

# **МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В ФИЛОСОФИИ: БЫТИЕ И СУЩЕЕ, КУЛЬТУРА ОПРЕДЕЛЕНИЯ**

Монография  
Нижний Новгород: НФ МЭСИ, 2015. - 328 с.  
ISBN 978-5-906618-03-0

## **Глава 1.2.**

### **Онтология как учение о сущности бытия в западной и отечественной философии**

**(А.В. Ерахтин)**

#### **§1. Онтология классической западной философии**

Онтологическая проблематика является неотъемлемым элементом философского знания. Независимо от исторических и теоретических трансформаций, онтология как исследование сущности бытия выступает как необходимый отправной пункт любого философского анализа. Само зарождение философии как самостоятельной области теоретического знания связано с появлением онтологии. Предметом античной философии было постижение мирового целого и сущности бытия. Обобщая натурфилософские представления своих предшественников, Аристотель впервые четко выделяет предмет философии как особой науки. В отличие от частных наук, имеющих дело с отдельными сторонами бытия («специальным бытием»), философия исследует бытие как таковое, мир в целом, его «первые начала и причины». «Есть, - говорит он, - некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части...»<sup>1</sup>.

Аристотель достаточно четко выделяет философию из всей совокупности научного знания, хотя у него этот процесс еще не завершен. Философией он называет науку, предметом которой является не природа, а то, что существует сверх неё – сверхчувственные неподвижные вечные сущности. Важнейшей задачей философии Аристотеля является попытка разобраться в сущем: открыть его структуру, найти в нем главное. Он критикует концепцию мира идей

---

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975. С. 119.

Платона, подчеркивая, что если идеи трансцендентны, отделены от мира вещей, то они не могут быть ни причиной их существования, ни основанием их понимания. Поэтому сверхчувственное бытие, являющееся предметом философии – это всеобщее, существующее через отдельное и в отдельном.

Исследуя сущность вещей, Аристотель фактически ставит проблему субстанции, под которой он понимает материальный субстрат, как бескачественное и неопределенное первоначало, как основу всего сущего. Такое понимание природы субстанции, как справедливо отмечает В.Л.Акулов, страдает двумя существенными пороками: метафизичностью и отрывом сущности от существования. Он пишет: «Оно метафизично, ибо не учитывает противоречивости (самодвижения) субстанции, а, следовательно, так или иначе, извращает связь между субстанцией как всеобщим и миром отдельных предметов и вещей. Субстанция как всеобщее оказывается, в конечном счете, оторванной у Аристотеля от чувственно воспринимаемого бытия (отдельного). В нем разорваны сущность и существование, ибо сущность (субстанция) выступает здесь не как *сущее*, а как *носительница* атрибутов (свойств), а атрибуты (свойства) – не как *способ бытия* сущности (субстанции), а лишь, как нечто *принадлежащее ей*»<sup>1</sup>.

Понимание онтологии, пусть не терминологически, но по существу, было введено в философский оборот Аристотелем. Под онтологией он понимал тот раздел философии, в задачу которого входило выявление «первых начал и причин бытия». Рассматривая онтологию как *учение о сущем*, Аристотель подчеркивал, что *не все существующее можно считать сущностью*, а лишь «общую природу сущего как такового. Познание частных форм бытия – задача частных наук, в предмет философии эти формы не входят. Будучи наукой о всеобщем, философия выступает у него и в качестве науки об истине. «Верно также и то, - говорит Аристотель, - что философия называется знанием об истине»<sup>2</sup>. Таким образом, Аристотель впервые ставит две фундаментальные проблемы, которые лежат в основе всего последующего историко-философского процесса: проблеме сущности мира и проблеме его познания, проблеме истины.

Выделение всеобщего как предмета философии составляет неоспоримую заслугу Аристотеля. Философия, имеющая своим предметом всеобщее – наука внеопытная, устанавливающая принципы бытия, исходя из самого мышления. Такое понимание первой философии, как её называет Аристотель, или метафизики, как она стала называться позднее, было воспринято средневековой схоластикой, превратившей метафизику в учение о сверхчувственном бытии – божестве и его атрибутах. Основные усилия средневековой философии концентрируются уже не на поисках первоначала, а на разработке намеченной античной философией субстанциальной проблематики.

Стоящий у истоков западной теологии Августин, свое понимание бытия строит иначе, чем античная философия. Интерес в его философии с отношения «вещи и её сущности» переключается на отношение и «Бог-творение – сотворенное». Значительный прогресс в области онтологических разработок средне-

---

<sup>1</sup> Акулов В.Л. Диалектический материализм как система: Опыт теоретического анализа. Мн., 1986. С. 51.

<sup>2</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. М., 1975. С. 94.

вековая мысль достигает в философии Боэция, который пытался синтезировать платонизм, аристотелизм и христианскую теологию. Боэций исследует и уточняет такие фундаментальные понятия онтологии как «бытие», «существование», «сущность», «атрибут», «модус», «качество», «свойство» и другие. Он предлагает выделять во всяком сущем два момента: «то, что есть (сущность) и существование «того, что есть» (бытие)<sup>1</sup>. В философии Боэция достигается различие сущности и существования, субстанции (Бога) и её свойств (акциденций субстанции), как качеств неотъемлемо ей принадлежащих.

Дальнейшую разработку онтологическая проблематика получает у Фомы Аквинского. Теоретическое разделение сущности и существования в его философии – это самое значительное для онтологии XIII века нововведение. Вслед за Аристотелем Фома считает высшей реальностью действительность, чистый опыт. Это Бог, сущность которого в том, чтобы существовать. Во всех остальных вещах тварного мира сущность и существование не совпадает. В целом, философия Аквинского, как и вся средневековая философия, является логическим продолжением античной онтологии. Её задачей является разработка проблем сущности (Бога) и способа его бытия (т.е. атрибутивного существования). Вопрос о возможности познания этого бытия в средневековой онтологии отходит на второй план.

Философы Нового времени были убеждены в вечности и несотворимости природы. В полемике с теологами они утверждали, что «предполагаемые существа», будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда остаются призраками. Нет, и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее. Чувственно воспринимаемое бытие – это единственное бытие, а единственный путь познания, ведущий к истине – это путь чувственного познания. Но критика средневековой схоластики и философии Аристотеля велась ими, как правило, с позиций номинализма и сенсуализма. Отрицая метафизику Аристотеля как науку о сверхчувственном бытии, материалисты отрицали её и как науку о всеобщем. Указывая на опытный источник нашего знания, философы Нового времени, за редким исключением, явно недооценивали значение и возможности теории. Если Аристотель, исходя из своего учения о первом бытии, выделил специальный предмет философии, то натурфилософия Нового времени снова растворила его в предмете частных наук. Так, согласно Гоббсу, «Предметом философии... является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством научных понятий и которые мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение или разделение, т.е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами»<sup>2</sup>.

Материалисты не сомневаются, что философия есть, прежде всего, наука о мире как таковом, что важнейшей задачей философии является исследование бытия, как оно существует само по себе, но метафизика, понимаемая в аристотелевском смысле, перестает быть наукой. Под «онтологией» тут имеется в ви-

---

<sup>1</sup> См.: Боэций. Каким образом Троица есть единый бог, а не три божества // Боэций. «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990.

<sup>2</sup> Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1964. С. 58.

ду не столько особая наука «о мире в целом», сколько вся совокупность реальных, так называемых «положительных наук» - физика, химия, биология и т.д.

Несмотря на это в новейшей философии продолжается разработка онтологической проблематики, прежде всего, центральной её категории - субстанции. Философам не всегда удается достигнуть классического понимания мира как единого целого. Так, философия Декарта предполагает существование двух независимых субстанций (материальной и духовной), а философской системе Лейбница присущ плюрализм индивидуальных субстанций – монад, которые, несмотря на предустановленную гармонию, остаются духовными единицами, независимыми друг от друга.

Наиболее полную разработку проблема субстанции получила у Спинозы. Сохраняя основное содержание аристотелевского понимания субстанции, в частности, идею её самообусловленности, Спиноза вносит в это понимание ряд существенных корректив. В противовес субстратной трактовке субстанции, существующей со времен Аристотеля, он разрабатывает *атрибутивную* модель. «Сущности», которые у Аристотеля, Декарта и других философов полагались как самостоятельные, в философии Спинозы оказываются лишь атрибутами единой субстанции (сущности), а эти последние - способом её бытия. «Природа субстанции такова, - говорит Спиноза, - что каждый из её атрибутов... выражает реальность или бытие субстанции»<sup>1</sup>. Тем самым решается проблема соотношения материи и мышления, последнее представляется одним из атрибутов материи и намечается путь решения проблемы существования. Принципиально новое решение получает проблема «единого» и «многого». Субстанция выступает у Спинозы и как причина самой себя, и как свое собственное следствие. Но тем самым оказывается, что субстанция, будучи тождественной себе, и не сохраняя рядом с собой ничего другого, существует только через многообразие своих модусов. В этом смысле субстанция тождественна природе. Единство мира предстает здесь как единство в многообразии и многообразие в единстве. Противоречие «единого» и «многого», фиксируемое философской рефлексией, оказывается не противоречием мысли, а реальным противоречием субстанции, способом её бытия. Важным является и предложенный Спинозой путь определения субстанции. Она может быть определена через самоё себя, т.е. через способ своего бытия. Определив способ, каким существует субстанция, мы тем самым определим и самоё субстанцию.

В философии Нового времени происходит процесс дифференциации как науки, так и самой философии, и вместе с ним центр тяжести все более перемещается в сторону проблем методологии, теории познания и логики. Возникает новое направление критики метафизики, получившее название *гносеологизм*. Странники этого направления считали, что метафизика была источником всякого рода заблуждений и суеверий потому, что, устанавливая всеобщие принципы бытия, философы совершенно игнорировали вопрос о том, посильную ли задачу она ставит нашему познанию. Поэтому началом подлинно научной философии должно быть выяснение возможностей и границ познания. «Единст-

---

<sup>1</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. С. 368.

