В.А. Комарова: Парменид затронул «проблему познания существующего и существования познаваемого, единства того и другого», «проблему», «ответа на которую он сам не знает» [3, с. 84]. Она признает «наличие» у Парменида «двух взаимоисключающих учений в одном сочинении» («О природе») как «противоречащих друг другу частей» [3, с. 84].

Позднее эти учения станут восприниматься как две стороны основного вопроса философии, подразумевающего связь, взаимоотношение онтологии и гносеологии, область онтогносеологии. Секрет «парменидовской проблемы» состоит в том, что противопоставленные части обуславливают друг друга, не могут не обуславливать, и потому всегда неизбежно будет

возникать вопрос, как их соотнести. Так, например, Парменид сомневался не в существовании чувственного мира, а в возможности *доказательного* учения об этом мире: логика его поэмы положила начало выявлению неадекватности/противоречивости логического мышления и эмпирической действительности. Однако на первый план в тот период вышла проблема *противоположности* бытия, субстанции и процесса – последний не воспринимался как способ существования бытия. Это породило противопоставление «элеатского» и «гераклитовского» подходов: возникло представление о вечном и неизменном бытии. Преодоление данного противоречия потребовало признания двух уровней при определении бытия – субстанциального и атрибутивного [4], что привело к зародышу диалектического материализма в учении Гераклита².

Для этой концепции бытие есть базовое понятие, формирование которого связано с постановкой и решением онтологической «сторонь» основного вопроса, разделившей философское знание на альтернативные направления материализма и идеализма. По Ф. Энгельсу, «материализм есть общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа», его нельзя смешивать с особой формой его выражения в XVIII веке, когда распространение получили вульгаризированные представления, принимавшиеся за материализм³.

Ф. Энгельс детально описывает различные варианты смешивания материализма с его вульгарными «версиями», через которые протаскиваются идеалистические взгляды; пишет о необходимости учитывать конкретно-научные открытия; подчеркивает, что «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественнаучной области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор <...> как и истории (людей. – М. П.) было

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 129.

² Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. М., 1973. Т. 29. С. 311.

³ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: в 9 т. М., 1987. Т. 6. С. 298.

дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма» (ведь «мы живем не только в природе, но и в человеческом обществе, которое не в меньшей мере, чем природа, имеет свою историю развития и свою науку»)⁴; требует «согласовать науку об обществе, то есть всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием», «перестроить» их соответственно именно материалистическому *основанию*, избавляясь от всевозможных вульгаризаций и спекулятивных фальсификаций⁵.

Здесь выявляются *универсальность* материалистической онтологии и отступления от нее: Ф. Энгельс упрекает Л. Фейербаха в том, что тот исходит из человека, но о мире, в котором живет этот человек, «у него нет речи»⁶. «Фейербаховский человек» «живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире», а, «как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий»⁷. Отступления Л. Фейербаха от материализма аналогичны идеализму Гегеля.

Материалисты «решаются понимать действительный мир – природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок», не соответствующих фактам, «взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм не означает»⁸. Его понимание надо отличать от попыток трактовать идеализм не как альтернативу материализму, но как «стремление к идеальным (возвышенным. – М. П.) целям» или как признание «идеальных сил», или «веру в добродетель», «любовь ко всему человечеству», а «материализм»

как «обжорство, пьянство, похоть, плотские наслаждения и тщеславие, корыстолюбие, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче – все <...> грязные пороки», которым предается втайне «филистер» под влиянием «поповской клеветы»⁹. Такое «пересмысление» создает только *видимость* того, что в движении человечества альтернатива материализму и идеализму не имеет значения для онтогносеологии.

С открытием атрибутивного уровня определения бытия [5, с. 22–43] «свойство» быть объективной реальностью раскрывается с помощью представляющих ее «атрибутов», когда разрабатывается модель объекта как самосогласованная система из атрибутов движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности и других, воспроизводящих всеобщее онтологическое содержание любого объекта. Важнейшим среди них является движение, понимаемое как способ существования материи, обозначающей субстанцию, что свидетельствует об иерархическом определении бытия: на уровне субстанции и на уровне способа ее существования. Эта модель остается в контексте постановки и решения основного вопроса философии¹⁰.

К определению бытия как материи, адекватному *универсальному* размежеванию материализма и идеализма, философия пришла не сразу. Для его обозначения мыслители использовали различные термины: мир или космос всего существующего (Гераклит), пассивный, строительный материал (*hyle* у Аристотеля), вещество (современные студенты). Определение бытия как философской категории материи было дано В.И. Лениным, у которого этот термин приобрел

⁴Энгельс Ф. Указ. соч. С. 301.

⁵Там же. С. 300–312.

⁶Там же. С. 307.

