



УДК 316.3

**МЕТОДОЛОГІЧНІ КОЛІЗІЇ ВИЗНАЧЕННЯ  
СУСПІЛЬНОГО ЧАСУ**

**ШКЕПУ М.**, д. філос. н., професор кафедри філософських  
та соціальних наук КНТЕУ

Разом із феноменами "основа" та "становлення", сутність суспільного часу дотепер вживається філософією "наосліп" – у публікаціях зустрічаються констатації про "основу речей", про те, що "все має своє становлення", оголошуються тематичні питання про існування "суспільного часу", але що таке "основа", "становлення" та "суспільний час" не пояснюється. Із фундаментальними категоріями подібна ситуація повторюється у будь-яких науках. Наприклад, математики оперують натуральними, дрібними, позитивними та негативними числами, але не пояснюють природу самого числа. Те ж саме відбувається і з кількісним тлумаченням нескінченності. Оскільки природа суспільного часу перебуває у полоні механістичної гносеології, а його якість підпорядкована математичному розумінню кількості, то і його нескінченність тлумачиться з позицій математичної метафізики. У такому разі піднесена якість вічності підмінюється формально-логічним тлумаченням нескінченності.

Однак нескінченність – не кількісне, а якісне явище; *нескінченність не є величиною* і тому вона не може бути ані "малою", ані "великою" і, відповідно, *нескінченно малі величини* та *нескінченно великі величини* є умовними поняттями у інтегрально-диференційних математичних обчисленнях, але не розкривають природу нескінченності. Будучи доцільними у математиці, поняття "нескінченно великих" та "нескінченно малих" величин розкривають межі взаємопереходу "дещо" та "ніщо", якими Лейбніц визначав числову якість наявності реального предмету та невизначеності субстанції. Таким чином, нескінченність у математиці виправдана правильністю результатів, адже, незважаючи на те, що при вирахуванні нескінченних величин допускається певна (явна) неточність, результат все ж таки отримується не приблизний, а цілком точний. Як доводив Гегель, нескінченність

---

© Шкепу М., 2010

у цьому випадку виводиться з інших основ і не виводиться з "ясності предмету". Акцентуація уваги на цих суперечностях математичної науки у тлумаченні нескінченності є принциповою для розкриття методологічного підходу до розпредметнення природи суспільного часу, оскільки дотепер на неї розповсюджується недіалектичне розуміння кількості, в якій таким же недіалектичним способом марно заперечується якість його (суспільного часу) особливої субстанції.

Природничі науки ототожнюють "конкретне" й "емпіричне". Однак "конкретне" – це єдність багатоманітного і як таке воно є пізнанням певного явища у сукупності фундаментальних зв'язків з іншими суттєвими явищами у траєкторії всезагального розвитку. Саме тому, емпіричне передує абстрактному, а конкретне можливе лише після абстрактного; тобто після абстрактного вираження об'єктивних законів світу в теорії та засвоєння їх як способу мислення. Для того ж, аби розуміти ці фундаментальні зв'язки, необхідно вийти за межі предметної галузі та методології окремої науки на рівень конкретних абстракцій філософії. Чим зумовлюється криза сучасних методологічних основоположень науки й філософії, і яким чином вона розповсюджується на спосіб дослідження суспільного часу? Основна причина носить онтологічний характер і пов'язана з тим, що під час інтеграції наук принципово змінюється зміст фундаментальності. Якщо "фундаментальність" наук і філософії Нового часу була обмежена саме їх диференціацією, то фундаментальність інтегрованого знання про світ і про саме знання може бути істинною якщо повністю збігається зі змістом абсолютної основи історії як монізму матеріального й ідеального у конкретному відношенні мислення та буття. Це фундаментальність такого визначення мислення як атрибуту субстанції, коли "субстанцією" виступає окультурена історія як ідеально-матеріальний процес, що безпосередньо розвивається у просторі усупільненої олюдненої життєдіяльності.

Однак штучна консервація дуалістичних засад класичної історії актуалізує антиномічну ситуацію змісту наукової й філософської методології кантівського періоду. На сьогодні склалася унікальна ситуація співіснування несумісних параметрів належного й реального, коли системи знання розгубилися перед новим змістом фундаментальності. З цим явищем пов'язані штучні конструкції нової методології за формальним розумінням синтетизму, який у категорійному відношенні поступається апріорно синтетичному методу Канта. Більш глибокою причиною цієї проблеми виступає те, що процес інтеграції наук відбувається у неадекватній для нього ситуації, коли, провокуючи збереження вичерпаної диференціації наук, дуалізм відчуженої історії не тільки не долається, а й поглиблюється. У зв'язку з цим виникла несумісність онтології та гносеології, коли подальше розщеплення онтології історії унеможливило інтеграцію знань та їх втілення у власному розвитку. Отже, розв'язання фундаментальних супереч-

ностей сучасної історії є основою подолання диференціації наук і методології пізнання<sup>1</sup>. У цьому контексті природнича й гуманітарна сфери пізнання можуть зберегти свою дуалістичність лише у вигляді гносеологічної й методологічної ілюзії, адже інтеграція наук не "вміщується" у простір логічного поля методології окремої науки. Такий процес можливий при одночасному подоланні відособленості "філософської" і "наукової" методології, як і предметної розрізненості окремих наук. Йдеться про утворення принципово нового "теоретичного розуму", принципово нового типу вченого, необхідною модальністю мислення якого був би універсальний спосіб рефлексії реальності та конструювання логіки її культурного розвитку. Проблема полягає і в необхідності моделювання такої логіки за принципом політехнізму як усебічного вивчення виробничої діяльності в її культурному, а не суто утилітарному статусі.

