



KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME

ISSN 2414-5904 (Online)

ISSN 2226-0994 (Print)



PHILOSOPHICAL PERIPETEIAS

**JOURNAL OF V. N. KARAZIN
KHARKIV NATIONAL UNIVERSITY**



Вісник Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна
серія

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ
ПЕРИПЕТІЇ

58'2018

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Серія
«Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 58

Заснована 1965 року

Харків 2018

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук
(наказ МОН України № 1328 від 21.12.2015)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 7 від 25 червня 2018 р.)

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **головний редактор**.

Перепелія Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **заступник головного редактора**.

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Рут Гагенгрубер – доктор філософії, професор, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (*Падерборн, Німеччина*).

Роберт Гіншелвуд – почесний професор університету Ессексу (*Колчестер, Велика Британія*).

Джонатан Саттон – доктор філософії, старший викладач Лідського університету (*Лідс, Велика Британія*).

Адріано Дель’Аста – професор Міланського католицького університету (*Мілан, Італія*).

Камнев Володимир Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Санкт-Петербурзького державного університету (*Санкт-Петербург, Росія*).

Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (*Полтава, Україна*).

Карась Анатолій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (*Львів, Україна*).

Мозгова Наталя Григорівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (*Київ, Україна*).

Окороков Віктор Броніславович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (*Дніпро, Україна*).

Газнок Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (*Харків, Україна*).

Тараросв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (*Харків, Україна*).

Воропай Тетяна Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського державного університету внутрішніх справ (*Харків, Україна*).

Мамалауй Олександр Олександрович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Гусаченко Вадим Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Корабельова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Бусова Ніна Андріївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Загурська Наталя Віталіївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293
тел. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Сайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

Видання індексується у міжнародній наукометричній базі даних Index Copernicus

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування
Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 21566-11466 Р від 21.08.2015

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2018.

By Decree № 1328 of 21 December 2015 issued by the Ministry of Education and Science of Ukraine
the status of specialized edition on philosophical sciences was given.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 7 dated 25.06.2018).

Editorial Office

Editor-in-chief

D.Sc. (Philosophy), Professor **Karpenko Ivan V.**, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Deputy Chief Editor

D.Sc. (Philosophy) **Perepelytsia Oleh M.**, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Executive Secretary, Technical Editor

Ph.D. (Philosophy), Associate Professor **Holubenko Oleksandr V.**, Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Editorial Board

Ruth Hagenruber – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Subject Philosophy, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists, University of Paderborn (*Paderborn, Germany*).

Robert Hinshelwood – Emeritus Professor of Psychosocial and Psychoanalytic Studies, University of Essex (*Colchester, United Kingdom*).

Jonathan Sutton – Ph.D. (Philosophy), Senior Lecturer in Contemporary Church-State Relations and Theology in Russia, Bulgaria, Romania and Ukraine, Faculty of Arts, Humanities and Cultures, University of Leeds (*Leeds, United Kingdom*).

Adriano Dell'Asta – Associate professor of the Department of Russian Language and Literature, Faculty of Linguistic Sciences and Foreign Literatures, Catholic University of the Sacred Heart (*Milan, Italy*).

Kamnev Vladimir M. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of the History of Philosophy, St. Petersburg State University (*St. Petersburg, Russia*).

Kravchenko Petro A. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of History, V. G. Korolenko Poltava National Pedagogical University (*Poltava, Ukraine*).

Karas Anatolii F. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University (*Lviv, Ukraine*).

Mozghova Natalia H. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, M. P. Dragomanov National Pedagogical University (*Kyiv, Ukraine*).

Okorokov Viktor B. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipro National University (*Dnipro, Ukraine*).

Hazniuk Lidiia M. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Humanities Kharkiv State Academy of Physical Culture (*Kharkiv, Ukraine*).

Tararoev Yakiv V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute" (*Kharkiv, Ukraine*).

Voropai Tetiana S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kharkiv National University of Internal Affairs (*Kharkiv, Ukraine*).

Mamalui Oleksandr O. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Prokopenko Volodymyr V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Husachenko Vadym V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Korablova Nadiia S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Zahurska Nataliia V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

V. N. Karazin Kharkiv National University
Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
6, Svobody sq., r. 2-93, 61022, Kharkiv, Ukraine
tel. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua
Website: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

The Peer-reviewed Journal.

Registration license KB № 21566-11466 P issued 21.08.2015.

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2018.

ЗМІСТ

<i>Zaburska N. V.</i> POST-ANTHROPOCENTRIC HYPOSUBJECTIVATION	6
<i>Полунін О. В.</i> ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: НОВИЙ НАПРЯМ У ФІЛОСОФІЇ ТА НОВІ МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	13
<i>Карпенко В. Е.</i> СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К СОЗДАНИЮ САМООПРЕДЕЛЯЮЩЕГОСЯ МАШИННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ	29
<i>Кириченко М. О.</i> ІНФОРМАЦІЙНО-ТЕХНОЛОГІЧНА ТА ГУМАНІСТИЧНА ПАРАДИГМА ІДЕОЛОГІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА ДОБИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ	37
<i>Старовойт В. О.</i> «ТРАНСНОУМЕНАЛІЗМ» ТА ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНА ОНТОЛОГІЯ: РЕАЛЬНЕ, УЯВЛЮВАНЕ ТА КОНСТИТУЦІЯ ПРЕДМЕТНОСТІ У МЕЖАХ СПЕКУЛЯТИВНОГО РЕАЛІЗМУ	46
<i>Терещенко Ю. Д.</i> МАРКСИЗМ: НАРИСИ З ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ «РЕЦЕПЦІЙНОГО ПОЛЯ» ПОЛІТИЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ ГЕГЕЛЯ	59
<i>Гончаров С. А.</i> ДЕСТРУКТИВНОЕ АВТОРСТВО: АНТИАВТОР И АНТИДАР	70
<i>Данилов Д. А.</i> ОПРЕДЕЛЕНИЕ И СВОЙСТВА ДХЬЯНЫ В ЙОГА-СУТРАХ ПАТАНДЖАЛИ (YS 1.39, 2.11, 3.2, 4.6)	79
<i>Клименко Р. В.</i> МІФ ПРО БЕЗСМЕРТЯ. ВІД СТАРОВИНИ ДО СЬОГОДЕННЯ	90

CONTENT

<i>Zaburska N.</i> POST-ANTROPOCENTRIC HYPOSUBJECTIVATION	6
<i>Polunin O.</i> EXPERIMENTAL PHILOSOPHY: NEW BRANCH IN PHILOSOPHY AND NEW POSSIBILITIES FOR INTERDISCIPLINARY RESEARCH	13
<i>Karpenko V.</i> MODERN APPROACHES TO THE CREATION OF SELF-DETERMINING MACHINE INTELLIGENCE: THE PHILOSOPHICAL ASPECT	29
<i>Kyrychenko M.</i> HUMANISTIC AND INFORMATION-TECHNOLOGICAL PARADIGMS OF INFORMATION SOCIETY'S IDEOLOGY IN THE ERA OF GLOBALIZATION AND INFORMATIONAL REVOLUTION	37
<i>Starovoi V.</i> "TRANSCENDENTALISM" AND OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY: REAL, IMAGINARY AND CONSTITUTION OF OBJECTIVITY WITHIN THE FRAMEWORK OF SPECULATIVE REALISM	46
<i>Tereshchenko Y.</i> MARXISM: THE EVOLUTION OF UNDERSTANDING OF HEGEL'S POLITICAL ONTOLOGY	59
<i>Goncharov S.</i> DESTRUCTIVE AUTHORSHIP: ANTI-AUTHOR AND ANTI-GIFT	70
<i>Danilov D.</i> DEFINITION AND PROPERTIES OF DHYĀNA IN THE YOGA SŪTRAS OF PATAÑJALI (YS 1.39, 2.11, 3.2, 4.6)	79
<i>Klymenko R.</i> THE MYTH ABOUT IMMORTALITY. FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT	90

UDC 141.319.8

Nataliia Zahurska

POST-ANTROPOCENTRIC HYPOSUBJECTIVATION

The article considers hyposubjectivation as the most essential kind of subjectivation in a post-Anthropocentric context. Hyposubjectivation is a variety of subjectivation that takes into account the possibility and necessity of anthropological nothing or even less than nothing, the non-presence of a human being. In comparison with hyperobjects from weather catastrophes to celebrities hyposubjects appears as lacanian lamella, delezian double fan of a sensation or, in a more philosophical-anthropological formulation, as an uncanny ontological strange stranger. Post-Anthropocentric particularization and singularization of a human being bring it to the statement of not-All as othing or hing, less than nothing. And it's a statement of hyposubject with its contingency in n -dimentions, agentiality, resistance to any -isms, holeness in a weird reality. In the aricle it's shown that exactly hyposubject, strange stranger realizes schizotragedies for openness of a human being, which non-presents in its meontic nothingness, or tactics of mœlting as becoming-Nature. Such an approach is developed in the aspect of non-human turn as a significant philosophical and anthropological direction. The study is based on post-postmodern philosophy, object-oriented ontology, weird, agential realism of intra-actions, etc., when a human being is considered in its manifold in nothingness. Philosophical anthropology in this case is associated with a deep, dark and weird ecology and the human being appears as a natural object devoids of its own nature. The material for the study was inured the actual cultural appearances such as the artworks of Bjork, Olafur Eliasson and *A Place of a Bury Strangers*, as well as relevant life practices. Thus, the principle of hyposubjectivity of a human being in a post-Anthropocentric context is proved.

Keywords: post-Anthropocene, hyperobjectivation, hyposubjectivation, non-presence, fold.

The *aim* of this study is to consider hyposubjectivation in post-Anthropocentric, post-postmodern philosophy as an attempt to cope with spontaneity and the elementarily of human nature. In the context of weird realism, dark ecology as deep ecology is artificial in principle and at the same time aesthetically unsightly nature turns against itself and presents the same bad news. T. Morton's opinion, it is worth speaking not about Nature, which is absent in ecology, but about nature, devoid of proportional wholeness and the metaphysics of presence. "Nature, a transcendental term in a material mask, stands at the end of a potentially infinite series of other terms that collapse into it, otherwise known as a metonymic list: fish, grass, mountain air, chimpanzees, love, soda water, freedom of choice, heterosexuality, free markets... Nature. A metonymic series becomes a metaphor" [Morton, 2007, p. 14]. Dark ecology in and of itself is both a concept and a productive metaphor, referring to the notion of the presence of something that eludes the final definition, i. e. a non-presence.

This, to the same extent, applies to the human nature, and therefore the conversation about the weather as a background for human drama becomes dramatic or even tragic in itself. It increases also the degree of tragedy of the human being as such and this contains an *actuality* of the research. Hyperobjectivity interprets the conversation about the weather as background into a different semantic plane and brings the human to an ambiguous boundary, which is the distance between epistemological abysses or black holes, which are already here and are human and inhuman.

Hyperobjects are no longer useful for a human, but the human himself is no longer useful for himself – he fills the empty space by himself and at the same time, due to the non-obviousness of his topology, is outwardly in principal nonlocal. Therefore, the question of his situation remains open and the *tasks* of the research provide clarification of the possibilities for its resolution.

© Zahurska N. V., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

The hypersubjectivation of celebrities, which prevails over objects and does not take into account the abjection, according to *degree of development* of D. Boyer and T. Morton and others, remains anthropocentric. Nevertheless, stars, meteors or comets inevitably fall, fail and endure disasters; literally, dis-astron happens. Moreover, when shaking the foundations of being, something happens that can be designated as being-quake and it loses its meaningful denotation as a world. “Hyperobjects finally force us to realize the truth of the word *humiliation* itself, which means being brought low, being brought down to earth” [Morton, 2013, p. 17].

In the post-Anthropocentric context the human being is like a hyperobject and the black hole of perception is bent in time, stretched between the past and the future in the relative present like a tornado or cyclone. Such a hyposubject is displaced and is not only a blurred relative to itself, but is also different from itself. Dissolution and vibration is best observed by drawing on the example of the smallest objects, the existence of which is particularly problematic. In addition, although T. Morton mentions primarily amplitudinous natural phenomena, his conception of hyperobjects is quite applicable to molecular and even atomic hyperobjects. “Like their hyperobjective environment, hyposubjects are also multiphasic and plural: not-yet, neither here nor there, less than the sum of their parts. They are, in other words, *subscendent* rather than transcendent. They do not pursue or pretend to absolute knowledge or language, let alone power. Instead they play; they care; they adapt; they hurt; they laugh <...> if we wish to thrive, it is as hyposubjects that we will become human (again)” [Boyer & Morton, 2016].

The non-presence or non-existence of a human being as a hyposubject is his real being, not absolute oukontic nothing, but meontic nothing, which “restores not full presence but *spectral intimacy* to the thing” [Morton, 2013, p. 193]. Such as every object is a hyperobject, every subject is a hyposubject and just as nature is non-present in ecology, a person is non-present in anthropology. A hyposubject proves an uncanny ontological strange stranger, who always unexpectedly arrives as human and non-human simultaneously. A human being as a strange stranger is always a hypocrite too and its hypocrisy results from the conditions of the impossibility of a metalanguage, as J. Lacan notes. And this kind of approach contains *the novelty* of this study.

“The mirror itself has become part of my flesh. Or rather, I have become part of the mirror’s flesh, reflecting hyperobjects everywhere” [Morton, 2013, p. 27] T. Morton claims on the ground that objects in the mirror are closer than they appear in the states colonizing a humanness by hyperobject, although losing a distance. A hyposubject, supposing that it observes hyperobjects from the outside, can be found inside them, including inside itself without realizing this because hyperobjects are more substantial than their effects, although their existence is unprovable. In this sense, it’s viscous like a lacanian lamella, but unlike it, overrules postmodern ironic distance to post-postmodern innocence. Moreover, hyperobjects acquire a greater degree of viscosity than the greater amount of resistance they encounter.

If G. Harman affirms that an object is always more than its relations, then T. Morton accents interobjectivity, so far as hyperobjects are formed by relations between more than one object within objects and presents lacanian not-all set. Each of them are not just collections or assemblages of other objects, but an object itself that has a separate life form and is a collection of things that is not this life form. This refers more to a human being as a hyposubject, whose causal dimension is insomuch relative that even sensory experience does not mark a reality, but ontically re-mark it. In the deconstructive context, a re-mark represents a blind spot or a smudge, and an inscribable surface of flat ontic and even ontological, blurring difference between a cause and a sign. From the point of view of speculative etymology, such a re-mark sorts with a mesh and, further “happily, *mesh* has etymological associations both with *mass* and with *mask*: that is, the heft of a thing, and its illusory qualities (qualities that, as I argue briefly here, have a causal reach)” [Morton, 2013, p. 83].

Viscosity is a sort of molting and, thus, living and immortal hyperobjects deconstruct space-time fixing, viscerally absorbing not only things, but also words, as T. Morton notes in his correspondence with Björk in *This huge sunlit abyss from the future right there next to you*. Applying

T. Morton's concept, it can be argued that this is the correspondence between non-human hyperobjects, elements, while the hyperobjects are very stylistically sophisticated and sensual up to molten ether. Björk dwells in search of -ism, which at the same time best describes her as a creator, creation and creature (given her obviously naturalistic intentions). She does not stop on easternism (only pain is not suffering), spinosism (thinking should know to laugh and cry), posthumanism, mysterious realism or paneroticism and, with T. Morton's influence, who accented the dynamic of the whole reality and that game is a wisdom rather than a love to a wisdom: "there is an essence, and it's right here, in the object resplendent with its sensual qualities yet withdrawn" [Morton, 2013, p. 159].

Finally, Björk appears outside any ism:

"so even classical shit or world music or whatever genre
was like erased if it didn't swing ... and the further reach the better :

ARTIST

like drones, buildings or them Buddhist things ? looped and gridded

GAPS

streamlined and abstract swirling Sufi style all around you

PHILOSOPHER'S

we must unite the two , tim

MIND" [Björk, 2015, p. 21].

Björk acts in a shamanic manner and contributes to the north witchy-bitchy shamanism as post-postmodern. "Art and life need not be mutually exclusive. <...> So go ahead and unleash your inner post-postmodern Icelandic Shaman, but for everyone's sake, don't be a literalist about it" [Braithwaite, 2010]. Despite this, she is an author of multitude artifacts and appears as an artifact or hyperobject herself.

The same can be said about Olafur Eliasson and other artists, who set the post-postmodern context and with whom T. Morton actively collaborates. Just from Björk's creation T. Morton adopted the conception of non-human perception *n*-dimensional non-local entities and phasing. Nevertheless, if all phasing objects are always not-all, hyperobjects are always merging objects themselves. Thus, Björk appears not as a literalist, but as an agent in K. Barad's interpretation. K. Barad insists that agential is a matter or intra-action or enactment, but not possession. Enactment emphasizes that agential matter is not passive material, but causes surface effects. Thus, agential realism potentially includes not only human, but also nonhuman, *both living and nonliving*, cyborgian or natural: a "posthumanist refiguration of the nature of materiality and discursivity and the relationship between them" [Barad, 2003, p. 818]. If D. Haraway epitomizes (de)stabilization of differential boundaries, then K. Barad ontologizes it and considers the phenomena as dynamic relationality, mutuality through specific causal and non-causal, *klinamenal* intra-actions. Agential realism may be combined with real realism, applying M. Hansen's concept, who draws attention to the fact that preemptive power "mobilizes the affect of fear to effectively trigger a virtual causality" [Hansen, 2015, p. 105]. He combined real realism with non-relational object-oriented ontology in the perception of G. Harman. Such an approach gives the possibility to start rethinking relations of objects repeatedly. Thus, objects as agents, entities in their intra-actions realize inaccessible withdrawal as possibility of real realism or ontology without the privilege hierarchy of entities.

When L. Morelle raises the issue on the reality of speculative realism itself, which already undoubtedly really exists, he suggests paying attention to the fact that "yet correlationism only consists in elevating a specific type of relation above all others – the relation between human being and world. In order to maintain a reality full of individual objects, it is necessary to assert that there is no ontological difference between subject/object relations and object/object relations" [Morelle, 2012, p. 252]. Both subjects and objects in this case act as agents with high sentience, because of their inclination to particularizing.

Proceeding from paradoxical sorting of J. Deleuze's and F. Shelling's conceptions, I. H. Grant asserts that dark onthology particularizing will realize the chemistry of darkness

not on the surface, but in the depths. Just in such particularization a contingency appears: “on the basis of the unground, and through the medium of the word that introduces the break between the forces that affect us, the quality and intensity of the matter thus affected, and the affecting of us, such that there is a continuity coursing through the sealed particularity of mind» [Grant, 2000, p. 50].

G. Deleuze suggests the metaphor of a fan, which is inseparable from the wind, for particularization and sigularization. As T. Conley notes, “an event unfolds from the union of our perception and the duration of a fan <...> that unites and disperses a word (an event) and an object (an eventail) when it swirls the atmosphere” [Deleuze, 2006, p. xiii]. Folds may be interpreted as phases, particles of matter, dust, ashes, fog or mist, stirring up inanity, disquiet, swarming holes, hollow collectivities, armies and hallucinating assemblies, which are organized in multiple leaves in monad books: “it contains every fold, since the combinations of its pages are infinite, but it includes them in its closure, and all its actions are internal” [Deleuze, 2006, p. 34]. The metaphor of a fan, even a double fan can also be implied to corporeality, such as in El Greco’s: “the counter-fold of the calf and knee. The knee as an inversion of the calf confers on the leg an infinite undulation, while the seam of the cloud in the middle transforms it into a double fan...” [Deleuze, 2006, p. 38–39]. It demonstrates at once both types of the folds, which severe and cast each other. The open or disseminate one is supported by a cloud and the close one is supported by granite or marble with vein lets and which, according to G. Leibnitz, is densely compacted in thick layerings of scepter. Their combination occurs through the double fan, especially the double fan of a book, so dynamically expanding the voids that it is impossible to see, but possible to read.

These considerations of J. Deleuze were suggested not only by G. Leibnitz and S. Mallarme, but primarily by W. Benjamin who presupposes an availability of “inventing, for every intensity, an extensiveness to contain its new, compressed fullness, in short, of receiving each image as if it were that of the folded fan, which only in spreading draws breath and flourished, in its new expanse, the beloved features within it” [Benjamin, 1979, p. 75]. That is why the fold always has two sides – the pulling and the tension between which it is itself.

S. Žižek affirms that “ ‘moving’ is the striving to reach the void, namely, ‘things move’, there is something instead of nothing, not because reality is in excess in comparison with mere nothing, but because reality is *less than nothing*” [Žižek, 2012, p. 4]. He draws attention to a certain dissonance within this statement itself, the coincidence of the subject of lack and the subject of excess, more precisely, the transition of the subject of excess to the subject of lack. This means that in order to become nothing, there must already be something, or even many, all too many; human, all too human. Lacan’s formula of sexuality is the following: All with the exception, not-All, he also suggests understanding as less than One, but more than nothing, *y’a de den*. Moving is carried out in the direction “from the ontological principle of non-contradiction to the principle that there is no sexual relationship” [Žižek, 2012, p. 797]. The aphoristical lacanian formulation is the following:

- *Nothing, perhaps?*
- *Not perhaps nothing, but not nothing.*

According to M. Dolar means, that “atomistic one is the one of a split, a split one, the one as introducing a split, a crack into being, the one that cannot totalize being under the heading of one, but splits it into infinity and makes it non-totalizable” [Dolar, 2013, p. 13]. In order to denote this kind of disjunction between thing and nothing, W. I. Matson suggests using *hing*, while M. Dolar proposes *othing*.

S. Žižek assumes that substances are mentioned of nothing themselves, and in this connection the very concept of the object is inverted and turned inside out. It becomes possible due to the fact that, in this case, othing means the pure difference between two nothings. Just like I. H. Grant, S. Žižek draws attention to the fact that the break in the very foundation is already introduced by F. Schelling, and this position entirely implements the nonabsolute empiricism of G. Deleuze. “Diffraction itself is thus diffracted into combining and splitting, into overlapping

and spreading” [Žižek, 2012, p. 949]. He notes that because hinges are not symmetrical, One always retards with regard to itself and that is why nothing always reveals itself as “false”, but not only illusive, while implementing minimal incessant activity and disturbance is drawn as “true” and traumatic disturbance, providing balance maintenance. It corresponds with pursuit to the truth and trust, which post-postmodern eventuality possesses.

For M. Dolar pure surplus of the split is not negation or exorcizing of negation, but subtraction or removal of negation: “this is the mindboggling speculative turn – a subtraction from non-being, as negativity effacing itself” [Dolar, 2013, p. 23]. And othing is detected in the gap between neither the nothing and the proliferative multiplicity. Othing as an object in its best way is demonstrated in objectum-sexuality, which means treating a partner as an object. But it is not an object for masturbation, because “in objectum-sexuality one has sex with the object because one loves the object itself” [Clemens & Pettman, 2004, p. 40]. In this case, an object, including a natural one, such as a pet, for example, a carrollian rabbit, is alive, where as a subject is avoided as J. Clemens and D. Pettman note. This is an attempt to solve the problematical character of the subject-subject relations marked by S. Žižek. It is the treatment of a partner as an object, othing, which is not handy, because its noumenality is brought to the forefront. This enables one and one’s partner to avoid excessive subjectification and use it entirely without partitioning a lot of fetishes. At the same time, a high degree of noumenal freedom makes it possible, through interaction with one object, to interact with a lot of objects at once, because “when you approach an object, more and more objects emerge” [Morton, 2013, p. 55] in a multi-folding of time and space.

Thus, hyposubject appears as strange stranger, which through a dissemination of a distance makes its othingness feel acutely real. In this case, avoided subject is proved buried in the fold of its subjectivation and simultaneously is carried away as a cyclone, like in “We’ve Come So Far” by *A Place of a Bury Strangers*:

Tastes so real, I lost myself into there
Feels so real, I lost myself into there
I feel right now we’ve come so far
I feel right now we’ve come so far
Far, far, far, far, far, far, far, far.

As R. Negarestani notes, just a multiplied cyclone (anc.-gr. κυκλῶν – revolve, version) is the best phrasing of the relativity of distance. One of Björk’s early projects was named kuklon from *Kukl* (islandic *Sorcery* or *Witchcraft*), but in this case, it means rather *hyperstition* (portmanteau of *hyper* and *superstition*) – active changing of reality in its *n*-dimensions. In the center of a cyclone complex, implying both a destitute Whole and a holey-ness, which “speeds up and triggers a particular subversion in solid bodies such as the earth. It unfolds holes as ambiguous entities – oscillating between surface and depth” [Negarestani, 2008, p. 43]. Such an ungrounding is combined with J. Deleuze and F. Guattari’s white wall/black hole and dusting a face into molecules in the process of shizo’s katabasis. This implements polytics as politics of becoming and extensions of eventual schizotragedies for openness: “the polytics of the (h)ole complex defies existing models of the harvesting of power correlated to the logic of the ground and the politics of whole” [Negarestani, 2008, p. 53].

Schizotragedies are not always open (to), but when opened (by) multiple entities, repel outsiders and xeno-agents. Over-killed and exhumed humans become a xerodrome of cremation-to-Dust or becoming-Gas. In R. Negarestani’s words “furious resistance is exponentially intensified and progressively overrun by xeno-agents until meltdown, the becoming-GAS of all particles” [Negarestani, 2008, p. 119]. Simultaneously, crisp boundary of poly-surfaced tissues is blurred and dissolved through dark matter, such as the mist mare of petrol as Tellurian Lube.

Thus, in *conclusion*, it is worth noting that hyposubjectivation, in comparison to hypersubjectivation, is becoming-Nature, mœlting (molting and melting) as a tactic of post-Anthropocentric hyposubjectivation. Post-Anthropocentric human begins as a hole,

a nothing, a hing or an othing and this lets it realize agency and intra-action in a weird reality. The hypersubjectivation reflects the tendency to change priorities from domination to strange strangeness in a dark matter. The position of non-presence is fundamentally unstable and fits to human beings with its openness. The hyposubjectivation makes it possible to create a multi-folding environment of post-Anthropocene.

REFERENCES

- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs, Spring*, 801–831.
- Braithwaite, M. (2010). *Post-Postmodern Icelandic Shamanism*. Retrieved from <https://ironingboardcollective.wordpress.com/2010/06/08/post-postmodern-icelandic-shamanism-boho-new-age-need-not-apply>.
- Benjamin, W. (1979). *One Way Street And Other Writings*. London: NLB.
- Björk, (2015). This huge sunlit abyss from the future right there next to you ... : emails between Björk Guðmundsdóttir and Timothy Morton. In Björk, *Archives* (Vol. IV). London: Thames and Hudson.
- Boyer, D., & Morton, T. (2016, January). Hyposubject. *Cultural Anthropology*, 21. Retrieved from <https://culanth.org/fieldsights/798-hyposubjects>.
- Clemens, J., & Pettman, D. (2004). *Avoiding the Subject. Media, Culture and the Object*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Deleuze, G. (2006). *The Fold: Leibniz and the Baroque*. (T. Conley, Trans.). London: Continuum. (Original work published 1988).
- Dolar, M. (2013). The Atom and the Void – from Democritus to Lacan. *Filozofski vestnik*, XXXIV(2), 11–26.
- Grant, I. H. (2000). The Chemistry of Darkness. *Pli*, 9, 36–52.
- Hansen, M. (2015). Our Predictive Condition; or, Prediction in the Wild. In R. Grusin (Ed.), *The Nonhuman Turn* (pp. 101–138). Minesotta: Minesotta UP.
- Morelle, L. (2012). Speculative Realism. After finitude, and beyond? A vade mecum. *Speculations*, III, 241–272.
- Morton, T. (2007). *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA and London: University Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negarestani, R. (2008). *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*. Melbourn: re.press.
- Žižek, S. (2012). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso.

