

УДК 1(111:122/129)  
DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-31-37

**П'ЯНЗІН Сергій Дмитрович**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Черкаського національного університету  
імені Богдана Хмельницького,  
e-mail: pian@ukr.net

## ЯК ЦІЛЕ ВИЗНАЧАЄ ЗВ'ЯЗОК ОНТОЛОГІЇ ТА ГНОСЕОЛОГІЇ

*У статті виявляється прихована філософська контрверза віддільності/невіддільності онтології і гносеології й прискіпливо аналізується їхній зв'язок із залученням основних положень онтологізму та з позиції конструктивного реалізму всупереч деонтологізації та гносеологізації онтології. Шляхом абдукції розкриваються фактичні зв'язки і взаємовідносини між поняттями однини, множини і єдності, система яких дозволяє «прорватися» до цілого як універсальної властивості й характеристики онтологічної реальності об'єктивного і суб'єктивного світів. Дослідження цілого та розкриття його основних сторін дозволило аргументувати, що ціле неминуче визначає нерозривність онтології і гносеології. А поняття цілого абсолютно необхідно набуває тоді статусу філософської категорії зі своїм поняттєвим полем (системою необхідних понять) і з необхідністю ж встановлює зв'язок гносеології та онтології. Висувається гіпотеза, що усякі спроби заперечення онтології є марними, оскільки при запереченні онтології зникає людина і як активний суб'єкт пізнання, і як творець власної історії.*

**Ключові слова:** онтологія, гносеологія, зв'язок, конструктивний реалізм, сукупність, цілісність, загальне, деонтологізація, категорія цілого.

**Постановка проблеми.** У сучасній науковій літературі онтологія і гносеологія визначаються як розділи філософії, де досліджуються основні принципи і категорії буття й пізнання відповідно. А зв'язок між ними є безсумнівним. У науково-популярній, а тим більше навчальній літературі до них додається ще й ціннісна ознака – фундаментальні (в усіх значеннях) філософські науки. І з такою позицією можна було б погодитись, якби не знали, що в історії наукової думки трапляються ситуації, коли те, що здається незначним і, більше того, начебто таким, що виникло закономірно, просто було до певної пори невиявленим і мало зовсім інші підстави. До такої ситуації поверхового судження необхідно віднести і розуміння зв'язку між онтологією та гносеологією. Колізія полягає, на наш погляд, в тому, що цей зв'язок або вважається само собою зрозумілим і абсолютним для класичної онтології «разом з її джерелом – раціоналістичним методом» [1, с. 151], або сприймається як необов'язковий, оскільки чи при гносеологізації онтології, чи при деонтологізації світу, або взагалі запереченні онтології він не має суттєвого змісту.

Отже, тут, хоча і неочевидно, але існує контрверза. То гносеологія невіддільна від онтології і зв'язок між ними безумовний, то онтологія не самостійний розділ філософії і тоді зв'язок між онтологією та гносеологією не має якого-небудь наукового статусу.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** В. Джеймс в книзі «Вступ до філософії», перераховуючи основні проблеми метафізики, найпершим в цій низці проблем назвав питання: «Що таке «думки» і що таке «речі» і як вони зв'язані між собою?» [2, с. 22]. При цьому, хоча сам автор стверджував, що навів ці проблемні питання у «випадковому порядку» [2, с. 22], все одно виникає додаткове питання: «А наскільки ця випадковість була випадковою?» Якщо філософія «займається» в першу чергу пізнанням «усього сущого в його останніх основах» [2, с. 8] та й сама все «більше і більше починає позначати ідеї, що винятково стосовні до сфери універсального», то й головними і, умовно кажучи, універсалістськими філософськими науками повинні бути онтологія і гносеологія, оскільки саме вони й намагаються знайти відповідь на питання «що таке «речі» і що таке «думки»? Отже, для філософа В. Джеймса випадковість перерахування метафізичних проблем була, по

суті, і не такою вже й випадковою на відміну від того, що про випадковість порядку згадування цих питань писав би, наприклад, не філософ Вільям Джеймс, а письменник Генрі Джеймс. Разом з тим, згадуючи про зв'язок речей і думок в межах класичної онтології, слід згадати і про першу тезу Горгія і гіперсенсуалізм його третьої тези, й беркліанське заперечення об'єктивного світу, і міркування Д. Юма про «неможливість надати який-небудь прийнятний доказ ... існування» [3, с. 28] об'єктивного світу речей, і кантівське «розрізнення речей як предметів досвіду і як речей самих по собі» [3, с. 23], і феноменологічне винесення за дужки дійсного статусу речей і утримання від попередніх суджень про реальний світ [4, с. 271].