Разом із тим, те, що можна пробачити представникам природничих наук, які фактом своєї відірваності від системи загального пізнання обмежують логічне поле емпіричної методології, не є припустимим для філософії, універсальність якої обумовлює тотожність "предмету" пізнання з об'єктивною реальністю, разом з онтологічними, феноменологічними, антропологічними, соціокультурними та гносеологічними похідними. Останні охоплюють і наукове пізнання. Це означає, що емпіричний підхід до характеристики суспільного часу прирікається на описування тих чи інших його явищ і не спроможний підноситися (поглиблюватися) до його тотожності з основою розвитку предметності світу в та через предметності суспільної життєдіяльності та саморозвитку людини. Цікавими є міркування М. Ютанова: "Друга половина ХХ століття підвела рису в історії аналітичного світу. Протягом багатьох століть людина шукала, створювала свою формулу буття й буття оточуючого її світу. Але наприкінці другого тисячоліття світ став інформаційно прозорим, і прийшло розуміння неможливості простих квадратурних співвідношень, що дозволяли однозначно його описувати. Суспільство виявилось не готовим до розуміння фантастичної багатоманітності планети Земля, тобто не готовим до розуміння самого себе. Звичні прості істини розмивалися, позбавляючи можливості вибору та будови тактики життя" [1, с. 4]. Тут одночасно представлена неспроможність рефлексивності мислення ані у системі класичних категорій, ані у параметрах теоретичних вимог сучасності, хоча: "сьогодні... багато хто почав розуміти, що взаємодії у внутрішніх

<sup>1</sup> Йдеться не про заперечення відносної самостійності предметної галузі прикладних наук та дієвості їх методології у вирішенні тих чи інших прикладних завдань. *По-перше*, не слід абсолютизувати саме відносність цієї самостійності; *по-друге*, необхідно зважати на те, що інтенсифікація промислових технологій вносить якісні зміни у кількісні визначення часу фізичних, хімічних, біологічних, біофізичних, біохімічних та інших взаємоперехідних станів форм матеріального руху не лише щодо наукового пізнання, а й щодо їх перетворення на безпосередню продуктивну силу в просторі інформаційних технологій.

параметрах цілого важливіші, аніж проста сума його частин" [2, с. 13]. Однак розуміння внутрішніх параметрів цілого некатегорійною суспільною й науковою свідомістю не є таким доступним, як усвідомлення цієї необхідності, оскільки всезагальна й логічно послідовна побудова "системи" багатоманітності як єдиної єдності є можливою лише за умов прояснення змісту загальних ідей, які є не тільки її всезагальною теоретичною основою, а й відображають логіку історичних і гносеологічних процесів у вимірах саме всезагального.

Інша причина відставання теорії від постановки певних проблем обумовлюється тим, що в унаочненні теоретичних проблем будь-якої галузі пізнання присутня спільна закономірність – фундаментальні проблеми стають "предметом" теоретичних рефлексій не на "початку" виникнення цих галузей пізнання, а в "кінці" їх становлення, коли історія науки інтегрується та конститується у статусі науки історії. Це закономірно, оскільки фундаментальне пізнання відбувається через обернену теоретичну рефлексію, яка полягає у русі від явища до сутності, а не навпаки. Ф. Шеллінг визначав цей феномен як рефлексивне "повернення" в основу світу (*regressum in infinitum*), коли така основа розкриває себе у гранично конкретній абстрактності як всезагальна суперечність матеріального та ідеального. У Гегеля таке обернення завершується категоріальним узагальненням об'єкта пізнання у його атрибутивній універсальності, коли "суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, і не результат є дійсним цілим, а *результат разом зі своїм становленням*" [3, с. 2]. Однак розшифрування "коду" категорійного самовизначення фундаментальної основи світу, феномену становлення і самого суспільного часу (адже вони невід'ємні один від одного) залишилися "темними" для теорії пізнання, що свідчить про "неповноту" фундаментальності не тільки природничих, а й філософських досліджень. З одного боку, це пояснюється тим, що основа як "субстанційний початок" історії розкривається лише *наприкінці становлення* [4, с. 711]. В історичній логіці теорії пізнання цей феномен визначений таким чином: "тільки розташовуючи весь процес у діаметрально-протилежному порядку, ми отримуємо картину того, що відбувається в дійсності" [5, с. 197].

Назване вище "розташування" *безпосередньо пов'язано із самовизначенням людини до основи історії*, коли "становлення проявляється як принцип упорядкування: через нього реальність отримує статус реальності тією мірою, якою вона витягається зі сліпого становлення і повертається існуванню. Але це повернення може бути здійснене лише через *людину*, без якої становлення залишилося б становленням, протіканням, космічною минущистю, нездійсненням" [6, с. 15]. У цьому "унаочненні" становлення істина досягається як "деяка аналогія субстанції і нашої діяльності" [7, с. 92], саме тому "субстанційний метод як метод структурних орієнтацій у напрямках історії, які спричинені необхідністю субстанційного пізнання (істини), *запрошує*

нас покинути "cogito" і влаштуватися повністю в історію" [7, с. 93–94]. Отже, категорійне розкриття "основи", "становлення" та "суспільного часу" в його *практичній* невід'ємності від суспільного простору актуалізується тоді, коли історія виходить на рівень розв'язання суперечностей власної основи, політико-економічних передумов, соціальних підстав і культурних умов і, відповідно, коли вона не може розв'язати суперечності будь-якої галузі власного існування поза розв'язанням фундаментальних суперечностей власного руху в кожній із цих галузей.