венный способ разом освободить науку от этих туманных вопросов (т.е. вопросов метафизики – А.Е.), - говорит Д.Юм, - это серьёзно исследовать природу человеческого ума и доказать на основании точного анализа его сил и способностей, что он вовсе не приспособлен к столь отдаленным и туманным темам. Мы должны решиться на этот утомительный шаг, чтобы жить спокойно впоследствии...»<sup>1</sup>. Свое классическое завершение эта линия критики метафизики получила в философии И.Канта.

Юм, вслед за рационалистами XVIII века, подверг критике тезис об эмпирическом происхождении понятий и суждений, имеющих всеобщее и необходимое значение. Все понятия науки, по его мнению, основаны на привычке чувственного восприятия наших впечатлений и поэтому лишены какого бы то ни было объективного значения. Кант соглашается с мнением Юма, что чувственный опыт не может быть основанием теоретических положений, имеющих всеобщее и необходимое значение, но выступил против его вывода о невозможности такого рода теоретического знания в естествознании. «Всякое познание, - пишет Кант, - начинается с опыта, но «отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»<sup>2</sup>. Эмпирическое знание, исходящее из опыта, - это знание единичного и случайного, а истинное знание имеет всеобщий и необходимый характер. Опыт такого знания дать не может.

Кант создал учение о зависимости результатов познания от априорных форм *чувственности, рассудка и разума*. Огромной заслугой Канта, его коперниковским переворотом в философии, было признание определяющей роли субъекта в процессе познания. До Канта считалось, что знания должны соотнобразоваться с предметами. При этом безуспешными были все попытки что-то априорно установить о предметах, что расширяло бы наше знание о них. «Поэтому, - говорит Кант, - следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотнобразоваться с нашим познанием, - а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они даны»<sup>3</sup>. Априорность познания означает, что «мы а priori познаём в вещах лишь то, что вложено в них нами самими»<sup>4</sup>. Такой подход, по мнению Канта, сближает метафизику с точными науками, такими как математика и теоретическое естествознание.

Понятие метафизики в творчестве Канта неоднозначно и противоречиво: он - то дает очень высокую оценку метафизике, называет её наукой, то отрицает её научный статус. Кант согласен с Аристотелем, что метафизика не может в построении своей системы ориентироваться на опыт. «Метафизика, - пишет он, - совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая целиком возвышается над знанием из опыта...»<sup>5</sup>. Однако, в отличие от Юма, Кант считает, что «человеческий разум в силу собственной своей потребности, а во-

<sup>1</sup> Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1965. С. 15.

<sup>2</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 105.

<sup>3</sup> Там же, С. 87.

<sup>4</sup> Там же, С. 88.

<sup>5</sup> Там же, С. 86.

все не побуждаемой одной только суетности всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не может дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы...»<sup>1</sup>. Но именно поэтому задача заключается вовсе не в том, чтобы ликвидировать метафизику – это было бы чисто словесным упражнением, ибо те же самые *индифферентисты*, как называет их Кант, «как бы они не пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение»<sup>2</sup>.

В «Критике чистого разума», сопоставляя метафизику с математикой и естествознанием, Кант подчеркивает преимущества метафизики: «Математика, естествознание и даже эмпирические знания человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они, в конце концов, становятся средством для необходимых и существенных целей человечества, то это достигается не иначе как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы ни называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика. Именно поэтому метафизика есть также и завершение всей культуры человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать её влияние как науки на некоторые определенные цели»<sup>3</sup>. Называя метафизику наукой, Кант в то же время дает резкую оценку традиционной метафизики, которая, как он считает, «не сумела ещё встать на верный путь науки». Одно из своих сочинений он называет «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука». В этой работе он подчёркивает противоречивость и бесплодность современной ему метафизики, поскольку «постоянно одна метафизика противоречила другой или в самих утверждениях, или же в их доказательствах и тем самым сводила на нет свои притязания на прочный успех»<sup>4</sup>.

Подобная метафизика не может считаться наукой. Но почему же, спрашивает Кант, «природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь (метафизики – А.Е.) как одного из важнейших дел разума»<sup>5</sup>. Такое стремление, считает Кант, говорит о возможности создания метафизики как науки, но для этого необходима радикальная её реформа. Новая метафизика возможна только как критика разума, которая позволит ограничить подлинное знание от ложных идей, всякого рода фантазий, которые господствуют в сознании.

Давая определение метафизики, Кант характеризует её как науку, служащую для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного. И далее уточняет: «Она есть система всех принципов чистого теоретического познания разумом посредством понятий, или, говоря короче, она есть система чистой теоретической филосо-

---

<sup>1</sup> Там же, С. 118.

<sup>2</sup> Там же, С. 75.

<sup>3</sup> Там же, С. 692.

<sup>4</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т.4(1). М., 1964. С. 88.

<sup>5</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 87.

фии»<sup>1</sup>. Онтологию Кант определяет как часть метафизики: «Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом. Она не касается свехчувственного, а ведь именно свехчувственное есть конечная цель метафизики...»<sup>2</sup>. Будущая онтология, по мысли Канта, должна быть соединена с теорией познания. И хотя Кант редко обращается к центральной онтологической категории – «бытие», но, как справедливо подчеркивает А.Л.Доброхотов, «главные элементы его системы отвечают на вопросы, традиционно относившиеся к ведению онтологии»<sup>3</sup>.

Ставя под сомнение догматическую метафизику, Кант пытался обосновать возможность новой, трансцендентальной метафизики, очищенной от иллюзий разума. Он пришел к выводу, что философия в качестве онтологии, претендующая на теоретическое познание вещей в себе невозможна, но так и не создал непротиворечивой философской системы, ограничившись попыткой отградить разум от заблуждений<sup>4</sup>. А.И.Уёмов по этому поводу пишет: «Особенно ценной является идея Канта о превращении метафизики в доказательную науку. Однако природу доказательности в науке Кант понимал неправильно, преувеличив роль и значение априорности. Это и определило неудачу его реформы метафизики»<sup>5</sup>.

В философии Канта мышление со своими особыми, имманентно и априорно присущими ему формами и законами, не почерпнутыми из природы, лишь внешним образом связано с онтологией как учением о бытии, и ни в коей части своего содержания не совпадает с ним. Выявив это, Гегель попытался снять дуализм кантовской философии. Суть гегелевской концепции свелась к тому, что сознание было объявлено субстанцией, а мышление – способом её бытия. Мир предстал в философии Гегеля в качестве самопознающей абсолютной идеи, которая наделялась атрибутом всеобщности. Логика, будучи наукой о чистом мышлении, в то же время остается наукой о сущности духа и, следовательно, о сущности мира. Но тем самым онтология, гносеология и логика оказались полностью тождественными. Гегель восстанавливает метафизику в её правах, но восстанавливает её за счет полного отождествления предмета мысли с самой мыслью, бытия с мышлением.

Гегель видит большую заслугу кантовской критики в том, что она поставила вопрос о необходимости исследования возможностей познания. Однако правильно поставив вопрос, кантовская критика пошла ложным путем. Вместо того чтобы исследовать формы познания как таковые и обнаружить тем самым их внутреннюю диалектику, она просто некритически позаимствовала их из старой метафизики, а задачу свою свела к выяснению вопроса об их объективности. Но это и привело, согласно Гегелю, к тому, что эти формы оказались бес-

<sup>1</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 6. М., 1965. С. 180-181.

<sup>2</sup> Там же, С. 180.

<sup>3</sup> Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западной философии. М., 1986. С. 178.

<sup>4</sup> См.: Ерахтин А.В. Онтология и трансцендентальная метафизика Иммануила Канта // Вестник Костромского государственного университета. Кострома, 2014. Т. 20. № 4.

<sup>5</sup> Уёмов А.И. Метафизика: учебное пособие. Одесса, 2010. С. 15.

содержательными. «Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются в органическом единстве, - говорит он, - то они мёртвые формы и в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство. Но тем самым им не достаёт самородного содержания – материи, которая была бы в самой себе содержанием»<sup>1</sup>. Кант потому и вынужден был обратиться за искомым содержанием к «вещи в себе», что не сумел обнаружить это содержание в самом движении мыслительных форм. В действительности же, говорит Гегель, «сам логический разум и есть то субстанциональное или реальное, которое сцепляет в себе все абстрактные определения, и он есть их подлинное, абсолютное конкретное единство»<sup>2</sup>.

Критика кантовского формализма и агностицизма обернулась у Гегеля отождествлением логики и теории познания – с самим процессом познания, а последний выступает у него как процесс самодвижения объективной мысли, мирового духа. Гегель полностью отождествляет логику и теорию познания как учения о мышлении и познании с онтологией как учением о бытии. Философия есть, согласно Гегелю, наука о мире как таковом, но лишь постольку, поскольку сам мир есть саморазвивающееся понятие, познающая себя идея. «Объективная логика, таким образом, - говорит он, - занимает скорее место прежней *метафизики*, которая была высившимся над миром научным знанием, которое должно было быть воздвигнуто только *мыслями*. Если примем во внимание последнюю форму развития этой науки, то мы должны сказать ... что объективная логика непосредственно занимает место *онтологии* – той части указанной метафизики, которая должна была исследовать природу епс [сущего] вообще ...»<sup>3</sup>.

