

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського
„Харківський авіаційний інститут”**

К.М. Магомедов

СУТНІСТЬ ТА ОСНОВНІ ФОРМИ БУТТЯ

Навчальний посібник до самостійної роботи

Харків „ХАІ” 2007

УДК 111.11

Сутність та основні форми буття / К.М. Магомедов. – Навч. посібник. – Харків: Нац. аерокосм. ун-т "Харк. авіац. ін-т", 2007. – 48 с.

Висвітлено коло проблем одного з важливих розділів курсу “Основи філософських знань”. Розглянуто різні аспекти проблеми буття, особливості його матеріального та духовного аспектів з позицій різних філософських напрямків. Проаналізовано такі універсальні форми буття, як рух, розвиток, простір і час, що визначені з точки зору нелінійного мислення, тобто націленого на розгляд цих категорій у людському вимірі.

Для студентів, магістрів і аспірантів, що вивчають філософію, історію та теорію культури.

Бібліогр.: 34 назви

Рецензенти: канд. філос. наук І.В. Гордієнко-Митрофанова,
канд. філос. наук В.О. Данільян

© Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського
"Харківський авіаційний інститут", 2007 р.

ПЕРЕДМОВА

У філософському осмисленні світу є деякі фундаментальні категорії, без з'ясування змісту яких неможлива строга й аргументована система світогляду. До них, насамперед, відноситься категорія "буття". У цій категорії фіксується переконання людини про навколишній світ і його місце в цьому світі. Усі наступні міркування про світ залежать від розуміння сутності та структури буття.

Усвідомлення буття як філософської категорії потребує від людини серйозних здібностей абстрагуватися, навичок відходу від повсякденного і почуттєво-конкретного світу. Для студента, який в основному звик до "конкретного" предметного мислення, це не так просто. Створення такої філософської культури – одне із завдань цього навчального посібника.

У розумінні буття, починаючи з міфологічного і релігійного світогляду і закінчуючи сучасною філософією, зустрічаються досить різні та неоднозначні підходи. Вміти знаходити раціональне зерно у кожному з цих підходів – задача непроста і методично та теоретично актуальна.

Актуальність осмислення філософської сутності категорії буття пояснюється ще й тим, що всі наступні теми навчальних курсів з філософії, релігієзнавства, логіки, етики й естетики припускають, в остаточному підсумку, конкретизацію цієї категорії стосовно до тієї чи іншої певної предметної області.

Навчальні курси гуманітарного циклу як одну з основних цілей припускають створення більш-менш строгої й упорядкованої системи світогляду людини. Вона неможлива без усвідомлення сутності основних філософських категорій, до яких відносяться "буття", "матерія", "свідомість", "рух", "розвиток", "простір", "час" та ін. Пропонований навчальний посібник покликаний допомогти у формуванні такого цілісного світогляду.

І ще одна важлива обставина. Більшість колись професійно вузько орієнтованих вузів в Україні перетворені в університети, що зобов'язує їх давати "універсальну" освіту, а це вже припускає відмову від "лінійного" однополюсного мислення, що не враховує різноманіття культур і філософських підходів, не пов'язаних жорстко ні з матеріалізмом, ні з ідеалізмом, ні з якимсь іншим типом світогляду. Стосовно до однієї теми навчального курсу ми постаралися дати такий "нелінійний" погляд на проблеми.

1. БУТТЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ

Проблема буття – одна з головних у філософії, подана в постійних спробах дати розуміння про загальний процес, який охоплює навколишній світ, людське існування і його духовні складові. У звичайному застосуванні поняття "буття" збігається з поняттями "дійсність", "реальність", "існування", "світ", "універсум".

Філософія – це знання про загальне, осягання сущого у формі думки. Буття ж є інтегральною характеристикою світу, яка стверджує цілісність і взаємозумовленість його процесів. Тому створення уявлень про буття є для становлення філософської культури вихідним, фундаментальним, а наступне в навчальному курсі пророблення філософських категорій значною мірою визначено саме задачею розуміння буття, створенням і вдосконалюванням інструментів такого розуміння.

У цьому аспекті з'ясування універсального змісту і сутності категорії буття є методично і методологічно важливим. А про те, що наша література задає вже споконвічно неправильні орієнтири, говорити не доводиться. Досить відкрити статтю "Буття" у книзі "Філософський енциклопедичний словник", де зазначено: "Буття – філософська категорія, що позначає реальність, яка існує об'єктивно, поза і незалежно від свідомості людини" [1, с. 69]. Природно, у того, хто вивчає філософію, виникає запитання: а що, все, що ми називаємо суб'єктивною реальністю, все різноманіття форм суспільної свідомості, відчуттів, сприйнять, уявлень, понять, суджень, умовиводів, теорій, гіпотез, норм, переконань і т. ін. не існує? Очевидно, що таке розуміння буття звужує його межі до рамок матеріального буття.

Щоб переконатися в тому, як ми часом недостатньо усвідомлюємо широту й універсальність категорії буття, досить задатися запитанням: "А Бог існує?". Варіанти відповідей, як правило, такі: так, ні, не знаю. Погодьтеся, це відбувається за рахунок недостатньо повного розуміння категорії буття, адже будь-яке твердження про Бога має будуватися на основі певних уявлень про нього, тобто саме уявлення про Бога незалежно від віросповідання обов'язково має бути, перш ніж ми дамо позитивну, негативну або непевну відповідь про його існування.

Очевидно, що такі казуси виникають через те, що ми часто зводимо питання про буття до розуміння його тільки як об'єктивної реальності.

У цьому ж можна переконатися, зіставивши буття і свідомість. В історії філософії відбулися своєрідне відокремлення свідомості від буття та її протиставлення як суверенної складової. Як таке воно розглядається або як відбиття буття (матеріалістичний світогляд), або як первинна творча сила (ідеалістичний світогляд), але в будь-якому випадку як щось таке, що відокремлене від буття, хоча взаємодіє з буттям через пізнання і діяльність людини. Марксистська концепція буття, побудована на гносеологічному протиставленні буття і свідомості, буття і мислення, породжує нові протиріччя і парадокси. Особливо ми починаємо з ними стикатися, коли аналізуємо так зване основне питання філософії, що розуміється як питання про відношення свідомості, мислення до буття, сформульоване Ф. Енгельсом

у знаменитому другому розділі роботи "Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії". Досить запитати: а що, свідомість, мислення не "буттійствують", не існують? Очевидно, що виведення свідомості за межі буття значно звужує проблематику останнього. Тому потрібно говорити не про відношення свідомості, мислення до буття, а про взаємовідносини матеріальних і духовних складових буття.

У тому, що ми часто недостатньо коректні в розумінні сутності буття, можна переконатися і при аналізі питання про співвідношення буття і небуття, де в європейській культурі домінує традиція, що походить ще з давньогрецької філософії і найбільш повно сформульована Парменідом, відповідно до якої буття є, а небуття нема, воно ілюзорне, недійсне. І це при тому, що навколишні предмети не вічні, вони виникають і зникають, ідучи тим самим у "небуття", все виникає на час, а гине навечно. При цьому ми не враховуємо багато культур, де однозначно віддається пріоритет небуттю перед буттям, стверджується первинність небуття стосовно буття. Вкажемо на них.

По-перше, це християнська культура, в основі якої лежить догмат креаціонізму про створення Богом усього з нічого. Бог не має потреби ні в світі, ні в чому іншому для того, щоб творити. Якби не було принципу "творіння з нічого", то буття Бога було б обумовлене чимось. А якщо так, то він не настільки всемогутній. У тому і полягають зміст і визнання могутності, безумовності та верховенства Бога, що він створив все з нічого, тобто з небуття. І тут є своя логіка: оскільки Бог є основним принципом буття, то йому не можна протиставляти нічого, наприклад, матерію як основу для творіння. Хоча, звичайно ж, наукового підтвердження принцип креаціонізму не має, але для теології він має символічний зміст.

По-друге, атомістична концепція античності, що через систему "атоми - порожнеча" проголосила якщо не пріоритет небуття перед буттям, то їхню паритетність, рівноправність. А це вже не є парменідівським запереченням небуття.

По-третє, пізній буддизм, відповідно до якого дхарми не мають дійсного значення й існує тільки порожнеча, тотожна нирвані, що тільки ілюзорно виступає як буття, світ у його різноманітті. Відповідно до буддійської філософії немає ні матеріального, ні ідеального, а існує тільки шунья (буквально – порожнє, тобто безсутнісне), що символізує небуття.

По-четверте, аналогічна ідея викладена в ученні "Вайшешика", відповідно до якої абхава (тобто бхава з негативним префіксом) символізує небуття, тобто відсутність, і яка поділяється на чотири види: 1) річ (або інше суще), відсутня до свого виникнення; 2) відсутнє після свого руйнування; 3) відсутнє в іншій, не своїй, якості, наприклад, горщик як циновка є відсутнє; 4) відсутнє в даному місці. Якщо спробувати адаптувати це до сучасної європейської традиції, то можна отримати таке: є відносне небуття ($A \in B$) і абсолютне небуття ($A \notin B$). Відносне небуття виступає як неіснування до виникнення (праг-абхава), неіснування після знищення (дхава-абхава) і відсутність зв'язку між двома явищами (атьянта-абхава).

Таким чином, як ми переконалися, універсальна нелінійна культура припускає відмовлення від однобічної європейсько-парменідівської моделі взаємозв'язку буття і небуття і перехід до сучасної, більш гнучкої та справедливої, що розкриває діалектику буття і небуття.

Як бачимо, проблема буття не така проста для розуміння і по-різному вирішується в різних типах культури і філософських системах. Тому її всебічне обґрунтування є задачею актуальною у теоретичному, методологічному, світоглядному і методичному планах.

Поняття буття абстрагується від усіх конкретних відмінностей речей, предметів і процесів, крім однієї їхньої риси, а саме їхнього існування, що задає світу вихідну цілісність і робить його об'єктом філософського міркування. І одним з перших питань, що виникають на шляху філософського осмислення світу, є питання про різноманіття способів і форм буття. З'ясування цього питання важливе й тому, що філософські категорії через їхню граничність неможливо зрозуміти і визначити традиційними способами, тому що загальне не укладається в прокрустове ложе конкретних визначень і способів розуміння. Отже, необхідно знайти інші нетрадиційні способи визначення і розуміння. І це насамперед стосується категорії буття. Якщо не вдається "прямо" визначити сутність буття, то можна її розкрити через дослідження структури буття.

Зрозуміло, що таке ємне поняття, як буття, не може бути структуроване на якійсь одній підставі. Тому проведемо ряд рівнобіжних "зрізів" і таким чином спробуємо осмислити його сутність.

Перший "зріз" буття – основні форми буття. Виходячи з усього різноманіття можливих форм буття можна виділити такі їхні підсистеми:

1. Матеріально-предметне буття або буття речей, що, у свою чергу, має складну структуру, а саме:

- "перша" природа (органічна і неорганічна природа, біосфера);
- "друга", штучна, природа, створена і перетворена людиною.

2. Буття людини, що також має свою структуру:

- буття людини у світі речей, де людина розглядається як тілесна, біологічна, фізіологічна істота;

- власне людське буття, де людина з'являється як соціальна істота, що регулюється не вітально-тілесними потребами, а як духовна, моральна істота, що живе відповідно до ціннісно-нормативної бази суспільства.

3. Буття духовне, що має ідеальну природу. Воно також має складну структуру, в якій можна виділити такі основні складові:

- індивідуалізоване духовне, що являє собою різноманітний потік надзвичайно швидко мінливих почуттів, вражень, спонукань, переживань, думок, переконань, ціннісних установок і т. д.; це те, що становить внутрішній психічний світ людини, починаючи від несвідомого рівня і завершуючи висотами самосвідомості;

- об'єктивоване, або надіндивідуальне, духовне, подане в різноманітних продуктах матеріальної та духовної культур.

4. Суспільне буття, що має дві найважливіші складові:

- індивідуальне буття окремої людини;

- власне суспільне буття, що являє собою історично конкретний спосіб взаємодії людей.

Оскільки для засвоєння основних форм буття буде відведено спеціальний час у навчальному курсі, ми обмежимося лише їхньою назвою і загальною характеристикою.

Другий "зріз" буття – через основні форми реальностей.

Якщо спробувати осмислити обсяг поняття буття через можливі форми реальностей, то можна виділити таку структуру:

а) об'єктивна реальність – реальність матеріальних систем різного ієрархічного ряду (елементарні частинки, атоми молекули, планети, зірки, організми, біосфера тощо);

б) суб'єктивна реальність – реальність ідеальних систем також різного ієрархічного ряду: відчуттів, сприйнять, уявлень, понять, суджень, умовиводів, гіпотез, теорій, художніх образів, філософських, релігійних і міфологічних систем, усіх можливих форм суспільної свідомості тощо;

в) об'єктивно-суб'єктивна реальність, подана людиною і різного роду соціумами; дійсно, людина, з одного боку, як духовна особистість належить до суб'єктивної реальності, а як функціонуюча матеріальна система – до об'єктивної реальності, як цілісна система – до об'єктивно-суб'єктивної реальності.

Слід зазначити, що в східній і західній філософіях у плані визнання або невизнання основних форм реальностей стали можливими чотири логічно припустимі світоглядні платформи, відповідно до яких:

1. Суб'єктивна реальність є єдино можливою або первинною. До неї відносяться всі різновиди об'єктивного і суб'єктивного ідеалізму.

2. Об'єктивна реальність є первинною або єдино можливою реальністю. До неї відносяться всі різновиди матеріалізму (вulgарний, наївний, метафізичний, діалектичний, "соромливий" і т.д.).

3. І об'єктивна і суб'єктивна реальності – однаково паритетні й такі, що не зводяться одна до одної. В історії філософії така позиція одержала назву дуалізму, характерного для філософії Р. Декарта.

4. Заперечується існування обох реальностей. Наприклад, в основі вчення мадх'ямиків, однієї зі шкіл буддистської махаяни, лежить заперечення реальності буття дхарм і, таким чином, заперечення реальності внутрішнього і зовнішнього світів (від слова мадх'я з санскритської – середня, серединна). Відповідно до їхнього вчення визнання існування усього – одна крайність, невизнання – інша; істина – всередині, що і є шунья, тобто порожнеча. Така ідея міститься також у вченні Псевдо-Діонісія Ареопагіта, представника пізньої патристики, що одержала втілення в положенні про принципову невизначність і неописаність Бога. Слід зазначити, що така точка зору в європейській раціоналістичній культурі не зустрічається.

Третій "зріз" буття – виділення так званих рівнів буття, а саме потенційного і дійсного буття.

Слід зазначити, що можливість, потенція зовсім не є небуттям, вони мають статус буття. Всяке конкретне буття містить у собі можливість своєї

подальшої зміни і розвитку. Воно виникло як результат реалізації певних можливостей. Можна виділити такі варіанти можливостей:

- оборотна можливість – це така можливість, з перетворенням якої в дійсність первісна дійсність стає можливістю, наприклад перетворення рідкого стану в газоподібний;
- необоротна можливість – це така можливість, з перетворенням якої в дійсність первісна дійсність стає неможливістю, наприклад смерть людини.

Для кількісної оцінки можливості існує категорія ймовірності, що за своєю суттю є ступенем необхідності в можливому.

Можливість – це такий стан, коли є одна частина детермінуючих факторів, але відсутня інша, або коли детермінуючі фактори недостатньо зрілі для того, щоб виникло нове явище. Це те, тенденції виникнення і розвитку чого вже є в дійсності, але воно ще не стало наявним буттям.

Можна виділити такі види можливостей:

1. Реальна можливість – це те, що в даних умовах ще не реалізовано, але існує об'єктивно, виникає закономірно в процесі розвитку, причинно зумовлено. Це така можливість, яка внутрішньо притаманна дійсності.

2. Абстрактна можливість – це така можливість, що не породжена даним станом розвитку дійсності та на цьому етапі не має умов для реалізації. Вона може бути вираженням побічних тенденцій розвитку, а може бути вираженням дуже віддалених, але цілком реалізованих в інших умовах процесів. Абстрактна можливість може збігатися з мрією людини.