Одночасно в 20 ст. почалося повернення до онтологізму. Відмовою від гносеологічних (а часом і психологічних) інтерпретацій онтології стали, по суті, у феноменології ідея «регіональних онтологій» і поняття «життєвого простору» Е. Гусерля та «фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера, а в онтологічних міркуваннях М. Гартмана саме пізнання автономних шарів реальності виступає як вторинне начало. Навіть характер ототожнення буття й думки, а значить і онтології та гносеології уже не дорівнює кантівській онтології через визнання активності суб'єкта і процесуальності онтологічної істини. Цей ланцюг продовжується в екзистенціальній аналітиці, адже «питання про буття не може бути ізольованим від питання про людину. Вони взаємозв'язані: дослідження людини виявляє структуру онтології, розробка питання про буття говорить про те, що людина є» [5, с. 281].

В марксисті (у різних його варіантах), де онтологія і гносеологія завжди були самостійними розділами філософії, «частка» людського також, хоча і з різних причин, але постійно зростала (Е. Фромм, Л. Альтюссер, Е. Ільєнков, В. Шинкарук, Ю. Семенов, В. Вазюлін та ін.).

У протистоянні до онтологізму 20 ст. навіть неопозитивізм і аналітична філософія прийшли до реабілітації онтології через припущення онтологічної реальності. І те, що, наприклад, У. Куайн не використовує онтологію як вчення про буття, все одно не викреслює стороннього спостерігача із системи суджень про існування. Те ж саме можна сказати і про подальшу розробку куайнівського принципу онтологічної відносності Д. Девідсоном, аналітично-філософське рішення онтологічної проблеми свідомості Д. Деннетом, «описову метафізику» П. Стросона, дослідження мовленнєвих актів Дж. Сьорлем тощо.

Також і «постструктуралізм (особливо у версіях Фуко, Дельоза, Ліотара, Дерріда), – за влучним висловлюванням О. Доброхотова, – постійно виявляє «незаплановані» онтологічні ефекти у ході своїх спроб демонтувати традиційну раціоналістичну онтологію» [1, с. 151].

Таким чином, усі філософські питання й відповіді яким-небудь способом все одно спираються на онтологію, повертаються до онтології, обертаються навколо онтології тощо. А тоді слід узяти до уваги сучасний конструктивний реалізм (Н. Луман, Б. Латур, Р. Харре, В. Лекторський та ін.) як «некласичну методологію пізнання» [6, с. 46-48.], згідно з якою «реальність вирізняється тією особливістю, що, будучи незалежною від пізнання, вона примушує з нею рахуватися (як висловився один сучасний мислитель, «дає задачу» моїм необдуманим діям) ... А це означає, що будь-яка дія в світі для того, щоб бути успішною, повинна спиратися на пізнання характеристик незалежної від пізнання реальності» [7, с. 19].

При цьому людина взагалі і людина як суб'єкт, що пізнає, не просто перебуває в світі, де «будь-яка конструкція припускає реальність, в якій вона здійснюється і яку вона виявляє й намагається трансформувати» [8, с. 114]. Вона активно (діяльнісно) знаходиться в ньому, будучи (аксіоматично) частиною його як деякого цілого. Тоді реальність «виявляється, актуалізується для суб'єкта тільки через його конструктивну діяльність» [8, с. 114]. З іншого боку, якщо філософія тяжіє до універсального, то вона тяжіє до цілого, адже *universalis* – лат. загальний, сукупний, стосовний до цілого. І якщо онтологію задає час (напр., М. Гайдеггер. Буття і час), то зв'язок онтології і гносеології тоді повинно задавати ціле. А от питанню зв'язку онтології і гносеології всередині філософії не присвячене жодне окреме дослідження.

**Метою статті є**, по-перше, більш прискіпливий розгляд невіддільності/віддільності онтології та гносеології. По-друге, розкриття змісту поняття зв'язку онтології і гносеології,

якщо він дійсно існує.