Гегелевское построение системы онтологических категорий позволяет само бытие представить как *процесс*, процесс развития, процесс его категориальной конкретизации. Процессуальное понимание бытия принципиально отличается гегелевский подход к раскрытию содержания основной категории онтологии, от определений и концепций, существующих в истории философии. При этом Гегель предлагает не просто процессуальное понимание бытия, бытие он понимает как *универсальный* мировой процесс. Помимо универсальности, гегелевская идея претендует на безусловную объективность, что, по мнению ряда специалистов, позволяет рассматривать гегелевскую философию как определенное возвращение к классическим традициям, осмысливающим мир как единое целое. «Гегеля, - пишет Доброхотов, - следует решительно отнести к классическому периоду, хотя и в качестве последнего представителя»<sup>4</sup>.

Действительно, гегелевская философия, основанная на принципе идеалистического *монизма*, допускает подобное толкование. Вместе с тем необходимо ясно осознавать, что гегелевская субстанция (абсолютная идея) и бытие вещей, изначально оторваны друг от друга и не позволяют достичь подлинного единства в процессе саморазвития идеи, что препятствует созданию целостной непротиворечивой картины мира. Ведь идеальная по своей природе абсолютная

---

<sup>1</sup> Гегель Г. Сочинения в 14-ти томах. Т. 5. С.101.

<sup>2</sup> Там же, С. 101.

<sup>3</sup> Гегель Г. Наука логики в трех томах. Т. 1, М., 1970. С. 118.

<sup>4</sup> Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 229.



субстанция не может полностью слиться с материальным вещным миром. Абсолютный дух лишь на мгновение материализует свою энергию, а в своем дальнейшем движении он снимает, преодолевает отчужденность бытия от идеи и возвращается к самому себе, так как сущность бытия составляет идеальное. Подобный дуализм, основанный на разделении природы на материальное и идеальное, свойственный не только гегелевской философии, но и античности, а также средневековой философии, убедительно свидетельствует о том, что подлинно целостного мировоззрения можно достичь только на основе материалистической философии<sup>1</sup>.

## §2. Онтология неклассической философии

На рубеже XIX и XX веков происходит переход от традиционной классической философии к так называемой «неклассической». В философии возникает кризис онтологии как ключевого раздела метафизики. Философы все большее внимание уделяют естествознанию, успехи которого породили надежду на то, что все подлинное (позитивное) знание может быть получено лишь как результат отдельных частных наук и их синтетического объединения. Повышение интереса к естественнонаучному знанию сопровождается не только падением интереса к онтологии, но и её резкой критикой. Представители позитивизма выступили с идеей, что философия, как особая наука о бытии, претендующая на содержательное исследование реальности, не имеет права на существование.

С другой стороны, в качестве реакции на рационализм философской системы Гегеля с её претензией полного овладения абсолютной истины, явились попытки выйти за пределы рациональности как таковой. Происходит своеобразный иррационалистический поворот в философии, в результате которого на первый план выдвигается поиск неких «реальностей», не имеющих ничего общего с действительным миром и познаваемых также иррационалистическим образом. Но, наряду с критикой метафизики для начала XX века характерно и возрождение интереса к проблемам онтологии. Причиной этого явилась критика позитивизма и субъективного идеализма за их радикальное отрицание объективной реальности. Особое место здесь занимает философия Н. Гартмана, направленная на создание проекта «новой» неклассической онтологии. Он пишет: «Мы вынуждены возвратиться к онтологии, поскольку основные метафизические вопросы во всех областях исследования, где работает философское мышление, являются онтологическими по своей природе...»<sup>2</sup>.

Гартман подчеркивает, что даже идеализм и самый крайний субъективизм не могут обойтись без того, чтобы как-то объяснить, по крайней мере, «видимость» бытия. Такова, очевидно, сущность мышления, что оно может мыслить лишь «нечто», а не «ничто», а это «нечто» всегда выступает с бытийственной претензией и порождает вопрос о бытии. Признавая значимость онтологической проблематики, Гартман, тем не менее, подвергает резкой критике

---

<sup>1</sup> См.: Скрябина Е.В. Проблема онтологии: история и современность. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Иваново. 2006. С. 55-56.

<sup>2</sup> Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 79.

«старую» метафизику, которая, по его мнению, заблуждалась в двух пунктах. Во-первых, она пыталась разрешить неразрешимое. Имеются проблемы, которые никогда не могут быть полностью решены, в которых «всегда имеется неразрешимый остаток, непроницаемое, иррациональное, что и составляет область метафизических проблем»<sup>1</sup>. К ним относится и онтологическая проблема бытия в себе, бытия как такового. Нельзя утверждать, что бытие полностью непознаваемо. Бытие всегда имеет познавательную сторону. Новая онтология не должна игнорировать проблему бытия, но ей необходимо достичь минимума метафизики в решении онтологических проблем, отделяя рациональное от иррационального. Познавательную сторону бытия Гартман передает в ведение онтологии, которую, в отличие от метафизики, согласен признать наукой.

Во-вторых, ошибкой старой метафизики было то, что она строила замкнутые системы и подгоняла их под действительность. Классическая метафизика априори выдвигает некоторые принципы, а затем, исходя из них, движется посредством дедукции. По мнению Гартмана, время таких систем прошло. Он подчеркивает, что действительную ценность в работах великих философов прошлого представляют не их системы, а разрабатываемые ими проблемы<sup>2</sup>.

Согласно Гартману бытие имеет сложную структуру. Новая онтология должна учитывать «многослойность» бытия и тот факт, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром. Способом бытия является реальность и идеальность, а в реальном бытии Гартман выделяет четыре качественно различных, но взаимосвязанных пластов: неорганический, органический, душевный и духовный. Субстанция, выступающая у Гартмана в качестве свойства сохранения, соотносима только с неорганической природой. В высшем, духовном слое реального бытия существует особая форма сохранения – исторический дух, реализованный в формах общности и права, стиля жизни, произведений искусства, морали, языка и т.д. Исторический (народный) дух существует в индивидах, которые являются его носителями, но обладают автономным бытием. Гегель, первый открывший феномен исторического духа, совершил, по мнению Гартмана, роковую ошибку, обозначив объективный дух, как субстанцию: «Ошибка была чисто категориальная, поскольку эта форма ничего общего не имеет с субстанцией – здесь ничего нет в основе, нет субстрата как какой-то пассивности»<sup>3</sup>.

Можно согласиться с мнением авторов, согласно которому именно в этом пункте обнаруживается ограниченность гартмановского понимания субстанции. С одной стороны, Гартман справедливо критикует взгляд на субстанцию только как на субстрат, но вместе с тем явно недостаточно выделяет динамический аспект субстанции, который со времен Спинозы рассматривался как источник всякой активности, самодостаточности и самодетерминации. Именно

---

<sup>1</sup> Gartmann N, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin; Leipzig, 1925. S. 12.

<sup>2</sup> Там же, С. 154.

<sup>3</sup> Gartmann N. Philosophie der Natur. Berlin, 1950. S. 307.

этот аспект подчеркивался в гегелевском понятии субстанции, распространенный и на область духовных процессов<sup>1</sup>.

Согласно Гартману, новая онтология не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связывающие принципы. Последние должны быть заменены конкретными законами, которые имеются в мире и исследуются науками. Следовательно, в основе онтологической системы должна лежать не порождающая субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему разнородные объекты и процессы многослойного мира. «Метафизика, построенная на одном – единственном принципе или на одной – единственной группе принципов (как её раньше всегда конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны – как «метафизика внизу», так и «метафизика сверху» (исходя из материи или духа)»<sup>2</sup>.

Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. При этом сущность и структура реального бытия, в конечном счете, детерминирована идеальным бытием, что, согласно Гартману, служит гарантом того, что его философия не является вариантом дуализма. Но такое понимание «новой» онтологии ведет, во-первых, к отождествлению онтологии с натурфилософией, поскольку философия лишается своего специфического предмета и в построении своей системы должна опираться на законы частных наук. А во-вторых, неприятие Гартманом субстанциального миропонимания и подразделение единого мирового бытия на бытие неорганическое, органическое, душевное и духовное ведет к разрушению целостного мировосприятия классической онтологии.

Онтология Гартмана оказалась оригинальной попыткой неклассической разработки классических ветвей онтологии – философии природы и спекулятивной метафизики. Основные же онтологические исследования XX века развернулись в многочисленных вариантах антропологического подхода, где в центре внимания оказалось человеческое бытие. Многие варианты онтологических проектов XX века вытекают из одного источника – феноменологии Э. Гуссерля. В отличие от философов, которые противопоставляли философию науке, рациональному мышлению, Гуссерль, напротив, выступил с идеей «философии как строгой науки». Согласно Гуссерлю, феноменология – это строго научная философия о феноменах сознания как чистых «сущностях, образующих мир идеального бытия». Основная идея Гуссерля – рассмотрение сознания как особого бытия. Бытие сознания – это не только единственно реальное самодостаточное бытие, но и бытие абсолютное. При этом Гуссерль отвергает положение классической философии о том, что в качестве абсолютного бытия должна рассматриваться реальность как нечто трансцендентное сознанию. Единственное, что всегда подлинно есть и в бытии чего нельзя усомниться, – это реальность

---

<sup>1</sup> См.: Основы онтологии: Учебное пособие. Под. ред. Ф.Ф.Вяккерера, В.Г.Иванова, Б.И.Липского, Б.В.Макарова. СПб., 1998. С. 94.

<sup>2</sup> Гартман Н. Старая и новая онтология //Историко-философский ежегодник. М., 1998. С. 322.

человеческого сознания. «Сознание – не просто реальность наиболее очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности»<sup>1</sup>.

Гуссерль не отрицает внешнего мира как предмета познания, но исключает его из сферы философского созерцания. Люди в реальной жизни исходят из «естественной установки», признавая окружающий мир. Но философ не должен исходить из него. Для философа сама «данность» мира становится проблемой. Да, «в-себе-бытие» мира есть «несомненный факт», но это наше высказывание, а его содержание зависит не только от мира, но и от нашего сознания. Исходя из того, что весь воспринимаемый или мыслимый мир неизбежно проходит через наше сознание и фиксируется в нем, Гуссерль предлагает переключить внимание на этот внутренний мир человека, т.е. на мир его сознания. Специфика феноменологии состоит в том, что первичной реальностью и предметом философии становится сознание субъекта.