Zahurska Nataliia V.

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: zagurskaya@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

Article arrived: 12.04.2018

Accepted: 14.05.2018

ПОСТ-АНТРОПОЦЕННА ГІПОСУБ'ЄКТИВАЦІЯ

Загурська Наталія Віталіївна

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: zagurskaya@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

У статті розглядається гіпосуб'єктивація як найбільш суттєвий вид суб'єктивації у пост-Антропоценному контексті. Гіпосуб'єктивація становить різновид суб'єктивації, яка враховує можливість і необхідність антропологічного ніщо або навіть меншого, ніж ніщо, – не-присутності людської істоти. Порівняно з гіпероб'єктами (від погодних катастроф до селебрітіз), гіпосуб'єкти постають лаканіанською «ламелою», дельозіанським «подвійним віялом сенсації» як продуктивними метафорами або, у більш філософсько-антропологічному формулюванні, моторошним онтологічним «дивним диваком». Пост-антропоценна партикуляризація та сингуляризація людської істоти вводить її у стан не-Всього як іщо, ечі, меншого, ніж ніщо. І це стан гіпосуб'єкта з його контингентністю у *n*-вимірах, агентурністю, спротиву будь-яким -ізмам, пустотності в дивній реальності. У статті показано, що саме гіпосуб'єкт, «дивний дивак» реалізує шизотратегії заради відкритості людської істоти, яка не-присутня в її меонтичній нищі-вності, або тактики плавання як становлення-Природою. Такий підхід розвивається в аспекті не-людського повороту як значущого філософсько-антропологічного напрямку. Дослідження ґрунтується на філософії пост-постмодерна, об'єкт-орієнтованої онтології, дивному, агентурному реалізмі інтра-акцій тощо, де людська істота розглядається в багатоманітті її нищі-вності. Філософська антропологія в цьому випадку змикається з глибинною, темною та дивною екологією, а людська істота постає природним об'єктом, що є позбавленим власної природи. Матеріал для дослідження становили актуальні культурні явища, як-от творчість Бйорк, Олафура Еліассона та «*A Place of a Bury Strangers*», а також відповідні життєві практики в подієвості постпостмодерна. Таким чином стверджується принцип гіпосуб'єктивації людської істоти в пост-Антропоценному контексті.

Ключові слова: пост-Антропоцен, гіпероб'єктивація, гіпосуб'єктивація, не-присутність, складка.

Стаття надійшла до редакції: 12.04.2018

Схвалено до друку: 14.05.2018

ПОСТ-АНТРОПОЦЕННАЯ ГИПОСУБЪЕКТИВАЦИЯ

Загурская Наталья Витальевна

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

В статье рассматривается гипосубъективация как наиболее существенный вид субъективации в пост-Антропоценном контексте. Гипосубъективацией является разновидность субъективации, которая учитывает возможность и необходимость антропологического ничто или даже меньшего, чем ничто, – не-присутствия человеческого существа. По сравнению с гиперобъектами (от погодных катастроф до селебритиз), гипосубъекты предстают лаканианской «ламеллой», дельзианским «двойным веером сенсации» или, в более философско-антропологической формулировке, жутким онтологическим «странным странником». Пост-Антропоценная партикуляризация и сингуляризация человеческого существа приводит его в состояние не-Всего как ичто, ещи, меньшего, чем ничто. И это состояние гипосубъекта с его контингентностью в *n*-измерениях, агентурностью, противостоянием любого рода -измам, пустотности в странной реальности. Именно гипосубъект, «странный странник» реализует шизотратегии ради открытости человеческого существа, которое не-присутствует в его меонтической ничто-жности, или тактики плавання как становления-Природой. Такой подход развивается в аспекте не-человеческого поворота как значимого философско-антропологического направления. Исследование основано на философии пост-постмодерна, объект-ориентированной онтологии, странном, агентурном реализме интра-акций и т. д., где человеческое существо рассматривается в многообразии его ничто-жности. Философская антропологія в этом случае смыкается с глубинной, темной и странной экологией, а человеческое существо предстаёт природным объектом, лишённым собственной природы.

Ключевые слова: пост-Антропоцен, гипероб'єктивація, гіпосуб'єктивація, не-присутствие, складка.

Статья поступила в редакцию: 12.04.2018

Утверждена к печати: 14.05.2018

ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: НОВИЙ НАПРЯМ У ФІЛОСОФІЇ ТА НОВІ МОЖЛИВОСТІ ДЛЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У статті представлено нову течію у філософії, а саме експериментальну філософію, яка потужно заявила про себе в останні двадцять п'ять років і знайшла розповсюдження переважно в країнах Західної та Центральної Європи і США. Окреслено її передісторію, основні положення, ключові методи і тематику досліджень, а також окремі результати. Представлено головні напрями у межах самої експериментальної філософії, а саме (1) рестрикціонізм, (2) експериментальний дескриптивізм та (3) експериментальний аналіз понять. У статті підкреслюється значний міждисциплінарний потенціал експериментальної філософії та описується ряд напрямів, у яких могла б відбутись плідна співпраця філософів, психологів, біхевіоральних економістів, правників та представників інших дисциплін, що вивчають людську поведінку. З появою експериментальної компоненти та завдяки активному творенню нового емпірично обґрунтованого знання зростає потенційний вплив філософії на суспільство, на ефективність формування цінностей і модуляцію поведінки людей, особливо з урахуванням потужності сучасних мас-медіа.

Ключові слова: експериментальна філософія, метод, уявний експеримент, інтуїція, рестрикціонізм, експериментальний дескриптивізм, експериментальний аналіз, побічний ефект.

Філософія та експериментальні дослідження: загальна характеристика експериментальної філософії

В останні пару десятиліть з'явився новий напрям в філософських дослідженнях, а саме експериментальна філософія¹. *Мета* даної статті – представити цей напрям, який зародився у науковому просторі головним чином на межі 20-го та 21-го сторіччя. Ця молода філософська течія використовує методи емпіричних досліджень соціальних наук. Особливо ефективно в ній застосовуються методи з експериментальної психології з метою вивчення того, як у більшості випадків оцінюється певна філософська проблема чи категорія, які когнітивні репрезентації її відображають в мисленні нефахових філософів. До її найбільш відомих представників можна віднести таких фахівців, як Джошуа Александер, Джонатан Вайнберг, Джошуа Кноб, Стефан Стіч, Томас Грундман та, звісно, багатьох інших, як слідує з переліку основних публікацій наприкінці статті. Основна *мета* експериментальної філософії – перевірка надійності *філософських інтуїцій* і дослідження їх емпіричними методами [Weinberg, Nichols & Stich, 2001; Swain, Alexander & Weinberg, 2008]. Александер [Alexander, 2012, p. 11] вважає, що революція експериментальної філософії спрямована на зміну філософського методу, а саме на переоцінку використання філософських інтуїцій як доказу. Експериментальні філософи в багатьох випадках намагаються емпіричним чином перевірити вже існуючі теорії та згенерувати нові аргументи для наявних філософських дискусій.

Уявні експерименти у філософії використовуються від часів Платона. За їхньою допомогою філософи намагаються дослідити природу речей і перевірити вірність аргументації. Широкого розповсюдження вони набули в середні віки: наприклад, коли розглядалися певні аспекти воскресіння мертвих після другого пришествя Христа тощо. Але і в наш час вони знаходять місце в побудові аргументації. Як приклад можна навести роботу сучасного німецького філософа У. Кюне (U. Küne) та матеріали з'їздів Німецького товариства філософів. До цього часу філософи переважно орієнтувались у першу чергу на



¹ Вживається англ. Experimental Philosophy, нім. Experimentelle Philosophie, часто її скорочено позначають як **X-Phi**.

власні інтуїтивні судження щодо певних гіпотетичних проблем і використовували ці судження як епістеміологічний базис для відхилення або підтвердження певної філософської позиції. При цьому традиційні філософи у своїй більшості експліцитно виходили з того, що їхні власні інтуїції є репрезентативними для більшості людей. Експериментальна ж філософія ставить останнє твердження під питання.

Проблема використання «інтуїцій» позначена і в книзі сучасного британського філософа Т. Вільямсона [Williamson, 2008]. Попри те, що він надає перевагу традиційній, неекспериментальній філософії, він зазначає, що в аналітичній філософії для пошуку аргументів фахівці вдаються до уявних експериментів та при цьому послуговуються власними інтуїціями щодо оцінювання результату уявного експерименту. Після проголошення інтуїцій подальша дискусія зводиться до протистояння інтуїтивних висновків різних філософів. Саме їх, для самого себе зрозумілі інтуїтивні висновки, філософи сприймають як свідчення вірності власної точки зору [Williamson, 2008, р. 214]. Однак зазначимо, що на думку Вільямса, мисленевий експеримент є важливою формою аргументації в традиційній філософії. Ф. Джексон [Jackson, 1998] вважає, що він може знати, чи (і на скільки) його інтуїції репрезентують природне розуміння або те, що вони відповідають інтуїтивним судженням профанів. Йому це відомо без будь-яких експериментів, без того щоб відриватися від крісла. Саме в цьому місці розпочинають свою критику представники експериментальної філософії. Без систематичного і всеохоплюючого опитування, на їх думку, не можна знати, чи (і якщо так, то на скільки) власні інтуїції філософа є репрезентативними щодо повсякденних інтуїцій всіх компетентних носіїв мови. За Надельхоффером і Намайсом [Nadelhoffer & Nahmias, 2007] та за Александером [Alexander, 2012], доки такі опитування не використовуються для систематичного здобуття даних, неможна знати, чи справді те, що філософи вважають природним, інтуїтивним розумінням, дійсно цьому розумінню відповідає. Таким чином обґрунтовується необхідність реформи нинішньої філософії, яка базується на інтуїціях самих лише філософів. Замість вживаних інтуїцій привілейованих філософів має з'явитися система понять, які спираються на повсякденні інтуїції всіх компетентних носіїв мови, включно з повсякденними уявленнями профанів.

До цього в філософії діяло та й донині для багатьох діє припущення, що фахові інтуїції філософів про уявні випадки (уявні експерименти) заслуговують довіру з епістеміологічної точки зору, та що вони характеризуються *інтерсуб'єктивною стабільністю*. Однак в експериментальній філософії ця теза не тільки сприймається як припущення, але й ставиться під сумнів її вірність. Поняття інтуїції, яке у множині (саме інтуїції) використовується в експериментальній філософії позначає судження та висновки, які роблять філософи, спираючись, наприклад, на певний уявний експеримент. Отже, надалі нами у статті використовується термін «інтуїції» саме в цьому сенсі, залишаючи поза увагою напрацювання щодо інтуїції в психології.

Експериментальна філософія відрізняється від інших течій в філософії тим, що сама продукує емпіричні, точніше експериментальні дані. Наприклад, філософія науки, філософія фізики, філософія духа або аналітична філософія спираються на емпірику інших наук, не проводячи самостійно експериментальних досліджень. Зауважимо, що дану тезу можуть уточнити представники іншого сучасного напрямку філософських досліджень, а саме когнітивної філософії. В межах цього напрямку виконуються вражаючі, численні не тільки теоретичні, але й експериментальні дослідження. Як приклад можна навести дослідження у відділі когнітивних наук під керівництвом відомого шведського філософа-когнітивіста П. Гарденфорса (P. Gärdenfors) з Лундського університету (Швеція). Подібним чином торує свій шлях і група дослідників на чолі зі словацьким філософом-когнітивістом А. Демут (A. Demuth). Отже, **емпіричні результати як аргументи для філософських дебатів можуть походити** не тільки від науковців з різних галузей науки, але й **від самих філософів**. Ця теза є визначальною для обох сучасних напрямів у філософських дослідженнях – когнітивної і експериментальної філософії.

Т. Грундман, Й. Хорват та Й. Кіппер [Grundmann, Horvath & Kipper, 2014], говорячи про походження експериментальної філософії, вказують на відомий факт, що філософія є материнською дисципліною для низки сучасних емпіричних наук. Історично початок експериментальної роботи в одній з галузей досліджень сприяв виокремленню з філософії нової емпірично обґрунтованої науки. Так, досліди Г. Галілея з падінням тіл сприяли виокремленню фізики з філософії. Експерименти В. Вундта і створення лабораторії в Лейпцигу в 1879 р. сприяли заснуванню академічної психології як самостійної науки. Експериментальна філософія, на їх думку, на відміну від попередніх експериментальних течій, які виростили з філософії аж до окремих наук, не має таких намірів. Вона є невід'ємною частиною філософії. Завдяки застосуванню емпіричних методів вона має в першу чергу *розширити репертуар методів* у філософії та оновити розуміння окремих категорій. Поява експериментальної філософії – це розростання філософії з середини, перегляд і критика наявних методів, їх реформування. Філософія дотепер розглядається як дисципліна, яка «відбувається в кріслі», і як така, що спрямовується на здобуття апріорного знання, на що вказував ще І. Кант. Очевидно, що з появою експериментальної філософії зникають підстави вести мову про філософію як про «дисципліну в кріслі». Філософія стає джерелом емпірично перевіреного знання, відбувається її наближення до низки інших емпіричних наук. Водночас зазначимо, що змінюються як надійність, так і швидкість творення знання, а також його потенційна вживаність більш широкими верствами соціуму.

У дослідженнях філософів-експериментаторів використовуються методи з експериментальної психології, соціології, когнітивних наук. Спочатку вони пропонують перевіряти на відповідність емпіричним результатам широко відомі уявні експерименти. Для цього застосовуються відповідні експерименти та опитувальники, дані з яких аналізуються щодо різних груп випробуваних. В результаті оцінка тих самих аргументів може істотно коливатися аж до полярно-протилежних значень. Це відбувається через низку чинників, а саме через те, що випробувані належать до різних культур, різних соціально-економічних прошарків, є особами з різним рівнем освіти. Це радше *негативна* новина для прибічників універсальності філософських істин. Зрозуміло, що на такий розвиток прибічники універсальності реагують помітним опором і висловленням скепсису.

Типове дослідження в експериментальній філософії виглядає таким чином. Групі (групам) випробуваних у якості стимульного матеріалу надають гіпотетичні історії для інтуїтивного оцінювання: наприклад, для оцінки або пояснення певної дії. У якості гіпотетичної історії береться відомий у філософії уявний експеримент. Це може бути, приміром, Геттє-випадок або якийсь інший. Дослідник може також сам розробити власний варіант уявного експерименту відповідно до поставленої проблеми. Потім випробувані з різних груп надають свої відповіді на основне питання з уявного експерименту. Ці відповіді аналізуються щодо статистично значимих відмінностей з урахуванням впливу на них (а) розбіжностей між групами випробуваних та/або (б) розбіжностей у формулюванні історії. Отримані судження порівнюються з раніше прийнятими інтуїціями філософів, які вивчали цю ж проблему, не занурюючись у близьку до реальності емпірику. Вирішальне питання з методологічної точки зору полягає в тому, *що саме* мають демонструвати результати таких експериментів? Але щодо цього точаться дискусії навіть серед самих експериментальних філософів [Horvath, 2015]. На нашу думку, тут не існує єдиної вірної відповіді, позаяк вона визначається як поставленою гіпотезою, використаним експериментальним методом, дизайном дослідження, введеними в дослідження залежною та незалежною змінними, так і вибіркою випробуваних.

Джошуа Александер підкреслює [Alexander, 2012], що низка філософів погоджується з важливістю експериментальних досліджень для ряду філософських проблем. Експериментальне підтвердження спеціальної теорії відносності зробило внесок у філософію часу. Психологічні експериментальні дослідження використовуються у філософії сприймання. Загалом експериментальні дослідження щодо об'єкта X роблять

внесок у філософію про X через те, що вони розкривають певні властивості X або вказують на конфлікт з філософськими припущеннями щодо X. Але експериментальна філософія не вкладається в означений патерн. Експерименти виконували в експериментальній філософії часто не мають прямого спрямування на вивчення об'єкта X. Вони присвячені тому, **що люди думають (кажуть) про X**. Реакції людей мають зробити внесок у філософію про X, насамперед, через те, що так розкривається повсякденна концепція X, висвітлюється залежність концепції X від, наприклад, соціальної приналежності респондентів, яку, можливо, філософи раніше не врахували. Завдяки перегляду концепції X філософи приходять до перегляду природи самого X як об'єкту вивчення. Від себе зазначимо релевантність таких досліджень для вивчення профанних оцінок, а в подальшому і для модифікації та модуляції масової поведінки людей. Філософія набуває нового виміру, а саме підсилюється її інструментальний характер завдяки не тільки постановці суспільно важливих питань, але й демонстрації як наявних, так і експериментально перевірених та суспільно зрозумілих нових відповідей. У часи електронних мас-медіа та завдяки співпраці з соціальними психологами й соціологами вона стає здатною модифікувати й модулювати поведінку людей у відносно короткі терміни. В цьому полягає новий інструментальний вимір експериментальної філософії у поєднанні з міждисциплінарною співпрацею, хоча про це поки ще мова не ведеться самими філософами.

Дж. Александер [Alexander, 2012] у своїй книзі розкриває сутність експериментальної філософії. Він пояснює, що таке філософські інтуїції, які оманливо можуть проявлятися як «як би ми висловилися або як речі виглядають для нас»². Згідно з ним, філософські інтуїції у сучасній філософії створюють своєрідний уявний банк даних, щодо якого тестуються теорії. Якщо філософи дійсно використовують як дані те, як би ми висловились, або те, як речі виглядають для нас, то вони мали б детально дослідити, що ж дійсно з цього приводу ми (ми як більшість людей, або ми як представники певного прошарку) говоримо, як для більшості з нас ці речі насправді виглядають. У цьому сенсі для таких досліджень потрібні широкі опитування. Ключовою при цьому є множина першої особи. Хто ці «ми»? Якщо це «ми» охоплює людей, які відрізняються за расою, статтю, культурою, освітою, тоді чи не стає припущення про універсальність означених даних безнадійно хитким? За Дж. Александером, якщо ми включимо до цієї множини тільки тих, хто різниться зі мною (філософом) у всіх цих аспектах, то постає питання, чи зберігатиме в такому випадку свою цінність філософська теорія, яка спирається на таку вузьку множину моїх даних. Цими роздумами і відкриваються куліси для виходу на арену експериментальної філософії. На наш власний погляд, це слід розуміти не як супротив універсальності філософських теорій, а радше як крок до норм природничих наук щодо надійності отриманого знання та його відтворюваності. Звісно, така вимога до філософії є незвичною, але її вже висунуто, а отже з нею доведеться рахуватися. Загалом Александер аргументує, що ми ще не дозріли до того, аби генерувати тверді філософські висновки. Тому потрібна експериментальна філософія, бо з наявних філософських інтуїцій ми не отримуємо єдиного й релевантного для поведінки більшості людей пояснення. Саме в цих словах, ми вважаємо, і проступає орієнтація на відтворюване, надійне та релевантне для суспільних запитів знання, яке до цього було радше притаманне природничим наукам.

На думку Дж. Александера [Alexander, 2012], експериментальні філософи попри захоплення експериментальними методами не мають полишати традиційні філософські навички. У перспективі експериментальна філософія по мірі розвитку може зникнути як незалежний напрям – навіть попри різницю між експериментаторами й теоретиками, яка також спостерігається і в природничих науках. Як приклад він наводить фізику, яка залишається цілісною наукою попри співіснування теоретичної і експериментальної фізики як окремих гілок. Але завдяки експериментальній роботі може відбутись уточнення

² «what we would say or how things seem to us».

ключових теоретичних положень, як-от припущення про інкомпатибельність. На наш погляд, поява експериментальної філософії більш подібна до введення експериментальних досліджень в аристотелевську фізику, завдяки чому відбулось оновлення понятійного апарату й фізика вийшла на якісно новий, більш адекватний до оточуючого світу рівень описання й перетворення дійсності. Саме тому в появі експериментальної філософії ми вбачаємо зростання перетворювального потенціалу філософії та збільшення її суспільного значення.

Від самого початку тематика досліджень експериментальної філософії охоплює, головним чином, культурні розбіжності в проявленні філософської інтуїції. Наприклад, йдеться про інтуїтивне розуміння свободи волі. Останнім часом експериментальні філософи поширили свої дослідження на вивчення донедавна актуальних у неекспериментальній філософії проблем, а саме: каузальності, щастя, знання, ідентичності тощо. Також виокремилась експериментальна епістемологія, експериментальна метафізика, експериментальна етика. Ось окремі посилання на дослідження, спрямовані на вивчення інтуїтивних суджень про свідомість [Knobe & Prinz, 2008; Arico, 2010], причинність [Rohrbrough & Cumby, 2009; Hitchcock & Knobe, 2009], моральну відповідальність [Woolfolk, 2006; Nichols & Knobe, 2014], особистісну ідентичність [Nichols & Bruno, 2010], семантику [Machery, Mallon, Nichols & Stich, 2004; Lam, 2010] та свободу волі [Nahmias, Morris, Nadelhoffer & Turner, 2005; Nahmias, Morris, Nadelhoffer & Turner, 2006].

Історія появи експериментальної філософії

Прибічники експериментальної філософії подають її як революцію, що почалась на межі міленіуму. Насправді ж, є підстави стверджувати, що цей підхід має старіші корені. У якості передвісників експериментальної філософії виступає низка досить незалежних публікацій, які з часом сформуvalи підґрунтя для її виділення в окрему течію у філософії. Ще в минулому сторіччі в 30-ті роки норвезький філософ Арне Несс (Arne Næss) розпочав вивчення розуміння «істини» за допомогою опитувальників. Підчас розквіту філософії мови в 1950 рр. можна знайти зауваження щодо традиційного (ординарного) вживання слів. Порушується проблема щодо вживання слів профанами і розуміння ними сенсу цих слів. Пізніше американський філософ С. Стіч [Stich, 1990] у своїй книзі «The Fragmentation of Reason» наводить наступні роздуми: що було б, якби представники інших груп і культур не поділяли наші інтуїтивні оцінки щодо Геттє-проблеми? Чи стає тоді визначення знання залежним від культури? Чи набувають разом з тим культурної залежності й епістемологічні норми, які розкриваються в уявному експерименті Геттє [див.: Gettier, 1963]? Чи слідує з цього випадку, що інтуїтивні оцінки, задіяні в уявних експериментах, слід приймати з великою засторогою? Чи не надмірну надійність філософи приписують висновкам, які ґрунтуються на уявних експериментах? Тим самим С. Стіч припускає, що дослідники з інших соціальних верств чи представники інших культур, відмінних від західної аналітичної традиції, матимуть інше інтуїтивне розуміння проблеми Геттє (Gettier). Пізніше, в 2001 р. С. Стіч разом Дж. Вайнбергом і Ш. Ніколс перевіряють це припущення експериментально. Їхні результати вказують на культурну залежність того, що людина розуміє як знання. Те, що розглядається як знання в одній культурі, не є таким для представників іншої культури і, зрозуміло, що цей факт породжує цікаві дослідницькі проблеми в низці суспільних наук: соціальній психології, соціології, правознавстві, економіці тощо. Факти, встановлені філософами, набувають ролі нової рушійної сили для розвитку цих наук.

Але головний етап творення експериментальної філософії продовжується дотепер. З експериментальної філософії регулярно відбуваються конференції в ряді розвинутих країн. Наприклад, у США, Великобританії, Німеччині. У Нотингемі (Великобританія) у 2015 році відбулась шоста конференція з експериментальної філософії. У 2017 році вже

сьома конференція відбулась в Норвічі, Східна Англія³. Досить швидко цей напрям досліджень поширюється за межі англomовного простору і стає популярним у німецькомовних країнах. У вересні 2008 року в Кельнському університеті відбувся воркшоп з дещо провокативною назвою «Крісло в полум'ї? – Експериментальна філософія та її критики» – “Armchair in Flames? – Experimental Philosophy and Its Critics”. Вислів «крісло в полум'ї» позначає як спонукання інших філософів «вийти за межі власного крісла», так і критичність експериментальних філософів до філософських напрацювань без жодної емпіричної перевірки. Звісно, така гіперболізована критичність з боку окремих прибічників експериментальної філософії не має спотворювати продуктивний потенціал даного підходу. Слід зазначити, що за останні роки істотно розширилась географія експериментальної філософії. Наведемо лише кілька місць, де працюють її представники: у США, Гарвардський та Йельський університети, у Великобританії, Единбургський університет, у Німеччині, університет Кельну, Науковий центр соціальних досліджень у Берліні (Wissenschaftszentrum für Sozialforschung in Berlin), Технічний університет Дармштату (Darmstadt, Institut für Praxis der Philosophie), в Австрії, Інститут філософії університету м. Клагенфурт, у Польщі вона представлена у Варшавському університеті та як поєднання філософії права й експериментальної філософії у Ягелонському університеті в Кракові. У ряді країн у провідних університетах відкриті PhD-програми з експериментальної філософії, а саме в Австралії, Великобританії, Канаді, Нідерландах, Франції, Швеції.

Події останніх років вказують на те, що відбувається беззаперечне становлення експериментальної філософії як окремої філософської течії. При цьому можна вести мову про новий крок у взаємному зближенні філософії і науки, в тому сенсі, що філософія стає джерелом експериментально перевіреного, відтвореного знання, експериментально доведених підходів до аргументації. Водночас, як і при появі будь-якого нового напрямку досліджень, слід врахувати потенційні гострі дискусії, які супроводжуватимуть подальше розповсюдження експериментальної філософії. Важливо, щоб полум'я дискусій не зашкодило головному – народженню нового знання, позаяк цінність останнього має високе значення для наукового поступу і суспільного блага. В Україні, в державі зі своєрідними управлінськими традиціями та широко розповсюдженою бідністю і перманентним занепадом науки, можуть бути дещо ускладнені поява й прийняття нових напрямів філософських та й будь-яких наукових досліджень. Потенційно вірогідні, занадто гострі, а подекуди й нефахові дискусії можуть відіграти роль інгібіторів розвитку, зокрема й цього напрямку досліджень. Тому в Україні доцільно в першу чергу в колі фахівців та з урахуванням наявного потенціалу й інтересів дослідників окреслити орієнтири міждисциплінарної співпраці, до якої і спонукає експериментальна філософія.