3. Абстрактно-формальна можливість – це те, що формально можливе, але фактично ніколи не здійсненне, тобто це абсолютно порожня можливість. Гегель у зв'язку з цим зазначає: "Можливо, що сьогодні ввечері Місяць упаде на Землю, тому що Місяць є тілом, відокремленим від Землі, і тому також може впасти вниз, як камінь, кинутий у повітря; можливо, що турецький султан стане папою, тому що він людина, може, як такий, повернутися до християнської віри, стати католицьким священиком. Чим більше людина неосвічена, тим менше вона знає певні співвідношення предметів, які вона хоче розглядати, тим більше вона схильна розпросторікатися про всілякого роду порожні можливості, як це, наприклад, буває в політичній галузі з так званими політиками пивних" [2, с. 241].

4. Неможливість, тобто абсолютна нереалізованість як за формою, так і за змістом, ніколи і ні за яких умов. Це, наприклад, неможливість знищення матерії та законів її розвитку.

Четвертий "зріз" буття – поділ на дійсну і віртуальну реальності. Оскільки цей поділ у сучасній літературі зустрічається дуже часто, необхідно зробити одне важливе для наукової термінології зауваження, вже неодноразово зазначене в літературі. Справа в тому, що часто неправильно розуміють віртуальну реальність, ототожнюючи її з інформаційною реальністю, і, таким чином, зміст комп'ютерних програм часто іменують віртуальною реальністю. Це не правильно. В перекладі з латинської слово "віртуаліс" означає можливий, потенційний. Саме в цьому розумінні цей термін використовувався і Ф. Аквінським, і М. Кузанським та іншими

вченими. Так, наприклад, відповідно до останнього, сутність віртуальності полягає в можливості одних об'єктів у згорнутому вигляді містити інші об'єкти й у подальшому породжувати їх у відповідних умовах, а Абсолютом, що містить у собі все суще, є Бог.

Актуальне буття одного об'єкта є віртуальним буттям іншого. При цьому це актуальне буття містить у собі не будь-які види віртуального буття, а цілком визначені, які відповідають природі цього актуального буття. Наприклад, яйце – це віртуальний птах, а, скажімо, камінь не є віртуальним птахом.

Що стосується інформаційної реальності, то варто визнати, що вона є не "можливою", а дійсною, хоча б тому, що вона існує у вигляді певних програм.

Використання терміна "віртуальна реальність" як синоніма інформаційної реальності породжує ще одну логічну складність: називаючи комп'ютерну реальність віртуальною, ми утруднюємося з формулюванням того, що ж їй протиставляти. Тому, як справедливо зазначається в літературі, щоб уникнути плутанини, слід відмовитися від терміна "віртуальна реальність" для опису процесів відображення і моделювання і замінити його простим і зрозумілим терміном "інформаційна реальність". Термін же "віртуальний" варто використовувати в його етимологічному розумінні як "можливий" і протилежний актуальному буттю.

П'ятий "зріз" буття – за способом існування. На цій підставі буття поділяють на дві різні, хоча й взаємозалежні реальності:

- світ матеріальних станів;
- світ психічних станів, внутрішній світ людини, сфера свідомості.

Критерієм їхньої відмінності є характер взаємодії з людиною. Матеріальний світ існує об'єктивно, незалежно від свідомості та волі людей. Психічний світ і людська свідомість існують суб'єктивно, залежать від цілей, бажань і прагнень людей. Питання про те, як ці дві форми реальності зв'язані між собою, є змістом основного питання філософії, що становить основу різних світоглядних орієнтирів.

Унікальність стану людини в системі буття визначається вже тим, що вона одночасно належить обом світам. У цьому відношенні буття людини є діалектичною єдністю об'єктивно-предметного і суб'єктивного, що становить найбільшу перевагу його перед усім світом і одночасно найважчий хрест, тягар відповідальності, що вона повинна нести.

Залежно від способу, яким буття надано людській свідомості, можна виділити ще один, *шостий "зріз" буття*, а саме його поділ на таке:

- феноменальне (від гр. – явище);
- ноуменальне, або сутнісне.

Їх ще називають чуттєвим і умоосязним, чуттєвим та інтелігібельним, чуттєвим і надчуттєвим світами. Феноменальне буття – це весь чуттєво сприйманий світ у всьому його якісному розмаїтті. Ноуменальне буття подане мікроструктурами, надвіддаленими об'єктами, недоступними для органів почуттів, причинно-наслідковими залежностями, законами – всім

тим, що відносять до сутності явищ і процесів. Це буття ще називають трансцендентальним, або метафізичним.

За зазначеним критерієм можна здійснити ще один, *сьомий "зріз"*, виділивши в його структурі справжнє й уявне, удаване, неістинне буття. Слід зазначити, що уявне буття не є небуттям, це або образ чи модель об'єкта, що заміщають інший якийсь справжній об'єкт, або ж модель вигаданого, а не справжнього об'єкта.

Як зазначено в літературі, справжнє й уявне буття не тотожні відповідно до ноуменального і феноменального буття. І ноуменальна, і феноменальна форми буття справжні, але відрізняються одна від одної тим, що перша з них досягається розумом, а друга – почуттєвим пізнанням. Явища уявного буття можуть виникати при пізнанні як ноуменального, так і феноменального буття. Наприклад, визнання теплороду і флогістону – при пізнанні ноуменальної реальності, а визнання геоцентричної системи – елемент уявного буття при відбитті феноменальної реальності [3, с. 48].

Те, що було сказано про співвідношення справжнього й уявного буття, має важливе світоглядне значення, дозволяє порівнювати наукові та позанаукові форми розуміння світу. Не випадково найбільш значною за важливістю та тривалістю, такою, що стосується глибинних світоглядних і ціннісно-емоційних основ людського життя, є дискусія між атеїстами та віруючими. Перші вважають Бога, загробне життя тощо удаваним буттям, а віруючі – справжнім.

Становить інтерес ще один, *восьмий "зріз" буття*, зазначений у літературі. Залежно від способу існування можна виділити субстанціальне та пропритативне буття. Субстанціальне буття (від лат. субстанція – основа) – це таке буття, що має статус самодостатнього існування. Пропритативне буття (лат. proprititas – властивість) – це те, що не існує самостійно, а має в субстанції основу або носій.

До пропритативного буття належать:

а) атрибути – невід'ємні, постійні властивості об'єктів, без яких вони не можуть ні існувати, ні мислитися;

б) акциденції – випадкове, несуттєве, в протилежність субстанціальному, або істотному, тимчасове, мінливе [3, с. 54].

Очевидно, що і це питання має важливе значення, тому що саме від субординації субстанціального і пропритативного буття залежать тип світогляду і логіка аргументації при відповіді на основне питання філософії. Матеріалізм як субстанціальне буття виділяє матерію, суб'єктивний ідеалізм – індивідуальну свідомість, суб'єктивний дух, об'єктивний ідеалізм – світову свідомість, об'єктивний дух.

У розумінні буття є два шляхи: або визнати буття як об'єктивну реальність, щось існуюче незалежно від людини, вічне і нескінченне в просторі та часі, неруйнівне, що одержало розвиток у варіантах світогляду до Нового часу, або оголосити своє, людське, існування як єдино можливе, а все інше – як його суб'єктивну реальність. Назвемо їх філософією буття і філософією Духу. Якщо першим шляхом намагаються обґрунтувати залежність людського існування від вічного і незмінного Абсолюту (Бог,

розум тощо), то філософія Духу намагається обґрунтувати, що людське існування не укорінене в бутті та не має потреби в ньому. Разом із соціально-економічними перетвореннями Нового часу, коли люди, відмовившись від Бога і буття як Абсолюту, поставили себе в центр світогляду до людини прийшло відчуття недостатності її "безбуттєвого" існування. М. Гайдеггер назвав цей процес "онтологічним нігілізмом", а по суті це процес якнайбільшої суб'єктивізації буття. У класичній культурі буття було певним чином упорядковано навколо єдиного Бога, Абсолюту. А якщо це так, то все буття має певну і досить строгую ієрархію, кожна річ має своє призначення і зміст, які диктують спосіб поведінки з нею. Відмовившись визнати буття Абсолютом, люди стали сприймати своє власне буття, своє життя, свої потреби як єдине і справжнє буття. Поставивши себе в центр світогляду, уповаючи тільки на себе, люди приписали діяльній енергії тільки собі. Цим самим вони завоювали право переробки, перетворення буття за своїм розсудом. Ось приблизні символічні віхи цього всесвітнього процесу суб'єктивізації буття:

- Сократ: "Пізнай самого себе";
- Декарт: "Я мислю, отже, існую";
- Фіхте: "Я те, що пізнає й існує, все інше є лише пізнаваним і реально не існуючим";

- Ніцше: "Бог помер. Знайди в собі себе, будь єдиним, нічого, крім себе, не визнавай";

- Гайдеггер: "Буття є буттям людини, його суб'єктивністю. Обрй вже не світиться сам по собі. Тепер він лише точка зору людини, яка до того ж сама і творить її. Навіть Бог втрачає свою субстанціальність, тепер він не поза людиною, а в ній".

Цей процес суб'єктивізації буття особливо яскраво проявився в екзистенціалізмі, що взагалі відмовився від ідеї об'єктивного буття. Відповідно до екзистенціалізму є один вид буття, добре нам відомий, – це наше власне існування. Воно не піддається раціональному пізнанню і єдиний спосіб його розуміння полягає в тому, щоб його пережити.

Усе буття – і суспільні відносини, і зовнішній світ, і пізнавальні акти, і дії окремих людей – необхідно аналізувати, виходячи з людської суб'єктивності, тобто все існуюче, як воно нам надано, визначається способом людського буття і його свідомістю.

Екзистенціалісти розрізняють поняття "буття" й "існування": перше відноситься до оточуючого людину природного та соціального світів, а друге – до внутрішнього життя людини, до її індивідуального "Я".

Людина як окремо взятий індивід – це істота, що мислить, страждає, вона закинута у світ речей і соціальних смислів, у світ далекий байдужий, ворожий, де навіть традиційні форми спілкування, освячені релігією і мораллю, підкреслюють самотність кожної людини. У цих умовах "прорив" одного індивіда до іншого, тобто справжнє спілкування, неможливий. Навколишній природний і соціальний світи прагнуть придушити індивідуальність, зробити її частиною загального безособового буття. Це породжує в людині почуття загубленості, тривоги, страху і туги. Існування –

це і є індивідуальне життя, наповнене переживаннями відносин людини з буттям, навколишнім світом.

З іншого боку, існування розуміється як постійне "екзистенціювання", тобто вихід за межі своєї суб'єктивності. У М. Гайдеггера цей стан характеризується як "турбота", тобто як "забігання вперед"; у Ж.-П. Сартра – як здійснення особистістю свого "проекту" (саме в цьому значенні слід розуміти важливу тезу екзистенціалізму: "існування передре сущності"). Ось чому воля розглядається ними як фундаментальна характеристика людини.

Це існування може бути "справжнім" і "несправжнім". Зазвичай людина живе звичним, "несправжнім" життям. Вона втягнена в безособове буття, і життя її йде за інерцією, за затвердженням кимось планом, яке М. Гайдеггер визначає терміном "man", де вона не суб'єкт, а об'єкт дій інших людей і обставин. Але в особливих обставинах, названих пограничними (хвороба або втрата близької людини, страх смерті тощо), перед людиною раптом оголюється "несправжність" того, чим вона дотепер займалася, і ставляться найважливіші сенсожиттєві запитання: "як жити?", "навіщо жити?" та ін. Відповідаючи на них, людина неначе повертається до "справжнього" буття.

Як ми бачимо, екзистенціалізмом були підняті такі верстви буття і людини в цьому бутті, що були недоступні раціоналістичній культурі до ХХ століття. Правда, це було досягнуто "дорогою ціною", через втрату інших "переваг" минулого досвіду, особливо в розумінні структур взаємодії людини і суспільств.

Слов'янська релігійна філософія пішла зовсім іншим шляхом. Як зазначав С. Л. Франк, "... нова західноєвропейська людина відчуває себе саме як свідомість, що індивідуально мислить, а все інше – лише як надане для цієї свідомості або сприймане через її посередництво. Вона не почуває себе укоріненою у бутті або такою, що знаходиться в ньому, і своє власне життя відчуває не як вираження самого буття, а як іншу інстанцію, що протистоїть буттю, тобто вона почуває себе, так би мовити, розлученою з буттям і може до нього пробитися тільки обхідним шляхом свідомого пізнання" [4, с. 481]. Учення Декарта, в якому на місце безумовного буття було поставлено "Я", С. Франк охарактеризував як глибоку оману, причому згубну, що накоїла безмірно багато шкоди не тільки в теоретичній самосвідомості філософії, але й у духовному житті європейського людства.

Аналогічної позиції дотримується і М. О. Бердяєв. Він зазначає, що в європейській філософії, наприклад у Канта, затверджується примат пізнання над буттям, здійснюються отождоження його з науковим знанням, раціоналізація і логізація буття, що призводить до "фатального" розриву з Абсолютом. Філософія перестає підживлюватися релігійними соками, таємниці буття, таїнства життя для неї виявляються закритими: вона перетворюється в поліцейського, що стежить за тим, щоб ніхто не порушував відкритих нею раціональних форм і методів мислення і пізнання, щоб ніхто не здумав всерйоз говорити про цінність трансцендентного буття, про його первинність і безсумнівність. "Адже ж безумно думати, – говорив далі М.О. Бердяєв, – що буття може залежати від пізнання, що воно дано лише в науках, що поза судженням не може бути й мови про буття" [5, с. 77].

Специфіку російського світогляду в розумінні буття вже процитований вище С.Л. Франк описує таким чином: "Безпосереднє почуття, що моє буття є саме буття, що воно (моє буття) належить буттю загальному й укорінюється в ньому і що досконалий життєвий зміст особистості, її мислення як рід її діяльності проіснують тільки на цьому ґрунті, – це почуття буття, що надано нам не зовні, а є присутнім всередині нас (не стаючи тим самим суб'єктивним), почуття глибинного нашого буття, яке одночасно об'єктивне, надіндивідуальне і самоочевидне, становить суть типово російського онтологізму". Це свідчить про те, що для російського світогляду існування буття як такого у його трансцендентності (у його незалежності від усякого пізнання і знання про нього) є більш очевидним і сенсожиттєвим, ніж існування мого "Я" і свідомості, яку воно має. У такому світовідчужанні не домінує суб'єктивізм, орієнтований на утвердження самодостатності, автономності, закритості та своєрідності нашого внутрішнього світу, нашої здатності мислити, усвідомлювати безвідносно до буття як такого. У цьому світовідчужанні непереборним є почуття причетності людини і її внутрішнього світу до чогось, що перевищує здатності та можливості кінцевого буття людей, непереборним є відчуття того, що "ми в нашому бутті та через нього безпосередньо пов'язані з буттям як таким, існуємо в ньому і володіємо ним цілком безпосередньо – не через свідомість, що пізнає, а через первинне переживання" [4, с. 481].

Таким чином, специфіка російського релігійного світогляду в розумінні буття полягає в тому, що вона відроджує втрачену ідею онтологізму, первинності буття як Абсолюту. Свідомість же є формою включеності людини в це буття, через свідомість стає можливим відкриття цього буття для людини. Це відкриття відбувається не стільки розсудливо-розумним шляхом, скільки через чуттєвість, ірраціонально, через механізми переживання, інтуїції.

Мабуть, у цьому питанні проявляється істотна відмінність російського світовідчужання від європейського розуміння буття. До буття у формі Абсолюту ніяк не можна прийти через дискурс, судження, умовивід, доказ. Можна тільки з нього виходити, прийнявши його первісно до всякого пізнання, попередньо відкривши у своєму серці. Знання не є відбиттям, а ще гірше – конструюванням буття; воно є саморозкриттям, самооформленням, самовиявленістю буття [5, с. 76 – 78].

Таким чином, російському світовідчужанню споконвічно була чужою індивідуально-особистісна форма розуміння буття. Людині відповідно до неї слід покірливо погодитися з тим, що її свідомість є лише посередником між світом і абсолютним буттям, угамувати гординю свого "Я", яке зажадало бути самостійним творцем світу.