Основным понятием феноменологии Гуссерля является понятие «феномена». Феномены – это смысловые образования сознания, лежащие в основе построения всех основных знаний, изначально обладающие свойствами не только истинности, но и всеобщности и необходимости. Они независимы от внешнего мира и несводимы к человеческому сознанию, которое немислимо без эмпирического его восприятия. Но это и не платоновское царство идей, поскольку имеет своим местопребыванием реальную человеческую психику. Это царство чистых истин, смыслов и всеобщностей, оно включает в себе неисчерпаемое интенциональное многообразие всех возможных смыслов и значений.

Основное свойство сознание – интенциональность, т.е. постоянная направленность на объект. Но это не просто направленность, а первоисточник всех смысловых образований сознания и, по существу, источник самого окружающего мира. Например, страх возникает лишь потому, что в глубинах человеческой психики имеется априорная интенция страха. «Чистое сознание» включает в себе в качестве интенций противостоящий ему эмпирический предметный мир. При этом предметность выступает и как внешнее по отношению к чистому сознанию и как его коррелят. Это дает основание Гуссерлю утверждать, что феноменология, в отличие от других идеалистических учений, непосредственно обращается к самим вещам.

Феноменология, подчеркивает Гуссерль, должна быть абсолютно беспредпосылочной наукой, т.е. начинать с наиболее очевидного, с «первоосновы», которой является сознание. Казалось бы, такой первоосновой должен быть внешний мир, но он дан нам всегда как отдельный предмет, а мы оперируем понятием «мира как целого». Следовательно, он не является первичной данностью. «Естественная установка», характерная для повседневного и научного опыта, наивна и некритична. Мы должны исходить из сферы «первоначального опыта», когда прямая интуиция позволяет установить непосредственный контакт с бытием, с самими вещами. Для этого необходимо перейти от естественной к философской установке, а это возможно только с помощью метода феноменологической редукции.

---

<sup>1</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.4. СПб.,1997. С. 375-376.

Суть феноменологической редукции состоит в том, чтобы последовательно исключать «естественную установку» сознания и направить все внимание на само же сознание, на его чистую структуру, чтобы освободить сознание от всего эмпирического. Чтобы дойти до чистого сознания Гуссерль пытался построить специальную методологию, позволяющие снимать срезы сознания, отключать сознание от всего почерпнутого им из природы и социальной среды, исключить всякий психологизм. При этом должны быть исключены любые предпосылки. Но как человек может обойти содержание сознание? Эта проблема никогда не была решена Гуссерлем и очень его огорчала. До конца жизни он постоянно совершенствовал свой метод. У него была разработана целая типология редукций, с помощью которой можно было дойти до чистого сознания.

«Чистое сознание» Гуссерля – это особая «теоретическая модель», которая концентрирует в себе подлежащие выявлению и анализу сущностные структуры, т.е. все то, что он считает внутренними закономерностями сознания, принципами и механизмами его функционирования. Например, при восприятии стола мы замечаем его модификации: размер, форма, цвет и т.д., но остается нечто идентичное, что сохраняется в каждом восприятии. Установление идентичности в восприятии и означает для Гуссерля переход к сущностному анализу сознания.

Сущность предметов, обнаруженных феноменологом при анализе сознания, истолковывается Гуссерлем как нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальным существованием. Соответственно объективный повседневный мир, мир науки, философии, религии, искусства заменяется у Гуссерля «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное описание как бы изнутри самого сознания. В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют *региональные онтологии*, которые исследуют феномены природы, общества, морали, искусства, религии, т.е. различные регионы бытия. Он пишет: «Любая конкретная эмпирическая предметность вместе со всеми своими материальными сущностями подчиняется соответствующему *наивысшему* материальному роду, «*региону*» эмпирических предметов. Тогда чистой сущности региона соответствует *эйдетическая наука региона*, или же - так тоже можно сказать – *онтология региона*. При этом мы делаем допущение, что на сущности регионов, или же в различных их родах основываются столь содержательно богатые и широко разветвленные познания, что вообще стоит – в отношении их систематического разворачивания – говорить об особой науке или даже о целом комплексе онтологических дисциплин – в соответствии с отдельными родовыми компонентами региона... В соответствии с этим всякая эмпирическая наука, соподчиняющаяся объему известного региона, будет существенно сопряжена как с формальными, так и с региональными онтологическими дисциплинами»<sup>1</sup>.

Идея Гуссерля о существовании региональных онтологий необычна, она не имеет ничего общего с понятием онтологии классической философии. Если

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М., 2009. С.45-46.

в классической метафизике, начиная с Аристотеля, в задачу онтологии входило исследование мира в целом, его сущности, «первых причин и начал бытия», то у Гуссерля онтология – это учение о «любой конкретной эмпирической предметности», что позволяет ему говорить о «целом комплексе онтологических дисциплин». Но такое использование понятия «онтология» противоречит логике, в частности, закону тождества. «Онтология» Гуссерля – это абракадабра: «жареный лед» или «круглый квадрат». В целом, отказ от классического субстанциального видения бытия (т.е. о мире в целом) и попытка Гуссерля достичь посредством феноменологической редукции абсолютного бытия, понимаемого им как бытие чистого сознания, оказалась неудачной. Главным пороком феноменологии Гуссерля, по мнению В.В.Миронова и А.В.Иванова, является угроза субъективистского солипсизма, «ведь для феноменолога (несмотря на его радикальный антипсихологизм) нет другого предмета исследования, кроме бытия его собственного сознания». Кроме того, отмечают они, «универсалистские онтологические (впрочем, как и гносеологические) претензии феноменологии очень скоро обнаружили свою несостоятельность: и сознание оказалось для рациональной рефлексии непрозрачным, и из собственного сознания перейти к миру и к чужому сознанию оказалось не так-то просто. Да и сознания различных людей столь качественно различны, что невозможно гарантировать объективность и всеобщность результатов внутреннего феноменологического опыта, на какие бы строгие методы он ни опирался. Наконец, как остроумно заметил С.Н.Булгаков, гуссерлевский идеализм и тотальный конструктивизм быстро развенчиваются опытом этой самой «естественной установки». Стоит только больно удариться ногой о реальный стол, чтобы убедиться, что внешний мир отнюдь не чистый конструкт нашего сознания»<sup>1</sup>.

В конечном итоге сам Гуссерль, осознавая уязвимость ряда своих тезисов, для дальнейшего развития феноменологии вводит идею «жизненного мира». Жизненный мир – это мир нашего повседневного опыта, мир «наивной жизни», «царство изначальных очевидностей». Он первичен по отношению ко всякому, в том числе и научному познанию, он является «объективной субъективностью»<sup>2</sup>. Казалось бы, Гуссерль лишь конкретизирует такие более ранние понятия, как «первоначальный опыт», «первоначальная очевидность трансцендентальной субъективности». Но стремление Гуссерля прояснить естественный опыт жизни, исходить в философском исследовании из проблем жизненного мира, поставило под сомнение сам замысел трансцендентальной феноменологии. Дело в том, что позиция жизненного мира есть, в сущности, позиция здравого смысла, который не сомневается в существовании окружающего мира, но она противоречит исходному положению феноменологии Гуссерля. Поэтому не случайно, что учение Гуссерля было подвергнуто критике уже его первыми учениками и последователями.

Не отрицая заслуг Гуссерля в разработке теории сознания, оказавшей большое влияние на философию XX века, следует подчеркнуть, что предло-

---

<sup>1</sup> Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания. М., 2005. С. 98-99.

<sup>2</sup> См.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3.

женное в его философии перенесение интереса с объективного мира исключительно на сознание человека, не является оправданным. Такой переход не только препятствует осуществлению основной задачи онтологии – исследованию мира как единого целого, но и ставит под вопрос необходимость самой философии, отличительной особенностью которой является её универсальность.

Феноменология Гуссерля явилась источником «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера, который заявил о необходимости построения *новой научной онтологии*. В своей книге «Бытие и время» он ставит задачу «деструкции истории онтологии». По его мнению, вопрос о бытии со времен Древней Греции не просто оказался забытым, но никогда не был поставлен в истинном смысле. Хайдеггер убежден, что философия вообще и онтология, в частности, невозможны без возвращения к субъекту и признания центрального положения человека. Наука, по мнению Хайдеггера, является лишь средством упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования) мира. Она приводит к выявлению лишь отдельных сторон бытия. Философия же позволяет разработать общую онтологическую картину мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой о бытии. Бытие средствами науки познать нельзя, им можно лишь овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление.

Хайдеггер выступил с резкой критикой концепции истины как соответствия сознания вещам, которая ведет к противопоставлению сознания «реальности» и возникновению таких оппозиций, как субъект-объект, имманентное-трансцендентное. Вместо концепции истины как соответствия Хайдеггер «формулирует концепцию истины как непосредственной открытости вещей сознанию, утверждая, что именно так трактовали вопрос греки»<sup>1</sup>.

Вещи, в соответствии с концепцией истины как «несокренности», даны сознанию сами по себе. Но это не мешает им быть феноменами. Это вещи не в «физикалистском» их понимании, это не физические тела, существующие совершенно независимо от сознания. «Хайдеггеровские вещи – это вещи в их открытости, т.е. в их данности чьему-то сознанию; в этом смысле они неотделимы от сознания, которому открыты. В то же время они именно вещи, «вещи в себе», не являющиеся составными частями сознания. Получается, что они и имманентны, и трансцендентны сознанию, или, лучше сказать, они ни имманентны, ни трансцендентны ему; а еще лучше сказать; эти термины не подходят для адекватного описания ситуации. Не подходят для её описания и термины «субъект», «объект», «реальность», да и «сознание» - тоже. Как же быть? И тут Хайдеггеру пришла в голову идея подыскать новую терминологию, при помощи которой можно было бы адекватно описать предмет его философствования. Он решил попробовать описать его в терминах бытия»<sup>2</sup>.

