

Ланкин Вадим Геннадьевич

ГРАНИ СУЩЕСТВОВАНИЯ. АСПЕКТЫ И КОЛЛИЗИИ ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ

УДК 111.1

Рецензенты

доктор философских наук, профессор **Кокаревич М.Н.**;

кандидат философских наук, доцент **Курган А.А.**

Ланкин В.Г.

Л22 Грани существования. Аспекты и коллизии философской онтологии – Praha: Premier Publishing s.r.o. 2022. – 87 с.

ISBN 978-80-908612-3-7

В книге производится анализ подходов и теоретических моделей в представлении принципиальных основ существующего с историко-философской и методологической позиций. Рассматриваемые онтологические идеи прошлого выделяются в контексте их созвучности и аналогичности некоторым современным темам и проблемам. Многообразные идеи о сущем, бытии, событии, причинности, организованности и динамике мироздания, аккумулярованные в опыте философского осмысления, предлагается рассмотреть представить как взаимодополнительные грани сложного единства, которое являет собою мир в его гипотетическом происхождении, требующем объяснения формировании и ускользающем от упорядочения динамичном существовании. Особое внимание уделяется современным подходам на основе логики и онтологии события, позволяющей артикулировать различные онтологические статусы реального, актуального и возможного и выстраивать дифференцированную онтологию времени – фундаментального основания организованности бытия.

Книга предназначена для аспирантов, студентов, преподавателей, специалистов и неспециалистов, заинтересованных в философском осмыслении и концептуальной рефлексии оснований мироздания, в котором мы сами являемся значимой онтологической инстанцией.

Subscribe to print 23/08/2022. Format 60×90/16.

Offset Paper. Garinitura Arno Pro liter. 12. Edition of 300 copies.

Typeset in Premier Publishing s.r.o. Praha, Czech Republic.

Printed by Premier Publishing s.r.o.

Praha 8 - Karlín, Lyčkovo nám. 508/7, PSČ 18600,

Czech Republic

pub@ppublishing.org, ppublishing.org

ISBN 978-80-908612-3-7

© Ланкин В.Г.

© Premier Publishing s.r.o. Praha, 2022.

Содержание

Предисловие.....	4
1. Основные аспекты и проблемы философской онтологии.....	8
2. Развитие философских идей о бытии в Древней Греции.....	13
3. Своеобразие представлений о бытии в Древнем Китае и Древней Индии	23
4. Онтологические проблемы в Средние века	26
5. Онтологические учения Нового времени	29
6. Онтологические проблемы в современной философии.....	35
7. Бытие и небытие.....	38
8. Динамика бытия/небытия: понятие становления	44
9. Событие как основание бытия	47
10. Виды, способы, структура бытия.....	55
11. Фазы события и факторы причинности.....	58
12. Онтологическое время.....	61
13. Уровни сложности мира-события	67
14. Соотношение порядка и хаоса в связях бытия	74
Заключение	77
Литература	85

Предисловие

Что есть этот мир и откуда он появился? Откуда мое собственное бытие и что будет со мной, со всеми нами после фактического исчезновения? Что значат и чем обоснованы наши обретения и утраты? Насколько устойчиво или изменчиво наше существование, существование всего? Насколько оно неизбежно задано или случайно, или же зависит от нашей воли? Этого рода вопросы не могут остаться в стороне для любого человеческого сознания. Они, с одной стороны, элементарно просты, и отвечать на них можно на уровне простых расхожих фраз. С другой же стороны, они трудны, так как затрагивают столь фундаментальные понятия, в попытке обосновать которые человеческий разум чувствует некоторую свою неполноту и сбивчивость. Рассматривая такого рода вопросы, разум сталкивается с определением того, что такое вообще «есть» и с еще более темным понятием: что это или как это «нету». Каковы переходы между *есть* и *нет* – удивительные появления и исчезновения, сохранения и изменения, действительное и возможное, происхождение и оставление следа, предопределенность и случайность, реальное и виртуальное, закономерное и исключительное – такого рода понятия мы сочтем философскими. И понятно, не каждому человеческому уму, особенно в современном сетевом мире разлетающегося внимания и технологичных внушений, есть досуг углубляться в их выявление и обоснование. Однако важность таких вопросов неоспорима. От ответа на них в конечном счете зависит успех того квеста, в который мы все вовлечены, который длиною в целую жизнь и смысла которого – в конце концов разобраться и понять, где мы были и что все это было. У такого, казалось бы, невероятного квеста, между тем, уже есть некоторые ответы в качестве подсказок. Собственно череда и вариантное многообразие таких ответов и стимулировавших их вопросов

соответствует развитию философии – третье тысячелетие текущей реки напряженного мышления, самой глубокой и поэтому самой важной темой для которой была проблематика принципиальных основ существования, в европейской традиции получившая наименование философской онтологии.

Онтология (от греческого корня «он» – сущее) – это один из самых важных разделов философского знания. Онтологическая тематика – самая первая в формировании круга собственно философских вопросов, ее появление в древнегреческой философии относится к VI веку до н.э. Буквальный перевод греческого слова онтология – учение о сущем. *Сущее* это *то, что* существует, что есть или *тот, кто* есть. Иными словами, это единица-носитель бытия или активный источник бытия (субъект). В связи с этим главные вопросы философской онтологии связаны как раз с пониманием этого свойства быть, существовать – как представляется, наиболее общего свойства всего, что есть или может быть. Собственно понятие *сущее* как таковое, имевшее первостепенное значение для проблематики античной философии, средневековой философии и отчасти философии Нового времени, затем отходит на второй план, а именно вопросы бытия – способов бытия, форм бытия, их сложности и связей, изменений в бытии, соотношения бытия и небытия, в том числе выраженного в таких понятиях, как становление или событие, и т.п. выходят на первый план в онтологии.

В некоторых философских построениях XIX–XX века вообще рассматривается именно *бытие* как таковое как бы в отрыве от сущего, то есть существование отдельно от того, что или кто существует. В частности, так мыслит немецкий философ XX в. М. Хайдеггер, называя свое учение «фундаментальной онтологией». Но тогда, пожалуй, вернее было бы назвать такую проблематику эонологией – буквально по-гречески учением о бытии, ибо бытие по-гречески – «эон».

Впрочем, надо обратить внимание, что для некоторых неевропейских философских культур, например для арабской и китайской мысли, обсуждение именно бытия как ключевой категории

философии не характерно. Это связано со своеобразием языков: В большинстве европейских языков присутствует грамматическая связка «есть», которая, как полагают лингвисты, выражает не только признак бытия (индекс существования), относимый ко всему, о чем говорится, но и показатель истинности: «это так и есть», что означает утверждение подлинности. В других же языковых культурах такой общей связки «есть» не имеется. В частности, в арабском языке роль всеобщей связки осмысленных высказываний играет не признак бытия, а фактор действия. В китайском же языке вообще нет грамматических связок – там связь понятий выстраивается благодаря контексту и последовательности их представления в речи. Обращение внимания на фактор бытия здесь, очевидно, не является первостепенным и всеобщим. Здесь важнее показатели динамики события – появление, исчезновение и прочие стадии процессов изменения вещей и явлений. Так что фундаментальное представление о мире, его динамике и сложности в этих философских культурах выражается иначе, чем у европейцев. И тем не менее тематика фундаментальных свойств существующего присуща и этим философским традициям – там она рассматривается как бы в других принципиальных ракурсах: у средневековых арабских мыслителей прежде всего как действие и результат действия «Перводействующателя» – сверхмирового источника мира, а у древних китайцев через призму закона перемен, появления и исчезновения всего – закона Дао.

В связи с этим, вероятно, собственно слово «онтология» это не самое общее обозначение для круга философских проблем, который мы вначале обозначили, если иметь в виду многообразие культур, в которых такие проблемы рассматривались и разрешались оригинальным образом.

Но есть и другое понятие, объединяющее существо всех этих проблем, другое принятое название для онтологии – метафизика. Это понятие произошло благодаря выделению ряда самых фундаментальных аспектов понимания бытия, сущего, причин из учения о природе – по-гречески – физики. Это сделали последователи Аристотеля

(IV в. до н.э.), разделив корпус его книг под первоначальным названием «Физика», что по-гречески означает учение о природе («физис», по-гречески, природа), на «Физику» и «Метафизику».

Иногда неточно переводят это сочетание греческих приставки и корня *мета-физика* как «после физики». Точно также можно было перевести это слово и как «перед физикой». Приставка «мета-» означает выведение за пределы, буквально соответствует русской приставке «пере-». В общем, метафизика это то проблемное содержание, которое выделено из учения о природе в качестве группы наиболее фундаментальных и принципиальных вопросов об основах существующего, о причинах, об основных категориях, позволяющих различать аспекты действительности, от философского разрешения которых зависит и все, что можно отнести к природе и вообще ко всему, что можно познавать в качестве существующего.

В метафизике Аристотеля ключевое значение имеют именно понятия *сущее*, *сущность* – они соответствуют свойства идентичности, устойчивости, единства и целостности бытия вещей. Значение этих понятий вообще соответствует представлению о мире как о множестве вещей или же вещественных элементов реальности, которые мыслятся в своей сущности прочными и в пределе вечными. Такое рассмотрение бытия было господствующим в Европе вплоть до XVIII века, и метафизика именно в таком конкретном облике была синонимом учения о бытии вообще и даже порой синонимом философии вообще. Но далее прогрессивные тенденции миропонимания стали меняться. В связи с этим мыслители XIX–XX вв., увлекавшиеся теориями изменения бытия – развития, становления, события – стали употреблять слово «метафизика» в значении устаревшего, статичного типа онтологии – в противопоставлении динамичной онтологии, например, диалектике или теории события. Так за словом «метафизика» закрепился некоторый как бы некоторый негативный смысл. Европейские философы XX в. стали говорить о преодолении метафизики. Но и после этого понятие метафизика употребляется в значении второго наименования всей философской онтологии.

В этой книге, имеющей отчасти научно-теоретический, отчасти научно-популярный и отчасти учебно-информационный характер, мы развернем ряд аспектов философского рассмотрения вопросов и проблем онтологии – аспектов, за которыми раскрываются фундаментальные грани существования.

1. Основные аспекты и проблемы философской онтологии

Основные темы онтологии связаны с проблемами понимания:

- Бытия и небытия – а также связанных с отношением этих базовых категорий переходных и промежуточных факторов – появления и исчезновения, становления, события.

- Сущего как источника и носителя бытия, а также существующего – мира в целом и его структуры, определяемой соотношением единого и множественного, целого и частей. Особое сущее – человек как субъект существования.

- *Реального бытия* (материального бытия вещей), *актуального бытия* (активного изменяющегося бытия динамичной действительности), *духовного бытия – возможного*, которого в наличии еще нет, но которое играет важную роль для устремленности существующего в будущее, к новым состояниям бытия. Причем возможное в таком значении рассматривается в его соотношении с действительным – как могущее быть в действительности, а не, скажем, как пустая фантазия о невоплотимом. Духовное бытие оказывается важным именно для человека, обладающего сознанием – способностью освоения объективно возможного субъектом активности. Это мы и называем духовным миром, присущим человеческому сознанию и определяющим направленность человеческой деятельности по изменению, преобразованию бытия – определяющему наши цели и жизненные проекты – все то влекущее вперед, в будущее, что, как кажется, может быть когда-то воплощено, но что рискует и оказаться недостижимым. Представляется, что понятие прогресса (от латинского значения

продвижение, движение вперед) тоже строится на приоритете и ведущем значении духовного бытия, ведь именно цели, то есть еще не существующие желательные состояния, показывают нам направление движения, которое мы принимаем за прогрессивное изменение.

В тематику онтологии входят также проблемы:

– Причинности, времени и пространства как аспектов и факторов организации связей бытия. Если пространство, взятое как основа рассмотрения мира, делает все его элементы как бы соизмеримыми – расположенными в едином измерении бытия – друг подле друга, вблизи или вдали друг от друга, то время и связанная с ним причинность – это более сложная философская проблема: вещи появляются и исчезают, изменяются; одни вещи или факторы реальности переходят в другие так, что мы опознаем их как причины и следствия. Они не соизмеримы в полном значении – в мире появляются все новые свойства, которых не было раньше, а некоторые бывшие свойства утрачиваются. Но пространственная протяженность мира как-то внутренне связана с временной пульсацией событий. А если в процессе причинно-следственной последовательности в мире появляются все новые свойства, то мир, скорее всего, усложняется с ходом онтологического (событийного) времени, и тогда резонно допустить, что он когда-то был предельно прост – то есть в начале причинно-следственной цепочки резонно предположить первопричину – состояние бытия, у которого нет большинства свойств ныне существующего мира, но у которого есть, как минимум, свойства бытия и творческого причинения. Впрочем, обсуждение проблемы первопричины для многих философских направлений не является характерным – они сосредоточивают свое внимание только на причинности как переходе одних состояний бытия в другие, порой считая, что мир это довольно однообразный процесс, похожий на механический, где совокупность условий в прошлом полностью определяет результаты в настоящем и будущем. Такое крайнее воззрение, характерное для классической философии и науки XVII–XVIII вв., получило название детерминизм. Однако современная наука и философия не чуждается проблемы

возникновения мира, маркируя это изначальное событие термином «сингулярность», связанное с латинскими значениями особенности, уникальности. Проблематика причинности и времени выводит на ряд связанных проблем:

– Изменения, движения и развития. Современная наука, как, конечно, и философия уже не склонны мыслить причинность таким упрощенным образом – в ключе строгого прямого детерминизма; они допускают случайность событий и рассматривают как раз появление новых, ранее не бывших, свойств реальности в результате актуального взаимодействия ранее существовавших элементов – как результат образования новых системных целостностей. Эти подходы связываются с идеей *эмерджентности* (от английского значения *возникновение*), *холизма* (от значения *целостность*) и синергетики (от греческого слова *синергия* – содействие) – с понятиями, как раз и выражающими системные эффекты образования новых свойств бытия. Начиная с XIX века процессы бытия начинают рассматриваться в ключе идеи развития (по латыни – эволюции). Эволюция означает появление новых свойств на основе имевшихся с сохранением идентичности развивающихся объектов. Для философов здесь возникает особый сложный вопрос: как логически объяснить изменчивость такого рода. И этот вопрос решался в ключе диалектики – метода, присущего ряду философских направлений XIX–XX вв. и восходящему к диалектической логике Г. Гегеля, в также в ключе философии события и в так называемой синергетической парадигме понимания самоорганизации и саморазвития бытия – подходов, характерных для XX–XXI вв.

В связи с понятием развития особое значение имеет рассмотрение такого онтологического, по сути, понятия, как деятельность, особенно творческая деятельность, ведь в ней создается новое бытие. Это свойство того уровня действительности, где субъектом выступает человек. Именно его действия и предстают как организованная, самоорганизующаяся, осмысленная, целесообразная деятельность, имеющая творческий характер – существенно преобразующая бытие. Причем наша деятельность такова, что мы и сами меняемся в ее

ходе – мы имеем способность к саморазвитию. Впрочем, не все изменения, которые производит человек в мире и в себе, носят конструктивный характер, ведут к развитию. В связи с этим возникает риск инволюции (утраты свойств бытия) и деградации на основе, казалось бы, креативной инновационной деятельности. И это тоже философская проблема не только актуального антропологического значения, но и фундаментального онтологического порядка.

Для философской онтологии издавна характерна и проблема:

– порядка, хаоса и сложности как свойств структурной организации бытия. Древнейшие философские школы исходили из того, что мир бытия принципиально един и преимущественно упорядочен. Единство в многообразии бытия рассматривалось как гармония. Мироздание представлялось древним учителям удивительно стройным, подобным же образом мыслили и философские гении XVII–XVIII вв. – представители школ рационализма. Однако если мир эволюционно усложняется, то в нем нарастает не только мера порядка, но и масштаб хаоса. Мир с небольшим набором простых свойств, несомненно, выглядит упорядоченнее, чем мир с бесконечным количеством свойств, с нарастанием свойств в пределе до бесконечности, особенно если свойства эти нарастают стремительно, как это характерно для многих явлений современной социальной жизни. Эти наблюдения и соображения заставили ряд философов современности рассматривать хаос не просто как изначально неоформленное бытие, как бы гипотетически предшествовавшее формированию сложной мировой конструкции, а и как существенное свойство бытия, равноценное порядку и конкурирующее с порядком в мировой эволюции. Что победит в итоге – мировой порядок или мировой хаос? Это открытый вопрос для человечества, активно участвующего своей креативной деятельностью в усложнении бытия – вопрос, требующий философского обсуждения.

Этот вопрос важен и для таких проявлений отношения порядка и хаоса в характере процессов и связи событий, как случайность, необходимость, спонтанность, свобода. Как осуществляется

причинно-следственная зависимость – по строгому порядку, то есть необходимо и с неизбежностью, или в основе своей случайно, при том, что только случайность статистически обобщенная выглядит как закономерность? Это вопрос общего онтологического порядка. Но есть и конкретизация подобного вопроса по отношению к поведению живых существ и человека – агентов и субъектов деятельности очень сложного порядка. Высокая сложность поведения означает, как мы уже сказали, и повышение допустимого хаоса (спонтанность), но она означает и способность выходить на новые уровни усложняющей упорядоченности и самостоятельно контролировать такие переходы – означает свободу установления порядка собственного поведения. Что для человека жизнь – спонтанная игра или обретение новых собственных возможностей? Это вопрос существенен не только для философов, но и для многих современных людей, живущих в мире больших возможностей развития и одновременно в обществе, склонном к технологизации и геймификации управляемого таким образом человеческого поведения.

Проблематика философской онтологии, будучи наиболее фундаментальной и всеобщей, неразрывно связана с рядом вопросов, которые принято рассматривать в рамках других, смежных философских дисциплин:

Антропологии, отражающей философские представления о своеобразия и значения человеческого бытия, а также человеческого сознания как особенного фактора существования, характеризующегося наивысшим уровнем сложности в мире и особым свойством творческой динамичности – и в этом смысле выступающей важной стороной организации системы человеческой деятельности. Как человек укоренен в бытии, что такое сознание в плане развития мироздания – такие вопросы имеют явную онтологическую основу, их нельзя решить без выработки конкретной позиции в рамках философской онтологии.