⁷Там же.

⁸Там же. С. 296.

⁹Там же. С. 301–302.

¹⁰Материалистическая диалектика: в 5 т. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981. С. 96–99.

адекватное материализму значение¹¹. Данное определение преодолело *путаницу* философии и науки, на смену которой пришла идея их *союза* в ходе выработки представлений, адекватных самой реальности.

Универсальное определение долго сдерживалось механицизмом, затруднявшим введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно, отмечает В.Н. Кузнецов, «для понимания (альтернативности. – М. П.) сути главных философских конфронтаций» [6, с. 55]. Бытийна, онтологична механика, остающаяся в пределах своей применимости, в границах «сущего» и его отражения, и небытиен, антионтологичен механицизм, экстраполирующий механику за границы ее применимости, за пределы сущего и его отражения в своем стремлении к замещению/подмене собой *философской, универсальной* категории бытия. Механицизм – продукт воображения, субъективной, субъективистской фантазии. Это фантазия иного рода, чем фантазия, воображение при создании научно-теоретических идеализаций типа «материальной точки», «идеального газа» и других, *подчиненных* задачам отражения, познания действительности.

Как и религия, механицизм есть плод спекулятивного фантазирования, порывающего с бытием и сущим. Он основан на представлении, будто механическая форма движения есть единственная и последняя объективная и наиболее фундаментальная реальность, в пределах и на основе которой существует и может быть объяснено все существующее. Механицизм «переносит» понятия физики, химии и биологии в механические представления, лишая соответствующие явления их специфики, явно выходящей за границы механики; в том же духе механицизм трактует философские категории причинности, взаимосвязи и т. д., будучи не в состоянии учесть реальной

диалектики, универсальной сложности движения и развития материального мира и его явлений.

Преодоление механицизма открыло путь как к категории материи, дающей универсальную, субстанциальную характеристику бытия, так и к концепции диалектики, которая дает универсальную, атрибутивную картину бытия в его движении и развитии. Ф. Энгельс писал о революционном значении диалектики для общего или философского мировоззрения: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда законченного и установленного, безусловного, “святого”. На всем и во всем она видит печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу»¹².

Это указывает, во-первых, на органическую связь диалектики с материализмом, во-вторых, на столь же органическую связь онтологии с гносеологией, единство их как противоположностей. Учет этих обстоятельств позволил Ф. Энгельсу перейти к анализу и критике философии Гегеля. Энгельс показал, что гегелевская диалектика сочетается с отрицанием онтологии бытия, ибо за субстанцию признается идея, которая якобы, будучи абсолютно свободной, «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы»¹³.

Эта фантазия (симулякр, говоря современным языком) была устранена Л. Фейербахом, что «привело его к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское домировое существование “абсолютной идеи”, “предсуществование логических категорий” до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца»¹⁴.

¹¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 18. С. 131.

¹² Энгельс Ф. Указ. соч. С. 289–290.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 424.

¹⁴ Энгельс Ф. Указ. соч. С. 298.

Но, погрешив против универсальности, отождествив бытие с природой, Л. Фейербах истолковывал историю людей в конечном счете с позиций идеализма. Материалистическое объяснение истории людей дал К. Маркс: он предложил не только атрибутивное толкование бытия как диалектического процесса, но, выйдя к универсальности, смог понять «мир как процесс», «как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии»¹⁵, чьим «субъектом» выступает сама материя.

Механицизм был преодолен в XX веке, но в области человеческой истории возник его аналог – экономизм [7]. Все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием в обществе, экономизм «погружает» внутрь экономики (рынка), как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной жизни, но самим «социальным универсумом», который она подменяет и «подминает» под себя – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения природной материи. Как механицизм есть антипод материальности природного мироздания, так экономизм есть антипод социальности, поглощающий общество и его сферы экономикой, превращающий экономику из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения. Таковы два аналогичных искажения при онтогносеологическом определении бытия и сущего.

Сегодня в области онтогносеологии предлагаются и иные, «слишком сумасшедшие» концепции, претендующие на философский статус [8, с. 51–73]. Например, вводится аксиома «реально все возможное», на основе которой «возможность» не рассматривается в контексте действительности, бытия-как-материи. Напротив, возможность сама по себе признается наиболее фундаментальной категорией философии, фактически выходя далеко за границы бытия [9, с. 76]. В отечественной научной литературе такую конструкцию разрабатывает

М.Н. Эпштейн, измышляя концепцию «потенциации», или «можествования» [10]. В ее основании лежит переосмысление «фактичности» в *поссибилизм*. Но разве может *возможность* обосновывать саму себя, может ли *поле возможностей* быть не ограниченным никаким бытием вообще? Такой подход разоблачается, например, Дж. Л. Макки, согласно которому «...разговор о возможных мирах <...> вопиет о дальнейшем анализе. Нет возможных миров, кроме актуального; тогда чего мы достигаем, когда говорим о них?» [11, р. 90].