Отбрасывая гуссерлевскую феноменологическую редукцию, Хайдеггер отвергает и то, что он называет «эйдетической редукцией», в результате которой сознание в гуссерлевской феноменологии приобретает характер чистого

---

<sup>1</sup> Основы онтологии: Учебное пособие /Под ред. Ф.Ф.Вяккерера, В.Г.Иванова, Б.И.Липского, Б.В.Макарова. СПб., 1997. С. 199.

<sup>2</sup> Там же, С. 200.

бытия. Гуссерлевская интерпретация сознания как самодовлеющей и замкнутой целостности, по мнению Хайдеггера, закрывает выход к бытию сознания и смыслу бытия вообще. Жизнь шире региона сознания, претендующего быть фундаментом онтологии.

Трактовка бытия, согласно Хайдеггеру, осуществляется субъектом путем осознания его собственной субъективности и опредмечивается прежде всего и наиболее непосредственным образом в языке. Хайдеггер был уверен, что философ приходит к бытию через язык. В одной из своих поздних работ – «Письмо о гуманизме», он пишет: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек»<sup>1</sup>. Хайдеггер считает, что фундаментальная онтология не может быть ничем иным, как анализом языка. Ведь, в конечном счете, полагает он, в языке заключены «все тайны бытия».

Отдавая должное философии Хайдеггера (и экзистенциалистской философии в целом), внесшей существенный вклад в анализ общезначимых проблем, касающихся как отдельного человека, так и человеческого общества в целом, следует констатировать, что антропологическая проблематика не может заменить собой традиционную философскую проблематику. Акцентирование внимания исключительно на проблеме человека, человеческого бытия приводит к потере универсальности знания, свойственного только философии.

Для западноевропейской философии XX века характерно падение интереса к онтологии и критическое отношение к материалистической проблематике. В начале 70-х годов XX века во Франции возникает философия постмодернизма, наиболее видные представители которой (Ж.Делёз, Ж.Деррида, Ф.Гваттари, Ж.Лакан, Ж.Ф.Лиотар, М.Фуко и др.) стали отрицать почти все фундаментальные понятия классической онтологии и философии в целом, в том числе категории бытия и материи. На место бытия, утверждали они, приходит язык, точнее текст. Мир не существует независимо от интерпретаций, он начинает существовать только в интерпретациях и благодаря им. Мир – это бесконечный и безграничный текст. Объективная реальность – конвенция, продукт нашего соглашения. Вместо категорий классической философии постмодернисты используют свои понятия: *тело, ризома, нарратив, децентрация, деконструкция, шизоанализ, фаллоцентризм* и другие, которые не несут никакой ценной информации, но зато звучат оригинально<sup>2</sup>.

Одновременно с постмодернизмом, во второй половине XX века, появилась философия «научного материализма», получившая широкое распространение в англоязычных странах. Научный материализм явился продуктом разложения логического позитивизма, он возник и оформился в русле постпозитивистского движения, которое было связано с реабилитацией онтологической и вообще, метафизической проблематики, зачислявшейся неопозитивистами в разряд псевдопроблем. Важным фактором его появления явилось развитие новых областей знания – когнитивных наук: нейрофизиологии, психолингвистики, теории искусственного интеллекта и др.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 192.

<sup>2</sup> См.: Ерахтин А.В. Постмодернизм и классическая философия // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «гуманитарные науки». Выпуск 2. Иваново, 2012. С. 76- 87.



В центре внимания научных материалистов оказалась классическая философская проблема соотношения сознания и материи, духовного и физического. Решая её, они стремятся обосновать концепцию материалистического монизма, ссылаясь при этом на Демокрита, Ламетри, Гоббса, Гольбаха как на своих идейных предшественников. Центральным тезисом и исходной методологической установкой представителей научного материализма является утверждение, что весь существующий мир состоит исключительно из материальных существ и, следовательно, человек с его психикой в принципе не отличается от остальной природы. Отсюда следует, что «методы естествознания, в частности физики, способны дать исчерпывающее описание человеческого существа». Это означает, что духовные явления тождественны физическим, составляют подкласс физического.

В дальнейшем первоначальная редуционистская установка научных материалистов эволюционирует в сторону диалектического материализма. В этой эволюции можно выделить следующие разновидности научного материализма: *элиминативный* (Д.Армстронг, Р.Рорти), *редуктивный* (Г.Фейгл, Дж.Смарт), *функциональный* (Х.Патнэм, Дж.Фодор), *эмерджентистский* (М.Бунге, Дж.Марголис)<sup>1</sup>. Последняя разновидность научного материализма допускает относительную самостоятельность явлений психики и сознания в качестве атрибутов материальной субстанции. По мнению теоретиков научного материализма в настоящее время стала особенно актуальной задача построения целостного научного мировоззрения, поскольку любые спекулятивные учения о мире несостоятельны. Они убеждены, что достижения современной науки позволяют окончательно опровергнуть дуализм и идеализм, создают основу целостного материалистического мировоззрения.

### §3. Проблема онтологии в отечественной философии

В отечественной философии советского периода проблема онтологии долгое время не разрабатывалась. В философии диалектического материализма господствовала гносеологическая парадигма. Б.М.Кедров, П.В.Копнин, Э.В.Ильенков и другие видные отечественные философы, внесшие большой вклад в её развитие, считали, что марксистская философия не является наукой о мире как таковом, отрицали существование онтологии как раздела философии и, по сути, сводили последнюю к гносеологии и логике. Они подчеркивали тот факт, что в произведениях основоположников марксизма и его философской основы – диалектического материализма – термин «онтология» не употреблялся. Кедров прямо заявлял, что термин «онтология» чужд марксистской философии. Любые разговоры о необходимости разработки онтологических проблем в рамках философии диалектического материализма оценивались советскими философами как попытки возрождения старой натурфилософии.

---

<sup>1</sup> См.: Дубровский Д.И. От «научного материализма» к «эмерджентистскому материализму» // Вопросы философии. – 1987. - № 4. С. 130 – 141.

Противники онтологии фактически отождествляли онтологию как учение о сущности мира, о всеобщих принципах и законах бытия с натурфилософией – чисто умозрительным истолкованием явлений природы, рассматриваемой в её целостности. «К середине 20 века, - писал, например, А.В.Потемкин, - возникает теоретическое естествознание, которое не оставляет никакого места для онтологии, натурфилософии»<sup>1</sup>. Представители гносеологического направления считали, что внешний мир как существующий сам по себе, вне и независимо от человеческого познания, исследуется лишь частными науками. Философия же не изучает бытие как таковое, а занимается вопросами о том, каким образом объективный мир познается, т.е. она может заниматься только вопросами теории познания, логики, методологии, а также вопросом отношения мышления и бытия. Более того, в философской литературе советского периода широкое распространение получили представления, согласно которым предмет философии целиком и полностью определяется основным вопросом философии. М.Н.Алексеев, например, говорил: «Философия занимается изучением ... отношения сознания (мышления) к бытию. Её призвание – не создавать картину «мира в целом», а выявлять, как связаны между собой сознание и материя»<sup>2</sup>. Еще более категорично выражался А.В.Потемкин, полагающий, что именно основной вопрос философии является критерием специфики философского знания. «Вопрос об отношении мышления к бытию, - писал он, - не один из многих вопросов, стоящих в одном ряду с ними, а суть всех вопросов. Все философские вопросы заключены в его границах»<sup>3</sup>.

Ясно, однако, что, несмотря на всю важность основного вопроса философии, он не может заменить собой предмета философии, поскольку есть и многие другие философские вопросы, которые лишь в совокупности очерчивают её предмет. Основной вопрос философии не может быть и критерием специфики философского знания, поскольку в этом случае все онтологические проблемы окажутся исключенными из философских проблем. Конечно, философия не должна подменять собой частные науки, но ведь и частные науки не могут заменить собой философию, не могут дать решение таких онтологических проблем философии как проблемы субстанции, движения, пространства, времени, законов и категорий диалектики. Разумеется, что в решении своих задач философия не может не опираться на частные науки, ибо путь к всеобщему лежит через особенное, которое не является объектом философии. Частные науки, таким образом, лишь помогают философии осмыслить свой предмет, но не составляют его содержания. Только философия в состоянии дать нам всеобщую и целостную картину мира, что и составляет её основную задачу как теоретической науки.

Но может ли философия дать научное представление о мире в целом? Противники онтологии отвечают на этот вопрос отрицательно. По мнению П.В.Копнина, философия не может ставить вопроса о сущности мира в целом, поскольку такую задачу ставила перед собой натурфилософия XVII – XVIII вв.

---

<sup>1</sup> Потемкин А.В. О специфике философского знания. Ростов н/Д., 1973. С. 118-119.

<sup>2</sup> Алексеев М.Н. Предмет и структура марксистской философии. М., 1973. С. 41.

<sup>3</sup> Потемкин А.В. О специфике философского знания. Ростов н/Д., 1873. С. 130.

