

Отримано: 5 вересня 2018 р.

Прорецензовано: 24 вересня 2018 р.

Прийнято до друку: 27 вересня 2018 р.

e-mail: ivaniukirishk@i.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2018-21-29-35

Іванюк І. А. Онтологія часо-простору у соціокультурних координатах античності. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2018. № 21. С. 29–35.

УДК 114:115

**Ірина Іванюк**

## ОНТОЛОГІЯ ЧАСО-ПРОСТОРУ У СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТАХ АНТИЧНОСТІ

У статті здійснено аналіз античних зразків онтології часо-простору: поняття топосу, зв'язку фізичного тіла і місця, що воно займає. Оскільки проблема темпоральності на фоні загальноантичної тенденції до перманентності виглядає достатньо актуальною в контексті проявлення часо-просторових рецепцій сучасності (в т.ч. щодо соціального простору), то саме ця проблема досліджена у статті. Аналіз місця окремої людини як істоти темпоральної (у просторі соціального і такої, що досліджується в світлі конкретної наявності і визначеності саме завдяки часо-просторовості) також був здійснений у даному дослідженні з поданими висновками.

**Ключові слова:** топос, темпоральність, соціальний простір, коло, Аристотель.

**Ірина Іванюк**

## ОНТОЛОГІЯ ВРЕМЕНИ-ПРОСТРАНСТВА В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КООРДИНАТАХ АНТИЧНОСТІ

У статті здійснено аналіз античних образців онтології время-пространства: поняття топоса, зв'язку фізичного тіла і місця, занимаемого ім. Оскільки проблема темпоральності на фоні загальноантичної тенденції к перманентності виглядає достатньо актуальною в контексті проявлення время-пространствених рецепцій сучасності (в т.ч. по соціальному пространстве), то именно эта проблема исследована в статье. Анализ места отдельного человека как существа темпорального (в пространстве социального и такового, что исследуется в свете конкретного наличия и определенности именно благодаря время-пространственности) также был осуществлен в данном исследовании с предложенным заключением.

**Ключевые слова:** топос, темпоральность, социальное пространство, круг, Аристотель.

**Iryna Ivaniuk**

## ONTOLOGY OF TIME-SPACE IN SOCIO-CULTURAL COORDINATES OF ANTIQUITY

The article analyzes the ancient examples of the ontology of time-space: the concept of a topos, the connection of the physical body and the place it occupies. Since the problem of temporality on the background of the general permanent tendency seems to be sufficiently relevant in the context of the manifestation of time-space reception of the present (including in relation to social space), this problem is explored in the article. The analysis of the place of an individual as a temporal being (in the space of social and such that is investigated in the light of a particular presence and certainty, precisely because of time-space. This analysis was also carried out in this study.

**Key words:** topos, temporality, social space, circle, Aristotle.

**Вступ.** У історії людської культури атрибутом подолання часу науковці цілком справедливо називають появу письма. За таких умов текст стає умовним атрибутом його подолання. Сучасні інформаційні технології стають інструментом подолання не лише часових, але й просторових бар'єрів. А мультикультуралізм як соціокультурний факт свідчить про багатосуб'єктність, а отже, і багаточасовість у єдиному просторі – просторі соціального. І взагалі суспільство як таке ми зазвичай і мислимо як факт просторової асоціативності. Саме тому доцільним видається звернутися до класичних зразків філософування щодо даної проблематики задля проявлення сучасних явищ. Питання античного розуміння топосу як основа просторової онтології є доволі актуальним і воно як питання онтологічного штибу може допомогти нам у поглибленні розуміння саме соціального простору як проблеми вже соціально-філософської. Відповідно онтологія часу (яку ми наразі розглядаємо в рамках античного стилю філософування) дозволяє рефлексувати про місце людини у сфері соціального простору.

В. Кебуладзе, вказує, що «досвід передусім означає подію, в якій виявляються самі речі. Емпірія не означає тут наявність даних або накопичення їх у банках даних, а вказує на аристотелеву ἐμπειρία, яка набуває образ в повторюваному поводженні з речами» [10, с. 107]. У такому ракурсі темпоральність виглядає процесуальною, рухливою, змінною. В цьому, вочевидь, виявляється її основна онто-

логічна прив'язка до речевості. Ще від І.Канта час і простір виявляються умовами будь-якого досвіду. Оскільки він завжди є явищем суб'єктивним, то дана тема не втрачає своєї актуальності у сфері особистого існування людини та пошуку точок дотику індивідуального та соціального.