Оскільки філософський метод є *формою саморуху змісту* (Гегель) і об'єктивно заданий способом власної саморефлексії, то сучасні намагання знайти "новий метод" поза виведенням суттєвих вимірів суперечностей історії прирікаються на *втрату часу*. При цьому, підміни взаємозалежності *форми філософського методу і категорійних самовизначень його універсального змісту* прийомами підведення реальності під інтерпретаційні схеми, які не співпадають із прогресіями об'єктивного розвитку, постають примиренням філософії з регресивними реаліями сьогодення. Розгубленість філософської методології в осмисленні проблем сучасної історії виявила себе під час роботи XXI Всесвітнього філософського конгресу [8; 9]. З одного боку, підкреслюється необхідність "принципової єдності методів дослідження" [10, с. 44] у просторі інтеграції наук, а з іншого – цей інтегральний метод розуміється як еkleктика його "синтетичної форми", котра трансформується на довільне узагальнення тієї чи іншої сумарності інтерпретованих фактів. Критерій істинності відбору фактів тут відсутній, і за умов ототожнення фундаментальної динаміки розвитку з довільно підібраним фактажем реальності не може претендувати на наукову достовірність і практичну ефективність. Сучасні виміри інтеграції наукового пізнання підказують необхідність іншої якості інтегрування штучно відокремлених "предметів" прикладних наук, але відсутність інтегральної методології в загальному теоретичному пізнанні унеможлиблює вирішення цієї проблеми. У результаті виник монстр під назвою "міждисциплінарності", який намагається спиратися на методологію, "склепану" з протезів штучних сполучень "загальних", "прикладних" і "часткових" методів. Нібито може існувати якась предметність пізнання "між дисциплінами" (тобто, між предметами)! Це теж саме, що вимагати від математиків тлумачення змісту інтегрування як такого, що знаходиться *між* дискретними величинами. За таких умов інтеграція диференційованого уподібнювалася б сумарній еkleктиці імплікативних формул, які не лише б зводили нескінченність до "дурної" абстракції формально-логічного накопичення величин, а й унеможливили б діалектику математичного аналізу і саму вищу математику.

Разом із тим, дослідження феномену суспільного часу як *космогонічної єдності основи та становлення-розвитку світу* потребує не

окремої методології філософії і не сумарності методів різних наук, які, у стилі фрагментизованого постмодерну та за допомогою формально-логічної імплікації, "зберуть до купи"<sup>1</sup> різні фрагменти пізнання. Подібне дослідження потребує такого інтегрування методології, яке неможливе поза доведенням її до універсального – діалектичного способу мислення, в якому "природнича методологія" присутня у *знятому вигляді* й підноситься до методології, що іманентна всезагальним законам розвитку. І якщо у своєму синкретичному з філософією розвитку історія науки до нового часу утримувала цю єдність особливого та всезагального, то сьогодні, незважаючи на те, що розповсюдження методології природничих наук на пізнання суспільних явищ постпозитивізм оголосив "глухим кутом" і відмовився від положень, з яких починався позитивізм взагалі, філософія продовжує опиратися на ці сумнівні положення у будові та тлумаченні картини світу. Відносно феномену суспільного часу це проявляється у тому, що на нього розповсюджуються механічно-фізичні принципи, внаслідок чого якість часу історії залишається за межами адекватної йому гносеології. Іронія полягає у тому, що сучасна теоретична фізика усвідомлює необхідність опанування діалектикою [11; 12], у той час, як філософія відмовляється від неї.

Антиномічність фізичного та суспільного часопростору є не лише модусом двоїстого самовизначення людини в категоріях природного й суспільного "часопростору", а й позначає *необхідність розмикання категорійності суспільного простору через присвоєння світового часу* в культурній мірі людини. Отже, антиномічність форм буття доведених до статусу форм культури з'являється не просто як їх ізоляція, а як розщеплення метафізичного простору відчуженої історії та діалектичного часу світу. Наприклад, у своєму культурному просторі західно-європейське становлення задається метою вивести для себе хоча б коротку історію часу. Більш того, європейська культура хоче зрозуміти таку історію як "єдиноспрямованість космологічної, термодинамічної і психологічної ліній від минулого до майбутнього" [13, с. 108–109]. Така спрямованість розкриває першу таємницю суспільного часу як "лінійного часу" передісторії, який є квінтесенцією класичного становлення атрибутивних вимірів історичного розвитку в проекції такого розвитку світу, що визначає свою абсолютну основу у філософії. Ось чому *класичне становлення "вісьового часу"* (К. Ясперс) історії виявляється через "локалізацію" часопростору культури в значущості

<sup>1</sup> Сумарність тут не дасть розуміння, не спровокує трансформацію логічної ситуації "інформації до роздумів" на "роздуми щодо інформації", у процесі яких і формується теоретичне мислення. А саме таке мислення є високоосвіченим. І поки система освіти спиратиметься на інформаційні принципи, які, за Гераклітом, дають знання, але не навчають розуму, вища освіта не виконуватиме своїх завдань і не відповідатиме вимогам часу. Сумно констатувати, але, згідно з болонською угодою, вчений ступінь доктора філософії отримують науковці, яких сучасна освіта віддаляє від філософії не тільки більше, ніж будь-коли, а, можливо, безповоротно.

стихійних і нібито випадкових "ойкумен". Хоча, як культурні суб'єкти цього процесу, окремі західноєвропейські народи лише на певному етапі виступали *безпосередніми* суб'єктами-творцями світової культури. І справа не лише у тому, що "етнос здійснює в історії культури лише один зліт" [13, с. 77] – суть полягає у тому, що у стихійній еволюції всесвітньої історії основа світу "відвідує" і розкривається у часпросторі певних етносів за законом збігу необхідності з *випадковістю свободи*. У цій еволюції "етноси-ойкумени" не утримують у своїй культурі абсолютну основу, втрачаючи "в собі" і "для себе" субстанційний час. *Основа "винаходиться" за логікою "сліпої", але суворо детермінованої необхідності в просторі й часі деякої етнічної культури, що входить у міру практичного та теоретичного становлення її як основи світової історії і зберігає її для себе у статусі принципу життя*. Гегель пояснював цей феномен таким чином: "Оскільки цей розвиток ("світового духу в-собі-для-себе суцільної сутності" – М. Ш.) існує в часі й у наявному бутті, тим самим представляючи собою історію, остільки її одиничні моменти й ступені є духами окремих народів. Кожен такий дух як одиничний і природний у деякій якісній визначеності має своїм призначенням заповнення тільки однієї ступені й здійснення тільки однієї сторони всього діяння в цілому" [14, с. 365–366].