**Виклад основного матеріалу.** Для досягнення поставленої мети найбільш слушним методом, на нашу думку, буде абдукція, оскільки вона як тип «логічного умовиводу... дозволяє побачити зв'язки між явищами, які залишалися прихованими від очей; тим самим вона проявляє – наочно показує – існуючу сукупність відносин» [9, с. 74]. Отже, ми починаємо наше пізнання з отримання чуттєвого досвіду. З цим твердженням погодиться більшість філософів як матеріалістів (тут зрозуміло чому), так і ідеалістів (тут пояснення процесу пізнання буде іншим, однак достатньо буде навести аргумент І. Канта, що «без сумніву, усяке наше пізнання починається з досвіду; і справді, чим же пробуджувалася би до діяльності пізнавальна здібність, якщо не предметами, які діють на наші почуття» [3, с. 32]). А ще точніше, ми починаємо пізнання при прямому відчутті й сприйнятті об'єкта, який перебуває поза людським тілом, а значить і поза свідомістю.

Спершу наші відчуття розрізнені через дійсне багатство (множину проявів) об'єкта, але вони, умовно кажучи, «збираються» в деяку сукупність сприйняття. А тоді і після цього, і в силу цього така сукупність сприйняття (яка існує на межі власне онтологічного та вже ідеального як чуттєво-предметного, а точніше – чуттєво-гносеологічного) завдяки уявленню отримує цілісність в нашій голові. А точніше, після сприйняття об'єкта як сукупності в силу об'єднання, зчеплення, згущення всього багатства, або множини проявів ми завдяки уяві маємо в свідомості *образ якоїсь цілісності* в її поки що віддільності, окремоті одного об'єкта від іншого, навіть при їхній тотожності. При цьому пам'ятаємо – повної (абсолютної) тотожності не існує [10], оскільки в тотожності присутня відмінність, а у відмінності, відповідно, тотожність.

Така *цілісність як образ* існує на межі чуттєвого й раціонального. Коли ж ми вже на рівні власне раціонального, або ідеального як не-чуттєвого переходимо від цілісності як певним чином з'єднаної в сукупності множини до осмислення кількісно-якісної єдності, то отримуємо єдність цієї множини, або *ціле як поняття*. При цьому ми починаємо осмислювати не просто і не тільки єдність множини, а і сутність об'єкта за допомогою парних понять: явище й сутність, кількість і якість.

На перший погляд, через те, що ціле складається з певної множини, а множина, відповідно, з частин (елементів), то частини утворюють ціле як нову якість. Ідея напрощуд проста, але хибна. Усі спроби зрозуміти сутність явища на основі аналізу частин і наступного підсумовування їхніх властивостей ведуть до невдачі. Ціле не зводиться до суми його частин. А чому? Адже кожний об'єкт складається з частин?

І тут на допомогу залучають, по-перше, поняття множини і однини, а по-друге, поняття єдності.

Множина – філософське поняття, що розглядається спільно з поняттями єдності й однини. Це визначена кількість чого-небудь. Однак «множину неможливо мислити, виключивши уявлення про єдине, оскільки в іншому випадку кожна її частина (елемент) не може бути розглянута як єдність, а буде дробитися до нескінченності» [11, с. 592]. Усяка множина причетна до єдиного в двох відношеннях: по-перше, як деяка цілісність, а по-друге, як складене з одиниць. Отже, множина – це і якість.

Множину зазвичай розуміють як клас, сукупність, об'єднання чого-небудь, наділеного чимось спільним. Відповідно, одна множина відрізняється від іншої множини на підставі закону виключеного третього. При цьому одна множина може поєднуватися з іншими множинами. Проте подібне поєднання різних множин відбувається до певної межі. Такою онтологічною межею є буття. При цьому буття є не тільки єдністю як безкінечна множина множин як частин, але й множиною, що тотожна собі. У якому сенсі?