Симулякр «возможный мир» используется сегодня как теоретический инструмент в неклассической логике, в теориях искусственного интеллекта, эпистемологии, аналитической философии языка, лингвистике, философии сознания, аналитической метафизике. «Метафизика» модальностей возможных миров становится чуть ли не центральной темой в указанных разделах знания. По сути дела, в них исследуются не онтогносеологические, а логические, даже формально-логические возможности, которые рассматриваются как «конкретные объекты», хотя, с другой стороны, признается их «контрфактуальность», что выводит исследование в плоскость чисто *имитационного* исследования и/или симулирования. При этом стирается качественная разница между действительным, возможным и необходимым, между «бытием, есть», «может быть» и «не может не быть» [10, с. 76]. Такие исследования произвольно именуется «модальным реализмом», хотя они обходят центральный для гносеологии вопрос об истинности [12].

В мире формально-логических возможностей, предложенных Зеноном уже в древности, черепаха всегда оказывается впереди Ахиллеса вопреки отрицающей ее «фактуальности». Такой «мир» стал прологом к мирам субъективистов, софистов, скептиков, в дальнейшем – к миру засилья религиозного мировоззрения эпохи Средневековья (для верующего не важно, есть ли бог, ибо если он верит в его существование,

¹⁵Энгельс Ф. Указ. соч. С. 299.

то поступает так, как если бы бог был), а в настоящее время – к миру симулякров постмодернистов, множеству «игровых миров».

Проведенный анализ показывает, что область онтогносеологии как пространство взаимоотношения онтологии и гносеологии кончается там, где пытаются отойти от изучения отношения материи и с(п)ознания, – в результате чрезмерного противопоставления онтологии и гносеологии или онтологии и антропологии; гносеологии, подчиненной исключительно онтологии в отрыве от антропологии, или, наоборот, антропологии в отрыве от онтологии. В этом пространстве материализм рассматривает «отношение материи и сознания (познания. – М. П.) как противоречие, связывая, в отличие от старого материализма, категорию сознания с категорией материи идеей единого закономерного мирового процесса» [13, с. 64].

II

«Как говорить о мире»: «в терминах эпистемологии, т. е. отталкиваясь от познающего субъекта, его опыта и внутреннего устройства, или в терминах онтологии, т. е. помещая субъекта внутрь мировой истории в качестве одного из ее моментов?» [14, с. 82]. Этот вопрос пронизывает историю философской мысли, он возникал и формулировался в ней неоднократно, перетекая из пространства взаимоотношения онтологии и гносеологии в область отношения онтологии и антропологии как учения о человеке, который и выработывал представления о бытии (например, у И. Канта), – значит превращая их в компонент учения о человеке (*иной вариант* учения о взаимоотношении субъективного и объективного).

Формально здесь появляется возможность полярных позиций, которые можно идентифицировать с учениями Н.А. Бердяева и А.Ф. Лосева. Согласно Н.А. Бердяеву, «освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая

метафизика тоже видит мир через человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понята объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека...»¹⁶.

А.Ф. Лосев, современник Н.А. Бердяева, выступает с противоположным утверждением: «Все те науки, о которых мы до сих пор говорили, и есть не что иное как разные разделы онтологии (выделено нами. – М. П.) <...> Всякая наука есть наука о бытии <...> Если о “вещах в себе” не может быть никакой науки, то это значит только то, что единственное бытие, знакомое Канту, – бытие субъекта, и что онтология для него есть учение о субъекте, а вовсе не то, что никакой онтологии не может быть принципиально. Она всегда есть, во всякой системе философии, но только для одних она – учение о материи, для других – психология, для третьих – гносеология, для четвертых – объективная диалектика и т. д.»¹⁷.

Обе позиции нуждаются в коррекции. Рассмотрим вариант коррекции, предлагаемый сегодня Э.А. Тайсиной. Она выдвигает концепцию «экзистенциального материализма», постулируя «совмещение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии»¹⁸, как продукт экстраполяции деления философского идеализма на субъективный и объективный. Предлагаемая концепция нуждается в анализе, который, в свою очередь, приводит к следующему критическому размышлению. Указанное разделение идеализма правомерно, ибо оно объясняется практикой альтернативного истолкования идеального как *онтологического* первоначала мироздания. Это значит, что оно лежит в плоскости онтологической «стороны» основного вопроса философии. Э.А. Тайсина же переносит это разделение на гносеологическую

¹⁶Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1998. С. 24.

¹⁷Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М., 1999. С. 194.