У контексті історичної логіки наукового пізнання В. Вернадський виявляв цей же феномен як повторюваний у різнорівневих культурах зріз всезагального. Він зазначав, що "навіть чи можна приймати історію людства за щось єдине й ціле. Ми спостерігаємо в різних частинах земної поверхні зовсім замкнені та незалежні цикли розвитку, що лише з великими натяжками й великими припущеннями можуть бути розглянуті як частини того самого історичного процесу", в науці "ідея нескінченного прогресу, постійного вдосконалення з ходом часу є тією формулою, що охоплює всю історію цього боку культурного життя людства" [15, с. 109–110], а після періодів занепаду і замирання, коли багато чого було загублено, відродження наукових пошуків супроводжувалися тим, що "знову знаходилися ті ж істини, знову відтворювалися ті ж будинки, і після багатосторічних перерв, або в іншому історичному і нерідко етнічному середовищі, могла продовжуватися безупинно того ж перерваного сторіччя назад робота" [15, с. 120]; "...у стародавніх японських хірургічних... інструментах ми бачимо іноді детальніші повторення того, що було створено в Європі в епоху, коли ні про які стосунки європейців і японців не могло бути і мови. Давні культурні народи Середньої Америки племені Майя досягли шляхом астрономічних спостережень того ж обчислення часу, як і культурні племена Європи й Америки. Їхній рік точніше збігався з астрономічним, аніж календар іспанців, які знищили цю цивілізацію. Але і тут усі спроби знайти зносини між цими різними культурами були даремні. Однакові результати отримані незалежно. У більш новий

час ми бачимо, як постійно одне й те саме відкриття, однакова думка знову зароджуються в різних місцях земної кулі, у різні епохи, без будь якої можливості запозичення" [15, с. 59]. Але розщепленість основи класичної історії унеможлиблювала й розуміння реальності єдиного часу як атрибуту субстанції історії, яка "диференціювалася" не лише на цикли, а й на виокремленні суспільні простори. Історія втратила "єдність світу" і, відповідно, єдність суспільного часу. Тут виникали логічні підстави для агностицизму О. Шпенглера, який стверджував, що "час історії є найтемнішим для збагнення явищем" [16, с. 84], як і для твердження Л. Гумільова, що "історія – це вивчення процесів, які протікають у часі, але що таке час не знає ніхто" [17, с. 351].

Таким чином, якщо по тому, чим задовольняється дух, можна судити про його втрату, то, конкретизуючи цей вислів Гегеля у контексті рефлексії сучасної філософії, можна констатувати факт ігнорування фундаментальної векторності постановки проблем, за яким основа світу залишається нерerefлексованою у багатовимірності форм суспільного руху та суспільного буття. За таких умов "основа залишається темною" (Геракліт, Цицерон), а її явища отримують неадекватне тлумачення – "темнота основи", як і "становлення" та "суспільного часу" ганебно компенсується "плюралізмом герменевтичних інтерпретацій", які мандрують у просторі лінгвістичного позитивізму, захоплюються власними літературними "знахідками" і тим намагаються конституювати філософію у статус "метафоричної рефлексії". Такі рефлексії звужуються до "нарративу суб'єктивності", який має право на існування як форма суб'єктивації картини світу в "безлічі правд", але, за умов втрати істини (яка не знає множини, бо є *єдиною істиною єдиної основи єдності Єдиного* світу) з логічного поля "індивідуальної правди", поліфонія "безлічі правд" перетворюється на методологічну косоокість, яка не спроможна реалізувати практичні завдання філософії виведення методологічних засад розв'язання суспільно-історичних суперечностей, які захлинаються у "глухих кутах" і у межах яких – визнає вона це чи ні – перебуває і суб'єктивність.

*Історія осмислення часу починається з її намагання осмислювати себе у часі.* Іншими словами, таке осмислення починається з моменту виникнення *історичної* самосвідомості – коли історія не обмежується констатацією форм власного існування, що постає формою простору, а прагне до рефлексії себе як *історії, як становлення*, що унаочнює генезис часу. Можна констатувати парадоксальність початку часової саморефлексії історії, оскільки він пов'язаний не з іменами Геродота та Фукідида, "історії" яких є емпіричною трансляцією історії у фактах. Опис історичних подій у певних взаємозв'язках вперше було здійснено римським істориком Тацитом. Беручи до уваги релігійну ірраціоналізацію співвідношення часу та простору у Середньовіччі, засади осмислення фундаментальних модусів буття уможлиблюють їх виокремлення у простір самостійної сфери абстрактного. Разом із тим,



вираження суперечностей часу Августином обумовлені й особливостями феодального способу виробництва, який супроводжувався розширенням історичного простору західноєвропейського етногенезу. Суперечність у суперечності тут виникає у зв'язку з тим, що теологічно-іраціональний характер Середньовіччя приводить до закріплення часу за нескінченністю божественної субстанції та екстракції його з кінцевого буття. Але саме у Середньовіччі долається комплекс "ойкумен", що досягали "краю землі" (яким, наприклад, тривалий час був берег Середземного моря для давнього Єгипту), але ніяк не могли його перейти. І якщо античні досягнення у механіці, що були втілені у будіванні кораблів, кількісно вдосконалювалися, вони не отримали суттєвих якісних досягнень до періоду перших мандрівок "навколо світу", які становили інтерес для держав на початку зародження капіталістичних торговельних відносин. Закономірність цієї якісної стагнації у розвитку "плаваючих суден" [18] пояснюється тим, що епоха річкових (стародавніх) і морських (рабовласницьких) цивілізацій залишалася позаду, а епоха океанічних (капіталістичної доби) цивілізацій була далеко попереду.