Характерний для європейської традиції процес суб'єктивації розуміння буття набув особливого розвитку в сучасну епоху. Традиція знаходження опори людського існування в бутті через розум, раціональність, що походить ще від античності, яка становить основу європейської класичної культури, починає поступово здавати свої позиції. Як заявив Ортега-і-Гассет, "...наше учнівство в греків скінчилося... Вони перестали бути нашими педагогами і

стають нашими друзями. Давайте станемо розмовляти з ними, станемо розходитися з ними в найголовнішому" [6, с. 56]. Це головне в розумінні буття зводилося до такого:

- розуміння античністю буття як чогось сутнісного, незмінного, нерухомого, субстанціального;

- опора на розум як основу людського буття у світі.

Відмовившись від парменідівського розуміння буття як чогось стійкого, нерухомого, вічного, що знаходиться за світом кінцевих речей і досягається лише розумом, філософи ХХ століття спробували розвинути ідею буття як становлення, вічної зміни. Ця обставина відразу вплинула на стиль філософствування. Філософський текст втрачає свою традиційну специфіку, що полягає в орієнтації на досягнення загального у формі думки. Тому філософія поступово втрачає свою оригінальність, відмітність від літературно-художніх текстів. І це, насамперед, відбилося в розумінні буття, а саме:

- відкинуто античне розуміння буття як незмінного, нерухомого, субстанціального;

- завершилася довіра до Розуму-Логосу в досягненні цього буття, на якому була побудована вся класична культура.

Слід зазначити, що парменідівська ідея буття на багато століть визначила логіку філософствування, побудовану на прагненні виводити все мінливо-суще з незмінного. Це однаково стосувалося і мислення: воно можливе тільки на базі стійких логічних і категоріальних форм. Ці основні форми були відомі й уклалися в прокрустове ложе тріади (поняття – судження – умовиводи). Думка викладалася системно, впорядковано, дотримуючись основних законів і категорій логіки, а філософські тексти мали завершені форми. Тому логіку міркувань автора, предмет філософствування та характер його думок можна було зрозуміти і схопити.

У філософських текстах було подано лише результат мислення; вся ж "чорнова", попередня робота з формування змісту і форми авторського тексту, як правило, залишалася за його межами.

Філософія постмодерну усунула цю завершеність мислення і спробувала виразити сам процес філософствування, коли воно ще хаотично, категоріально і логічно не оформлене. А для цього виявилися потрібними інші, відмінні від класичного мислення, стилі письма. Згідно з постмодерном авторське прагнення логіко-категоріально оформити мислення вносить зміни в його зміст, позбавляє його одвічної емоційної насиченості, нав'язуючи думкам логічний порядок. Через це філософські тексти стають абстрактнішими, біднішими, не торкаються глибинних основ людської чуттєвості та психіки, і читачеві залишаються тільки "висушені" логікою "вижимки" повноцінного філософського міркування.

Звідси – відмовлення від пошуку глибинних основ людського буття. Пошук такої сутності оголошується помилковим та ілюзорним. Словесно-мовна форма вираження думки завжди індивідуальна, випадкова, ніяким розумом цього не зрозуміти, отже, ніхто не в змозі схопити істину і логіку буття. У філософії вже не "працюють" категорії "сутність", "закон",

"необхідність", "причина", за допомогою яких людина впорядковувала буття і розумовий процес про нього. Головними проявами цього буття оголошуються невизначеність, хаос, нестійкість, біфуркація, випадковість. Отже, немає ніякої каузальної, причинно-наслідкової обумовленості явищ. Будь-який розвиток є поліфункціональним, однозначно пророчити результат процесів неможливо. Світ повсякденності та щоденності, в якому немає гармонії й упорядкованості, де домінують миттєві інтереси окремих індивідів, кожний з яких переслідує свої цілі, стає головною темою філософських міркувань про буття.

Буття в цих умовах утрачає свою цілісність і структурну впорядкованість. Плюралізм, такий зараз модний, затвердився й у розумінні буття у всіх його проявах, а саме:

1. Суспільно-політичне життя – це конгломерат змагань безлічі співтовариств, що представляють свої специфічні інтереси без загальної, об'єднувальної ідеї.

2. У плюралізмі цінностей зникають моральні, політико-правові, естетичні пріоритети.

3. У житті превалює індивідуалізм, соціальний атомізм. Суспільство втратило стійкі вертикальні зв'язки, які поєднували систему "індивід – суспільство" на всіх рівнях, і зберегло тільки горизонтальні залежності. У результаті суспільство перетворюється в конгломерат індивідів, де кожний однаковою мірою встановлює своє місце, не оглядаючись на інші цінності й інтереси, де домінує принцип "Я так хочу, мені так зручніше".

2. ДІАЛЕКТИКА МАТЕРІАЛЬНОГО І ДУХОВНОГО БУТТЯ

Жодне питання не викликало таких дискусій, як питання про взаємодію матерії та духу. Це питання не випадково названо у філософії основним, тому що воно стосується основ будь-якого світогляду. Не зупиняючись докладно на проблематиці основного питання філософії, оскільки вона викладена в навчальній літературі, зробимо лише деякі зауваження.

По-перше, дуже часто для багатьох основне питання філософії є надуманим, успадкованим від марксизму. (Не випадково у студентів була популярною така приказка: "Что первично, что вторично – лично нам безразлично".) Здається, що це помилкова позиція, оскільки будь-який світогляд, яким би він не був, не може не будувати певну субординацію двох можливих форм буття: матеріального і духовного, якими б плюралізмом і об'єктивізмом людина не прикривалася.

По-друге, позиції матеріалізму й ідеалізму, дуалізму і плюралізму не повинні розглядатися як строго оцінні, особливо в категоріях істинності або хибності, тим паче що досвід світової культури показує, що найбільш універсальні філософські системи спиралися на всілякі методологічні та світоглядні підстави. "Якість" будь-якої філософської системи визначається не тим, на яких світоглядних підставах вона побудована, а тим, як вона доводить свої аргументи. Цим філософія істотно відрізняється від науки, де чітко діє критерій істинності.

По-третє, дуже часто матеріалізм розуміють як світогляд, що недооцінює духовність, а поняття матерії розглядають як відстале, бездуховне утворення. У зв'язку з цим Л. Шестов зазначав: "Найстрашніший ворог всього живого – не відстала матерія..., найстрашніший і нещадний ворог – це ідеї. З ідеями, і тільки з ідеями, потрібно боротися тому, хто хоче подолати неправду світу" [7, с. 382]. І далі: "... матеріалізм ще ніким і ніколи не був спростований. Усі докази, заперечення, наведені звичайно супротивниками матеріалізму, відносяться не до самого матеріалізму, а до доказів, що наводяться ними для свого захисту. ...Перед судом розуму всяка метафізика, ідеалістична в тій же мірі, як і матеріалістична, виявиться неправильною, тому що в той або інший момент свого розвитку вона пошлеться на непоясненне, тобто для розуму неприйнятне як дане. Але й "довести" істинність матеріалізму неможливо" [7, с. 383].

По-четверте, коли Ф. Енгельс у роботі "Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії" формулював зміст основного питання філософії, він, виходячи зі своєї "надзадачі" у філософії, "звувив" його проблематику до онтологічного і гносеологічного аспектів. Не випадково зараз у літературі ставиться проблема про доповнення змісту основного питання філософії праксеологічним, соціально-аксіологічним аспектами. І як аргумент наводять таку обставину: адже предмет будь-якої філософії як історично визначеної форми світогляду – це система "людина – світ", суб'єктно-об'єктна парадигма, тобто людина – обов'язкова складова будь-якого типу світогляду. Тому в проблематику основного питання філософії мають включатися всі без винятку регулятиви людської активності: онтологічні, гносеологічні, аксіологічні та духовно-практичні. Саме в останніх двох аспектах, не врахованих основоположниками марксизму, знімається абсолютне протиставлення матерії та свідомості. Матерія в найбільш широкому буттєвому аспекті містить і людину у всьому її духовно-практичному різноманітті. Оскільки це так, матерія повинна включати як іманентну складову духовність.

Дійсно, для деяких форм прояву людської активності, наприклад, для самосвідомості, інтуїції, емоцій тощо, важко взагалі визначити типологію ставлення суб'єкта до світу. У певному розумінні А. Бергсон був правий, коли вказував на те, що людинознавство можливе тільки на базі суб'єктно-суб'єктної парадигми, а це успішно здійснюється тільки через механізми інтуїції або через емоції, що є базою оцінного ставлення людини до світу. Як справедливо зазначає Г.Х. Шингаров, "... в емоціях гносеологічна протилежність суб'єктивного й об'єктивного зникає, суб'єкт і об'єкт переживається як щось єдине" [8, с. 99].

Таким чином, історично сам розвиток уявлень про матерію веде до зняття абсолютного протиставлення матерії та свідомості, матеріального і духовного. Це природно, тому що змінюється і саме розуміння сутності цих категорій.

Наприклад, стосовно до категорії "матерія" можна виділити такі етапи уявлень про матерію:

1. Етап наочно-почуттєвих уявлень у древній філософії, коли в основу світу покладалися ті чи інші природні стихії і їхні модифікації (вода Фалеса, вогонь Геракліта, повітря Анаксімена, апейрон Анаксімандра, атоми Демокрита та інші стихії).

2. Етап речовинно-субстратних уявлень про матерію, пов'язаний з науково-технічними змінами в Новому часі та в епоху Просвітництва, з успіхами розвитку механіки. Він пов'язаний зі зміщенням теоретичного акценту на матерію як надчуттєвий носій (субстанцію, сутність) усіх властивостей і відносин. Ця субстанція мала характер не стільки надпластичної речовини, скільки невичерпної енергії, активності, саморуху.

3. Етап філософсько-гносеологічних уявлень про матерію, пов'язаний з успіхами становлення діалектичного матеріалізму на початку ХХ ст., із кризою речовинно-субстратних уявлень про матерію. Кульмінацією такого розуміння стало знамените визначення, що дав В. І. Ленін у роботі "Матеріалізм і емпіріокритицизм": "Матерія є філософською категорією для позначення об'єктивної реальності, яка надана людині у відчуттях її, яка копіюється, фотографується, відображається нашими відчуттями, існуючи незалежно від них".

4. Етап аксіолого-праксеологічних уявлень про матерію. Ще в 20-ті роки А.Ф. Лосев зазначав: "Послідовний матеріаліст, а особливо діалектичний... має зрозуміти матерію особистісно, з погляду категорії особистості... Це зовсім не рівносильно уособленню матерії" [9, с. 508, 509]. Джерела такого розуміння матерії можна знайти ще у Спінози, в якого мислення розглядається як вічна й атрибутивна властивість матерії.

Виходячи з такого розуміння матерії стає очевидною недостатність ленінського визначення матерії. Сучасна наука досягла таких рубежів, коли починає виявлятися зв'язок психічних явищ не тільки з умовними і безумовними рефlekсами, біохімічними, біофізичними процесами в нервових клітинах, але й з квантово-польовими структурами головного мозку, що порушують звичну для нас субординацію матеріального і духовного. Виявляється, існує така реальність, яка, будучи матеріальною, одночасно має властивості психічного. Як зазначають А.П. Дубров і В.М. Пушкін, "виходячи з наявних на цей час твердоустановлених фактів, слід визнати, що існують види (або форми) матерії, що залежать від свідомості, думки. Енергоінформаційний дуалізм являє собою не просто філософське умоглядне поняття, а стає об'єктивною реальністю... Думка матеріальна, але це матерія особливого роду – психічна матерія, і задача сучасної науки полягає в її глибокому пізнанні як одиниці психіки людини, її свідомості" [10, с. 244]. А це свідчить про наявність лише відносної, а не абсолютної протилежності матерії та свідомості.

Останнім часом дослідники вказують ще на одне внутрішнє протиріччя у визначенні матерії В. І. Леніним, тому що воно містить одночасно два взаємовиключних судження: 1) матерія незалежна від нашої свідомості; 2) матерія є об'єктивною реальністю, наданою нам у відчуттях. Перше судження заперечує друге, і навпаки. Теза про незалежність матерії та свідомості належить до розряду тверджень, які неможливо науково довести.

З вимогою зрозуміти протилежність матерії та свідомості як відносну й одночасно вивести свідомість з матерії, яка не має свідомості, пов'язано поняття *субстанції*, що сформувалося ще в XVIII столітті. "Під субстанцією, – зазначав Б. Спіноза, – я розумію те, що існує само по собі й представляється само через себе, тобто те, представлення чого не має потреби в представленні іншої речі, з якої воно повинно було б утворитися" [11, с. 361]. У цій категорії зафіксовано ідею абсолютного начала першооснови, яка для свого обґрунтування не потребує нічого іншого.

З одного боку, субстанцію розуміють як матерію, з іншого, – як причину і "суб'єкт" усіх своїх формоутворень. У цьому розумінні вона не потребує ніякого імпульсу ззовні. Тому вона виключає наявність будь-якого незалежно від неї існуючого утворення, будь то Бог, абсолютна ідея, душа або індивідуальна екзистенція. Субстанція єдина, і застосування цього поняття в множині неможливе. Самореалізація субстанції, як вже зазначалося, відбувається в атрибутах – загальних, невід'ємних властивостях, однією з яких і є свідомість, і модусах – конкретних, окремих властивостях предметів.

Хоча існує точка зору, відповідно до якої потрібно взагалі відмовитися від категорії матерії як субстанції, що нібито виражає застарілий стиль мислення, побудований на натурфілософії, але нам вона здається важливою. По-перше, з нею пов'язана ідея причинної обумовленості всіх явищ і процесів. Субстанція виступає в ролі першопричини всього існуючого. По-друге, на рівні своїх проявів субстанція повинна розумітися як матерія або універсум, узяті в аспекті всіх їхніх змін, у всьому властивому їм потенційному або актуальному різноманітті. По-третє, звернення до категорії субстанції дозволяє зняти питання про абсолютну протилежність матерії та свідомості, матеріального і духовного як універсальне і єдино можливе.

Сказане, звичайно ж, цілком не знімає питання про абсолютну протилежність матеріального і духовного, матерії та свідомості. Ця протилежність має місце в таких аспектах:

1. Пізнавальні образи за своєю суттю ідеальні, не мають властивостей матеріальних об'єктів, відрізняються від нейродинамічних процесів, що відбуваються в структурах головного мозку; вони самостійні в тому розумінні, що являють собою суб'єктивну реальність. У них, як то кажуть, немає ні грана речовини.

2. Свідомість має широкий ступінь волі та самостійності. В образах свідомості формуються конструкти, які підлягають опредмеченню в подальшій перетворювальній діяльності. При цьому створюються такі образи, що не мають прямих прототипів у матеріальній дійсності та тільки згодом можуть бути реалізовані на практиці.

3. Треба враховувати також залежність індивідуальної свідомості від буття самої людини, її смертність; тут також проявляється її протилежність матеріальному, непримиренність з конечністю конкретно-суцього.

Про відносну протилежність матерії та свідомості свідчить і така обставина. Погодьтеся, основний масив свідомості існує не в ідеальній, а в матеріально втіленій формі. Більш точно можна сказати так: вона по-іншому

взагалі не може існувати. Інакше її неможливо ні зафіксувати, ні сприйняти, ні зберегти, ні передати іншому. Можна виділити такі універсальні форми буття свідомості:

1. Мовна форма існування індивідуальної та суспільної свідомості. Це соціально індиферентна форма свідомості, тому що мова однаково байдужа до соціальних інтересів, вона однаково ефективно служить розуму і неуцтву, Богу і дияволу, релігії та науці. Мова є формою вираження всіх понять, у яких опредмечується свідомість, і істинних, і помилкових. Ми – мовні істоти. Ми утворюємо суспільство саме мовних істот. Ми організуємося, керуємося через мову. У нашому світі всі цінності з'являються такими лише остільки, оскільки можуть бути так чи інакше виражені, відображені та породжені в мові. Цивілізація – це, насамперед, цивілізація мовних істот. Отже, ми так чи інакше перебуваємо під владою слів, і ця влада двояка: від ангела і від диявола. О. Зинов'єв у характерній для нього сатиричній формі зазначає [12, с. 57]:

Отметь, откуда завелась
Могучая над нами слова власть?
Ткнул пальцем в черное пятно,
А нам прикажут: белое оно.
Назначат свыше – скажут: выбирай.
Устроят ад, а скажут: сущий рай.
Намылят шею и намнут бока,
Вот вам свобода, скажут, на века.
И верим мы. И видит все таким
Нам почему-то хочется самим.