Будь-яка множина кількісно-якісно з необхідністю обмежена, не безкінечна, а визначена. А нічим не обмежене буття є множиною, а значить повинно бути обмеженим. Суперечність! Так от треба зрозуміти і, відповідно, пам'ятати, що буття в силу тотожності не іншому (тоді воно не було б буттям), а собі ж є і самототожним, і кількісно однією

множиною, і якісно єдиною множиною. Іншими словами, якщо буття якісно – єдине й самототожне, то в просторі й часі як в своїх формах – безкінечне, адже єдність не може обмежуватися. А якщо буття кількісно – множина, то знову ж таки кількість як така безкінечна, інакше вона не була б кількістю.

Отже, буття – це єдине в множині і множина в єдиному. А множина й однина мають безсумнівний онтологічний статус. Така вже діалектика і жодним чином не метафізика кількості і якості. Більше того, множина – це одне, а одне – множина [12, с. 527-528] завдяки єдності. Звідси випливає, що єдинороздільність множини-одного є атрибутом буття, а множина і одне основними модусами. І поняття єдинороздільності знімає суперечність між двома протилежностями. Це перша сторона цілого.

Ціле не зводиться до суми його частин, оскільки одного поняття «частина» не достатньо. Тут на допомогу залучають поняття «зв'язок». Частини насамперед зв'язуються між собою, зчіплюються певним способом. А спосіб взаємозв'язку й обумовлює існування об'єкта, і – найголовніше – породжує ціле як дійсну якість. Спосіб взаємозв'язку частин, у свою чергу, існує як певний тип з'єднань, розташування, ієрархії частин, їхнього порядку, сили зв'язків, їхньої спрямованості тощо.

Спосіб взаємозв'язку щодо цілого існує як будова об'єкта і є проявом єдинороздільності. Поняття «будова» знімає суперечність між роздільністю, окремістю частин. І будова ж забезпечує єдність і самототожність цілого, тобто збереження й стійкість основних властивостей при зовнішніх впливах і внутрішніх змінах. І тільки в такому випадку частини стають власне частинами. При цьому ціле – це лише умовно складене з частин + єдинороздільність + будова. Насправді, ціле існує одразу як ціле, як особлива якість буття. Однак те, що чуттєво є одразу цілим в раціональному пізнанні пізнається як розділене на частини. Чому? А в силу розрізненості відчуттів як початку чуттєвої форми пізнання. Згодом ця ж розрізненість зберігається вже в раціональній формі пізнання. Адже, щоб мислити треба починати з порівняння чогось з чимось, тобто треба порівнювати поняття між собою. І тут – цікава особливість (і парадокс) пізнання. *Єдність* необхідно існує в об'єктивному світі, з'являється для нас і в нас як сукупність в сприйнятті і цілісність в образах уяви, проте в думках, судженнях, умовиводах тощо *розрізненість* залишається для нас на першому плані, випуклою, яскравою і, врешті-решт, метафізичною. А піднятися від розділення до єдності, від частин до цілого не так уже й просто. Такий підйом можливий виключно при системному осмисленні світу і людини. І це друга сторона цілого.

Ціле – *універсальна* характеристика об'єктивного світу. А в процесі пізнання, яке є суб'єктивним, оскільки відбувається перш за все всередині суб'єкта, воно виступає як найвища сходинка осягнення об'єкта. Сходинка, до якої ще треба піднятися згідно другій стороні цілого. Однак єдність онтологічного і гносеологічного в категорії цілого не означає їхнього збігу, тотожності. У своєму природному існуванні ціле є об'єктивним (реальним) загальним для множини, однини та єдності, або *субстанціонально-цілим*. А гносеологічно – ціле є суб'єктивно (ірреально) загальним для множини, однини та єдності в свідомості, або *духовно-цілим*. А це вже третя сторона цілого.

Ціле на рівні науково-теоретичного пізнання (і при цьому в межах раціонального), осмислюється за допомогою парних понять конкретного і абстрактного. А точніше на емпіричному етапі цього ж рівня ціле розглядається як *конкретне*, оскільки тут наявна чуттєвість (хоча й особлива чуттєвість). І вже після цього відбувається перехід до теоретичного етапу, де ціле осмислюється як *абстрактне*, оскільки тут діє власне раціональне мислення. При цьому поняттєві опозиції «чуттєве – раціональне» й «емпіричне – теоретичне» щільно пов'язані між собою.