Вагомим досвідом у засвоєнні простору були і війни Олександра Македонського. Становлення європейської цивілізації починалося із засвоєнням географії. Отже, конституювання часу в теоретичну проблему було невід'ємним від засвоєння географічного простору і таким же повільним – плин часу вимірювався латентністю продуктивності сільськогосподарської праці, ритм якої визначався швидкістю вола або іншої тяглової сили. Тим не менш, незважаючи на важкість "охоплення" ритміки часу через повільність його атрибутивності у заснулому просторі "ночі Середньовіччя", намагання вивести його характеристики присутні в усіх філософських трактатах цієї доби. Більше того, повільне розповсюдження історії в географічному просторі рівною мірою уповільнює наближення до цих характеристик і обумовлює категоріальні абстракції їх вираження. Таким чином, час конститується у статусі ідеального і стає предметом теоретичних рефлексій саме *під час* Середньовіччя. Цей факт не заперечує існування ідей щодо природи часу в античному світі, але міфологізований Кронос, який, "замикаючи початок і кінець речей", пожирав власних дітей, не мав проєкцій у минуле та майбутнє.

Розуміючи похідні онтогенезису історії можна зрозуміти і те, що у своїй субстанціальності час міг категоріально ідентифікуватися лише у просторі філософії. Це не виключало прикладний напрям у його осмисленні, що був представлений астрономічним пізнанням, яке спрямовувалося і на задоволення практичних потреб суспільства у вимірюванні часу. Історія розвитку цього напрямку відображена, зокрема, в історії виникнення та еволюції годинників [19]. Спільним для цих напрямів є те, що *проблема часу не доводиться до осмислення суспільного часу*. Винятком можна вважати політико-економічний напрям,

який мусив виводити закономірності утворення вартості та собівартості товарів і вивчати перетворення фізичного часу на робочий час.

Актуалізація проблеми суспільного часу у ХХ ст. не отримала адекватного відображення у філософських пошуках. Ставши однією з найгостріших проблем філософії історії, цей феномен залишається проблемою, про яку не думають і не сперечаються філософи – не пишуться на цю тему докторські і, тим паче, кандидатські дисертації, як не появляються на горизонті філософської думки і монографічні дослідження цього спрямування. Винятком є екзистенціалістська філософія, особливо Ж.-П. Сартра і М. Хайдеггера, які означили реальні колізії буття та часу. І це не випадково – у намаганні позбутися нестерпного тягаря відчуження від сутності й звільнитися від нього у безпосередньому існуванні, екзистенціальна філософія поставала у опозицію до часу і втрачала його.

Певні напрацювання з проблеми суспільного часу присутні у різних напрямках філософської думки, вони ще потребують категоріального доведення до основи субстанції часу історії взагалі. Необхідно зазначити, коли суспільний простір спустошує погляд, а суспільний час застиг у безпам'ятстві, то ірраціональна природа цього добровільного анамнезу породжує власний сонм логічних чудовиськ. Можливо тому рефлексії суспільного часу трансгресують у царину нового ірраціоналізму, який, подібно до "віщунок", що заповнили телевізійні канали, плете свої логічні інтриги та схеми, очищені від логіки та суперечностей реальної історії. Зміст таких схем постає підведенням історичних подій під механістичне розуміння часу і створенням астрономічно-геометричних конструкцій, які претендують на статус своєрідної астрології історії. Автори таких концепцій не дуже занепокоєні обґрунтуванням основ своїх фантазій. Можна констатувати містичне спрямування таких рефлексій у вигляді підпорядкування суспільного часу штучним геометричним моделям історичного простору [20], чи підведенням історії "під цифірь" гідних кращого застосування розрахунків [21], у яких захоплює уява авторів, але містифікації суспільного часу через моделювання засад історичних циклів позбавляють історію основних джерел та рушійних сил і переносять її до містифікованого детермінізму. За таких умов історія залишається "місцем заслання людини на Землю" (К. Нойка), якій нічого не залишається, як чекати на апокаліпсичну зустріч уявленої цифри з уявленою геометричною фігурою та перед останньою миттю буття віддатися "рефлексивному" "пост-пост-пост-" позитивістському маренню. Не варто витрачати час на сумнівну цінність ідей "езотеричної історіософії", тим паче, що її розшифровки неможливі без того, аби впускати трансценденції "польоту джмеля" у власну свідомість. Можна констатувати, що загальним принципом, на якому вона базується у своїх уявленнях, є довільне поєднання механіки, геометрії та математики, в якому немає ані жару холодних чисел, ані пафосу без-

пристрасної логіки. Навпаки – це суміш холодних чисел і наперед заданої "логіки" пристрасності у відборі та тлумаченні фактів "самодостатньою герменевтикою", яка нікого ні до чого не зобов'язує.

Порівняно з позитивізмом містичної історіософії, природознавство було більш прогресивним – положення Ньютона про "абсолютний простір" та "абсолютний час" пов'язувалося з універсалізацією простору та часу історії на період розповсюдження класичного капіталізму та його атрибутивного модусу – товарно-грошових відносин. Але час Ньютона мав і інше звучання, яке виходило за межі співвідношення його природознавчого та суспільно-економічного аспектів: "Час поставав як глибока метафізична іронія і, як його розумів Ньютон, стверджував себе через даний час, аби помітити свою власну хибність у формі абсолюту; або ж він породжував "дітей миті", яких знищував так само, як і Кронос. Простір також поставав принципом індивідуалізації через локальні самодетермінації, заперечуючи у *той же час* які-небудь локалізації. Саме тому Гегель позначав абсолютний час як "наймогутніший і найуразливіший" [22]. Однак "лінійний час", у тлумаченні Ньютона, був наділений "початком", "серединою" і "кінцем", а також співвідносився із простором, що був розташований за принципом "верх", "низ", "ліво", "право", відображав і проблему "лінійності" класичного становлення всесвітньої історії.