2. Буття свідомості у формі суспільних відносин. Відносини людей – відносини свідомих істот, і тому в них зосереджена суттєва частина суспільної й індивідуальної свідомості. Ця форма свідомості "поводиться" інакше, ніж мовна форма, у неї інша логіка розвитку, тому що залежить вона безпосередньо від потреб та інтересів людей.

3. "Уречевлена", опредмечена форма буття свідомості. Все, що зроблено, перетворено людиною, залучено нею в оборот своєї перетворювальної, пізнавальної, оцінної та іншої діяльності, що становить феномен культури, є не що інше, як опредмечена форма свідомості.

4. Невербальні, позамовні форми вираження свідомості, що проявляються в здатності людини "читати" між рядків, у вираженні своїх думок у формі неповних пропозицій, так званих ентимем. Ця проблема була поставлена ще в стародавності грецьким філософом мегарської школи Евбулідом (IV ст. до н.е.), одержала назву "парадокс брехуна": "Чи бреше той, хто говорить, що він бреше?", і широко обговорюється й зараз математичною логікою і теорією множин. А Ф.І. Тютчев у вірші "Silentium!" про невідповідність думок і слів висловився геніально: "Думка висловлена є неправдою". У цьому формулюванні не просто поетична форма, метафора, а постановка порушеної нами проблеми про можливість немовних форм мислення і свідомості.

У структурі основного питання філософії категорію матерії в літературі часто співвідносять з різними поняттями: мисленням, свідомістю, психікою, духом і т.д. У зв'язку з цим необхідно зробити деякі зауваження.

Співвідносячи матерію з мисленням, ми значною мірою збіднюємо гносеологічну проблематику, тому що свідомість не тотожна мисленню. Вона крім раціональних складових включає такі компоненти почуттєвого пізнання, як відчуття, сприйняття, уявлення, емоції, переживання.

Цілком припустимо співвідносити категорію "матерія" з людською психікою, маючи на увазі, що останнє – це область свідомості, несвідомості та підсвідомості. Але й це співвідношення буде неповним, тому що з цієї діалектичної взаємодії виключаються суспільна свідомість і її складові.

У світоглядному плані точніше і правильніше співвідносити матерію з поняттями "дух" і "душа", оскільки вони суттєво багатші за змістом, ніж поняття "свідомість", "мислення" або "психіка".

Слід зазначити, що між поняттями "дух" і "душа" при всьому їхньому суттєвому взаємозв'язку є і розбіжності. Душа відповідно до більшості світоглядних канонів пов'язана з конкретним цілим, будь то окрема твар або тілесність усєї природи (світова душа), а після смерті тіла душа перебуває в особливо легкому астральному тілі. Дух же вільний від конкретних втілень і всюдисущий, легко проникає всюди і так само легко виходить за будь-яку межу. Тому він здатний доходити до вершин світобудови (тобто бути досконалим), створювати будь-яку граничну цілісність і привносити в кожне окреме наявне буття переживання причетності (зміст) всякому іншому буттю. Душа ж зберігає форму свого тіла, структуру його системотвірних властивостей і лише іноді на короткий час залишає своє лоно. Душа недосконала й обмежена, дух же вічний і нестворюваний.

Разом з тим дух і душа мають і загальні риси, вони тотожні за своєю природою, поділяються на вищі та нижчі структури, які не спостерігаються "зовні". Про дух звичайно говорять як про буття безумовне, вільне, без меж; зв'язане ж існування душі виражається поняттям "екзистенція", тобто буття між плоттю і духом. Одержуючи живлющі імпульси духу, душа в'яне і випадає із загальної структури буття; навпроти, при заплідненні духом душа розквітає й удосконалюється.

Таким чином, взаємозв'язок духу і душі може бути виражений поняттями "духовність" і "бездуховність". Духовність – запліднення душі духом і постійний потяг до вершин буття, і, навпаки, бездуховність – відрив душі від духу, замикання здібностей душі на діяльності з обслуговування своєї тілесності та досягнення життєвих благ.

У зв'язку зі сказаним необхідно зробити одне цікаве зауваження. Як зазначається в літературі, духовність, тобто перебування в душі людини того чи іншого духу, буває як істинною, так і хибною, як доброю, так і злою. Тому неправомірно вкладати в поняття духовності тільки позитивний зміст. Наприклад, одержимість злим духом – не бездуховність, але духовність пагубна і шкідлива, хибна і зла, що підміняє любов до Бога любов'ю до фальшивого ідола. Про деяких духів говорять як про тих, що помиляються, що переслідують егоїстичні цілі, брешуть та обманюють людей. Не

випадково всі релігії, як правило, засуджують окультні теорію і практику, тобто набуття знань і навичок від чаклунів, медіумів, астрологів та ін. Усі релігії Одкровення вчать, що духів треба перевіряти за допомогою зіставлення власних бажань і вчинків з вимогами Священного Писання [13, с. 167 – 169].

Існує дві основні моделі зв'язку душі та духу в тілі людини:

а) двійкова, відповідно до якої людина складається з душі та тіла;

б) трійкова, в якій зв'язані дух, душа і плоть.

Прихильники першої моделі зближують поняття духу і душі, тлумачачи дух як розумну частину людської душі. Інші ж роз'єднують дух і душу, протиставляють "людину духовну" "людині душевній". Відповідно до першої моделі розвинена душевність – уміння здобувати емпіричну інформацію, керувати тілом, займатися інтелектуальною діяльністю; духовність же – це розвинена душевність.

Відповідно до другої моделі душевність людини забезпечується такими формами, як тілесна чуттєвість, емоційність, воля й інтелект; духовність же пов'язана з розвитком сумління, інтуїції і зі здатністю містично перебувати в тих чи інших шарах духовного буття. Апостол Павло, який найбільш повно розвинув цю модель людини, вчив, що розвиток почуттів, волі й розуму людини, зумовлений плотською функцією душі, перешкоджає становленню в ній "духовної людини". Подібно до того, як тіло – дім і дзеркало душі, так і душа – дім і дзеркало духу. Тому душа поза даром духу не здатна до інтуїції, містичної соприсутності, мук сумління, оскільки вона зосереджена на тілесних відправленнях. Тілесна смерть настає від розриву душі та тіла, духовна ж смерть – від припинення зв'язку душі та духу; людина може бути живою душевно, але мертвою духовно через гріх, що віддаляє її від Бога.

Для філософського світогляду найзмістовнішою і найприйнятнішою є категорія духу.

Як зазначається в літературі, дух буттійствує, тобто існує, у найрізноманітніших формах: суб'єктивний дух, дух окремої людини; об'єктивний дух, суспільний, колективний, народний тощо; об'єктивований дух (все, що створено людиною, перетворено нею, є матеріалізованим духом). М.О. Бердяєв у зв'язку з цим зазначає: "Дух є інша, вища якість існування, ніж існування душевне і тілесне. Тричленне розуміння людини як істоти духовної, душевної та тілесної має вічний сенс і має бути утримано. Але це зовсім не означає, що в людині є ніби духовна природа разом із природою душевною і тілесною, це означає, що душа і тіло людини можуть вступити в інший, вищий порядок духовного існування, що людина може перейти з порядку природи в порядок волі, у царство сенсу, з порядку розбрату і ворожнечі в порядок любові та поєднання... . Реальність духу має інший генезис, це реальність не від об'єкта, а від Бога" [14, с. 366]. І далі: "Дух ... на Землі ... може проявлятися не в об'єктивних структурах, а у волі, справедливості, любові, творчості, в інтуїтивному пізнанні, не в об'єктивності, а в екзистенціальній суб'єктивності" [14, с. 456], "Дух є божественним елементом у людині" [14, с. 379].

Надзвичайно точне зіставлення духу і матеріального буття здійснив і В.С. Соловйов. Він зазначав: "Головною властивістю ... речовинного буття є подвійна непроникність: 1) непроникність у часі, в силу якої будь-який наступний момент буття не зберігає в собі попереднього, а виключає або витісняє його собою з існування, так що все нове в середовищі речовини відбувається за рахунок колишнього або на шкоду йому; 2) непроникність у просторі, в силу якої дві частини речовини (два тіла) не можуть займати одночасно одне й те саме місце, тобто одну й ту саму частину простору, а витісняють одна одну. Таким чином, те, що лежить в основі нашого світу, є буттям в стані розпаду, буттям, роздрібненим на взаємовиключні частини і моменти" [15, с. 540, 541].

Дух же, за В. Соловйовим, позбавлений цієї подвійної непроникності, тому він є всепроникний: "Якщо корінь помилкового існування полягає в непроникності, тобто у взаємному виключенні істот одна одною, то істинним життям є те, щоб жити в іншому, як у собі, або знаходити в іншому позитивне і безумовне заповнення своєї істоти... Істинне поєднання припускає істинну розділеність поєднаних, тобто таку, в силу якої вони не виключають, а взаємно передбачають один одного" [15, с. 544].

Таким чином, як визначальну ознаку духу більшість авторів виділяють його протилежність природі, матерії. Ця обставина і закріплена у книзі "Філософський енциклопедичний словник", де зазначено: "Дух – філософське поняття, що означає нематеріальне начало, на відміну від матеріального, природного начала" [1, с. 179]. А В. Даль так пояснює зміст слова "дух": "Дух – безтілесна істота; обитель нематеріального, а істотного світу; безплотний житель недоступного нам духовного світу. Відносячи це слово до людини, інші розуміють душу її, інші бачать у душі тільки те, що дає життя плоті, а в дусі – вищу іскру Божества, розум і волю або прагнення до небесного... Духовний – безплотний, нетілесний, який складається з одного духу і душі; все, що відноситься до Бога, церкви, віри; все, що відноситься до душі людини, всі розумові сили його, розум і воля" [16, с. 503].

Слід зазначити, що така протилежність духовного і матеріального можлива тільки в гносеологічному аспекті. Якщо ж брати інші аспекти людського буття, то нероздільний зв'язок духу і матеріального буття або природи очевидний. Особливо це стосується світу цінностей. Погодьтеся, цінності в широкому розумінні цього слова – це не результат внутрішніх взаємодій предметних якостей самих по собі, а вираження ставлення людини до цих якостей. Природні та соціальні явища можуть ставати цінностями тільки в їхньому відношенні до людини, її інтересів, потреб і цілей. Наявність такого ціннісного ставлення людини до світу, природи зводить нанівець усяку протилежність матеріального і духовного буття. Ця обставина давно геніально відбита в художній літературі та поезії. Згадаємо, як про це говорить Ф.І. Тютчев у своєму знаменитому вірші:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик.

В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

Наявність такої аксіологічної сторони природи зводить нанівець усяку аргументацію стосовно протиставлення матеріального та духовного і, таким чином, значно розширює уявлення про буття. З якого б боку ми не розглядали матеріальне буття, воно актуально або потенційно, диспозиційно або функціонально містить у собі свідомість, дух і всяке матеріальне, так чи інакше сповнене високим чуттям відповідно до ступеня його включення у світ людських цінностей. І в цьому положенні немає ніякого ідеалізму або пантеїзму. Як зазначається в літературі: "Визнання первинності природи і вторинності духу (як свідомості) анітрошки не суперечить визнанню вічності свідомості поряд з вічністю матерії та положенню про загальний характер поділу буття на дві його форми: природну і духовну. Перше твердження справедливе у всіх випадках, коли ставиться запитання: що первинно – природа або дух? Тим самим зазначається, що вводиться обмеження тимчасового характеру на співвідношення матерії та свідомості, показується недостатня обґрунтованість ідеалістичних тверджень щодо породження природи духом. Друге твердження має силу при включенні в уявлення про буття моменту нескінченності, що само по собі (визнання нескінченності, вічності природи) несумісне з ідеалістичним поглядом на світ" [17, с. 359 – 362].

У літературі нерідко зустрічаються й інші розуміння категорії духу. Скажімо, для марксистської філософії характерно зведення багатства цієї категорії виключно до свідомості. Наприклад, у статті О. Лосєва "Дух" з книги "Філософська енциклопедія" читаємо: "Дух – сукупність і осередок усіх функцій свідомості, що виникають як відбиття дійсності, але сконцентровані у єдиній індивідуальності як знаряддя свідомої орієнтації в дійсності для впливу на неї і зрештою для її перероблення" [18, с. 82]. Очевидно, що дане зведення духу тільки до свідомості не коректне хоча б тому, що свідомість обов'язково містить у собі олюднені форми відчування, і це принципово відрізняє її від тваринного світу.

3. РУХ І РОЗВИТОК ЯК ЗАГАЛЬНІ АТРИБУТИ БУТТЯ

Марксистська філософія, звуживши питання буття до меж матерії, природно, звужує й проблематику руху, розвитку. Щоб переконатися в цьому, досить ознайомитися з відповідною статтею "Рух" в книзі "Філософський енциклопедичний словник", де зазначено: "Рух – спосіб існування матерії, її загальний атрибут ..." [1, с. 138]. Очевидно, що рух є загальним атрибутом не тільки матеріального, але й всього буття, оскільки духовні процеси також підпорядковані логіці закономірних змін.

В історії культури сформувалися кілька варіантів розуміння руху. Спробуємо перелічити їх.

1. Теїзм (від гр. тео – бог) – релігійний світогляд, що впливає з розуміння буття і його змін з волі божественної особистості, яка трансцендентна світу, створила буття у вільному акті волі та надалі керує

ним. Відповідно до теїзму творцем усякого руху є Бог. Він створив і продовжує творити, будучи загальним і постійним джерелом усіх змін на всіх рівнях буття.

Істотний момент цієї концепції – визнання трансцендентності Бога, який мислиться як джерело всіх речей і процесів, але відмінне від них. У цьому теїзм протистоїть містичній концепції totoжності Бога і буття і пантеїзму, що розчиняє його в бутті.

Ще одна важлива риса теїзму – це уявлення про божественне провидіння (провіденціалізм) – розуміння вектора всіх змін у напрямку задалегідь передбаченого божественного плану "порятунку" людини і суспільства.

2. Деїстична релігійно-філософська концепція, що одержала переважне поширення в епоху Просвітництва, відповідно до якої Бог, створивши світ, надалі не бере ніякої участі в закономірному перебігу подій та не втручається в них. Цю концепцію не випадково називають релігією розуму, тому що її дотримуються в основному представники природознавства, які пояснюють буття виходячи із самого ж буття, але все ж таки в закономірному розвитку і споконвічній упорядкованості світу бачать "руку" творця.

3. Механістична (її ще називають метафізичною) концепція руху, яка виникла ще серед представників Мілетської філософської школи, що розглядали першооснови речей (воду, апейрон, повітря, вогонь, атоми), як такі, що знаходяться в постійному русі та зміні. Надалі ця концепція набула розвитку у Толанда, Гольбаха та інших представників французького матеріалізму XVIII століття. Вона досить плідно узагальнювала ці науки про різноманіття форм руху, але все ж таки не піднялася до розуміння руху, розвитку як саморуху, саморозвитку на основі власних внутрішніх джерел і тому не зуміла сформулювати основні закони розвитку.

4. "Градуалістська" модель розвитку, основана англійським мислителем Г. Спенсером у середині XIX ст. "Розглядаючи речі скоріше з точки зору статичного, ніж динамічного, – зазначав він, – люди звичайно не можуть уявити собі, щоб шляхом малих збільшень і змін могло відбутися з часом будь-яке перетворення... Проте ми маємо багато прикладів тому, як шляхом зовсім непомітних градацій можна перейти від однієї форми до форми, яка докорінно відрізняється від неї" [19, с. 46].

Очевидно, що основні недоліки цієї теорії можна звести до такого:

- виключно поступовий характер еволюції (градуалізм);
- визнання виключно зовнішнього джерела зміни і розвитку систем;
- ідея зведення вищих форм буття до нижчих (соціальних – до біологічних; біологічних – до фізичних і хімічних тощо);
- заперечення стрибків у розвитку.