¹⁸Тайсина Э.А. Теория познания. Коллекция статей. СПб., 2014. С. 264.

«сторону», в сферу теории познания. В результате происходит «наложение» одной «стороны» основного вопроса философии на другую, появляется *склейка* онтологического и гносеологического, объективного и субъективного, отрицающая их «расчлененность».

На самом деле, согласно Э.А. Тайсиной, «философское направление, изучающее единое (нерасчлененное. – М. П.) сущностное бытие, *человеческое по преимуществу* (выделено нами. – М. П.), строя метафизику как существенное единство онтологии и гносеологии, можно назвать экзистенциальным материализмом»¹⁹. Для последнего центральным является принцип «единства основ бытия и познания, каковые основания являются главным предметом философии или, точнее, метафизики (онтологии + гносеологии) как ее лучшей части»²⁰.

Э.А. Тайсина предлагает дифференцировать не только идеализм, но и материализм – на объективный и субъективный. Объективным материализмом ею именуется в сущности наивный реализм, с которого «стартует натурфилософия» и которым «заканчивают естественные науки», «отбирая», как полагает Э.А. Тайсина, у натурфилософии ее проблемы, решая их «объективно и рационально»²¹. Причем объективный материализм «сходит на нет» (не случайно, что Тайсина принимает замену «бытия» на «ничто», предложенную казанским философом Н.М. Солодухо), тогда как субъективный материализм, «учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем»²², соразмерен современной онтогносеологии. Такой

материализм изучает «единое сущностное бытие», строит «метафизику как сущностное единство онтологии и гносеологии»²³. Этот субъективный материализм и называется экзистенциальным. Тайсина предпочитает называть его не субъективным, а экзистенциальным, чтобы формально преодолеть «отрицательные коннотации», вызываемые термином «субъективный»²⁴. Аналогичные инновации вводит и Л.А. Микешина в книге «Философия познания. Полемиические главы» [15], предлагая «принцип доверия к субъекту».

Однако такое «доверие» имеет свои границы. И правда, обсуждая *стандарт* субъекта познания, Д. Юм как скептик абсолютизировал тот факт, что многие восприятия «не вызываются в действительности ничем внешним, как это бывает, например, в сновидениях, при сумасшествии и иных болезнях», а «ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о таком соотношении лишено всякого *логического* смысла»²⁵. Иначе считал Дж. Локк: «...наши способности принорованы не ко всей области бытия и не к совершенному, ясному, обширному познанию вещей, свободному от всякого сомнения и колебания, а (только. – М. П.) к сохранению нас <...> И дальше этого нам нет дела ни до познания, ни до бытия»²⁶.

Правда, даже этого достаточно, чтобы не уподоблять познание сну, сумасшествию или иным болезням, – значит не исходить из *на(т)ивного* доверия к субъекту, когда человек оказывается

¹⁹Тайсина Э.А. Теория познания. Коллекция статей. С. 264.

²⁰Там же. С. 106.

²¹Там же.

²²Там же.

²³Там же.

²⁴Там же. С. 105.

²⁵Юм Д. Сочинения в двух томах. М., 1965. Т. 2. С. 156.

²⁶Локк Дж. Сочинения в трех томах. М., 1965. Т. 2. С. 113–114.

не в состоянии вырабатывать *адекватные представления о мире*, следовательно, когда как бы отпадает сама возможность анализировать соотношение между познанием и бытием. Необходимо рассматривать знания как исключительный продукт голого Я, субъекта, не соотносимого с объектом. Но разве можно доверять *такому* субъекту?

Обсуждая знание, мы должны рассматривать его как «субъективный образ объективного мира», беря его в динамике соотношения истины и заблуждения/лжи, чтобы не выпасть за ее границы – в область соотношения мышления, *познающего мир*, и *симулирования* познающего мышления [16]. Оставаясь в динамике соотношения истины и заблуждения/лжи, мы движемся дорогой наращивания истины и преодоления лжи и заблуждения. Например, говоря о механистическом материализме, можно утверждать, что он *перестает* быть материализмом начиная с того исторического момента, когда становится известно, что он представляет собой не что иное, как незаконную в философском отношении экстраполяцию механики как науки за границы ее применимости. А вульгарный материализм перестает быть материализмом с того исторического момента, когда выясняется, что он отрицает идеальность сознания, на чем настаивает преодолевающий его подлинный материализм.