С онтологией связана и философская теория познания: вопросы природы познания можно рассматривать только в связи с тем или

иным пониманием бытия, открывающим возможность такого эффекта, как познание действительности, определяющим природу познавательных способностей человека. Даже логика – философская дисциплина о формах и законах правильного рационального мышления связана с онтологией – в частности с определением соотношения необходимого реального, актуального и возможного бытия – этих областей мыслимого, которые в логике получили название модальностей, но которые представляют собой именно разные способы и грани бытия, точнее, разные фазы события – онтологические варианты того, что было и есть, того, что вот сейчас происходит, возникает и того, чего еще нет, но что может быть. Подобную онтологическую основу имеют и такие важные в логике свойства мыслимого, как необходимое и случайное. То, что необходимо есть или неизбежно будет, или то, что возникает случайно и при этом может быть, а может и не быть, существование чего не гарантировано – это тоже свойства фаз событий и в связи с этим состояний бытия, без выяснения метафизической природы которых нельзя обоснованно использовать эти категории в мышлении.

2. Развитие философских идей о бытии в Древней Греции

Поскольку онтология – учение о бытии – самая древняя тема в философии, развертывание которой насчитывает 2,5 тысячи лет, то, понятно, за такой огромный период времени менялась постановка проблем, аспекты их рассмотрения, менялось и значение тематики онтологии в философии в целом. У философии несколько истоков и соответственно, родовых признаков: один из них – открытие и формирование способности рационального мышления – самостоятельного, не зависящего всецело от откровения свыше, от внушения извне и от общепринятой традиции, – размышления на основе понятий, присущих человеческому уму и активно преобразующихся умом, благодаря чему производятся новые идеи и добавляется новое истинное

знание. Другой исток и сущностный признак философского разума – стремление отличить подлинно существующее от являющегося. Вообще-то для того, чтобы практически ориентироваться в жизни, достаточно адекватно и эффективно реагировать на явления. Магия и мифология как формы организации мышления дорационального типа вели человеческую мысль именно по такому пути: они производили эффектное впечатление, создавали образные ассоциации; но при этом нельзя было отличать на уровне представлений действительно существующее в реальности от явлений, имеющих чисто образное свойство, иногда даже фантастического, иллюзорного характера. Представления людей до формирования рациональной философской мысли на равных основаниях вмещали образы вещей, мотивы действий, явления ангелов, внушения богов и откровения вещих снов. Что же есть на самом деле, а что – только явления на уровне нашего сознания? Рациональная мысль открывала возможность поставить вопрос таким образом. Именно так возникли первые вопросы о бытии, сущем, существовании – об аспектах, которые позволяли бы обрести прочные основания картины мира, каков он на самом деле как таковой и поставить под сомнение кажущиеся явления. Это, впрочем, не означает, что от сферы явлений теперь надо было отказаться и рассуждать только о прочной реальности налично существующего. Это значит, что явления становятся необходимым объяснять, исходя из точно существующего, например, считать их показателями бытия, признаками появления нового бытия, ранее не существовавшего, или проявлениями свойства сознания улавливать возможное – то, что в принципе могло бы обрести существование, отличая таковое, кстати, от пустых фантазий.

Что есть на самом деле? Это кардинальный вопрос для возникновения и развития философской онтологии.

Онтологическая тематика для формирующегося человеческого разума, по сути, опережала логический аспект такого формирования. Еще не обретя в полной мере, не сформулировав законов и норм того, как правильно мыслить, древние мудрецы пытались обсуждать

онтологические вопросы. Первым из них стал вопрос о *первоначале* (по-гречески *архэ* – начало). Это не был вопрос о божественном источке бытия, что, конечно, вообще было характерно для мифологии и религии народов мира середины первого тысячелетия до н.э.. Это был вопрос о том, что первично из того, что есть в мире и что, таким образом выступает в качестве исходной причины всего остального. Древнегреческие мудрецы VI века до н.э. из области Иония поразному пытались отвечать на этот вопрос, исходя из представлений о четырех стихиях – вещественных элементах всего, что наблюдается в мире. У каждого из них выстраивалась своя объяснительная логика: Фалес полагал в качестве начала воду, из которой возникли другие состояния существующего, в том числе и жизнь, зародившаяся из воды. Анаксимен полагал первоначалом воздух, из которого все прочее произошло посредством сгущения. Гераклит указывал на огонь как на энергию преобразований и изменения бытия. Остроумную модель объяснения сложного мира на основе первичных простейших свойств предложил Демокрит (V век до н.э.): *Атомы* (по-гречески – *неделимые*) – абсолютно плотные вещественные частицы в бесконечном количестве находятся в непрерывном движении среди пустоты. Но эти атомы одновременно и *логосы*, так как к их свойствам сводится причина образования всего видимого и чувствуемого многообразия: они имеют структуру простых телесных геометрических форм и могут соединяться в соответствии с их конфигурацией.

Афинянин Анаксимандр (VI–V вв. до н.э.) полагал, что ни одна из четырех известных стихий не является первоначалом: все они – последствия изначального элемента бытия, которое он называл «апейрон» (по-гречески – беспредельное или неопределенное). Это нечто, выходящее за рамки известных свойств мира – бытие с иными, первичными свойствами, главное из которых – непрерывное движение – причина всех последующих преобразований.

Эмпедокл (V век до н.э.) считал, что все четыре первоначала – земля, вода, воздух и огонь – составляют гармонию вселенной. Все многообразие, сложность и динамика мира возникают из соединения

стихий, с одной стороны, и их отталкивания, с другой. То есть в мире действуют две формирующие вещи и события движущие силы – *любовь* – космическая сила тяготения и соединения – и *ненависть* – сила отталкивания и раздора. Их взаимодействие приводит к организации бытия – через качественную изменчивости и циклическое развитие мира природы.

Таким образом, первые из известных нам древнегреческих мыслителей поднимали и оригинально решали важные вопросы, которые мы относим к онтологии – вопросы причинности, материальной основы бытия, развития и сложности мира.

В Греции в VI веке до н.э. берут начало и учения о бытии и сущем все более отточенного категориально-логического свойства – соотносимые уже не только и столько с представлениями о природе, сколько с пониманием познавательных способностей ума. Ведь именно ум постигает бытие.

Согласно учению Парменида (VI в. до н.э.) сущее это одновременно бытийствующее и мыслимое. Бытие определяется как наше мышление о чем бы то ни было. Например, есть камень, а есть бытие камня – то есть наше представление и суждение о данном предмете в категории бытия – в индексе «есть». В этом смысле бытие как бы отдалено от самого предмета – оно мыслится как таковое – как Бытие. Парменид говорил о тождественности того, что реально существует и того, что только лишь мыслится. В этой мысли, как кажется, смешивающей онтологический и гносеологический аспекты, кроется и важное для нас обнаружение: то, что только мыслится существующим, тем самым уже некоторым образом «есть» – оно есть в сознании. И оно схватывает особое бытие возможного – того, чего нет здесь в наличии, но что может быть. Небытие при этом немыслимо. Поэтому, по Пармениду, «Бытие есть, небытия нет». Бытие едино, единое – бытийно. Поэтому бытию присущи предельные свойства единого как такового, не допускающего признаков множественности и изменчивости: «Бытие недвижимо, непоколебимо, его никто не создал, оно было всегда, однородно, совершенно, ограничено

и имеет форму шара». У последователей философа, представителей школы элеатов, возникали в связи с этим проблемы в объяснении движения и изменчивости.

Другой пример объединения онтологической тематики с познавательной – учение Пифагора (VI век до н.э.) и его последователей о том, что «в основе всех вещей – числа». Числа это то, что собственно мыслимо и познаваемо. И в то же время числа это выражение соотношений в организации бытия, порождающей его стройность и порядок. А стройность и порядок бытия это и есть причина и основание реальности. Переводя эти идеи на язык современной науки, числа – это информация – мера и причина упорядоченности действительности. Весь мир мыслится в такой онтологии как соотношение единого и многого, оптимальное выражение которого – гармония (единство и многообразии), где доминирует таким образом порядок (космос) над хаосом. Единое в связи с этим – это онтологически главное число.

Что важнее в устройстве мира, материя или информация? Если бы пифагорейцы отвечали на так, по современному, поставленный вопрос, они однозначно утверждали бы второе, выделяя онтологический мир чисел (отличный, таким образом, от приятого у нас сегодня математического аспекта восприятия чисел как только инструментов для вычислений и расчетов). Но, пожалуй, некоторые физики-теоретики, кибернетики, а также энтузиасты цифровизации на этот вопрос ответят сегодня похожим образом. Наука и философия сегодня подходит к актуальному освоению интуиций пифагорейской онтологии чисел, выражающей информационную структуру бытия как его базовую основу – онтологии, постигающей конструктивную слагаемость мира.

Третий вариант объединения онтологии с теорией познания выдвинул Платон (V–IV в. до н.э.). Подлинное бытие он предлагает видеть не в вещах, а в *идеях* – познаваемых умозрением образах – образцах вещей. *Идеи*, по Платону, сколь первично мыслимы, столь и первично бытийны. Но идеи, как и числа у Пифагора, не материальны. Материализация, воплощение это проявление идеальной

образуемости бытия в ином по отношению к нему начале – в небытии, свойство которого Платон связывал с материей. Платон и его последователи понимали материю как не-сущее (по-гречески, «*меон*»), что не означало полного ничто, а значило абстрактную возможность принять бытие, выражало неоформленно-пустую восприимчивость). Вещи – это инобытие идей, их более или менее удачные копии в ином материале – в неполноценном материале *меона* – воспринимающей бытие небытийности. В связи с этим бытие идей вечно и осмысленно-совершенно, вещи же временны и в той или иной мере ущербны, совершенных вещей в мире не найдешь. Как можно представить себе такое совершенство и вечность идей, которых нет в реальности? Неужели это только свойство нашего ума? Нет, Платон видит это совершенство идей не со стороны познающего их субъекта, а со стороны их объективности. Если выразить это языком современной философии, так понимаемые идеи это образы объективно возможного. В таком качестве, например, можно представить жизнь на Земле: когда-то ее не было, но объективная возможность ее была; когда-то ее в реальности не станет, но объективная возможность ее останется. Вариантов образования и проявления жизни много, но принцип ее всегда один. В мире множество видов живого, каждый из которых в чем-то не совершенен, но объективная возможность жизни как таковая в себе совершенна. Единственное, с чем бы современная философия объективно возможного не согласовалась с теорией идей Платона, это то, чтобы наделять потенциальные образцы вещей именно свойством вечности: то, чего еще или уже нет в актуальном настоящем, не назовешь вечным; объективную возможность лучше связать с неизбежным грядущим – с будущим временем в его онтологическом (а не хронометрическом) понимании.

В мире идей, по Платону, высшее место занимает идея Единого – здесь чувствуется влияние на Платона мыслей Парменида и пифагорейцев. Кроме того выше всего поднята идея Блага, понимаемого как объективная причина бытия. Благо это то, что ведет к бытию (в противовес злу, объективно ведущему к разрушению

и уничтожению – к небытию). Здесь раскрывается онтологическое понимание этических ценностей: они идеальны, значит, объективно бытийны, а вовсе не связаны только с человеческим стремлением к счастью и удовольствию, не распадаются в противоречиях человеческих интересов и конфликтов. На этой основе можно представить себе общее благо – как онтологическое основание совершенного общества.

Аристотель (V–IV вв. до н.э.) классическим образом развел философское представление бытия и мышление о бытии – дал возможность не смешивать онтологический и гносеологический аспекты философии. Он выделил ряд категорий – разных отношений, в которых мы можем мыслить и высказываться о бытии, и отнес категории не к самому бытию, а к порядку мышления о нем. Это категории сущности, количества, качества, отношения, места, времени, положения, обладания, страдания (претерпевания). Но через эти категории выражается наше представление о бытии – о том, что и как есть.

Он согласен со своим учителем Платоном в том, что вещи – эти наличные и столь разнообразные фрагменты бытия – не могут быть основанием философского познания. Основанием для Аристотеля становится понятие *сущности*. Это то, что присутствует во всех вещах и в то же время выражает собственную индивидуальность каждой вещи – ее целостность и единство. *Сущность*, по Аристотелю, это то, на что можно точно показать и сказать: «вот это», что можно представить в качестве подлежащего высказывания и устойчивого, логически надежного объекта мысли. Но это не какое-то особенное свойство вещей, разное у всех у них. Это общее свойство для всех вещей – быть *этим*. Это, если угодно, единица бытия как такового – именно целостность каждой вещи – единство ее материи и формы. Вещи могут меняться, возникать и исчезать, а *сущность* – то есть то, что мыслимо с помощью логической категории сущности, вечно. (Впрочем, Аристотель считает, что есть и вечные вещи – вечные и неизменные носители своих сущностей: это небесные тела). *Сущность* это вечное *нечто* – твердая опора бытия, – как и бытие, приложимое

ко всему, что есть, но всегда выступающее не как многое, а как конкретно единое, не как сумма многих частей, а именно как целое.

Материю в связи с этим Аристотель связывает с принципиальной частичностью с дробимостью на части, а форму – с объединением частей в единство вещи. В отношении сущности вещи могут проявляться некие свойства – качества. Но они не могут определять существо ее бытия. Аристотель считает, что «идеи» Платона выражают именно качества, поэтому он не считает возможным мыслить первичность идей по отношению к сущностям вещей. Идеи (качества) всегда вторичны – они предикаты, имена прилагательные. Количества тоже вторичны по отношению к единицам бытия – сущностям. Так что и пифагорейская мысль об онтологии чисел Аристотелю не понятна и неуместна в его системе метафизики: числа выражают всего лишь количество.

Среди отношений бытия Аристотель особо выделяет такие, которые выражают причины и следствия. Аристотель насчитывает четыре вида причин бытия: кроме формы и материи, которые действуют всегда вместе, есть цель – целевая причина («для чего») и движущая причина («откуда берется начало движения»). Как форма это объединение частей материи в одно целое, где каждая часть занимает свое место, так и вещи нацелены на обретение своего места среди других вещей в мировом порядке, космосе бытия. Таким образом, при объяснении соотношения целевой и движущей причин у Аристотеля включаются категории места и времени. Он мыслит как бы в геометрической перспективе видения: у каждой вещи есть свое космически целевое место и, соответственно, своя траектория движения к нему. Время же по отношению к такой геометрии бытия – только мера движения. Движущая же причина – то, что дает импульс движения (инерциального движения Аристотель не допускает). В связи с этим возникает вопрос о «перводвигателе». Все вещи движутся и импульсным образом двигают друг друга, но откуда первый источник движения? Аристотель считает, что в качестве именно первого таковой источник ничем другим не движим, и соответственно, он сам

неподвижен. У перводвигателя нет частей, то есть он нематериален, но обладает началом формы – целостностью.

Современная наука, ее представления о движении, пространстве и времени далеко отошли от мыслей Аристотеля на этот счет. Но представление бытия в виде сущностей вещей, обладающих определенными свойствами оказалось основой для формирования не только средневековой науки, но и науки Нового времени: Именно вещи – элементы реальности – как единицы бытия в пространстве, перемещающиеся со временем, стали основой опознания природы и описания мира учеными XVII–XVIII вв.. При этом целевая причина как нечто недоказуемое было оставлено учеными XVII–XVIII вв., а движущая причина приобрела абсолютное значение – сформировался классический научный принцип детерминизма. Для современной науки и современной философии значение метафизического наследия Аристотеля явно падает. Когда мыслители XX–XXI вв. говорят о преодолении метафизики, они имеют в виду именно онтологическую систему Аристотеля.

Философы-стоики, первым из которых был Зенон из Китиона (IV–III вв. до н.э.), создали онтологическое учение, которое представляло собой стройный синтез целого ряда до этого возникших древнегреческих философских идей. Основа бытия, согласно учению стоиков, это единство духа (*пневмы*) и материи, целесообразно направляемой духом – мировым разумом. Дух (*пневма*) пронизывает все вещи, органический и неорганический мир, и определяет все развитие мира. Дух и материя не мыслятся как полные противоположности – они переходят друг в друга: огненная пневма сгущается в воздух, а воздух в воду, которая служит материей всех прочих тел: тяжелые части, осаждаясь из воды, образуют твердую земную стихию; легкие – поднимаются вверх, образуя физические воздух и огонь. Такой процесс сгущений и разрежений происходит постоянно. Первичный же дух это метафизический огонь, одновременно материальный и духовный. Он пронизывает все своим теплом, образуя жизненное дыхание всякой вещи. Дух создает космическую «симпатию» (притяжение-единство)

между всеми вещами и является носителем высшего разума. Тем самым он выступает также душой и силой, разумно приводящей все в движение. Вселенная, таким образом, представляется живым органическим целым, все части которого стройно и осмысленно согласованы друг с другом. Различие качеств отдельных вещей зависит от степени напряжения пневмы – духа.

Все четыре причины, выделявшиеся Аристотелем, у стоиков собраны и действуют вместе, образуя один источник для появления и развития каждого конкретного объекта – семенной логос. Логосом (по-гречески «словом», «смыслом») он назван, так как в нем сосредоточены причины целесообразности и формы; семенным, так как в нем содержится порождающая материальная причина, приводящая к движению и развитию изнутри. В Разуме-Логосе Духа-пневмы содержатся многие семенные логосы, определяющие развитие всего многообразия бытия в мире.

Поскольку материальная причина и целевая причина развития вещей в семенных логосах необходимым образом совмещены, сцеплены и действуют только вместе, такое развитие оказывается предопределенным. В семенном логосе заложено, таким образом, все будущее развивающегося из него объекта бытия. Ничего изменить в этом развитии нельзя, и случайности быть не может. Философия стоиков являет собой крайний пример онтологического фатализма, который находит продолжение и в фатализме этическом. Если все предопределено изначальной сцепкой возможной цели и заданных материальных условий, то свободы, строго говоря, быть не может. Однако философы-стоики все же говорят о свободе – как о знании своей судьбы и произвольном согласии следовать ей. Они считают, что свободный человек это тот, кто, зная судьбу, самостоятельно действует в соответствии с ней, а раб тот, кто не знает своей судьбы, противится ей, но она все равно поневоле принуждает его. Что ж, согласно этому учению, надо стремиться узнать свою судьбу, что, впрочем, ничего не изменит. Будучи популярным в эпоху поздней Античности, это философское учение стимулировало повышенный

интерес людей к астрологии, тем самым содействуя развитию астрономического знания.

Для нас же, современных людей, ценность онтологического учения стоиков в том, что в нем последовательно разрабатывается идея саморазвития реальности, а также что в нем отстаивается мысль, говоря современным языком, о неразрывном единстве информации, энергии и материи – с приоритетом информации в этом единстве.