Український дослідник А. Артеменко поєднує проблематику топосу з ідентичністю особи, оскільки їй, як пише науковець, «...надається не ситуативний, конфліктний, міжмережевий, а майже топологічний характер» [2, с. 11]. Автор вказує, що сьогодні проблема топосу та топології ідентичності має три найважливіші аспекти: 1) аспект онтологічної проблематики; 2) аспект зв'язку тіла і топосу; 3) аспект визначення ролі топосу у побудові мережевого соціального простору (за А. Артеменком). Зауважимо, що перші дві проблеми, безперечно, змушують нас повернутись до античних коренів онтології простору і часу, що, власне, і ставимо за мету в нашому дослідженні.

Розглядом онтології часо-просторовості Античності поставлено за мету дослідити: 1) через темпоральність особливості суб'єктивного досвіду людини; 2) категорію топосу (як таку, що має як онтологічний, так і соціально-філософський зміст), і стає особливо актуальною у рефлексіях щодо сучасного мережевого інтернет-простору як топосу здійснення соціального.

**Особливості часово-просторової проблематики в Античності.** Темпорально-просторова прив'язка дозволяє розглядати будь-який предмет у світлі конкретної наявності, одиничної присутності. Поняття простору як такого для античного мислення не має ваги саме по собі, для нього цікава конкретна частина простору – місце (*topos*) – тому що топос – це місце для чогось, в даному випадку для тіла, місце має значення через те, що його займає певне конкретне тіло. Коли мова йде про «перевагу часу над простором»: останнє ми здатні контролювати, перше – ніскільки» [18, с. 26].

Антична цивілізація – це цивілізація, яка знає вічний, незмінний, об'єктивний космос та намагається осмислити об'єктивні принципи його існування. Для підтвердження факту перманентності античного мислення: «у Платона «ідея – це те, що не знає ні росту, ні зникнення, ні народжується, ні вмирає»; Аристотель вважає час числом руху, маючи на увазі рівномірне обертання небесної сфери, при цьому сам час виявляється вічним, Епікур стверджує, що який Всесвіт зараз, таким він вічно був і буде; у стоїків світ періодично виникає, гине і знову відроджується в тому самому вигляді» [18, с. 30]. Натомість, темпоральність як атрибут існуючого привносить неповність, нецілісність, незавершеність буття, несамотожність існуючого, розділяє та створює відмінність, змінність, рухливість і тому закономірно, що саме *просторовий принцип* виявляється ближчим античному світобаченню, а часовість аналізується у контексті руху і числа, оскільки психологічно-історичний бік суб'єктивної, олюдненої темпоральності для античної людини ще поки не є визначальним, хоча його зачатки можемо все ж прослідкувати по лінії Платон – неоплатонізм. Власне, тут відстежуємо корені і трансценденталізму та трансцендентальної феноменології, що отримали серйозну онтологічну опору у зв'язку з Платонівською диференціацією на світ речей та світ ідей – ця лінія тягнулась через неоплатонізм і утвердилась у Середньовіччі у зв'язку із світоглядною рецепцією трансцендентного та у Декарта проявилась як *cogito*, позбавлене впевненості у всьому, окрім наявності самої свідомості, а вже у феноменології свідомість виступає як темпоральний потік. Обмежувати часовий домінант у онтології, на противагу просторового не варто лише філософією свідомості. Адже є, наприклад, автори, які називають пост-класичну онтологію (під якою мається на увазі онтологія Гайдеггера) «нічим іншим як *хроно-логією*» [17, с. 16], себто наукою про часовість, оскільки «всі положення онтології – це темпоральні положення. Її істини – виявлення структури і можливості буття у світлі темпоральності» [17, с. 15]. Окремого розгляду вимагає ситуація постмодерну та інформаційної доби, про що йтиметься окремо.