Напрями досліджень в експериментальній філософії

Експериментальна філософія не є єдиним у собі напрямом досліджень. Загалом у її межах вирізняють дослідників, які орієнтовані на *позитивну програму* – розширення наявного арсеналу методів філософії та прибічників *негативної програми* – рестрикціоністів. Представники останньої виступають з критикою неекспериментальної філософії за допомогою експериментальних досліджень. Вони порушують питання про універсальність раніше розроблених філософських концепцій. На нашу думку, в дещо спрощеному вигляді їхню критику можна подати як сумніви в універсальності філософських концепцій, згенерованих у «просторі окремого крісла», бо потенційно істинність таких теорій обмежується простором крісла, в якому вони згенеровані та й то за умови перебування у кріслі представника тієї ж самої філософської течії. Водночас більшість зважених представників експериментальної філософії полишила генеральну

³ Інтернет сторінка об'єднання британських експериментальних філософів: <http://www.x-phil-uk.com>.

критику філософських інтуїцій, бо така критика призводить до небезпечного скептицизму. Наприклад, математичні й логічні інтуїції, як правило, виключаються з кола такої критики [Weinberg, 2007]. У якості ж головного об'єкту критики беруться інтуїції, які використовуються у формулюванні та аналізі уявних експериментів [Alexander & Weinberg, 2014].

Більш детально сутність основних напрямів в експериментальній філософії представлені в статті Томаса Надельхоффера та Едді Намайса [Nadelhoffer & Nahmias, 2007]. Дослідження С. Стіч, роботи Дж. Кноба та огляд, запропонований Т. Грундманом, Й. Хорват і Й. Кіппером (2014) окреслюють **три** основних напрями досліджень в експериментальній філософії.

1. Експериментальний рестрикціонізм або ж критичний підход в межах експериментальної філософії. Представники цього напрямку головним чином вказують на необхідність критичного обмеження філософських напрацювань, які ґрунтуються на філософських інтуїціях окремих, нехай і фахово підготовлених, філософів щодо уявних експериментів [Alexander & Weinberg, 2014; Weinberg, Gonnerman, Buckner & Alexander, 2010; Clarke, 2013]. Йдеться про так звані інтуїтивні висновки, які формуються як реакція певного філософа на розгляд певного уявного експерименту. Прибічники цього напрямку вказують на існування низки як психологічних, так і суспільних чинників, які можуть змінювати відповідні інтуїції, а отже й умовисновки стосовно уявного експерименту. Ними було продемонстровано варіативність таких інтуїцій залежно від ряду факторів. Наприклад, залежність оцінки наміру особи (навмисна чи ненавмисна дія) від діючих норм поведінки [Alexander & Weinberg, 2014]. Таким чином, на їхню думку, інтерпретації, що ґрунтуються на таких інтуїціях, мають також варіювати. Отже, використання особистих інтуїцій філософа втрачає виключну епістеміологічну цінність і стає малоприслужним для розбудови філософських теорій, принаймні доти, доки серед них не будуть виділені ті інтуїції, які поділяються представниками різних груп. Фактично в цьому підході пропонується обмежити використання авторських інтуїцій «традиційного філософа в кріслі» як окремого підходу до розуміння певної проблеми або до розбудови системи аргументів. Пропонується на підставі експериментальної перевірки перейти до використання інтуїцій, які є спільними та прийнятими для широкого кола фахівців та для випробуваних-профанів. З точки зору психології тим самим порушується проблема репрезентативності філософських інтуїцій та висновків. На думку Т. Грундмана, Й. Хорвата і Й. Кіппера (2014), такий підхід накладає досить жорсткі обмеження на подальше використання уявних експериментів у філософській практиці. Можливо, навіть слід припинити використання уявних експериментів до тих пір, поки не буде розкрито психологічну специфіку мислення філософів та чинники впливу при використанні уявних експериментів.

Зазначимо, що сучасні психологічні дослідження з фреймінгу, праймінгу та інших маніпуляцій при прийнятті рішення та при оцінюванні окреслюють множину означених факторів впливу [Tversky, Kahneman, 1981; Kühbinger, 1998; Levin, Schneider & Gaeth, 1998; Polunin, 2015; Polunin, 2016]. На нашу думку, когнітивна система філософа, як і система будь-якого іншого дослідника, природним чином підпадає під генерацію когнітивних помилок, бо вони можуть виникати в будь-якій когнітивній системі. Так само під їхній вплив потрапляє розумова діяльність психологів і економістів. У своїх дослідженнях фреймінгу А. Тверський і Д. Канеман продемонстрували, що під вплив фреймінгу при розв'язанні простих економічних проблем потрапляють навіть фахові економісти з науковим ступенем доктора філософії, бо фреймінг-ефект спирається на особливості функціонування когнітивної системи як такої. Останнє є ще одним аргументом щодо співпраці психологів і філософів з метою аналізу філософських інтуїцій.

2. Експериментальний дескриптивізм. Його представники спрямовують свою увагу на психологічні механізми й структури, які лежать в основі філософських інтуїцій. На їхню думку, головне завдання полягає в дослідженні та розкритті когнітивних

механізмів, які спрямовують філософську інтуїцію при аналізі певних випадків – уявних експериментів. Одне з відомих досліджень в цьому напрямі – Кноб-ефект⁴ або його ще називають побічним ефектом [Knobe, 2003; Feltz, 2007]. Сутність цього ефекту полягає в експериментальній зміні оцінки наміру дії – навмисна чи ненавмисна дія. Означена зміна відбувається залежно від впливу норм на описання експериментальної ситуації. Попри повну подібність експериментальних ситуацій, в одному випадку випробувані оцінюють побічний ефект від дії як спричинений особою навмисно, тоді як в іншому випадку – як ненавмисний. На переконання Дж. Кноба, цей ефект доводить, що наші нормативні судження щодо оцінювання дії мають прямий вплив на те, чи ми дію оцінимо як навмисну, чи як ненавмисну.

Дж. Кноб продемонстрував не тільки асиметрію в атрибуції навмисності дії, але й показав, що випробувані в одному випадку оцінюють дії керівника як такі, що підлягають **істотному покаранню** (див. виноску, варіант 1). Однак у другому випадку дії керівника ледь отримують **незначне схвалення** (див. виноску, варіант 2). Кноб пов'язує моральну оцінку дії із прямою атрибуцією навмисності дії. Звернімо увагу на релевантність цього ефекту для формування моральних і правових оцінок у судовій практиці та в мас-медіа. Отже, подібні дослідження можуть зацікавити не тільки філософів, але й правників та медіа-фахівців. Проте визначальним є те, що Кноб-ефект розкриває, як людина формує розуміння навмисності дії та моральну оцінку дії. Стандартна модель [Malle & Guglielmo, 2011] виходить з того, що наслідок спочатку дескриптивно оцінюється, чи є він експліцитно бажаним, чи навмисно на нього був спрямований суб'єкт дії? За *новою* моделлю оцінка моральності формується на вторинному рівні, залежно від того, як відбулась атрибуція навмисності. Остання ж істотно модулюється діючими нормами, які одну й ту ж саму дію можуть подати як навмисну, або навпаки як ненавмисну. Означена залежність в атрибуції навмисності від діючих норм та відтворюваність Кноб-ефекту ставить під сумнів стандартну модель оцінювання дії особи та спонукає до подальших експериментальних досліджень.

Цікавими є також напрацювання Дж. Грін з Гарвардського університету [Greene, 2013] щодо моделювання морального оцінювання. Філософи-раціоналісти, як І. Кант, виходять з того, що зрілі моральні оцінки мають бути раціональними, такими, що

⁴ У своєму експерименті Дж. Кноб пропонував випробуваним два варіанти гіпотетичної історії.

Варіант 1. Віце-президент компанії заходить до очільника правління компанії і каже: «Ми роздумуємо, чи розпочинати одну з нових програм. Вона збільшить прибутки, але також завдаватиме шкоду довкіллю». Очільник правління відповідає: «Мені все одно, чи завдає вона шкоду довкіллю. Я хочу збільшити прибутки на скільки це можливо. Отже, розпочинайте нову програму».

Вони розпочали нову програму. Дійсно в результаті довкіллю було завдано шкоду.

Варіант 2 майже цілком збігається у формулюванні з попереднім варіантом. Єдина розбіжність полягає в тому, що висловлювання «шкода довкіллю» замінено на «захист довкілля».

Підкреслимо, що в обох випадках очільник правління компанії **не** має безпосереднього наміру шкодити довкіллю чи захищати його. **Шкода чи захист довкілля є радше стороннім ефектом його дій.** Щодо кожного з формулювань історії випробуваним ставилось запитання, чи очільник компанії навмисно створює сторонній ефект? Відповіді істотно різнились. У першому випадку 82% випробуваних стверджували, що керівник навмисно шкодить середовищу. У другому випадку тільки 23% випробуваних вважають, що керівник навмисно захищає природне середовище. Результати цікаві тим, що в обох варіантах проблемної ситуації йдеться про сторонній ефект від свідомої дії актора. Ключовий момент полягає в тому, що дія оцінюється як *навмисна* тоді, коли вона призводить до *негативного* стороннього ефекту. Отже попри формальну подібність обидва випадки є істотно розбіжними для випробуваних. Підкреслимо можливість подальшого розвитку цього експерименту, а саме введення додаткових змінних, які враховують зміну перспективи подання історії (від першої та від третьої особи), чинник асиметрії втрат і здобутків та введення часового виміру в описання історії. Фактично, це можуть бути три окремі експериментальні дослідження, які далі розкриватимуть атрибуцію відповідальності.

спираються на абстрактні аргументи, і у такий спосіб вони формують мотивацію та спрямовують поведінку. На противагу до них Д. Юм і А. Сміт бачать первинний базис для моральних оцінок в емоціях. Грін же вважає, що й емоції, і раціональні абстрактні аргументи разом впливають на моральне оцінювання, тому він наполягає на експериментальному вивченні їхньої взаємодії. Для цього він провів дослідження, в яких використав модифіковані версії «проблеми з трамваем», яку раніше запропонували Філіппа Фут (Philippa Foot) та Юдит Томпсон (Judith Jarvis Thomson). Ук результаті він розробив теорію подвійних процесів морального оцінювання. За цією теорією, деонтологічне моральне оцінювання (оцінки стосовно «права» і «обов'язку») відбувається завдяки автоматичному опрацюванню емоцій. Утилітарні ж (консеквенціоналістські) моральні оцінки спираються на більш контрольовані когнітивні процеси. За припущенням Грін, протистояння між деонтологічними й консеквенціоналістськими моральними оцінками відображає базове «протистояння» між окремими нейрональними підсистемами мозку. Виразна конкуренція між цими системами можлива, якщо їх взаємодію розгорнути в часі [Greene, 2013]. Наприклад, як це є в дилемі із дитиною, що плаче (*crying baby dilemma*).

Уявіть таку ситуацію. Йде війна, і Ви переховуєтесь в підвалі разом з іншими людьми. На вулиці озброєні ворожі солдати. Ваша грудна дитина починає голосно плакати, і якщо плач не припиниться, ворожі солдати почують і вб'ють всіх, хто переховується в підвалі – Вас, дитину й всіх інших. Єдине, як Ви можете цьому запобігти, затулити рота дитині, але якщо Ви це зробите, до дитина помре від задухи. Чи вважаєте Ви цю дію морально припустимою?

Формулювання цієї проблеми у більшості читачів викликає відчуття внутрішнього конфлікту, який на рівні переживання відображає зіткнення двох підсистем для морального оцінювання. Зазначимо також, що в межах експериментального дескриптивізму використовуються й інші психологічні методи для збирання даних, а також методи з когнітивних наук та сучасні технології функціональної магнітно-резонансної томографії. Головна ж мета залишається – розуміння когнітивних механізмів, що лежать в основі повсякденних теорій і оцінок.

3. Експериментальна філософія як експериментальний аналіз понять. Серед представників експериментальної філософії є не тільки ті, хто критикує філософські методи, базовані на інтуїціях, тобто експериментальні рестрикціоністи [Alexander & Weinberg, 2014]. Інші представники вважають за доцільне подальше використання у філософії інтуїтивних суджень, але водночас пропонують поставити їх на потужний емпіричний фундамент. Основна ідея полягає в тому, що сенс певних філософських категорій слід перевіряти в масових емпіричних дослідженнях, а не через інтроспекції самих філософів [Nadelhoffer & Nahmias, 2007; Knobe, 2007]. Особливо це стосується категорій, які існують у дотеоретичному використанні та вживаються в повсякденному житті: свобода, причина, воля, щастя тощо. Отже, йдеться про представників *експериментального аналізу*.

Представники цього напрямку наполягають на дослідженні відповідних інтуїтивних суджень всіх представників принаймні в межах однієї мови, як зазначають Грундманн, Хорват та Кіппер (2014). До цієї групи належать не тільки фахові філософи, але й множина нефілософів. Особливо це має значення, коли філософські висновки в подальшому використовуються для моделювання, наприклад, відповідальності, інших правових відносин чи моральної складової певних аспектів повсякденного життя. При цьому Александер і Вайнберг (2014) розрізняють три модуси послуговування інтуїціями. Перший – прибічники *інтуїтивного солісизму*, це коли кожен спирається виключно на свою власну інтуїцію, на власне розуміння уявного експерименту. Другий – *інтуїтивний елітизм*, тобто коли власні інтуїції фахівця-філософа є репрезентативними щодо інтуїцій інших фахових філософів. Третій, *інтуїтивний популізм*, це коли власні інтуїції репрезентативні інтуїціям дилетантів. На наш погляд, враховуючи існування окремої групи фахівців-нефілософів, а саме науковців, які також вивчають людське мислення і поведінку, слід

виокремити ще й спеціалізований *фаховий інтуїтивізм*. Йдеться про психологів, антропологів, соціологів, когнітивістів, релігієзнавців, біхевіоральних економістів. *Фаховий інтуїтивізм* відобразить особливості мислення фахівців-науковців-нефілософів, їхні погляди щодо певних філософських проблем і перебіг мислення щодо уявних філософських експериментів. Таким чином, цими чотирма модусами утворюється простір, який простирається від профанних інтуїцій, до інтуїцій фахових нефілософів і далі до фахових інтуїцій філософів.

В межах даного підходу через проведення емпіричних досліджень встановлюється відповідність інтуїції окремого філософа повсякденним інтуїціям більшості профанів та їхній поведінці, які філософ і намагається моделювати [Nadelhoffer & Nahmias, 2007; Alexander, 2012]. Власне, така відповідність і є запорукою вдалого моделювання. Як один з прикладів встановлення невідповідності можна навести дослідження інкомпатибільності в дискусії щодо свободи, відповідальності й детермінізму. Приміром, такі неекспериментальні філософи, як Роберт Кан [Cane, 1999], вважають, що «більшість людей є природними інкомпатибілістами. Вони вважають, що існує певний конфлікт між свободою і детермінізмом». Але попри традиційну думку філософів, що пересічна особа в своїх інтерпретаціях події спирається на некомпатибільність (інкомпатибілізм), експериментальне дослідження вказує на протилежне [Nahmias et al., 2004; Nahmias et al., 2006]. У досліді випробуванням пропонувалась уявна ситуація, в якій суперкомп'ютер, ґрунтуючись на дії природних законів, вираховує неминучість пограбування банку. Втім, при розгляді такої ситуації 72% випробуваних вважають, що злочинці діяли покладаючись на власну свободу волі, а 83% випробуваних приписують моральну відповідальність особам, які скоюють цей злочин – пограбування банку. Таким чином, попри повну детермінованість події природними законами випробувані розглядають її як скоєну з власної волі. Отже, результати вказують, що повсякденному мисленню властивий компатибілізм, а не його протилежність – інкомпатибілізм. Це підтверджує не тільки необхідність емпіричної перевірки окремих філософських положень, але й проливає світло на можливі складності на шляху імплементації навіть найелегантніших філософських концепцій в повсякдення людського життя.

Не вдаючись у теоретичне обґрунтування, а лише з метою демонстрації потенціалу міждисциплінарної співпраці зазначимо, що психолог стосовно описаного дослідження може поставити питання про розбіжність суджень, зроблених від першої і третьої особи, і зажадати додаткових експериментів з вивчення природи компатибілізму/інкомпатибілізму. У такий спосіб припускається розбіжність в оцінках невідворотності злочину зроблених від першої (я) і третьої особи (він/вона). Іншим додатковим чинником, який потребує дослідження, є можливі варіації в компатибілізмі через розбіжність перспектив від першої і третьої особи щодо презентації самого актора – грабіжника банку. Йдеться про проявлення компатибілізму/інкомпатибілізму стосовно дій, зроблених власноруч (суб'єктом оцінювання) та іншою особою в якості актора (оцінювання дій іншого як актора). При цьому мають досліджуватись варіанти формулювання уявних історій у формулюваннях «я пограбував» vs. «він пограбував». Очікується, що цей фактор модулюватиме ступінь прояву компатибілізму. Не виключено, що модулятором прояву компатибілізму/інкомпатибілізму може виступити й обсяг здобичі, яку винесли грабіжники з банку. Тож тут можуть бути поставлені ще декілька додаткових експериментальних досліджень, які ширше розкриватимуть детермінанти компатибілізму/інкомпатибілізму як фундаментальної категорії для подальших досліджень свободи волі й відповідальності.

Критика експериментальної філософії

Поява будь-якого нового напрямку досліджень природно супроводжується критикою. Британський філософ Тімоті Вільямсон (Timothy Williamson)⁵ стосовно

⁵ Williamson, T. (2013). Review on Experimental Philosophy: An Introduction by Joshua Alexander, Cambridge, 2012. *Philosophy*, 88(3), 467-474.

експериментальної філософії зазначає, що якщо експериментальні філософи хочуть свою діяльність вести в справжньому науковому руслі, то вони мають полишити оманливий термін «філософські інтуїції» і визнати свою невдачу в ідентифікації будь-якого філософського методу, який би вони могли трансформувати чи перетворити у своїй революції. На наш погляд, вживання терміну інтуїції теж не є самим вдалим, але на початковому етапі розвитку, тим більше за наявної співпраці з психологами, ця проблема буде елімінована, наприклад, через більш точне визначення поняття та специфікацію ряду умовисновків, які позначаються цим поняттям.

Відхиляючись від експериментальної філософії, від себе підкреслимо, що у цьому зв'язку актуальності набуває експериментальна психологія філософського мислення. Звісно, цей напрям з великою вірогідністю складно втілювати в життя, і не тільки через неординарність об'єкту дослідження. Пояснення тому можна знайти в окремих прикладах відмови у співпраці між дослідниками психології релігії і теологами. Зрозуміло, що теологи і представники церкви часто вважають небажаною психологію релігії та психологію віри. Однак, філософія – не теологія. Розкриваючи особливості філософського мислення, психологія могла б зробити внесок як у фахову підготовку філософів, так і в тематичний простір подальших філософських досліджень. Розкриття в експериментах певних басів (когнітивних пасток) у філософському мисленні могло б зробити внесок у формування філософського мислення у молодих філософів. Відразу зазначимо, що подібні дослідження психологів жодним чином не заперечують важливість діяльності ані філософів, ані теологів, тим більше вони не ставлять під сумнів наявність релігійного досвіду й важливість філософських теорій та практики. Вони спрямовуються на розкриття функціональних особливостей когнітивної системи у фахівців відповідних галузей.

Т. Вільямсон (2013) порушує ще одне важливе питання, а саме щодо належної організації експериментальних досліджень. Підготовка й проведення експерименту – це окрема дисципліна, яка потребує певних знань і навичок. Безумовно, експерименти відкривають принципово нові горизонти у виробництві знань, але виключно при їх відповідній організації і реалізації. Водночас, як свідчать публікації, в межах експериментальної філософії вже відбувається плідна співпраця філософів і психологів, тому дане застереження на сьогодні не є критичним.

Франк Джексон [Jackson, 1998, р. 31] вважає, що інтуїції відбуваються цілком коректно в більшості випадків, включаючи уявні експерименти стосовно свободи дій, детермінізму та переконань. Бо вони відображають те, як наше повсякденне розуміння подає свободу дій, детермінізм і переконання. У тому обсягу, в якому наші інтуїції відповідають профанним уявленням, вони розкривають і повсякденні теорії. Однак, на нашу думку, тут критиком поспішно змішуються та нівелюються у своєму впливі такі чинники, як, наприклад, однина й множина першої та третьої особи. Ним дві різні перспективи формулювання умовисновків (інтуїцій) подаються як одна. Автоматично приймається їхня подібність, а цей автоматизм і є похибкою, обумовленою функціонуванням когнітивної системи. З точки зору експериментальної психології йдеться про порушення репрезентативності з боку критика.

Більш гостро критикує експериментальну філософію Антьє Каурпінен [Kauppinen, 2007]. Він вважає, що дослідницька програма експериментальної філософії ґрунтується на помилковому розумінні «співвідношення між концепціями людини й лінгвістичною поведінкою». Концептуальні тези експериментальних філософів включають у себе передбачення профанних реакцій виключно за певних потрібних умов. Саме через специфічну природу цих умов (уявних випадків) тези, висунуті експериментальними філософами, не можуть підлягати перевірці методами позитивістських суспільних наук. Далі він зазначає: хай там що, але ми, неекспериментальні філософи, маємо повне право на інтуїції щодо профанних концепцій на тій підставі, що ми посідаємо імпліцитне нормативне знання, яке набулось через рефлексивну участь у повсякденній лінгвістичній практиці. Як контраргумент до цієї критики від себе додамо, що повсякденна лінгвістична

практика окремого філософа є часто обмеженою, наприклад, певним суспільно-економічним прошарком, на що, власне, і вказують експериментальні філософи. Очевидно, що критика експериментальної філософії може бути й більш широкою, але позаяк ця стаття має на меті позначити появу нової течії в сучасній філософії, залишимо простір для критики в подальших публікаціях.

Експериментальна філософія і перспективні напрями досліджень у співпраці з психологами, економістами, соціологами, релігієзнавцями та правниками

Уникаючи повторення, звернімо увагу на дослідження Дж. Кноба, які фактично задають робочу програму сьогоденної експериментальної філософії⁶. Не менш цікава програма досліджень реалізується в галузі експериментальної епістемології у Варшавському університеті професором К. Папжитською (Katazhyna Papzhytska). Загалом, позаяк експериментальна філософія як напрям є новою, має місце відкритість дослідницького простору для цілого ряду нових досліджень з боку самих філософів.

На наш погляд, разом із тим існує потенціал, який несе в собі експериментальна філософія, та який ще не обговорюється в колі філософів-експериментаторів достатньо глибоко. Безумовно, філософія розробляє методологічні основи багатьох наук, формує розуміння базових категорій і пояснювальний апарат. Але слід згадати, що філософія бере участь у формуванні норм як індивідуальної, так і суспільної поведінки щодо багатьох аспектів життя, включно з правовими, політичними й економічними відносинами. У цьому сенсі експериментальна філософія в своїх доробках може не тільки розв'язати поставлені нею ж суто теоретичні питання, але й стати потужним джерелом оновлення норм та модуляції різних аспектів людської поведінки. Поведінка людини може висвітлюватись як з *дескриптивної*, так і *нормативної* перспективи. Дескрипції, сформовані на підставі міждисциплінарних досліджень та з урахуванням нагальних життєвих проблем і філософських інтерпретацій, мають всі шанси набутти в подальшому характеру норм. Більш того, емпіричні напрацювання філософів, психологів і соціологів, об'єднані разом, можуть бути релевантні для становлення норм та для формування впливів на масову свідомість через використання сучасних мас-медіа. Завдяки експериментальній компоненті філософія набуває не тільки нового доказового характеру, але й можливості більш потужно реагувати на актуальні запити суспільства. Вона виходить з тиші усамітненості й стає більш діалогічною у відносинах із суспільством. Експериментальна філософія може надати відчутний поштовх для подальшого розвитку релігієзнавства: наприклад, може йтись про якісно нові дослідження дуальності душі і тіла, розуму і тіла; для розвитку права, а саме в питаннях свободи волі, відповідальності, сприйняття справедливості; для розвитку політології, де серед іншого може емпірично вивчатись сприймання певних аспектів суспільного договору, справедливості як його невід'ємної складової, обману, регуляції відносин між добродішними акторами і дефекторами тощо. Фундаментальність філософської постановки питання з набуттям експериментальної і емпіричної компоненти та в поєднанні з соціологічно встановленою релевантністю для життя особи й суспільства стає надпотужним інструментом з формування індивідуальної та масової свідомості, а через це й чинником модуляції поведінки. У такий спосіб істотно підсилюється суспільна роль філософії як регулятора людської поведінки. При цьому про поведінку йдеться у широкому сенсі, коли й мисленеві акти (оцінки, прийняття рішення) розглядаються як складова поведінки.

Позаяк філософія формує методологічну основу будь-якої науки, а також враховуючи можливість експериментального уточнення окремих базових категорій, відкривається низка напрямів для співпраці фахівців з експериментальної філософії та представників окремих емпіричних наук, як-от психології, соціології, економіки, а саме експериментальної та біхевіоральної економіки, права, релігієзнавства. Діючі до цього

⁶ Див.: <http://campuspress.yale.edu/joshuaknobe>.

концепти, які вважались непохитними, як-от вище згадуваний інкомпатибілізм, при експериментальній перевірці можуть виявитись такими, що потребують переосмислення. У біхевіоральній економіці могли б стати в нагоді дослідження таких категорій, як довіра, влада, насильство, справедливість, які є центральними, наприклад, для моделювання поведінки платників податків. Не менш цікавим могло б бути спільне дослідження експериментальними філософами, соціологами та психологами проблеми суспільного договору та пов'язаних з ним категорій, як-от відповідальність, навмисність/ненавмисність, розуміння рівності перед законом тощо.

У межах вже існуючого експериментального дескриптивізму доцільно розглянути когнітивні репрезентації метафізичних категорій: наприклад, часу, простору, енергії, сутності, властивості тощо. Враховуючі публікації в сучасній квантовій фізиці та в неекспериментальній філософії, в яких йдеться про емергентну природу часу й простору, подібні доробки були б цікавими й для фізиків, і для філософів науки. Не виключено, що емергентність часу ґрунтується на функціональних особливостях когнітивної системи. Фактично нами ставиться питання про те, чи дійсно можна підтвердити емергентну природу часу і простору, але не з боку сучасної квантової фізики, а з перспективи філософії і когнітивних наук. У результаті такий паралелізм аргументації про емергентність категорій, які донедавна вважались фундаментальними (наприклад, час), у новому світлі порушує питання про роль когнітивної системи (розуму) в генерації базових категорій та умов їх оновлення. У цьому випадку постає питання, як за таких умов розуміти базові фізичні категорії і універсалії, та які вони мають межі дійсності? Консеквентно йтиметься (а) про конструювання картини світу в умовах системи змінюваних базових категорій, (б) про наслідки такої змінюваності для організації життя суспільства та (в) про суб'єкта як джерело змінюваності базових категорій.