3. Своеобразие представлений о бытии в Древнем Китае и Древней Индии

В эту же эпоху, в середине I тысячелетия до н.э. зарождается философская мысль на Востоке – в Китае и Индии. В силу культурно-исторических, в том числе лингвистических причин там онтологическая тематика приобретает другой облик. В китайском языке нет глагола «быть», можно выразить любые действия, указать на любые вещи и явления, по-особому, через порядок слов и общий смысловой контекст выразить логическую связь понятий, при этом необходимости и языковой возможности употреблять в высказывании мысли связку «есть», указывать на то, что нечто именно есть – такой необходимости нет. Истинность суждений тоже не выражается через привычное для нас добавление: «это так и есть». Очевидно, не аспект бытия и сущего, а некоторые другие аспекты той проблематики философского познания, которую мы обозначили в начале этого раздела, оказываются в центре внимания китайских мыслителей. Появление и исчезновение, фазы и состояния в ходе процессов, особая логика в сочетании этих фаз и состояний, переходы состояний – это те аспекты, которые подробно и тонко разрабатываются и отражены как в древней книге *И Цзин*, так и в учении о *Дао*, основателем которого бы мыслитель V века до н.э. Лао Цзы. Древняя китайская мысль стремится понять не столько вещественные причины вещей, сколько динамические причины и следствия изменений. Изменчивость представляется более фундаментальным свойством, нежели стабильность.

Стабильность же, к слову, столь необходимая в этической сфере и социальной жизни, должна постоянно воспроизводиться в ритуалах (конфуцианское понятие *ли*) и поддерживаться через обращение к образцам прошлого, в том числе благодаря приоритету подчинения старшим и первенству долга перед предками (конфуцианское понятие *сяо*). Даосская же мысль подчеркивает: нет ничего прочного и надежного в смысле твердой опоры, все есть движение и переход. Собственно на этом и фокусируется значение понятия *Дао*, которое неточно переводят как «путь», которое точнее было бы перевести как движение, направленность изменения, как переход.

Благодаря этой особенности онтологической тематики китайской философии она с трудом воспринималась и не до конца понималась европейцами, плохо сочеталась с основными положениями европейской метафизики и научной рациональности. Так было до середины XX века. Однако позднее оказалось, что собственные поиски западной философской мысли, нацеленные на объяснение развития, преобразований, на понимание существования как процесса, бытия как события, привели к тому, что особенный опыт китайской мысли оказался востребованным. Современная онтология события обнаруживает немалые параллели с идеями древней даосской мысли Востока.

Ключевой темой древнеиндийской онтологии было время – время, понимаемое циклически. Все процессы и образования в мире понимались через призму цикличности преобразований и возвращений. Таким мыслится и весь мир – он возникает как преображенная форма божества и исчезает («сгорает»), вновь переходя и иное состояние – состояния, когда перестает существовать все знакомое мировое бытие и остается бытие божества Брахмы без свойств этого мира, чтобы в бесконечности циклов вновь преображаться в формы мира. Бытие циклично и над ним царит онтологическое время вечно-го возвращения – «колеса Сансары». Такова и жизнь человеческой души: она на время выделяется из Мировой души и вновь в момент смерти сливается с нею, чтобы затем опять воплотиться в другой

жизни, в другом теле, в другом облике. Если древние греки считали первоначалом вещественные стихии, в одном из вариантов воду, то и древние индийцы считают что истоком действительности, существующего (*сат*и) были «воды» – бесформенное состояние потенциальной вещественности, при этом единое, для которого нет отдельного. (Европейцы склонны мыслить единое как единицу, как *вот это* – отдельное сущее; индийцы – как всеобъемлющее, не допускающее отдельности.) Циклическое онтологическое время образует переход от нематериального к материальному: из неопределенности «вод» с пульсом времени рождается *Брахма*, творящий мир, – как первое проявление существующего, которое само стало проявлением единого-бесформенного. Брахма творит мир не своей волей, а своим самопроявлением. Проявлением по отношению к чему? По отношению к самому себе! Это означает возвратность, временную цикличность. Из временной цикличности происходит и цикличность пространственных движений: это вихри оформляющегося таким образом вещества, вихри из вихрей и так далее – вплоть до всего многообразия этого мира. Мир, таким образом, предстает не как совокупность вещей, а как организм сложенных циклических процессов, имеющий в себе силы ритмичного развития.

Как видим, такой взгляд на бытие, в чем-то изначальном похожий на европейский – допускающий вначале всего бесформенное «несущее», из которого проявляется сущее (*сат*) и существующее (*сат*ья) – весьма отличается от классической метафизики сущности и реальности, характерной для европейской Античности, Средневековья, Нового времени. Но оно вступает в резонанс с философскими поисками обоснования развития, с открытием диалектической логики проявления и становления, которые стали в центр внимания западной философии в XIX, XX и XXI веках. Опыт индийской онтологии, строящейся на других принципах и строящийся другими способами, оказывается востребованным в мировом опыте осмысления бытия, к которому стремится разум.

4. Онтологические проблемы в Средние века

Средние века ознаменованы господством религиозного сознания в культуре как христианской Европы, так и исламского Востока. Истоки этого мировоззрения – в религиозной культуре семитских народов Ближнего Востока. На это стоит обратить внимание, поскольку на метафизические воззрения народов и цивилизаций оказывают влияние языковые особенности формирования мысли. Язык это не прозрачное средство выражения мысли, а конкретный способ ее формирования, это способ артикуляции смысла. Его особенности тесно связаны не только с логикой, но и с метафизикой – с возможностью и предпочтительностью тех или иных вариантов соединения представлений о действительности в связную осмысленную систему. В первом выпуске учебного пособия по философии в разделе о зарождении философской мысли это было показано на примере особенностей китайского мышления. Говоря же о семитских языках – древнееврейском и арабском – языках Библии и Корана, надо обратить внимание на способ образования настоящего времени: Оно образуется путем добавления к основе приставок будущего времени. То есть настоящее время выражается по образцу будущего, и только по контексту высказывания можно определить, какое время имеется в виду. Будущее и настоящее как бы сливаются вместе в характерной ментальности этого типа, причем приоритет имеет будущее. Будущее для сознания, формируемого в такой языковой традиции, как бы вторгается в настоящее как определяющее событие грядущее. Возможное будущее, которого здесь как бы еще нет, определяет настоящее, во всяком случае, в гораздо большей степени, чем условия из прошлого. В онтологическом смысле это означает приоритет и определяющую силу запредельного Истока бытия по отношению к событиям настоящего. А в этическом аспекте означает неуклонное следование человека открывающемуся возможному будущему – как своего рода повелению из области объективно возможного. Например, «я иду»

всегда говорится в форме «я пойду» – это ощущается как обязательство, которое прямо переходит в его исполнение. Вероятно, с такой лингвистической особенностью, как и с рядом других подобного же рода, связаны условия формирования ментальности и мировоззрения, для которых объективное возможное – главный и единственный действующий исток бытия. Не обстоятельства наличной реальности, а объективное возможное Грядущее, прямо переходящее грань действительности, прямо творящее эту действительность настоящего, мыслится как Исток бытия и смысла – как Бог.

В этой культуре формируется религиозное понимание бытия как творения Божия: Бог творит мир из ничего – в древнееврейской и христианской библейской традиции своим могущественным *Словом*, в арабской исламской традиции своей созидательной *волей*. Изрекая свое Творящее Слово в область небытия, Бог творит облик мира, подчиненный порядку этого Слова – Божественного замысла. Этот замысел реализован при сотворении мира, и как Промысел он контролирует и все последующее бытие. Так мыслят христиане и иудеи. В соответствии же с исламской традицией, на основе развившейся в Средние века оригинальной арабской философии, Аллах сотворяет каждое мгновение бытия заново, разрушая, отменяя предыдущее состояние мира – и в этом причина изменений в мире. Это значит, что воля Аллаха прямо и непреодолимо действует в каждом мгновении бытия.

Такова мистическая онтологическая интуиция этих религиозных культур. Мы называем ее мистической (по-гречески, таинственной), так как она не в полной мере контролируется разумом, не может быть исчерпана понятиями человеческого рассудка – она отображает приоритет Высшего запредельного Смысла и Высшего запредельного Источника бытия, которое способно открывать себя человеческому разуму в меру его восприятия и понимания.

Но Средневековье это эпоха сложно формировавшегося синтеза философского мышления, сложившегося в античном мире, и религиозной традиции мистического мировоззрения, распространившегося

в Европе, Африке и Азии с Ближнего Востока. Христианское богословие Средних веков это как раз образец такого непростого синтеза.

Одна из проблем при этом – природа зла и разрушения в мире. Если Бог – высшее благое Первоначало – создал мир, то в нем, формально рассуждая, не должно быть зла. На это отвечает мыслитель, II века отец церкви Ириней Лионский: «Бог создал мир из ничего, и мир несет на себе печать этого ничтожества». То есть зло и разрушение – это своего рода следы того небытия, которое было приведено к бытию при сотворении мира, но которое тем самым вошло в состав этого мира, неся собою опасности тенденции срыва к небытию. Мир это не абсолютно благое совершенство, а поле напряженной борьбы сил добра и сил зла – при том, что сторону добра поддерживает сам Бог, из всякого разрушения или падения создавая условия для нового более высокого созидания.

Вторая проблема, отчасти связанная с первой, – феномен свободы. Свобода это онтологическое свойство именно человеческого бытия. Свобода происходит из некоторой недоопределенности бытия, из того, что человеку самому надо доопределить порядок действий. Эта недоопределенность тоже своего рода печать того «ничтожества» из которого создан мир, и которое вошло таким образом в состав мира. Мир не заорганизован полностью, в его событиях есть просветы охваченного бытием небытия, которые своей осмысленной деятельностью должен связать – доопределить – человек. Как это соотносить с религиозной интуицией Всемогущего Бога и Божественного замысла? Ответ находит отец церкви V века Августин блаженный. Его смысл примерно таков: Бог замыслил человека свободным – именно как образ и подобие самого Себя. В этом – в наличии свободы и соответственно в недоопределенности мировых событий, в которых участвует человек, – и состоит замысел Божий. Что же касается контроля мировых событий со стороны Бога, в отношении человеческих действий это не носит характера предопределения (как мыслили в то время (в V веке) еще отчасти влиятельные стоики), но носит характер промысла. Бог как бы заботливо следит за свободным поведением

своего дитя, давая ему знаки и вмешиваясь лишь в крайнем случае по призыву самого человека. Но всякие неудачи и падения человека он обращает в средства его вразумления – в поводы к обретению свободной осмысленности более высокого уровня. Надо заметить, это одно из наиболее глубоких онтологических обоснований фактора свободы, действующего в условиях законосообразного мира. Оно явно глубже рассуждений на подобную тему И. Канта, И. Фихте, Ф. Ницше, Н. Бердяева и Ж.-П. Сартра, сводивших тему свободы в той или иной мере к полюсу человеческой субъективности.

Конечно, средневековая мысль, помимо данных тем, уделяла огромное внимание и рассмотрению существования и свойств самого Божества – свехмирного Истока бытия. И это, разумеется, тоже важная онтологическая проблематика. Но она имеет все же специфический богословский характер, религиозный смысл, и мы не находим возможным развернуто комментировать ее в этой работе по философской онтологии.

5. Онтологические учения Нового времени

Если в Средние века онтология отражала аспекты религиозного мировоззрения, то в Новое время философские онтологические идеи и представления сопрягались с довольно быстро развивавшимся научным знанием о природе. И здесь возникли две линии в объяснении сути бытия: материалистическая, кладущая в основу понимания мира вещественные свойства действительности, и рационалистически метафизическая (неточно называть ее идеалистической), делающая упор на структуре бытия, выявляемой, исходя из ее единства – подобия и даже тождества со структурой мышления. (Эту мысль Б. Спиноза выразил так: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»). В какой-то мере эти две линии напоминали то, что представляли об основах бытия в Античности: материалистические учение П. Гассенди, Ж. Ламетри, П. Гольбаха выглядели как развитие атомистических идей Демокрита и Эпикура, а учения Р. Декарта

и Г. Лейбница сочетали в себе некоторые признаки теорий Пифагора и Аристотеля.

Р. Декарт (1596–1650) в качестве опорного выдвигает понятие субстанции. По происхождению это понятие – латинский вариант, логически соответствующий аристотелевскому метафизическому понятию сущности. Но в онтологии Р. Декарта два вида субстанций – материальная, имеющая протяженность, и духовная, имеющая свойство мышления. Причем это вторичные, сотворенные субстанции, производные от первой и совершенно самостоятельной субстанции – Бога. Бог проявляет себя в мире двояко – как сотворенная им материя и как сотворенный дух – человеческий разум. Б. Спиноза (1632–1677) считал, что существует только одна субстанция – это «Бог или природа» (природа и Бог едины, Бог сказывается изнутри природы). Это творческая субстанция, сотворенный же мир это единичные вещи. Субстанция вечна, неподвижна, выступает причиной самой себя. Мышление же и протяжение – свойства первичной субстанции, те из ее многочисленных свойств, которые проявились в этом сотворенном мире. Г. Лейбниц (1646–1716) относил понятие субстанций к единичным предельно малым, непрницаемым друг для друга, но отражающем каждая в себе весь универсум, элементам бытия – *монадам*. Г. Лейбниц считает: Бог – творец бесконечного множества монад, и он создал лучший мир из возможных – мир, где царят законы разума, тождественные законам мира. Эти законы характеризуются логической строгостью, причинной необходимостью (детерминизмом) и математической выразимостью. Монады, по Лейбницу, не обладают протяженностью, ибо какая-либо множественность чужда их абсолютной единичности. В каждой монаде представлены и свойство идеального, и фактор материального, но в разной мере и соотношении.

П. Гассенди (1592–1655) представлял материю как совокупность неделимых частиц, атомов, имеющих массу и тяжесть, и взаимодействие которых осуществляется в пустоте через столкновение и сцепление. Атомы различаются разной величиной и формой как

границей величины. Тяжесть понимается Гассенди как присущие атомам тяготение, импульс, энергия – внутренняя причина их движения.

Он различает два вида движения: 1) естественное, когда атом благодаря своей тяжести движется вниз; 2) отраженное, когда, атом при столкновении с другими из-за огромной плотности отскакивает назад. Таким образом, атомы и пустота, суть первопринципы вещей. Но одни лишь атомы суть элементы тел, пустота же служит лишь местом для их разделения.

Философы XVIII века несколько обогащают материалистические представления. Ж. Ламетри использует понятие субстанции, но таковая у него одна – материальная, в ней находится и источник движения. П. Гольбах уже такое понятие не использует, заменяя его понятием природы, которая сама и есть причина всего – в которой нет случайности и царит строгая необходимость во всей разветвленной цепи причин и следствий. Д. Дидро вносит в эту механистическую картину фактор живой пульсации бытия: никогда не было и не будет другого мира, но мир непрерывно зарождается и умирает, в каждый момент находится в состоянии зарождения и смерти. Вся материя чувствует, но различается чувство инертное и чувство деятельное, на которое способна только высокоорганизованная материя.

При том, что воззрения философов XVII–XVIII веков шли в ногу с развитием классической науки того времени, прежде всего математики и естествознания, эти мыслители, как это видно сегодняшним взглядом, плохо справлялись с собственно философской задачей – объяснить как элементарные свойства бытия связаны с его высшими свойствами, такими как сознание. Рационалисты декларировали полное единство духа и материи, для обоснования чего им приходилось вводить третью мистическую согласующую инстанцию – могущество и высший разум Бога. Материалисты же готовы были игнорировать особое значение этих высших свойств бытия, сводя их к проявлениям низших, элементарных.

Конец XVIII, XIX и начало XX веков характеризуются резким снижением философского интереса к вопросам онтологии и переносом

внимания на теорию познания и логику. Возникла и укрепилась идея, что способы и содержание познания коренятся в свойствах субъекта познания и его познавательных инструментах, и что понятия метафизики (онтологии), таким образом, это не что иное, как проявления субъективной заданности образа мысли о мире. Что же касается самого мира «как он есть», это описывается научным знанием, по мере необходимости использующим метафизические понятия. Одни философы (позитивисты) считали, что задача философии – обеспечивать науку такого рода вспомогательными инструментами. Другие (трансценденталисты) полагали, что роль философии – в фундаментальном логическом обосновании научного познания, без которого наука может растеряться среди множества получаемых ею данных в условиях присущего разуму скептицизма.

Исключение представляют философские идеи Ф. Шеллинга и Г. Гегеля (I половина XIX в.).

Ф. Шеллинг наряду с увлечением трансценденталистской гносеологией излагал интересные натурфилософские мысли. Он представлял себе природу как живую, одухотворенную, самосозидающую целостность, как совокупность процессов творчества. Принцип целесообразности, лежащий в основе живого организма, стал у него общим принципом объяснения природы в целом; неорганическая природа предстала в качестве недоразвитого организма. Природа содержит противоречие: одна ее сторона – продуктивность; ее формы, результаты суть устойчивые продукты. Вторая сторона – становящийся, развивающийся характер всей природы: ее продуцирование – бесконечный процесс. Натурфилософия должна объединить и удержать это противоречие, видеть за ставшим становление, а за процессом вечного продуцирования – возможные фиксированные природные продукты. В своих умозрительных размышлениях Ф. Шеллинг пытался опираться на известные ему успехи естествознания, в частности в области изучения магнетизма и электричества. Он полагал, что все природные явления содержат в себе полярность, внутреннюю динамичность, ведущие формы природы по ступеням развития. В неживой

природе такими ступенями он считал магнетизм, электричество и химизм. В живой природе есть подобные стадии: чувствительность организма он уподобляет магнетизму, раздражимость – электричеству, воспроизводимость живого трактует как аналог химизма. Предваряя эволюционные идеи науки, Ф. Шеллинг высказывает догадку, что последовательный ряд всех органических существ должен представлять собой результат постепенного развития одной и той же организации. В человеке это развитие завершается. Таким образом, то, что полагалось как исходный пункт натурфилософии – тождество природы и духа, материи и сознания, познающего духа и наблюдаемой природы – находит свой органичный результат в человеческом существе.

Онтологические взгляды Г. Гегеля встроены в его логико-диалектическую систему универсального идеализма. С одной стороны, развертывая эту систему, он выстраивает трансценденталистскую логику саморазвития понятия (понятия не как формы, а как базового основания логики, в котором скрыто все возможное содержание логического). С другой стороны, в этом саморазвитии возникают категории, устанавливающие объективность бытия. Само объективное бытие вырастает из внутренних переходов этой трансценденталистской идеалистической системы. В частности, вводится и обосновывается понятие *становления*, призванное синтезировать в себе противоположность абстрактных бытия и небытия, выразить действительный переход между ними. Подробнее эту оригинальную онтологию становления мы раскроем в одном из последующих разделов этой книги.