Мир бесконечен и, следовательно, заключает Копнин, он никогда не являлся, и не будет являться объектом научного познания. Против трактовки марксистской философии как науки о мире в целом выступил и Б.М.Кедров, но он допускает непоследовательность, заявляя, что задачей философии все же является изучение мира в целом, правда в комплексе с другими науками<sup>1</sup>. Безусловно, что в изучение мира в целом вносит свою лепту любая научная дисциплина, но ни одна из частных наук в отдельности, ни все они в своей совокупности не ставят перед собой задачи исследования мира в целом. Только философия берет мир в целом с точки зрения его всеобщей сущности в качестве своего прямого и непосредственного предмета исследования. Утверждение о том, что марксистская философия не является наукой о мире в целом, находится в противоречии с основными принципами диалектического материализма и, прежде всего, принципом материального единства мира. Обращая на это внимание, Т.И.Ойзерман говорил: «Признать единство мира и вместе с тем отрицать правомерность философского понятия мира как целого (как это, к сожалению, делают некоторые марксисты) – значит допускать совершенно несовместимые утверждения»<sup>2</sup>.

Новый этап в развитии отечественной философии начинается в 60-е годы XX века. В период «хрущевской оттепели» началось освоение результатов, полученных в мировой философии, и полемика с различными философскими школами немарксистских направлений стимулировала появление многообразных версий марксизма. В частности, участники Всесоюзной конференции «Диалектический материализм: вчера, сегодня, завтра» (М., 1989) говорили о необходимости создания разнообразных моделей или вариантов философии диалектического материализма. И такие варианты были созданы. Как справедливо подчеркивает В.С.Степин: «В советской философии 70-80-х годов уже не было унифицированной и догматической марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов, и были различные версии марксизма, которые использовали содержащийся в нем эвристический потенциал»<sup>3</sup>.

Возрождение онтологической проблематики в советской философии связано с появлением книги В.П.Тугаринова «Соотношение категорий диалектического материализма». Тугаринов поставил вопрос о недостаточности ленинского определения материи как объективной реальности – определения гносеологического, и о необходимости дополнить его определением онтологическим. Тем самым он положил начало разработки онтологии диалектического материализма. Идея возрождения онтологии нашла поддержку среди философов Ленинградского университета В.П.Рожина, В.И.Свидерского и других, что дало основание говорить о появлении ленинградской школы онтологов.

Онтологический аспект материи, по мнению Тугаринова, должна была выразить категория субстанции, раскрывающая природу материального мира

---

<sup>1</sup> Кедров Б.М. По поводу трактовки предмета марксистской философии как «мира в целом» // Вопросы философии. 1979. № 10. С. 43.

<sup>2</sup> Ойзерман Т.И. Главные философские направления. М., 1984. С. 57.

<sup>3</sup> Степин В.С. Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // Вопросы философии. 1997, № 5. С. 5.

как такового. На основании этой идеи была разработана оригинальная система категорий, в основании которой были положены «вещь», «свойство», «отношение». Эта система включала в себя три класса категорий: субстратные, атрибутивные и релятивные. Понятие субстанции в его концепции близко по содержанию с понятием предмета как носителя (субстрата) свойств и отношений: «Предмет есть субстанция в смысле основы явлений и процессов, происходящих в мире»<sup>1</sup>. Понятие субстанции у Тугаринова характеризует материю как всеобщий «предмет», субстрат, основа всех вещей и носитель всех свойств.

Понятие материи как субстанции получило признание у С.Т.Мелюхина, А.Г.Спиркина, В.А.Демичева и других философов. А.Г.Спиркин, например, говорил, что «необходима особая категория, которая обозначала бы единую природную основу мира не с позиций гносеологического противопоставления духа и материи, а с позиции уже собственно бытийной, онтологической»<sup>2</sup>.

Но понимание материи как субстанции вызвало резкую критику у сторонников гносеологической концепции материи как объективной реальности. Ф.Т.Архипцев, П.В.Копнин, В.Б.Кучевский и многие другие утверждали, что ленинское определение материи содержит в себе огромную эвристическую силу, оно является единственно возможным для философского материализма, поскольку любой иной путь является возвратом к вульгарному материализму и натурфилософии<sup>3</sup>. Однако концепция Тугаринова, получившая название «субстратной» концепцией материи, подверглась критике и со стороны сторонников онтологического направления. Дело в том, что Тугаринов, увязывая понятие материи с понятием предмета, считает его первичным относительно свойств и отношений. Но, как справедливо отмечает А.П.Шептулин, первичности предмета относительно свойств и отношений (или первичности субстанции по отношению к ним же) не существует<sup>4</sup>. Кроме того, понятие бытия как синоним существования трактуется Тугариновым как нечто безразличное по отношению к категории материя, фиксируя лишь сам факт существования того и другого. Категория бытия рассматривается как простое наличие, лишённое дальнейших определений, а категория материи оказывается лишённой своих атрибутов. Но если в определении материи абстрагироваться от её атрибутов, т.е. рассматривать её не такой, как она существует, или может существовать, то в остатке получается несуществующая материя.

В качестве справедливой реакции на «субстратное», а потому, в сущности, недиалектическое понимание природы субстанции, появилась так называемая «атрибутивная» концепция материи, развиваемая В.П.Бранским, В.В.Ильиным и А.С.Карминым. Основной недостаток субстратной концепции материи они увидели в том, что в ней противопоставляются «носитель» (материя) и её свойства (атрибуты), а субстанция понимается как своеобразная подпорка, на которые «навешиваются» атрибуты. Ставя задачу преодолеть это про-

<sup>1</sup> Тугаринов В.П. Соотношение категорий диалектического материализма. Л., 1956. С. 30.

<sup>2</sup> Спиркин А.Г. Основы философии. М., 1988. С. 105.

<sup>3</sup> Архипцев Ф.Т. Ленинское определение материи и его современное значение // Вопросы философии. 1970. № 5. С. 35; Копнин П.В. В защиту ленинского философского определения материи // Диалектика, логика, наука. М., 1973. С. 351; Кучевский В.Б. Анализ категории «материя». М., 1983. С. 7-8.

<sup>4</sup> Шептулин А.П. Система категорий диалектики. М., 1965. С. 116.

тивопоставление носителя и свойств, они определили материю как «согласованную систему атрибутов»<sup>1</sup>. Авторы «атрибутивной» концепции правы в том, что всеобщая картина мира может быть представлена как его атрибутивная модель. Но они впадают в другую крайность, фактически ликвидируют то, существование чего атрибуты выражают – материю как субстанцию. Действительно, если в случае «субстратного» её понимания субстанция предстаёт в виде некоей «праматери», лишенной реального бытия, то в случае «атрибутивного» её понимания, она оказывается сведённой к системе атрибутов, к существованию как таковому, без указания на то, *что* существует. «Атрибутивная модель» материи, - отмечает В.В.Орлов, - это в действительности модель, в которой отсутствует как раз то, что она хочет объяснить – материя»<sup>2</sup>. Сущность и существование и в том и в другом случае оказываются оторванными друг от друга.

Как отмечают авторы фундаментального труда «Основы онтологии», перед нами типичная антиномическая ситуация, которая возникла уже в домарксистской философии, причем в полемике между материализмом и идеализмом. Так, согласно Д.Локку, субстанция является носителем тех качеств, которые обыкновенно называются акциденциями, а И.Г.Фихте явно тяготеет к атрибутивному взгляду, определяя субстанцию как совокупность акциденций. «То обстоятельство, - подчеркивают они, - что альтернатива субстратной и атрибутивной концепций возникла не только в современной философии; но имела и в истории философии, лишней раз наводит на мысль о наличии глубокого объективного основания этой альтернативы. На наш взгляд, таким основанием является одно из фундаментальных противоречий материи – противоречие устойчивости и изменчивости»<sup>3</sup>. Выход из этой антиномии авторы справедливо связывают с раскрытием содержания категории субстанции, но за исходное начало они предлагают взять гносеологическое определение материи как объективной реальности, подчеркивая, что в нем имеется и определенное онтологическое содержание. «Тем самым, - полагают они, - односторонности субстратной и атрибутивной концепции преодолеваются в синтетическом субстанциально-субстратно-атрибутивном понимании материи как объективной реальности»<sup>4</sup>.

Вызывает возражение утверждение авторов о том, что в определении материи как объективной реальности содержится «определенное онтологическое содержание». Никакого онтологического содержания в этом определении нет. В нем говорится только о том, что материя является объективной реальностью, т.е. она существует независимо от сознания и отображается им. Это типичное гносеологическое отношение отражаемого и отраженного, копии и оригинала. Ни одного свойства материи в этом определении нет. Из него мы не узнаем, что представляет материя в содержательном плане, какими свойствами она облада-

<sup>1</sup> Бранский В.П., Ильин В.В., Кармин А.С. Диалектическое понимание материи и его методологическая роль // Методологические аспекты материалистической диалектики. Л., 1974. С. 16.

<sup>2</sup> Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974. С. 25.

<sup>3</sup> Основы онтологии: Учебное пособие /Под ред. Ф.Ф.Вяккерера, В.Г. Иванова, Б.И.Липского, Б.В.Маркова. СПб., 1997. С. 72.

<sup>4</sup> Там же, С. 74.

ет. Определение материи как объективной реальности необходимо, но недостаточно для полного раскрытия его содержания. В полном объеме категория материи может быть определена только через понимание её как субстанции, а это приводит к необходимости анализа взаимосвязи материи с её атрибутами.