Онтологія топосу, яку ми наразі розглядаємо в контексті античного стилю філософування мала такий арсенал категорій як топос, локус, хора, спатіум – усі вони конотують одне значення – «місце» і всі вони корелюють саме із тілесно-просторовою асоціативністю античної людини. Категорія *топос* має найбільш явно виражений саме онтологічний зміст. Це поняття пізньої античної філософії. У аристотелевській інтерпретації воно мислиться разом із концептом *логос*. «У Аристотеля логосом буде називатись те, що ми тепер називаємо логікою, властивістю суджень, висловлювань. А ось те, що в архаїчній грецькій буттєвій філософії називалось логосом, потім буде називатись топосом. Логос є зібране місце або топос» [13, лекція 4]. Топос в такому ракурсі виглядає як скріплюючий елемент, що об'єднує частини цілого. «Первинним смислом логосу є зібрання того, що ми знаємо або не знаємо відносно справи. Саме у такому контексті логос виступає своєрідним топосом нашої думки – звідси згодом з'являється поняття топології» [13, лекція4].

Онтологічні основи *аристотелевого топосу* (а саме він детально зупиняється на темі місця) яскраво проявилися не лише у філософії Гайдеггера, яку навіть називають «пост-класичним аристотелізмом» [17, с. 18], але й в контексті розвитку герменевтичної проблематики в ХХ столітті. Наприклад, М. Бахтін так говорить про ідеального слухача: «Він в тому ж часі і просторі, що і сам автор, точніше він, як і сам автор, поза часом і простором, тому він і не може бути інакшим або чужим для автора, не може мати ніякого надлишку визначеного інакшістю» [4, с. 388].

Продовжуючи тему просторової асоціативності відзначимо, що А.Шипілов визначає такі її аспекти щодо античного мислення: «простір не диференціюється від тіла [18, с. 27]; «античність не знає простору в нашому розумінні простягання, що утворює простори: *topos, locus, chora* і *spatium* – все це означає місце, що займає тіло» [18, с. 27]; «ні час, ні простір не існують в якості об'ємного середовища, що містить у собі дії, предмети, а виступає чимось на подобу речей і актів, невіддільних від останніх» [18, с. 27]; «піфагорійці стверджують, що числа мають просторову величину» [18, с. 34] – числу, до речі, Аристотель приписує атрибуцію безкінечності.

**Топос у Аристотеля.** Властивість незмінності ми зустрічаємо ще в Парменідовому розумінні буття, звідки черпаємо діалектику цілого і частин. Головним атрибутом буття є наявність, себто буття є. Іншим його важливим атрибутом є те, що буття є цілісним, воно не ділиться на частини. Тут прослідковується корелят з мисленням, яке, подібно до буття, є також неділимим і самототожним. Тому ми знову звертаємось до теми кола – воно символізує ціле, повноту, місце, в якому зібрані усі частини цілого, воно замкнене на самототожність. Ранньоантична проблема парменідового буття через аспект цілого і частин має прямий зв'язок із топосом. Мотив не-тотожності цілого та сукупності частин згодом прослідковуємо у Аристотеля. Ціле має об'єднуючий принцип, яким підпорядковує собі частини: «Цеглини з будинку і будинок із цеглин не тотожні» [1, с. 70]. М. Мамардашвілі вказує, що у період ранньої архаїчної філософії (Парменід, Геракліт) поняття топос не фігурувало, а згодом відбулось «переміщення смислів»: концептуально те, що означало «логос» стало називатись топосом.

Ретельний аналіз концепту «топос» здійснює Аристотель у «Фізиці». Оскільки філософ керується методологією: «від цілого до частин», він вказує на «коло» як таке, що «позначає дещо ціле» [1, с. 61] – визначається ідеальним зразком існуючого. Аристотель задається питанням про можливість тотожності між з'єднаними у ціле частинами та частинами самими по собі – і ця рефлексія приводить його до осмислення присудка «є» як ознаки подачі єдиного за множинне: «людина не є блідюю, а поблідла» [1, с. 64]. Адаже «є» – це ознака сушого, а воно, на думку філософа, «не може бути єдиним по виду, а тільки по тому, із чого складається» [1, с. 65].