У своїй теорії Спенсер виходив з деяких моментів біологічного розвитку, а саме – з визнання пристосовності живих форм до зовнішніх факторів, зміни яких вважалися тільки поступовими. (Порівняємо з Ч. Дарвіним, який визнавав наявність змін, названих пізніше мутаціями, і

бачив головне джерело розвитку живих форм у протиріччях, природному доборі, динаміці протилежних тенденцій – спадковості та мінливості.)

Слід зазначити, що наука багато разів допускалася суперечності з цією моделлю розвитку. Наприклад, вибуховий та стрибкоподібний характер розвитку підтверджували відкриття у біології явищ природного (1907 р.) і штучного (20-ті роки) мутагенезів, деякі відкриття у квантовій фізиці мікросвіту та ін.

5. "Емерджентна" теорія розвитку, або "творчий еволюціонізм", яка позбавлена багатьох недоліків, властивих викладеній вище теорії, і в якій особливими визнаються стрибкоподібні механізми розвитку. При цьому багато якостей вищих ступенів розвитку не можуть бути передвіщені виходячи з початкових якостей.

Л. Морган, засновник цієї теорії, у книзі "Емерджентна еволюція" виділяє два поняття: "результант" і "емерджент".

Результант – підсумок змін, що визначаються простою сумою вихідних елементів. Властивості результатів, наприклад вагу двох предметів, можна встановити апріорно.

Властивості ж емерджентів можна встановити тільки апостеріорно, дослідним шляхом, наприклад, властивості води не можуть бути передвіщені лише на основі властивостей водню і кисню. Система має властивість, що одержала назву "нададитивність", згідно з якою ціле не може бути визначене на основі суми складових. Ця концепція разом з перевагами має вже інші недоліки, а саме:

- визнання Бога як джерела всіх змін;
- абсолютизація стрибків і недооцінка еволюційних форм змін;
- відмовлення від внутрішніх протиріч як джерела розвитку.

Наука досягла зараз такого рівня, коли в змозі передвіщати багато емерджентів.

6. Натуралістична модель розвитку, класичним представником якої був Ч. Дарвін, засновник еволюційної теорії розвитку тварин і рослин. Виділивши дві форми конкуренції – внутрішньовидову та міжвидову, – він саме першу форму найбільш близьких за своїми потребами особин виділив як визначальну, яка веде до вимирання проміжних форм і забезпечує процес дивергенції. Вимирання непристосованих до життя особин лежить в основі сформульованого Дарвіним принципу природного добору.

У цій теорії багато механізмів розвитку було визначено надзвичайно переконливо. Але вона більше співвідносилася з приватно науковим поняттям "еволюція", ніж із загальнофілософським поняттям "розвиток". Як зазначав І. Дицген, "Гегель передбачив Дарвіна, але Дарвін, на жаль, не знав Гегеля. Цим "на жаль" ми не думаємо дорікати великому натуралістові, ми цим хочемо лише нагадати, що справа фахівця Дарвіна має бути доповнена великою узагальнюючою роботою Гегеля" [20, с. 126].

7. Екзистенціалістська, або антропологічна, модель розвитку, що заперечує діалектичний характер розвитку природи, що безуспішно намагається реалізувати наука. Наприклад, Ж.-П. Сартр говорить, що природа є сферою дії аналітичного розуму, в ній діє механістичність.

Діалектика ж проявляється тільки в тотальності людського духу. Вона пов'язана лише з такими "екзистенціальними вимірами людського буття", як мета, вибір, проект, воля, відповідальність. Діалектику потрібно шукати у відносинах людей з природою і між собою, а не в самій об'єктивній реальності.

8. Рівноважно-інтеграційна концепція розвитку, відповідно до якої саме рівновага є домінуючим моментом будь-якого розвитку, боротьба ж протилежностей відносна. Позитивні сторони цієї теорії, особливо для розуміння природи складних систем зі зворотним зв'язком, очевидні. Гомеостазіс – властивість організму підтримувати свої параметри і фізіологічні функції у певному діапазоні, основана на стійкості внутрішнього середовища організму відносно збурювальних впливів зовнішнього середовища. Дійсно, якщо "огрублювати" дійсність, то розвиток відбувається за схемою "рівновага – нерівновага", багато в чому здійснюється за рахунок пристосування системи до зовнішнього середовища, що забезпечує "нейтралізацію" протиріч і нову рівновагу. Але в цій теорії також є суттєві недоліки:

- рівновага розглядається як стан, позбавлений протиріч, який визнається позитивним станом системи; протиріччя і боротьба протилежностей шкідливі та мають лише негативний характер;

- порушення рівноваги відбувається, як правило, під впливом зовнішніх сил.

9. Теорія конфлікту, викладена Дж. Тернером і Д. Дарендорфом, відповідно до якої конфлікти поколінь, національних, професійних, вікових та інших груп – вічний і незмінний локомотив розвитку, оскільки в їхній основі лежить система управління, побудована на пануванні та підпорядкуванні, на діалектиці влади й авторитету. Саме конфлікти роблять систему більш гнучкою і функціональною, завдяки їм підсилюється здатність системи вчасно позбавлятися можливих у майбутньому більш руйнівних форм порушення рівноваги. Соціальне підґрунтя цієї теорії очевидне: вона спрямована проти соціально-класової моделі розвитку суспільства, що домінувала в той період. Її основними недоліками є:

- абсолютизація ролі конфліктів, недооцінка творчої функції соціального менеджменту, здатного зняти багато протиріч, що виникають;

- джерело розвитку або цілком, або переважно виводиться за межі системи.

10. Так звана негативна діалектика, для якої характерно нігілістичне сприйняття буття. Як зазначає ідеолог цієї моделі розвитку Т. Адорно, "Заперечення заперечення не скасовує заперечення, але лише доводить, що перше заперечення було недостатньо негативним". Така позиція "тотального заперечення" характерна для багатьох проявів у житті. Згадаємо Базарова, знаменитого героя Тургенєва, і його позицію: наша справа – зруйнувати, а будувати будуть інші. Порочність такого підходу очевидна, якщо згадати деякі прояви Пролеткульту – настанови "лівих" комуністів і анархістів, що зводилися до тотального заперечення пролетаріатом усього досягнутого світовою цивілізацією в різних галузях культури і життя, науки, філософії,

етикету. Доходило до спроб створити нову, теж "пролетарську" математику, фізику, в яких було б "все навпаки". Щось подібне відбувалося в Китаї в 60-ті роки, коли хунвейбіни знищили цвіт найдавнішої з культур.

До речі, у медицині є хвороба, відома як "синдром Катару" (на ім'я Ж. Катару, який описав її в 1880 р.), проявом якої є марення загального заперечення. Воно проявляється при періодичній шизофренії, прогресивному паралічі, пресенильній депресії, і для нього характерний тотальний негативний підхід до дійсності; хворі стверджують, що в них немає мозку, тіла, душі, немає їх самих, запевняють, що вони присутні при катастрофі всієї Земної кулі. Ми – не медики і не уявляємо ступеня небезпеки такої хвороби, але згубність соціальних проявів такої діалектики для нас очевидна.

11. Діалектико-матеріалістична теорія розвитку, що всебічно була обґрунтована марксистською філософією. Тут загальною теорією розвитку є матеріалістична діалектика, а головні особливості процесів розвитку виражають зміст її основних законів – єдності та боротьби протилежностей, переходу кількісних змін у якісні, заперечення заперечення. В.І. Ленін у статті "К. Маркс" зазначає: "Розвиток, який ніби повторює пройдений вже ступені, але повторює їх інакше, на більш високій базі ("заперечення заперечення"), розвиток, так би мовити, по спіралі, а не по прямій лінії; розвиток стрибкоподібний, катастрофічний, революційний; "перерви поступовості"; перетворення кількості в якість; внутрішні імпульси до розвитку, що даються протиріччям, зіткненням різних сил і тенденцій, що діють на дане тіло або в межах цього явища, або всередині даного суспільства; взаємозалежність і найтісніший нерозривний зв'язок усіх сторін кожного явища (причому історія відкриває все нові й нові сторони), зв'язок, що дає єдиний, закономірний світовий процес руху, – такі деякі риси діалектики як більш змістовного (ніж звичайне) вчення про розвиток" [21, с. 55]. Історія і культура підтверджують дієвість і ефективність багатьох сторін дії діалектико-матеріалістичної моделі розвитку, але в сучасній літературі зазначають і деякі недоліки, а саме:

- Така модель не в змозі повною мірою вирішити діалектику одиничного і загального в історії, тому що вона виключає особливе, конкретне, одиничне на угоду загальному.

- У політико-практичній області марксистська діалектика часто суперечить своїм же висновкам. Наприклад, знищення приватної власності, експропріація експропріаторів не враховують в більшості моментів утримання, збереження досягнень попереднього розвитку, як диктують механізми "зняття" у чинності закону заперечення заперечення. Адже Гегель, говорячи про поступальний характер розвитку, зазначав: "... він починається з простих визначеностей, і що наступні визначеності стають усе багатшими і конкретнішими, тому що результат містить у собі своє начало, і подальший рух цього начала збагатив його (начало) новою визначеністю... На кожному ступені подальшого визначення загальне підносить вище всю масу свого попереднього змісту і нічого не втрачає внаслідок свого діалектичного поступального руху, ... але забирає із собою все придбане й ущільнюється всередині себе" [22, с. 315]. Таким чином, сам розвиток, за Гегелем,

тріадично пов'язаний з запереченням, зняттям і синтезом. Головне в законі заперечення заперечення – не заперечення, а синтез, тобто утримання всього того, що було досягнуто на попередніх етапах, і повторення на вищому ступені рис, особливостей вихідного ступеня. Якщо дотримуватися такої моделі, соціально-економічні зміни в Радянському Союзі повинні були привести до об'єднання різних форм власності – приватної, колективної та суспільної, чого, на жаль, не відбулося.

- Зведення діалектико-матеріалістичної моделі розвитку до конфліктної моделі, про яке ми вже говорили. В. І. Ленін у зв'язку з цим підкреслював: "Єдність (збіг, тотожність, рівнодія) протилежностей умовна, тимчасова, плинна, релятивна. Боротьба взаємовиключних протилежностей абсолютна, як абсолютні розвиток, рух" [23, с. 317].

- Як зазначає К. Попер, характеристика синтезу як такого, що "зберігає" кращі елементи тези і антитези, як правило, є дуже недосконалою, оскільки крім старих ідей, які синтез "зберігає", він завжди втілює і нову ідею, яку не можна редукувати до більш ранніх стадій діалектичного розвитку. Іншими словами, синтез звичайно являє собою щось набагато більше, ніж конструкції з матеріалу, який доставляється тезою й антитезою [24, с. 35].

До недоліків можна також віднести те, що розуміння протиріччя як джерела всякого розвитку правильне та доцільне лише для деяких об'єктивних процесів. Скажімо, для теоретичних концептів таке формулювання вже не придатне. Як зазначає той же К. Попер, "... якщо теорія містить протиріччя, то з неї випливає будь що, а це означає, що не випливає нічого. Теорія, що додає до всякої інформації, яка стверджується в ній, також і заперечення цієї інформації, не може дати нам взагалі ніякої інформації. Тому теорія, що містить у собі протиріччя, цілком некорисна як теорія" [24, с. 38].

12. Синергетична модель розвитку, що усуває багато недоліків вищезазначених моделей розвитку.

Синергетика – вчення про саморозвиток, саморух. Вона вносить чимало істотних нововведень у традиційні моделі руху і розвитку, що стали основою класичної картини світу, яка у 70-ті роки досягла своїх меж, оскільки стали неможливими будь-які впорядковані конструкції світобудови.

На думку багатьох учених, виникнення синергетики, можливо, означає початок нової наукової революції, оскільки вона радикально змінює стратегію наукового пізнання, сприяє виробленню принципово нової картини світу і веде до нової інтерпретації багатьох фундаментальних принципів науки. Традиційна наука у вивченні буття робила переважний акцент на замкнутих системах, звертаючи особливу увагу на стійкість, порядок, однорідність. Синергетичний же підхід акцентує увагу вчених на відкритих системах, невпорядкованості, нестійкості, нерівновазі, нелінійності в розвитку. На думку І. Пригожина, синергетичний погляд на світ веде до революційних змін у нашому розумінні механізмів розвитку, взаємодії випадковості та необхідності, необоротності об'єктивних процесів,

дозволяє дати принципово нове тлумачення ентропії та радикально змінює наше уявлення про час.

Згідно з синергетикою всі процеси, що відбуваються в різних матеріальних системах, можна поділити на два види:

- процеси, які відбуваються у замкнених системах, що ведуть до встановлення рівноважного стану, який за певних умов прагне до максимального ступеня неупорядкованості або хаосу;

- процеси, що відбуваються у відкритих системах, у яких за певних умов з хаосу можуть мимовільно виникати впорядковані структури, що й характеризують прагнення до самоорганізації.

Основними характеристиками першого різновиду процесів є рівноважність і лінійність, другого – здатність до самоорганізації, нелінійність і прагнення до виникнення так званих дисипативних структур, тобто структур, що спонтанно виникають у відкритих і нерівноважних системах.

У книзі І. Пригожина й І. Стенгерс "Порядок з хаосу" процес виникнення дисипативних структур пояснюється в такий спосіб. Поки система перебуває в стані термодинамічної рівноваги, її елементи, наприклад молекули газу, поведуться незалежно один від одного, ніби в стані глибокого сну. Через таку незалежність до утворення впорядкованих структур такі елементи нездатні. Але, якщо ця система під впливом енергетичних взаємодій з навколишнім середовищем переходить у нерівноважний (збуджений) стан, ситуація змінюється. Елементи такої системи "прокидаються від сну" і починають діяти узгоджено. Між ними виникають кореляції, когерентна взаємодія. У результаті й виникає те, що засновники синергетики називають дисипативною структурою. До речі, саме з цієї причини цю теорію і названо синергетикою (від гр. "синергія", що означає співробітництво, спільну дію; саме спільна дія, або когерентна поведінка елементів дисипативних структур, і є тим феноменом, що характеризує процеси самоорганізації).

На зміну таким постулатам класичної науки, як простота, стійкість, детермінованість, висувуються постулати складності, ймовірності, нестійкості та випадковості. Увага дослідників переноситься з явищ, що повторюються, і регулярних на явища потокові та неупорядковані. Стверджується ідея ймовірності, стохастичності та невизначеності.

Через зазначені зміни методологічного, програмного характеру стверджується неklasичний, нелінійний тип мислення. Воно характеризується трьома "не": нерівноважність, нестійкість, необоротність. Разом з концепціями флуктуації, біфуркації, когерентності (кооперативності) ці три категорії утворюють, власне кажучи, нову модель науки і пізнання світу, нову концепцію розвитку і руху. По-новому ставляться проблеми детермінізму, причинно-наслідкової обумовленості всіх явищ і покладені в її основу ньютонівські закони.

Принцип невизначеності Гейзенберга виявляється характерним не тільки для мікросвіту. Всі статистичні (на відміну від динамічних, що проявляються в кожному окремому випадку) процеси побудовані на

залежностях, що мають нелінійний характер. У біфуркаційних процесах, де відбуваються певні якісні зміни, система "поводить" себе зовсім по-іншому, ніж на еволюційних стадіях розвитку.

Наведемо деякі особливості синергетики в розумінні буття і його розвитку:

1. Синергетика свідчить про те, що для складних систем, як правило, існує кілька альтернативних шляхів розвитку, і не всі вони є тільки еволюційними. Зміцнюється надія на можливість вибору шляхів подальшого розвитку, причому таких, які б влаштовували людину і не були б настільки руйнівними для навколишнього середовища.

Стає очевидним, що складноорганізованим системам не можна нав'язувати шляхи їхнього розвитку. Скоріше необхідно зрозуміти, як сприяти їхнім власним тенденціям розвитку, як виводити системи на ці шляхи. У такий спосіб проблема керованого розвитку набуває форми самокерованого розвитку.