В XIX веке зарождается социальная онтология. Ее философским выражением стал прежде всего марксизм. К. Маркс (1818–1883) распространил методологический принцип материализма на явления истории общества и вывел характерное понятие – естественноисторический процесс, выражающее не только динамику, но и онтологию истории. До К. Маркса общество и историю рассматривали только через призму этики, политики, культуры – общество мыслилось как продукт осознанного человеческого творчества по организации

взаимодействия людей. К. Маркс пытается найти объективные законы развития общества, в их объективности как бы аналогичные законам природы. Он видит основу для этого в экономике как процессе социального производства жизни и в экономическом интересе как движущей силе развития общества. Этот подход получил название экономического детерминизма. Общество и история предстали как высшая ступень развития форм материального бытия. Таким образом, марксизм преодолевал разрыв между материальностью элементарного бытия и высшими способностями человеческого творчества и духа, с чем не могла справиться материалистическая мысль XVII–XVIII вв.. Проявления духа – политики, права, культуры, философии, науки – К. Маркс мыслит как необходимую надстройку над экономическим базисом жизни общества. Он представляет духовность как эпифеномен и активный момент в материалистической онтологии общества и истории.

В XX веке марксизм стал очень влиятельной социально-политической теорией. И в его рамках была разработана материалистическая диалектика. Материя стала пониматься как всеобъемлющая философская категория для обозначения объективной реальности, отображающейся прежде всего в человеческих ощущениях. Понятая таким расширенным образом материя, охватывающая почти все объективное бытие, могла мыслиться как содержащая в себе все потенции самодвижения и саморазвития. Однако сознание все же не включалось в материю, и объяснить сознание в рамках материализма, даже диалектического, было сложно. Поэтому предлагалось материальные свойства бытия считать субстанциальными, то есть собственно самостоятельно существующими, а свойство сознания считать только отношением, возникающим между материальными субстратами, например, человеком с его мозгом, психикой и деятельностью и миром с его веществом, энергией и информацией, понимаемой как мера организованности, сложности форм бытия.

6. Онтологические проблемы в современной философии

Новый интерес к онтологической проблематике начал пробуждаться в европейской философии в XX в. Этот интерес связан с новыми подходами и новыми задачами, которые можно обобщить как перенос внимания с прочно и необходимо сущего на бытие как слагающееся событие, как текучий процесс, на многообразие способов и уровней бытия, на конструирование бытия и даже на гипотетическую множественность возможных миров. Рассмотрение реальности, как она есть, становится не актуальным – и для науки, и для философии становится важным объяснить, как реальность меняется, как и за счет чего появляются новые, ранее не существовавшие ее формы, как осуществляется связь между фрагментами реальности, приводящая к системному единству бытия. Согласимся, даже для объяснения того, что такое виртуальная реальность, требуется некоторый особый онтологический подход. Для артикуляции всего этого явно не годились привычные в прошлом категории сущего, сущности, субстанции и материи.

А. Бергсон (1859–1941), противопоставляя метафизике дискретных вещей «творческую эволюцию», утверждает, что тканью самой реальности является длительность. Материя, считает А. Бергсон, это скорее течение, чем вещь. Двигатель такой мировой эволюции он называет «жизненным порывом». Это некоторый заряд энергии, позволяющий переходить от простых форм организации материи к сложным.

М. Хайдеггер (1889–1976) назвал свое учение «фундаментальной онтологией». Он предлагает рассматривать бытие как таковое в отрыве от какого-либо конкретного сущего, отдельно от сущего вообще – рассматривать «есть» отдельно от того, что или кто есть. Прообраз этого он видит во вспомогательном глаголе немецкого языка «*ist*», который безотносительно того, рядом с какими словами он употребляется, присутствует в языке и, соответственно, в мысли сам

по себе – выражает *бытие* как таковое. С чем же соотносится такое абстрактное «бытие»? С небытием, оттеняющем его, а также с субъективностью, которая внутри себя ощущает этот «просвет бытия», вокруг себя ощущает ситуацию присутствия и перед собой – в близком будущем – ощущает заботу об этом близящемся как собственно своим будущем («оно будет»). *Бытие* как таковое (без принадлежности конкретному существу), таким образом, объединено со *временем* и, по сути, представляет из себя *событие*. В общем-то, называть такую теорию «онтологией» нельзя, ибо это слово как раз образовано от греческого «он» – *сущее*. Ее следовало бы охарактеризовать как феноменологию бытия – как учение о явлении бытия в поле субъективной данности. Но ценность этой философии в том, что она выводит мысль из тупика трансцендентализма в пространство и время события, открывает возможность далее мыслить событие не просто как случай, факт в бытии, а как сбывающееся – как обустривающую причину слагания всякого конкретного сущего и его конкретного бытия.

Подобную же роль в преодолении традиционной европейской метафизики вещей и сущностей сыграла теория процесса А. Уайтхеда (1861–1947). Он пытается объяснить, как динамичные события переходят в вещи-объекты и как вещи вступают в актуальные события. Философ считает, что пространство-время физических изменений должно быть сведено к взаимоотношениям становящихся событий как единственной подлинной реальности. При этом время это не «мера движения», оно имеет онтологический статус – это то, что случается. Каждое событие актуально в прямом смысле как возникающее, оно обустривает себя из элементов, извлеченных из собственного прошлого. Став однажды определенным, событие наполняется «бренностью» – теряет активность. Однако вполне сложившееся событие остается актуальным – как эффективное. Каждая определившая себя вещь в свою очередь служит в качестве элемента для построения последующих активных случаев опыта.

Своей теорией процесса А. Уайтхед не столько реализует идею становящегося события в полной мере, сколько открывает

перспективу для развития философии события, которое продолжает-ся и в XXI веке.

Согласно философии Н. Гартмана (1882–1950), мир – понятие, обозначающее целостность сущего. Но реальный мир не представляет собой абсолютной актуальной целостности – он собирается из устанавливающихся связей локальных горизонтов целостности – многих «окружающих» миров. Сколько есть организмов, столько и окружающих миров. Между миром как единством и этими мирами существует напряженное бытийное отношение. Бытие в связи с этим многослойно. Категории более высокого слоя зависят от категорий более низкого слоя. Но они и относительно независимы, автономны. Бытие различно и по способу проявления существующего. Так есть реальное и идеальное бытие. К первому принадлежит все, имеющее временной, процессуальный, индивидуальный характер; ко второму – то, чему присущи характеристики надвременности, всеобщности, неизменности. Но есть и разные «модусы бытия» – возможность и действительность, необходимость и случайность, невозможность и недействительность. Бытие действительности состоит в одновременности бытия возможности и бытия необходимости. Нет единого детерминизма мира, а имеют место различные формы детерминации соответственно различным видам бытия.

То есть бытие не единообразно, а множественно, и существо проблем онтологии – в выявлении и объяснении соотношений и взаимодействий между видами бытия и локальными мирами – в понимании незавершенности и в связи с этим динамичности бытия.

Мы здесь кратко представили только некоторые стартовые идеи современной философской онтологии, общий пафос которой можно выразить как перенос внимания на аспекты динамики, множественности способов и взаимосвязи факторов бытия, понимаемого как складывающееся, сбывающееся событие. Но такого рода идей гораздо больше, и они актуально развиваются в наше время. Среди них: философия *эмерджентности*, идентифицирующая возникновение новых качеств бытия как системных эффектов; философское осмысление

синергетики – общенаучной теории самоорганизующихся систем; конструктивизм – философская методологическая установка, предполагающая понимание бытия не как данности, а как проекта преобразования действительности; онтология *положения дел*, составными частями которого являются вещи и свойства в ситуации образования связи между ними; *процесс-онтология*, в рамках которой индивидуальные вещи или объекты – это «последние спецификации» какой-либо части процессуальной активности, и еще ряд других философских идей.

В целом можно отметить: философская онтология за 2,5 тысячи лет своего развития сохранила свое значение в качестве одной из самых главных разделов философского знания; ее проблематика, аспекты и способы рассмотрения проблем менялись, и происходило это в соответствии с приоритетными мотивами и факторами развития цивилизации в ту или иную эпоху. И одновременно заметна была общая тенденция – поэтапное уточнение философских представлений и расширение круга вопросов о фундаментальных основах существующего.

7. Бытие и небытие

Бытие – универсальное (всеобщее) положительное свойство всего того, что есть. В своей всеобщности это понятие приложимо не только к тому, что есть в наличии, что присутствует, но и к тому, что было и что имеется только как исторический след бывшего, к тому, что только появляется – прорастает в виде явления, которому, может быть только предстоит сбыться, а также к тому, что, возможно, только будет когда-то. Понятие бытия приложимо и к тому, что выступает как отображение бытия в сознании – к нашим мыслям, к тому, что имеет смысл. Это тоже проявления бытия – в качестве мысли, в качестве смысла. Как видим, при всей простоте первого определения бытия за ней открывается огромное многообразие и сложность того, что может означать бытие. За универсальностью понятия бытия, можно сказать, выстраиваются разные онтологии – онтология реального,

онтология возможного, онтология свободы, онтология сознания, онтология времени. Дело в том, что сам статус бытия для этих аспектов действительности существенно разный. Мы, например, явно различаем, что реальное есть, а возможного нет – что оно только может быть. А также, например, что настоящее есть, а будущего нет, по крайней мере, еще нет, что оно только будет.

За первым простым определением понятия бытия обнаруживается и некоторая трудность для понимания. Оно слишком всеохватывающее. Как определить и опознать то, что предстает как свойство вообще всего? Такое свойство трудно даже заметить, также, как не просто заметить воздух, пока, например, не почувствуешь, что его не хватает, что он исчезает. Бытие опознаваемо только в сопоставлении с небытием. Приведем пример из детства, возможно, каждого человека: пока ребенок не представит, что он может умереть, он не понимает и что такое жизнь. Это общее всегда присутствующее состояние быть живым не с чем сопоставить. Что ж, человек когда-то обретает возможность представить и жизнь, и смерть в их сопоставлении – смерть, как бы такое состояние, когда меня не станет, а все прочее продолжит быть. Но представить себе, что не будет ничего – представить небытие как ничто еще сложнее. Но однако только в сопоставлении с таким представлением, с таким переживанием познаваемо бытие как таковое.

Бытие обретает конкретное значение только в соотнесении с небытием; причем понять это трудное сопоставление помогают такие привычные грани происходящих событий, как появление и исчезновение, или такие состояния, как полнота и пустота. Это грани перехода между бытием и небытием – и действительность постоянно пресекает такие грани: было и не стало, не было и появилось.

Имеет ли смысл небытие? Видимо, небытие как таковое понять и представить совершенно трудно. Но через указанные переходы появления и исчезновения, наполнения и опустошения мы понимаем, что небытие как категория имеет смысл и даже необходима рядом с категорией бытия. Видимо, именно некоторое соотношение

понятий бытия и небытия соответствует самому устройству нашего мира. Мир это не только бытие, но именно структура соотношения и взаимодействия этих факторов – наличия и отсутствия, полноты и пустоты, созидания и разрушения, появления и исчезновения, – которые мы отображаем через отношение философских понятий бытия и небытия.

Как же именно соотносятся бытие и небытие в устройстве мира? На этот вопрос в истории человеческой мысли были даны самые разные ответы – как увидим, практический полный набор логически возможных ответов можно встретить:

Два первых варианта таковы: бытие и небытие противопоставлены по принципу: «или – или».

1) Есть только бытие в его полноте; небытие же нам только кажется. Согласно учению древнегреческой философской школы элеатов (существовавшей в городе Элея в VI веке до н.э. и представленной такими именами, как Парменид, Зенон и другие) небытие немыслимо, следовательно, это то, чего не может быть. Подлинно имеет смысл только бытие, обладающее такими свойствами, как единство, вечность, неподвижность. Все же эти наглядные эффекты – появление, исчезновение, движение – это только иллюзии нашего неверного, не точного восприятия мира бытия.

2) В V веке до н.э. в Индии зародилось учение Буддизма, согласно которому противопоставление бытия и небытия выглядело практически противоположным образом:

Подлинно только небытие – полный покой без каких-либо свойств этого видимого мира. Бытие этого мира на самом деле – иллюзия. Причем это иллюзия опасная; это своего рода «сон», в котором мы кроме иллюзорных образов имеем неадекватные желания и переживаем из-за этого непреодолимые страдания. Пробуждение от этого ложного сна позволяет перейти в истинное состояние полного покоя, именуемое в Буддизме «нирвана». Конечно, отождествлять это состоянием с абсолютным ничто нельзя – здесь имеет место свое, как бы позитивное понимание небытия, но такое, при котором,

в самом деле, в подлинном смысле нет ничего – ни мира, ни богов, ни человеческого «я», в котором замирает циклическое движение всего – космическое «Колесо Сансары» сходится к его оси – к точке не вращения.

В общем оба этих подхода к пониманию соотношения бытия и небытия мы сочтем крайностями. Опираясь на них, невозможно построить той сложной картины существующего, которая бы соответствовала нашему миру. Эти взгляды соответствуют неким абстрактным принципам, возведенным в абсолют, – в одном случае принципу непротиворечивого мышления, доведенному до крайности, в другом – принципу религиозного ухода из реальности.

Два следующих варианта отображают связь бытия и небытия в плане их равноценности и даже равнозначности:

3) Стремление к бытию и стремление к небытию рассматриваются как два равносильных начала, ведущих вечную борьбу – именно так выглядит мир, действительности с позиций древнего иранского учения зороастризма (зарождение которого приходится на VIII–VII века до н.э.). Силы добра и зла мыслятся здесь не столько как нравственные категории, сколько как онтологические причины, соответственно, бытия и небытия – это силы созидания и разрушения. Благо – то, что ведет к возникновению бытия, зло – то, что ведет к уничтожению существующего – к небытию. Такой подход к выделению двух первичных начал, равных по значимости, получил название дуализма. Он позволяет описывать противоречивость происходящего в мире, но не дает достаточных оснований, чтобы дать системно-целостное понимание единой природы всего, и чтобы взвешенно разрешать противоречия, поскольку склоняется к поляризации представлений о мире и о жизни: все предстает как бы в «черно-белом цвете» – ко всему как бы приклеивается ярлык либо сил добра, либо сил зла.

4) Бытие и небытие могут мыслиться равноценными и даже равнозначными, когда им придается значение состояний одного процесса – когда они предстают не как принципиально противоположные стороны, взаимоисключающие друг друга и непримиримо

борющиеся друг с другом, а как нечто в глубине единое. Примерно так понимает судьбу мироздания ведическая традиция философии и религии Индии, берущая свои истоки в начале первого тысячелетия до н.э. Для подлинной фундаментальной действительности нет ни бытия, ни небытия и, соответственно, ни онтологического блага, ни онтологического зла. Эти различия представляются тогда просто нашими человеческими предрассудками и страхами, чем-то кажущимся. Что быть, что не быть – все равно – это божественный принцип, постигаемый человеком только на высшей ступени познания. Бытие и небытие – свойства единого Абсолюта. В нем они слитны – и таково изначальное и конечное состояние всего. Весь этот мир различий возник из состояния Абсолюта как неразличенности, и придет вновь к состоянию Абсолюта – такое его развитие циклично. Различия бытия и небытия выходят из Абсолюта – это другое его состояние – состояние мира, в котором мы находимся и которое временно. Различия то проявляются, то сливаются – и все это один божественно-мировой процесс. Такого рода объединение абсолютно-божественного начала с мировым состоянием, с миром природы получило название «пантеизм».

Подобная идея о внутреннем единстве бытия и небытия посвоему предъясняется и в диалектической философии Г. Гегеля (XIX в.): бытие и небытие подразумевают друг друга, они коренятся во внутренне противоречивой природе понятия и выступают как противоположности в саморазвитии Духа.

Характерно, что материалистическая философия диалектического типа (материалистическая диалектика), считающая материю единой основой всего простого и сложного в мире, подобным же образом склонна рассматривать появление как тенденцию к бытию и разрушение как тенденцию к небытию равноценными категориальными противоположностями, присущими движению материи. Впрочем, сама материя при этом представляется неуничтожимой – то есть это некое первоосновное бытие. Меняются, появляются и исчезают только формы проявления материи – конкретные структуры

реальности. Небытие, таким образом, предстает как функция изменчивости материи.

Эти два варианта объяснения соотношения бытия и небытия, как представляется, слишком сближают эти несоизмеримые друг с другом категории – либо, считают их онтологически равноценными, либо вообще сливают их в некотором аспекте воедино. И то, и другое представляется логическим упрощением – искусственным подтягиванием базовых свойств действительности к удобству их представления в сознании. Мир устроен не так симметрично, не так логически просто.

Третья группа версий понимания отношений понятий бытия и небытия строится на идее приоритета и активности одного из этих начал, по отношению к которому тогда другое начало предстает как вторичное, производное:

5) Небытие – активный исток бытия. Эта кажущаяся парадоксальной мысль присуща даосской философии Древнего Китая, возникшей в V в. до н.э.. Понятие *Дао* означает исток появления всего, но само *Дао* – за пределами бытия. Закон *Дао* – это закон изменения, переходов, появления и исчезновения. Как исток бытия может мыслиться запредельным в значении не существующего? Если вдуматься и отвлечься от привычного для нас понимания причин и следствий, то в общем можно увидеть, что такая мысль по-своему логична: мы говорим, что нечто появилось из небытия. Человек родился, то есть перешел из небытия в бытие. Мир возник, то есть его начало – небытие, а последствие – бытие. Согласно философии *Дао* первичное состояние всего – небытие, но это особенное творческое небытие, ибо из него происходит возможность и появления, и изменения, и исчезновения всего. Но появление такого рода это не волевое творение, а как бы пассивное творчество, потенциал творения – открытая возможность появлений. Можно сказать, что мир это событие, в котором рождается бытие, исток же этого рождения – только чистая онтологическая возможность – сокрытое могущество всегда еще не возникшего. Такая оригинальная логика мирового процесса и лежит в основе интуиции Даосизма. Интересно, что современная физика,

описывая свойства вакуума порождать и поглощать элементарные частицы, тоже склонна обращаться к даосским метафорам (Ф. Капра «Дао физики».)

б) Бытие первично, самодостаточно, вечно, полно и могущественно-активно – оно допускает небытие подле себя как нечто совсем иное и активно действует сквозь него, создавая тем самым конструкции и формы мира как бы из охватываемого бытием и связываемого бытием небытия. Но небытие при этом не равносильно бытию и не происходит прямо из него, а только допускается бытием как контрастная бессильная противоположность – противоположность отсутствия. Все изначальное бытие, и вся изначальная способность действовать тогда сконцентрирована на стороне так понимаемого Бытия. При таком видении происхождения всего логично сказать, что Бытие это могущественный субъект мироздания – Бог. Именно так мыслит религиозный креационизм, свойственный мировоззрению религий, родившихся на Ближнем Востоке – Иудаизма, Христианства, Ислама. В связи с этим такой строй мысли о бытии и небытии был господствующим прежде всего в эпоху Средневековья и в целом свойствен религиозному сознанию соответствующего типа. Но он вполне понятен и современному философскому мышлению, задающемуся мыслью о первопричине мира, о начале эволюции: эта первопричина должна иметь положительное свойство бытия, а не небытия. Собственно, слово «бытие» и выражает положительное превосходство по отношению к его понятийной противоположности, оттого и образуемой только путем отрицания: «не-бытие».