Сошлемся на опыт А.Л. Никифорова в обсуждении вопроса о границах доверия к субъекту. Исследователь указывает на «социальные обстоятельства», *«антропологически»* влияющие – через субъекты познания – на гносеологическую функцию философии в современную эпоху, развившую «постнеклассическую науку». Трактую ее как «прикладную», он пишет: 1) «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала»; 2) *«научное знание становится товаром, ученый – наемным рабочим, производящим этот*

товар»); 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей»; 4) наблюдается «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности»; 5) «Кто платит, тот и заказывает музыку». «Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований <...> В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются» прикладными [17, с. 63–64]. Разумеется, заменяются теми, кто заказывает эту «музыку», что приводит к обесцениванию фундаментальной науки, дающей истинное знание действительности, заслуживающее доверия с точки зрения онтологии и гносеологии.

Э.А. Тайсина выдвигает постулат «совмещения учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии» с позиций (= в духе) *синкретизма*. Термин «синкретизм» ею используется²⁷, но чаще подразумевается²⁸. Синкретизм представляет собой склейки базисных противоположностей: онтологии и гносеологии, объективного и субъективного. Стоит также отметить, что синкретизм есть отличительная черта мифологии [18, с. 358–376].

В фундаменте мифологического мировоззрения, характерного для произведений/образов устного народного творчества, нет разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное. Мифологическое мировоззрение имеет своим фундаментом их «суперпозицию», «наложение» или «пересечение», за пределы чего это мировоззрение не выходит. Поэтому его носители не подозревают, что природа существует до, вне и независимо от человека с его мыслью и действием.

Таким образом, для «мифологического человека» эти базисные противоположности не могут быть расчленены, отделены друг от друга и противопоставлены, после чего только

²⁷Тайсина Э.А. Очерки новой гносеологии: в 4 ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. Казань, 2011. С. 147.

²⁸Там же. С. 4, 7, 14–17.

и появляется вопрос о том, что здесь *первично* и что *вторично*. Ответ: они «синкретичны». Их «склеенность» и определяет специфику мифологического видения и объяснения всего мироздания. Значит, на базисные противоположности не могут быть распространены известные процедуры анализа и синтеза. Вместо них в мифологическом сознании мы обнаруживаем синкретичность, склейку базисных противоположностей.

Соответственно этому постулату Э.А. Тайсина ограничивает задачи и предмет философии. «Философия – наука о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире “самом по себе”, – полагает она, – научен, но не философичен», как «не философичен и вопрос о человеке “самом по себе”»²⁹. Получается, что философия имеет дело не с бытием (миром), человеком и отношением между ними, но только с их «суперпозицией»³⁰. Такое «единство лежит в основе всего здания “метафизики”. То, что порождает и обусловливает саму возможность “метафизики”, – это единое сущностное бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия»³¹. Не случайно, анализируя концепции Локка и Юма, Э.А. Тайсина пишет, что «между Локком и Юмом не меньше *сходства*, чем различий», что они – «люди одной языковой картины мира»³².

Разумеется, сходство между материалистом и идеалистом есть: тот и другой стоят на позициях *монизма*, т. е. признают одну субстанцию, в отличие от представителей «третьей линии» в философии. Но подчеркнем, что *концептуально* их системы *принципиально* различны и это определяется тем, признается ли субстанцией материальное либо идеальное «начало», которое обусловливает эти противоположные концептуальные системы. Э.А. Тайсина же считает возможным обосновать *фундаментальность* не различия, а *сходства* в позициях Лок-

ка и Юма – «в терминах “экзистенциального”» материализма, как имеющего своим источником «аристотелево определение философии как науки о *единой основе бытия и познания* и связанное с этим наше понимание “метафизики” (т. е. онтогносеологии как пространства взаимоотношения) онтологии и гносеологии, а также признание совпадения объекта и субъекта» в «здесь-и-теперь-бытии-сознании»³³. Свою позицию она называет «языковой картиной мира».

С помощью «языковой картины мира» можно сопоставить не только мифологию, но и иные содержания. Как известно, мифологическое сознание послужило источником для образов художественного мировоззрения в искусстве, для которых также характерна склейка базисных противоположностей объективного и субъективного. Склейка может быть отнесена и на счет так называемой третьей линии в истории философской мысли, тяготеющей к эклектическому объединению материализма и идеализма как противоположных философских направлений (такую программу заявляет и реализует Л.А. Микешина [19, 20]), вопреки тому, что «третья линия» подвергалась критике сторонниками противоположных «линий». Наконец, склейка может быть соотнесена и с образами обыденного сознания, или «здравого смысла», который, как известно, «запутывается» в базовых противоречиях, приходя к их объединению.

Поскольку в работах Тайсиной мы *не обнаруживаем содержательного раскрытия «языковой картины мира»*, нами выбран путь возможных вариантов *ее содержательной реконструкции*. Э.А. Тайсина обосновывает свой подход тем, что концепция экзистенциального материализма даст возможность ввести в теорию познания человеческое, т. е. антропологическое, измерение – в смысле переживания бытия в ситуации постижения.