Конкретне в такій ситуації виступає філософським поняттям для позначення чуттєвої сукупності й цілісності. Воно безпосередньо дається у відчуттях і сприйнятті, але опосередковано унаочнюється в уяві. Зазвичай конкретне тлумачиться як протилежне абстрактному. Відповідно, абстрактне тут – філософське поняття для позначення розумових утворень, отриманих видаленням подумки несуттєвого задля знаходження істотного, а

згодом і сутнісного.

Отже, при залученні цих понять ціле пізнається у двох відношеннях: у його чуттєвому кількісно-якісному багатстві (конкретне) і теоретичному узагальненні, сутності і закономірності (абстрактне). Очевидно, що будь-яке ціле не тільки конкретне, але й одиничне, як це випливає з опозиції «множина – одиничне». Однак, яким чином одиничне залишаючись собою, будучи самототожним, пов'язується одночасно з множиною іншого цілого, щоб утворити також ціле, але більш високого порядку? І тут необхідно залучати поняття одиничного (окремого), особливого і загального.

Одиничне – це певні, обмежені як матеріальні тіла, якості тощо, так і ідеальні утворення, що розглядаються і в якісній визначеності, й кількісному поділі. При цьому деяке конкретне й одиничне ціле одночасно чимось і *відрізняється* від іншого конкретного й одиничного цілого, і має щось *спільне* з ним. А точніше воно відрізняється не тільки кількісною одиничністю, але і якісною *особливістю*. А спільне має в тому випадку, коли одна якісна особливість тотожна іншій особливості другого, третього тощо подібного одиничного. Таке спільне отримало назву – загальне. Отже, одиничне є діалектичною протилежністю загального, а суперечність між ними знімається через особливе. Відповідно, онтологічне одиничне є способом існування онтологічного ж загального, а особливе – це перехід загального в одиничне і навпаки – одиничного в загальне. При цьому через одиничні й випадкові зміни проходить загальна необхідність і або підтримується певна закономірність, або з'являється нова. Гносеологічно ж пізнання рухається від одиничного через виявлення особливого до загального і закономірного.

І тут увага! «Загальне... існує не тільки в свідомості, але й в об'єктивному світі, проте тільки інакше, ніж існує окреме. І ця іншість буття загального складається зовсім не з того, що воно утворює особливий світ, який протистоїть світу окремого... Загальне існує не саме по собі, не самостійно, а тільки в окремому і через окреме... і окреме не існує без загального» [13, с. 77.]. А тоді загальне (всезагальне) як поняття – це перетворення об'єктивного цілого і об'єктивної єдності одиничного й нерозривного у свідомості людини. І тут, не заперечуючи деякий наліт психологізму філософської творчості В. Джеймса, все одно слід процитувати його твердження, що «потрібно визнати, що концепти виокремлюються поступово з перцептів і знову розчиняються в них. Вони так щільно взаємно переплетені, і ми в житті до того безроздільно й упереміж ними користуємося, що нерідко важко буває викласти... ясне розуміння відмінності... між ними» [2, с. 34].

Таке ціле як загальне існує поза свідомістю як конкретний зв'язок різного і протилежного й водночас як сутність, закон, необхідність тощо. Воно існує реально. При цьому свідомість також реальна в тому сенсі, що вона частина об'єктивного світу. Звісно, що особлива, або ідеальна частина. Відповідно, у свідомості ціле як загальне не просто також існує, але абсолютно необхідно існує. Хоча й ідеально існує, проте і все ж таки існує. Тут, дещо переробляючи міркування Ю. Семенова про загальне [13, с. 77-78], припустимим буде сказати, що процес «витягування» цілого як загального з окремого, в якому воно в реальності існує, в якому воно приховано, не може бути нічим іншим, як процесом створення «чистого» цілого як загального. І навіть більше. Того цілого, формою існування якого стають онтологічні і гносеологічні теорії. І це вже четверта сторона цілого.