Зазначимо, що поява експериментальної філософії є стимулом і для розвитку психології. На наш погляд, в першу чергу – для пострадянської психології, якій властива виразна захопленість теоретизуванням. Окремі психологи пострадянської доби вважають, що ми успадкували потужну методологію, яка не тільки не поступається західній, але й є більш фундаментальною. Експериментальна філософія могла б надати потужний поштовх для подальшого розвитку методології. Вона ж порушить питання про плоди вже використовуваної методології. Співпраця з філософами-експериментаторами слугуватиме не тільки оновленню методологічного апарату, але й нестиме плоди у вигляді нових, експериментально доведених теорій та нових фундаментальних знань. Звісно, постане також питання, чи не звели ми в попередні роки психологію як експериментальну науку до переважно розмовного жанру, до невластивих сучасній науці експериментально необґрунтованих філософствувань про психологію, які в більшій мірі підтримуються посадовим авторитетом, а не результатами експериментальних досліджень? Теоретизування без експерименту може породити захоплення або віру, навіть сильну віру, але не знання. Якщо вже сучасна філософія звертається до експериментальних досліджень, то пострадянським психологам тим більше час виходити з річища філософствувань про природу психічного й повернутись до того, що було початком академічної психології ще у 1879 році – до експерименту. А вже на підставі експериментальних та емпіричних досліджень вдаватись до теоретизування, але з врахуванням сучасних напрацювань в експериментальній та когнітивній філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ / REFERENCES

- Alexander, J., & Weinberg, J. (2014). Analytische Erkenntnistheorie und Experimentelle Philosophie. In Th. Grundmann, J. Horvath J. Kipper (Hrg.), *Die Experimentelle Philosophie in der Diskussion* (S. 151–188). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Alexander, J. (2012). *Experimental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Malden.
- Arico, A. (2010). Folk Psychology, Consciousness, and Context Effects. *Review of Philosophy and Psychology*, 1, 371–393.

- Clarke, S. (2013). Intuitions as evidence, philosophical expertise and the developmental challenge. *Philosophical Papers*, 42, 175–207.
- Roxborough, C., & Cumby, J. (2009). Folk Psychological Concepts. Causation. *Philosophical Psychology*, 22, 205–213.
- Feltz, A. (2007). The Knobe Effect: A Brief Overview. *The Journal of Mind and Behavior*, 28(3/4), 265–277.
- Gettier, E. (1963). Is Justified Truth Belief Knowledge? *Analysis*, 23, 121–123.
- Greene, J. (2013). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. New York: Penguin Press.
- Grundmann, T., Horvath, J., & Kipper, J. (Hrg.). (2014). *Die Experimentelle Philosophie in der Diskussion*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Hitchcock, Ch., & Knobe, J. (2009). Cause and Norm. *Journal of Philosophy*, 106, 587–612.
- Horvath, J. (2015). Was ist eigentlich die Herausforderung durch die Experimentelle Philosophie? In D. Koppelberg & S. Tolksdorf (Hg.), *Erkenntnistheorie – wie und wozu?* Paderborn: Mentis.
- Horvath, J., & Grundmann, T. (Eds.). (2012). *Experimental Philosophy and its critics*. London; New York: Routledge.
- Jackson, F. (1998). *From metaphysics to ethics. A defence of conceptual analysis*. Oxford. <http://dx.doi.org/10.1093/0198250614.001.0001>.
- Kane, R. (1999). Responsibility, Luck, and Chance. Reflections on Free Will and Indeterminism. *The Journal of Philosophy*, 96(5), 217–240.
- Kauppinen, A. (2007). The rise and fall of experimental philosophy. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 10(2), 95–118. <http://dx.doi.org/10.1080/13869790701305871>.
- Knobe, J. (2003). Intentional action in folk psychology: an experimental investigation. *Philosophical Psychology*, 16, 309–323.
- Knobe, J., & Nichols, S. (Eds.). (2008). *Experimental Philosophy* (Vol. 1). Oxford: Oxford University Press.
- Knobe, J., & Nichols, S. (Eds.). (2013). *Experimental Philosophy* (Vol. 2). Oxford: Oxford University Press.
- Knobe, J., & Prinz, J. (2008). Intuitions about Consciousness. Experimental Studies. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, 67–83.
- Kühbinger, A. (1998). The influence of framing on risky decisions: A meta-analysis. *Organizational Behaviour and Human Decision Process*, 75, 23–55.
- Lam, B. (2010). Are Cantonese-Speakers Really Descriptivists? Revisiting Cross-Cultural Semantics. *Cognition*, 115, 320–329.
- Levin, I. P., Schneider, S. L., & Gaeth, G. J. (1998). All frames are not created equal: A typology and critical analysis of framing effects. *Organizational Behaviour and Human Decision Process*, 76(2), 149–188.
- Lütge, Ch., Rusch, H., & Uhl, M. (Eds.). (2014). *Experimental Ethics: Toward an Empirical Moral Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S. (2004). Semantics, Cross-Cultural Style. *Cognition*, 9, 1–12.
- Malle, B., & Guglielmo, S. (2011). Are Intentionality Judgments Fundamentally Moral? In C. Mackenzie, R. Langdon (Eds.), *Emotion, Imagination, and Moral Reasoning* (pp. 275–293). Philadelphia: Psychology Press.
- Nadelhoffer, T., & Nahmias, E. (2007). The Past and Future of Experimental Philosophy. *Philosophical Explorations*, 10, 123–149.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., & Turner, J. (2004). The Phenomenology of Free Will. *Journal of Consciousness Studies*, 11(7–8), 162–179.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., & Turner, J. (2005). Surveying Freedom. Folk Intuitions About Free Will and Moral Responsibility. *Philosophical Psychology*, 18, 561–584.

- Nahmias, E. A., Morris, S. G., Nadelhoffer, T., & Turner, J. (2006). Is incompatibilism intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXIII(1), 28–53.
- Nichols, S., & Bruno, M. (2010). Intuitions about Personal Identity. An Empirical Study. *Philosophical Psychology*, 23, 293–312.
- Nichols, S., & Knobe, J. (2014). Moralische Verantwortung und Determinismus. Die Kognitionswissenschaft der Alltagsintuitionen. In T. Grundmann, J. Horvath, J. Kipper (Hrg.), *Die Experimentelle Philosophie in der Diskussion* (S. 102–135). Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Polunin, O. (2015). Cognitive representation of situational and propositional time flow as basis for temporal framing effect in future time mode. *Studia Psychologica*, 57(1), 5–20.
- Polunin, O. (2016). An impact of the situational and propositional time flow on the monetary saving proposition made from the first- and the third-person perspective. *Studia Psychologica*, 58(3), 171–183.
- Stich, S. (1990). *The Fragmentation of Reason: Preface to a pragmatic theory of cognitive evaluation*. Cambridge: MIT Press.
- Swain, S., Alexander, J., & Weinberg, J. (2008). The Instability of Philosophical Intuitions – Running Hot and Cold on Truetemp. *Philosophy and Phenomenological Research*, 76, 138–155.
- Tversky, A., & Kahneman, D. (1981). The framing of decisions and the psychology of choice. In: *Science*, 211, 453–458.
- Weinberg, J. M., Gonnerman, Ch., Buckner, C., & Alexander, J. (2010). Are philosophers expert intuiters? *Philosophy and Psychology*, 23(3), 331–355. <http://dx.doi.org/10.1080/09515089.2010.490944>.
- Weinberg, J., Nichols, S., & Stich, S. (2001). Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*, 29, 429–460.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Woolfolk, R. L., Doris, J. M., & Darley, J. M. (2006). Identification, Situational Constraint, and Social Cognition: Studies in the Attribution of Moral Responsibility. *Cognition*, 100(2), 283–301.

Полунін Олексій Васильович

доктор психологічних наук, професор кафедри психології
Київський національний торговельно-економічний університет
вул. Кіото, 19, Київ, 02156
E-mail: polunin.oleksiy@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9058-3200>

Стаття надійшла до редакції: 28.05.2018

Схвалено до друку: 20.06.2018

**ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
В ФИЛОСОФИИ И НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ДЛЯ
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Полунин Алексей Васильевич

доктор психологических наук, профессор кафедры психологии
Киевский национальный торгово-экономический университет
ул. Кіото, 19, Киев, 02156
E-mail: polunin.oleksiy@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9058-3200>

В статье представлена новая ветвь философии – экспериментальная философия, которая мощно заявила о себе в последние двадцать пять лет в странах Западной, Центральной Европы и США. Представлена ее предыстория, основные положения, ключевые методы и тематика исследований, а также отдельные результаты. Описаны основные направления в рамках самой экспериментальной философии, а именно (1) рестрикционизм, (2) экспериментальный дескриптивизм и (3) экспериментальный анализ понятий. В статье раскрывается значительный междисциплинарный потенциал экспериментальной философии, описан ряд направлений, в которых могло бы состояться плодотворное сотрудничество философов, психологов, бихевиоральных экономистов, правоведов и представителей других дисциплин, в которых изучается поведение человека. Появление экспериментальной компоненты и активное творение нового эмпирически обоснованного знания увеличивает потенциальное влияние философии на общество, на эффективность формирования ценностей и модуляцию поведения людей, особенно с учетом возможностей современных масс-медиа.

Ключевые слова: экспериментальная философия, метод, воображаемый эксперимент, рестрикционизм, экспериментальный дескриптивизм, экспериментальный анализ, побочный эффект.

Статья поступила в редакцию: 28.05.2018

Утверждена к печати: 20.06.2018

EXPERIMENTAL PHILOSOPHY: NEW BRANCH IN PHILOSOPHY AND NEW POSSIBILITIES FOR INTERDISCIPLINARY RESEARCH

Polunin Oleksiy V.

D.Sc. in Psychology, Professor of the Department of Psychology

Kyiv National University of Trade and Economics

19, Kyoto str., 02156, Kyiv, Ukraine

E-mail: polunin.oleksiy@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9058-3200>

ABSTRACT

The article presents new branch of philosophy, namely the experimental philosophy that has powerfully raised in the last twenty five years and is presented in the West and Central Europe, and in the USA. The paper briefly describes the history of experimental philosophy, it's mainframe thoughts, the key methods, the research topics and some results. The article demonstrates that experimental philosophy may be understood as an attempt to widen the list of methods available for philosophy, as an attempt to reform philosophy from inside. The paper presents main branches within experimental philosophy, namely (1) restrictivism, (2) experimental descriptivism and (3) experimental analysis. Within the last one, the experimental analysis, author follows Alexander and Weinberg (2014) and describes three levels of intuitions usage: intuitive solipsism, intuitive elitism, intuitive populism, but to these tree he adds the forth one – professional intuitivism. The general schema of an experimental philosophical study is presented and discussed. The article also describes some of the already well known key experimental studies like the experiment on the side effect by J. Knobe (Knobe-effect), experiment on moral judgment by J. Green. The article highlights a high interdisciplinary potential of experimental philosophy and describes the sub-fields of possible collaboration between philosophers, psychologists, behavioral economists, legal scholars, and other scientists that study human behavior. In many cases the studies on experimental philosophy tell us about the psychological processes that underlie the philosophically relevant intuitions. So, one may point to the bilateral interest of philosophers and psychologists in further development of experimental philosophy. The raise of experimental philosophy, which induces an active production of empirically proven knowledge, reflects the growing impact of philosophy on society, on setting and re-thinking the norms of behavior, on formation of values and modulation of human behavior, especially when one considers the powerful modern mass-media.

Keywords: experimental philosophy, method, thought experiment, intuitions, restrictivism, experimental descriptivism, experimental analysis, side effect.

Article arrived: 28.05.2018

Accepted: 20.06.2018

СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К СОЗДАНИЮ САМООПРЕДЕЛЯЮЩЕГОСЯ МАШИННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

В статье эксплицируется философский аспект основных подходов к созданию самоопределяющегося машинного интеллекта. Принцип предосторожности рассматривается как адекватный методологический принцип для этой сферы исследований. Согласно этому принципу научное сообщество и вообще общество должны идти друг другу навстречу в смысле как познания опасений общества относительно неопределенности перспектив научно-технического роста, так и популяризации научных знаний, преодоления мифов, связанных с наукой и популярных среди неспециалистов. Делается вывод о том, что обществу следует создавать резервы для ответа на допустимые, а не только уверенно прогнозируемые угрозы.

Ключевые слова: самоопределяющийся машинный интеллект, искусственный интеллект, принцип предосторожности, дегуманизация.

Актуальным синтетическим направлением компьютеризации, привлекающим менее всего внимания научного сообщества в любом научном аспекте, являются усилия в направлении создания самоопределяющегося машинного интеллекта (искусственного интеллекта). Однако, как мы покажем далее, вопрос самоопределяющегося машинного интеллекта (обычно лишь подразумеваемый как часть – не важно истинной или ложной – информации, которой оперирует человечество) заслуживает отдельного рассмотрения.

Проблемное поле машинного интеллекта предстает в современной философии как чрезвычайно комплексное и многомерное. Одним из самых дискуссионных вопросов в этом контексте является создание и гипотетическое будущее самоопределяющегося машинного интеллекта, то есть машинного интеллекта как основы функций сознания (метафора) в их целостности. Именно в такой интерпретации раскрывал понятие технологической сингулярности профессор математики В. С. Виндж. Этот вопрос обсуждается и представителями частных наук, и в университетских философских кругах (Н. М. Амосов, А. Е. Баранович, И. В. Бестужев-Лада, Д. Э. Гаспарян, К. И. Карпенко, А. Н. Колмогоров, А. Я. Мороз, П. Норвиг, К. А. Павлов, Р. Пенроуз, С. Рассел, М. Ратнер, Д. Ратнер, А. С. Степаненко, В. Толстых и другие).

Для дальнейшего рассмотрения необходимо припомнить трансгуманистические идеи, критикуемые нами [см.: Карпенко, 2017, с. 95–98] за деантропологизацию, и подчеркнуть, что они всё же проявляют заботу об определенном благе, хотя и в своем специфическом понимании. Имеем в виду как благо для человека (например, медицинское продление жизни, устойчивое медицинское улучшение настроения и памяти), так и для тех (транслюдей, постлюдей), кто рассматривается в ряду прямой преемственности по отношению к человеку.

Разумеется, учитывая игнорирование побочных эффектов многих из предложенных «благ» и навязываемое идеологическое размежевание людей и постлюдей, то есть проведение новой линии разлома (контекстуализируя термин С. Ф. Хантингтона), это обобщенное «благо» получает окрас деструктивности. Однако соотношение трансгуманизма с антропоцентризмом как познавательной установкой и гуманизмом как типом философского мировоззрения можно сравнить с соотношением биоцентризма с антропоцентризмом и гуманизмом: биоцентристы отрицают антропоцентризм как устаревший, но не отстраняются от гуманизма, используют последнее понятие в широком смысле, что делает возможным выход за рамки, наложенные антропоцентризмом, а также

провозглашение Нового (обновленного) гуманизма (см., напр.: А. Печчен), в основу которого положен не антропоцентризм, а благо человека в биоцентрическом понимании. Подобным образом трансгуманисты, отрицая антропоцентризм, выступают за «гуманное» отношение к транслядам, постлюдям как потомкам *homo sapiens*.

Тем не менее в ходе взаимообогащения понятий, обозначающих различные направления компьютеризации и трансгуманизма, возникает нечто качественно новое: понятие самоопределяющегося машинного интеллекта (под разными названиями) в его современном виде. В его экспликациях не просто обосновывается возможность моделирования функций сознания (метафора) в их целостности, но делаются гораздо более смелые прогнозы в этом контексте: происходит введение в науку (как дискурсивно равноправного) сочетания идей создания самоопределяющегося машинного интеллекта и допустимости вытеснения людей его носителями, не рассматривая последнее как угрозу, которая требует поиска путей противодействия.

Временно абстрагируясь от вопроса возможности практической реализации таких прогнозов, подчеркнем то, что уже само их включение в философский дискурс является не просто отрицанием антропоцентризма и заменой его на машиноинтеллектцентризм, но еще и полным отрицанием гуманизма с его отстаиванием самоценности человека (пусть даже трансчеловека, постчеловека), его достоинства. По нашему мнению, философия должна замечать и давать адекватную оценку подобным процессам еще на ранних стадиях.

Вопрос возможности создания самоопределяющегося машинного интеллекта оказывается не чисто техническим уже с позиций соотношения ответов на него с философским учением о сознании. Сквозь призму проблемы дегуманизации этот вопрос получает широкий мировоззренческий резонанс и находит отклик в философии науки и техники, социальной философии и пр. В целом проблематика нашей статьи, вовлекающая разнообразное философское и специально-научное знание, обоснованно предполагает философский уровень обобщения. Соответственно, *целью* статьи является экспликация философского аспекта основных подходов к созданию самоопределяющегося машинного интеллекта.

Подход, в рамках которого утверждается, что «... человек является действительно сложной материальной системой, но системой конечной сложности и весьма ограниченного совершенства и поэтому доступной имитации» [Колмогоров, 2004, с. 311], можно считать достаточно влиятельным в современном философско-теоретическом дискурсе. Оптимизм у исследователей касательно создания самоопределяющегося машинного интеллекта как основы функций сознания (метафора) в их целостности вызывает длинный ряд существующих наработок. Например, как прототип свободы воли человека, многие десятилетия насчитывает идея компьютера со случайным элементом. Такие машины вовлекают электронные процессы, подобные в этом смысле игре в кости.

К созданию более совершенных образцов машинного интеллекта всё больше привлекают достижения нано- и биотехнологий. Уже созданы ДНК-компьютеры, способные решать математические задачи с большей скоростью, чем компьютеры на традиционной основе, речь идет также о так называемом «квантовом компьютере».

Открытой является проблема конкретного носителя самоопределяющегося машинного интеллекта [Мороз, 2008, с. 105]. Это может быть как компьютер в близком к современному пониманию (или же совокупность объединенных в систему компьютеров), так и культивированная мозговая ткань (последнее порождает определенные этические проблемы). Насколько второй вариант может быть в форме всё еще машинного интеллекта, или уже киборга? В воображении исследователей стираются границы между живым и неживым (методологическая четкость которых и так была предметом дискуссий).

Тем не менее даже в пределах материалистической парадигмы исследователям следует учитывать целый ряд существенных затруднений. В частности, Р. Пенроуз утверждает, что явление сознания (а наличие сознания – хотя и в метафорическом

смысле – является необходимым условием самоопределяющегося машинного интеллекта) не может быть адекватно описано в рамках современной физической теории. Более того, он аргументировано доказывает: оно не может быть объяснено с позиций современного научного мировоззрения в целом. Однако исследователь отмечает, что он далек от отстаивания позиции, согласно которой понимание сознания невозможно в рамках научного подхода. Просто, по его мнению, современная наука еще не достигла уровня, необходимого для решения такой задачи [Пенроуз, 2005, с. 10].

Однако К. А. Павлов пытается вывести проблему моделирования интеллекта на качественно новый уровень уже в наше время, утверждая среди прочего, что «... потенциальные богатства виртуального компьютерного мира могут быть превращены в идеальную симуляцию самосознающего и самоконтролирующегося существа, если взять на вооружение иную логику организации внутреннего мира этих электронных существ...» [Павлов, 2005, с. 80–81], чем та, которая сейчас царит в компьютерной технике. Фактически речь идет о смещении акцента с логики тождества (аристотелева логика), которая доминирует в естественных науках, на логику аналогий, которая лежит в основе гуманитарных наук. В частности, мыслитель указывает на более высокие выразительные возможности «неточных» наук.

Здесь мы, по сути, выходим на необходимость фундаментальных изменений в системе методов, парадигматических ориентаций указанной области. Но насколько современная наука способна к таким трансформациям? Проблема синтеза методологий естественных и гуманитарных наук (а в сфере машинного интеллекта без такого синтеза, понимаем, не обойтись) является едва ли не наиболее дискуссионной. Пока что такой подход порождает больше вопросов, чем ответов, и ожидает дальнейших исследований. В случае их успеха на повестке дня оказываются фундаментальные изменения не только в области машинного интеллекта, но и во всей общенаучной картине мира.

В то же время современные концептуализации самоопределяющегося машинного интеллекта являются ярким примером зависимости технологических форм от субъекта созидания, а не только от объективных законов природы. Подчеркнем наличие прямых и обратных связей между человеческой субъективностью и технонаукой. Исследователи во многом пытаются воссоздать именно интеллект *homo sapiens*. В частности, для современного этапа характерно «... изучение и моделирование рациональных структур в связи с эмоциями, верованиями, чувствами, практическими навыками и неаналитическими методами обработки образной информации...» [Петрунин, 2010, с. 159].

Но насколько конструктивным является стремление создать так называемый «некоторый полный аналог интеллекта человека» [Швирков, 2006, с. 151–152]? Можно предположить, что функции интеллекта человека будут воспроизведены во многом на основе других принципов действия. В этом контексте приведем лишь один яркий пример: первые попытки создания прототипов современных летательных аппаратов заключались в неудачном воспроизведении механизма полета птиц.

Некоторые исследователи даже рассматривают возможность отойти от метафоричности, интерпретируя самоопределяющийся машинный интеллект, что отражается в соотношении понятий «сильного» и «слабого» машинного интеллекта. Так, С. Рассел и П. Норвиг, авторы фундаментальной работы «Искусственный интеллект: современный подход», формулируют упомянутую проблему следующим образом [см.: Рассел, Норвиг, 2006, с. 1248]. Утверждение, согласно которому машины, возможно, способны действовать так, как будто действительно являются интеллектуальными, называют гипотезой слабого искусственного интеллекта (машинного интеллекта. – В. К.). Утверждение, что машины действительно мыслят (а не просто имитируют мыслительные процессы), называют гипотезой сильного искусственного интеллекта (машинного интеллекта. – В. К.).

То есть, как мы видим, если следовать гипотезе сильного машинного интеллекта, принципиальной разницы между текущими достижениями в области машинного

интеллекта и самоопределяющимся машинным интеллектом они не усматривают. И тот, и другой якобы обладают мышлением в буквальном смысле, просто первый технически недостаточно совершенен, чтобы проявить свою способность мыслить сполна. Однако упомянутые ученые также констатируют: большинство исследователей искусственного интеллекта (машинного интеллекта) принимают гипотезу слабого машинного интеллекта как данность и не задумываются над тем, что может дискутироваться также гипотеза сильного машинного интеллекта; коль скоро разработанная ими программа успешно функционирует, их не волнует, назовут ли ее работу имитацией интеллекта или настоящим интеллектом.

С другой стороны, такие исследователи, как, например, А. С. Степаненко, придерживаются мнения о принципиальной невозможности конструирования самоопределяющегося машинного интеллекта [Степаненко, 2007, с. 17; см. также: Гаспарян, 2017, с. 92]. В частности, А. С. Степаненко исходит из тезиса о невычислимости сознания: речь идет о неудачах сциентистско-рационалистического редукционизма в гносеологической интерпретации интеллекта человека как субъекта социально-коммуникативной деятельности. Сформулируем в этом контексте вопрос: можно ли воплотить качественное своеобразие человеческого интеллекта на цифровой количественной основе (путем цифровых количественных программных преобразований)? При этом рост вычислительной мощности компьютеров, объемов памяти и т. п. тоже будут обобщенно пониматься здесь как количественные изменения.

Однако в контексте потенциальных невиданных высот научно-технического прогресса А. П. Назаретян приводит следующие концептуальные положения постнеклассической науки. Всякое знание признается культурно производным и исторически ограниченным, а абсолютные «истины» уступают место взаимодополнительным «моделям». Соответственно, любой окончательный запрет на технические решения, будучи порождением определенной модели, оказывается таким же относительным, как сама модель. Носитель информационной модели, творчески «играя» ее компонентами, способен формировать метамодели, в рамках которых неуправляемые константы превращаются в управляемые переменные. «Таким образом, технические задачи, принципиально неразрешимые в одной модели, оказываются решенными в другой модели, и, коль скоро мы перестали догматически возводить функциональные модели в ранг “объективных истин”, не видно иных оснований считать возможности целенаправленного управления потенциально исчерпаемыми» [Назаретян, 2001, с. 212–213].

Тем не менее нельзя переоценивать эти положения для конкретных случаев. Попробуем подробно пояснить последний тезис. Предположим, моделирование функций сознания (метафора) в их целостности с техническими средствами как носителем следует истолковывать в качестве общей цели комплекса исследований ряда ученых. Но вот с формулировкой общей проблемы соответствующей отрасли не всё так просто. Упомянутое моделирование на современном этапе нельзя истолковать и как общую проблему в виде «каким способом (способами) можно смоделировать функции сознания (метафора) в их целостности с техническими средствами как носителем», поскольку неизвестно, можно ли вообще смоделировать упомянутые функции сознания (метафора) в их целостности с техническими средствами как носителем (припомним приведенный тезис о невычислимости сознания у А. С. Степаненко). При этом, по всей видимости, утвердительный теоретический ответ на данный вопрос, предлагаемый рядом исследователей в рамках постнеклассической науки, лишь в очередной раз порождает контраргументы оппонентов (в обратном случае происходит ровно наоборот). То есть проблема выражается в последнем вопросе (можно ли вообще смоделировать), а не в предыдущем (каким способом / способами; ведь если вообще невозможно, то «какими способами» – неважно). И лишь достижение (либо недостижение) общей цели оказывается удовлетворительным критерием адекватности теоретических построений.

Практика в этой области исследований, выходящих на крайне высокий уровень абстракции, оказывается основным критерием истины.

С учетом наших замечаний о постановке проблемы, достижение такой сверхсложной (исходя даже из современных неполных знаний о сознании) цели требует решения целого ряда последовательных задач, каждая из которых будет иметь в своей основе конкретную исследовательскую проблему, о большинстве из которых в настоящее время мы даже не догадываемся (вспомним приведенные выше воззрения Р. Пенроуза). То есть «метамодель» (А. П. Назаретян), которая «обещает» достижение цели (удачное моделирование), должна последовательно порождать соответствующие исследовательские проблемы. Но на определенном этапе, так и не доведя нас до «логического завершения», она может оказаться одной из тех самых парадигм, которые, по Т. С. Куну, прекратили порождать исследовательские проблемы вообще и вместо этого превратились в средства инженерных дисциплин (например, геометрическая оптика) [Кун, 1977, с. 113]. Что касается возможностей конструирования других метамodelей, то приведенный пример Т. С. Куна о геометрической оптике позволяет сделать вывод, что в некоторых случаях подобный путь оказывается непродуктивным – то есть реформативное геометрической оптики хоть с позиций «моделей», хоть с позиций «метамodelей» так и не смогло восстановить порождение исследовательских проблем в геометрической оптике.

Таким образом, в рамках уже полученных наукой результатов можно сделать *вывод*, что сейчас идея самоопределяющегося машинного интеллекта содержит больше от концептуализации суператтрактора, в стремлении к которому могут совершенствоваться современные системы машинного интеллекта, методология области и даже общенаучная методология, чем от конкретной цели исследований, концептуализации аттрактора. Однако следует отметить, что отрицание важности реагирования на эту угрозу по причине ее гипотетичности может предоставить прецедент для нереагирования (по аналогии) на любую другую несколько «менее гипотетическую». Причем в контексте беспрецедентного научно-технологического роста в различных сферах неизвестно, где здесь провести качественную границу. В культуре утвердился образец (модель) игнорирования. Ситуация с феноменом самоопределяющегося машинного интеллекта может рассматриваться как пробный камень, в определенном смысле даже типичный пример отношения ученых и общества в целом к возможности внезапных научных прорывов в самых неожиданных областях. Как деструктивные крайности здесь выступают дегуманизация и игнорирование. М. Хайдеггер отмечал: «Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному, тем более вопрошающими мы становимся» [Хайдеггер, 1993, с. 238]. И такую «близость» не следует толковать буквально, мы как раз и призваны оказаться «ближе» в ходе философской рефлексии.