2. Синергетика інакше розглядає логіку взаємозв'язку цілого і частини, побудову складних структур, що розвиваються із простих. Об'єднання структур у ціле не зводиться до їхнього простого додавання, має місце перекриття областей локалізації структур СС дефектом енергії. Ціле – це не просто ціле частин, воно не більше і не менше за суму частин, воно якісно нове. З'являється і новий принцип узгодження частин у ціле: встановлення загального темпу розвитку вхідних у ціле частин (співіснування структур різного віку в одному темпосвіті).

3. У відповідні моменти нестійкості малі збурювання, флуктуації можуть розростатися в макроструктури. У класичній парадигмі неможливо, щоб "миша народжувала гору"; синергетика ж вчить, що головне – не сила, а правильна топологічна конфігурація, архітектура впливу на складну систему. Малі, але правильно організовані так звані резонансні впливи надзвичайно ефективні та несумірні в наслідках з лінійною моделлю детермінізму.

Звідси випливає, що зусилля окремої людини не настільки марні, вони аж ніяк не завжди цілком розчинені в загальному русі соціуму. В особливо нестійких станах різко зростає роль окремої особистості, і вона може впливати на макросоціальні процеси. Звідси – усвідомлення кожною людиною величезного тягара відповідальності, що вона несе в цьому світі за долю всієї соціальної системи.

4. Синергетика трохи інакше розглядає логіку взаємодії минулого, теперішнього і майбутнього в розвитку. Хоча шляхів еволюції багато, але в точках розгалуження (біфуркації), тобто на певних стадіях еволюції, проявляє себе деяка зумовленість, переддетермінованість розгортання процесів не тільки їхнім минулим, їхньою історією, але й майбутнім відповідно до прийдешнього порядку.

5. Зовсім інакше синергетика розглядає місце і роль хаосу в бутті, що розвивається. Якщо в класичній культурі – це стан, що має переборюватися логікою необхідного розвитку, то тут стає очевидним, що хаос може виступати як створювальне начало еволюції, що з хаосу власними силами

може розвинути нову організацію. Через хаос здійснюється зв'язок різних рівнів організації.

6. По-іншому розглядається синергетикою місце випадковості в розвитку. У класичній науці випадковість оцінювалася як другорядний фактор буття, оскільки вона є лише формою буття необхідності. Можна вже не згадувати про порочну формулу, висунуту в Радянському Союзі у свій час: "Наука – ворог випадків", оскільки випадковому характеру явища відповідає випадковий характер знань про нього. У синергетиці ж випадковість – істотний момент усякого розвитку, тому що розвиток відбувається через випадковість вибору шляху в момент біфуркації. Нелінійність означає можливість несподіваних емерджентних змін у спрямованості процесів. Така нелінійність унеможливорює всяку екстраполяцію, короткострокових і тим більше довгострокових прогнозів.

7. Поняття нестійкості в класичній культурі мало також негативний відтінок. Тому потрібно було робити все можливе в керуванні процесами, щоб повернути систему в закономірне русло необхідності та стійкості. Тепер же стає очевидним, що нестійкість далеко не завжди і не скрізь є злом, що підлягає усуненню. Вона може бути й умовою стабільного і динамічного розвитку. Тільки системи в станах нестійкості здатні спонтанно організувати себе і розвиватися. Стійкість і рівноважність, скоріше, глухі кути еволюції, тому що без нестійкості немає розвитку.

Звичайно, це зовсім не означає, що цілком скасовуються закони і принципи лінійного, класичного мислення. Звичайно ж, ні. По-перше, не можна говорити про суцільну нестійкість світу. Якби нестійкість була головною, єдиною властивістю буття, то не було б можливості ні контролювати, ні керувати, ні пророкувати майбутнє. Є тільки певні класи нестійких систем, для яких існують певні межі пророкувань і контролю; по-друге, зовсім не відкидається принцип детермінізму. Випадковість як істотний фактор розвитку складних систем має місце лише в межах певного детермінованого поля можливостей. Детермінізм не скасовується, а тільки видозмінюється, проявляється в нелінійній, статистичній формі. На місце динамічного детермінізму в дусі Лапласа і Ньютона приходять новий стохастичний, або ймовірнісний, детермінізм.

Таким чином, синергетичний підхід підводить конкретно-наукову базу під уможливлені філософські постулати про внутрішню активність матерії, її прагнення до структурної самоорганізації [25].

4. ПРОСТІР І ЧАС – УНІВЕРСАЛЬНІ ФОРМИ БУТТЯ

Поряд з рухом буття існує у певному просторово-часовому континіумі. Ці категорії в найбільш широкому розумінні є описами структури буття, зафіксованої в часі як тривалість, змінюваність, стадіальність і мінливість станів, у просторі – як форма взаємодії, сполучення, події.

Простір і час задають вихідні орієнтації, на основі яких будується будь-яка відома картина світу. У цьому сенсі вони виявляються гранично абстрактними характеристиками буття: накреслюють його вихідний порядок

і ритміку, що зумовлюють більш конкретні уявлення людиною певних явищ і процесів, їхнє духовне і практичне освоєння. Будучи фундаментальними визначниками буття, вони разом з тим виявляються найважливішими формами узгодження спілкування і діяльності людей і детермінантами розвитку особистості.

Категорії простору і часу задають вихідні масштаби уявлень про буття, створюють основу для нормативної регуляції людських взаємодій, визначають ритміку практичної, пізнавальної і емоційно-оцінної діяльності людей.

В історії філософії питання про сутність простору і часу вирішувалося за трьома напрямками:

1. Який пізнавальний, гносеологічний статус цих понять? Чи є вони об'єктивними характеристиками буття чи характеризують устрій нашої свідомості?

2. Яке відношення простору і часу до субстанції?

3. Які основні характеристики простору і часу, пов'язані з розвитком природничонаукових уявлень про них?

Перше питання про гносеологічний статус категорій простору і часу вирішувалося по-різному. Одні мислителі вважали їх об'єктивними характеристиками буття, другі – чисто суб'єктивними поняттями, що характеризують наш спосіб сприйняття світу. Треті, визнаючи об'єктивність простору, стверджували суб'єктивний статус часу, четверті, навпаки, вважали простір способом упорядкування людського досвіду, а час – об'єктивною характеристикою буття.

Друге питання також по-різному вирішувалося в історії науки і філософії. Одні простір і час трактували як самостійні сутності, що існують разом з матерією і незалежно від неї. Отже, відношення між простором, часом і матерією уявлялося як відношення між двома видами самостійних субстанцій. Це приводило до висновку про незалежність властивостей простору і часу від характеру матеріальних процесів, що відбуваються в них.

Інші, прихильники так званої реляційної концепції, розуміли простір і час не як самостійні сутності, а як відбиття системи відношень, утворених взаємодіючими матеріальними об'єктами. У цій теорії простір і час втрачали свій субстанціальний статус і виступали як форми координації матеріальних об'єктів та їхніх станів.

Необхідно зазначити, що у свій час субстанціальна модель простору і часу набувала досить переконливих аргументів, якими були:

- ньютонівська механіка, для якої простір і час виступали як абсолютні, універсальні й однорідні форми буття;

- єдиність евклідової геометрії, що підтверджувала незмінність простору і часу, їхню незалежність від характеру руху і взаємодії матеріальних систем;

- гіпотеза світлоносного ефіру, що заповнює цей абсолютний простір і є носієм електромагнітних хвиль.

На початку ХХ ст. теорія відносності змусила переглянути традиційні субстанціальні уявлення про час і простір. Спеціальна теорія відносності

довела, що багато просторово-часових властивостей, що вважалися дотепер абсолютними, незмінними, фактично є релятивними. Такі просторово-часові характеристики, як довжина, часовий інтервал, поняття одночасності та інші, виявилися залежними від особливостей руху матеріальних об'єктів.

Раніше панувало уявлення, що просторові розміри предмета, що рухається, й інтервал часу між двома подіями мають одне й те ж саме значення у всіх інерційних (тобто таких, що прямолінійно і рівномірно рухаються відносно один одного) системах відліку. Теорія відносності показала, що зазначене положення справедливе лише в області малих швидкостей. Що ж стосується області великих швидкостей, що порівнюються зі швидкістю світла, то розміри простору й інтервал часу між двома подіями мають різні значення в різних інерційних системах відліку залежно від швидкості руху. Вона також установила, що між лінійними розмірами тіла в напрямку його руху і швидкістю руху існує закономірний зв'язок такого роду, що розміри скорочуються зі збільшенням швидкості в $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ раз. Що ж стосується інтервалу часу, то він зростає зі збільшенням швидкості.

Таким чином, відповідно до спеціальної теорії відносності просторові відношення і часові проміжки різні в різних системах відліку. Одночасність явищ в одній системі відліку є неодноразовістю в іншій.

Разом з тим ця відносність містить абсолютність простору і часу, оскільки просторово-часовий інтервал між подіями при переході від однієї системи відліку до іншої залишається незмінним, абсолютним. Іншими словами, якщо просторові відношення і часові проміжки, взяті окремо, змінюються відносно залежно від руху, то простір-час як єдина форма буття матерії не змінюється, є абсолютним.

Загальна теорія відносності (або теорія тяжіння) встановила тісну залежність метричних властивостей простору і часу від гравітаційних взаємодій матеріальних об'єктів; у дуже сильному гравітаційному полі час сповільнюється, а простір "скривлюється", і він тим більше, чим сильніше напруженість полів тяжіння.

Основне філософське значення теорії відносності полягає в такому:

1. Вона виявила неспроможність субстанціального трактування простору і часу як самостійних, незалежних від матерії форм буття і виключила з науки поняття абсолютного простору й абсолютного часу.

2. Вона показала залежність просторово-часової метрики від характеру взаємодії матеріальних систем і тим самим підтвердила правильність трактування простору і часу як універсальних форм існування матерії.

Зазначене трохи вище зведення марксизмом проблематики буття до вузьких меж матеріального буття відбилося й у розумінні простору і часу: аналіз цих категорій обмежувався лише фізико-математичними характеристиками, що відбивали виключно матеріальні процеси. Тому традиційно в цих питаннях йшла розмова про геометрію Евкліда, Лобачевського, Рімана, Мінковського, про закони Ньютона і Ейнштейна, класичну і некласичну фізику і т.д. При цьому цілком або частково

ігнорувався факт наявності інших вимірів простору і часу (психологічне, біологічне, соціальне тощо), де домінують зовсім інші характеристики, що не зводяться до фізики і математики.

Проілюструємо цю обставину на прикладі категорії "час". Щоб переконатися в тому, наскільки наше лінійне мислення звужує межі цієї універсальної форми буття, наведемо визначення, подане у книзі "Філософський енциклопедичний словник": "Час – атрибут, загальна форма буття матерії, що виражає тривалість буття і послідовність зміни станів усіх матеріальних систем і процесів у світі" [1, с. 94]. А що, психологічні та й у цілому духовні процеси не мають часової метрики? Мало того, ми часто намагаємося виміряти психологічні процеси маркерами хронологічного, фізичного часу, тобто годинами, хвилинами, секундами.

Психологічний час пов'язаний зі сприйняттям і переживанням часу людиною: воно то "біжить", то "сповільнюється", що залежить від тих чи інших конкретних ситуацій. Це суб'єктивне почуття часу, і воно лише в цілому відповідає реально-фізичному часу. Як зазначають фахівці, психологічний час включає: оцінки одночасності, послідовності, тривалості, швидкості перебігу різних подій життя, їхньої належності до теперішнього, минулого і майбутнього, переживання стислості та розтягнутості, переривності та безперервності, обмеженості та безмежності часу, усвідомлення віку, уявлення про ймовірну тривалість життя, про смерть і безсмертя, про історичний зв'язок власного життя з життям попередніх і наступних поколінь і т. ін. Так чи інакше психологічний час є своєрідним порівняно з фізичним часом, хоча багато в чому скеровується і визначається ним.

Деякі говорять навіть про пріоритетність психологічного часу перед онтологічним, хронологічним часом. С. Аскольдов, наприклад, зазначав: "Дерево, камінь, кристал, молекула, атом і т. ін., поняття лише в зовнішньому змісті своєї матеріальності та поза свідомістю, яка їх спостерігає, можуть бути зрозумілі лише як зовсім зовнішнє рядоположення взаємно *інших* моментів. І ні для якого з цих моментів попередній і наступний не могли б мати значення минулого і майбутнього, тому що про минуле можна говорити, лише коли воно якимось утримано і для теперішнього, а про майбутнє – коли воно хоча б у вигляді неправильної можливості випереджено. Цю силу утримання і випередження має лише *жива свідомість* або *життя взагалі*. І зміна в мертвому, неживому, дається лише погляду життя на мертво. Спробуйте осмислити цей погляд, і в мертвому залишиться лише рядоположення статичних моментів, у якому немає ні *минулого*, ні *теперішнього*, ні *майбутнього*, тому що їх необхідно *усвідомлювати*. Поза свідомістю ці слова втрачають усякий зміст. Отже, зміна, або, що те ж саме, час, є насамперед надбанням душі. Його зміст насамперед психологічний. І всі інші значення часу запозичають свій зміст саме з цього психологічного" [26, с. 400].

Дійсно, час людиною і людством фіксується тільки завдяки свідомості. І ось чому. Про будь-яку зміну, рух можна говорити лише в тому випадку, якщо різні їхні моменти якимось об'єднані. І це об'єднання не уявляється і не

мислиться інакше, як у свідомості або через свідомість. Область матеріальних змін, якщо "відокремити" від неї свідомість суб'єкта, що спостерігає, втратила б свою мінливість. Поза свідомістю будь-які зміни буття втрачають свій сенс. У цьому розумінні Кант був абсолютно правий, коли витрачав стільки зусиль, щоб переконати себе та інших у тому, що час існує лише в нашій свідомості й досягаємо ми його внутрішнім почуттям, інтуїцією.

Укажемо на деякі істотні відмінності психологічного й онтологічного часів:

1. Хронологічний час об'єктивний за своєю природою, не залежить від людей і визначається режимом добового обертання Землі та космічними взаємодіями. Психологічний же час суб'єктивно, індивідуально залежить від типологічних, вікових, рольових та інших особливостей людей.

2. Через це хронологічний час байдужий до долі людей, він ніби "пожирає" буття разом з людьми і подіями. (Не випадково міфологічний бог часу Кронос уособлює собою страшного і кровожерливого звіра, що пожирає людей, навіть власних дітей.) До речі, таке місце хронологічного часу як зовнішнього відносно умов і форм життєдіяльності людей закріпилося в мові, коли ми говоримо "вбити час", "витратити даремно час". Так можна робити тільки з об'єктивним часом. Психологічний же час – це внутрішній час, він завжди наповнений сенсом, його не можна ні вбити, ні безцільно провести. Людина ніби "засуджена" бути разом зі своїм часом.

3. Істотно відрізняється і кількісна метрика хронологічного і психологічного часів. Скажімо, для хронологічного часу модуси минулого, теперішнього і майбутнього мають однакову "наповненість", фізичний час одновимірний і рівномірний в усіх напрямках: у хвилині завжди 60 секунд, а в годині – 3600 секунд і т.д. Психологічний же час не має такої характеристики, і темп часу залежить від психологічного типу й особистісних особливостей людей. Наприклад, для учасника бойових дій Велика Вітчизняна війна – це ціла епоха, можливо, все життя, він дотепер "живе" цією війною. А для сучасної людини – це лише епізод, нехай трагічний і героїчний, у житті нашої країни.

Можна навіть сказати, що психологічний час на відміну від фізичного взагалі не має кількісних характеристик. Тому всі перенесення властивостей фізичного часу на психічні процеси споконвічно абсурдні. Досить згадати назви деяких знаменитих романів: Ч. Айтматова "І довше століття триває день", Г. Маркеса "Сто років самотності". Фізично таке взагалі не можна уявити, а психологічно – буває.

4. На різних етапах онтогенетичного розвитку люди по-різному ставляться до минулого, теперішнього і майбутнього. Молодим більше властива спрямованість на теперішнє і майбутнє, у літньому віці має місце домінування ретроспективно спрямованих мотивів і більш значущим стає минуле. Разом з віковою існує і статева асиметрія в сприйнятті різних модусів часу: чоловіки більше схильні до актуалізації майбутнього, а жінки – минулого, яке для них є більш значущим.