8. Динамика бытия/небытия: понятие становления

И все же прямого сопоставления понятий бытие и небытие оказалось не достаточно, чтобы описывать всю сложность мира, особенно в аспектах его изменения, развития. Понятия бытия и небытия для этого слишком неизменно-статичные и слишком

контрастные – предельные. Понадобились онтологические понятия более гибкие, которые бы отображали более тонкие соотношения и более сложные переходы между крайностями бытия и небытия.

В частности, такое понятие было предложено немецким философом XIX в. Г. Гегелем в ключе диалектической логики, которую он разрабатывал. Согласно Г. Гегелю, диалектика это логика, обосновывающая происхождение целого каскада понятий и категорий на основе закона единства и борьбы противоположностей. Борьба противоположностей, доводимых до внутренних противоречий и борьбы, в которой рождаются все новые и новые смысловые соотношения и соединения, это свойство разума. Но это и свойство мира, являющегося объективацией духа, диалектического разума – свойство, определяющее способность к появлению новых свойств. И поэтому чтобы мышление было истинным, надо не исключать противоречия, а отображать в логике их взаимодействие – что и предполагает названный выше закон.

В плане такой диалектической онтологии Г. Гегель утверждает: Бытие и небытие находятся в логическом единстве, проявляются одно через другое. Они, по сути, внутренние стороны или динамические моменты развития одного, единого абсолютного понятия. Находясь, таким образом, в состоянии неразрывности и борьбы, они образуют более конкретное синтетическое понятие – *становление*. Становление – динамичное взаимодействие бытия и небытия – принимает форму двух противоположных моментов: возникновения бытия и прехождения бытия. Чем это отличается от просто появления и исчезновения? Появление и исчезновение это внешние противоположности, они отображают онтологические факторы, которые проявляются отдельно друг от друга: Чего-то не было и оно появилось. И совсем по другим причинам, в другом контексте что-то исчезло – перешло из бытия в небытие. Кроме того, появление это никак не предвиденный акт – это как бы то, о чем хочется сказать: «откуда ни возьмись», а исчезновение это бесследное выпадение в ничто. Когда же мы говорим в логике становления: «возникло», то это значит, что

что-то было как бы в приникшем состоянии и потом возникло – поднялось. А когда говорим: «преходит», подразумевается переход в нечто другое или выход за границу существующего.

Диалектическая логика побуждает мыслить противоположности в неразрывном единстве и в их изначальной связи – они действуют вместе, они представляют собой как бы одновременно прилагаемые и таким образом противоборствующие движущие силы – силы изменения существующего. Во всем, таким образом, уже есть момент бытия и момент небытия. Благодаря изменению в соотношении силы этих моментов происходит либо увеличение фактора бытия, либо небытия – это и есть то, что выражает динамическое и продуктивное понятие становление.

Г. Гегель предлагает рассуждать примерно так: Человек не есть – он становится человеком. Ведь свойства человека появляются не все сразу в момент его рождения, некоторые свойства образуются только с взрослением и опытной зрелостью, но даже и до рождения младенца в нем уже были некоторые сущностные свойства человека. Жизнь уже несет в себе смерть – смерть это момент внутри жизни, до поры до времени скрытый. Но меняется соотношение этих моментов в развитии их противоречия, и соотношение может измениться в сторону смерти.

Диалектическое понятие становления позволяет мыслить противоречивый процесс качественного преобразования бытия и развития – возникновения нового бытия через момент отрицания старого и возникающего при этом синтеза положительных моментов. Вообще диалектика открывала возможность логически допустить изменчивость и продуктивность – мир предстал теперь не как набор вещей и сущностей в их необходимой и поэтому неизменной связи, а как динамический процесс – постоянный процесс новообразований. До появления диалектики Г. Гегеля в начале XIX в. в науке не было понятия развития, аспекты эволюции не вменялись в основы формальной логики и метафизики неизменных сущностей – в те очертания миропонимания, которые в европейской философии были заданы еще Аристотелем (IV век до н.э.).

Но в XIX и XX вв. ключ к мышлению о развитии был получен, и логика становления стала пробивать себе дорогу в научном познании. Теории эволюции в XIX–XX вв. не были при этом прямо связаны с философией Г. Гегеля – они формулировались на основе своих конкретно-научных понятий. Так Ч. Дарвин сформулировал теорию происхождения видов, выявляя логику биологической эволюции. Французские ученые Э. Бутру и позже А. Пуанкаре вообще обеспокоились вопросом: как произошли и не эволюционируют ли сами законы природы? На рубеже XX–XXI века в рамках обсуждения условий начала «большого взрыва» некоторые физики стали положительно отвечать на этот вопрос: до определенного момента «взрыва» у вселенной не было тех физических свойств и даже тех свойств событий (времени и пространства), которые мы привыкли учитывать и изучать – константы бытия, законы и силы природы рождались тогда из совсем других состояний – это был, скажем гегелевским языком, процесс становления природы из чего-то логически противоположного ее свойствам.

В 20 веке стали возникать теории, которые на естественнонаучной основе строили логику становления – саморазвития реальности. А. Богданов создал тектологию – теорию образования системных противоречий с появлением новых связей и компенсацией рвущихся связей. Л. Бергаланфи создал теорию открытых саморазвивающихся систем. Г. Хакен стал одним из авторов синергетики – теории процессов самоорганизации.

9. Событие как основание бытия

Другое ключевое понятие, призванное отразить сложность взаимодействия бытия и небытия в устройстве мироздания, найденное и выделенное в философии XX века – *событие*.

Это понятие стало весьма широко применяться в философии, в логике, в физике и ему придается при этом разное значение. Под событием подразумевают *факт, случай*, имеющий место во времени

и пространстве – в многообразии бытия. А также есть и более глубокое философское понимание *события*. Согласно ему *событие* это то «действие», точнее, онтологическое изменение, а еще лучше сказать динамическое измерение, в котором образуется – *складывается* целостность *сущего* и таким образом *сбывается* бытие. В этом смысле *бытие* производно от *события*. То есть в данном смысле событие это не просто случай, факт, а акт конструктивного слагания бытия чего-либо. К примеру, мы скрепили доски таким образом, что получился стол. Ранее, до этого конструктивного события стола не было – не имелось этого бытия. И вот оно появилось – начало быть. Так и в отношении любых фрагментов бытия: они все – следы соответствующих, своих конструктивных событий. Таковы все вещи, вся реальность. Но кроме реальности, вещей действительность включает и сами непосредственно происходящие конструктивные события. И в них актуально образуется новое, ранее не бывшее бытие. В таком подходе привычное представление о приоритете *вещей* (*сущих*) перед *событиями*, которые, таким образом, происходят с вещами, существенно меняется, переворачивается: *Сбывающиеся события* оказываются причиной вещей – причиной *бытия сущего*. *Бытие* при этом не выглядит вечным и единообразным свойством всего сущего – оно появляется, обновляется. *Бытие* предстает как динамичная сторона *событийности*, каковая и отражает природу действительности – нашего мира не как прочного *бытия*, а как *слагающегося события* – как динамичного и при этом конструктивного мироздания.

В этом смысле *бытие* производно от *события*. Причем производно в полном смысле: *появление* – это грань или фаза *события*, равно как и *исчезновение*. Но *появление* это причина и основание возникшего таким образом бытия, равно как и *исчезновение* это абсолютный и полный конец бытия. Если нечто исчезло, то его совсем уже нет, нет и его следа. Впрочем, *сохранение* бытия в виде его следа – это тоже важная грань конструктивного события: сохранившиеся следы прежних событий вновь могут вступать в актуальные события, в которых они

окажутся связными составляющими новых целостностей, новых *сущих*, нового бытия. Собственно, *реальность* (мир вещей и вещества) в таком онтологическом подходе это и есть совокупность следов событий. И этим она заметно отлична от *действительности* – актуально свершающейся событийности.

Понятие «*событие*» существенно отлично от понятия «*становление*». Для *становления* все изменения – это переход от одного соотношения между противоречиями бытия и небытия к другому. Становление подразумевает наличие противоположностей во внутреннем единстве. В этом смысле становление не порождает бытие, оно всегда его учитывает, всегда содержит в себе. Равно как становлению всегда причастен и некоторый момент небытия. Но нам ведь видно, что то, что происходит в мире, это не только внутренняя борьба противоречий, но и внешние столкновения – и у них, у этих «катастроф» существования или напротив, у счастливо сложившихся встреч не меньший потенциал производства нового бытия, чем у внутреннего становления. Онтологическое понятие *событие* вбирает в себя и внешнее и внутреннее взаимодействие – и *слагание* и *выделение* – как причину появления новых форм существования и новых качеств существующего. Кстати, понятие событие, как кажется, допускает и представление о первопричине всего: становится логически мыслимым первое событие, результатом которого стало первое что-то, в этом смысле первое бытие.

Интуиция события была присуща и древней философии. Известна такая даосская метафора: звук хлопка – от удара двух ладоней. М. Хайдеггер (XX в.) строит свою онтологию на принципе: бытие не свойство сущего, а свойство присутствия. Присутствие означает наличие вместе или вступление в единство разноприродных образований, например, человека и мира. Без бытия как присутствия нельзя говорить о существовании чего-либо. Бытие образуется в связи одного с другим – в связи *при-сутствия*. Кстати, русское слово событие как раз хорошо предает эту слагаемость бытия, складку бытия, которая образуется как событие. «Событие сбывается» по-русски

означает, что бытие таким образом с-кладывается – не в том смысле, что складывается из бывшего бытия, а в том смысле, что складывается в качестве этого нового бытия. Немецкое слово «*ereignis*» (событие) имеет другую этимологию и другое подразумевание – имеет меньшее онтологическое соответствие. М. Хайдеггер связывает событие с «просветом бытия». Но вот эту конструктивную складку бытия немецкий вариант «события» не схватывает. Видимо поэтому М. Хайдеггер, внесший первый важный вклад в разработку темы *события* в XX веке, так и не смог или не счел важным отличить понятие *события* от понятия *бытие* – он смешивал эти понятия, при этом отделив *бытие* как таковое от того, что есть – от *сущего*.

В XX веке англо-американский философ А. Уайтхед создает свою *теорию процесса*, где утверждает: «Понятие «*протекание*» более фундаментально, чем понятие индивидуального факта». «Быть чем-то означает иметь возможность достигнуть реального единства с другими сущностями». В этих высказываниях слышится та же идея: бытие порождается событием, *бытие* немислимо и не существует без *события*, его нельзя идентифицировать в качестве бытия вне конкретного события.

Для онтологии события мир предстает не просто как нечто сущее, а как событие мироздания. Реальность же, вещи – то, что в классической философии, берущей начало от метафизики Аристотеля, именовалось *сущим*, предстают как относительно сохраняющиеся следы событий, вовлекаемые в новые события. Событийный подход дает новые возможности в осмыслении и систематизации действительности.

Стоит обратить внимание на соотношение *бытия* и *события* в такой логике. Здесь уместен вопрос: если нечто одно не проявляется в чем-то другом, не соотносится с чем-то в образующейся таким образом целостности, то существует ли оно? В этом можно сомневаться – такое бытие можно только абстрактно предполагать. Бытие рождается во встрече одного с другим, встреча же – это событие. Не бытие – причина и исток события, а событие – причина и исток бытия. Бытие – результат события. Таким образом, нечто самое

фундаментальное под таким углом рассмотрения – это событие, а не бытие.

Такое суждение не тривиально и требует разъяснения.

Мы привыкли говорить и ощущать, что вещи, реальность *есть* – сам наш язык побуждает полагать, что это «*есть*» означает устойчивое присутствие. И тогда все, что происходит, мы привычно думаем, совершается с бытием и в бытии, что событие это то, что может случиться в бытии. Да, миру присуща динамика, но вся эта динамика – в пределах существующего. (Как, например, мы склонны представлять себе движение – не как появление в одном месте пространства и исчезновение в другом, а как плавное перетекание существующего через существующее – как процесс всегда существующего во всегда существующем.)

Между тем, возможен и даже более правдоподобен другой взгляд: бытие постоянно меняется, с реальностью постоянно что-то происходит, и в этом процессе сбывается бытие. Меняется не что-то в неизменном бытии, а само бытие – обновляется его качество бытия. А *событие* тогда это поле изменение бытия. Бытие образуется и теряется в событии, оно появляется и исчезает посредством события – через слагание или распад реальности. Событие это та более фундаментальная действительность, в которой проявляется, обретается бытие. Бытие – результат события. Вещи, реальность – это относительно устойчивые следы бывших событий – событий образования этих вещей. И они постоянно включаются в новые события – участвуют в мировой событийности. Без такого включения в событийность следы события не актуальны – и они исчезают. Так, к примеру, следами событий являются образы нашей памяти, но они стираются полностью, если не происходит воспоминание. И напротив, образы памяти ярки и конкретны, когда мы тои дело обращаемся к ним в своих актуальных мыслях и делах. Впрочем, надо заметить, они при этом приобретают несколько другой характер и несколько другой смысл, чем те события, памятью о которых они являются. Они напитываются смыслом тех новых событий, в которые они включаются благодаря

актуальному воспоминанию. Следы бывших событий оживают в новых событиях, включающих их; они сохраняются благодаря этому. Но в таком своем сохранении они представляют собой, как минимум, два события – их породившее и их «оживившее». Доски, из которых сделан стол, несут в себе выраженные признаки своей природной древесности, и при этом они несут собой и облик, органично приданный им в дизайне стола.

Действительность событийна, а бытие это свойство подниматься над небытием, над ничто, чтобы включаться в событие. Перед нами и в нас не столько мир присутствия, сколько мир-событие. Причем в этом мире постоянно образуется новое бытие, так что это созидательный процесс – процесс слагания бытия, который лучше было бы, таким образом, назвать не миром, а мирозданием.

По отношению к бытию всегда можно задать вопрос, откуда оно. Задать такой вопрос по отношению к событию нельзя: событие само есть взятость себя, равно, впрочем, как и данность себе. Событие это то, чего всегда еще нет до конца – нет в полной мере наличности чего-то. Событие это то, что только сбывается, это – само появление прежде всего. Конечно, если мыслить предельно материалистически, всегда можно предполагать, что событие может сложиться только из чего-то бывшего. Но слова «сбываемость», «сбываться» уже этого не подразумевают – они означают то, что как раз бытие образуется в событии. Заметим, собственно бытийная предпосылка события – это всегда иной, менее конкретный план бытия, чем бытие, образовавшееся в этом событии. Бытие деревянных брусков и листа фанеры это совсем не то, что бытие стола; бытие веществ, втягиваемых через мембраны корней, это совсем не то бытие, что бытие дерева; виртуальные частицы, быющие в вакууме, это совсем не то бытие, что бытие протона или электрона. Вакуум до рождения в нем частиц – не то бытие, что бытие таких частиц, при всей условности применения к результатам такого рода событий слова «частицы». Бытие, собирающееся вступить в событие, всегда менее бытийно, чем сбывшееся в результате события. Второе бытие не только сложнее,

но и конкретнее, целостнее – оно представляет собой бытие сложившегося сущего, тогда как бытие еще не сложившихся частей – только предпосылку такого бытия – материальный аспект его возможности.

Впрочем, событие может и не привести к новому бытию (вроде бы складывалось, но не сложилось; все шло верно, но условия не позволили; и еще хуже этого: все шло к распаду – и вот конец). Событие может оказаться как созидательным, так бесплодным и даже разрушительным. Но оно, обратим внимание, всегда при этом – событие; его структура как события при всех трех исходах та же: это структура встречи и образования единства разных сторон, что в другой проекции выглядит как появление нового целого – его прибывание из горизонта онтологического *возможного* в поле *действительного*. Но при этом реализации может не возникнуть – материальные условия либо не выдерживают, либо отсутствуют. Например, что-то появляется и исчезает, не оставляя следа; исчезновение – нормальный исход появления, не правда ли? Столь же нормальный, как и закрепление следа события.

Наконец, есть и еще один тип события: ввиду возможной новой конструктивности реорганизация имевшегося бытия столь существенна, что часть существующего при этом разрушается. Такой «революционный» тип события не надо связывать со «злой волей» как таковой. Даже самая действительная злая воля, готовая для некой безумной цели разрушить все бытие, мотивируется чем-то вроде «так лучше...» или «лучше так, чем это терпеть дальше...» – то есть мотивируется миражом альтернативной возможности. То есть даже тяга к небытию – онтологическое зло как мотив разрушения – укладывается в форму события – но тогда только в абстрактную форму, ибо тогда за *возможное* принимается *невозможное* – и со-бытие превращается в противо-бытие.

Логика события дает новое дыхание идее эволюции, пронизывающей в равной степени и динамику мира, и динамику сознания. Здесь как основа выступает то общее, что есть у мировой эволюции – интеграция, событийная интеграция: и мир в целом, и человек в нем,

и сознание в его особой динамике, и даже законы природы, по крайней мере, в микросекунды их первичного образования, это результат постоянно слагающегося события – интегрирующейся реальности, в которой и возникает все новое и новое бытие. Мир существует благодаря слагаемости, вследствие интеграции ранее сложившихся структур и, соответственно усложнение – его динамическое конструктивное свойство. В это кроется природа *информации* – не теряющейся, не только сохраняющейся, а прибывающей и распространяющейся меры сложности, которая оказывается столь же, если не более важным основанием реальности, чем *энергия* и *материя* (*вещество*). Кстати, энергия, как известно, сохраняется, вещество образуется и распадается, а информация именно распространяется и добавляется. Что говорит о ее фундаментальном онтологическом приоритете по отношению к энергии и веществу. И это можно объяснить только в логике мира-события.

Вещи изменчивы. Изменчивость вещей нельзя объяснить, исходя из метафизики вещей; ее надо либо примыслить рядом с вещами, либо вложить внутрь вещей. Но последнее означает мыслить вещи как события – как событийные целостности.

В основе вещей – в основе реальности – событийность. Именно это и позволяет нам не просто обозначать вещи, указывать на них, этим как бы давая пищу мышлению, но раскрывать своей мыслью смысл и существо вещей. То есть обнаруживать ту самую событийность, в результате которой возникли и сформировались вещи.

Хотя мы используем всегда одно и то же слово «бытие», на самом деле мы имеем дело с бытием трансформируемым. Оно трансформируется вместе с сущим, оно обретает свойства нового сущего быть – по-новому быть в новом событии. Порой эта новизна свойства быть столь разительна, как отличие живого от неживого или сознания от бессознательного. *Событие* же как раз и выражает приоритетность такой трансформируемости бытийного плана.