Адекватным методологическим принципом для этой сферы нам представляется принцип предосторожности. «Важность принципа определяется характером подлежащих предупреждению потенциальных угроз. В действительности, их знание можно квалифицировать и как “знание”, и как “незнание”. <...> Он [принцип предосторожности. – В. К.] привносит в науку новый фактор, связанный с вмешательством общества в сферу научной деятельности» [К обществу знания, 2005, с. 144–145]. Согласно этому принципу научное сообщество и общество в целом должны идти друг другу навстречу: как в форме познания опасностей общества относительно неопределенности перспектив научно-технического роста, так и путем популяризации научных знаний, преодоления мифов, связанных с наукой и распространенных среди неспециалистов. Следует создавать резервы для ответа на допустимые, а не только уверенно прогнозируемые угрозы. Эти резервы создаются и в ходе дальнейших научных исследований, и в ходе гуманизации науки, общества, гуманизации ментальности как глубинного, устойчивого фактора духовной сферы. Последние являются резервами готовности общества адекватно реагировать на кризисные ситуации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Гаспарян Д. Э. Таинство естественной семантики: трансцендентальное измерение смысла и проблема искусственного интеллекта. *Вопросы философии*. 2017. № 4. С. 81–94.
- К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО / предс. совета Всемирного доклада Ф. Ривьер. Париж: Юнеско, 2005. 240 с.
- Карпенко В. Е. Человек и культура в условиях техноинтеллектуализации антропосферы. Х.: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2017. 328 с.
- Колмогоров А. Автоматы и жизнь. *Информационное общество: сб.* М.: АСТ, 2004. С. 285–312.
- Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. 301 с.
- Мороз А. Я. Исторические судьбы Homo sapiens в контексте развития искусственного интеллекта, эволюции сингулярных технологий. *Наука и образование: современные трансформации*. К.: Парапан, 2008. С. 89–112.
- Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М.: ПЕР СЭ, 2001. 239 с.
- Павлов К. А. Существует ли неискусственный интеллект? *Вопросы философии*. 2005. № 4. С. 76–85.
- Петроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики: монография [Электронный ресурс] / пер. с англ. под общ. ред. В.О. Малышенко. М.: УРСС, 2005. 453 с. URL: http://hotmix.narod.ru/books_rus/anomal/newmind.html.
- Петрунин Ю. Ю. Искусственный интеллект. *Новая философская энциклопедия*. М., 2010. Т. 2. С. 159–160.
- Рассел С., Норвиг П. Искусственный интеллект: современный подход / пер. с англ. К. А. Птицына. М.: Вильямс, 2006. 1408 с.
- Степаненко А. С. Социокультурные и технологические предпосылки искусственного интеллекта: дис. ... доктора филос. наук: 09.00.08. Ростов-на-Дону, 2007. 203 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с. (Мыслители XX в.)
- Швирков О. І. Проблема штучного інтелекту і людиновимірність штучних інтелектуальних систем: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.09. Житомир, 2006. 174 с.

Карпенко Виталий Евгеньевич

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»
ул. Кирпичева, 2, Харьков, 61002
E-mail: mailvyek@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9327-4147>

Статья поступила в редакцию: 24.04.2018

Утверждена к печати: 14.06.2018

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО СТВОРЕННЯ МАШИННОГО ІНТЕЛЕКТУ, ЩО САМОВИЗНАЧАЄТЬСЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Карпенко Віталій Євгенович

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»
вул. Кирпичова, 2, Харків, 61002
E-mail: mailvyek@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9327-4147>

Проблема осмислення машинного інтелекту постає для сучасної філософії як комплексне та багатовимірне завдання. Одним з найбільш дискусійних питань в цьому контексті є створення і гіпотетичне майбутнє машинного інтелекту, що самовизначається. Особливої актуальності у цьому зв'язку набувають також різні трансгуманістичні ідеї. Ці ідеї висловлюють турботу про певне благо, хоча й у своєму специфічному розумінні. Мається на увазі благо як для сучасної людини, так і для тих, кого розглядають у якості інших форм людини (транслюди, постлюди тощо). В ході взаємозбагачення понять, що позначають різні напрямки комп'ютеризації і трансгуманізму, виникає дещо якісно нове: поняття машинного інтелекту, що самовизначається, в його сучасному вигляді. Однак повний опис і адекватне розуміння такого типу інтелекту є надскладним завданням. В цьому випадку потрібно створення загальної «метамодель», яка «обіцяє» досягнення мети (тобто вдале моделювання). Така «метамодель» повинна послідовно породжувати відповідні дослідницькі проблеми для більш локальних досліджень. Але на певному етапі вона може виявитися однією з тих самих «парадигм», що, як писав Т. Кун, припинили породжувати дослідницькі проблеми й замість цього перетворилися на засоби інженерних дисциплін. Отже, потрібно відзначити, що заперечення важливості реагування на можливі загрози на рівні загальної «метамодель» може надати прецедент для нереагування і на будь-яку іншу «менш гіпотетичну» небезпеку. Адекватним методологічним принципом для вирішення цієї проблеми, на нашу думку, є принцип обережності. Згідно з цим принципом наукове співтовариство і суспільство загалом повинні йти назустріч одне одному. Мова йде як про пізнання реального підґрунтя побоювань суспільства щодо невизначеності перспектив науково-технічного зростання, так і про популяризацію наукових знань, подолання міфів, пов'язаних з наукою та популярних серед неспеціалістів, тощо. Слід створювати резерви для відповідей на ймовірні, а не тільки на впевнено прогнозовані загрози. Ці резерви мають створюватися і в ході подальших наукових досліджень, і в ході гуманізації науки та суспільства, в ході гуманізації людської ментальності як глибокого, стійкого чинника духовної сфери. Отже, саме ці процеси забезпечують вже зараз і забезпечуватимуть у майбутньому готовність суспільства адекватно реагувати на кризові ситуації.

Ключові слова: машинний інтелект, що самовизначається, штучний інтелект, принцип перестороги, дегуманізація.

Стаття надійшла до редакції: 24.04.2018

Схвалено до друку: 14.06.2018

MODERN APPROACHES TO THE CREATION OF SELF-DETERMINING MACHINE INTELLIGENCE: THE PHILOSOPHICAL ASPECT

Karpenko Vitaliy Ye.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"

2, Kyrpychova str., 61002, Kharkiv, Ukraine

E-mail: mailvyek@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9327-4147>

ABSTRACT

The article explores the philosophical aspect of the basic approaches to the creation of self-determining machine intelligence. The problem of understanding machine intelligence appears for modern philosophy as a complex and multidimensional task. One of the most controversial issues in this context is hypothetical future of self-determining machine intelligence. Very topical at the same time are various transhumanist ideas. These ideas express concern for a certain good, although in their specific understanding. It refers to the benefit for both the modern man and those who are considered as other forms of human being (transhumans, posthumans, etc.). In the course of mutual enrichment of concepts that denote different directions of computerization and transhumanism, something qualitatively new arises: the concept of self-determining machine intelligence in its modern form. However, a complete description and an adequate understanding of this type of intelligence is a super complicated task. In this case, it is required to create a common "metamodel", which "promises" the achievement of the goal (ie, successful modeling). Such a "metamodel" should consistently generate relevant research problems for more specific studies. But at a certain stage it can turn out to be one of those "paradigms" that,

as T. S. Kuhn wrote, stopped generating research problems and instead turned into the “tools” of engineering disciplines. Therefore, it should be noted that denying the importance of responding to possible threats at the level of a common “metamodel” can provide a precedent for non-response for any other “less hypothetical” danger. An adequate methodological principle for solving this problem is the precautionary principle. According to this principle, the scientific community and society must move towards one common goal. This means that it is necessary to eliminate fears of society about the dangerous prospects of scientific and technological growth, popularize scientific knowledge, overcome myths that non-specialists associate with science. It is necessary to create reserves to answer the permissible, and not only confidently predicted threats. These reserves are created not only in the course of scientific research, but also through the humanization of science and society, the humanization of the human mentality itself. Only on this basis the ability of society to respond adequately to crisis situations can be made.

Keywords: self-determining machine intelligence, artificial intelligence, precautionary principle, dehumanization.

REFERENCES

- Gasparian, D. E. (2017). The mystery of natural semantics: the transcendental dimension of meaning and the problem of artificial intelligence. *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 4, 81–94. (In Russian).
- Heidegger, M. (1993). *Time and being: articles and speeches*. (V. V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Republic. (In Russian).
- Karpenko, V. Ye. (2017). *Man and culture in the conditions of techno-intellectualization of the anthroposphere*. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University, 2017. (In Russian).
- Kolmogorov, A. (2004). Automata and life. In A. Laktionov (Ed.), *Information Society* (pp. 285–312). Moscow: AST. (In Russian).
- Kuhn, T. S. (1977). *The structure of scientific revolutions*. (I. Z. Naletova, Trans.). Moscow: Progress. (Original work published 1962). (In Russian).
- Moroz, A. Ya. (2008). Historical destinies of Homo sapiens in the context of the development of artificial intelligence, the evolution of singular technologies. In *Science and education: modern transformations* (pp. 89–112). Kyiv: Parapan. (In Russian).
- Nazaretyan, A. P. (2011). *Civilization crises in the context of universal history. Synergetics, psychology and futurology*. Moscow: PER SE. (In Russian).
- Pavlov, K. A. (2005). Does artificial intelligence exist? *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 4, 76–85. (In Russian).
- Penrose, R. (2005). *The Emperor’s new mind: concerning computers, minds, and the laws of physics*. (A. Dambis, Yu. Danilov, S. Kokarev, V. Malysenko, I. Olshevskij & L. Yakovenko, Trans., N. Malysenko, Ed.). Moscow: URSS. (Original work published 1989). Retrieved from http://hotmix.narod.ru/books_eng/anomal/newmind.html. (In Russian).
- Petrinin, Yu. Yu. (2010). Artificial Intelligence. In V. S. Styopin (Ed.), *New philosophical encyclopedia* (Vol. 2., pp. 159–160). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Russell, S., & Norvig, P. (2006). *Artificial intelligence: a modern approach*. (A. Ptitsyn, Trans.). Moscow: Vilyams. (Original work published 1995). (In Russian).
- Stepanenko, A. S. (2007). *Socio-cultural and technological preconditions of artificial intelligence*. (Doctoral thesis). Rostov-on-Don: Southern Federal University. (In Russian).
- Shvirkov, O. I. (2006). *The problem of artificial intelligence and the human dimension of artificial intelligence systems*. (PhD thesis). Zhytomyr: Zhytomyr Ivan Franko State University. (In Ukrainian).
- UNESCO. (2005). *Towards knowledge societies: UNESCO World Report*. Paris: UNESCO.

ІНФОРМАЦІЙНО-ТЕХНОЛОГІЧНА ТА ГУМАНІСТИЧНА ПАРАДИГМА ІДЕОЛОГІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА ДОБИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Проаналізовано суть інформаційно-технологічної та гуманістичної парадигми ідеології інформаційного суспільства, викликані новими тенденціями інформатизації. Відмічається, що нова інформаційно-технологічна та гуманістична парадигми ідеології інформаційного суспільства визначаються необхідністю узагальнення теоретичного і практичного досвіду інформатизації, що дозволяє визначити координати формування ідеології інформаційного суспільства. Головна мета наукового дослідження – концептуалізація інформаційно-технологічної та гуманістичної парадигми ідеології інформаційного суспільства доби глобалізації та інформаційної революції. У статті проаналізовано ознаки сучасної цивілізації, що сприяли формуванню ідеології інформаційного суспільства; розкрито місце і роль когнітаріату (нетократії) та проаналізовано дві моделі ідеології інформаційного суспільства: технократичну та гуманістичну. Результат дослідження: технократичний шлях формування ідеології інформаційного суспільства має міцну підтримку зі сторони економічної та політичної еліти. Водночас є загроза стати заручником техногенної реальності. Гуманістична модель ідеології інформаційного суспільства протистоїть дегуманізованим технологіям заради збереження природної і культурної самобутності. Наукова новизна дослідження: ці два типи (види) ідеології інформаційного суспільства у вітчизняній сучасній філософії ще не проаналізовано. Висновок: Україна відстає від західних країн у розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, серед причин чого слід виділити інформаційну закритість, недостатньо розвинуту інформаційну інфраструктуру, відсутність ідеології інформаційного суспільства, політичні та соціально-економічні умови, що стримують розвиток інформаційної інфраструктури.

Ключові слова: парадигма, інформаційно-технологічна парадигма, ідеологія інформаційного суспільства, глобалізація, інформаційна революція, когнітаріат, нетократія.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями. У сучасному суспільстві велику роль відіграють парадигми, які виникли під впливом глобалізації та інформаційної революції, викликані новими тенденціями інформатизації як головного процесу глобального розвитку цивілізації. Актуальність нової інформаційно-технологічної парадигми ідеології інформаційного суспільства визначається, по-перше, необхідністю узагальнення теоретичного і практичного досвіду інформатизації на прикладі високорозвинутих держав світу, що дозволяє визначити координати розвитку процесу інформатизації в Україні на сучасному етапі. По-друге, дослідження актуальне з точки зору оволодіння інформаційними ресурсами та дозволяє визначитися з гнучким реагуванням для прийняття оптимальних інформаційних рішень. По-третє, нова історична парадигма інформаційної ідеології створюється як наслідок нових інформаційних технологій та комп'ютерної цифрової демократії, революціонізуючий вплив якої все виразніше проявився завдяки історичному резонансу комерціалізації Інтернету та інтеграції до світової економіки. По-четверте, інформаційно-технологічна парадигма ідеології інформаційного суспільства доби глобалізації сприяє формуванню глобального організму, що представляє собою організм, що має іншу фізіологію – емерджентну. По-п'яте, медіалізація суспільства, дигіталізація всіх сторін його життя та швидкий розвиток мережевих електронних технологій знаменують собою становлення нової інформаційно-технологічної парадигми сучасного суспільства. По-шосте, інформаційні технології розвиваються надзвичайно швидко, проте

адаптація людей до них відбувається повільно і визначається фізіологічними та психологічними особливостями. Ці та інші особливості й складають тривалість інкубаційного періоду визрівання ідеології інформаційної парадигми, яка розвивається в контексті розвитку інформаційних технологій, які «працюють самі за себе» та базуються на інформаціологічній та синергетично-рефлексивній моделі самоуправлінського суспільства [Воронкова, 2012, с. 17–28]. По-сьоме, гегемонізм нетократії як панівної еліти інформаційного суспільства визначається відношенням до знання, талантом та вмінням маніпулювати мережевою інформацією, що представляє собою новий код інформаційного буття. Технологічна інформація, яка є товаром, вже сьогодні розглядається як суть інформаційного суспільства, новим гегемоном якого є так звана нетократія (або ж когнітаріат). Ідеологія інформаційного суспільства обґрунтовується як така, що базується на специфічній самобутності нашого суспільства, виражає становлення, розвиток і специфіку інформаційних парадигмальних змін, а також потребує формування нового світогляду, нової людини, нового суспільства майбутнього [Воронкова, 2013, с. 79–80], та включає зміст тенденцій розвитку інформаційного суспільства як складного феномена сучасної соціальної дійсності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми. Розкриємо термін «парадигма», який став популярним після виходу роботи Томаса Куна «Структура наукових революцій». У контексті розмислів Т. Куна парадигма отримує стійке смислове навантаження як сукупність теоретичних і методологічних положень у якості стандарту в тих чи інших наукових спільнотах. Т. Кун розвивав ідею про те, що розвиток наукової думки проходить у два етапи: 1) передпарадигмальний, який не має єдиної теоретичної концепції через велику кількість існуючих теоретичних напрямків і багатоманітних методологій; 2) такий, що характеризується консерватизмом, через що наукова спільнота захищає вже прийняту парадигму від інших напрямів, методів, теорій. Іншими словами, він послідовно обґрунтував погляд на парадигму як наукову революцію, що проходить етап виникнення, застосування і старіння. Виокремимо теоретиків інформаційного суспільства: 1) математична «лінія» від Лейбніца – автора бінарної системи і першого калькулятора – до засновника кібернетики Вінера, який відмічав, що соціум – це інформаційний об'єкт, який перетворює інформацію, засновник структури мережі; 2) засновники «індустріальної» лінії – М. Порат, Й. Масуда; 3) засновники соціологічної «лінії» – «мережевий капіталізм» М. Кастельса; економіка знаків і простору Леша; 4) посткапіталістичне суспільство П. Друкера; 5) постфордизм.

Мета наукового дослідження – концептуалізація інформаційно-технологічної та гуманістичної парадигми ідеології інформаційного суспільства доби глобалізації та інформаційної революції.

Дана мета реалізується у наступних *задачах*: проаналізувати ознаки сучасної цивілізації, що сприяли формуванню ідеології інформаційного суспільства; розкрити місце і роль когнітаріату (нетократії) та дві моделі ідеології інформаційного суспільства – технократичну та гуманістичну; виявити причини відставання України від західних країн у розвитку інформаційно-комунікаційних технологій.

Методологія: інформаціологічний та синергетичний підходи, що дозволили проаналізувати два типи ідеології інформаційного суспільства – інформаційно-технологічну та гуманістичну.

Отже, інформаційна парадигма як епохальна теоретико-методологічна і практична засада інформаціологічного суспільства (М. Кастельс) є явищем об'єктивним для сучасної цивілізації. Інформаційну парадигму детермінують не тільки наявна система цінностей, яка використовує дану парадигму як засіб легалізації, легітимації, організації, мобілізації власних положень, що характеризують її як «настрій епохи», але й як реалізацію загальнолюдського потенціалу певної спрямованості, що сприяє формуванню віртуальної реальності як простору соціалізації індивіда [Власенко, 2014, с. 208–217]. Саме з позицій пріоритетів певної епохи та представників інтелектуальної еліти слід трактувати будь-яку

інформацію, що є складовою ідеології інформаційного суспільства. Інформаційно-технологічна парадигма є відкритою, гнучкою, всеохоплюючою, адаптивною і такою, що сприяє забезпеченню достовірними знаннями у зв'язку із зростанням потреб у знаннях.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття.
Проблемна ситуація. Інформаційне суспільство, зародження якого прийшлося на кінець 1960-х – початок 1970-х рр., сприяло збільшенню потоку інформації, що водночас дозволяє як вирішувати багато проблем сучасного суспільства, яке сьогодні не є структурованим, так і використовувати «експертам від знання» різноманітні маніпуляції інформацією у якості нового прибуткового бізнесу. Ексклюзивна інформація як інформація самого високого рівня є основним мотивуючим фактором людської діяльності. Відмінною ознакою сучасної цивілізації є інформаційні та комунікаційні технології, які, оперативні реагуючи на обсяг і якість швидкоплинної інформації, акумулюють її та виступають як важливий соціальний ресурс, що з необхідністю вимагає формування інформаційної безпеки у контексті нових вимірів загроз, пов'язаних із інформаційно-комунікаційною діяльністю [Дзьобань, 2015, с. 24–34]. Володіння найновішою інформацією здатне допомогти людині адаптуватися до життя у швидкоплинних умовах, що розвиваються, та виробити у собі нове відношення до оточуючої дійсності.

Виклад основного матеріалу. У вузькому розумінні цього слова парадигма – це теорія, яка є зразком для вирішення тих чи інших проблем, і є панівною на протязі певного історичного періоду. Перевірка теорії базується на поясненні певного феномену, який спостерігається, і на передбаченні того феномена, який буде спостерігатися у майбутньому. Прийнятні пояснення і передбачення підтверджують теорію доти, доки негативні результати спостережень не спростують її. Наразі ж нагальною потребою є моделювання процесів, властивих інформаційному суспільству [Кивлюк, 2014b, с. 222–226]. Оскільки аномалії – це сигнал про негативні явища у суспільстві, то вони виступають поштовхом до перегляду парадигми. Зміна парадигм і представляє собою наукову революцію.

Шляхом адаптування класичного аналізу наукових революцій, зробленого Т. Куном, до даної теми нами було розроблено поняття «технологічної парадигми ідеології інформаційного суспільства», яке допомагає осмислити сутність теперішньої технологічної трансформації в її взаємодії з економікою та суспільством. Техноеконімічна парадигма – це взаємозв'язок технічних, організаційних і менеджерських інновацій, переваги яких полягають не тільки у новому діапазоні системи, але й в динаміці відносної структури витрат на інформаційне виробництво. Сучасна зміна парадигми – це зсув від технологій, основою яких переважно є дешева енергія, до технологій, що базуються на дешевих вкладеннях в інформацію, та які здебільшого взяті з мікроелектроніки та телекомунікаційної галузі. Характеристики нової парадигми ідеології інформаційного суспільства: 1) інформація є сировиною; 2) панування всеохпності ефектів нових технологій; 3) мережева логіка будь-якої системи чи сукупності відношень, що використовуються інформаційними технологіями; 4) мережевий принцип, суть якого полягає у гнучкості; 5) злиття конкретних технологій у високоінтегративній системі – техніки, технологій і технічних знань, які виступають домінантою інформаційного суспільства та визначають суть інформаційно-технологічної парадигми інформатизації освіти в предметному полі філософії освіти [Кивлюк, 2014а, с. 192–200].

У результаті аналізу визрівають дві характеристики інформаційно-технологічної парадигми ідеології інформаційного суспільства: 1) парадигма, яка базується на машинних інформаційних технологіях, що властиве ідеології технократичного світогляду; 2) парадигма, що базується на колективному інтелекті, що є співзвучним із гуманістичним мисленням. Спираючись на технокартичне визначення, зазначимо, що інформаційне суспільство як міра розвитку цивілізації характеризується збільшенням інформації та знань, що потребує становлення інформаційної педагогіки в умовах глобалізації [Кивлюк, 2013].

Технократичні стереотипи в ідеології інформаційного суспільства виявляються у таких формах: 1) визначальне значення в економіці, соціальному житті, культурі

набувають інформаційні технології, а знання та інформація перетворюються на головну продуктивну силу; економічна активність зміщується до надання послуг, відповідно збільшується кількість людей, залучених до сфери надання інформаційних послуг; 2) у віртуальному інформаційному просторі відбувається інтенсивний рух знань, технологій, капіталів, а обсяги інформаційних потоків у цифровій формі зростають за експонентою; формується всевітня система інформаційних мереж, що забезпечує доступність інформації, підвищується інтерактивність мережевих ресурсів; 3) технологічно-інформаційна парадигма інформаційного суспільства активно використовує інформацію та інформаційно-комп'ютерні технології для того, щоб гідно жити в інформаційному суспільстві, у якому первинною є вартість творчого таланту та інтелектуального капіталу; в основі даної парадигми – глобальна комунікація, яка дозволяє оперативно шукати, аналізувати й оцінювати інформацію, продуктивно та ефективно використовувати інструменти підвищення продуктивності інформаційно-інтелектуальної праці. Глобальна експансія транснаціональних корпорацій, проєкт «вікіноміки», всевітня телекомунікація тощо – всі ці мегатенденції інформатизації як фактора оптимізації ідеології інформаційного суспільства неможливі без відповідного інформаційно-технологічного забезпечення [Кириченко, 2017b, с. 46–50].

Керівною силою інформаційного суспільства є технократична еліта як спільнота креативних, ділових людей – *homo informaticus*, яку, згідно з М. Янгом, часто називають меритократами (від лат. *meritus* – «гідний»). Характерний для них технократичний (інформаційно-кібернетичний) стиль мислення є панівним у суспільній свідомості інформаційної епохи. Характеристикою технологічно-інформаційної парадигми ідеології інформаційного суспільства є: наявність інформаційно-комунікаційних мереж; нівелювання кордонів між державами, створення трансграничних мереж, що свідчить про те, що історична логіка еволюції людства веде саме до такої моделі самоорганізації, елементи якої все більше виступають у державі, бізнесі, суспільстві, освіті. Виявлення такої «історичної логіки» свідчить, що рутинна праця поступово витісняється за рахунок автоматизації виробництва та технологічних досягнень у справі забезпечення доступу до накопиченої інформації, яка повинна бути доступною без обмежень для кожного жителя планети, що з необхідністю вимагає формування цінностей ідеології інформаційного суспільства [Кириченко, 2017a, с. 185–192].

Гуманістична модель ідеології інформаційного суспільства полягає у тому, що, на думку П. Друкера, головним рушієм соціально-економічного прогресу є не інформаційна техніка, і навіть не абстрактно взяті інформація та знання, а менеджер як активна людська особистість, здатна ефективно діяти в межах даної організації. П. Друкер виступив проти довіри комп'ютерним системам, проти «комп'ютерної епідемії», надаючи перевагу інтуїції та досвіду людини-менеджера. Саме менеджер виступає тим фактором виробництва, який забезпечує конкурентоспроможність сучасних високорозвинутих суспільств та економік. Головне для нього – це самооцінка особистості, визначення свого місця в організації, вироблення стилю роботи, комунікації з співробітниками, моральні норми тощо. Однією з провідних концепцій у цьому плані є концепція ноосферогенезису, в основі якої лежить стратегічна програма виходу людства з системної кризи на всіх рівнях. Інфосфера являє собою результат гуманістично орієнтованого процесу інформатизації у глобальному масштабі, який повинен слугувати не тільки підвищенню інтелектуального потенціалу суспільства, але й створенню матеріально-технічної бази, необхідної для появи сукупного «надрозуму» цивілізації, який допоможе вирішити глобальні проблеми цивілізації у контексті формування парадигми інформаційно-комунікативного суспільства як різновиду складної соціальної системи [Максименюк, 2016, с. 266–278].

Отже, виокремимо два шляхи формування ідеології інформаційного суспільства: 1) технократичний шлях, суть цивілізаційного прогресу якого полягає у глобальному розповсюдженні цифрових та мережевих інформаційно-комунікаційних технологій, символами яких є Всесвітня «павутина» Інтернет та сотова телефоніація, а у зв'язку з цим

майбутнє суспільство називається «інформаційним», «мережевим», «мобільним», що потребує відповідної ідеології; 2) гуманістичний шлях, коли пріоритет надається не технологічному прогресу інфосфери, а докорінним перетворенням суспільного буття і свідомості, формуванню колективного інтелекту як основи інформаційного суспільства та відповідної щодо нього ідеології. Ідея ідеології інформаційного суспільства – це гіпотеза-антиномія про постіндустріально-інтелектуально розвинутий соціум, що задовольняє через посередництво машинних інформаційних технологій матеріальні та духовні потреби особистості, соціальних груп і держави.

Саме держава повинна забезпечити гуманістичний шлях розвитку ідеології інформаційного суспільства: оптимальне співвідношення витрат і якості в усіх сферах освіти й науки, аби розвивати технологічну парадигму ідеології інформаційного суспільства. Для цього повинна бути запланована необхідність впровадження у систему освіти нових організаційно-економічних механізмів, які забезпечать ефективне використання ресурсів, а також сприятимуть залученню додаткових засобів, оновленню структури, змісту та технологій навчання. Інформаційна парадигма ідеології інформаційного суспільства – це система цінностей, що формує загальнолюдський потенціал та ґрунтується на гуманістичних принципах [Максименюк, 2017, с. 78–88].