²⁹Тайсина Э.А. Теория познания. Коллекция статей. С. 147.

³⁰Там же. С. 17.

³¹Там же.

³²Там же. С. 140.

³³Там же. С. 141–142.

Получается, такая возможность исключена самой позицией диалектического материализма (что скрывается за ее словами) и «до сих пор даже диалектико-материалистическая гносеология была его лишена»³⁴? Но что мешает последней «переживать бытие в ситуации его постижения», исследовать такое «переживание» в рамках гносеологии диалектического материализма³⁵? Обоснования таких утверждений в труде Тайсиной нет, кроме заявлений о том, что материализм «упрощает свой объект»³⁶. А ведь введение «принципа доверия к субъекту», если оно игнорирует ориентацию на объективную истину, не гарантирует успеха в познании. Рассуждения Тайсиной остаются в пределах той дилеммы, которая была указана О.Е. Столяровой и воспроизведена нами в позициях Н.А. Бердяева и А.Ф. Лосева.

Не помогает и заявление, что постулат единства как основания бытия и познания унаследован от Аристотеля и Гегеля. У Гегеля принцип имел явно идеалистический, а не абстрактный, безразличный к противоположности материализма и идеализма характер, что возвращает нас к постановке и решению основного вопроса философии. Аристотель, как известно, колебался при решении данного вопроса, хотя и не был к нему безразличен. Но нужно учесть признание Э.А. Тайсиной, что для Гегеля исходным было движение, а для Аристотеля – «божественный покой»³⁷.

III

Отказ от синкретизма при трактовке взаимоотношений онтологии и гносеологии как базисных противоположностей онтогносеологии открывает три возможных варианта истолкования их соотношения (дуализм, редукционизм и собственно диалектическую модель их взаимосвязи), прототипы которых можно обнаружить в истории философии.

Наиболее поверхностным вариантом является дуализм – взаимосвязь в нем сводится

к минимуму. Ни онтология не посягает на права гносеологии, ни гносеология – на права онтологии. Они представляются как равноправные в философском познании. Фактически такое равноправие достигается разрывом отношений между онтологией и гносеологией: онтология признается вполне независимой от гносеологии. В данном случае подчеркивается безразличие к тому, получены ли онтологические суждения через познание или, например, «дарованы» через православное «богословие».

Элементы дуалистического представления о взаимосвязи онтологии и гносеологии характерны для учения И. Канта, отвергающего так называемую онтологическую концепцию познания. В последней все внимание обращалось на воздействие объекта на субъект и его органы, приравняемые к *tabula rasa*. Например, у Гоббса в «Левиафане» сказано, что причиной «ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе или осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии» [21, с. 50]. Такую концепцию можно представить схемой: $O > S$. И. Кант совершил «переворот», который можно определить как $S > O$: не характер и структура познаваемой субстанции, но исключительно *специфика познающего субъекта* признается за главный фактор, предопределяющий способ познания и конструирующий сам предмет познания, тогда как «вещь в себе» объявляется существующей, но непознаваемой; познается же то и только то, что создается самим субъектом.

Вторым вариантом представлений о взаимоотношении онтологии и гносеологии выступает редукционизм, в котором каждая «сторона» в состоянии заявить о том, что она содержит в себе *рациональное* содержание другой, причем делает это как раз без учета собственной специфики содержания противоположной

³⁴Тайсина Э.А. Теория познания. Коллекция статей. С. 105.

³⁵Там же. С. 105.

³⁶Там же. С. 104.

³⁷Там же. С. 106.

«стороны». Такое содержание как бы *процеживается* сквозь собственные принципы, а то, что не проходит сквозь такое сито, просто отвергается. Это характерно как для онтологического обоснования теории познания, выражаемого схемой $O > S$, так и для кантовского варианта $S > O$.

Как известно, И. Кант вывел онтологию за пределы философии, оставив область объективного – рационального – знания исключительно за наукой. Гносеологию он ставит *выше* онтологии, утверждая, что именно решение гносеологических проблем определяет решение наукой ее онтологических проблем, которые непосредственно опираются на эмпирическую информацию об объектах, причем последняя не может быть выведена из философских систем. Таким образом, онтология в форме науки о сущем предопределена гносеологией.

Диалектическая модель раскрывает взаимосвязь онтологии и гносеологии, как это продемонстрировал Ф. Энгельс³⁸, – на уровне самой глубокой их сущности и сущностной

связи, чьей предпосылкой выступает раскрытие *идентичности (самости)* онтологической и гносеологической «сторон» основного вопроса философии. Их взаимосвязь раскрывается на базе диалектического закона единства и борьбы противоположностей, открывающего путь к признанию *идентичности*, т. е. *сущностной специфики* каждой из «сторон» – онтологии и гносеологии, – которые связаны отношениями единства и борьбы.