Тлумачення часу Ейнштейном через його теорію відносності також виходило на фундаментальні виміри та критерії суспільного часу шляхом висування матеріальних об'єктів як критерію відрахування руху. Але сучасна філософія легко абстрагується від цього "початку" – у намаганні аргументувати відмову від абсолютів (що для філософії дорівнюється відмові від власних засад, предметності і загальнозначущої доцільності), а також у прагненні до становлення релятивізму як способу аргументації сумнівного "імперативу" "Істини немає!" (Чи не є це аргументом на користь моральної легалізації брехні?) у боротьбі з абсолютністю діалектики, вона наголошує саме на релятивізм Ейнштейна. При цьому втрачається з поля зору те, що прийняття відносності у вигляді абсолюту не утверджує її (відносності) абсолютність, а заперечує – адже, якщо все відносно, то є відносною й сама відносність. І у цьому запереченні абсолютної відносності присутній момент абсолютного у значенні закону розвитку, який виражає і розгортає через минущі (і в цьому розумінні – відносні) матеріальні форми абсолютний час. Природа ж скінченого полягає у тому, аби виходити за власні межі. Тому, *істина є процесом*, співпадає із законом розвитку і є виразом змісту абсолютного часу. У цьому значенні відносність часу трансформується на виміри феноменологічного простору його переживання і способу само-втілення людини у час світу. Так істина суспільного часу постає "вузловою лінією відношення мір" реального розвитку та творчого опредметнення сутнісних сил людини в основу та форми суспільно-історичного розвитку.

Водночас, відсутність самотійних розробок феномену суспільного часу не заперечує факт унаочнення тих чи інших його аспектів у різних галузях філософського пізнання. Джерелами, які характеризуються втіленням фундаментальних пошуків у цьому напрямі, можна назвати зокрема дослідження Ф. Броделя [23], у третьому томі якого здійснена спроба визначити час світу; Е. Ільєнкова [24], який представляє час у вимірах розгортання та розв'язання фундаментальних суперечностей історії в контексті еволюції та розвитку космосу; В. Босенка [25], що вивів методологічні засади розуміння всезагальності часу в контексті розгортання форм руху та діалектичного розвитку світу; А. Канарського [26], який вивів суспільно-історичний час через історичні форми співвідношення теоретичних, моральнісних та естетичних акцидентів людської сутності; О. Босенка [27], де окреслюються аспекти естетичного розпаду суспільного часу сьогодення; А. Гуревича [28], що виводить особливості суспільного часу в феодальному способі суспільного буття; В. Муравйова [29], який розкриває трагічний характер співвідношення часу людського життя та часу історії; Х. Аргуельєса [30] – дослідження унікального як приклад теоретичного узагальнення і розшифровки етно-феноменологічних засад культури майя у спроможності "конструювання" космогонічної архітекτονіки часу; П. Гайденко [31; 32], яка ставить проблему часу в контексті еволюції природознавства; С. Хокінга, який вивів генезис фізичного часу [33]; В. Межуєва [34], який окреслює проблемні моменти співвідношення робочого та вільного часу в соціокультурному самовизначенні людини; автора статті, що окреслила соціокультурні виміри суспільного часу [35] і представила аналіз регресій суспільного часу в екзистенціалізмі [36, с. 137–154] та інші праці.

Те, що феномен суспільного часу дотепер належно не досліджений, містить у собі ще одну гносеологічну підставу – для того, аби стати теоретичною проблемою, явища повинні виявлятися в "очищеному" від власної матеріальності вигляді. Саме тому ідея універсального руху та змін угадана раніше (1813, Наука логіки Гегеля), ніж її почали застосовувати у розумінні життя та суспільства, а до суспільства застосована раніше (1847, матеріалістичне розуміння історії Маркса), аніж доведена відносно людини (1859, теорія походження видів Ч. Дарвіна). Але вихолощене абстрагування теоретичних проблем із реальних феноменів можливе на певних історичних засадах. Необхідно означити відмінності таких абстрагувань на період класичної та сучасної історії, адже історико-філософські та фізичні концепції часу відрізняються мірою їх предметності. Однак зазначене не заперечує необхідність і наявність емпіричного генезису суспільного часу, який віддзеркалений в історії засобів його вимірювання і "розписав" себе в історичній науці як "час подій", якості яких визначали критерії часових (періодизацій), просторових (географічних, цивілізаційних, соціокультурних тощо) визначень історії землян. І якщо

природничі науки відображали часопросторовий генезис матеріальних форм руху планетарного генезису, а історична наука перераховувала "періоди", "підперіоди", "події" та "факти", то необхідно зрозуміти, що абсолютне виокремлення часу природи та часу історії є неправомірним. Зрозуміло, що календарний час залежить від "початку відліку", яким є обертання Землі навколо Сонця, але потреба і спроможність точного відрахування циклів цього обертання залежали від рівня розвитку продуктивних сил, які не тільки уможливлювали наукову та практичну спроможність більш точного вимірювання часу, а й вимагали використання у розвитку виробництва більш конкретних вимірів.

Спроба конкретизації історичного часу Ф. Броделем у "Часі світу" спирається на правильний підхід, дослідник виводить загальну основу "часу світу" через критерій світового розвитку, яким виступає розвиток продуктивних сил західноєвропейської цивілізації. Іншими словами, генезис вимірювання часу потребує не формального "поєднання" фізики та історії, а розуміння їх діалектики – того, яким чином фізичний час у знятому вигляді переходив у суспільний час і яким чином останній власним розвитком інтенсифікував зміст фізичного часу. У матеріальному виробництві єдність форм матеріального руху постає універсальною засадою виробничої практики суспільства, яка вища за теоретичне пізнання, оскільки вона характеризується не лише всезагальністю, але й безпосередньою дійсністю. І саме ступінь і міра засвоєння єдності форм матеріального руху обумовлює ступінь і міру інтенсифікації розвитку продуктивних сил та продуктивності праці. У логіці цього розвитку вже не "природний час" визначає зміст суспільного, а суспільний час визначає якість природного.

Таким чином, давати "чисті", формально-логічні дефініції абсолютному часові є марною справою, оскільки дати дефініцію означає *визначити наявне буття чогось, що тотожне визначенню його реальних меж – того, у чому це "щось" отримує свою скінченність, завершеність, стає finitum. Визначення ж меж є одночасним позначенням необхідності та моменту їх подолання.* Разом із тим, подолання абсолютним часом власних меж можливе тоді, коли він втілюється (о-предмет-нюється у тіло реальних речей) в емпіричне буття, перетворюється на наявне буття реальних форм як безпосередності простору. Лише у цьому аспекті безкінечність абсолютного часу визначає якісний зміст скінчених речей, а скінченні речі є "своїм іншим самого себе" (Гегель) абсолютного часу. У свою чергу, момент *подолання меж* у знятому вигляді містить у собі багатоманітність проявів часу в усіх вимірах буття та руху, які згортаються як єдність протилежностей одиничного та всезагального у цьому переході.