Суспільство, що виникло в результаті інформаційної революції, істотно відрізняється від інших типів суспільств тим, що інформація (та знання як її вища форма) займають у ньому особливе місце. Управління процесами розвитку суспільства через посередництво комунікаційних систем формує едохратична соціальна група – когнітаріат, який спирається на знання та використання інтелекту. Когнітаріат є своєрідним «механізмом», що регулює стійкий розвиток суспільства. Ця соціальна група, маючи доступ до інформації та до засобів управління нею, повинна бути носієм високої культури, загальнолюдських цінностей та ідеалів, які в своїй сукупності складають ідеологію інформаційного менеджменту [Мельник, 2012, с. 122–134].

Підведемо підсумки. Технократичний шлях має значну підтримку зі сторони економічної та політичної еліти (нетократії), тому що вона відповідає світовим тенденціям глобалізації та має імідж, у якому зацікавлені країни високорозвинутого світу. Водночас існує загроза, що людство стане заручником техногенної реальності, адже у такій надскладній нелінійній системі, як сучасне суспільство, окремі раціональні рішення у сукупності можуть привести до непередбачуваних результатів та ірраціональних світоглядних ідей. Натомість гуманістична парадигма ідеології інформаційного суспільства знаходиться в опозиції щодо дегуманізованих технологій, втілюючи прагнення до збереження соціального й культурного цілого та підтримання культурної спадкоємності, що уможливує збереження спільної основи для продуктивної та гармонійної міжкультурної взаємодії [Мельник, 2014, с. 220–223].

Основні напрями розвитку ідеології гуманістичного типу інформаційного суспільства: 1) зміна укладу життя мільйонів людей; 2) зростання інформаційної культури; 3) свобода доступу до інформації та свобода її розповсюдження; 4) зміна стратегії економіки та структури праці, перехід від рутинної до креативно-творчої праці; 5) нові способи виробництва, що базуються на знанні; 6) визнання примату особистості в управлінні соціальними та економічними процесами; 7) розвиток електронної демократії, електронної держави, інформаційної особистості, електронного уряду, цифрової економіки, електронних соціальних і господарських мереж; 8) створення глобального інформаційного простору, що забезпечує ефективну інформаційну взаємодію, доступ до інформаційних ресурсів, задоволення потреб в інформаційних продуктах та послугах як основи геокультурних цінностей [Nikitenko, 2016, с. 225–259].

Роль держави у формуванні ідеології інформаційного суспільства значно посилюється у зв'язку з тим, що бурхливий розвиток ІКТ, конвергенція комп'ютерних систем і комунікацій різних видів, індустрія вільного відпочинку, виробництво побутової електроніки тощо приводять до необхідності переосмислення уявлення про інформаційну

індустрію, її роль і місце у суспільстві. Багато країн зараз приймають нові закони, перебудовують діяльність державних органів, відповідальних за формування і проведення інформаційної та телекомунікаційної політики. Держава стикається з низкою проблем, для вирішення яких слід розвивати ідеологію інформаційного суспільства: 1) асиметрія розвитку попиту й пропозиції у зв'язку з асиметрією між інформацією та необхідністю залучення громадян до цієї роботи; 2) громадяни ще не в достатній мірі усвідомлюють, що розвиток інформаційного суспільства вже не можна скасувати чи спинити; 3) «цифровий розрив» у ментальності, а не в технічних засобах; 4) громадянам слід набувати інформаційно-комунікативних навичок, оскільки потреба в послугах інформаційного суспільства зростає, а для цього слід культивувати ідеологію інформаційного суспільства [Нікітенко, 2013b, с. 261–270].

Висновки. Нами підтверджена гіпотеза, що: 1) Технократична модель ідеології інформаційного суспільства – це такий світогляд, для якого характерним є принцип технологічного детермінізму, що виходить з визначальної ролі інтелектуальної інформаційної техніки у суспільстві [Нікітенко, 2013а, с. 266–280]. Загроза технокартизму полягає в деградції гуманності та зростанні бездуховності у суспільній свідомості. 2) Інфосфера являє собою результат гуманістично орієнтованого процесу інформатизації у глобальному масштабі, який повинен слугувати не тільки підвищенню інтелектуального потенціалу суспільства, але й створенню матеріально-технічної бази, необхідної для появи сукупного «надрозуму» цивілізації, що допоможе вирішити глобальні проблеми цивілізації у контексті раціонально-гуманістичної перебудови. 3) Україна ще відстає від західних країн у розвитку зазначених технологій, оскільки мають місце певні причини. До них відносяться інформаційна закритість, недостатньо розвинута інформаційна інфраструктура, відсутність ідеології інформаційного суспільства, політичні та соціально-економічні умови, що стримують розвиток інформаційної інфраструктури, і які не дозволили нашій країні своєчасно стати на шлях змін парадигми та розробити власну модель інформаційного суспільства. До того ж заважає інерційне ставлення до розвитку найновіших технологій та недооцінка науково-технічного й технологічного прогресу у межах інформаційної революції, що здійснюється.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Власенко Ф. П. Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2014. Вип. 56. С. 208–217.
- Воронкова В. Г. Формирование нового мировоззрения, нового человека, нового общества будущего. *Антропологичні виміри філософських досліджень*. 2013. № 3. С. 79–80.
- Воронкова В. Г. Формирование синергетически-рефлексивной модели самоуправленческого общества: цивилизационный контекст. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2012. Вип. 49. С. 17–28.
- Дзьобань О. П., Соснін О. В. Інформаційна безпека: нові виміри загроз, пов'язаних із інформаційно-комунікаційною діяльністю. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2015. Вип. 61. С. 24–34.
- Кивляк О. П. Глобалізація та інформатизація освіти в предметному полі філософії освіти. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2014а. Вип. 57. С. 192–200.
- Кивляк О. П. Моделювання інформаційних процесів в контексті інформатизації суспільства. *Гілея*. 2014б. Вип. 80. С. 222–226.
- Кивляк О. П. Становлення інформаційної педагогіки в умовах глобалізації: філософський аналіз: автореф. дис. ... докт. філософ. наук. Київ, 2013. 31 с.
- Кириченко М. О. Інформаційна аксіологія як вчення про цінності ідеології інформаційного суспільства. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2017а. Вип. 2. С. 185–192.
- Кириченко М. О. Інформатизація як фактор оптимізації ідеології інформаційного суспільства та забезпечення його сталого розвитку. *ScienceRise: Pedagogical Education*. 2017б. № 1 (9). С. 46–50.

Максименюк М. Ю. Концептуалізація розвитку інформаційного суспільства в контексті глобалізації: методологія постмодерністського дискурсу. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2017. Вип. 68. С. 78–88.

Максименюк М. Ю., Нікітенко В. О. Формування парадигми інформаційно-комунікативного суспільства як різновиду складної соціальної системи і взаємодії. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2016. Вип. 66. С. 266–278.

Мельник В. В. Формування концепції інформаційного менеджменту: сутність, задачі, основні напрями розвитку. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2012. Вип. 49. С. 122–134.

Мельник В. В. Культура как основание межкультурного взаимодействия в условиях усиления миграционных процессов. *Гілея*. 2014. Вип. 102. С. 220–223.

Нікітенко В. О. Геокультурні цінності в умовах сучасного світового розвитку: соціально-філософський вимір. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2013а. Вип. 54. С. 266–280.

Нікітенко В. О. Сучасна геокультура як геокультурний феномен. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2013б. Вип. 53. С. 261–270.

Nikitenko V. Conceptualization of geo-cultural values in the process of teaching of foreign language. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2016. Вип. 64. С. 255–259.

Кириченко Микола Олексійович

кандидат педагогічних наук, професор кафедри державної служби і менеджменту освіти
Державний вищий навчальний заклад «Університет менеджменту освіти»

Національної академії педагогічних наук України

вул. Січових стрільців, 52-А, Київ, 02000

E-mail: kmumo@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1756-9140>

Стаття надійшла до редакції: 20.02.2018

Схвалено до друку: 16.03.2018

ИНФОРМАЦИОННО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКАЯ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМЫ ИДЕОЛОГИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА ЭПОХИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ИНФОРМАЦИОННОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Кириченко Николай Алексеевич

кандидат педагогических наук, профессор кафедры государственной службы
и менеджмента образования

Государственное высшее учебное заведение «Университет менеджмента образования»

Национальной академии педагогических наук Украины

ул. Сечевых стрельцов, 52-А, Киев, 02000

E-mail: kmumo@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1756-9140>

Проанализированы сущность информационно-технологической и гуманистической парадигмы идеологии информационного общества. Отмечается, что новая информационно-технологическая и гуманистическая парадигмы идеологии информационного общества определяются необходимостью обобщения теоретического и практического опыта информатизации, которая позволяет определять координаты формирования идеологии информационного общества. Главная цель научного исследования – концептуализация информационно-технологической и гуманистической парадигмы идеологии информационного общества эпохи глобализации и информационной революции. В статье проанализированы черты современной цивилизации, которые способствовали формированию идеологии информационного общества; раскрыты место и роль когнитариата (нетократии), а также проанализированы две модели идеологии информационного общества: технократическая и

гуманістическа. Результат дослідження: технократический путь формування ідеології інформаційного суспільства має сильну підтримку з боку економічної і політичної еліти. Разом з тим є загроза стати заручником техногенної реальності. Гуманістическа модель ідеології інформаційного суспільства протистоїть дегуманізованим технологіям во імя збереження природної і культурної самобитності. Наукова новизна дослідження состоїть в тому, що ці два типи (види) ідеології інформаційного суспільства в вітчизняній соціальній філософії ще не аналізувалися. Висновок: Україна відстає від західних країн в розвитку інформаційно-комунікативних технологій, серед причин чого слід виділити інформаційну закритість, недостатньо розвинуту інформаційну інфраструктуру, відсутність ідеології інформаційного суспільства, політичні і соціально-економічні умови, які сдерживають розвиток інформаційної інфраструктури.

Ключевые слова: парадигма, інформаційно-технологіска парадигма, ідеологія інформаційного суспільства, глобалізація, інформаційна революція, когнітаріат, нетократія, гуманістическа парадигма.

Стаття постуила в редакцію: 20.02.2018

Утверждена к печати: 16.03.2018

HUMANISTIC AND INFORMATION-TECHNOLOGICAL PARADIGMS OF INFORMATION SOCIETY'S IDEOLOGY IN THE ERA OF GLOBALIZATION AND INFORMATIONAL REVOLUTION

Курченко Микола О.

PhD (Pedagogical Sciences), Professor of the Department of Civil Service
and Education Management

State Higher Educational Institution «University of Educational Management»

National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine

52 A, Sichovykh Striltsiv str., 02000, Kyiv, Ukraine

E-mail: kmumo@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1756-9140>

ABSTRACT

As an answer to the ideology of information society in the era of globalization and informational revolution, the humanistic and information-technological paradigms used as a conceptual frame due to the new trends of informatization. This article formulates an objective concept of the new humanistic and information-technological paradigms of information society's ideology that determined by the generalization of theoretical and practical experience of informatization and allows to identify the coordinates of formation the information society's ideology. The main aim of the article is the conceptualization of humanistic and information-technological paradigms of information society's ideology in the era of globalization and informational revolution. The modern civilization features that contributes to the formation of the information society's ideology; place and role of the cognitariate (netocracy) and two models of the information society's ideology (humanistic and technocratic) are analyzed in the article. Proved the meaning that technocratic way of forming the information society's ideology has strong support from the side of the economic and political elites. However, there is a threat to become a hostage of technological reality. The humanistic model of information society's ideology is opposed to the dehumanize technologies for the natural and cultural identity preserving. The scientific novelty: both types of information society's ideology in the national modern philosophy has not been analyzed yet. Conclusion: isolated information, lack of developed information infrastructure, lack of ideology of the information society, political and socio-economic conditions that restrain the development of information infrastructure are the reasons that do not allow Ukraine to get the competitive position behind western countries in the development of information and communication technologies.

Keywords: paradigm, information-technological paradigm, ideology of the information society, globalization, informational revolution, cognitariate, netocracy.

REFERENCES

- Voronkova, V. G. (2013). Formation of a new worldview, a new man, a new society of the future. *Antropologichni vymiry filozofskykh doslidzhen – Anthropological measurements of philosophical investigations*, 3, 79–80. (In Russian).
- Voronkova, V. G. (2012). Formation of a synergetic-reflective model of self-governing society: the civilizational context. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 49, 17–28. (In Russian).
- Vlasenko, F. P. (2014). Virtual reality as the space of socialization of the individual. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 56, 208–217. (In Ukrainian).
- Dzoban, A. P., & Sosnin, A. V. (2015). Information security: new dimensions of threat-related information and communication activities. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 61, 24–34. (In Ukrainian).
- Kyvliuk, O. P. (2014a). Globalization and Informatization of education in the subject field of the philosophy of education. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 57, 192–200. (In Ukrainian).
- Kyvliuk, O. P. (2014b). Modeling of information processes in the context of the information society. *Hileia*, 80, 222–226. (In Ukrainian).
- Kyvliuk O. P. (2013). *The formation of informational pedagogy in conditions of globalization: a philosophical analysis*. (Doctoral thesis). Kyiv. (In Ukrainian).
- Kirichenko, M. O. (2017a). Information axiology as the doctrine of the values of the ideology of the information society. *Filosofia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury – Philosophy and political science in the context of modern culture*, 2, 185–192. (In Ukrainian).
- Kirichenko, M. O. (2017b). Informatization as a factor in optimizing the ideology of the information society and ensuring its sustainable development. *Science Rise: Pedagogical Education*, 1(9), 46–50. (In Ukrainian).
- Maksymeniuk, M. Yu. (2017). Conceptualization of the development of the information society in the context of globalization: the methodology of post modern discourse. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 68, 78–88. (In Ukrainian).
- Maksymeniuk, M. Yu., & Nikitenko V. O. (2016). The formation of the paradigm of information-communicative society as a kind of complex social systems and interaction. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 66, 266–278. (In Ukrainian).
- Melnyk, V. V. (2014). Culture as a basis for intercultural interaction in the context of increasing migration processes. *Hileia*, 102, 220–223. (In Russian).
- Melnyk, V. V. (2012). The formation of the concept of information management: essence, objectives, main directions of development. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 49, 122–134. (In Ukrainian).
- Nikitenko, V. O. (2016). Conceptualization of geo-cultural values in the process of teaching of foreign language. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 64, 255–259.
- Nikitenko, V. O. (2013a). Geocultural values in the conditions of modern world development: socio-philosophical dimension. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 54, 266–280. (In Ukrainian).
- Nikitenko, V. O. (2013b). Modern geoculture as a geocultural phenomenon. *Humanitarnyi Visnyk Zaporizkoi Derzhavnoi Inzhenernoi Akademii – Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 53, 261–270. (In Ukrainian).

УДК 111.81:165.42+159.954.5

Віталій Старовойт

«ТРАНСНОУМЕНАЛІЗМ» ТА ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНА ОНТОЛОГІЯ: РЕАЛЬНЕ, УЯВЛЮВАНЕ ТА КОНСТИТУЦІЯ ПРЕДМЕТНОСТІ У МЕЖАХ СПЕКУЛЯТИВНОГО РЕАЛІЗМУ

У статті досліджується місце об'єкта в полі спекулятивного реалізму загалом та об'єктно-орієнтованої онтології зокрема. Описується особливе положення об'єкта, яке йому надає ООО на протиположному «кореляційному» відношенню. Взятая за основу чотиричлена структура Г. Гармана доповнюється уявлюваним модусом об'єкта, чим місце знаходиться на межі суб'єкт-об'єктної дихотомії. Сама дихотомія розглядається у контексті дослідження можливості її подолання завдяки підходу, який був запропонований прибічниками ООО. Стверджується неможливість повного переходу до цікавото об'єктної реальності, перепоною для чого слугує неможливість відокремлення останньої від поля уявлюваного.

Ключові слова: спекулятивний реалізм, об'єктно-орієнтована онтологія (ООО), об'єкт, уява, Гарман.

Погляд спекулятивного реалізму на традиційні гносео-онтологічні течії дає нам зрозуміти, що суб'єкт-об'єктна дихотомія має бути подолана шляхом повної елімінації суб'єктної складової. Якщо ми досліджуємо об'єкти саме таким чином, то нам важливо розуміти, що вони є завжди ширшими за свою будову, яку нам пропонує наука, чи за свій спектр ефектів, який досліджує філософія. Якщо ми спробуємо проаналізувати цю ситуацію з іншого боку, то уява для нас постане необхідною конструктивною силою, що породжує низку квазі-об'єктів, які вбудовуються у соціальну реальність та наше бачення світу. Уявлювана частина об'єкта тут є певною «надбудовою» відносно його власної сутності, що перетворює пізнавальний процес на акт творчості. *Актуальність* запропонованого дослідження полягає не лише у прагненні до висвітлення новітніх онтологічних тенденцій, але й у необхідності їхнього критичного аналізу. Необхідність переходу від кореляційної моделі філософування до нової, більш сучасної, а також саме питання про те, що робить зазначену модель принципово новою, є нагальними темами, які потребують серйозного обговорення у межах сучасної філософії.

Мета цього дослідження полягає в окресленні того шляху, яким уява «втручається» у «реалістичне» розуміння об'єктів, запропоноване об'єктно-орієнтованою онтологією. Досягнення цієї мети потребує виконання певних *завдань*. По-перше, необхідно з'ясувати місце об'єктів у межах свідомості, а також зрозуміти який статус надається останній спекулятивними реалістами. По-друге, треба окреслити структуру дослідження об'єктів загалом, що передбачає постійний перехід від чуттєвості до абстрактного усвідомлення, аналіз якого міститься у дослідженнях об'єктно-орієнтованих онтологів та Г. Гармана зокрема. По-третє, важливо визначити місце та доречність згадування уявлюваної складової в цій структурі. Ключовими джерелами дослідження є твори таких представників школи спекулятивного реалізму, як К. Мейясу, Р. Брасьє, А. Г. Грант, а також засновник об'єктно-орієнтованої філософії Г. Гарман.

Спекулятивний реалізм та об'єкти: критика кореляціонізму та відхід від суб'єкт-об'єктної дихотомії

Сам спекулятивний реалізм виник із критики так званої філософії кореляціонізму. Кореляціонізм бере свій початок зі створення концепту речі самої по собі. Починаючи з Канта, будь-яка філософська система так чи інакше мала справу з неподоланим бар'єром

© Старовойт В. О., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

між свідомістю та реальністю. Тому єдиним виходом для філософії кореляціонізму є спроба подолання цього бар'єра, яка виливається в утворення численних сутностей між нами та реальним світом. Якщо ми звернемося до Квентіна Мейясу, який вперше сформулював зазначену проблему, то знайдемо в нього таке визначення кореляціонізму: «... ідея, згідно з якою ми маємо доступ до кореляції між мисленням і буттям, і ніколи до одного з термінів, що розглядався б окремо від іншого» [Meillassoux, 2008, p. 5]. Тобто, якщо ми маємо справу з мовою, інтерсуб'єктивністю, певними контекстами чи структурами, вони завжди відсилають нас до певного непрямого чи опосередкованого відношення між людьми та речами, але ніколи до самих людей чи речей.

Кореляціонізм ще називається філософією привілейованого статусу. Мається на увазі, що будь-яка подібна філософія досліджує об'єкти лише у феноменальних якостях, нехтуючи їхнім «підпільним» буттям, яке дає про себе знати лише опосередковано. Досліджуючи роботу Мейясу, Д. Кралечкін так інтерпретує цю проблему: «Мейясу на початку дає зрозуміти, що в “актуальному” науковому досвіді науковець наче завжди поряд зі своїми об'єктами, але вся справа в тому, що в кінцевому результаті він є завжди відстороненим і виключеним. Додання “кореляціоністського” префіксу “для нас” у випадку висловлювань про поведінку інфузорій так само абсурдне, як і у випадку теорії Великого Вибуху» [Кралечкин, 2013]. Але ми не маємо права нехтувати «підземним» (якщо говорити мовою Гайдегера) буттям об'єктів. Їхня буцімто прихована сутність має властивість із часом проявляти все нові свої якості, додаючи їх до доступного нам безпосередньо феноменального ряду.

За словами Мейясу: «... наше твердження полягає в тому, що можна щиро стверджувати, що об'єкти фактично і без будь-яких причин можуть поводитися найдивнішим чином, без необхідності змінювати наше звичайне повсякденне відношення до речей» [Meillassoux, 2008, p. 85]. Це не означає, що реальна сутність об'єктів оминає нас, час від часу з'являючись у полі зору, але це означає, що еволюція об'єктів у нашому сприйнятті проходить практично непоміченою. Саме цю еволюцію нам важливо відслідкувати, оскільки в ній до нашого уявлення об'єктів додаються їхні реальні властивості. Крім того, наша уява породжує так само уявлювані властивості об'єктів. Ці уявлювані часточки хоча й не завжди опиняються цілковито реальними, але все ж мають певне відношення до дійсності.

Навіть якщо філософи схилиються до крайнощів, вони в результаті постають перед такою ж проблемою. Коли ми говоримо про матеріалізм чи ідеалізм, то ми змушені прийти до висновку, що сутності у цих радикальних течіях ніколи не набувають автономного онтологічного статусу остаточно. Зрештою їхнє дослідження зводиться до певного епістемологічного бар'єра.

Матеріалізм тут переходить у стан неможливості пояснити конвертацію буття реальних речей у факти свідомості. Ця проблема описана С. Жижеком у «Паралаксому баченні»: «Матеріалізм означає, що реальність, яку я бачу, ніколи не є “цілісною” – не тому, що більша його частина оминає мене, але оскільки вона містить пляму, сліпе місце, яке вказує на моє включення в нього» [Žižek, 2006, p. 17]. Сама наша свідомість таким чином втрачається з поля зору, не дивлячись на те, що світ сприймається через призму феноменів, які для неї є доступними. Самі ж об'єкти при цьому так само набувають численних сліпих місць через передачу їх дослідження науці, яка є обмеженою у своїх засобах постановки проблематики.

Коли ми говоримо про ідеалізм, то маємо схожу проблему. Реальний світ тут ніби зводиться до свідомості, що дає нам повний доступ до об'єктів. Але при цьому свідомість так само не є включеною в поле дослідження. Вона сама є цим полем, простором, у якому розгортається взаємодія будь-яких іманентних сутностей. Об'єкти при цьому мають бути повністю доступними для нас, але ми постійно опиняємося в ситуації, у якій вони щоразу виявляють усе нові й нові якісні параметри, підтверджуючи свою хоча б часткову прихованість. Цю проблему детально описує Р. Брасьє: «... кореляціонізм постійно

схиляється на краю слизького схилу до концептуального ідеалізму. Останнє починається з того, що знання про тотожність та різницю в концепції є передумовою для знання тотожності та різниці в об'єкті, і перш ніж робити висновок, кожна відмінність першого порядку між поняттям та об'єктом повинна бути впорядкована концептуальною відмінністю другого порядку, яка так само повинна бути концептуально впорядкованою на більш високому рівні й так далі до поняття абсолюту» [Brassier, 2011, p. 56].

Із цього твердження також можна побачити, що ідеалістична свідомість змушена опрацьовувати об'єкти логічним чином, у підсумку приходячи до логічних помилок та парадоксів. Отже в будь-якому випадку ми перебуваємо в стані постійного потрапляння у «сліпі зони», про які можна стверджувати лише те, що вони позначають проблему співвідношення між реальністю та свідомістю. І єдиний кореляційний вихід із цієї ситуації так само був сформульований Кантом – це необхідність трансцендентального руху в напрямку суперечностей.

Тож спекулятивний реалізм пропонує альтернативу, в якій об'єкти та сутності набувають автономного існування, і свідомість визнається таким самим автономним об'єктом (дослідження). Очевидно, що ця назва була обрана з метою відображення нової моделі мислення. Ми знаходимо у Г. Гармана пояснення цьому терміну: «Зазвичай головною проблемою з поняттям “реалізм” є те, що він пропонує похмуре, непривабливе звернення до вузького здорового глузду. Але цю конотацію випереджає “спекулятивна” частина фрази, яка натякає на зоряні пейзажі, населені поетами та божевільними вченими» [Harman, 2011, p. 21]. Філософ неодноразово зауважує, що ми маємо досягнути стан, у якому працює цей підхід. Ми маємо прийняти певну «наївну» точку зору, мислити практично як діти. Його критика спрямована на те, аби ми, не відкидаючи остаточно засад старших філософських поглядів, діяли так, наче їх не існує.

Проте його ставлення до кореляціонізму відрізняється від ставлення його колег поглядом на «річ саму по собі»: Гарман вважає її величним здобутком світової філософії. Об'єкти для нього є не просто автономними сутностями і не тільки речами самими по собі по відношенню до нас, але й речами самими по собі по відношенню один до одного. Втім, ми ще матимемо нагоду торкнутись цього питання нижче. Що нас цікавить зараз, так це його критика двох радикальних відношень до об'єкта, що їх можна знайти в роботах попередніх філософів. Ці два відношення називаються «підривом» і «надривом».

Підривом можна назвати зведення об'єктів до їхньої базової структури або матеріального субстрату. Ось так Гарман висловлюється про філософів, що схильні до подібної редукції: «Вони можуть казати, що об'єкти – це лише поверхневий ефект деякої більш глибокої сили, і в результаті об'єкт опиняється підірваним» [Харман, 2015, с. 17]. Зведення об'єктів до первинної матерії приводить до необхідності відмови від будь-яких спроб пояснити те, як об'єкти нам даються. Зрепштою, якщо ми їх не визнаємо, то ми опиняємося в ситуації, у якій нам необхідно пояснити через властивості лише одної сутності проявлення усіх можливих комбінацій її окремих частин, які при об'єднанні дають не лише визначену форму, але й певний набір ефектів, які не властиві первинній сутності в її «сирому» вигляді. Такий підхід приводить нас до пояснення властивостей субстрату, які абсолютно нерелевантні ефектам його проявів.

Схожої думки щодо підриву дотримується і А. Г. Грант. За його твердженням, уявлення про те, що об'єкти приховують від нас більш глибокі сутності, є хибним задалегідь. «Якщо геологія або “процес видобутку” відкривається на незаземленості у ядрі будь-якого об'єкта, то саме через те, що немає ніякого “первинного шару світу”, немає “остаточного субстрату” або речовини, на якій все остаточно лежить» [Grant, 2011]. Тобто, на думку Аена Гранта, існування глибокої сутності повинно забезпечувати внутрішню цілісність будь-яких об'єктів. Тож будь-який підрив об'єктів приводитиме нас до знаходження певного об'єктного субстрату, над яким також можна буде провести таку ж редукцію і так далі до нескінченності.

Під надривом розуміється зведення об'єкта до тих феноменів, які є для нас доступними. «Або ж вони [філософи надриву] можуть стверджувати, буцімто самі об'єкти – це марна вигадка в порівнянні з їхніми більш очевидними якостями або відношеннями, так що об'єкт виявляється “надірваним”» [Харман, 2015, с. 17]. Мається на увазі підхід, згідно з яким об'єкти важливі лише як те, що дається нашої свідомості, або те, що вступає у взаємодію з іншими сутностями. Тож наше дослідження, у розумінні Гармана, виявляється надриваючим, оскільки об'єкти в ньому досліджуються лише в межах свідомості. Проте такий підхід має підстави, оскільки в тому, як Гарман розуміє об'єкти, відсутня суттєва частина, а саме протилежна важливість свідомості для об'єктів. Враховуючи те, що для нього свідомість повинна мати той самий онтологічний статус, що й інші об'єкти, їй приділяється небагато уваги, а тому наше дослідження має заповнити деякі прогалини, про що більш детально йтиметься далі.