Это требует более сложных представлений об онтологии и гносеологии. Например, для преодоления упрощающей антиномии объяснения познавательного процесса $O > S$ и $S > O$ можно предложить более сложную схему, учитывающую «онтологическое», воздействие объекта на субъект и его органы, организуемое и контролируемое, однако, деятельностью самого субъекта. Тогда схематически познание можно представить как $S > (O > S)$, что сохраняет рациональное содержание обеих концепций.

Список литературы

1. Ерахтин А.В. Основной или основные вопросы философии // Философия и общество. 2016. № 1(78). С. 57–67.
2. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М., 1974.
3. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб., 1988.
4. Прохоров М.М. Атрибутивное определение бытия: Третья историческая форма противоположности диалектики и метафизики // NB: Филос. исслед. 2012. № 5. С. 1–100. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html (дата обращения: 21.02.2017).
5. Прохоров М.М. Бытие и уровни его определения // Философия и общество. 2008. № 4(52). С. 24–43.
6. Кузнецов В.Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII–XVIII веков // Ист.-филос. альм. 2007. Вып. 2. С. 55–77.
7. Прохоров М.М. Общество – экономика – экономизм // NB: Филос. исслед. 2014. № 1. С. 113–163. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html (дата обращения: 21.02.2017).
8. Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Филос. журн. 2014. № 2. С. 51–73.
9. Лебедев Ю.А. Многоликое мироздание. Эвереттская проблематика. М., 2010.
10. Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб., 2001. 334 с.
11. Maskie J.L. Truth, Probability and Paradox. Oxford, 1973.
12. Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М., 2010. 303 с.
13. Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований. Красноярск, 1990. 164 с.
14. Столярова О.Е. Бывает ли слишком много бытия? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXV, № 1. С. 82–84.

³⁸Энгельс Ф. Указ. соч.

15. Микешина Л.А. Философия познания. Polemicheskie glavy. M., 2002. 624 s.
16. Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // Прохоров М.М. История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород, 2013. С. 161–211.
17. Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2. С. 59–64.
18. Прохоров М.М. Философия, наука и религия в истории мировоззрения: Характеристика и анализ оснований. Saarbrücken, 2011. 567 с.
19. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVIII, № 4. С. 27–43.
20. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология и философия науки. 2014. Т. XXXIX, № 1. С. 60–78.
21. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения: в 2 т. М., 1965. Т. 2.

References

1. Erakhtin A.V. Osnovnoy ili osnovnye voprosy filosofii [The Fundamental Question or Fundamental Questions of Philosophy]. *Filosofiya i obshchestvo*, 2016, no. 1, pp. 57–67.
2. Kissel' M.A. *Sud'ba staroy dilemmy (ratsionalizm i empirizm v burzhuaznoy filosofii XX veka)* [The Fate of the Old Dilemma (Rationalism and Empiricism in the Twentieth-Century Bourgeois Philosophy)]. Moscow, 1974.
3. Komarova V.Ya. *Uchenie Zenona Eleyskogo: popytka rekonstruksii sistemy argumentov* [The Teaching of Zeno of Elea: An Attempt to Reconstruct the System of Arguments]. St. Petersburg, 1988.
4. Prokhorov M.M. Atributivnoe opredelenie bytiya: Tret'ya istoricheskaya forma protivopolozhnosti dialektiki i metafiziki [Attributive Definition of Being: The Third Historical Form of the Dialectics–Metaphysics Opposition]. *NB: Filosofskie issledovaniya*, 2012, no. 5, pp. 1–100. Available at: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html (accessed 21 February 2017).
5. Prokhorov M.M. Bytie i urovni ego opredeleniya [Being and the Levels of Its Definition]. *Filosofiya i obshchestvo*, 2008, no. 4, pp. 24–43.
6. Kuznetsov V.N. Problema znacheniya ponyatiy “materialisty” i “materialism” v novoevropeyskoy filosofii XVII–XVIII vekov [The Problem of the Meaning of the Concepts of Materialist and Materialism in the New European Philosophy of the 17th and 18th Centuries]. *Istoriko-filosofskiy al'manakh*, 2007, no. 2, pp. 55–77.
7. Prokhorov M.M. Obshchestvo – ekonomika – ekonomizm [Society – Economy – Economism]. *NB: Filosofskie issledovaniya*, 2014, no. 1, pp. 113–163. Available at: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html (accessed 21 February 2017).
8. Karpenko A.S. Osnovnoy vopros metafiziki [The Fundamental Question of Metaphysics]. *Filosofskiy zhurnal*, 2014, no. 2, pp. 51–73.
9. Lebedev Yu.A. *Mnogolikoe mirozhdanie. Everetticheskaya problematika* [The Multifaceted Universe. Everettian Problematics]. Moscow, 2010.
10. Epshteyn M.N. *Filosofiya vozmozhnogo* [The Philosophy of the Possible]. St. Petersburg, 2001. 334 p.
11. Mackie J.L. *Truth, Probability and Paradox*. Oxford, 1973.
12. Vilenkin A. *Mir mnogikh mirov. Fiziki v poiskakh inykh vseleennykh* [The World of Many Worlds. Physicists in Search of Other Universes]. Moscow, 2010. 303 p.
13. Prokhorov M.M. *Dialektika sozertsaniya i preobrazovaniya v chelovecheskoy deyatel'nosti. Analiz filosofskikh osnovaniy* [The Dialectic of Contemplation and Transformation in Human Activity. Analysis of Philosophical Grounds]. Krasnoyarsk, 1990. 164 p.
14. Stolyarova O.E. Byvaet li slishkom mnogo bytiya? [Is There Such a Thing as Too Much Being?]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, vol. 35, no. 1, pp. 82–84.
15. Mikesheina L.A. *Filosofiya poznaniya. Polemicheskie glavy* [The Philosophy of Knowledge. Polemic Chapters]. Moscow, 2002. 624 p.
16. Prokhorov M.M. Ontologiya: “bytie i nebytie” ili “bytie i sushchee”? [Ontology: “Being and Non-Being” or “Being and Entity”?]. Prokhorov M.M. *Istoriya i bytie. Issledovanie filosofskikh osnovaniy* [History and Being. The Study of Philosophical Grounds]. Nizhny Novgorod, 2013, pp. 161–211.
17. Nikiforov A.L. Chto takoe “postneklassicheskaya nauka”? [What Is “Post-Non-Classical Science”?]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, vol. 36, no. 2, pp. 59–64.