Таким чином, просуваючись шляхом абдукції від фактів однини, множини, єдності ми прийшли до факту цілого як універсальної властивості й характеристики онтологічної реальності об'єктивного і суб'єктивного світів, оскільки, як, наприклад, субстанція не може бути не цілою, так само і людина та її свідомість повинні бути цілими, а пізнання прагнути до всезагального. Ціле неминуче визначає нерозривність онтології і гносеології. А поняття цілого абсолютно необхідно набуває статусу філософської категорії зі своїм поняттєвим полем (системою необхідних понять) і з необхідністю ж встановлює зв'язок гносеології і онтології. По-друге, оскільки онтологія як філософська наука перебуває в свідомості, є частиною духовно-цілого, постільки вона (у свою чергу і завдяки тепер уже категорії цілого)

необхідно пов'язана з гносеологією як іншою частиною духовно-цілого. По-третє, візьмемо на себе сміливість висунути гіпотезу, що усякі спроби деонтологізації світу і гносеологізації онтології, хоча здаються потенційно цікавими в сфері людської семантики взагалі і соціальної семантики, зокрема, проте і тим не менш абсолютно марні. Інакше виникає ефект «зачарованого місця» з оповідання М. Гоголя, коли «засіють як належить, а зійде таке, що і розібрати не можна: кавун не кавун, тиква не тиква, огірок не огірок... чортзна-що таке!» [14, с. 200]. Більше того, при запереченні онтології зникає, по суті, людина і як активний суб'єкт пізнання, і творець власної реальності, і початок наказового способу історії.

**Висновки.** Ми почали з об'єктивного цілого, перейшли до цілого як категорії, а прийшли до цілого як всезагального, яке з необхідністю встановлює зв'язок онтології і гносеології. І ти самим довели, що не тільки онтологія повинна бути і що не тільки гносеологія невіддільна від онтології, але й що онтологія і гносеологія з необхідністю взаємопов'язані. Гносеологія невіддільна від онтології, а онтологія від гносеології. А якщо стверджувати протилежне, то виходить не проникнення в сутність речей, явищ, процесів тощо, не рух до істини, не осмислення світу в цілому та в його різноманітті, а навпаки – ковзання по поверхні світу і людського життя. Категорія цілого є єдиною можливою підставою для виявлення дійсного, а не вигаданого зв'язку між онтологією і гносеологією, істинного його пояснення й розуміння, подальшого розкриття усього потенціалу цього зв'язку як безумовно необхідного.

#### Список використаної літератури:

1. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.
2. Джеймс У., Рассел Б. Введение в философию. Проблемы философии / У. Джеймс, Б. Рассел. – М.: Республика, 2000. – 315 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – С.-Пб.: Наука, 2001. – 315 с.
5. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – 736 с.
6. Кузнецова И. В. Конструктивный реализм как неклассическая методология познания / И. В. Кузнецова // *European Social Science Journal*. 2013. – № 11-2. – С. 46-48.
7. Лекторский В. А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма / В. А. Лекторский // *Философия науки и техники*. – 2018. – Т. 23. – № 2. – С. 18-22.
8. Порус В. Н. Два лика философии истории / В. Н. Порус // *Философский журнал*. – 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 104-116.
9. Петровская Е. В. "Brainy Is the New Sexy": Шерлок Холмс, абдукция и нейросети / Е. В. Петровская // *Философский журнал*. – 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 74-89.
10. Философский словарь / Под ред. Андре Конт-Спонвиль. – М.: Палимпсест, Издательство «Этерна», 2012. – 218 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://philosophy\\_sponville.academic.ru/2110/Тождество](http://philosophy_sponville.academic.ru/2110/Тождество)
11. Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – 692 с.
12. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – С. 393-599.
13. Семёнов Ю. И. Марксова теория общественно-экономических формаций и современность / Ю. И. Семёнов // Семёнов Ю. И., Гобозов И. А., Гринин Л. Е. Философия истории: проблемы и перспективы. – М.: КомКнига, 2007. – С. 68-105.
14. Гоголь Н. В. Заколдованное место / Н. В. Гоголь // Гоголь Н. В. Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 193-200.

