
М. М. ПРОХОРОВ

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ И ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ

В статье онтогносеология представлена как пространство взаимопределения онтологии и гносеологии, поскольку ни гносеология, ни онтология невозможны, если они разрабатываются отдельно друг от друга. Рефлексия над историей философии дает основания для исследования онтогносеологии как пространства взаимного определения онтологии и гносеологии (если учитывать позитивный и негативный опыт такой рефлексии, см., например, работы Ж. Валь и Л. Нельсона, Н. Гартмана [Нельсон 1913: 77¹; Гартман 2003]). В статье предлагается такое исследование на основе постановки и решения основного вопроса философии. В первом разделе эта идея обнаруживается в имплицитной форме в учении о бытии Парменида и в эксплицитной форме – у Ф. Энгельса. Ядром этой области является, 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 в современной литературе привели к попыткам решения ее с позиций синкретизма в мифологическом мировоззрении, в самой философии в виде «третьей линии» философии, в обыденном сознании – в виде здравого смысла. Выход за пределы синкретизма, как показано в третьем разделе статьи, приводит к трем вариантам при истолковании соотношения онтологии и гносеологии: дуализму, проти-

¹ Ж. Валь предлагал вариант решения проблемы в виде «экзистенциалистского неогегельянства». Л. Нельсон пытался доказать невозможность общей теории познания, поскольку обосновывать познание (познанием невозможно – по причине *regressus in infinitum*; он утверждал, что любая иная предпосылка познания не будет его логическим обоснованием, поскольку она должна быть доказана как истинная; он ищет не требующее обоснования знание, являющееся *фактом* (или психологическим феноменом), а не *проблемой*. Г. В. Ф. Гегель в «Феноменологии духа» указывал на ограниченность «непосредственного знания как факта сознания» в качестве «высшего способа познания», главным его недостатком усматривая «субъективность произвола». Анализ того, что ни гносеология, ни онтология невозможны, если они разрабатываются отдельно друг от друга, мог бы стать важной темой самостоятельного, например диссертационного, исследования.

воположным вариантам редукционизма и диалектической модели, наиболее глубоко раскрывающей их связь на основе закона единства и борьбы противоположностей, выявляющего их внутреннюю сущность и взаимосвязь. Автор применяет диалектический метод исследования, используя принципы объективности, системности, а также единства исторического и логического.

Ключевые слова: онтогносеология, онтология, гносеология, основной вопрос философии, синкретизм, дуализм, редукционизм, диалектика.

In the present article ontoepistemology is presented as an interrelation of ontology and epistemology because no epistemology and no ontology can exist if they developed separately. The reflection on the history of philosophy allows studying ontoepistemology as an area of mutual definition of ontology and epistemology (e.g.: J. Wahl, L. Nelson, and N. Hartmann). The article proposes a research based on the formulation and solution of the fundamental issue of philosophy. In the first section, this idea is implicitly revealed in Parmenides's doctrine of the being and in an explicit form – in Engels's ideas. The author argues that the core of this field is the study of the basic contradictions within any worldview, including philosophy: between the universe and human, between existence and knowledge, between matter and consciousness, objective and subjective. The second section shows that the search for the solution in history of philosophy and contemporary literature has led to attempts to solve it from the standpoint of syncretism in the mythological world outlook, in philosophy itself – in the form of a “third line” of philosophy, while in ordinary consciousness – in the form of common sense. The third section of the paper shows that beyond syncretism there are three interpretations of the relation between ontology and epistemology: dualism, opposing versions of reductionism and a dialectical model, the latter the most deeply revealing their relationship basing on the law of the unity and struggle of opposites defining their inner essence and relationship. The author uses the dialectical method of investigation, using the principles of objectivity, consistency and the principle of the unity of history and logic.

Keywords: ontoepistemology, ontology, epistemology, the fundamental question of philosophy, syncretism, dualism, reductionism, dialectic.

I

В современной философской литературе обострились споры вокруг подвергаемого социальному остракизму основного вопроса философии. Его отвергают, искажая взгляды Ф. Энгельса, решают в пользу идеализма, «третьей линии», заменяют другими непосред-

ственно решаемыми проблемами [Ерахтин 2016: 57–68]. Автор доказывает, что его рациональный смысл 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» [Киссель 1974: 3–4]. Разумеется, учитывая историю, развитие философии.