Отже, будучи у своїй вічності нічим не обумовленим, аніж самим собою, час постає трансценденцією нескінченності в реальній багатоманітності скінчених речей. Матерія нескінченна, але вона нескінченно існує, і саме у формах існування вона постає формою скінчен-

ності. Її нескінченність постає якістю субстанції у абсолютному розвитку, її скінченність постає кількісним (наявним буттям) субстанції в екстенсивності реального простору. Оскільки сутністю речей є розвиток, а їх існування відображає спосіб реального руху, то категоріальне визначення міри світу як "міри речей" у єдності її кількісно-якісних взаємопереходів визначається саме якістю, а не кількістю. Таким чином, абсолютний час може "дефініціюватися" через його власну суперечність – відносний простір, коли міра абсолютного часу визначається якістю (нескінченністю), а його кількість – рухом як способом існування матерії.

Гносеологічна проблема осягання субстанції часу обумовлюється спроможністю виразити у поняттях природу руху. Вперше в історії філософії складність цієї проблеми представлена в апоріях Зенона, які протягом диференціації наук екстраполювалися на виокремлення методології дослідження форм матеріального руху в природознавстві. Подальша історія промислового розпредметнення форм матеріального руху в логіці розвитку знарядь праці та продуктивних сил у цілому відображала поглиблення історичної практики та відповідного їй рівня теоретичного пізнання у сутність форм цього руху, які, у *той же час*, विकарбовувалися в класифікації наук. Генезис форм матеріального руху поставав як такий, у якому його "найбільш проста"<sup>2</sup> форма переходить в основу наступної, більш складної. Таким чином, логіка та генезис форм матеріального руху – механічної (переміщення макротіл), фізичної (механіка мікротіл), хімічної (фізика атомів), біологічної (хімія клітини) – знімається в діалектиці становлення та розвитку історичних способів виробництва та пізнання. Спільним у всіх цих формах є принцип відштовхування і притягання, точніше – відштовхування того, що притягується, та притягання того, що відштовхується, коли притягання і відштовхування є істотними модусами одного й того ж предмету, його внутрішньою суперечністю, а не двома незалежними одне від одного проявами енергії руху.

Іншими словами, час визначається рухом як власним атрибутивним змістом, а рух є суперечністю, тотожністю протилежностей. *Час виявляє та визначає себе виникненням, розвитком і розв'язанням суперечностей*, які є конкретними не лише як просторове явище часу, а як визначення логіки руху та розвитку. Саме в логіці виникнення, розвитку та розв'язання суперечностей час постає конкретним часом, міра якого визначається не кількісним вираженням "хронології" становлення певної суперечності, а розвитком *такого її змісту, який є суттєвим проявом предметної сутності цієї суперечності*. Таким чином, зведення суспільного часу до кількісного виразу механічного руху унеможливує визначення його природи. Тим більше, що

<sup>2</sup> Лише на початку історичного пізнання механічна форма виглядає найбільш простою. Сучасна теоретична фізика небезпідставно представляє цю форму не менш складною, ніж інші.

субстанція часу "розкривається" не в еволюції суперечностей, а саме у момент їх розв'язання, який є іманентним переходу розвитку на новий якісний рівень, який супроводжується зміною його міри – основи. Через це соціальні революції характеризуються не календарною тривалістю, а тривалістю, упродовж якої були розв'язанні їх сутнісні завдання, а це залежить не від "дати початку" та "дати останніх подій", а від логіки розв'язання всієї системи суперечностей цього феномену. Календарна тривалість французької буржуазної революції вимірюється не календарними датами соціальних і класових баталій, а розвитком буржуазного способу виробництва у Франції від його політичного конституювання до завершення його практичних завдань у класичному варіанті французького капіталізму. Важливим є розуміння того, що визначення соціального часу обумовлюється його протилежністю у вигляді такого його опредметнення у просторі (формі) суспільного простору, в якій утримується розвиток історії взагалі. Саме тому абсолютний час постає не метафізичною формою буття, не самодостотно-екзистенційним "втіленням", "опредметненням" (входженням у тіло, у предмет), не тією чи іншою формою матеріального руху (яка є вплетеною у всезагальний зв'язок з іншими формами), а рухом взагалі, рухом, який постає взаємопереходом усього в усе, часом, який визначений Шекспіром у 64 сонеті як такий, що зриває з себе форми, в які втілюється ("Мы видели как времени рука срывает все, во что рядится время" – переклад С. Маршака).

У цій логіці час лише в єдності із простором постають конкретними. Адже простір не є "мішком", в якому розміщенні форми матеріального буття – за таким припущенням створюються засади для тлумачення існування часу поза простором, як і існування простору в "прив'язці" до емпіричних предметів. Субстанція ж у її фундаментальній якості не піддається емпіричному сприйняттю, як не піддаються такому сприйняттю "пакети енергії", "кварки", "протони", "неопротони" і все те, що сучасна фізика називає "антиматерією", а насправді є лише визначенням методологічних засад сучасної фізики, яка не спроможна мислити – суперечність матеріального<sup>3</sup> та ідеального, що є "своїм іншим" (Гегель) матеріального, формою буття матерії, яка отримує емпірично визначене буття через наявне буття предметного світу. У цьому і полягає відмінність матеріальних речей від аморфної єдності субстанції з самою собою, котра висловлюється у понятті як абстракція від речей. І коли Аристотель стверджував, що з субстанції все народжується та у субстанцію все повертається, стверджувалася не несубстанційність форм існування, а емпіричні, кількісно-якісні відмінності таких форм від їх матеріального субстрату.