Бытие мировых явлений столь же сильно различно между собой: бытие прошлого принципиально не то, что бытие настоящего, а «бытие» будущего уже и вовсе не то, что бытие настоящего

и прошлого – настолько не то, что многим кажется, что бытия будущего просто нет (в мягком выражении – *всегда еще нет*). В связи с этим и бытие неживого, живого и сознания как способов интеграции граней времени мировой событийности – это столь разное бытие, что даже само *сущее* такого бытия мы называем по-разному: *вещество, существо, личность*. И то, что мы во всех этих случаях столь разного бытия применяем одно и то же понятие, указывает лишь на одно действительно общее обстоятельство: любого рода бытие противоположно небытию.

И бытие, как и время, как и пространство, это не нечто абсолютное. Оно всегда вновь рождается в связи с появлением любого нового сущего, которое, в свою очередь, появляется при возникновении связной целостности события. Оно рождается как свойство именно этого *сущего*, как его способность *существовать*.

10. Виды, способы, структура бытия

Логика события позволяет высветить и объяснить динамичную структуру бытия и обосновать таким образом разнообразие его видов и способов.

Принято различать виды бытия – материальное и духовное. Свойство материального – вещественность – отнесенность к вещам как к тому, что уже есть – что представляет собой *сущее* в свершенном виде. Свойство духовного – потенциал бытия. Духовное – то, чего еще нет, нет в полной мере свершенности, то, что представляет собой объективно возможное и что направляет, в частности, человеческую деятельность по созиданию нового бытия. Впрочем, также может направлять и к разрушению; есть как «дух добра» – созидательный, так и «злой дух» – разрушительный. Иногда, правда, людям кажется, что надо нечто разрушить, чтобы расчистить площадку для нового созидания. Это всегда рискованный путь – здесь главную роль играет мера созидания и разрушения: чего будет больше в суммарном итоге. Многие пламенные революционеры неверно рассчитывали формулу этой

меры. Духовный мир человека это мир идей, планов, ценностей, целей, мечты. Духовное бытие подразумевает невоплощенность и при этом активность: поскольку этого еще нет, но это может и должно появиться – это то, что стремится изменять существующее бытие, или то, к чему влечет само бытие в тенденции его изменения. В этом смысле духовное сильнее материального. Хотя сила материального бытия в том, что оно задает условия воплощения духовных стремлений, ведь воплощение и означает помещение результатов деятельности духа в мир вещей – в тот мир, который всегда уже есть до созидательной деятельности духа и из которого, на основе которого дух хотел бы воплотить свои творческие свершения.

Впрочем, внимательно приглядевшись, видно, что мир вещей это не только *материя*. Это не только материал, из которого сложены вещи, но и *форма, структура*. К тому же если посмотреть на саму материю – например, на материю в смысле ткани, из которой можно кроить и шить одежду, то видно, что она и сама соткана – имеет структуру, и каждое волокно ткани – это структура, а не просто вещество волокна – и так до бесконечности самых малых и первичных структур мироздания. Подоплекой материального оказывается структура бытия, какая-то его организованность. Что здесь первично – бытие в плане материальной предпосылки или событие в виде слагающейся структуры? На такой вопрос философы дают разные ответы, и все они имеют более или менее весомую логическую аргументацию.

Мы же здесь ограничимся формулой, отражающей наглядное соотношение факторов образования бытия: *Материя + форма = вещь (реальность)*. При этом *материя* – это вещественные условия. *Форма* не нечто, бывшее всегда до вещи, а то, что появляется при создании вещи, при слагании данной реальности. Это функция актуального формирования, деятельности, придающей материи форму. *Форма, структура* это фактор конструктивного события, благодаря которому складывается реальность, – фактор связывания частей бытия воедино, образования системного целого. Наконец, *вещь* это образовавшаяся целостность.

Примерно так представлял себе соотношение факторов реальности Аристотель. Но он еще добавлял в эту формулу *телос* (по-гречески, *цель*) – *цель* вещи, которую он понимал как место вещи среди других вещей. Говоря современным языком, это включенность фрагмента реальности в более масштабную систему связей. Так понимаемая «цель» внутренне связана с формой, образующей системную целостность самой вещи. И то, и другое управляется «*энтелехией*» – вхождением в целостность посредством организации соотношений – как внутренних (форма), так и внешних (цель).

Некоторым аналогом аристотелевскому понятию *энтелехии* выступает латинское слово *информация*, которое тоже означает упорядоченную организацию бытия (это латинское слово буквально можно передать как «вхождение в форму» – *in-formatia*). С позиций логики события актуальный процесс организации связанной целостности первичны по отношению к ее реальному результату. Но сама форма, возможная структура организующейся целостности тем более не сводится к реальности. В логическом смысле она изначальнее, хотя в этом плане еще не существует, а только «предвидится», предваряет акт структурной организации как объективная возможность.

Современная наука указывает на три базовых составляющих всех процессов действительности – *вещество*, *энергию* и *информацию*. При этом вещество и энергию можно отнести к материальным факторам, а информацию – нет. Это потенциальное начало структурирования – мера упорядоченности или мера сложности. Понятие *энергии* выражает динамичное состояние бытия – в нем отражены свойства преобразующей актуальности, действия, движения. Можно сказать, что энергия это вещество в состоянии динамики. (Согласно Специальной теории относительности А. Эйнштейна вещество и энергия представляют собой единую физическую природу и могут преобразовываться одно в другое – из энергии может образовываться вещество, из вещества может извлекаться энергия, как при ядерной реакции, например.)

Это соответствует тому, что мы в философском плане определили как бытие *материальное* (реальное), как *духовное* (потенциальное,

идеальное) и как воплощающее *действие* (актуальное, активное – деятельность). У реально-материального (вещества), актуально-динамичного (энергии) и духовно-потенциального (информации) есть свои особенности в плане того, какой вклад они вносят в событие, образующее бытие. Для реальности характерна жесткая устойчивая связь – *необходимость*. Актуальной динамике присущ фактор *случайности*, а также аспект *вероятности*, благодаря которой случайность может быть переведена на уровень некоторой упорядоченности. Область духовного, информации открывается для всего уже существующего как *возможность*.

Таким образом, *необходимость*, *случайность* и *возможность* это способы осуществления бытия в структуре события – онтологические модальности (от латинского слова «modus» – способ). С ними связаны и такие модально-онтологические понятия, как *спонтанность* и *свобода*, особенности которых мы раскроем в связи с темой порядка и хаоса. О модальностях в истории философии принято было говорить в рамках логики, но обратим внимание: логические модальности – это только то, как можно правильно строить высказывания о *возможном*, о *необходимом* и *вероятном* в формальной логике. Сама же действительность того, о чем мы строим высказывания, – факторы устройства бытия. А еще вернее, факторы структуры события.

11. Фазы события и факторы причинности

Понятие бытия несколько статично, понятие сущего совсем статично, понятие же события динамично. Через это понятие можно раскрывать связи между частями, факторами и явлениями бытия в плане порождения одного бытия другим, происхождения одного от другого. Такой аспект связи называют причинным. Это причинно-следственная связь.

Аристотель выделял несколько видов причин: *материальная*, *формальная*, *действующая*, *целевая*. Они, как видим, соответствуют сложному устройству динамики бытия, о котом говорилось выше.

Особое внимание стоит в связи с этим уделить объяснению того, что представляет собой то что, Аристотель назвал *целевой причиной*. Приложимо ли такое понятие к объективному бытию? Когда мы говорим о человеческой деятельности, здесь нет проблемы: цель – это возможность, которую предвидит наше сознание и в стремлении к достижению которой выстраивает наши действия. Цель для человеческого сознания это некоторым образом осмысленно освоенная возможность. Цель это то, чего еще нет в действительности, к чему мы только стремимся, но если мы спросим, где же цель – можно без-ошибочно сказать: в объективном смысле она в будущем, а в субъективном – она в нашем сознании. Но имеет ли нечто подобное отношение к миру помимо сознания – к природе до и помимо человека? Здесь тоже есть такой тип причины – причинение из возможного будущего к складывающемуся настоящему. Мы назовем его *объективной возможностью*. Объективная возможность такова, что она неизбежно когда-нибудь скажется – правда, когда и при каких условиях – это может оставаться неопределенным. Мы говорим «неизбежно», потому что такая возможность есть – и это объективно. Но *неизбежность* в этом значении, конечно, не тождественна *необходимости* – тому, что постоянно и неуклонно следует из условий реального.

Приведем пример: Люди давно строят арки. Но если представить, как арка была построена впервые, – это ведь чудесно, что камни, распирая друг друга, прочно повисают над проемом. Что же это было такое, первая арка, – изобретение гениального творца или обнаружение объективной возможности? Скорее второе, чем первое, – во всяком случае, первое только как результат второго. Объективная возможность такой конфигурации сопряжения камней скрыто существовала всегда, и эта скрытость возможности причинно предшествовала изобретению арки. В логике события возможность появления из грядущего причинно предшествует актуализации.

Причем обратим внимание, скрыто возможной была не сопряженность камней – такого рода связи и раньше были, – а как бы добавляемое измерение такой сопряженности – скрытая до времени

конфигурация, добавляющая меру связности как эффект системы – усложненной таким образом системы реальных соотношений действительного события взаимодействия объектов. На основе такой скрытой возможности в актуальности события проявляется новый, не существовавший еще, способ сопряжения элементов – своего рода новое измерение, в котором обретается новая связность. Новая системная целостность, которую можно представить как новую систему онтологических координат, в которой связи обретают новое качество и возникает новый системный эффект. Скрытая объективная возможность означает новый уровень или, как минимум, новый аспект целостности. Феномен целостности – он не возникает в результате актуального слагания, как это может представиться непосредственному взгляду. Чтобы нечто сложилась в целое, должна быть допущена как таковая целостность в *возможности*.

Итак, мы видим, что причиной события в настоящем выступают, с одной стороны, условия, сложившиеся в прошлом (материальная причина, действующая со свойством *необходимости*), а с другой стороны, объективная *возможность*, появляющаяся как бы из наступающего будущего. К тому же силу причины имеет и сама *актуальность* хода события, само настоящее как интервал между уже присутствующим и только появляющимся: здесь сходятся возможное и имеющееся (духовное и материальное). И здесь поэтому также возникает риск, что они могут и не сойдись. То есть проявляется онтологическая *случайность*. Но актуальность складывающегося события оказывается в свою очередь причиной того, что уходит затем в прошлое как реальный след этого события – как реальность, возникшая в результате него. И актуальность складывающегося события по-своему действует на грядущее – оно готовит его появление, в случае человеческого сознания даже предвидит его.

Так в качестве факторов причинности связаны стороны события: уже присутствующие материальные условия, с присущей им *необходимостью* свершенного бытия, еще не сложившиеся, но объективно *возможное* новое единство бытия – онтологическое будущее,

и настоящее как действительность вот сейчас непосредственно складывающейся новой реальности, в которое необходимое и возможное могут счастливо сойтись или же рискованно не сrostись, допуская тем самым момент *случайности*.

12. Онтологическое время

Из сказанного выше мы видим, что время это не просто бесконечная протяженности тянущегося ожидания, измеряемая с помощью тикающих часов, и не только мера движения, которое, в частности, при этом осуществляют и стрелки часов. Время как динамическая связь граней события выраженных как прошлое, настоящее и будущее, оказывается важным онтологическим фактором, в котором заложена структура причинности.

Порой говорят, что время как таковое трудноуловимо. Но это не точно: время мы осваиваем вполне легко – в каждом событии ощущается время. И это совсем не сложно – ощущение того, что было, того, что есть теперь и перспективы того, что будет. Но трудность действительно состоит в том, чтобы выделить время как таковое из той событийной связности, в которую оно нерасторжимо вплетено. Собственно время очень легко спутать, соединить с тем, что происходит во времени. Одна из наиболее влиятельных версий определения времени та, что берет начало от Аристотеля: «время это мера движения». Но очевидно, это не достаточное определение, ибо в нем как раз скрыта собственная природа времени – его онтология, а превалирует соединение времени с аспектами движения – с тем, что, как и где движется – с местом и траекторией движения. Само *время* остается при этом не видимым, ведь оно не имеет места и распространения. И тем не менее оно по-особому ощутимо – оно бьется внутри нас и заметно в этом плане и на уровне физических напряжений и спадов, и на уровне перепадов чувств, и на уровне рефлексивной динамики сознания. Оно несет собою пульс событий, и соответственно, причинно-следственную связность бытия.

Выделяемое в таком качестве время, его структуру, свойства и обнаруживаемую таким образом его бытийную природу мы назовем онтологическим временем, а описание и попытки объяснения феномена времени через сплавленные с ним аспекты динамической действительности, при которой время предстает своеобразной проекцией этих аспектов мы назовем проективным временем.

Характеризовать время как «протяженность» (А. Бергсон), это, кажется, весьма неудачный способ объяснения своеобразия времени. Разве время именно продолжается? Скорее оно перебегает, перетекает, вновь в вновь появляясь и исчезая – не накапливаясь и не образуя длящейся, длинной «линии». Индейцы (согласно американскому лингвисту Б. Уорфу), недаром не считают возможным измерять время количеством дней или лет – время для них всегда *этот день, этот миг* или *день или миг после* или *раньше* – это то, что нельзя суммировать, нельзя продолжить и протянуть. И, надо сказать, индейцы здесь ближе к пониманию именно времени, в сравнении с европейцами, давно соединившими время с движением в пространстве, с перемещением в виде траектории, о котором действительно можно сказать, что оно протяженность.

В логике события время это измерение собственно структуры события. Это размерность акта сбываемости как таковой, последовательность таких актов. Время выражает пульс событий. «Пульс» подразумевает и фазы ожиданий. Но именно пульс времени событий придает ожиданию качество, похожее на протяженность. Без событий, образующих поступь времени, ожидание это просто «еще нет и нет» – то характерное небытие, что зияет и тягостно медлит в пропуске между событиями.

Существует много вариантов понимания природы, структуры и направленности времени. Но большинство из них имеют в виду не время как таковое – не то, чем оно задано онтологически именно как время, а те или иные другие аспекты бытия, как они проявляются во времени. Например, свойства именно проективного времени у того, что показывают часы. Здесь доминирует образ движения

в пространстве. Время оказывается составляющим пространственного движения, по сути, всегда сфокусированного на соотношении: условия прошлого – актуальные изменения. Ведь именно систему наличных условий из прошлого можно представить в виде пространственной координации при-сутствующего. А время – оно прибывает из будущего и знаменует настоящее как встречу с появляющимся будущим.

Другой тип проективного понимания времени исходно отталкивается от той фазы события, где *грядущее* как исток возможной конструктивной целостности входит в *настоящее* – *проявляется* и оказывается главной причиной актуальных состояний. Эти состояния при таком понимании их природы как бы все одно за другим прямо проецируются из объективно возможного грядущего. Кто-то скажет, что здесь мы выходим за рамки рационального и переносимся в область необъяснимо мистического. Ведь природа актуально настоящего при ее рациональном понимании не должна всецело исходить из могущества еще не наступившего грядущего. Выше мы анализировали структуру причинности, и отметили, что действительность настоящего в не меньшей мере зависит и от условий из прошлого, и от самого настоящего как встречи бывшего с появляющимся возможным. Это замечание о мистической природе пульса времени и бытия, происходящих только из онтологического будущего, верно. Таков действительно мистический взгляд на бытие. В частности, такова средневековая арабская философия, вырастающая из мировоззрения Ислама и коренящаяся, как представляется, в особенности временных форм арабского языка. Аллах из своей запредельной и неявленной сути Творца прямо творит каждый новый миг бытия. Очевидно, такое творение проистекает никак не из того, что уже было, а из будущего, которое всегда запредельно – из приоритетного и могущественного Грядущего.

Третий тип проективности в представлении времени такой, где исходно приоритетным мыслится актуальное настоящее, а прошлое и будущее представляются как его проекции. Он возник в немецкой

философии XIX–XX вв. и связан с именами Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Будущее и прошлое получены как своего рода продолжение моего настоящего в обоих направлениях времени. Получается, что время не только в своем характерном ходе, но и в своей принципиальной структуре исключительно субъективно.

Из сказанного видно, что проективное время не является полной противоположностью онтологическому времени. В каждом проективном времени подразумевается некая онтология причинности и направленности – выделяется один фактор причинности, относительно которого мыслится вся онтология изменений, а время тогда оказывается «мерой» таких изменений, свойства которого мыслятся как проекции свойств выделяемой и стандартизируемой причинной силы.

Явный перевес фактора проективности виден в ньютоновской версии времени как абстрактной монотонной длительности для измерения реальных процессов, протекающих как бы в «пустоте» этой хронометрической монотонности. Эту вмещающую пустоту И. Ньютон склонен представлять в терминах? Больше подходящих для характеристики пространства. И. Ньютон писал: «Время и пространство составляют как бы вместилища самих себя и всего существующего. Во времени все располагается в смысле порядка последовательности, в пространстве – в смысле порядка положения. По самой своей сущности они суть места, / ... / перемещения из этих мест составляют абсолютные движения».

Современник и оппонент И. Ньютона, Г. Лейбниц тяготеет онтологическому пониманию времени. Он пишет: «Если бы не было созданных вещей, то не было бы ни времени, ни места». «Время и движение: оба они хотя и различны, но все же неразделимы». «Время – средство организации миров – / ... / средство упорядочения состояний одного после другого». Заметим, Г. Лейбниц связывает время с организацией, но не связывает его именно с причинностью, больше склоняясь описывать действительность не в образе каузальности (одно – от другого), а в привлекательной и многообещающей

для его эпохи парадигме процесса – как смену состояний одного после другого в единообразном процессе – в течении в принципе одного и того же бытия. И тем не менее, он не упускает причинную интуицию в трактовке связи времен, вполне ясно выстраивая именно генетически-детерминистскую проективность: «Настоящее отягощено прошедшим и чревато будущим».

Физическое значение времени по-новому предстало в модели Эйнштейна – Минковского: Пространство-время это единое целое – четырехмерное измерение динамики вещества и энергии: Физическая сила тяготения – результат искривления пространства-времени. При этом пространство искривляется в метрике времени, а время в метрике пространства. Время теперь это не просто измерение для регистрации движения, а нечто, прямо связанное с силой, направляющей движение. Но все же не сама эта сила.