Основной вопрос философии, согласно традиции, включает онтологическую и гносеологическую стороны, 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 писал, что «*природа самого начала* требует, чтобы оно было бытием и больше ничем» [Гегель 1970: 129]. Но это предполагает его познание, 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» [Комарова 1988: 84]. Она признает «наличие» у Парменида «двух взаимоисключающих учений в одном сочинении» («О природе») как «противоречащих друг другу частей» [Там же].

Позднее они 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 будет неизбежно 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 при-

вело к противопоставлению «элеатского» и «гераклитовского» подходов. Возникло представление о вечном и неизменном бытии. Преодоление этого противоречия требует признания двух уровней при определении бытия – субстанциального и атрибутивного [Прохоров 2012], и оно привело к зародышу диалектического материализма в учении Гераклита [Ленин 1973: 311].

Для этой концепции бытие есть базовое понятие, формирование которого связано с постановкой и решением онтологической стороны 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», которое нельзя смешивать с особой формой его выражения в XVIII в., когда распространение получили вульгаризированные представления, принимавшиеся за материализм. Ф. Энгельс: 1) детально описывает различные варианты смешивания материализма с его вульгарными «версиями», через которые протаскиваются идеалистические взгляды; 2) пишет о необходимости учитывать конкретно-научные открытия; 3) подчеркивает, что «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественнонаучной области материализм неизбежно должен изменять свою форму, а с тех пор 4) как и истории (людей. – *М. П.*) было 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»); 5) требует «согласовать науку об обществе, то есть всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием», «перестроить» их соответственно именно материалистическому *основанию*; 6) требует избавиться от всевозможных вульгаризаций и спекулятивных фальсификаций [Энгельс 1987: 314]. Выявляется *универсальность* материалистической онтологии и отступления от нее: Ф. Энгельс упрекает Л. Фейербаха за то, что тот исходит из человека, но о мире, в котором живет этот человек, «у него нет речи». «Фейербаховский человек» «живет не в действительном, исторически развившемся и исторически определенном мире», а, «как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий». От-

ступления Л. Фейербаха от материализма аналогичны идеализму Гегеля. Материалисты же «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». Его 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» [Энгельс 1987: 301–302]. Такое «переосмысление» создает только *видимость* того, что в движении человечества альтернатива материализма и идеализма не имеет значения для онтогносеологии.

С открытием атрибутивного уровня определения бытия [Прохоров 2008: 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 философии [Материалистическая... 1981: 96–99].

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 адекватное материализму определение. Оно 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, отмечал В. Н. Кузнецов, «для понимания (альтернативности. – *М. П.*) сути главных философских конфронтаций» [Кузнецов 2007: 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. Он – 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. Он «переносит» понятия физики, химии и биологии в механические представления, лишая соответствующие явления их специфики, которая явно выходит за границы механики; в таком 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 в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой фило-

софии» писал о революционном значении ее 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» [Энгельс 1987: 289–290]. 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 Г. В. Ф. Гегеля. Энгельс показал, что у него диалектика сочетается с отрицанием онтологии бытия, ибо за субстанцию им признается идея, которая якобы, будучи абсолютно свободной, решается «произвести *из себя* момент своей особенности или первого определения и инобытия», «отпустить себя в качестве природы». Эта фантазия (симулякр, говоря современным языком. – *М. П.*) была устранена Л. Фейербахом, развитие которого «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» [Там же: 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» [Там же: 299], «субъектом» которого выступает сама материя.

Механицизм был преодолен в XX в. Но в области человеческой истории возник его аналог – «экономизм» [Прохоров 2014]. Экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием в обществе, «погружает» внутрь экономики (рын-

ка), 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 ее 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 [Карпенко 2014: 51–73]. Например, вводится аксиома *реально все возможное*. На ее основе «возможность» не рассматривается в контексте действительности, бытия-как-материи. Напротив, она признается самой фундаментальной категорией философии, фактически далеко выходящей за границы бытия [Лебедев 2010: 76]. В отечественной литературе такую конструкцию разрабатывает М. Н. Эпштейн, измышляя концепцию «потенциации» или «можествования» [Эпштейн 2001]. В ее основании лежит переосмысление «фактичности» в *поссибилизме*. Разве может *возможность* обосновывать саму себя, может ли *поле возможностей* быть не ограниченным никаким бытием вообще? Эта конструкция разоблачается, например, Дж. Л. Маккеем: «...разговор о возможных мирах... вопиет о дальнейшем анализе. Нет возможных миров, кроме актуального; тогда чего мы достигаем, когда говорим о них?» [MacKie 1973: 90].