Аристотель, не відходячи від тенденції античності, пов'язує місце з тілом, оскільки місце існує для тіла і, очевидно, вони повинні співпадати. Місце виконує об'єднувачу роль, оскільки у ньому наявні як ціле, так і частини. Місце, в першу чергу, об'єднує саме їх. Цілим Аристотель визначає те, «у якого нічого не відсутнє» [1, с. 119]. Усякий конкретно-існуючий предмет займає певну частину простору – місце («існуючі предмети, як усі визнають, знаходяться де-небудь» [1, с. 123]). Усякий рух пов'язаний зі зміною місця, але Аристотель помічає, що саме ж місце здається чимось «відмінним від усього, що з'являється в ньому і змінює одн'є `одне» [1, с. 123] – отже, воно об'єднує, саме при цьому лишається незмінним.

Давньогрецьке *to arēion*, будучи саме началом, не виникає і не зникає, відтак, для нього можливість нічим не відрізняється від буття. Тіло, наприклад, визначається як дещо обмежене поверхнею, воно протягне і не безкінечне, а безкінечне, вочевидь, не могло би мати кінця, адже кінець – це межа. На початку «Фізики» Аристотель ставить за завдання з'ясувати можливість існування безкінечного тіла і приходять до висновку про неможливість останнього. У осмисленні відношень між тілом і місцем, Аристотель вказує на обмежувачу роль місця відносно тіла, тобто місце виступає межею останнього, а отже, і формою, оскільки без наявності форми предмет виступав би невиокремленим субстратом матерії. Саме тому відносно аспекту межі Аристотель визначає місце як «першу нерухому межу охопленого тіла» [1, с. 132]. «Місце не є ні частиною, не стійкою властивістю окремого предмету, а дечим від нього відокремленим. Очевидно, місце є дечим схожим на посудину, адже посудина є наче переносним місцем, сама ж вона не має нічого від предмету, що міститься в ній» [1, с. 126].

На відміну від Платона, Аристотель не ототожнює місце з простором, про що чітко вказує у «Фізиці» [1]. А також філософ аналізує поняття порожнечі, яке існувало у античності ще до нього – критикує, зокрема, Демокріта, який згадував про порожнечу у своєму атомістичному вченні. Аристотель

вважає, що реально порожнеча існувати не може і визначає її як те, «що означає не тіло, але протяжність тіла» [1, с. 136].

Рух тіла здійснюється відносно місця, але саме воно лишається нерухомим. Окрім того, місце не є рушієм руху, хоча останній має «те, що рухає, те, що рухається і у що воно рухається» [1, с. 160]. Рух здійснюється відносно «якості, кількості, і у відношенні місця» [1, с. 162]. Отож, у кореляції з рухом, топос має такий зміст, що пов'язаний зі зміною, адже «те, що змінилось необхідно знаходиться в тому, у що воно змінилось» [1, с. 189] або ж «те, що змінилось знаходиться де-небудь або в чому-небудь» [1, с. 189]. У такому контексті ми не оминемо і питання темпоральності. Оскільки саме у контексті проблематики руху час і топос сходять у спільну систему координат, принаймні, так це виглядає у «Фізиці». Час пов'язаний із рухом та змінністю і є атрибутом руху, а місце виступає незмінною обмеженою частиною простору, відносно якого рух здійснюється. Простір – це невизначене середовище, у якому здійснюється рух. А місце є визначеною, обмеженою частиною цього простору. «Усяка лінія лежить між двома точками» [1; с. 168]. Очевидно, умовною або ж реальною лінією руху є ніщо інше як темпоральність, тому вона вимагає окремого розгляду.