Отже, спекулятивний реалізм окреслює для нас подальше поле дії. У ньому, насамперед, нам необхідно усвідомити особливий онтологічний статус об'єктів, які, згідно з положеннями цього філософського напрямку, є автономними сутностями. Так, їхня автономність насправді може бути піддана сумніву, але головне, що ми повинні винести на даному етапі з опрацювання положень спекулятивного реалізму, – це акцент, який він робить на необхідності створення нового підходу до взаємодії з навколишнім світом: підходу, що полягає в подоланні трансцендентального способу дослідження реальності.

«Трансноуменальний» аналіз об'єктів

Відношення між об'єктом та свідомістю в теорії Гармана, яку він називає об'єктно-орієнтованою онтологією (ООО), замінюється «напруженням» між реальним об'єктом та чуттєвим об'єктом. Це напруження об'єднує розуміння об'єктів Гайдегером та Гуссерлем. Зіткнення реальних ейдетичних властивостей речі та її спонтанних чуттєвих особливостей, з одного боку, змішується з чотиричною структурою єдиного/множинного та прихованого/відкритого – з іншого. Гарман використовує термін «напруження» з метою нівелювати ту ноуменальну кантівську складову, яка не дозволяє нам проникнути за бар'єр свідомості.

Звісно, в ООО присутнє усвідомлення того, що буття об'єктів у всій їхній цілісності не може бути нам доступне. За твердженням Г. Коновалова, «Реальний об'єкт <...> завжди автономний по відношенню до всього, з чим він зіштовхується» [Коновалов, 2017]. Під автономністю мається на увазі таке існування об'єкта, в якому він доступний нам у сприйнятті, але в його ядрі завжди залишається щось приховане. «Реальний об'єкт завжди буде більше тих його рис, які я в ньому спостерігаю та припускаю» [Коновалов, 2017]. Тому ми змушені перебувати в постійному пошуку цих прихованих параметрів, але такий пошук завідомо приречений на поразку. «Реальний об'єкт – це об'єкт, який містить дещо несподіване, “сюрприз”» [Коновалов, 2017]. Цю несподіваність можна назвати невід'ємним атрибутом будь-якого реального об'єкта. При певних умовах ми можемо спостерігати постійні флуктуації в його ефектах та внутрішній структурі. І, звісно, навіть якщо ми не спостерігаємо ці зміни безпосередньо, вони все ж відбуваються до певного часу неявно, поки врешті якась комбінація внутрішніх флуктуацій не призведе до нових феноменів, доступних прямому спостереженню.

Тож нам необхідно з'ясувати, як у такій перспективі планується проводити дослідження реальних об'єктів. Тут Гарман пропонує нам метод інструмент-аналізу, який він виводить із гайдегерівської підручності. Підручність речей, з одного боку, блокує для нас доступ до всіх аспектів їхнього буття, оскільки окреслює його для нас лише в сенсі речей, необхідних для дії. Але Гарман зауважує: «Інструмент-аналіз Гайдегера відкриває ворота до дивного нового реалізму, в якому об'єкти примарно мерехтять із дна океану: вони не можуть контактувати, але якимось чином їм вдається це робити» [Harman, 2007].

Це твердження можна проінтерпретувати таким чином. Будучи інструментом, об'єкт дає нам про себе доволі обмежену інформацію. Але його інструментальність може

бути розширена за рахунок збільшення можливих ситуацій його застосування. «Якщо сприйняття та теорія об'єктивують сутності, зводячи їх до односторонніх карикатур власних величних глибин, то це ж саме стосується і практичних маніпуляцій» [Harman, 2007]. Це означає, що практична застосовність інструментів ніколи не буває вичерпною. Телос об'єкта може бути зміщений за межі його прямого способу використання. Простіше кажучи, цеглину можна використати для закладення будівлі або для забивання цвяхів (і ще для безлічі процесів, у яких використання цегли не буде традиційним, але буде можливим).

Сутність інструмент-аналізу лежить на більш глибоких засадах, ніж дає нам кореляційна філософія. Дослідження об'єкта самого по собі неможливе без долучення до нього інших об'єктів, оскільки насправді нам завжди відкривається лише взаємодія кількох об'єктів. Як каже Б. Латур, «Як можна сприймати касу без віконця, скла, двері, стінок, стільця? Хіба вони в буквальному сенсі не утворюють фрейм взаємодії?» [Латур, 2006]. Навіть коли ми розглядаємо начебто один об'єкт, наша чуттєвість фіксує взаємодію кількох реальних об'єктів – одиничний чуттєвий об'єкт є насправді лише проекцією цієї взаємодії. Наш базовий орган чуття, зір, не має здатності відстежити, що дані про розмір, форму, положення та колір якогось об'єкта даються нам через взаємодію досліджуваного об'єкта та іншого об'єкта (джерела світла, яке включає взаємодію менших об'єктів – фотонів, що йдуть із цього джерела) із досліджуваним об'єктом та сітківкою очей. Сприйняття на слух так само включає в себе рух молекул повітря у просторі, які стикаються з іншими часточками матерії на своєму шляху.

Та цей приклад окреслює лише випадки неминучої взаємодії, але нам необхідно врахувати так само й те, що ми маємо безліч потенційних можливостей для взаємодії між речами, і лише в цій взаємодії ми маємо можливість їх досліджувати. «... дві сутності впливають одна на одну лише шляхом зустрічі на тлі внутрішньої сторони третьої, де вони існують поруч, доки не відбудеться щось, що дозволить їм взаємодіяти» [Harman, 2007]. Це не означає, що об'єкт існує лише у взаємодії багатьох сутностей, і на цьому наполягає Гарман: «Ми просто зауважимо, що лише з того, що кожен об'єкт має реляційний бекграунд, який розповідає нам, як він прийшов до існування, не випливає, що цей нині існуючий об'єкт – це ніщо інше, як його поточні відносини з сусідніми сутностями» [Harman, 2007]. Саме тут стає важливою його чуттєва сторона, яка забезпечує його цілісність. Чуттєві об'єкти є так само важливими, як і реальні, оскільки вони є провідниками до нашого способу бачення речей, а отже – і до внутрішньої структури нашої свідомості як об'єкта.

У зв'язку з вищеописаною взаємодією, ООО віднайшла суттєвий нюанс щодо об'єктів: їхня ноуменальна складова розповсюджується не лише на суб'єктів, але й на інші об'єкти так само. Як стверджує Гарман: «... основна різниця між ООО і Кантом: наше твердження полягає в тому, що об'єкти ноуменальні не лише для нас, але й один для одного» [Harman, 2007]. По-перше, об'єкти приховані один від одного то того моменту, коли вони вступають у взаємодію. По-друге, взаємодія між об'єктами ніколи не буває вичерпною. У їхній інтеракції завжди залишається простір для додаткових дій, які поступово можуть бути відкриті в певний часовий проміжок або за рахунок нашого власного втручання. Такий розклад сил розширює поле дії інструмент-аналізу. Розглядаючи якийсь функціональний атрибут об'єкта, ми завжди маємо на увазі його додаткові функціональні можливості, приховані від нас.

Реальні об'єкти змінюються з часом, одні об'єкти переходять в інші, їхня сутність ніколи не буває постійною, лише тимчасовою. Тому вони завжди залишаються для нас «похованими в землі», якщо говорити мовою Гайдегера. Проте така прихованість стосується лише реальних об'єктів. Чуттєві об'єкти завжди залишаються для нас стабільними, лише їхні атрибути змінюються в часі. «Найпростіша поштова скринька чи дерево протягом певного періоду часу залишаються для нас тими самими, не дивлячись на постійне випромінювання їхніми поверхнями нових обрисів» [Харман, 2015, с. 99]. Чуттєвий

об'єкт еволюціонує з плином часу, доповнюючись усе новими нюансами, унаслідок чого його перша версія розширює свою вимірність у нашому баченні.

Постає питання про адекватність співвідношення реального об'єкта та чуттєвого об'єкта. Так, їхнє співвідношення не можна назвати адекватним, навіть більше – реальний об'єкт точніше описується не як об'єкт, а як точка зіткнення певних сил, яку наше сприйняття інтерпретує як об'єкт. На думку Дж. Ло, «об'єкт залишається тим самим об'єктом, поки зберігає своє місце в стійкій мережі відношень з іншими речами» [Ло, 2015, с. 326]. Але це не означає, що коли ми називемо речі речами, ми завідомо приходимо до хибного ствердження. Буття реального об'єкта як саме об'єкта важливе лише з поправкою на особисте сприйняття. З одного боку, це може знову ж таки свідчити про неподолану межу між нами та світом, але з іншого боку – це можна інтерпретувати як спосіб конвертації інформації у зворотну сторону.

Так само, як ефекти реальних сутностей перетворюються в нашій свідомості на чуттєві якості, ці ж чуттєві якості конвертуються нашою взаємодією в реальні факти та події. Як влучно помітив Р. Брасьє, «... перші люди, які вказали на Сатурн, не потребували знання і, безсумнівно, помилялись щодо того, що це таке: але вони не повинні знати, щоб вказувати на нього» [Brassier, 2011, p. 62]. Наше початкове поверхнєве розуміння Сатурна еволюціонувало в такий набір чуттєвих параметрів, який дозволяє в певних межах передбачити його подальший розвиток та взаємодіяти з ним по мірі наших можливостей. Виходячи з цього, ми вже не можемо говорити про неподолану межу між реальністю та свідомістю. Ця межа, бар'єр, що ми будімо спостерігаємо, коли розділяємо речі на ноуменальні та феноменальні складові, насправді є певною буферною зоною, в якій відбувається конвертація інформації реальних (наприклад, фізичних) якостей у чуттєві якості, які з певним допущенням можна назвати кваліа.

Конвертацію зафіксованого реального об'єкта в його чуттєві параметри Гарман називає «алюром» і визначає його як «цілковито особливий і переривчастий досвід, у якому тісний зв'язок між єдністю речі та її множинністю [специфічних якостей] якимось чином частково руйнується» [Harman, 2005]. Алюр використовується як засіб подолання умовного бар'єру між підземним буттям підручного об'єкта та його наявним розглядом. Таким чином Гарман модифікує гайдєгерівську версію кочування речей з інструментального стану в досліджуваний. Наше буденне сприйняття підказує нам, що розгляд речей як автономних сутностей, доступних дослідженню, можливий не лише тоді, коли вони виходять з ладу, але й в їхньому інструментальному модусі. Крім того, нам дається формат дослідження, в якому речі відкривають новий функціонал, не позбавляючись старого.

Крім взаємодії реального об'єкта та чуттєвих якостей, нам необхідно розібратись у тому, як взаємодіють між собою реальний об'єкт і його реальні якості, чуттєвий об'єкт і реальні якості, та зрештою – чуттєвий об'єкт і чуттєві якості. Розгляд усіх цих інтеракцій дасть нам повну картину односторонньої дії зі сторони реальності на нашу свідомість та дозволить перейти до роботи уяви.

Взаємодію між реальним об'єктом та його реальними якостями Гарман називає «спричиненням» (causation) [Харман, 2015, с. 106]. Спричинення описує процес взаємодії сутностей «за рахунок їх “акциденцій”» [Харман, 2015, с. 106]. Гарман має на увазі, що сутності не мають можливості взаємодіяти одна з одною безпосередньо, а лише за рахунок вторинних якостей, що з'являються випадково. Крім того, якщо ми занурюємося вглиб об'єкта з метою детального розгляду його реальної складової, ми виявляємо групу каузальних зв'язків, що відзначають зіткнення сил, які стоять за буттям цього об'єкта. Але якщо ми говоримо про аналіз цієї причинності, перед нами постає питання того, яким чином ми отримуємо доступ до неї, що приводить нас до взаємодії чуттєвого цілісного об'єкта та його реальних якостей.

Для того, щоб відзначити зв'язок між чуттєвим об'єктом та його реальними якостями, Гарман використовує термін «теорія». «Слово *теорія* може слугувати нам терміном для позначення розщеплення, яке відколює єдиний чуттєвий об'єкт від його реальних

якостей, які йому необхідні, аби бути тим, чим він є» [Харман, 2015, с. 105]. Теорія виникає тоді, коли ми досліджуємо ці каузальні зв'язки з метою розширення нашого знання про об'єкт за межі нашого безпосереднього досвіду. Коли ми бачимо червоність певного об'єкта, теорія каже нам про те, що насправді ми бачимо те, як від нього відбилися фотони і потрапили в око з частотою $\approx 400\text{--}450$ ТГц, що, очевидно, є його акциденцією, оскільки він сам не випромінює ці фотони перманентно. Проте А. Г. Грант у полеміці з Гарманом пояснює це явище таким чином: «Умови, від яких залежить його існування, не належать до цього об'єкту – вони не є “його” умовами, а умовами, які його уможливають» [Grant, 2011]. Реальні властивості реального об'єкта, будучи виявленими в теорії, забезпечують для нас достовірність його існування у даній нам безпосередньо чуттєвій формі.

Останнє відношення, яке нам залишилось розглянути – це відношення між чуттєвим об'єктом та його чуттєвими якостями. Гарман використовує для нього термін «конфронтація». «Притомні Люди вступають у конфронтацію з суницею і рейдами командос, сплячі – із ліжком, а галька – з тим асфальтом, об який вона вдаряється, на противагу всім прийдешнім властивостям цього асфальту» [Харман, 2015, с. 104]. Цей процес позначає розкол між нашим уявленням про чуттєвий об'єкт із усім комплексом властивих йому чуттєвих якостей. У короткочасному зміщенні кута погляду на річ, ми виявляємо її цілісне ядро, на поверхні якого знаходиться пластична кора з чуттєвих якостей. Суть конфронтації полягає в тому, що в ході цього процесу ми, свідомо чи несвідомо, завдаємо шкоди власному уявленню про об'єкт, і в результаті отримуємо розширену картину його розуміння.

Головна мета об'єктно-орієнтованої онтології може бути виражена за допомогою твердження Д. Вяткіна: «Повинно існувати середовище, де прямий контакт можливий, де вилученість і невичерпність об'єкта, його надмірність послабляються і у такий спосіб не перешкоджають більше встановленню зв'язку з іншими об'єктами» [Вяткин, 2017]. З урахуванням вищевказаних параметрів, можна сказати, що ми отримали певну мапу дослідження об'єкта, у якій долається його ноуменальна складова. Якщо ми беремо свідомість як особливий об'єкт, то його зв'язок з іншими об'єктами розгортається саме на цьому полі.

Місце уявлюваного модусу в моделі «чотиричного об'єкта» Г. Гармана

Найбільш нерозкритою складовою спекулятивного реалізму є його «спекулятивна» складова. Це не означає, що прихильники цієї течії нехтують застосуванням спекуляцій, навіть навпаки. Якщо ми говоримо про об'єкти, то в роботах цих філософів вони набувають доволі незвичної ідентичності та характеристик. По-перше, онтологічна площина, на якій розгортається дослідження об'єктів, дає можливість для їхнього розширення. Об'єктом стає не лише якість втілення комбінації матеріальних часточок, а будь-яка частина реальності, що проявляє ознаки того, що її сутність описується ширше, ніж її складові та ефекти, що вона продукує. Об'єктами є не лише яблука чи стільці, але й організації, мережі, певні групи людей та уявні речі. По-друге, ті зв'язки, до яких вступають об'єкти, свідчать про їхню особливу самотність, що забезпечує подолання розуміння суб'єкта як особливої субстанції, оскільки він залучений до тих самих зв'язків, що й об'єкти. Проте спекулятивна складова майже завжди є імпліцитною в тому сенсі, що вона практично не вводиться у філософський дискурс, а лише приховано впливає на хід думок зазначених філософів.

Тобто суб'єкт насправді нікуди не зникає. Він набуває такого ж статусу, що й інші об'єкти, але за винятком однієї особливості. Дійсно, свідомість так само можна розглядати як об'єкт: її реальна складова має просторові та часові параметри; вона в певній мірі підкорюється фізичним законам (і точно не має можливості якось на них впливати або обходити); її розуміння є так само ширшим за розуміння її фізичного субстрату і глибшим за ефекти, які вона «випромінює». Отже свідомість відіграє особливу роль фактично лише

за рахунок того, що вона є первинним та в певній мірі універсальним інструментом для аналізу інших об'єктів. Цієї ж думки дотримується М. Гаглюнд: «Емпіричні тіла з'являються і зникають у часі, але те ж саме не можна сказати про трансцендентальні умови. Трансцендентальний суб'єкт є не емпіричним тілом, що існує у часі та просторі, але набором умов, завдяки яким можливе знання тіл у часі та просторі» [Hagglund, 2011].

Отже, трансцендентальний суб'єкт – це єдине доступне нам поле дослідження. Те, що ми намагаємося зрозуміти в межах цього дослідження, – це картина взаємозв'язку між свідомістю та об'єктами, що підпорядкована таким трансцендентальним умовам.

Це підводить нас безпосередньо до уявлюваного модусу об'єкта. Завдяки Гарману ми маємо розділення об'єкта на його реальний та чуттєвий модуси. Але він майже не приділяє уваги тому, що виходить за межі наших відчуттів, але все ж знаходиться в межах нашої свідомості – тому, як уява впливає на об'єкт. Звісно, це не означає що Гарман якимось чином знецінює роль свідомості, він пвидше розширює потенціал об'єктів до її рівня: «... в інтенції моя свідомість та її об'єкт – два рівноправних партнери, і те, що їх об'єднує, повинно утримувати обох» [Харман, 2015, с. 115]. Проте це не можна назвати повною рівноправністю, оскільки без уявлюваної складової пізнання об'єктів має однобічний характер. Об'єкт випромінює на нас свої ефекти, змінюючи розуміння про нього, але в описаній картині це не працює в іншу сторону.

Необхідною складовою об'єкта є його уявлюваний модус, який можна визначити як ту частину об'єкта, що впливає з нашого бажання приписати йому нові характеристики, але не позбавляє його самобутності. Доповнюючи його реальні та чуттєві параметри уявлюваними, ми отримуємо цілісний образ, чи принаймні уявлення про нього як про цілісний. Про відношення між нами та таким об'єктом Гарман пише таким чином: «... якщо моє відношення до дерева створює новий об'єкт, то я сам, як реальна частина такого об'єкта, опиняюсь на його інтер'єрі та протистою не більше, ніж образу іншої частини» [Харман, 2015, с. 116]. Це твердження описує створення нового об'єкта, що постає перед нами як констеляція двох менших об'єктів: людина та дерево. Якщо Гарман припускає можливість створення нового об'єкта на базі такого зв'язку, який породжує проста інтенція, тоді дивно, що він не вписує роботу уяви у своє дослідження. Спочатку ми маємо простий образ дерева у своїй голові, але згодом, при рефлексії наступного порядку, ми отримуємо об'єднаний образ себе із деревом, що несе в собі уявлювані характеристики, як, наприклад, особливість цього конкретного дерева поміж усіх дерев, що сприяла цьому зв'язку. Або ж ми знаходимо унікальні чуттєві параметри цього дерева, які згодом приписуються іншим деревам, – і це є роботою уяви, оскільки запозичення характеристик в одного об'єкта та додавання їх до іншого складно приписати «сирій» чуттєвості.

Проблема підходу Гармана полягає в тому, що при розподіленні об'єктів на реальні та чуттєві нівелювання суб'єктності позбавляє нас можливості зрозуміти осмислення об'єктів у дискурсивних та рефлексивних практиках, а також інших формах пост-обробки інформації, яка нам дається про об'єкти. Це так само відмічає А. Г. Грант у полеміці з Гарманом: «Моя аргументація полягає в тому, що дійсність повинна бути “віртуально” розширеною, якщо об'єкти, метафізичний статус яких Гарман відважно захищає, не повинні бути винесені як безсилі, чого він боїться» [Grant, 2011]. Ми в деякому сенсі маємо на меті акцентування саме цього «віртуального» розширення дійсності за рахунок уяви. Уявлюваний модус надає таку можливість розширення, причому саме для дійсності, а не для свідомості, оскільки вона тут слугує лише інструментом чи об'єктом тої ж дійсності, що й інші речі.

Тож нам необхідно заповнити мапу напружень, що надана Гарманом, уявлюваним модусом об'єкта. Для цього необхідно дослідити те, як він включається в напруження між реальним об'єктом та реальними якостями (спричинення), реальним об'єктом та чуттєвими якостями (алюр), чуттєвим об'єктом та реальними якостями (теорія), і, зрештою, чуттєвим об'єктом та чуттєвими якостями (конфронтація).

Найменш доступним у цьому плані є взаємодія реального об'єкта та його реальних якостей, оскільки будь-які такі процеси приховані від нашого безпосереднього розгляду в їхньому «підземному» бутті, у якому найбільш яскраво проявляється їхня ноуменальна складова. Те ж стосується і взаємодії реальних якостей між об'єктами. Тут немає підстав сперечатись із Гарманом: «Ніхто не бачить ніякого способу говорити про взаємодію вогню та бавовни, оскільки філософія залишається зайнятою єдиним реляційним розривом між людьми та світом – навіть якщо лише заперечує такий розрив» [Harman, 2010]. Наша чуттєвість не може проникнути за межі речі самої по собі, хоч уява створює для нас певний образ внутрішніх процесів. Проте тут немає ніякого способу верифікації, і тому уява виступає такою ж (властивою суто суб'єктам) випадковою причиною впливу на зовнішній світ, як і будь-які інші властивості такого роду.

Алюр виступає можливістю для проникнення об'єкта до нашого сприйняття, оскільки слугує трансцендентальним рушієм проникнення об'єкта в поле сприйняття. Але це є не лише одностороннім процесом, оскільки свідомість так само проникає всередину реального об'єкта таким чином, що породжує для нас можливість розширити межі чуттєвих якостей об'єкта. М. ДеЛанда демонструє це явище за допомогою об'єктів, що існували до людей: «Якщо ми уявили собі замість виготовленого об'єкта гострий обсидіановий камінь, який існував до життя, ми могли б приписати йому таку ж здатність до різання, яку вона випадково виконувала на м'якших каменях, що на нього попадали. Але коли на цій планеті з'явилися істоти, достатньо великі, щоб бути пробитими каменем, камінь раптом набув здатності вбивати» [DeLanda, 2011].

Звісно, це стосується не лише таких об'єктів. Але варто усвідомлювати: смерть від каменя лише демонструє проникнення останнього у менш тверду матерію об'єкта-людини, що кардинально змінює властивості людини як реального об'єкта. Але уява приписує каменю здатність убивати, причому саме цьому конкретному каменю, що вбив людину. Це призводить до утворення окремого уявлюваного каменя, що здатен убивати людей: його можуть згодом навіть назвати «каменем-убивцею», і він таким і залишиться в пам'яті багатьох поколінь, хоча після цього може навіть не входити в прямий контакт із людьми.

Дія алюра протилежна тому, як працює теорія, але їхній принцип схожий. У даному випадку зрозумілий до цього чуттєвий об'єкт відкриває нам свою ноуменальну складову, даючи зрозуміти, що приховує він набагато більше, ніж ми бачили в ньому раніше. Гарман описує цю позицію таким твердженням: «Існує постійна зустріч асиметричних партнерів всередині якогось об'єднаного об'єкта: справжнього, який зустрічає чуттєвого заступника іншого» [Harman, 2010]. У такі моменти ми зустрічаємося із безмежною прихованістю об'єкта від наших відчуттів. У розумінні цієї прихованості нам частково допомагає наука, тож можливо, що саме тому Гарман називає це напруження теорією. Наприклад, коли нам відкривається деяка фізична складова об'єкта, ми усвідомлюємо, що не бачимо всіх молекул та атомів, з яких він складається, так само, як і рух цих часточок. Але наша уява спроможна домалювати в їхньому сприйнятті цей процес, як і зобразити для нас об'єкти, з якими ми фізично неспроможні контактувати. Отже, проникаючи в ноуменальне ядро, ми знаходимо не лише порожнечу епістемологічного бар'єру, але й певні внутрішні, цілком реальні процеси.

Конфронтація дає нам здатність усвідомити чуттєвий об'єкт, відокремлений від своїх чуттєвих якостей. Мається на увазі те, що ми усвідомлюємо його чуттєві атрибути лише як тимчасові і необов'язкові. Приклад такого усвідомлення нам демонструє ДеЛанда: «Гострота – об'єктивна властивість ножів, властивість, яка завжди актуальна: у будь-який момент часу ніж або гострий, або ні. Але каузальна здатність ножа різати не обов'язково актуальна, якщо ніж зараз не використовується. Насправді, здатність різати ніколи не може бути актуальною, якщо ніж не використовується» [DeLanda, 2011]. Поки тут не видно роботи уяви, оскільки об'єкт у даному випадку лише вилучається зі свого функціонального буття. Але ми можемо описати місце уявлюваного модусу на тому ж прикладі. Різання – це первинна функція ножа, але вона не є його єдиною функцією. Ножем можна так само

чавити їжу, забивати цвяхи або навіть використовувати як пензель – і тут усе залежить від уяви. Вона наділяє об'єкти безліччю вторинних якостей (не лише функціональних), додаючи таким чином до його чуттєвого розуміння уявлюваний модус. Об'єкт від цього не стає вигаданим, оскільки його буття в уявлюваному модусі не відміняє його мислення як реального.

Таким чином, ми маємо розуміння того, як саме об'єкт перебуває у своєму уявлюваному модусі. Крім того, із вищеописаного видно те, як він «вмонтовується» у структуру напружень, до яких вступає об'єкт. Уява тут постає практично таким самим пізнавальним елементом, як зір чи слух. Значення уявлюваного модусу є різним для кожного об'єкта, оскільки на нього впливає кількість інтеракцій з об'єктами та інформація, яку ми отримуємо з реальності. Треба враховувати також, що у вищеописаній концепції можна розглядати й цілком уявні об'єкти, але їхній розгляд буде проходити через той самий ряд напружень, що є актуальним і для реальних речей.

Підсумовуючи вищевикладене, слід сказати, що спекулятивний реалізм виступає з критикою філософії кореляціонізму не просто для подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії. Мета спекулятивного реалізму полягає в тому, щоби позбавитись посередників між цими двома сутностями. Враховуючи те, що неможливо просто взяти й виключити одну з них, ця нова течія прагне перейти до дослідження реальності безвідносно щодо свідомості, чи навпаки. У випадку ж об'єктів попередні філософські течії мали справу з двома крайнощами: «підривом» і «надривом». Підрив – це зведення розуміння об'єктів до того, що вони є поверхневим зосередженням деякої первинної щодо них сили. Дослідження першоматерії чи складових об'єкта не дає нам розуміння того, як ці первинні сили поєднуються в таку комбінацію, що виявляє для нас ефекти, які ми не приписуємо безпосередньо цим силам. Це особливо помітно в тій роботі, яку виконує наука. Надрив іде у зворотному напрямку: під надривом розуміється зведення об'єктів до загальної сукупності тих феноменів, які даються нашим відчуттям та свідомості. Цим грішить кореляційна філософія, позбавляючи нас можливості прийти до усвідомлення реальних об'єктів та взагалі – можливості мати безпосереднє відношення до реальності.