#### References:

1. *New Philosophical Encyclopedia (2010)*, 3. Moscow: Thought (in Russ.).
2. James, W., Russell, B. (2000). Introduction to Philosophy. *Introduction to Philosophy. Problems of philosophy*. Moscow: Republic (in Russ.).
3. Kant, I. (1994). *Critique of Pure Reason*. Moscow: Thought (in Russ.).
4. Husserl, E. (2001). *Cartesian Meditations*. St. Petersburg: Science (in Russ.).
5. *New Philosophical Encyclopedia (2010)*, 4. Moscow: Thought (in Russ.).
6. Kuznetsova, I. V. (2013). Constructive Realism as a Non-Classical Methodology of Knowledge. *European Social Science Journal*, 11-2, 46-48. (in Russ.)
7. Lektorsky, V. A. (2018). Constructive realism as the contemporary form of epistemological realism. *Filosofiya*

- nauki i tekhniki (Philosophy of Science and Technology)*, 23, 2, 18-22 (in Russ.).
8. Porus, V. N. (2019). Two faces of the philosophy of history. *Filosofskiy zhurnal (The Philosophy Journal)*, 12, 1, 104-116 (in Russ.).
  9. Petrovsky, H. V. (2019). "Brainy Is the New Sexy": Sherlock Holmes, Abduction, and Neural Networks. *Filosofskiy zhurnal (The Philosophy Journal)*, 12, 1, 74-89 (in Russ.).
  10. *Philosophical Dictionary by Andre Comte-Sponville* (2012). Retrieved from: [http://philosophy\\_sponville.academic.ru/2110/Тожество](http://philosophy_sponville.academic.ru/2110/Тожество) (in Russ.).
  11. *New Philosophical Encyclopedia (2010)*, 2. Moscow: Thought (in Russ.).
  12. Losev, A. F. (1990). The Dialectic of Myth. *From the Early Works*, 393-599. Moscow: True (in Russ.).
  13. Semenov, Yu. I., Gobofov, I. A., Grinin, L. E. (2007). Marx's theory of socio-economic formations and modernity. *Philosophy of History: Problems and Prospects*, 68-105. Moscow: KomKniga (in Russ.)
  14. Gogol, N. V. (1982). Enchanted place. *Evenings on a Farm Near Dikanka. Mirgorod*, 193-200. Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russ.)

**PIANZIN Serhii Dmytrovych,**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
of the Department of Philosophy and Religious Studies  
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,  
e-mail: pian@ukr.net

**HOW EXACTLY THE WHOLE DETERMINES THE CONNECTION  
OF ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY**

**Abstract. Introduction.** *In modern scientific literature, ontology and gnoseology are defined as sections of philosophy where the basic categories of being and cognition are explored. And the connection between them is undoubted. If gnoseology is inseparable from ontology, the connection between them is absolute; if ontology not independent branch of philosophy, the connection between ontology and gnoseology not have any scientific status.*

**Purpose.** *The purpose of the the article is, at first, more meticulous consideration of the inseparability/separability of ontology and gnoseology. Secondly, the disclosure of the content of the concept connection of ontology and gnoseology, if it exists.*

**Methods.** *In this study was applied abduction method. Abduction allows one to see hitherto hidden connections between various phenomena; it reveals – makes visible – a set of existing relationships.*

**Results.** *The article explores the actual position, that all philosophical questions and answers in any way still rely on ontology, return to ontology, revolve around ontology, etc. At the same time, it turned out that the tendency of philosophy to universality is a fact even in spite of the main attempts to deontologize the world (neo-positivism, analytical philosophy, post-structuralism). And the pursuit of philosophy towards universality leads to the whole as a common property of reality and the whole as general. Particularly important here is the idea of M. Heidegger that the study of man leads to ontology, and the comprehension of being speaks of the existence of man. And then the connection between ontology and gnoseology is already unconditional. In order to identify the specific meaning of the concept of connection, we have taken into account contemporary constructive realism as a non-classical methodology of modern cognition.*

**Originality.** *The first time proved that ass ontology is determined by time, so the connection between ontology and gnoseology establishes the whole. The whole, which exists as a universal property and fundamental characteristic of the real world, and gnoseologically must have the status of a category with its system of interrelated concepts. Also for the first time, is argued the hypothesis is that all attempts to deontologize the world and gnoseologize ontology are completely futile.*

**Conclusion.** *In denying the connection ontology and gnoseology man disappears both as an active subject of cognition, and the creator of his own reality, and the beginning of the imperative of history. The objective whole and the category of the whole determine the connection between ontology and gnoseology. Gnoseology is inseparable from ontology, and ontology from gnoseology. The connection between them is absolutely necessary.*

**Key words:** *ontology, epistemology, connection, constructive realism, totality, integrity, whole, deontologization, category of whole.*