Симулякр «возможный мир» сегодня используется 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, признает-

ся 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”» [Эпштейн 2001: 76]. Такие исследования произвольно именуется «модальным реализмом», хотя они обходят центральный для гносеологии вопрос об истинности [Виленкин 2011]. В мире формально-логических возможностей, предложенных уже в древности Зеноном, 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 неважно, есть ли бог, ибо если он верит в его существование, то поступает так, *как если бы* бог был. – *М. П.*), а в настоящее время – к миру симулякров постмодернистов, множеству «игровых миров».

Проведенный анализ показывает, что область онтогносеологии как пространство взаимоопределения онтологии и гносеологии кончается там, где она пытается 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» [Прохоров 1991: 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?» [Столярова 2013: 82]. Этот вопрос пронизывает историю философской мысли, он возникал и формулировался в ней неоднократно, перетекая из пространства взаимоопределения 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, понятому объективно, принадлежит примат над человеком, наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека...» [Бердяев 1998: 25]. 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... 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.*» [Лосев 1999: 194].

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» [Тайсина 2014: 264] – как продукт экстраполяции деления философского идеализма на субъективный и объективный. Предлагаемая концепция нуждается в анализе. Ее анализ 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 пе-

реносит это разделение на гносеологическую 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». В самом деле, согласно Тайсиной, «философское направление, изучающее единое (нерасчлененное. – М. П.) сущностное бытие, *человеческое по преимуществу*, строя метафизику как существенное единство онтологии и гносеологии, можно назвать экзистенциальным материализмом» [Тайсина 2014: 264]. Для него центральным является принцип «единства основ бытия и познания, каковые основания являются главным предметом философии или, точнее, метафизики (онтологии + гносеологии) как ее лучшей части» [Там же: 106]. 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» у натурфилософии ее проблемы и решая их «объективно и рационально». Причем объективный материализм «сходит на нет» (неслучайно Э. А. Тайсина принимает замену «*бытия*» на «*ничто*» *казанским философом Н. М. Солодухо. – М. П.*), тогда как «субъективный» материализм, «учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем», соразмерен современной онтогносеологии. Такой материализм изучает «единое сущностное бытие», строит «метафизику как сущностное единство онтологии и гносеологии». Этот «субъективный материализм» и называется «экзистенциальным». Она предпочитает называть его не «субъективным», а «экзистенциальным», чтобы формально преодолеть «отрицательные коннотации», вызываемые термином «субъективный» [Там же: 105]. Аналогичные инновации делает и Л. А. Микешина в книге «Философия познания. Полемиические главы» [Микешина 2002], предлагая ввести «принцип доверия к субъекту».

Однако такое «доверие» имеет свои границы. В самом деле, обсуждая *стандарт* субъекта познания, Д. Юм как скептик абсолютизировал тот факт, что многие восприятия «не вызываются в дей-

ствительности 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» [Юм 1965: 156]. Иначе считал Дж. Локк: «...наши способности приноровлены 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» [Локк 1965: 113–114]. 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 не в состоянии вырабатывать *адекватные представления о мире*, следовательно, когда как бы отпадает сама возможность анализировать соотношение между познанием и бытием, рассматривая 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 [Прохоров 2013]. Оставаясь в динамике соотношения истины и заблуждения/лжи, мы движемся дорогой наращивания истины и преодоления лжи и заблуждения. Например, говоря о механистическом материализме, мы можем 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 обсуждения вопроса о границах доверия к субъекту А. Л. Никифорова, который указывает на «социальные