Своеобразная концепция трактовки физического времени, приближающаяся по некоторым свойствам к онтологически событийной, была разработана в середине XX в. астрофизиком Н. А. Козыревым. Эта концепция исходит из понимания времени как силы причинности, производящей эффект увеличения порядка – причем именно как особого рода физическую силу, поскольку она рассматривается в плане ее прямого физического воздействия на реальность. Вряд ли время можно идентифицировать как физическую силу особого свойства. Но время действительно несет в себе структуру причинности и конструктивной событийности, благодаря чему увеличивается сложность и соответственно растет упорядоченность бытия.

Итак, не проективное, а собственно философско-онтологическое определение времени должно быть примерно таким: время это пульс слагания событий, предполагающий порядок фаз события. Это, таким образом, прямое свойство онтологии события. Порядок и ход времени соответствуют онтологической структуре события. То, что в структуре события престаает как грани события, в феномене времени предстает как порядок фаз события.

Время онтологично, причем онтология горизонтов или граней времени различна: бытие реального это событие в фазе его завершенности – такова онтология сохраненного прошлого; бытие актуального это динамичное *вот-сейчас* появляющееся слагание события – открытое онтологического настоящее; бытие в термине «будет» допустима всегда только как возможность – как неопределенная перспектива новых конструктивных связей – потенциалов того, что могло бы актуализироваться и реализоваться, – того, о чем в отношении некоторых перспектив можно сказать как о допустимом или неизбежном, а в некоторых, только как о вероятном или же как о маловероятном или недопустимом немыслимом – невозможном (что для актуального предвидения, впрочем, может предстать как иллюзорная, ложная возможность).

Онтологически понятое время – время горизонтов или граней события – предстает в этой логике как фундаментальное основание организованности бытия. Как пульс событий и порядок фаз события оно более просто и элементарно чем, пространство и чем все реальное, что возникает, существует и изменяется во времени-пространстве. Заметим, вывести время из приоритета интуиции пространства нельзя (в лучшем случае здесь приходится вслед за Аристотелем счесть время мерой движения, понимаемого прежде всего как перемещение, как пространственное прежде всего изменение). Считать время и пространство просто исходным четырехмерным единством, как это предлагает представить общая теория относительности А. Эйнштейна, это значит упустить принципиальное онтологическое отличие времени от пространства (что, может быть полезно для физических расчетов, но что, конечно, удаляет нас от понимания самой базовой природы физического). Вывести же сложность пространства из простоты времени можно: пространство предстанет тогда как система координации событий и фаз события, – координации, которая происходит на основе свойства прошлого времени как онтологического сохранения. Ведь событие в фазе сохранения способно координироваться с фазой актуальности, равно как и с фазой

предпооявления-обновления, в которой грядущее открывается в настоящее. Через свойство сохранения – свойство онтологического прошлого – все фазы темпорально текущего события образуют единую систему координат – в которой могут быть теперь соизмерены и все возможные события.

Кстати из этого может стать понятным, почему пространство именно трехмерно: связанная различность трех фаз (горизонтов) времени *события* преобразуется здесь в единое (сохраняюще-суммирующее) измерение связности *состояний*, различность которых предстает таким образом в виде соизмеримых *расстояний*. И эти расстояния организуются как равноудаленные друг от друга три интервала интегрированных таким образом состояний. Впрочем, поскольку время-событие, как мы схематически представили здесь, первично, а пространство расстояний вторично, это соизмерение состояний не полагается как *присутствие*, как *размещение*; оно соотносится как ускользающее *движение*, как смещение, *перемещение*. (То есть движение систематически выводимо из событийной логики организации метрики пространства на основе пульсации времени. В любой другой логике движение приходится просто допустить как необъяснимое свойство в дополнение к свойствам места, времени и вещи (вещества).) Но на этой динамичной основе могут интегрироваться многие, связуемые таким обрамлением, события, образуя все более и более пространственно устойчивые структуры – мироздание событийных «волн» имеет возможность собираться в мир стабильных вещей – мир относительно прочной реальности.

13. Уровни сложности мира-события

Мир – не столько совокупность процессов, сколько каскад конструктивных событий – образования новых, все более сложных связей, что и выражает ход времени. Ведь онтологическое будущее постоянно добавляет к имеющемуся бытию все новые возможности системной конструктивности – онтологическое будущее (в отличие

от хронометрического будущего), актуально проявляясь, вносит в открытое событие действительности информацию – все новую и новую меру связности.

При этом возникают разные уровни организации бытия:

Неживое бытие – структуры реальности, поддерживаемые с ходом времени. Можно сказать, что здесь имеют место структуры, которые никак не могут повлиять на актуальное настоящее, и тем более для них совсем нет онтологического будущего (будущее для них это просто такое же настоящее, добавляемое к прошлому). Актуальное действие для неживых структур всегда происходит извне – они поддерживаются тем, что так устроены окружающее их пространство и омывающее их время. И элементарные частицы, и звезды не самостоятельны определять свое настоящее и учитывать свое будущее – для них царит закон условий из прошлого. Вся неживая реальность это следы ранее произошедших событий – именно в этом смысле пассивных следов они и не живые. А закон условий из прошлого это и есть образец законов природы, выработанный прежде всего в физике и химии XVIII века, имеющими дело с неживой материей и с присущей ей необходимостью условий из прошлого, которые нельзя изменить, так как неживое прошлое – всегда след уже свершенного бытия.

Жизнь, живое бытие – здесь действуют существа, самовоспроизводящие свое бытие. Живое – это структура, в которой объединяются в цикл онтологическое прошлое и настоящее: настоящее запрограммировано в прошлом, как фенотип запрограммирован в генотипе, а этот генотип вновь воспроизводится взрослым организмом – актуальное настоящее вновь рождает детерминирующее прошлое. Можно сказать, что качественное отличие живого это освоение биологическими существами замыкаемой в круг связи прошлого и настоящего. Живое уже не назовешь только следом событий – это событие, которое воспроизводит себя – в виде обмена веществ, в котором выстраивается идентичная структура организма, в виде симбиоза, когда существа содействуют выживанию друг друга, в виде продолжения рода.

Сознание – можно считать, что это всего лишь свойство живого в такой наиболее развитой его форме как вид *Homo sapiens*. Но нет, скорее сознание это новая ступень мировой событийности. Здесь происходит освоение будущего. Будущее оказывается освоенным сознанием в виде осмысленного возможного. Животное может только адекватно реагировать на изменения, может быть, предвидеть такие изменения на минуту вперед. Трудно представить себе животное мечтающим, воображающим или строящим планы. Это именно свойства сознания – заглядывать в далекое будущее, видеть будущее как возможное. Инструмент же для такой способности это периодически проявляющееся свойство образовывать новые смыслы. Образование новых смыслов, в свете которых мы видим и уже существующее и прошлое – это и есть жизнь сознания. Это и есть тот эффект, что мы осознаем происходящее и видим смысл прошедшего. Благодаря свойству образовывать новые смыслы сознание способно к тому, чтобы представить себе не существующее – вообразить возможное. Это то, что задает ценностный горизонт для наших стремлений, что позволяет определять цели и планировать целесообразную деятельность. Человек при этом это, конечно, не одно чистое сознание – это сложное взаимодействие природ разного класса – биологической, преобразуемой благодаря уму, и умственной, развивающейся на основе способности сознания. Кроме того человек зависит от условий развития своего ума, которые создаются через общение с другими людьми – человек в этом смысле социальное существо и культурная личность. Рассмотрение всей сложности человеческого бытия это прерогатива философской антропологии. Здесь же мы выделили главное онтологическое новообразование, делающее человека высшим существом среди природного мира – сознание, понимаемое как событие, интегрирующее в себе все три грани времени и поэтому обладающее особым могуществом переосмысливать, реорганизовывать и преобразовывать окружающий мир.

Современное сознание привычно к идее эволюционного усложнения бытия. Свойство усложнения мира прослеживаются не только

в биологии, но и в химии, не только в истории обществ и в развитии способностей человека, но и в космологии, строящей физические теории о развитии Вселенной. Но при этом для современной науки и отчасти для философии до сих пор не снята важная теоретическая проблема, идейные корни которой, как представляется, уходят в эпоху классического детерминистско-униформистского естествознания XVIII–XIX вв.. Эта проблема, связанная со вторым началом термодинамики, согласно которому направленность преобразований видов энергии такова, что увеличивается мера необратимого рассеяния энергии – энтропия. Согласно довлеющему таким образом во Вселенной закону энтропии, уровень сложности мира в целом должен неуклонно падать с течением времени. Если принять эту идею как опорную, то прогрессивная эволюция, многоступенчатое усложнение форм бытия – это нечто противоречащее базовому физическому закону. Между тем, усложнение это то, что почти наглядно происходит – прослеживается в истории и просматривается в перспективе.

Во второй половине XX века было найдено частичное разрешение этого противоречия: только в так называемых закрытых системах, то есть в системах, не находящихся в состоянии обмена энергией, информацией и веществом с другими системами, второе начало термодинамики действует непреложно. Для открытых же систем их внутренне состояние меняется по внешним причинам, и в связи с этим может нарастать уровень сложности – в таких системах возможны процессы самоорганизации. Такова ключевая идея синергетики как трансдисциплинарной теории. Но эта теория не опровергает второе начало термодинамики, а как бы только уточняет его применимость. Представление о мире, в котором все природные системы общаются друг с другом, то есть, таким образом, являются открытыми, теперь оказывается таким: При общем нарастании энтропии во Вселенной, в отдельных локальных системах возможно усложнение структур действительности – в таком счастливом ареале мы и живем. Однако это счастье возрастающей конструктивности и организованности не вечно; усложнение, рост информации в локальных системах

не необходимы – они только локально временно допустимы. Когда-нибудь общая энтропия возьмет свое и Вселенную ждет общее нарастающее термодинамическое равновесие, информационная смерть.

Почему же мы отметили, что теория энтропии восходит в своих принципиальных истоках к образцу миропонимания классической науки XVIII–XIX вв.? Потому что второе начало термодинамики – это конкретизирующее продолжение первого начала, обосновываемого законом сохранения энергии, сформулированного Г. Гельмгольцем (XIX в.) на основе физики И. Ньютона, механических уравнений Лагранжа и опытов Дж. Джоуля. И именно этот закон приводит к мысли, что сумма энергии при всех ее преобразованиях во вселенной постоянна – то есть вселенная в целом – закрытая система.

Но так ли это; достаточно ли у нас оснований утверждать это в отношении столь загадочного и столь необозримо масштабного объекта, как Вселенная «в целом»? Уже для Общей теории относительности А. Эйнштейна выполнение закона сохранения энергии возможно только локально, поскольку время в этой теории неоднородно и изменяется в связи с искривлением пространства-времени. Новые и существенно меняющие дискурс ответы на данный вопрос дают логика события, онтология времени и собственно современная физика, открывшая, например, такое необычное явление, как «темная энергия», гипотетически ответственная за ускорение разлета галактик во Вселенной.

«Темная энергия» не просто невидима и невещественна, она не переходит в другие виды энергии, не участвует в термодинамических преобразованиях, и как показывают расчеты физиков-космологов, совершенно равномерно распределена во Вселенной – независимо от существующих в ней силовых полей и структурных объектов. Она соотносима только с гравитацией, но не в позитивном, а в отрицательном значении – она действует против гравитации, повсеместно равномерно мешает ей. Из этого логически видно, что такого рода энергия более элементарна и предпосылочна, нежели гравитация и все прочие физические поля, так или иначе связанные с обретающей сложность

структурой реальности, со взаимодействием сколько-то сложных структур. Она выражает как бы первичную и бесструктурную разъятость бытия, сквозь динамический потенциал которой устанавливаются затем связи и тяготения склонного к интеграции и усложнению мира. Если вспомнить мысли древних натурфилософов, то свойства «темной энергии», которые выявляет современная наука, наиболее похожи на свойства выведенного Анаксимандром на уровне умственной догадки первоначала – «апейрона»: его свойство – только бесконечное безостановочное движение – основа для всех возможных изменений бытия. Предстающая таким образом перед наукой чистая первичная энергия – это абсолютно динамичное предпосылочное условие для всего возможно появляющегося; это чистый принцип изменения, при действии которого только и возможны появления. Действие такой энергии, по своему качеству как бы изъятой из взаимопереходов других известных видов энергии, постоянно увеличивает энергетический потенциал мира присутствующих материальных структур и полей, разгоняет реальность, отчего этот мир как таковой уже нельзя считать строго закрытой термодинамической системой. А эту энергию нельзя считать в строгом смысле *присутствующей*, но только *действующей*.

Но подобным образом можно представить и чистую информацию как всецело потенциальную конструктивность – она всегда за горизонтом еще не проявившегося грядущего. Это то, что готово появиться как новая связь, новая складка бытия, как только сложатся соответствующие условия актуализации. Это то, что устанавливает онтологию будущего времени – такой грани события, через которую новая связность появляется, новое бытие «втекает» в мир и его сложность нарастает. Информация это не только мера сложности, это сила нарастания сложности, действующая из-за горизонта бытия. Это то, что может быть выражено в терминах синергетики как сила аттракторов, привлекающих, втягивающих актуальные изменения в «воронки» новых, будущих устойчивых конструктивных состояний. Это сила телеологической причины, каковую выделял

Аристотель и которую опрометчиво элиминировала метафизика и физика Нового времени.

Онтологическая специфика «темной энергии» как первичной чистой динамики и специфика чистой информации как конструктивной возможности – это то, что в логике и онтологии события, и только в этой логике и онтологии, можно проинтерпретировать как факторы системной открытости мира: Вся вселенная как предельно масштабное образование – не закрытая, а открытая система; причем открыта она главным образом не в плане поступления новой энергии извне, а в плане прибывания новой информации из-за горизонта грядущего. Это не открытость в измерении пространства, структурность которого уже довольно сложна, а открытость в плане времени мирового события – как самой элементарной формы событийной организации. И ход мирозидательной событийности тогда таков, что усложнение и интеграция – это не просто допустимые (как это постулируется в рамках теории открытых систем и синергетики), а доминирующие свойства. А как раз энтропия – тенденция к уменьшению меры организованности – имеет локальный, фрагментарный характер. Время мирового события это то, что пульсирует в ритме неуклонного увеличения связности бытия – пульс со-бытия означает постоянное нарастание связности и сложности. А информационный источник новых связей и появлений – за пределами актуальности и реальности – за пределами мира, *как он есть*. Причем этот предел маркируется не пространственно, а темпорально.

Таким образом может быть полностью преодолено противоречие между идеей конструктивного усложнения мира и законами инерции энергетических преобразований. Бытие мира предстает как пьющее из источника как бы внемирного бытия – Бытия, в своей первичности не имеющего знакомых физических свойств, образа привычной глазу реальности, но Бытия, ответственного за появление и умножение тех свойств онтологического присутствия и действия, которые мы связываем с понятием *мир*.

14. Соотношение порядка и хаоса в связях бытия

Говоря о структурной сложности мироздания нельзя не коснуться таких свойств организации бытия, как *порядок* и *хаос*.

Здесь надо обратить внимание на то, что еще отмечали самые древние философы – Парменид и Пифагор. Главное свойство сущего, чтобы быть именно сущим – обладающим бытием, – это свойство *единого*. Чтобы сказать и понять, что что-то есть, надо представить это *что-то* как нечто *единое*. Единое – целое – критерий сущего; многое – признак не только неясности бытия, но и распада, исчезновения. Вещь есть, пока, она цела; стоит разделить ее – и это означает ее разрушение, исчезновение в качестве таковой вещи. Числовая бесконечность вообще губительна – бесконечное множество, не образующее единство, это почти то же, что небытие. Это как раз то, что мы называли абстрактным бытием, не вступившим в конкретное событие. Событие же это акт образования целостности – акт привнесения единства в мир, всегда еще не вполне единый, спонтанно расплывающийся в бесконечность. Особенно опасна для структуры бытия множественность, когда она означает не просто бесконечное количество сходного, а бесконечное многообразие и изменчивость.

Можно сказать, что состояние нашего мира таково, что в нем есть фрагменты и события с преобладанием единства и много нечетких пятен и нерегулярностей с преобладанием многообразия и изменчивости. Преобладание единства в отношениях элементов принято определять как *порядок* – *космос*. *Хаос* же означает преобладание множественности и изменчивости. Пифагор ввел в философию понятие *гармонии*, определив ее как *единство в многообразии*. Почти всю свою историю философия размышляла преимущественно о мировом порядке. Но в конце XX в. появилось гибридное понятие «*хаосмос*», означающее сбивчивое соотношение хаоса и порядка как характерное двойное свойство нашего мира, характеризующегося нарастающей сложностью, благодаря чему внешняя неупорядоченность не преодолевается полностью,

а преобразуется во внутреннюю неустойчивость и сбивчивость, характерные для очень сложных связностей. Ведь чем сложнее система, тем она менее надежна и точно определена.

Порядок и хаос проявляются и в аспекте причинно-следственных связей одного бытия с другим. И здесь *необходимость* означает строгий порядок причин и следствий, *случайность* – проявление хаоса событий, рискованной не гарантированности каждого из событий, в которых готовы соединиться причины со следствиями. *Случайность* это область риска: сойдутся событийные связи, образовав новое единство бытия на основе бывшего или не сойдутся, распавшись.

Но есть еще два понятия, очень важные для понимания динамики жизни и сознания. В них устанавливается некоторое соотношение, характерное для взаимодействия между необходимостью и случайностью. *Спонтанность* – это понятие выражает фактор случайности в системе, заданной с необходимостью. Такова, например, игра по правилам, где можно делать любые ходы или даже просто бросать кость наудачу, но игрок все равно остается в рамках заданных правил. Таково и поведение животного – в нем много вольного и непредсказуемого, но весь круг возможностей для этого очерчен заданной на уровне инстинктов биологической детерминацией.

Сочетание случайности и необходимости, порядка и хаоса в деятельности сознания выражается другим понятием – *свободы*. *Свобода* это способность и возможность устанавливать свой собственный порядок для организации своей деятельности на основе осмысления происходящего. (Таково классическое понимание свободы при том, что вообще-то это понятие употребляют и в других значениях, включая такие крайности, как хаос «свободы без берегов», выражаемый слоганом «делай что хочешь».) *Свобода* это все же не хаос, а порядок, но такой, который мы определяем произвольно и можем сами в любую минуту изменить, если сочтем его бессмысленным, если переосмыслим свои решения и действия. То есть свобода предполагает возможность изменения порядка, и в этой изменчивости, пожалуй, можно усмотреть и момент случайности. Но это не та случайность,

которую мы не контролируем и за которую не отвечаем. Это случайность творческой догадки или же ошибки, удачи или просчета, которые мы ощущаем как результат нашего собственного решения. Феномен свободы – это более высокий и сложный уровень взаимодействия изменчивости и упорядоченности бытия, вытекающий из свойств сознания. В частности, из его свойства видеть не одну, а несколько возможностей в предвидении онтологического будущего. Выбор из ряда таких возможностей одной осмыслен, хотя при этом и присутствует риск ошибки, ведь возможное будущее может предстать и в виде иллюзии. Можно сказать, что свобода означает производимый самими нами, нашим сознанием, порядок при освоении возможного будущего, и соответственно, это способность менять действительное существование. Фактор случайности при этом не исчезает, он как бы обвивает этот процесс извне – проступая из свойства неясности или не гарантированности возможного, из недоучтенности вероятного. В связи с этим свободный выбор в той или иной мере рискован, а свобода творчества нового бывает сопряжена с бесплодной мечтой, с тем, что в негативном смысле называют утопией.