5. Учені зазначають також залежність часового сприйняття від емоційної сфери суб'єкта. Так, підвищення рівня особистісної та ситуативної тривожності зрушує значення помилок сприйняття у бік переоцінки часових інтервалів, і, навпаки, при зменшенні рівня тривожності простежується тенденція до недооцінки часових тривалостей. Виявлено, що час, заповнений подіями з позитивним емоційним забарвленням, ніби скорочується при переживанні, але триває в спогадах, а заповнений подіями з негативним емоційним знаком при переживанні триває, але скорочується в спогадах, і все це формулюється як закон емоційно детермінованої оцінки часу.

6. Необхідно також указати ще на одну відмінність психологічного часу від фізичного. Не слід забувати, що закони психологічного часу – це закони-парадокси: якщо нам хочеться, щоб час йшов швидше, він йде повільніше, і, навпаки, якщо людина хоче сповільнити час, він починає бігти. Ще одним доказом парадоксальності перебігу психологічного часу є те, що багато одиниць часу, такі, як хвилина, година, доба, рік, століття і т.д., втрачають свою сувору кількісну метрику і набувають якісної, тобто такої, що має ціннісну і змістовну значущість для людини. Саме це мав на увазі великий римський мислитель Пліній Старший, коли зазначав: "не рахувати треба дні, а зважувати".

Ці та інші особливості психологічного часу необхідно враховувати у всіх сферах життя і спілкування. Особливо це важливо для підготовки професій, пов'язаних з екстремальними умовами діяльності, такими, як швидкість, висота, невагомість, фізичні навантаження. Наприклад, дослідники зазначають про появу у людей в екстремальних умовах почуття "подовження або скорочення часу". Тут діє свого роду обернено пропорційна залежність: зі збільшенням величини роздратувань у таких ситуаціях абсолютна величина зміни відчуттів стає меншою, тобто якщо в польоті проходить, наприклад, 5 с фізичного або хронологічного часу, то суб'єктивне сприйняття його людиною (психологічний час) буде значно коротшим. Тому, як зазначають льотчики, при польоті на великих швидкостях відбувається певна "втрата орієнтування". Дійсно, коли льотчик виконує фігури вищого пілотажу, у нього немає можливості постійно стежити за приладами. Через це він часто покладається на свої відчуття й інтуїцію, а вони зовсім не збігаються з реальною картиною часу. Навіть при дозвукових швидкостях польоту порядку 200 – 300 м/с льотчик упевнений у тому, що пролітає 400 – 600 м, хоча насправді він пролітає в два рази більше. При звичайних польотах на великих висотах і відстанях цей ефект не спричиняє аварій, а, скажімо, при невеликих висотах і демонстраційних польотах може призвести до катастрофи. Цього можна уникнути, якщо професійно вчити льотчиків навичкам визначення своїх індивідуальних розбіжностей між фізичним і психологічним часом.

Урахування особливостей перебігу психологічного часу важливе не тільки для професій з екстремальними умовами експлуатації, але й у звичайній соціальній практиці. Те, що ми називаємо містким словом "культура спілкування", у різних сферах громадського життя ґрунтується насамперед на основі здібностей психологічно взаємно адаптуватися один до

одного, в яких певне значення мають і темпоральні аспекти, розбіжності в яких породжують багато проблем, які призводять до психологічної несумісності людей.

Про це геніально написав у спеціальному розділі "Про несумісність у шлюбі" знаменитий Андре Моруа в "Листах до незнайомки": "Те ж саме відбудеться, якщо життєвий ритм у подружжя занадто різний. Уявіть собі чоловіка активного, енергійного, в якого все в руках горить, який прагне заповнити життя всілякими заняттями, різними інтересами, любить подорожувати, веселитися, – і впряжіть його в одну запряжку з флегматичною, млявою, повільною дружиною, що постійно скаржиться на втому і прагне спокою. Він завжди точний, аж до хвилини, вона ж повсякчас спізнюється, не цінує часу. Як уникнути зіткнень, що виникнуть через таку несхожість життєвого ритму? Можливо, шляхом взаємної терпимості, але без страждань все одно не обійтись. Якщо не встановиться загальний – взаємоприйнятний – спосіб життя, якщо близькість не зцементує пару настільки несхожих людей, несумісність у наявності". Особливості психологічного часу більш повно викладено в роботах [27, 28].

На незбіжності хронологічного і психологічного віку людини побудовано численні обряди духовно-психічного перетворення (так звані ритуали переходу), що існували у всіх відомих первісних культурах і збережені дотепер. Ритуали переходу проводяться в моменти рішучої зміни в житті окремої людини або культури. Їхня часова прив'язка часто збігається з головними фізіологічними або суспільними змінами, такими, як народження дитини, обрізання, статеве дозрівання, шлюб, менопауза й умирання. Такі обряди також пов'язуються з посвяченням в статус воїна, прийняттям у таємні суспільства, календарними святами оновлення, церемоніями зцілення і географічними переселеннями людських груп. Ритуали переходу містять у собі могутні прийоми зміни розумової діяльності, викликаючи переживання, що дезорганізують психіку, але згодом приводять до більш високого рівня її воз'єднання. У такому випадку ця подія духовно-душевної смерті та відродження витлумачується як умирання в одній ролі та відродження в іншій, новій, якості. Наприклад, в обрядах, пов'язаних зі статевим дозріванням, ті, кого посвячують, входять у церемонію як хлопчики або дівчинки, а виходять з неї вже як дорослі, з усіма правами й обов'язками, які появляються разом з цим статусом. У всіх цих ситуаціях індивід або суспільна група залишає позаду себе один спосіб існування і входить у зовсім нові життєві обставини. Людина, що повертається з обряду посвячення, відрізняється від тієї, якою вона входила в обряд ініціації. Зазнавши глибокого духовно-психічного перетворення, вона знаходить особистий зв'язок з численними вимірами сущого, нове, значно розширене бачення світу, більш повний образ себе і нову систему цінностей.

Таким чином, при таких обрядах відбувається істотна тимчасова дезінтеграція людини. Фізіологічно, біологічно вона залишається колишньою людиною, а психологічно і соціально – це зовсім інша людина або інша форма організації людей.

Ще один вимір часу, що не зводиться до метрики календарно-хронологічного часу, – біологічний час, який виражає темпоральні особливості людського організму, його регулятиви пристосування до мінливого навколишнього середовища. Людина, природно, не може залишатися однаково активною завжди і скрізь. Темп її життєфункціональності регулюється особливими механізмами, що називаються біоритмами. Керування цими біоритмами й ефективне використання їх надзвичайно важливі для суспільства і людини. Існує навіть ціла галузь знання, що одержала назву хронобіології, яка розкриває механізми дії цих біоритмів. У багатьох галузях людинознавства підготовка кваліфікованих кадрів неможлива без ознайомлення з основами хронобіології. Наведемо деякі приклади. Приблизний рецепт лікарів нам добре відомий: „по одній пігулці три рази на день”. Лікарі ж, що знають тонкощі хронобіології, ніколи не призначають ранком і ввечері, коли організм знаходиться на різних полюсах функціональної активності, однакові дози ліків. Тому досвідчені лікарі, враховуючи це і беручи до уваги природне виділення гормонів, приписують приймати в ранні години більші дози ліків, інакше шкоди буде більше, ніж користі. Розглянемо інший приклад. Досвідчені кардіологи, які знають основи хронобіології, ніколи не рекомендують знімати кардіограми в першій половині дня, тому що на вищих точках темпоральної синусоїди багато хвороб на початковому ступені для приладів можуть залишитися непоміченими. Їх краще робити в другій половині дня, коли організм знаходиться на нижчих ступенях активності. При ослабленому стані організму будь-які, навіть незначні, дисфункції фіксуються приладами, що дозволяє оперативно і вчасно призначити стратегію лікування. (Авторський же, нехай навіть невеликий, досвід спілкування з цією галуззю медицини показує, що вони працюють тільки в першій половині дня.)

За третім прикладом і ходити далеко не треба. У нашому університеті є важлива і відповідальна служба – диспетчерська, завдання якої – так побудувати навчальний процес, щоб він був максимально ефективним. При цьому враховують багато факторів: і тижневі нормо-години, і місткість аудиторій, і оснащеність технічними засобами навчання, і можливості викладацького складу і т.д. Але головне, що, на наш погляд повинна враховувати диспетчерська служба, – це темпоральні особливості біоритміки, максимуми і мінімуми розумової, фізичної, емоційної та іншої активності всіх людей, залучених до навчального процесу.

Соціальний час, що виражає темпоральні особливості перебігу суспільних процесів, також істотно відрізняється від хронологічного часу.

По-перше, подібно до психологічного часу, він не має суворої кількісної визначеності. Якщо хронологічний час неможливий без такої кількісної метрики (дійсно, у годині завжди 60 хвилин, не більше і не менше), то одиниці соціального часу (епоха, ера, сесія, сезон, семестр, стадія і т.д.) не мають суворих меж. Наприклад, сесія для однієї людини триває один-два дні, а інша – може складати іспити і до наступної сесії.

По-друге, соціальна одночасність і хронологічна одночасність – не одне й те саме. Соціально одночасними вважаються події, якщо види діяльності, що визначають їх, якісно тотожні та спрямовані на задоволення однієї і тієї ж потреби. Зрозуміло, що задоволення якоїсь потреби, скажімо, в комп'ютеризації, у різних народів за календарним часом не збігається.

По-третє, соціальна „своєчасність” визначається далеко не за календарним часом. Наприклад, одна й та сама подія в одних умовах може бути передчасною, в інших – своєчасною, у третіх – спізнілою. Скажімо, відвідування європейцями Америки. Зараз уже вірогідно відомо, що вікінги відвідували Америку задовго до Колумба, але „відкриття” не відбулося, тому що Європа ще не відчувала потреби ні в землях, ні в рабах, ні в ресурсах; свої ресурси ще були далеко не вичерпані належною мірою. Відвідування ж Колумба через кілька сторіч було „своєчасним” для Європи, яка розросталася вшир і потребувала нових ринків і земель.

Вище наведено лише декілька з можливих форм часу. У літературі зазначаються і досліджуються й інші форми часу: геологічний, географічний, економічний, ембріональний, популяційний та інші часи. Кількість таких поділів часу зростає, тому що незадоволеність учених виключно у фізичних експлікаціях цього феномена приводить до спроб ввести уявлення про специфічні внутрішньооб'єктні часи. Це пов'язано насамперед з тим, що зведення специфічних предметних областей до метрики фізичного або хронологічного часу споконвічно спотворює картину цих процесів. Уявіть, наприклад, наскільки збіднюється картина складних геологічних процесів, якщо їх вимірювати тільки в метриці календарного часу. Тому хроностратиграфічна шкала геологічного часу будується не на базі фізичного часу, а на основі дослідження палеонтологічних залишків копалин і продуктів їхньої життєдіяльності, що мають біогенну природу. Саме з їхньою допомогою створюється більш об'ємна картина колишнього, більш точний літопис кам'яної оболонки Землі. Еволюція живого світу дає можливість маркірувати геологічні процеси. Отже, у геології поняття „час” визначають біологічними маркерами, і він не має нічого спільного з фізичним часом. Хронологічна шкала часу в геології керується тривалістю життя біологічних одиниць: видів, родів і т.д.

Мало того, час необоротний і спрямований з минулого в майбутнє пов'язаний тільки з самим існуванням життя на планеті. Адже тільки життя дає часу асиметрію і мірну подільність, тільки з життям час розвертається за певним вектором, тобто формується поняття тривалості. При хронологічному ж часі губиться напрямок часу, тому що його вимір пов'язаний з періодичністю, режимом добового обертання Землі.

Або уявимо собі, до чого ми прийдемо, якщо, скажімо, геронтологічні процеси будемо вимірювати маркерами тільки хронологічного часу. Адже задача геронтології – не досягнення астрономічного довголіття, а пошук способів розширення меж плідного біологічного віку. (Дійсно, навіщо довголіття прикутим до ліжка, або тим, хто потерпає від болісних хвороб.) Тому в прикладних питаннях геронтології необхідні маркери біологічного

віку організму. Саме вони, а не показники астрономічного віку важливі для визначення часових меж професійної придатності людини.

Загальний висновок такий: „істинний” вік системи може бути вимірний не за астрономічною шкалою, а лише за шкалою власного часу системи, але для цього „власна” шкала має бути сконструйована й обґрунтована. Тому будь-який дослідник, перш ніж приступити до вивчення тієї чи іншої форми буття, має сформулювати і метрику часу, характерну для цієї форми. Без цього неможливо досягти належного ступеня ефективності й об'єктивності.

Укажемо ще на одну особливість часу, що підтверджує його глибинну обумовленість панівним типом світогляду. Як ми вже зазначали, хронологічний час, пов'язаний з режимом добового обертання Землі, однорідний, рівномірний і необоротний, тобто спливає з минулого через теперішнє в майбутнє, і ніяка „машина часу” не в змозі змінити цей установлений логікою об'єктивних законів процес розвитку. Релігійна ж людина, наприклад, живе одночасно ніби в двох часових вимірах. З одного боку, для неї є мирський час, звичайна часова протяжність, в якій розгортаються дії, позбавлені релігійної значущості, але для неї більш значущими є періоди Священного часу, до яких віруючий ніби переходить у ритуальні моменти і святкові дні. Ці два різновиди часу мають зовсім різні механізми плину. Священний час за своєю природою циклічний і оборотний. Усяке церковне свято, всякий час літургії являють собою відтворення в теперішньому якої-небудь священної події, що відбувалася в міфічному минулому. Релігійна участь у певній святковій дії припускає вихід із „звичайної” часової протяжності для відновлення міфічного часу, виведеного в сьогодення самим святом. Таким чином, Священний час може бути повернутий і повторений нескінченну кількість разів. Отже, можна сказати, що він не „спливає”, не становить необоротну „протяжність”, а тому не має модусу минулого і являє собою вічне теперішнє [29].

Узагалі з приводу трьох можливих модусів часу – минулого, теперішнього і майбутнього – необхідно зробити одне важливе зауваження. Ці модуси дійсні не для всякого часу, а тільки для *концептуального*, жорстко пов'язаного з режимом добового обертання Землі. Як зазначають деякі дослідники, поряд з ним існує ще *функціональний* час, реально утворений змінними матеріальними і духовними станами об'єктів і процесів. Він спливає не від минулого через теперішнє до майбутнього, а від теперішнього до наступного теперішнього. Ю.Б. Молчанов з цього приводу зауважує: „Момент дійсного часу будь-якої матеріальної системи є проміжком часу, протягом якого система зберігає свою якісну визначеність. Момент дійсного часу, скажімо, піраміди Хеопса, охоплює, як бачимо, багато тисячоріч; для людини момент дійсного часу збігається з його життям” [30, с. 167, 168].

Правда, деякі дослідники припускають, що всі ми (і речі, і події) живемо у світі минулого, посилаючись при цьому, наприклад, на те, що „ми бачимо Сонце через 8 хв після його реального існування”. З цим погодитися не можна, тому що ми бачимо не Сонце через 8 хв після його реального існування, а його промені, що дійсно залишили його поверхню вісьма хвилинами раніше, у момент, коли вони падають на сітчатку ока людини.

При цьому об'єкт зникає не тому, що переходить у деякий реально існуючий минулий час, у світ минулого, а у зв'язку з тим, що його матеріальний зміст втілюється в інші об'єкти, що утворюють уже свої власні теперішні часи.

У реальній дійсності не існує і майбутнього, в якому б, перш ніж „вступити” у теперішнє, перебували майбутні об'єкти. Інша справа, коли мова йде про майбутнє в розумінні можливих змін, що можуть відбутися в кожному конкретному об'єкті до його зникнення як такого, про те, у що втілиться його зміст у результаті його розпаду. Але в цьому випадку термін „майбутнє” ідентифікується з терміном „можливість”. Отже, нові речі, процеси, явища виникають не з майбутнього, а із сьогодення попередніх речей, явищ і процесів, тобто майбутнє конкретних матеріальних і духовних об'єктів знаходиться не в неіснуючому майбутньому часі, а в них самих, у вигляді потенцій, ще схованих від спостерігача, але вже реально існуючих [31].