**Темпоральність. Чому коло?** Ось як змальовує антична міфологія час: «Хронос, одвічний метафізичний антипод 'того, що поістині є', антипод чие власне буття сумнівне, антипод, що заражає неоднозначністю буття як таке, перетворює його у 'виникнення' і 'минання'» [17, с. 37]. Така онтологічна модель часу, як вже зазначалось, не викликала особливого інтересу античної людини, яка тяжіла швидше до буттєвої *перманентності*. Важливий вплив на такий стан речей, як видається, мають наступні чинники. 1) **Космоцентризм і космологізм** античного світобачення, який аж до неоплатоніків включно тримає свої позиції. Адже від початку античного філософування «життя космосу часто ототожнювалося з рухом небосхилу» [6, с. 6] (очевидно, мова йде про *циклічні*, повторювані рухи небесних світил) і в неоплатонізмі, йдеться хоч і про Єдине і Світову Душу, остання все ж носить космологічний зміст. 2) Вже згадане нами розуміння категорії *буття* як дечого цілісно-неділимого на частини. Коло тут виглядає як образ повноти. У колі початок і кінець – одне. Безкінечність греки мислять як циклічну незмінність – так звану «те-самість» існуючого. У Платона, зокрема, існувало три окремі категорії для позначення якісної диференціації темпоральності: часовість, завжди, вічність. Аристотель в деяких місцях своїх робіт принципово уникає слова вічність, а вживає – завжди (до цієї категорії, до речі, він відносить незмінні математичні закони та аксіоми). А в кінці «Фізики» філософ порівнює пряму з колом: «на прямій визначені і початок, і кінець, і середина, і вона все покладає в собі, так, що є місцем, де починається рух і де він закінчується... а в круговому русі нічого не визначено, адже чому та або інша точка буде в більшій мірі межею на круговій лінії, аніж інша? Адже кожна точка однаково і початок, і середина, і кінець, так що на окружності, завжди і ніколи знаходяться в початку і в кінці. Тому куля, що обертається, рухається і, в деякому відношенні, покоїться, так як вона займає одне і теж місце» [1, с. 257]. 3) **Мисленню** античне світобачення також приписує незмінний характер. Парменід, наприклад, пов'язує мислення з буттям – воно також є неділимим. «Прокл в одному з коментарів (*місця де в «Тимей» Платона деміург змушує космос одноманітно обертатися по колу*. – курсив мій) пояснює, що кулеподібність космосу – пластичний образ самого розуму (грец. *Νους*, нім. *Geist*)» [17, с. 26]. Аристотель, слідуючи загальній античній традиції щодо вічності і незмінності космосу, згадує і про мислення в контексті часовості: «що ж стосується часу і руху, то вони безкінечні, так як і мислення» [1, с. 122]. А в іншому місці філософ пише про онтологічну нетотожність відрізка часу з колом: «Хоча обертання Неба є такий-то час, але сам час ні в якому випадку не обертання, адже будь-який окремо взятий відрізок часу є частина колообертання, але не саме колообертання» [1, с. 146]. Очевидно філософ натякає на те, що коло це вже повнота часу, і сама часовість нею не є – отже, не сам час як такий, а безкінечність є колом.

Про позачасовий статус філософського мислення вказує М.Зайцев: «Як надприродна характеристика людини філософське мислення не має звичної просторової локалізації та часової тягlosti за схемою «виникло тут і в подальшому лише змінюється в часі». Мисленнєвий акт відбувається лише тут і зараз, у цій ділянці простору і в цей момент часу. Звідси ще одна його сутнісна характеристика: якщо мисленнєвий акт у своєму здійсненні потребує чинників, які зумовили його появу, то мислення повинне постійно відроджуватися, тобто постійно починати все з початку» [8, с. 17].

А. Шипілов у своїй книзі «Неісторія» називає 4 темпоральні категорії відомі для античності: *хронос* (фізикалістський час, який ми можемо вимірювати), *нун* («тепер»), *кайрос* (сприятливий час, що пов'язаний з благом і аналізується у «Нікомаховій етиці» Аристотеля); *хора* (сезони, що викорис-

товувались переважно у ритуалах). Зрозуміло, що саме хронос як час об'єктивний викликає найбільший інтерес більшості мислителів античності, оскільки кайрос як час враження (атрибутика суб'єктивного психологічного часу) принципово цікавить мислителів вже Середньовіччя.

Зенон із своїми загальновідомими апоріями береться за аналітику часу і простору у кореляції з рухом. П. Гайденок вказує, що «всі апорії мають за мету довести неможливість руху, оскільки його не можна мислити, не впадаючи у протиріччя» [6, с. 22]. На думку дослідниці, цей факт свідчить про інтенцію Зенона щодо «ілюзорності множинного і мінливого емпіричного світу» [6, с. 22], яка, варто визнати, впізнається як загальноантична тенденція, яка закарбувала себе ще з Мілету, а саме як пошук єдиної першооснови існуючого.