Наиболее глубокая разработка проблемы материи как субстанции, по нашему мнению, была представлена в работах В.Л.Акулова. Она объединила положительные черты как субстратной, так и атрибутивной трактовки материи. Основным недостатком атрибутивной концепции Акулов видит в том, что она исходит из непосредственной связи между атрибутами. На самом деле такая связь носит опосредованный характер (через материю как их субстанциальную основу). Действительно, если исходить из непосредственной связи атрибутов, то допускается перенесение свойств субстанции на её атрибуты, в чём еще Спиноза усматривал опасность субстанциализации атрибутов. Атрибутивная концепция как раз и оставляет такую возможность. Перенесение свойств субстанции на её атрибуты, возведение характеристик, через которые раскрывается содержание атрибута в статус его свойств, - отмечает Акулов, - это занятие столь же теоретически бесперспективное, столь и распространённое. Например, принято говорить о противоречивости пространства, как будто пространство имеет внутренний источник движения. Говорят о противоречивости движения, но оно не может быть противоречивым хотя бы потому, что в сущности своей оно и есть противоречие. Утверждают, что времяечно, а пространство бесконечно, как и сама материя. Но с позиций последовательно проведенного принципа материалистического монизма единство мира состоит в его материальности. «Нет в этом мире *и материи и движения, и пространства и времени, и мышления и законов природы. Есть одна материя, а именно – существующая определенным образом и развивающаяся по определенным законам материя. Это существование материи и раскрывается в способе, каким она (материя) существует, т.е. в системе её атрибутов и законов. Сами же атрибуты и законы не «существуют». Они суть способ, каким материя существует (онтологически), и способ, каким материя является и может являться нам (гносеологически)»<sup>1</sup>.*

Таким образом, атрибуты самостоятельно не существуют, они выражают содержание существования материи как субстанции. Сама категория существования вне того, что существует, лишена смысла. Существование может быть понято только как существование сущности, а сущность раскрывает себя через своё существование, выраженное в атрибутах. На основании анализа проблемы соотношения субстанции и её атрибутов, Акулов предлагает в качестве рабочего следующее определение материи: **«Материя – это бесконечная и вечная субстанция, порождающая в процессе самодвижения все богатство сущего, в том числе и субъекта как высшую форму своего развития, а потому, отражаясь субъектом, существует независимо от него»<sup>2</sup>.**

В этом определении содержание понятия материи раскрывается через систему её атрибутов, т.е. таких всеобщих и необходимых свойств как *движе-*

---

<sup>1</sup> Акулов В.Л. Диалектический материализм как система. Минск, 1986. С. 63.

<sup>2</sup> Акулов В.Л. Философия, её предмет, структура и место в системе наук. Краснодар, 1976. С. 113.

ние, пространство, время и отражение<sup>1</sup>. Одновременно с анализом философского понимания материи, касающегося её онтологического содержания, в отечественной философии продолжалось обсуждение проблем соотношения онтологии и натурфилософии, специфики и структуры философского знания.

Острая дискуссия по предмету и структуре философии диалектического материализма началась после опубликования в журнале «Вопросы философии» статьи Г.В.Платонова и М.Н.Руткевича «О диалектике природы как философской науке». Авторы статьи утверждали, что Ф.Энгельс отвергал лишь старую натурфилософию, которую философы создавали умозрительным путем. Задача марксистской философии состоит в том, чтобы создать новую дисциплину «диалектику природы», которая должна давать картину мира в целом, но только исходя уже из самого естествознания. Они предлагали признать «диалектику природы» как равноправный раздел марксистской философии, который уже существует под названием «философские проблемы естествознания»<sup>2</sup>.

Эта идея получила поддержку у многих философов, опубликовавших отклики на статью Платонова и Руткевича в журнале «Вопросы философии». В частности, Ю.Е.Волков и И.Я.Лойфман писали, что необходимость создания «диалектики природы» обусловлена процессом дифференциации естественных наук, ибо возникает потребность в некоей обобщающей, интегрирующей науке, задача которой – дать единую картину природы. Помимо изучения специфики проявления общих законов диалектики в природе, новая философская дисциплина должна изучать, опираясь на конкретные науки, наиболее общие законы природы: закон сохранения энергии, закон сохранения массы, заряда, чётности. Аналогичную позицию занял В.В.Орлов, заявляя, что имеется ряд закономерностей природы, выходящих за рамки предметов специальных наук, таких как физика, химия, биология. Выяснение общего содержания и общей логики соотношения высших и низших ступеней развития природы, по его мнению, как раз и входит в компетенцию философской теории природы<sup>3</sup>.

С резкой критикой возрождения «новой натурфилософии или диалектики природы» выступил П.В.Копнин. Он нашел у сторонников этой идеи, пожалуй, самое уязвимое место. «Что является предметом и содержанием диалектики природы, или новой натурфилософии?» - спрашивал он. По всей видимости, сущность природы самой по себе составляет закон сохранения и превращения энергии и другие законы, присущие самой природе. Спрашивается, а стоило ли из-за этого городить огород, т.е. зачем один из физических законов превращать в закон новой натурфилософии? Авторы данной концепции предмет философии делят на три части: природа, общество, мышление. Потому сама философия представляет собой сумму трёх философских дисциплин: 1) диалектика природы (учение о природе); 2) исторический материализм, или социология (учение об обществе); 3) диалектическая логика (учение о мышлении). Если

---

<sup>1</sup> См.: Ерахтин А.В. Проблема материи в западной и отечественной философии советского периода //Философия и общество. 2014. № 1. С. 55 – 74.

<sup>2</sup> Платонов Г.В., Руткевич М.Н. О диалектике природы как философской науке //Вопросы философии. 1963. № 3.

<sup>3</sup> См.: Обсуждение вопроса о диалектике природы //Вопросы философии. 1964. № 9.

следовать логике авторов, продолжает Копнин, то можно сформулировать не три диалектики, а значительно больше. Некоторые так и делают, они природу делят на живую и неживую, общество на антагонистическое и неантагонистическое. «Неживую и живую природу, как и антагонистическое и неантагонистическое общество, можно дальше делить и, в конце концов, дойти до диалектики зубной боли и продажи арбузов»<sup>1</sup>.

П.В.Копнин внес большой вклад в борьбу за четкое осознание предмета и специфики философского знания. Философия, подчеркивал он, непосредственно не связана с явлениями природы и общественной жизни, она их постигает уже отраженными в понятиях других наук. Поэтому все попытки философов самим проникнуть в тайны строения вещества, в эволюцию живых организмов и т.п., могут привести только к возрождению отживших натурфилософских представлений. Философ не должен заниматься физикой, химией или биологией, он должен заниматься своими философскими проблемами и только в этом случае он может принести пользу этим и другим наукам. «Нужна не особая наука – диалектика биологии, - подчеркивал он, - а хорошая биология с правильным философским пониманием своего предмета и путей движения своего познания к истине»<sup>2</sup>. Однако такая, в общем, верная позиция Копнина, исходящая из того, что философия не должна подменять собой частные науки, поскольку такая подмена может принести только вред как самой философии, так и частным наукам, переросла у него в полное отрицание онтологических проблем.

Один из основных аргументов «гносеологов» против онтологии заключался в том, что её признание в качестве особой области философского знания противоречит якобы принципу совпадения объективной и субъективной диалектики, законов бытия и законов мышления. Прошлая философия, говорят, потому и выделяла онтологию в самостоятельную часть философии, что не видела тождества законов материального мира и мышления. В диалектическом материализме этот принцип положен в основание всей его системы, а это исключает возможность существования в марксизме, какой бы то не было онтологии, отличной от теории познания и логики. Вот что по этому поводу писал Б.М.Кедров: «Поскольку содержание нашего мышления составляет внешний мир, постольку наука о мышлении должна включать в себя то, что входит в содержание этого мышления, т.е. учение об объективном мире, который и отражается в нашем сознании. Поскольку же наиболее общие законы развития, действующие в природе, обществе и мышлении, одни и те же и это суть законы материалистической диалектики, то изучение их действия в сфере мышления дает вместе с тем возможность изучать их же в сфере внешнего мира – в природе и обществе»<sup>3</sup>.

По логике Кедрова получается, что познавая законы мышления, мы тем самым познаем и сам мир. Неясно только одно: если законы бытия уже являются содержанием нашего мышления, то зачем их еще изучать? Кроме того, в са-

---

<sup>1</sup> Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 388-390.

<sup>2</sup> Там же, С. 391.

<sup>3</sup> Кедров Б.М. Энгельс и диалектика естествознания. М., 1970. С. 147.



мом ли деле законы бытия и мышления «одни и те же», как утверждают сторонники гносеологической концепции философии? Думается, что с этим согласиться нельзя, законы мышления лишь приблизительно, в призвании, как говорил Энгельс, в потенции, как писал Ленин, совпадают с законами бытия. Именно поэтому они и совпадают, и, одновременно, не совпадают, и тождественны, и различны. Наличие этого противоречия служит реальной основой познания, а сам процесс познания есть процесс постоянного и непрерывного разрешения этого противоречия. Философия Канта исходила из резкого противопоставления законов бытия и мышления и вследствие этого логически необходимо пришла к агностицизму. Философия Гегеля устранила этот дуализм на основе абсолютного их совпадения и тем самым положила предел человеческому познанию. Оба эти решения страдают односторонностью и должны быть сняты в диалектическом синтезе. Это и делает диалектический материализм, исходя как из момента их совпадения, тождества, так и из момента различия, противоположности. Как справедливо подчеркивает В.Л.Акулов, «гегелевскому принципу тождества бытия и мышления диалектический материализм противопоставляет принцип их диалектического единства. Гегелевской теории познания как теории самопознания идеей самой себя диалектический материализм противопоставляет теорию познания как теорию отражения в человеческой голове вне и независимо от этой головы существующей объективной реальности, материального мира. Обстоятельство это исключает ... возможность признания диалектическим материализмом полного и абсолютного совпадения онтологии, теории познания и логики»<sup>1</sup>.

Таким образом, единство онтологии, гносеологии и логики не означает их полного совпадения. Возможность членения проблем онтологии, гносеологии и логики объективно детерминирована несовпадением объектов их исследования. Поэтому важно видеть как их внутреннюю связь, так и их относительную самостоятельность в рамках единого целого. Философия диалектического материализма представляет собой систему относительно самостоятельных философских дисциплин, которая включает онтологию, гносеологию и логику.