Та й взагалі, хто сказав, що час можна вимірювати тільки за шкалою режиму добового обертання Землі та космічних процесів, тобто в годинах, хвилинах, секундах і сторіччях? Для „квантування” часу можна взяти будь-який інший визначник. Наприклад, знаменитий американський письменник К. Воннегут говорить: „... коли я був набагато молодшим – дві дружини тому, 250 тисяч цигарок тому, три тисячі літрів спиртного тому” [32, с. 56]. Коментарі, як то кажуть, зайві.

У зв'язку зі сказаним слід зазначити, що для багатьох етносоціальних груп і не тільки для тих, які відстали в соціально-економічному розвитку, дотепер немає навичок орієнтації в хронологічному часі. У них трохи інший механізм плину й обліку часу, якщо можна так сказати, подійний. Камерунський письменник Монго Бети в романі „Зцілений король” наводить такі міркування про вік свого вождя. Він говорить, що на його очах змінилося 120 сезонів. Потрібно ще додати сезони, яких він не пам'ятає, тому що був занадто малим. Ось і виходить, грубо кажучи, сезонів 130. Якщо врахувати, що сезоном вони називають час між засівом і збиранням урожаю, і ту обставину, що вони двічі на рік збирають урожай, то нам, європейцям, нескладно визначити вік вождя [33, с. 35, 36].

У збирачів і мисливців, які ведуть примітивне привласнювальне господарство, жорстка „вписаність” життєдіяльності в природні цикли дуже незначною мірою може стимулювати потребу в розвитку часових уявлень і спеціальних прийомів орієнтації в часі. Відсутність часових імперативів робить непотрібною спеціальну фіксацію хронометричного розподілу часу. В архаїчній свідомості час ще не відокремився до кінця від подій, від усього того, що становить щоденні буденні піклування і турботи. Може, тому для них час не має особливої значущості, цінності, та на відміну від країн західної цивілізації ні свій, ні чужий час не планується. Він поки не корелює прямо з успіхом, прибутком. Приказка „час – гроші” не для них. (До речі, у зв'язку з цим дуже цікаве спостереження висловлюють багато наших фахівців, що працювали в цих районах. На їхню думку, недавніх вихідців із замкнутих племен можна навчити чому завгодно: і етикету, і техніці, і

цивілізованим відносинам і т.д., але що неможливо зробити принципово – це навчити їх вчасно приходити на роботу.)

Цікавий досвід квантування часу можна помітити, спостерігаючи за способом життя і думками людей, які пов'язали себе з певним культом, вірою і які ведуть відносно ізольований від цивілізації спосіб життя. Наприклад, поняття „час” у лаврі також дуже своєрідне. Там не почувеш звичного для нашого вуха виразу „20 хвилин на п'яту” або „за чверть вісім”. Якщо запитате, коли буде обід чи лазня, відповідь буде такою: „після служби” або „поміж службами”.

Ви запитате: а навіщо всі ці міркування, самі по собі цікаві, для нас, які прагнуть стати висококласними фахівцями?

Очевидно, що вища освіта – це не тільки диплом хорошого вузу, це не тільки високий професійний рівень, це ще й багатий внутрішній світ людини, і його інтелігентність, і універсальність мислення. Нам уявляється, справжня універсальність, багата внутрішня і зовнішня культура людини залежить від її здатності ”жити” одночасно в усіх вимірах часу: і в хронологічному, і в психологічному, і в соціальному, і в біологічному, і в минулому, і в теперішньому, і з орієнтацією в майбутнє. Живучи тільки в одному хронологічному часі, ми значно збіднюємо себе, сковуємо себе ланцюгами одного якогось, нехай важливого, але все-таки одного виміру.

Сказане нами стосовно можливих форм буття часу правильне й відносно простору. Фізичний або геометричний простір, нехай він базовий, але все-таки виражає логіку існування тільки природної реальності, тому не зовсім коректно поширювати його метрику на психічні, соціальні та інші процеси. Це пов'язано хоча б уже з тим, що фізичний простір характеризують однорідність та ізотропність, що означають відсутність у ньому яких-небудь виділених точок і рівноправність усіх можливих напрямків. Нефізичні ж модуси простору зовсім неоднорідні та неізотропні, в них є складові, які пріоритетні суб'єкту через особливості його емоційного укладу, світогляду, ідеологічних настанов і т.д. Наприклад, для релігійної людини простір неоднорідний, у ньому багато розривів; одні його частини якісно відрізняються від інших. Є Священний простір, що тільки і є реально існуючим; інше – неосвячене, в яких ніби немає ні структури, ні змісту. Для віруючого церква є предметом іншого простору, ніж вулиця, на якій вона знаходиться. Двері, що відчиняються всередину церкви, означають розрив зв'язку між цими двома модусами простору. Поріг, що розділяє ці два простори, вказує водночас на дистанцію між двома способами життя: мирським і релігійним.

Таку ж неоднорідність виявляє і будь-яке нерелігійне сприйняття світу, в якому виражається ціннісне, тобто зацікавлене ставлення до нього людини. Адже не секрет, що для кожної людини залишаються куточки простору, особливо для неї значущі (наприклад, рідний пейзаж, квартали, де пройшла її юність, де народилося перше кохання ...).

Без такого виборчого підходу кожної людини до природного і соціального оточень неможлива її реалізація як особистості, адже людина як особистість формується лише в міру індивідуального, неповторного

засвоєння соціально виробленого досвіду. Особистість – це не тільки ступінь соціальності в людині, а ще й вираження відособленості від суспільного цілого. Правий був Монтень, коли казав, що кожному необхідно приберегти для себе який-небудь куточок, який був би цілком твоїм. Тут йому і слід вести внутрішні бесіди з собою, і притому настільки довірчі, що до них не повинні мати доступу ані приятелі, ані близькі.

Категорією, що виражає цей ступінь одночасної соціальності та відособленості людини у світі, є поняття „особистий простір”. Воно має відбити прийнятну дистанцію між двома або декількома людьми, що спілкуються, характерну для даної культури. Цей особистий простір включає декілька складових:

- інтимний простір, що характеризує особливості взаємодії батьків і дітей, чоловіка і жінки;
- публічний простір, що виражає ступінь дистанціювання людей у практиці формального і неформального спілкування;
- індивідуальний простір, що відбиває найкомфортніші умови взаємодії з оточенням, які людина схильна підтримувати.

У цьому зв'язку притча, про яку розповів Артур Шопенгауер, є надзвичайно повчальною: "Стадо дикобразів лягло одного холодного зимового дня тісною купою, щоб, зігріваючись взаємною теплотою, не змерзнути. Однак незабаром вони відчули уколи від голок один одного, що змусило їх лягти далі один від одного. Потім, коли потреба зігрітися знову змусила їх присунутися, вони знову потрапили в колишнє неприємне становище; так вони кидалися з однієї сумної крайності в іншу, поки не лягли на помірній відстані один від одного, при якій вони найзручніше могли переносити холод. Ось так потреба в суспільстві, що впливає з порожнечі та монотонності особистого внутрішнього життя, штовхає людей один до одного, але їхні численні відразливі властивості та нестерпні недоліки змушують їх розходитися. Середній ступінь відстані, що вони нарешті знаходять як єдино можливий для спільного перебування, це – ввічливість і вихованість. Хоча за таких умов потреба у взаємному теплому співчутті задовольняється дуже недосконало, зате не відчуваються уколи голок. У кого ж багато власної внутрішньої теплоти, той нехай краще тримається далеко від суспільства, щоб не обтяжувати ані себе, ані інших" [34, с. 92].

Дійсно, є певні межі просторової близькості учасників спілкування, не пов'язані з відчуттями дискомфорту. Вони залежать від багатьох змінних, а саме: статі, раси, соціального клімату, соціального статусу, намірів комунікантів, ступеня знайомства і фамільярності, типу субкультури, ступеня поваги і т.д.

У країнах з різним ступенем густини населення соціальний і особистий простори можуть змінюватися. Тому одне й те саме явище в різних культурах може оцінюватися по-різному. Наприклад, двоє чоловіків, що йдуть рука в руку, в південно-східній культурі не викликають подиву, а в американській культурі можуть розглядатися як перша ознака гомосексуалізму.

Правдою є й те, що в такій кореляції типу культури і соціальної дистанції немає твердої й однозначної залежності. Скажімо, у тих же східних культурах дистанція між учителем і учнем трохи більша, ніж у західних, оскільки вчителям віддають більше поваги, а соціальна дистанція часто є індикатором поваги.

Необхідно зазначити, що в нас ефективність функціональності суспільних механізмів через некоректну дистанційність людей майже не враховується і не досліджується. Наприклад, в американських школах соціально-психологічні дослідження показали кореляцію між близькістю учнів до вчителя на уроках і успішністю. Ті, хто ближче розташовуються до педагога, як правило, учаться краще. Такий же взаємозв'язок існує між близькістю здорових людей до хворого і швидкістю одужання. (У нас же чомусь у лікувальних установах діє зворотний принцип "не пускати" або пускати в строго визначені години.) Можливо, і в цьому, у тому числі, ховається одна з причин слабкої ефективності багатьох галузей охорони здоров'я?

5. ЗАПИТАННЯ ДЛЯ САМОПЕРЕВІРКИ

1. Простежте, як змінювалося уявлення про буття в історії культури залежно від:

- а) розвитку наукових уявлень;
- б) домінуючого типу світогляду (матеріалізм, ідеалізм, дуалізм, міфологія, релігія і т.д.).

2. Чому розуміння буття тільки як об'єктивної реальності недостатньо для універсального світогляду?

3. Співвіднесіть категорії "буття", "дійсність", "сущє", "світ", "матерія", "свідомість" за обсягом.

4. Порівняйте співвідношення матеріального і духовного буття зі структурою основного питання філософії.

5. Як співвідносяться категорії "буття" і "небуття" у різних типах світогляду? Що ви думаєте з цього приводу?

6. Здійсніть структурні "зрізи" буття за декількома підставами.

7. Що ви думаєте з приводу співвідношення дійсного і віртуального, актуального і потенційного буття?

8. Простежте процес суб'єктивації в розумінні буття в історії людської культури, починаючи з античності й до сучасної екзистенціальної філософії та літератури.

9. У чому полягає зміст співвідношення "справжнього" і "несправжнього" буття в екзистенціалізмі та релігії?

10. Виразіть особливості буття свідомості. Проаналізуйте співвідношення мовних і "уречевлених" форм буття свідомості.

11. У чому полягає світоглядний зміст понять "дух", "душа" у різних культурах?

12. Дайте характеристику руху як загальної форми буття.

13. Як змінилося розуміння руху в історії науки і філософії?

14. У чому полягає різниця між поняттями "рух", "розвиток", "прогрес", "регрес"?

15. Проаналізуйте основні моделі розвитку в історії науки і філософії.

16. У чому полягають особливості діалектичної моделі розвитку?

Виділіть її переваги і слабкі сторони.

17. Що нового вносить у розуміння механізмів руху і розвитку синергетика? Чи скасовує синергетика діалектичні закони і принципи розвитку?

18. Як змінювалися уявлення про простір і час в історії науки?

19. У чому полягає різниця між класичною і релятивістською концепціями простору і часу?

20. Що нового вносять спеціальна та загальна теорії відносності в розуміння простору і часу як універсальної форми буття?

21. Виділіть основні відмінні риси психологічного часу. Назвіть галузі життя і знання, де є важливим урахування специфіки психологічного часу.

22. Які відмітні характеристики біологічного часу? Порівняйте ваші власні темпоральні особливості з перебігом хронологічного часу.

23. На конкретних прикладах покажіть різницю між соціальним і фізичним часами.

24. У чому виражаються особливості понять "соціальний простір", "особистий простір"? Чим вони відрізняються від онтологічних характеристик простору?

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ СПИСОК

1. Философский энциклопедический словарь. – М.: Сов. энцикл., 1983. – 840 с.
2. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т.1: Наука логики. – 452 с.
3. Губанов Н.И., Согрина В.Н. Основные формы бытия // Философия и общество. – 2004. – № 4. – С. 45 – 61.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Мысль, 1992. – 553 с.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы. – Х.: Фолио, 2004. – 732 с.
6. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 201 с.
7. Шестов Л. Странствования по душам // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. – М.: Наука, 1990. – 460 с.
8. Шингаров Г.Х. Эмоции и чувства как формы отражения действительности. – М.: Наука, 1971. – 215 с.
9. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
10. Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. – М.: Наука, 1990. – 315 с.
11. Спиноза Б. Избранное. – Минск: Попурри, 1999. – 592 с.
12. Зиновьев А. Евангелие от Ивана // Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 55 – 69.
13. Современный философский словарь. – Москва; Бишкек; Екатеринбург: Одиссей, 1996. – 608 с.

14. Бердяев Н. А. Дух и реальность // Философия свободного духа. – М.: Наука, 1994. – 580 с.
15. Соловьев В. С. Смысл любви: В 2 т. – М.: Наука, 1988. – Т. 2. – 693 с.
16. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 3 т. – М.: Сов. энцикл., 1978. – Т. 1. – 846 с.
17. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник. – М.: Проспект, 1998. – 568 с.
18. Лосев А. Ф. Дух // Философская энциклопедия: В 5 т. – М.: Сов. энцикл., 1962. – Т. 2. – 529 с.
19. Спенсер Г. Гипотеза развития. – СПб., 1904. – 318 с.
20. Дицген И. Избранные философские сочинения. – М.: Наука, 1941. – 450 с.
21. Ленин В.И., Маркс К. // Полн. собр. соч.: В 26 т. – Т.26. – 728 с.
22. Гегель. Г. Работы разных лет: В 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – 630 с.
23. Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч.: В 29 т.– М.: Мысль, 1978. – Т. 29. – 782 с.
24. Поппер К. Что такое диалектика? // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 32 – 39.
25. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М.: Наука, 1986. – 342 с.
26. Аскольдов С. А. Время и его преодоление // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. – М.: Мысль, 1990. – 460 с.
27. Магомедов К.М. Особенности нефизических экспликаций феномена времени как универсальной формы бытия // Вісник Харківського нац. ун-ту. – Х.: Изд-во ХГУ, 2001. – № 507. – С. 96 – 101.
28. Магомедов К.М. Метафора времени в темпоральных аспектах бытия // Гуманітарний часопис. – Х.: Нац. аерокосм. ун-т "Харк. авіац. ін-т" – 2005. – № 1. – С. 43 – 47.
29. Элиаде М. Избр. соч.: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
30. Молчанов Ю.Б. Четыре комбинации времени в философии и физике. – М.: Наука, 1977. – 241 с.
31. Лолаев Т.П. О „механизме” течения времени // Вопросы философии. – 1996. – № 1. – С. 51 – 56.
32. Воннегут К. Колыбель для кошки. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1981. – 710 с.
33. Бети Монго. Исцеленный король. – М.: Иностран. лит., 1966. – 205 с.
34. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск: Попурри, 2002. – 580 с.

Зміст

| | |
|--|----|
| Передмова..... | 3 |
| 1. Буття як філософська категорія..... | 4 |
| 2. Діалектика матеріального і духовного буття..... | 15 |
| 3. Рух і розвиток як загальні атрибути буття..... | 23 |
| 4. Простір і час – універсальні форми буття..... | 31 |
| 5. Запитання для самоперевірки..... | 44 |
| Бібліографічний список..... | 45 |

Магомедов Каміль Магомедович

СУТНІСТЬ ТА ОСНОВНІ ФОРМИ БУТТЯ

Редактори: А.М. Ємленінова, Л.О. Кузьменко

Зв. план, 2007

Підписано до друку 03.12.2007

Формат 60x84 1/16. Папір офс. № 2. Офс. друк

Ум. друк. арк. 2,6. Обл.-вид. арк. 3. Наклад 100 прим.

Замовлення 542. Ціна вільна

Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського

„Харківський авіаційний інститут”

61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17

<http://www.khai.edu>

Видавничий центр "ХАІ"

61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17

izdat@khai.edu