Платонівська модель часовості виглядає такою, що постійно вступає в діалектичні зв'язки час-вічність, Єдине-множинне. Платон не приписує часу завждисущість разом з космосом (як ось це знаходимо у Аристотеля), тому час виступає у нього лише відбитком вічності, атрибуцією множинного, а не Єдиного – «час постав як подоба вічності в емпіричному світі становлення» [6, с. 25].

Аристотель, у свою чергу, досліджує не метафізичне, а фізичне підґрунтя для аналітики часовості, пов'язуючи його з рухом фізичних тіл та його вимірюванням. Філософ уподібнює сутність часу до усіх речей, що мають подільність – час ми також можемо поділити: «одні частини вже були, інші – будуть – і ніщо не існує» [1, с. 145]. «Тепер» Аристотель не відносить до частин часу і присвячує цьому концепту достатньо уваги. «Тепер» у Аристотеля виконує як обмежуючу («отримати обмежений час можливо» [1, с. 146]), так і об'єднуючу функцію («тепер» виступає в якості умовних точок, наявність яких у часі дозволяє визначати його як дещо спільне). Філософ вказує, що «тепер» за своїм субстратом є незмінним, але воно щоразу належить інакшому буттю у часі – тому кожен раз видається відмінним: «Тіло, що рухається лишається тим самим – точкою, каменем або іншим чимось, а за визначенням стає іншим» [1, с. 149]. «Тепер» є дечим неділимим [1, с. 185] і в ньому самому «немає ніякого руху» [1, с. 186]. Також філософ не розглядає час поза змінністю існуючого, вважаючи, що саме завдяки змінам станів речей ми і можемо спостерігати наявність часу. Змінність полягає у тому, що «якби тепер не було кожен раз інакшим, а тотожним і єдиним, часу не було б» [1, с. 147]. Втім, усякій зміні філософ приписує конечний зміст, адже вона йде «із чогось у що-небудь» [1, с. 225]. Аристотель пояснює своє бачення часу, поєднуючи його з розумінням числа. Оскільки для усякого числа має існувати дещо, чим воно вираховується (інакше його наявність не прослідковувалась б), то для часу таким рахівником мислитель називає душу «без душі не може існувати і час» [1, с. 157], чим і задає інтенції для рефлексій мислителів ще цієї (в особі Плотіна) та наступних епох.

Плотін як представник неоплатонізму тримається платонівської інтерпретації про час у кореляції з вічним, трансцендентним світом, тому аристотелівська модель фізикалістського пояснення часу через рух видається йому неприпустимою. Плотін намагається віднайти онтологічну сутність темпоральності як такої. У його концепції прослідковуються тенденції психологізму, оскільки часовість він розглядає як властивість душі, яка прагне постійно чого завгодно, але не того, що є – саме тому вона часує. Так з'являється, на думку філософа, «з непорушності – рух і зміна, з тотожного – завжди відмінне, із самодостатнього – таке що постійно потребує іншого» [6, с. 47]. Отже, Плотін зосереджує, вже більшу увагу на темпоральності як житті душі, що прагне змінюваності. У даному випадку час виглядає сутністю самого такого переходу, зміни.

Підводячи підсумок, звернемося до А. Лосева, слова якого з праці «Антична філософія історії» дозволяють більш критично поглянути на загадковий образ кулеподібної вічності Античного світобачення: «Потрібно сказати, що з цією кулеподібністю космосу, з цими похвалами на адресу вічного руху, який в той самий час являється і обертанням в одному і тому ж місці, і з цими захватами на адресу нерухомої вічності, в той самий час вічно рухомої, але такої, що нікуди не виходить за точно визначені межі антична філософія взагалі говорячи ніколи не розлучалась...» [12, с. 12]. Втім, саме такий спосіб мислення поклав початки європейської філософії та онтологічні основи часо-просторових рефлексій, ставши насправді «духовним витоком європейського людства» [8, с. 11]. Це спонукає нас знову повертатись до античної онтології часо-простору задля осмислення соціально-філософських проблем сьогодення.