*Одержано редакцією 29.09.2019  
Прийнято до публікації 04.12.2019*

УДК 141:172.1

DOI: 10.31651/2076-5894-2019-2-38-47

**МАРЧЕНКО Андрій Олексійович**,  
аспірант філософського факультету  
Київського національного університету  
імені Тараса Шевченка,  
e-mail: march\_andre@ukr.net

## ПРОСТОРОВІ ВИМІРИ ЛЮДСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ТА СОЦІАЛЬНОСТІ В КОНЦЕПЦІЇ ФУДО ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО

*Здійснено аналіз сутнісних характеристик фудо (клімату) в філософії Вацудзі Тецуро, розглянуто їх кореляцію з процесом формування людської суб'єктивності та соціальності. Встановлено, що Вацудзі Тецуро у своїх філософських пошуках звертається до проблематики як соціальних, соціокультурних, так і власне природних, кліматичних чинників існування людини, акцентуючи увагу на тому, що людина як нінген формується не лише в процесі взаємодії з іншими людьми, а й постійних контактів з навколишнім середовищем як Іншим. При цьому японський філософ розмежовує поняття «фудо (клімат)» і «природне навколишнє середовище» на основі «суб'єктивності людського існування», і клімат, відповідно, розглядається ним не просто як зібрання природних характеристик певної землі, а включає в себе також соціокультурне оточення, стиль життя і навіть технологічний інструментарій, який сприяє функціонуванню та взаємодії людського співтовариства. В концепції фудо Вацудзі Тецуро здійснено спробу виявити глибинну сутність поняття «людського простору» і його проявів в кліматі, ландшафті та в міжлюдських стосунках, обґрунтовується думка, що проблема клімату надає своєрідний орієнтир для будь-якого аналізу структури людського існування.*

**Ключові слова:** людина, нінген, суб'єктивність, соціальність, Вацудзі Тецуро, фудо, фудосей, клімат, природне навколишнє середовище.

**Постановка проблеми.** У сучасному світі, що стрімко трансформується і представляє собою складну динамічну систему суперечливих парадигм та менталітетів, особливого значення набуває проблема порозуміння, врахування точок зору один одного, спільного вирішення проблем, що стосуються як доль окремих регіонів, так і світу загалом. Глибоке знання історичної, філософської спадщини іншої країни сприяє розширенню культурного діалогу, зміцненню дружніх взаємин, формуванню толерантного ставлення до іншого способу життя, світорозуміння й стилю мислення. В контексті викладеного вище особливий інтерес представляють східні культури й цивілізації та їх роль в духовному розвитку людства і світовому цивілізаційному процесі, зокрема філософсько-культурна парадигма, що сформувалась на теренах Японії, зі своїм дискурсом, своєю раціональністю та логікою.

Одним з найвідоміших і найвпливовіших японських філософів ХХ ст. вважається Вацудзі Тецуро, який зумів плідно поєднати у своїх дослідженнях специфіки взаємин індивіда та навколишнього (як соціального, так і природного) простору його існування традиційні філософські ідеї й духовні практики та західну філософську думку. Ця стаття є продовженням дослідження автором філософського спадку визначного японського мислителя [Див.: 1].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Слід зазначити, що дослідженню творчого доробку Вацудзі Тецуро присвячено багато праць таких зарубіжних вчених, як Дж. Бак, Р. Н. Белла, Ч. Бривіо, Л. Дорсі, К. М. Джонсон, Ш. Інага, Р. Е. Картер, Л. В. Кеунг, П. Кото, Дж. Крюгер, Х. П. Лідербах, Г. Майеда, Е. Маккарті, Т. Мочізукі, І. Нагамі, К. Окуда, А. Е. Піке, Н. Сакаї, А. Л. Севілла, Т. Шінагава та ін. На пострадянському просторі філософські погляди Вацудзі Тецуро є предметом розгляду А. Дейкіної, Л. Карелової, М. Корнєєва, О. Луцького, А. Міхальова, О. Скворцової, К. Солоніна та ін. До справи дослідження особливостей традиції філософування на японських теренах долучаються й українські вчені: С. Капранов, Г. Васик, Т. Мозгова, З. Швед. Водночас, слід визнати практичну відсутність досліджень українських авторів, присвячених аналізу філософських поглядів визначного представника японської філософії ХХ ст. Вацудзі Тецуро.