Что касается действительной человеческой жизни, мы вовсе не всегда свободны. Мы не только бываем зависимыми от внешних обстоятельств и от воли других людей, но зачастую зависим также от собственных желаний и страстей, имеющих не вполне осознанную, не вполне контролируемую природу. К тому же мы часто путаем свободу со спонтанностью, и это нам даже порой кажется приятным, так как за свободное решение мы ощущаем ответственность, а за спонтанное движение – нет.

Рассуждая о проблемах онтологии, мы в итоге вышли в область онтологии человеческого бытия. Это закономерно, ведь человек – это высшее и самое сложное среди всего, что есть. Но это столь обширная тема сама по себе, что ее справедливо выделили в особую философскую дисциплину – антропологию. Философская антропология это прежде всего и есть онтология человека – выявление принципиальных оснований именно человеческого существования.

Заключение

Подводя итог всему изложенному в этой работе, мы вернемся к образу квеста – познавательной-практической загадки длиной в жизнь человеческого духа и с масштабом в весь данный нам мир. С некторой довольно глубокой точки зрения все свершения, удачи и даже неудачи нашей жизни это не что иное, как опыты для того, чтобы в итоге понять, в чем суть этого мира, в чем тайна бытия и небытия, появления, исчезновения и сохранения, в чем смысл существования и значение существующего – понять в меру возможного осмысления при учете подсказок, которые дает нам опыт постижения бытия до нас. На то, что это именно подсказки для нашего размышления, а не просто умные мысли прославившихся людей из прошлого, указывает то обстоятельство, что поколения ученых и философов всегда использовали идеи о мире и бытии из более дальнего прошлого для построения своих собственных концепций, для формулирования своего видения устройства реальности. Они использовали их как ориентиры для собственного познания – при том, что, таким образом, некоторые основные подходы к тому, как может быть понят наш мир, уже были представлены в далекой древности, а далее они конкретизировались, уточнялись, отчасти изменялись в зависимости от контекста тех вопросов, которые задавали люди в свое историческое время. Можно найти аналогии между способами понимания фундаментальной действительности из далекого прошлого и объясняющими моделями современной науки и философии – при том, что, понятно, количество информации и уровень знания об устройстве мира в древности и в современности явно отличаются. В осмыслении базовых принципов существования и в понимании природы существующего человеческая мысль все время опирается на сходные догадки.

Рассуждения древнегреческих мыслителей о первоначале как о первичной стихии мироздания лишь на первый взгляд кажутся

наивными предположениями. Наивны они лишь поскольку имеют в виду в качестве элементов природы стихии, обобщенно-метафорически названные водой, землей, воздухом и огнем – то, что наглядно представлялось знанию того времени разнокачественностью природного бытия. Но идея здесь именно в поиске интегрированного единства – в создании концепции, где бы все элементарные качества физики мира выводились одно из другого и где бы было найдено изначальное качество – то есть были бы выявлены базовые свойства первопричины всего. Такая же задача стоит перед современной наукой – в равной степени, как кажется, перед физикой и перед философией: Элементарные качества мира представляются сегодня не как четыре стихии, а, в частности, как четыре вида физических взаимодействий – гравитационного, электромагнитного, сильного и слабого. Наблюдения и эксперименты нашей эпохи позволили уточнить, из чего складывается физика мира. Но было бы довольно досадно остановиться на том, что наш мир имеет четыре базовых физических причины – скорее всего причина все же одна – и ее надо выявить. То есть и теперь ставится такая же задача, что и в Античности: создать теорию, где бы все виды физических начал были интегрированы и подчинены единой причинно-следственной зависимости. Такие теории время от времени создаются (наиболее известные из таковых – «теория струн» и «петлевая теория поля»), но до сих пор нельзя считать их вполне совершенными, в том числе и потому, что они представлены в виде сложных математических моделей, собственно физический смысл которых проинтерпретировать довольно непросто, если вообще возможно. К тому же, как в свое время и в древности, здесь приходится находить общий знаменатель для всех факторов физического многообразия не в свойствах одного из них, а в некой первичной инстанции, у которой как таковой еще нет этих свойств – у которой нет физических свойств мира – которое, иначе говоря, в порядке именно физических величин неизмеримо – несоизмеримо напрямую с известными физическими силами, но из которого можно вывести эти свойства, величины и силы как следствия из базовой онтологической причины.

В античности такое первоначало всех стихий представляло как *апейрон* (по-гречески – *неопределенное* или *безмерное*). Что же касается чисто математических оснований для описания первоначала всего, чему нет собственно физического описания, то современная физика (физико-математическая наука) тоже имеет прототип: философию и онтологическую математику пифагорейцев. Эта идея казалась непонятной реалистам и материалистам всех времен, склонных понимать число только как средство измерения и вычисления. Но современным людям она, кажется, вполне понятна: если все можно оцифровать, то почему бы не представить, что и само мироздание в своей основе – именно математическая действительность, например, функция переменной размерности – усложняющейся в направлении дробных размерностей (фрактальной геометрии). А ведь именно так – в виде нарастающей размерности и пропорциональных отношений представляли онтологический смысл числа пифагорейцы, хотя они и не знали дробных чисел и чисел меньше единицы.

Материалистически мыслящей науке так же непросто согласиться с онтологической интуицией Платона об идеях (образах) как первичных основаниях и причинах вещей. Современному же человеку, близко знакомому с виртуальной реальностью диджитально-образного свойства и вполне представляющему, что виртуальный образ может быть овеществлен, будучи, например, напечатанным на 3d-принтере, легко понять, что идеи – не идеи только в нашей голове, а именно онтологические идеи, как представлял их Платон, – то есть идеи, понятые как объективные конструктивные возможности еще не существующего – могут быть причинным основанием для реализации таких возможностей с ходом онтологического времени. Можно представить, что онтологическое будущее дает таким образом все многообразие возможных связей бытия для того, чтобы они все когда-то появлялись в действительном настоящем: чтобы когда-то как конструктивно возможный появился неживой мир с его пространственно-временной динамикой, чтобы потом так же, как новая конструктивная возможность, появилась жизнь с ее метаболизмом, продолжением

рода и симбиозом, чтобы далее проявилась и особая конструктивная возможность сознания – отличительная особенность человека среди всего живого. Онтологический идеализм Платона, таким образом, вполне может предстать как прототип современных философских поисков в области информационных оснований бытия, по отношению к которым энергия и вещество – эпифеномены реализации.

Если представить себе мироздание так – как постоянно меняющее реальность ново-проявление конструктивно возможного, – то эволюция предстанет не как случайный процесс бессмысленных новообразований, обретающих конструктивный смысл благодаря лишь отбору более устойчивых форм, а скорее, предстанет как универсальная комбинаторика потенциально возможных бытийных связей (не все из которых, впрочем, актуально воплощаются в связи с ограниченностью конкретных условий). Причем, с ходом времени связи все более сложного уровня могут появляться при опоре на уже возникшие более простые связи – на ранее существовавшее и уже существующее состояние мира. То, что все многообразие химических веществ образовалось именно так – путем комбинирования химических элементов и дальнейшего комбинирования соединений, ни у кого не вызовет сомнения. Но биология – это же продолжение химии – это биохимия с направленной циклической динамикой реакций. Следовательно, и многообразие биологических видов возникло тоже на основе комбинаторики конструктивно возможного, только здесь на базовом уровне комбинируются не химические соединения, а гены – то есть фрагменты химических молекул, производящие целые динамические каскады реакций, в результате чего образуются все свойства сложных организмов. Этот процесс не случаен, а закономерен – это процесс, который у самих биологов получил название номогенеза – образования новых свойств на основе законов генетики по естественному принципу, напоминающему «генную инженерию». (Естественный отбор здесь играет свою роль – роль подстраивания биологического многообразия под условия внешней среды, но не он оказывается главной движущей причиной возникновения новых биологических

видов.) Если же при этом учесть, что порядок актуализации воплощения конструктивных возможностей предполагает усложнение систем: новые свойства, как правило, являются усложнением на основе имевшихся свойств – они могут проявиться только при наличии более простых соответствующих свойств, – то эволюция предстает как неумолимо направленная от простых форм к более сложным, от структур, слабо интегрированных в целостную систему мира к более высоко интегрированным. Возникают объекты, соединения, организмы и способы организации их поведения все более интенсивно взаимодействующие со средой существования. Высшей формой такого взаимодействия – активного переосмысления и преобразования среды – обладает человек. Такая прогрессия эволюционных изменений в терминологии биологов уже называется ортогенезом – развитием, имеющим общее направление, причем не случайное, а неизбежно закономерное. Этот термин, понятно, можно применить и к логике формирования и изменения мира в целом.

Если современный ученый или философ рассуждает таким образом, то он вполне может прийти к идее о заданности мирового развития – не в конкретных деталях, конечно, ибо детали определяются в том числе и случайным контекстом условий и обстоятельств, а в общем порядке проявления конструктивных возможностей мироздания. Для такого ученого вовсе не бессмысленной может оказаться идея креационизма – сотворения мира по «замыслу» всего этого динамического порядка объективных конструктивных возможностей разрастающегося и усложняющегося таким образом бытия – по «замыслу», исходящему от некой сверхбытийной инстанции, дающей возникающему и формирующемуся миру всю мощь будущих возможностей. Такую инстанцию следовало бы тогда признать источником первичной информации, актуализация которой означает слагание усложняющейся структуры мира. Хотя, видимо, неверно будет тогда сравнивать такую сверхбытийную инстанцию с человеческим разумом, только лишь улавливающим и постигающим открывающиеся для него информационные возможности. Или если все же сравнивать, то

надо признать эту скрытую причину всех конструктивных возможностей «сверхразумом».

Обратим внимание, что эта идея творящего сверхразума и сверхбытия как Первопричины слагания все более сложного мироздания, уже присутствовала в истории философской онтологии – она имела в Средние века религиозное происхождение и выражалась в теоцентрическом мировоззрении. Но религиозное значение и метафорический язык богословия не должны отвлекать нас и от философской сути этой идеи: мир это именно конструктивное событие мироздания, где на каждом этапе актуализируются все новые возможности связности и интеграции бытия – возможности, которых до их актуализации всегда еще нет – они за горизонтом данного, их исток трансцендентен, – но их порядок задает направленность развитию бытия от самого его возникновения «из небытия» до высшей сложности и смысловой связности всего.

Эта идея, на первый взгляд, противоречит идее детерминизма, на которую опирались ученые и философы Нового времени. Но это не точно так: для многих мыслителей, таких, как Б. Спиноза, Г. Лейбниц и И. Ньютон, детерминизм, то есть строгое необходимое следование эффектов в настоящем из условий в прошлом, подразумевал идею творческого «замысла». Они только помещали исток его не в возможное загоризонтное грядущее, дающее потенциальные образы конструктивных изменений, а в заданное прошлое, понимая идею замысла несколько буквально и жестко – как изначальный механический завод часов мироздания. Детерминизм и телеологизм могут оказаться в соотношении дополнительности: для всех событий имеет место и обусловленность обстоятельствами прошлого, и подчинение силе конструктивно возможного грядущего – правда, вариантного и действующего не принудительно, а как бы притягивая к себе состояния актуальной динамики настоящего. Именно так предлагает мыслить современная метанаучная теория, получившая название синергетики: притягательность будущих возможных устойчивых состояний системы она называет аттракторами (от латинского

аттрактио – притягивать), а вариантность возможного грядущего отображает как математическую нелинейность (свойство уравнений, у которых два или больше равно верных решений). Собственно, еще Аристотель указывал на наличие причин четырех видов: материальную, формальную, целевую и движущую. Первые три из них вполне согласуются с концепцией синергетики: материальная причина соответствует детерминации из условий прошлого; формальная, выражавшая у Аристотеля сочетание частей, соответствует конфигурации актуального взаимодействия элементов; целевая соответствует аттрактору конструктивной возможности в будущем. Все эти виды причин всегда действуют вместе – такова логика и онтология динамичного меняющегося события, в отличие от представлений метафизики бытия, уподоблявшей связность мироздания механическим законам.

Если продолжить говорить об онтологических идеях прошлого, принимаемых в качестве подсказок для понимания мира и бытия многими последующими поколениями, можно указать и на атомистическое представление Демокрита, воспроизведенное П. Гассенди в XVII в и затем ставшего почти шаблонной моделью научных теорий о строении вещества в XVIII–XX вв. (несмотря на то, что в модели Э. Резерфорда атом делим, все равно он делим на плотные частицы; и даже несмотря на то, что элементарные частицы в модели Н. Бора сочетают в себе и свойства волн, являясь количественными единицами волновых величин (квантами), все равно они продолжают мыслиться по образу динамических частиц). Идея китайской философии Дао о творческом ничто, из которого появляется структура мира, вполне соответствует концепциям современных физиков о вакууме как истоке появления виртуальных частиц и о «темной энергии». Идеи древней индийской мысли о времени как основе циклических процессов и о циклических «вихрях» как основе материи служат своего рода подсказкой для современных теорий, где время рассматривается в качестве элементарной основы пространства и движения.

Словом, мы, современные люди, решая глубинные проблемы понимания мира, в котором нам довелось родиться, находимся перед

лицом непростых загадок, но одновременно имеем довольно большой свод подсказок – это философско-онтологические идеи человечества, которые мы можем использовать для формирования и совершенствования собственного видения мира. То, что эти подсказки не являются последовательной серией указаний, алгоритмом или инструкцией, то, что они говорят разное, в том числе и то, что кажется порой противоречивым – в этом нет ничего удивительного. Мир многогранен в своем бытии. И за многообразием онтологических подходов и концепций открываются разные грани существования. Глядя на мир с разных сторон, мы можем увидеть парадоксальные сочетания впечатлений. Но наша задача – не отбрасывать с ходу то, что кажется противоречащим прямолинейному ходу мысли, а постараться интегрировать сложное в своем представлении. Чем более внутренне интегрированы наши представления о мире, тем более они верны. Имея в своем распоряжении не одну, а ряд объясняющих моделей, мы можем соотнести их между собой как дополняющие друг друга проекции таинственной действительности на плоскости нашего мышления – отчего наше мышление перестанет быть плоским. Размышляя об онтологических моделях объяснения мироздания, мы формируем свое сознание, призванное стать смысловым завершением мира.

Литература

1. Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – Москва, Берлин: Директ-Медиа, 2015.– 492 с.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986.– 574 с.
3. Фрагменты ранних греческих философов. (Сост. А.В. Лебедев) – М.: Наука 1989.– 576 с.
4. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993.– 528 с.
5. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994.– 654 с.
6. Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. – Том 1. – М.: Мысль, 1976.– 550 с.
7. Кашин В.В. Жизнь и учение Зенона из Китиона / Вестник ОГУ 2004. – № 9.– С. 4–9
8. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высшая школа, 1976.– 544 с.
9. Уотс А. Дао. Путь воды. – М.: АСТ, 2022.– 224 с.
10. Малявин В.В. Чжуан-цзы. – М.: Наука, 1985.– 310 с.
11. Позднеева Д.Д. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы, СПб.: Петербург – XXI век, 1994.– 416 с.
12. Торчинов Е.А. Даосизм. СПб.: Азбука-классика, 2004.– 256 с.
13. Канаева Н.А. Индийская философия древности и средневековья. – М.: ИФРАН, 2008.– 255 с.
14. Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1–2 М.: МИФ, 1993.– 328, 394 с.
15. Зубов А.Б. Онтология Упанишад. [Электронный ресурс]: Лекции по истории религии, блок Религия Упанишад. URL:

- // <https://www.youtube.com/watch?v=se69JIfGkJA/> (дата обращения 27.07.2022)
16. Майоров Г. Г. Формирования средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 423 с.
 17. Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа первая. (вст. ст. О. В. Алиевой / Философия. Журнал ВШЭ, 2019. – Т. 3. – № 1. – С. 195–244.
 18. Аврелий Августин. О предопределении святых. [Электронный ресурс]: Азбука веры. Православная библиотека // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/ (дата обращения 26.07.2022).
 19. Арабская философия (классический период). [Электронный ресурс]: Универсальная научно-популярная энциклопедия Кругосвет. // URL: https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/ARABSKAYA_FILOSOFIYA.html (дата обращения 26.07.2022).
 20. Соколов В. В. Европейская философия XV – XVII веков. Учебное пособие для философских факультетов университетов. – М.: Высшая школа, 1984. – 448 с.
 21. Декарт Р. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989, 1994. – 654, 633 с.
 22. Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т., – Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
 23. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. – М.: Высшая школа, 1973. – 302 с.
 24. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. Учеб. пособие. – М.: Высшая школа, 1976. – 585 с.
 25. Гегель Г. Наука логики. – М.: Наука, 2005. – 800 с.
 26. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Философия природы. (Том 2). – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
 27. Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – 637 с.
 28. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с.
 29. Уайтхед А. Процесс и реальность. / Уайтхед. Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – С. 272–303.

30. Гансвинд И. Н. Уайтхед Альфред Норт. [Электронный ресурс] – URL: http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gansvind_whitehead.htm/ (дата обращения 26.07.2022).
31. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект. 2015. – 460 с.
32. Хайдеггер М. Время и бытие. М. Хайдеггер – М.: Республика, 1993. – 447 с.
33. Онтология Николая Гартмана. [Электронный ресурс]: SokratLib.ru. Книги по философии. URL: <http://sokratlib.ru/books/item/f00/s00/z00000003/st060.shtml/> (дата обращения 26.07.2022).
34. Кимелев Ю. А. Современная философская онтология: Аналитический обзор. – М.: ИНИОН РАН, 2015–100 с.
35. Кайтез Н. Философия энтропии. Негэнтропийная перспектива. Спб.: Алетейя, 2019.– 216 с.
36. Можейко М. А. Синергетика. [Электронный ресурс]: Гуманитарный портал: Концепты // Центр гуманитарных технологий, 2002–2021. URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6876/> (дата обращения 26.07.2022).
37. Ланкин В. Г. Сознание как событие. Lambert Academic Publishing, 2021.– 187 с.