обстоятельства», «антропологически» влияющие – через субъекты познания – на его гносеологическую функцию 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) «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 [Никифоров 2013: 63–64]. Разумеется, теми, кто заказывает эту «музыку», что приводит к обесцениванию фундаментальной науки, дающей истинное знание действительности, заслуживающее доверие 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* (этот термин ею используется [Тайсина 2011: 147], но чаще подразумевается [Там же: 4, 7, 14–17 и др.]. – *М. П.*), склейки базисных противоположностей: онтологии и гносеологии, объективного и субъективного. Отмечу, что синкретизм есть отличительная черта мифологии [Прохоров 2011: 358–376]. В фундаменте мифологического мировоззрения, характерного произведениям/образам устного народного творчества, нет разделения на объективное и субъективное, природное и человеческое, материальное и идеальное, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное. Оно имеет своим фундаментом их «суперпозицию», «наложение» или «пересечение», за пределы чего не выходит. Поэтому мифология не подозревает о том, что природа существует до, вне и независимо от человека с его мыслью и действием. Таким образом, эти базисные противоположности для мифологического человека не могут быть расчленены, отделены друг от друга и противопоставлены, после чего только и появляется вопрос о том, «что здесь *первично* и что *вторично*». Они «синкретичны». Их «склеен-

ность» 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», «склею» 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”» [Тайсина 2014: 147]. Получается, что философия имеет дело не с бытием (миром), человеком и отношением между ними, но только с их «суперпозицией» [Там же: 17]. Такое «единство лежит в основе всего здания “метафизики”. То, что порождает и обуславливает саму возможность “метафизики”, – это единое сущностное бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия» [Там же]. 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» [Там же: 140].

Разумеется, сходство есть и между материалистом и идеалистом: тот и другой стоят на позициях *монизма*, то есть признают одну субстанцию, в отличие от представителей «третьей линии» в философии. Но, подчеркну, *концептуально* их системы *принципиально* различны, что определяется тем, признается ли субстанцией материальное либо идеальное «начало», которое обуславливает эти противоположные концептуальные системы. Э. А. Тайсина же считает возможным обосновать *фундаментальность* не различия, а *сходства* в позициях Локка 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” (то есть онтогносеологии как пространства взаимоопределения. – М. П.) онтологии и гносеологии, а также признание совпадения объекта и субъекта» в «здесь-и-теперь-бытии-сознании» [Там же: 141–142]. Свою позицию она называет «языковой картиной мира».

Последней можно сопоставить не только мифологию, но и иные содержания. Как известно, мифологическое сознание послу-

жило источником образов художественного мировоззрения в искусстве, для которых также характерна «склейка» базисных противоположностей объективного и субъективного. Она 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 [2013: 27–43; 2014: 60–78]), вопреки тому, что «третья линия» подвергалась критике сторонниками этих противоположных «линий». Наконец, она может быть соотнесена и с образами обыденного сознания, или «здорового смысла», который, как известно, «запутывается» в базовых противоречиях, приходя к их объединению.

Поскольку в работах Э. А. Тайсиной мы *не обнаруживаем содержательного раскрытия «языковой картины мира»*, то пришлось пойти путем возможных вариантов его *содержательной реконструкции*. Тайсина обосновывает свой подход тем, что концепция «экзистенциального материализма» даст возможность ввести в теорию познания человеческое (антропологическое. – М. П.) измерение – в смысле переживания бытия в ситуации постижения. Как будто такая возможность исключена самой позицией диалектического материализма, что скрывается за ее словами, будто «до сих пор даже диалектико-материалистическая гносеология была его лишена». Но что мешает последней «переживать бытие в ситуации его постижения», исследовать такое «переживание» в рамках гносеологии диалектического материализма [Тайсина 2014: 105]? Никакого обоснования таких утверждений в этом источнике нет, кроме заявлений о том, что материализм «упрощает свой объект» [Там же: 104]. А ведь введение принципа доверия к субъекту, если оно игнорирует ориентацию на объективную истину, не гарантирует успеха в познании. Рассуждения Э. А. 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 Г. В. Ф. 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 же, как известно, «колебался» при решении данного вопроса, хотя и не был к нему безразличен. Тем

более нужно учесть признание Э. А. Тайсиной, что для Гегеля исходным было движение, а для Аристотеля – «божественный покой» [Тайсина 2014: 106].