**Топос сучасного інформаційного простору та часосприйняття сьогодні.** Дослідження онтології часо-простору Античності дозволяє нам провести деякі паралелі із сьогоденням. Цікаво, що кожна епоха, виходячи із власного світоглядного підґрунтя, мала свій домінуючий стереотип розуміння соціального топосу як скріплюючого елементу. Наприклад, для античного світобачення це була агора

(«місце зборів»), для Середньовічного європейського мислення – образ Церкви, для Новочасного – *civitas* (місто, держава, громадянство) – об'єднання людей законом, для епохи Романтизму – ідея нації, етносу. Після краху гегеліанства та модерних настроїв важко віднайти такий моно-фундаменталістський доміант. Натомість, в сучасну інформаційну епоху цілком справедливо назвати таким доміантом комп'ютер або ж мережу інтернет як топос здійснення соціального. Модель інформаційного суспільства виглядає такою, що збирає усі компоненти соціального цілого навколо одного інформаційного простору. Більше того ціле (як і частини) знаходяться в одному місці – це сприяє рівності комунікацій і рівному доступу до інформації. Тому таке суспільство тяжіє, аби подолати тілесно-просторову та часову обмеженість людського існування, але воно натомість пропонує нову межовість – «межу пізнаного» або межу відкритого для доступу. За Аристотелем пізнати річ означає з'ясувати її причину або ж мету. Наприклад, Й. Масуда (засновник і колишній президент Інституту інформаційного суспільства у Токіо) чітко визначає мету інформаційного суспільства як «реалізацію цінності часу» [14, с. 474], але оскільки таке суспільство є поліцентралізованим, то «інформаційні послуги створюють ті цінності часу, які являють собою мету для вільних об'єднань» [14, с. 481], тобто локальних.

Аристотель зазначав, що «предмети, які знаходяться в місці захоплюються місцем» [1, с. 152], і «все, що знаходиться в часі необхідно захоплюється часом» [1, с. 152], себто *місце* виконує з одного боку, формоутворюючу функцію, з іншого – відіграє об'єднавчу роль – збирає суспільство в одному соціальному просторі, де ціле і частини самі по собі не є тотожними. *Темпоральність*, своєю чергою, привносить свої закони у розгортанні індивідуально-людського існування як частини цілого. Якщо проводити ретроспекції розуміння топосу від античності до сьогодення, то самі онтологічні його засади, по суті, не зазнали значних зрушень: топос для цілого і частин той самий, незмінний, хоча змінюються вони самі – частини; місце не зникає, якщо зникають його частини, учасники; місце є своєрідна форма, яка обмежує.

Натомість, часосприйняття в добу after-модерн зазнає ряд трансформацій. Наприклад, темпоральний концепт «тепер» (нун), якому Аристотель приділяв особливу увагу, у інформаційну добу не є надто важливим – існує тенденція до зникнення його рецепції. Чому? «Тепер» – це межа, гранична точка між минулим і майбутнім, а для нашої доби є притаманною інтенція на долання усіляких меж і межових точок. Часова онтологічна модель «рух із чогось у що-небудь», яка мала місце вже в Античності, особливого успіху набула у Середньовіччі (у зв'язку з поясненням психологічного часу, «внутрішньої людини»), була дещо знехтувана трансцендентальною філософією (оскільки мислячий суб'єкт – це суб'єкт поза часовою емпірією) знаходить свій відгук вже аж у М.Гайдеггера (який окрім векторності приділяє також особливу увагу «теперішньому» і пов'язує його зі структурою присутності – вона виступає як незакритість), а постмодерні настрої тяжіють швидше до транс-часових зразків темпоральності.

**Висновки.** Античний соціокультурний вимір дає нам осмислення того, що «час часує себе як онтологічна диференція» [17; с. 18]. Ця думка є дуже важливою оскільки суб'єктивне смислопокладання володіє певною окремішньою визначеністю. Остання виявляється як певний топос вміння поводитись з речами саме так і не інакше – це і є смисловий топос: «щось», «якось» або «ось», «тут» його буття.

Античність дала нам і іншу важливу думку, про те що «рух є інакшість, нерівність і не-сущє» [17, с. 38] – а це і є ознака темпоральності, вона не є, вона часує, буттєє – оскільки «поняття людської самості (*das Selbst*), поняття буття і поняття часу нерозривно між собою пов'язані» [17, с. 19] Тим не менше, топос (яким би локальним він не був) стає більш-менш статичним місцем (при цьому місцем для цілого, а не сукупності частин). Цей посыл змушує нас звертатись до осмислення проблеми: як індивідуальне стає соціальним, і соціальне – індивідуальним? А. Артеменко вказує інакше «... в практиці суб'єктивізації соціальний досвід оточення стає «зондом» що дозволяє залучити до простору людини простір спільноти [2, с. 94], а як перший так і останній досвід буттяють у якості визначеності, щойкості.