18. Prokhorov M.M. *Filosofiya, nauka i religiya v istorii mirovozzreniya: Kharakteristika i analiz osnovnykh* [Philosophy, Science and Religion in the History of the Worldview: Characteristics and Analysis of the Grounds]. Saarbrücken, 2011. 567 p.

19. Mikeshina L.A. Eklektika i sinkretizm: k voprosu o sistemnosti filosofskogo znaniya [Eclecticism and Syncretism: On the Problem of Systemacy of Philosophical Knowledge]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, vol. 38, no. 4, pp. 27–43.

20. Mikeshina L.A. Eklektika i sinkretizm: k voprosu o sistemnosti nauchnogo znaniya [Eclecticism and Syncretism: On the Problem of Systemacy of Scientific Knowledge]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, vol. 39, no. 1, pp. 60–78.

21. Hobbes T. *Leviafan* [Leviathan]. Hobbes T. *Izbrannye proizvedeniya: v 2 t.* [Selected Works: In 2 Vols.]. Moscow, 1965. Vol. 2.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.2.77

Mikhail M. Prokhorov

Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering;
ul. Il'inskaya 65, korp. 8, Nizhny Novgorod, 603950, Russian Federation;
e-mail: k_fil@mail.ru, mmpro@mail.ru

THE RELATIONSHIP BETWEEN ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY AS A PROBLEM OF MODERN RUSSIAN PHILOSOPHY

This article studies the relationship between ontology and epistemology in terms of formulating and solving the fundamental question of philosophy. Further, it reveals the contradictory character of ontological epistemology as a cause of problems in the relationship between ontology and epistemology. Section I shows implicit interaction in Parmenides' doctrine of being and explicit interaction in F. Engels' works. The author of this paper argues that at the core of this area of interaction lies the study of basic opposites of any worldview, including philosophical worldview: the universe and the human, being and cognition, matter and consciousness, objective and subjective. Section II demonstrates that the search in the history of philosophy and modern literature has resulted in attempts to solve the problem of mutual influence between ontology and epistemology in terms of "syncretism" in the mythological worldview, in the form of "third line" of philosophy in the philosophy proper, and in the form of "common sense" in ordinary consciousness. Section III explains that going beyond syncretism in the interpretation of the relationship between ontology and epistemology leads to three options: dualism, opposite variants of reductionism, and a dialectical model presenting their interconnection based on the law of unity and struggle of opposites, which reveals their inward nature and the deriving from their entities relationship. The author utilizes the dialectical method of investigation, using the principles of objectivity, consistency and unity of the historical and the logical.

Keywords: *ontology, epistemology, ontological epistemology, fundamental question of philosophy, dualism, reductionism, dialectical model.*

Поступила: 01.07.2016
Received: 1 July 2016

For citation: Prokhorov M.M. The Relationship Between Ontology and Epistemology as a Problem of Modern Russian Philosophy. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2017, no. 2, pp. 77–89. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2017.2.77