III

Отказ от синкретизма при трактовке взаимоотношения 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. В нем взаимосвязь 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 таком 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 ней все внимание обращалось на воздействие объекта на субъект и его органы, приравняемые к *tabula rasa*. Например, у Т. 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» [Гоббс 1965: 50]. Такую концепцию можно представить в схеме: $O > S$. И. Кант совершил «переворот», который можно представить схемой $S > O$: не характер и структура познаваемой субстанции, но исключительно *специфика познающего субъекта* признается главным фактором, предопределяющим способ познания и конструирующим 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 сто-

рона в состоянии заявить о том, что она содержит в себе *рациональное* содержание другой. Причем она делает это как раз без учета собственной специфики содержания противоположной стороны. Все 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, продемонстрировал Ф. Энгельс [1987: 314], на уровне самой глубокой их сущности и сущностной связи, предпосылкой которой 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*, то есть *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, которое, однако, организуется и контролируется деятельностью самого субъекта. Тогда схематически познание можно представить как $S > (O > S)$, которое сохраняет рациональное содержание обеих концепций.

В заключение можно утверждать, что, будучи разрабатываемыми отдельно друг от друга, гносеология и онтология невозможны.

Литература

- Бердяев Н. А. О назначении человека. М. : Республика, 1998.
- Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М. : АСТ: Астрель: CORPUS, 2011.
- Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб. : Наука, 2003.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М. : Мысль, 1970.
- Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс // Избр. произв.: в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1965.
- Ерахтин А. В. Основной или основные вопросы философии // Философия и общество. 2016. № 1(78). С. 57–68.
- Карпенко А. С. Основной вопрос метафизики // Философский журнал. 2014. № 2. С. 51–73.
- Киссель М. А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М. : Мысль, 1974.
- Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. СПб. : Изд-во ЛГУ, 1988.
- Кузнецов В. Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII–XVIII веков // Историко-философский альманах. Вып. 2. М. : Современные тетради, 2007.
- Лебедев Ю. А. Многоликое мироздание. Эвереттская проблематика. М. : ЛеЖе, 2010.
- Ленин В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. М. : Политиздат, 1973.
- Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 2. М. : Мысль, 1965.
- Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Самое само: Соч. М. : Эксмо-Пресс, 1999. С. 29–204.
- Материалистическая диалектика: в 5 т. / под общ. ред. Ф. В. Константинова, В. Г. Марахова. Т. 1. Объективная диалектика. М. : Мысль, 1981.
- Микешина Л. А. Философия познания. Poleмические главы. М. : Прогресс-Традиция, 2002.
- Микешина Л. А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27–43.
- Микешина Л. А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология & философия науки. 2014. Т. XXXIX. № 1. С. 60–78.

Нельсон Л. Невозможность теории познания // Новые идеи в философии. Вып. 5. СПб., 1913.

Никифоров А. Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 63–64.

Прохоров М. М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований. Красноярск : Изд-во Красноярского ун-та, 1991.

Прохоров М. М. Бытие и уровни его определения // Философия и общество. 2008. № 4(52). С. 22–43.

Прохоров М. М. Философия, наука и религия в истории мировоззрения: Характеристика и анализ оснований. Saarbrücken : LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG., 2011.

Прохоров М. М. Атрибутивное определение бытия: Третья историческая форма противоположности диалектики и метафизики // NB: Философские исследования. 2012. № 5. С. 1–100. DOI: 10.7256/2306-0174.2012.5.244. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_244.html.

Прохоров М. М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? / М. М. Прохоров // История и бытие. Исследование философских оснований. Н. Новгород: НГПУ, 2013.

Прохоров М. М. Общество – экономика – экономизм // NB: Философские исследования. 2014. № 1. С. 113–163. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.1.10630. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_10630.html.

Столярова О. Е. Бывает ли слишком много бытия? // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXV. № 1. С. 82–84.

Тайсина Э. А. Очерки новой гносеологии: в 4 ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма. Казань : Казан. гос. энерг. ун-т, 2011.

Тайсина Э. А. Теория познания: коллекция статей. СПб. : Алетейя, 2014.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избр. соч.: в 9 т. Т. 6. М. : Политиздат, 1987.

Эпштейн М. Н. Философия возможного. СПб. : Алетейя, 2001.

Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1965.

Mackie J. L. Truth, Probability and Paradox. Oxford : Clarendon Press, 1973.