<sup>3</sup> До цієї проблеми підступався Кант, він намагався осмислити природу негативних чисел, методологічна неможливість розпредметнення яких виступила ще однією логічною засадою переходу на теоретичні засади "критичної" філософії об'єктивного ідеалізму.

Однак простір є таким же об'єктивним модусом існування матерії, яка не лише "не терпить порожнечі", а й є в усіх своїх виразах *протяжною субстанцією*. Тому сутнісну єдність часу та простору субстанції могла осмислити лише філософія, хоча на певних етапах розвитку і вона наштовхувалася на нездоланність агностицизму або теоретичні суперечності у поясненні неемпіричних речей. Стан сучасної теоретичної, політичної, наукової та ідеологічної свідомості такий, що необхідність осмислення феномену суспільного часу в контексті змісту основи історії, форм історичних відносин, обґрунтуванні шляхів подальшого розвитку виступає однією з вузлових проблем. І вона – ця проблема – потребує розгляду не лише у зрізі збігання логічного та історичного, "початку" та "кінця", сходження від абстрактного до конкретного та в абсолютному імперативі розвитку, а й у всіх суттєвих формах існування суспільства, історії.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Ютанов Н.* Инженер мира или эпоха нерешительности. Вступительная статья к книге Дж. Форрестера "Мировая динамика". — М. ; СПб. : Terra fantastica, 2003. — С. 4–5.
2. *Форрестер Дж.* Мировая динамика / Дж. Форрестер. — М. ; СПб. : Terra fantastica, 2003. — 379 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — Соч. в 14 т. Т. 4. — М. : Госполитиздат, 1959. — 443 с.
4. *Маркс К.* Из экономических рукописей 1857–1858 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 12. — С. 709–738.
5. *Энгельс Ф.* Шеллинг и откровение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 41. — С. 173–226.
6. *Noica C.* Devenirea intru fiinta. V. 1–2 / C. Noica // Buc. : Ediția științifică și enciclopedică, 1981. — 390 p.
7. *Petrescu C.* Doctrina substantei. In 2 volume / C. Petrescu // Buc. : Ediția științifică și enciclopedică, 1980. — 460 p.
8. *Хеллер А.* Два столпа современной этики / А. Хеллер // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 28–37.
9. *Ленк Г.* К методологической интеграции наук с интерпретационистской точки зрения / Г. Ленк // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 50–56.
10. *Лекторский В. А.* Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке / В. А. Лекторский // Вопросы философии. — 2004. — № 3. — С. 44–50.
11. *Игнатович В. Н.* Введение в диалектико-материалистическое естествознание / В. Н. Игнатович. — К. : ЭКМО, 2007. — 468 с.
12. *Материализм и идеализм в физике XX века : сб. ст.* / А. К. Тимирязев, В. Ф. Миткевич, В. А. Ацюковский, В. Н. Игнатович. — К. ; М., 2008. — 258 с.
13. *Жданов Ю. А.* Избранное. В 2 т. / Ю. А. Жданов. — Ростов на/Д. : СКНЦ ВШ, 2001. — Т. 2. — 366 с.
14. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1993. — С. 55–477.



15. *Вернадский В. И.* О науке. В 2 т. / В. И. Вернадский. — Дубна : Феникс, 1997. — Т. 2. — 572 с.
16. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. / О. Шпенглер. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — 663 с.
17. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. — Л. : Гидрометеиздат, 1990. — 528 с.
18. *История кораблей с древних времен.* — Режим доступа : [http://www.solis,hlru/pages/hist\\_ship.htm](http://www.solis,hlru/pages/hist_ship.htm).
19. *Шварц Е.* История возникновения часов / Е. Шварц. — М. : Наука, 1989. — 320 с.
20. *Князьков Г. В.* Мистерия Евразии. Пространство Культур / Г. В. Князьков // Русский геополитический сборник. — 1992. — № 3. — С. 3–10.
21. *Щепаковская Е. М.* Циклы времени и идеология / Е. М. Щепаковская. — Режим доступа : <http://www.spbric>.
22. *Noica C.* Sase maladiei ale spiritului contemporan / C.Noica // Buc. : Universul, 1978. — P. 53.
23. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 4 т. / Ф. Бродель. — М. : Прогресс, 1992.
24. *Ильенков Э. В.* Философия и культура / Э. В. Ильенков. — М. : Политиздат, 1989. — С. 415–437.
25. *Босенко В. А.* Всеобщая теория развития / В. А. Босенко. — К. : Б.и., 2001. — 461 с.
26. *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса: генезис чувственной культуры / А. С. Канарский. — К. : Вища школа, 1982. — 192 с.
27. *Босенко А. В.* Реквием по нерожденной красоте / А. В. Босенко. — К. : Самватас, 1992. — 252 с.
28. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. — М. : Искусство, 1984. — 350 с.
29. *Муравьев В. Н.* Овладение временем / В. Н. Муравьев. — М. : РОССПЭН, 1998. — 318 с.
30. *Аргуэльес Х.* Фактор мая / Х. Аргуэльес. — К. : София, Ltd, 1996. — 272 с.
31. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки / П. П. Гайденко. — М. : Наука, 1980. — 560 с.
32. *Гайденко П. П.* Время, длительность, вечность / П. П. Гайденко. — М., 2006. — 268 с.
33. *Хокинг С.* Краткая история времени от большого взрыва до черных дыр / С. Хокинг ; пер. Н. Смородинской. — М. : Наука, 1998. — 280 с.
34. *Межуев В. М.* Время труда и время свободы / В. М. Межуев // Личность. Культура. Общество : Междунар. журн. социальных и гуманитарных наук. Том X, Вып. 2 (41). — М., 2008. — С. 77–97.
35. *Шкепу М. А.* Феноменология истории в трансформациях культуры / М. А. Шкепу. — К. : Вид-во НАУ, 2005. — 460 с.
36. *Шкепу М. О.* Східноєвропейська філософія ХХ століття : монографія / М. О. Шкепу. — К. : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2008. — 160 с.