Х.У. Гумбрехт у «Виробництві присутності» [7] так означає особливості сучасної епохи: «Публічний простір стали мислити як сферу дискусії, де усі учасники мають відволікатись від своїх групових, приватних інтересів заради досягнення консенсусу» [7, с. 46]. Ми не утотожнюємо публічний простір із соціальним (втім, навіть якби було й так) – те й інше виглядає лише як субстрат, адже коли мова йде про конкретну спільноту, остання виглядає такою, що має визначений топос, має межу,

займає конкретну нішу у соціальному просторі. Конкретність проявляє свій зміст як фізична присутність, «локалізація явища в просторі і часі, який відчувається тілесно. Для людини така локалізація відчувається через відчуття власного тіла як прив'язки до просторового топосу, оточення речей» [2, с. 90]. Закономірно, що античне світобачення розглядало просторову онтологію через топос фізичного тіла. «'Точка відсилань' чи 'точка з'єднань' завжди буде прив'язана до топосу особи» [2, с. 119]. Відома американська дослідниця Кетрін Хейлз знаменує сучасну інформаційну епоху «розширенням людського, яке починає виходити за рамки тілесності через систему електронних перетворювачів, що змінює тіло в інформаційне поле, не замкнене обмеженнями простору і часу» [9, с. 26]. Такий стан справ разом з перевагами породжує і кризові явища, наприклад, *тенденція калькулятивного відношення до людського існування*. Позитивним наслідком інформаційної доби є те, що вона відкриває можливості – саме цим і пояснюється доміант орієнтацій на майбутнє. Проблема в тому, що *спектр цих можливостей часто буває нав'язаний ззовні* (з тиском переважно на інстинктивну та підсвідому, а не раціональну сферу існування – як це можемо помітити на механізмах маркетингу та реклами), а не виходить із самої тілесно-духовної природи, її особистої свободи. *Знімається процесуальність та пов'язане з нею смислотворення* – зникає послідовність, порядок, смисл (а смисл та його інтерпретацію і прийнято вважати основою гуманітаристики) – це те, що притаманно суто людині, і не може бути замінено інформаційним носієм.

### Література:

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
2. Артеменко А. П. Топологія ідентичності в мережевих структурах соціуму. Х. : Цифрова друкарня № 1, 2013. 344 с.
3. Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності ; пер.з англ. Антона Марчинського. Київ : Критика, 2013. 176 с.
4. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М., 1986. С. 381–393, 429–432.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ : ППС – 2002, 2004. 206 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
6. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогрес – Традиция, 2006. 464 с.
7. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение ; пер. с англ. С. Зенкина. М. : Н л-рное о, 2006. 184 с.
8. Зайцев М. Ранні грецькі філософи (від Фалеса до Демокріта): курс лекцій. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2016. 178 с.
9. Эпштейн М. Знак пробела: Обудущем гуманитарных наук. М. : Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.
10. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / відп. ред. Анатолій Лой. Київ : Дух і літера, 2011. 280 с.
11. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії ; пер. з нім. – Київ : Дух і Літера, 2006. 436 с.
12. Лосев А. Античная философия истории [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.pseudology.org/Psychology/LosevAntichnayaPhilosofiyalstorii.pdf>
13. Мамардашвили М. Лекции по античной философии / под ред. Ю. П. Сенокосова. М. : «Аграф», 1999, лекция 4.
14. Масуда Й. Комп'ютопія / Філософія як рефлексія духу: хрестоматія / ред. Людмила Рижак. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. С. 471–488.
15. Хайдеггер М. Бытие и время ; пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Академический Проект, 2011. 460 с. (Философские технологии).
16. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / Разговор на проселочной дороге. Сборник ; пер. нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. М. : Высш.шк., 1991. 192 с.
17. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
18. Шипилов А. Неистория. М. : Прогрес-Традиция, 2012. 448 с.