Марксистская философия, как известно, представляет собой органическую часть мировой философии, она является продолжением и обобщением лучших достижений мировой философской мысли. Исторически сложилось так, что именно отечественные философы советского периода сосредоточили свои силы на разработке философии диалектического материализма. Одним из несомненных достижений советской философии является её разработка фундаментальной онтологической проблемы – проблемы материи. Даже идеологические противники марксистской философии, вынуждены признать, что материализм как философское направление получил наивысшее развитие в России именно в Советский период ее истории. Но уникальность современной ситуации в России состоит в том, что многие достижения отечественных философов остаются неизвестными широкому кругу читателей. В качестве примера можно привести монографию А.С.Хоцея, в которой автор пишет: «...Давно пора понять и чест-

---

<sup>1</sup> Акулов В.Л. Философия, её предмет, структура и место в системе наук. Краснодар, 1976. С. 42.

но признать тот факт, что материализма как толковой теоретической системы онтологических взглядов сегодня в наличии нет. Размышлять о Мире в целом, Едином и Сущем последние сто-двести лет позволяют себе только идеалисты»<sup>1</sup> Такой вывод А.С.Хочей делает, поскольку не знаком с работами представителей онтологического направления в нашей философии.

Для отечественной философии постсоветской России характерен возрастающий интерес к онтологической проблематике. Среди представителей феноменологического направления исследования в области онтологии проводят: А.Б.Паткуль, В.Л.Васюков, П.М.Колычев, А.Г.Черняков. Основное направление онтологических исследований связаны с развитием онтологии в рамках классического подхода (В.В.Миронов, Ф.Ф.Вяккерев, А.И.Иванов, А.С.Кармин, Б.И.Липский, Б.Н.Макаров, В.Н.Сагатовский). Среди современных публикаций обращают на себя внимание работы В.П.Бранского, В.П.Визгина, Т.Б.Длугач, М.Г.Зеленцовой, А.М.Ковалева, Ю.М.Романенко, М.М.Прохорова А.И.Павлова, Следует отметить, что многие исследователи в области онтологии испытывают сильное влияние мистики, эзотерики, идеализма и религии, они предлагают дуалистические и плюралистические варианты решения онтологических проблем.

Особое место в концептуальных онтологических исследованиях занимают труды В.Н.Сагатовского, взгляды которого претерпели значительную эволюцию от материализма к плюрализму. Он отказался от сведения бытия к материи и попытался показать, что полнота бытия задается взаимодополнительным единством объективной, субъективной и трансцендентальной реальности. Отдавая должное достижениям диалектического материализма, будущее онтологии и философии он видит в своеобразном синтезе идей диалектического материализма и того, что он называет «трансцендентальным экзистенциализмом»<sup>2</sup>.

Для современной отечественной философии остается актуальной проблема неопределенности и нечеткости в определении понятия бытия и содержания онтологии как философской дисциплины. Даже в специальных работах, посвященных проблемам онтологии, понятия «философии», «метафизики» и «онтологии» нередко отождествляются, что приводит к путанице и противоречиям. Известно, что термин «метафизика» впервые использовал систематизатор и издатель аристотелевских сочинений Андроник из Родоса и с первого века до нашей эры это понятие используется как синоним слова «философия». Никакого отношения к термину «метафизика» Аристотель не имел. Поэтому можно возразить С.Л.Катречко, когда он приписывает Аристотелю использование термина «метафизика»<sup>3</sup>. Нельзя, на наш взгляд, согласиться и с Н.З.Бросовой, которая пишет: «Согласно западноевропейской философии и теологической традиции, восходящей к Аристотелю, метафизика есть наука о сверхчувственном [сущем], о его первопричинах и первоосновах, она составляет ядро философии»<sup>4</sup>. Мы

<sup>1</sup> Хочей А.С. Основная ошибка философии. Детерминизм и свобода воли. Казань. 2003. С. 321.

<sup>2</sup> Сагатовский В.Н. Триада бытия. СПб., 2006.

<sup>3</sup> Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. 2005. № 9. С. 84.

<sup>4</sup> Бросова Н.З. Судьба метафизики и судьба человека // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 54.

полагаем, что ядром и фундаментом классической философии является не метафизика, а онтология.

Если не придерживаться четких терминологических различий в использовании понятий, то неизбежно возникает путаница. О путанице в использовании понятий «философия», «метафизика» и «онтология» пишет В.Ю.Кузнецов, ссылаясь на статью А.Л.Доброхотова «Метафизика» из «Новой философской энциклопедии», где они фактически отождествляются. В этой статье «метафизика трактуется как «философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще или какого-либо типа бытия», но подчеркивается, что «слово» это «часто употреблялось как синоним философии и тут же утверждается: «Близко ему понятие «онтология»<sup>1</sup>. То же самое можно сказать и об использовании термина «онтология». В литературе отмечается, что это понятие, сохраняя свою семантику как учение о бытии, «оказывается плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объёма». Действительно, в современной философии появились разнообразные варианты так называемых «региональных» онтологий: онтология личности, онтология языка, онтология сознания, онтология тела, онтология вкуса и т.д. Используя модное слово «онтология», авторы вкладывают в это понятие различный, порой противоположный смысл, не всегда осознавая, что их «онтология» не имеет ничего общего с классической онтологией Аристотеля. Но законов логики никто не отменял, и четкость, однозначность понятий по-прежнему остается необходимым условием любого продуктивного мышления.

В современных учебных пособиях предлагаются различные, нередко взаимоисключающие трактовки понятия бытия и самой онтологии. Так, например, В.А.Канке, трактуя бытие как простое наличие, пишет: «Всё есть бытие. Мир человека, мир природы, мир символов с позиций метафилософии есть одно и то же»<sup>2</sup>. Да, все есть бытие, но трудно согласиться с тем, что духовный мир человека и мир природы – это «одно и то же», поскольку материальный объект и его идеальный образ и в онтологическом, и в гносеологическом отношении не являются тождественными.

Авторы другого учебника резко противопоставляют бытие и сознание. «По способу существования, - пишут они, - бытие разделяется на два мира, два способа существования или две реальности: мир физических состояний или материальный природный мир, и мир психических состояний, мир сознания, внутренний мир человека»<sup>3</sup>. П.В.Алексеев и А.В.Панин правильно подчеркивают, что понятие бытие становится содержательным только в контексте других категорий философии и связывают его с основным вопросом философии, отдавая предпочтение материализму. Однако дуализм их позиции состоит в утверждении существования двух миров, двух реальностей. Дело в том, что мир сознания не имеет своего собственного бытия. Содержанием сознания является внешний мир, а бытие сознания есть лишь *осознание* этого внешнего мира, поэтому нет

---

<sup>1</sup> Кузнецов В.Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 35.

<sup>2</sup> Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс. Учебник для вузов. М., 1997. С. 159.

<sup>3</sup> Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. Учебник для вузов. М., 2001. С. 421.

второго самостоятельного бытия сознания. Мир един и его единство состоит в материальности.

Авторы полагают, что «и материализм, и идеализм имеют в равной степени фундаментальное философское обоснование», а выбор между ними определяется лишь персональными предпочтениями. Это утверждение также является весьма спорным. Известно, что идеалисты, считая первичным и определяющим идеальный дух, ничего вразумительного не могут сказать о том, как из бестелесного, непространственного, не обладающего массой, энергией, тяжестью и прочими физическими характеристиками духа порождается весь материальный мир именно с такими характеристиками. Переход от идеальной субстанции к миру материальных вещей – самое уязвимое место в любой системе философского идеализма.

В учебнике В.В.Ильина реальное существование бытия вообще отрицается. Автор пишет: «Бытие» само по себе не есть предмет реальный; оно не сообщает материального существования»<sup>1</sup>. В «Новой философской энциклопедии» констатируется, что бытие – это одно из центральных понятий философии, но четкого и содержательного определения его не дается, поскольку «в разные культурно-исторические эпохи формировался особый язык для выражения разных определений бытия», а каждый мыслитель трактует его по-своему<sup>2</sup>.

Безусловно, что онтологические концепции – это разные способы видения мира, а любая онтология гипотетична. Но, как справедливо отмечают А.С.Кармин и Г.Г.Бернацкий, имеется важный критерий для выбора онтологии, действующий на любом этапе развития человеческого общества. В рамках каждого этапа развития общественно-исторической практики человечества, онтология *не должна вступать в противоречия с имеющимися знаниями*. «Разные онтологические концепции, - пишут они, - удовлетворяют этому критерию в разной степени. Искусственно придуманные, не опирающиеся на науку онтологические построения имеют, очевидно, меньше шансов избежать противоречий с опытом. Больше всего соответствует данному критерию материалистическая онтология, ибо она строится на основе **обобщения накопленного обществом опыта**»<sup>3</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что отечественная философия советского периода продолжила линию развития классической западной онтологии. По глубине и всесторонности разработки центральной онтологической проблемы – проблемы материи - исследования отечественных философов не имеют аналогов в современной западной философии. Эта всесторонность достигается, прежде всего, многоплановостью подхода к философскому пониманию материи, анализирующего как её гносеологические, так и онтологические аспекты, исследующего проблему единства мира и раскрывающего отношение субстанции к её атрибутам. Всё это говорит о том, что достижения отечественных философов в области онтологии подняли материалистическую философию на качественно новый уровень. Поэтому вполне можно согласиться с убежде-

<sup>1</sup> Ильин В.В. Философия. Учебник для вузов. М., 1999. С. 163.

<sup>2</sup> Новая философская энциклопедия в четырех томах. Т.1. 2010. С. 337.

<sup>3</sup> Кармин А.С., Бернацкий Г.С. Философия. Учебник для вузов. СПб., 2006. С. 481.

нием В.В.Миронова и А.И.Иванова в том, что «многие результаты, достигнутые в советской философии, в том числе в области онтологии, будут ещё востребованы мировой философской мыслью»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Миронов В.В., Иванов А.И. Онтология и теория познания. – М., 2005. – С. 91.