Але й об'єктно-орієнтована онтологія не досягає остаточно своєї мети (принаймні у контексті поставлених у цій статті завдань), оскільки натикається на «інформаційних агентів», які передають нам уже відфільтровані дані: чуттєвість та уяву. Уява втручається у взаємодію між чуттєвим сприйняттям об'єкта та його якостей, створюючи додаткові параметри чуттєвих якостей. Так само уява об'єднує чуттєві якості з теоретичними параметрами реальних якостей об'єкта. У відношенні між реальним об'єктом та його чуттєвими якостями уява продукує розуміння його трансцендентності по відношенню до наших відчуттів і дає зрозуміти, що в ньому приховується більше, ніж дається нам. А у взаємодії між реальними об'єктами та реальними якостями вона дає можливість домислити їхні інструментальні можливості або нові можливості взаємодії з іншими об'єктами, у такий спосіб даючи простір для доступного нам виявлення нових реальних якостей.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Вяткин Д. «Плазма в себе»: между онтологией и эпистемологией. *Логос*. 2017. #3 (27). М.: Издательство института Гайдара, 2017. С. 57–83.

Коновалов Г. Corpus vs Object. Онтология тел Жан-Люка Нанси как объектно-ориентированная. *Логос*. 2017. #3 (27). М.: Издательство института Гайдара, 2017. С. 113–127.

Кралечкин Д. Мейясу и экономия конечности. *Логос*. 2013. #2 (92). М.: Издательство института Гайдара, 2013. С. 44–70.

Латур Б. Об интеробъективности / пер. с англ. А. Смирнова; под научн. ред. В. С. Вахштайна. *Социология вещей: сб. ст.* М: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 169–199.

Ло Дж. После метода: беспорядок и социальная наука / пер. с англ. С. Гавриленко, А. Писарева и П. Хановой. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. 352 с.

Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.

Brassier R. Concepts and Objects. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / ed. by L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman. Melbourne: re.press, 2011. pp. 47–66.

DeLanda M. Emergence, Causality and Realism. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / ed. by L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman. Melbourne: re.press, 2011. pp. 381–393.

Grant I. H. Mining Conditions: A Response to Harman. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / ed. by L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman. Melbourne: re.press, 2011. pp. 41–47.

Hagglund M. Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / ed. by L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman. Melbourne: re.press, 2011. pp. 114–130.

Harman G. Guerilla Metaphysics: Phenomenology and Carpentry of Things. Chicago: Open Court, 2005. 280 p.

Harman G. On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* / ed. by L. Bryant, N. Srnicek and G. Harman. Melbourne: re.press, 2011. pp. 21–41.

Harman G. On vicarious causation [Electronic resource]. *Collapse*. 2007. pp. 171–205. URL: <http://www.faculty.virginia.edu/theorygroup/docs/harman=vicarious-causation.pdf>.

Harman G. Time, Space, Essence and Eidos: A New Theory of Causation in Cosmos and History [Electronic resource]. *The Journal of Natural and Social Philosophy*. 2010. Vol. 6. № 1. pp. 1–17. URL: <https://www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/133/276>.

Meillassoux Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency / trans. Ray Brassier. London and New York: Continuum, 2008. 148 p.

Žižek S. The Parallax View. Cambridge: The MIT Press, 2006. 448 p.

Старовойт Віталій Олегович

бакалавр філософії, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: vitaliystarovoyt@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1363-8201>

Стаття надійшла до редакції: 22.05.2018

Схвалено до друку: 15.06.2018

«ТРАНСНОУМЕНАЛИЗМ» И ОБЪЕКТНО-ОРИЕНТИРОВАННАЯ ОНТОЛОГИЯ: РЕАЛЬНОЕ, МНИМОЕ И КОНСТИТУЦИЯ ПРЕДМЕТНОСТИ В РАМКАХ СПЕКУЛЯТИВНОГО РЕАЛИЗМА

Старовойт Виталий Олегович

бакалавр философии, кафедра теоретической и практической философии
имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: vitaliystarovoyt@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1363-8201>

В статье исследуется место объекта в поле спекулятивного реализма в целом и объектно-ориентированной онтологии (ООО) в частности. Описывается особенное положение объекта, предоставленное ему ООО, в противовес «корреляционному» отношению. Взятая за основу четвероякая структура Г. Хармана дополняется мнимым модусом объекта, чье место находится на границе субъект-объектной дихотомии. Сама дихотомия рассматривается в контексте исследования возможности её преодоления с помощью подхода, предложенного сторонниками ООО. Утверждается невозможность полного перехода к объектной реальности, преградой чему служит невозможность её отделения от поля воображаемого.

Ключевые слова: спекулятивный реализм, объектно-ориентированная онтология (ООО), объект, воображение, Харман.

Статья поступила в редакцию: 22.05.2018

Утверждена к печати: 15.06.2018

“TRANSNOUMENALISM” AND OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY: REAL, IMAGINARY AND CONSTITUTION OF OBJECTIVITY WITHIN THE FRAMEWORK OF SPECULATIVE REALISM

Starovoi Vitalii O.

Bachelor of Philosophy, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: vitaliystarovoyt@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1363-8201>

ABSTRACT

The article investigates place of an object in the field of speculative realism in general and object-oriented ontology in particular. It describes object's special and ambiguous position given to it by ООО as opposed to “correlational” approach. Critics of correlational philosophy concerning objects and speculative approach opposing to it (including the one suggested by object-oriented ontologists and counter-arguments by other speculative realists) are analyzed. G. Harman's quadruple structure taken as a basis and supplemented by imaginary object mode, whose place is on the edge of subject-object dichotomy. The author examines the dichotomy in the context of possibility to overcome it with the help of approach suggested by ООО backing. The analysis of Harman's attempt to develop the thing-in-itself and extend understanding of object concept is about to be done. The aim of the article is to define how the imaginary intrudes basic perception leaving us with realistic (at least as consciousness sees it) picture of the world. So, throughout the article can be seen an attempt to investigate relations and/or tensions to which real and imaginable objects come between each other within the approach of speculative realism. In addition, the author had a task to determine how imaginary mode of an object is embedded in all tensions of its quadruple structure. Full transition to completely objective reality is considered impossible to be due to difficulties with its detachment from the imaginary. There was defined that imaginary object mode is organically built in all Harman's four tensions, which are allure, causation, confrontation and theory – all of them are explained in more detail in the article. It also produces an effect on perception of constituents between which we notice those tensions, real or sensual objects and qualities. Thus, it can be argued that imaginary mode of an object is its binding component and it is necessary for complete object cognition. Besides, proceeding from the fact of how object shapes in this mode, there can be made a conclusion that cognition is not one-way process of information receiving. Imaginable becomes creative addition to it, work done by consciousness in cognition.

Keywords: speculative realism, object-oriented ontology (ООО), object, imagination, Harman.

REFERENCES

Brassier, R. (2011). Concepts and Objects. In L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 47–66). Melbourne: re.press.

- Conovalov, G. (2017). Corpus vs. Object. Jean-Luc Nancy's bodies ontology as object-oriented. *Logos*, 3(27), 113–127. Moscow: Gaydar Institute's publishing house. (In Russian).
- DeLanda, M. (2011). Emergence, Causality and Realism. In L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 381–393). Melbourne: re.press.
- Grant, I. H. (2011). Mining Conditions: A Response to Harman. In L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 41–47). Melbourne: re.press.
- Hagglund, M. (2011). Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux. In L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 114–130). Melbourne: re.press.
- Harman, G. (2005). *Guerilla Metaphysics: Phenomenology and Carpentry of Things*. Chicago: Open Court.
- Harman, G. On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy. In L. Bryant, N. Srnicek & G. Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (pp. 21–41). Melbourne: re.press.
- Harman, G. (2007). On Vicarious Causation. *Collapse*, 2, 171–205. Retrieved from <http://www.faculty.virginia.edu/theorygroup/docs/harman=vicarious-causation.pdf>.
- Harman, G. (2010). Time, Space, Essence and Eidos: A New Theory of Causation in Cosmos and History. *The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6(1), pp. 1–17. Retrieved from <https://www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/133/276>.
- Harman, G. (2015). *The Quadruple object*. (A. Morozov, Trans.). Perm: Gyle Press. (Original work published 2011). (In Russian).
- Kralechkin, D. (2013). Meillassoux and finitude economy. *Logos*, 2(92), 44–70. Moscow: Gaydar Institute's publishing house. (In Russian).
- Latour, B. (2006). *On interobjectivity*. In A. Smirnov (Trans.) & V. Vachshtayn (Ed.), *Sociology of things* (pp. 169–199). Moscow: Gaydar Institute's publishing house. (Original work published 1996). (In Russian).
- Law, J. (2015). *After Method: Mess in Social Science Research*. (S. Gavrylenko, A. Pisareva, P. Khanova, Trans.). Moscow: Gaydar Institute's publishing house. (Original work published 2004). (In Russian).
- Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. (R. Brassier, Trans.). (Original work published 2006). London and New York: Continuum.
- Vyatkin, D. (2017). “The Plasma in itself”: between ontology and epistemology. *Logos*, 3(27), 57–83. Moscow: Gaydar Institute's publishing house. (In Russian).
- Žižek, S. (2006). *The Parallax View*. Cambridge: The MIT Press.

Article arrived: 22.05.2018

Accepted: 15.06.2018

МАРКСИЗМ: НАРИСИ З ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ «РЕЦЕПЦІЙНОГО ПОЛЯ» ПОЛІТИЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ ГЕГЕЛЯ

В межах запропонованого дослідження авторка виклала та проаналізувала низку ідей, що стосуються становлення марксистського «рецепційного» поля як провідного напрямку еволюції інтерпретаційного корпусу епохи «після Гегеля». Наочно підкреслюючи залежність марксової теорії від теорії Гегеля, нарис оголює гегелівський матеріал, що був долучений К. Марксом та його послідовниками до формування матеріалістичного погляду на розвиток людської історії, а також підготував тотальне розповсюдження гіпотези про непотрібність концепту Абсолюта в якості головного елемента філософування нового типу.

Ключові слова: Гегель, ідеалізм, анти-Гегель, політична онтологія, марксизм.

Становлення марксистської теорії відіграло провідну роль у трансформації Гегеля в анти-Гегеля через відмову від систематичного мислення гегелівського типу та видалення Абсолютного як аспекту філософування з інтерпретаційного матеріалу епохи «після Гегеля». *Метою* цього дослідження є окреслення глобальних теоретичних метаморфоз: від світу, що є Богом (мисленням), до світу, де Богові взагалі немає місця, де виявилось, що не тільки філософська культура, але й кожен окремий суб'єкт досить вдало порастає з життям без референцій до сакрального.

Нагадаємо, що засновники марксизму, К. Маркс та Ф. Енгельс, позиціонували себе як прихильники Гегеля, відстоюючи цінність його вчення навіть тоді, коли після смерті Гегеля воно почало втрачати популярність, коли Гегеля звинуватили в етатизмі, а філософські кафедри позбавилися гегельянців [Вейль, 2009].

Водночас до гегелівської системи Маркс та Енгельс загалом поставилися зневажливо, вона була достатньо жорстко розкритикована у їхніх творах, але діалектика прийшла до вподоби, «марксизм усунув із гегелізму ідейну метафізику, його античний спадок і став перед проблемою створення поняття людини водночас суттєвої та історичної; від Гегеля тут залишається переконання, що історія – це процес, який має смисл, і що рушійною силою цього процесу є суперечність, заперечення, протест» [Паточка, 2001, с. 191].

Ми схильні вважати, що саме з розповсюдженням марксистських інтерпретацій гегелівської філософії Абсолютне, на якому ґрунтується політична онтологія, починає гинути. Коли марксистки формують уявлення про те, що таке діалектика і чим вона може бути корисною для їхніх досліджень, вони намагаються відокремити її від гегелівського ідеалізму, вважаючи, що завдяки її застосуванню можна дивитися на світ не як на хаос неупорядкованих феноменів, а як на складний процес, що перебуває у постійному розвитку. Крім того, вона допомагає долати суперечності, з якими до Гегеля так ніхто й не впорався, навіть геніальний І. Кант.

У власних дослідженнях марксистки нерідко використовували органічні метафори для опису суспільства та суспільних змін, вважаючи діалектику способом взаємодії протилежних або конфліктуючих аспектів соціальних процесів. Карл Корш підкреслював, що діалектичне в дослідженнях Гегеля та Маркса – це спроба співвіднесення їхньої теоретичної діяльності в її відношенні до становища, в яке потрапив сучасний їм соціальний процес [Корш, 1923]. Коли філософська увага марксистів сконцентрувалася на теорії розвитку суспільства та розумінні духовного стану людей у скрутному теперішньому часі, абстрактна логіка та метафізика відступили на другий план.

Гегель вважав, що його епоха є епохою рішучих змін у структурі людської самосвідомості. Нарешті люди зможуть бути людьми у власному сенсі цього слова: вони здатні здійснювати власний вибір, абстрагуватися від своїх інтимних бажань, відмовитися від свавілля у публічній сфері. Матеріальним результатом їхньої діяльності є власність, а єдиною законною формою власності, визнаною сучасним Гегелею суспільством, є приватна власність [Гегель, 1990].

Сенс людського життя здобувається в процесі здійснення серії життєвих виборів, суб'єкти вимагають життя, в якому немає місця сторонньому втручання, бажаючи, аби їхні дії розглядалися як результат самовизначення, який не зумовлюється звичками або зовнішнім примусом. Саме в цьому полягає «суб'єктивна свобода» [Вейль, 2009; Гегель, 1990].

Все це нагадує сучасну ліберальну ортодоксію, де цілі та цінності суспільного життя засновані на правах людей, гідності та свободі.

Різниця між теорією Гегеля та теорією лібералізму полягає в тому, що для Гегеля людина та суб'єкт є лише абстракціями, самі по собі вони не є достатньою підставою для доведення своєї ж цінності. Коли індивідууми відокремлюються один від одного, вони не можуть бути справжніми людьми, адже вони є людьми тільки тоді, коли вступають у комунікацію, коли їхній приватний розум підноситься до усвідомлення необхідності налагодження продуктивних контактів з іншими на підставі поваги до них, до усвідомлення вагомості дотримання моральних обов'язків. Суб'єктивна воля є волею тільки тоді, коли вона «має якусь мету, прагне її здійснення, коли воля опосередкована розумом, свідомою організацією суспільного життя» [Вейль, 2009, с. 60].

Коли держава функціонує виключно для захисту прав людини (наприклад, як це зазначено в ранній політичній теорії Фіхте), вона неминуче перетворюється на абстракту опозицію до осіб, які її складають, а всі її функції зводяться до примусу та контролю. Замість захисту прав людей вона стає для них страшним ворогом. Абстракції людини, суб'єкта можуть розраховувати на щось тільки у тому випадку, коли вони формуються через соціальні інститути. У цих інститутах вони досягають завершення соціальної ідентичності, якщо вони є інтегрованими в органічну систему соціальної взаємозалежності і взаємного визнання. Етичне, моральне і правове можуть функціонувати тільки в тій системі, яка гарантує свободу й щастя людей у певних і визнаних соціальних ролях, а також дає зрозуміти, що вона є зразком такого ідеального співіснування, на яке тільки здатні люди. До такого стану, вважає Гегель, піднеслося сучасне йому суспільство. Моральні інтенції окремих суб'єктів та соціальні інституції є єдиним державним утворенням [Шмитт, 2000; Gottlieb, 2016].

Всередині себе домодерні суспільства поділялися на природний (сім'я) та штучний (громадське, політичне) компоненти. Загальний соціальний стан порядку, розірваний таким чином, не дає людині перетворитися на особистість та суб'єкта, не дає можливості для досягнення особистих цілей та розвитку свідомості.

У сучасному світі право залежить від добробуту соціального цілого (цілого, що зумовлюється станом розвитку Духу). Прагнення до блага кожного вимагає нового типу соціального інституту, де завдячуючи своєму розумові (окремому випадку загального розвитку Ідеї), кожен має реалізувати власну волю, висловлювати власні думки, бути вагомою частиною політичної єдності. На думку Гегеля, таке соціальне утворення є громадянським суспільством.

Громадянське суспільство є не природною ареною, в межах якої люди женуться за задоволенням приватних бажань через необмежену участь в відкритому ринку. Ліберальна або чисто економічна концепція громадянського суспільства Гегелем висміюється. Функції громадянського суспільства не полягають у задоволенні окремих потреб, громадянське суспільство існує для того, щоб абстрактне поняття суб'єкта зробити конкретним через його самоусвідомлення та визнання необхідності саморозвитку інших суб'єктів [Pinkard, 1996; Pippin, 2008].

Гегель підкреслює, що окрема людина – тільки частина загального принципу, згідно з яким реалізується громадянське суспільство, інша його половина – те універсальне, що втілюється у формах соціальної самоорганізації, через які індивідууми стають причетними до універсальних цілей держави. У громадянському суспільстві люди набувають соціальних ролей, розвивають етичні та моральні інтенції, змушені приймати участь у формуванні загальних та колективних цілей.

Громадянське суспільство створює умови для розвитку розуму кожного з його членів до рівня, на якому знаходиться абсолютна Ідея. Окремий розум, підносячись до максимуму своїх можливостей, здатен закласти основу теоретичної культури, що рефлексує над проблемами розвитку суспільства й пропонує шляхи їх вирішення.

Функція поділу праці забезпечує кожному суб'єктові визнання від громадянського суспільства за внесок у загальний добробут, дозволяє кожному вибрати свій спосіб життя. Професійний інтерес об'єднує людей у спеціальні групи, які надають своїм членам почуття солідарності з іншими, почуття колективної відповідальності перед громадянським суспільством у цілому, за функції, що виконуються [Pirpin, 2008].

Це забезпечує моральний зв'язок між людьми, які поділяють один стан, а також узгоджує загальні цілі, забезпечує взаємодію між життям конкретної людини як особистості та суб'єкта; спільне життя перетворюється на універсальне суспільство. Так громадянське суспільство перетворюється на державу. Згідно з Гегелем, праву передую мораль, а моралі – конкретна специфічна традиція, їхня ж мерехтлива сукупність, у свою чергу, передую державі [Вейль, 2009, с. 53].

Гегель був першим, хто відокремив громадянське суспільство та економічну сферу від сім'ї й держави, підкреслюючи своєрідність цього типу соціальної організації (що є принципово важливим для марксизму) [Avineri, 1974].

Маркс наголошував, що гегелівська концепція забезпечила становлення його матеріалістичної концепції історії, яка розглядає зміни у структурі громадянського суспільства в якості вирішальних історичних змін західної культури в цілому: «<...> мова йде про раціоналізм, який включає в себе гегелівське уявлення про еволюцію, що у своїй конкретності володіє такою наочністю, на яку не був здатен абстрактний раціоналізм Просвітництва» [Шмитт, 2000, с. 221]. Марксистське уявлення про науковість відмовляється механічно пророкувати прийдешнім подіям якісь конкретні обставини, він залишає їх у вирі часу та дійсності самопороджуючого історичного процесу [Шмитт, 2000, с. 221].

Від Гегеля Маркс засвоїв ідею про те, що ринок є лише поверхневим рівнем над глибшими соціальними структурами, фундаментальні прагнення в межах яких радше колективні, ніж індивідуальні [Avineri, 1970].

Гегелю здавалося, що економічна структура є гармонійним утворенням, складеним з майна окремих громадян, тоді як для Маркса економічна структура є полем боротьби між суперечливими інтересами ворожих соціальних станів. Але й Гегелю було відомо про конфлікти, що виникають між ними.

Гегель вважав, що суб'єктивна свобода може розквітати лише у громадянському суспільстві, заснованому на інституті приватної власності, де люди досягають свого соціального становища, статусу не за народженням або рішенням політичної еліти, а за власним вибором, завдяки зусиллям та вдачі. Водночас кожен член громадянського суспільства має право володіти майном і житлом. Подібно до того, як громадянське суспільство може вимагати від своїх членів забезпечення самих себе, працюючи від його імені, кожен громадянин має право на зароблене майно [Avineri, 1970, 1974; Pirpin, 2008].

Чи є хтось, хто не приймає участі у боротьбі за майно та професійне визнання? Є, але вони не повинні страждати від «стану виключення» з кола борців. Наприклад, жінки. Вони мають змогу користуватися всіма перевагами, що надає сучасне життя, не докладати ніяких зусиль до розбудови загального блага. На думку Гегеля, жінки повинні присвятити своє життя піклуванню про родину та дітей. Здається, у причетності до

саморозвитку розуму до стану Ідеї Гегель жінкам відмовляє, наполягаючи на тому, що жінки від своєї ролі не страждають, оскільки активне й рефлексивне життя їх не стосується.

Сільське населення та дворяни, що володіють землями, – матеріально захищені стани. Завдяки праці на землі, вони ніколи не залишаються голодними. Зовсім інша річ – міські волоцюги та біднота, котрі складають широко розповсюджену проблему, яку справді неможливо вирішити. На околицях розвитку громадянського суспільства, держави, завжди знайдуться ті, хто відмовив собі у праві використання власного розуму [Pirrip, 2008].

Гегель вважав, що у громадянському суспільстві накопичення майна полегшує універсалізацією потреб людини та способів їх задоволення (завдяки масовому виробництву та масовому маркетингу пересічна людина насолоджується ілюзією долучення до краси та розкоші).

Разом із тим масове виробництво призводить до скорочення масштабів ручної праці. Власнику великого підприємства ручна праця дає найбільший прибуток саме тому, що вона є некваліфікованою (з боку працівника), а своїм робітникам підприємець сплачує низьку заробітну плату. Так великі статки концентруються в руках декількох заможних громадян, а іншим залишаються лише залежність та нездійсненні бажання. Більшість людей існує в умовах постійної загрози безробіття та голоду, але станові відмінності ґрунтуються не на майнових критеріях, а на тому, що стани, які знаходяться на найнижчих рівнях соціальної ієрархії, не мають доступу до освіти, яка б дозволила їм займатися висококваліфікованою працею, розвивати свій розум та змінити у підсумку своє життя. [Pirrip, 2008]

На думку Гегеля, вимушені злидні є ганьбою як для громадянського суспільства, так і для держави, вони є формою несправедливості, від якої треба позбавлятися без зволікань. Позитивна поліцейська функція неодмінно має бути присутньою в державі. Вона полягає у знищенні несправедливості, адже саме держава несе за це відповідальність, а отже вона має запобігати появі негативних, огидних соціальних феноменів. Боротьба зі злиднями не повинна вирішуватися шляхом благодійності ані зі сторони держави, ані зі сторони заможних станів: бідність зникне тільки тоді, коли кожен почне займатися розвитком інтелектуальних здібностей, навчиться брати на себе відповідальність, приймати участь у публічних справах. Благодійність є ненадійною та нерідко лише погіршує ситуацію, у яку потрапляють убогі люди. До того ж вона принижує їх. [Гегель, 1990]

Відомо, що на відміну від Маркса, Гегель не висував пропозицій щодо відмови від станового суспільства (тому що «перший шар держави – сім'я, другий – стани»), хоча обидва філософи дуже негативно ставилися до проблеми бідності.

Злидарство вбиває у суб'єкті суб'єкта. Злиденність породжує особливі настрої у свідомості убогих, вони починають вороже ставитися до етичних принципів громадянського суспільства. Маркс наполягає на тому, що в історії збіднілому стану відведена особлива позитивна роль, а його самосвідомість, що тільки починає зароджуватися, однозначно є творчою та прогресивною. Гегель у даному випадку змальовує менш райдужні перспективи: є такі вади, що не зникнуть, що будуть існувати на околицях Духу навіть на найвищому рівні його розвитку та самопізнання. Бідність, каже Гегель, перетворює бідних у набрид. Характерна риса наброду – це не злиденність сама собою, а відчуття обуреності, розчарування, ненависті до себе, оточуючого світу, уряду, держави, а головне – до заможних станів.

Убога людина почуває себе виключеною із соціального простору, це дратує її, принижує. З одного боку, вона усвідомлює, що є вільним свідомим суб'єктом і формально ніхто не порушує її прав. Але зрештою злидні руйнують почуття власної гідності, а воно, на думку Гегеля, є необхідною складовою етичного стану сучасного суспільства.

Наброду все ще здається, що він складається з розумних та вільних істот з правами, але їхні абстрактні почуття ніколи не дійдуть до справжнього усвідомлення етичних та моральних обов'язків, що з радістю виконують дійсно свідомі люди. Набрид не сприймає себе у якості суб'єктів незалежного та гідного існування, бо не бачить для цього підстави

у вигляді почесної праці. Він потопає в обуренні та роздратуванні, ненависті, бо в нього немає можливості відчутти самоповагу. [Wood, 1993]

Якою б відірваною від дійсного життя не здавалася політична онтологія, Гегель чудово розумів, що історія рухається шляхом мрії про тотальне звільнення: для повного розвитку самосвідомості Абсолютного Духу кожен з індивідів має задовольнити свої найважливіші потреби, як-от потреба у їжі, безпеці, освіті, взаєморозумінні з іншими людьми.

Маркс критикує Гегеля та його послідовників за підтримання ілюзій з приводу того, що у світі панує Ідея, що світ і є Ідеєю. Крім того, він приписує Гегелю роздуми про те, що хід людської історії визначається ідеями та концепціями, особливо – філософськими й релігійними. Слід визнати, що це серйозне спотворення гегелівської теорії. [Wood, 1993]

Гегель дійсно вважав, що історія людства – це історія розвитку розуму або Духу. Але в окремих частинах своєї системи Гегель підкреслює невід'ємність Духу від людської діяльності в об'єктивному світі. Дух для Гегеля – це розвиток свідомості індивідів, їхня самореалізація. [Shanks, 2008]

Спочатку й Ідея, і людина (відповідно до тексту «Феноменології Духу») існують несвідомо. Варто зазначити, що значна частина «Феноменології Духу» присвячена пригодам саме несвідомого Духу. У своїй системі Гегель наполягає на тому, що людська суб'єктивність є необхідною підставою, матеріалом, за допомогою якого Абсолютне знаходить себе як об'єктивне та істинне – знаходить у понятті. Суб'єктивність зберігається на кожному з рівнів розвитку Духу від себе до себе, а суб'єктивність всюди співіснує з універсальністю. Суб'єктивні компоненти діалектичного процесу чинять вагомий вплив на блукання Ідеї у несвідомому стані на шляху її сходження до Абсолютної себе. Дух створює історію через люд, і через люд він її усвідомлює. [Гегель, 1990, 2000]

Історія Духу втілює себе в об'єктивних соціальних формах, які конструюються, руйнуються та реконструюються людиною. Завдяки діалектичним механізмам, що вбудовані в розвиток свідомості та історії, діяльність Ідеї є взаємодією між її самопізнанням, самоактуалізацією та їхньою практичною реалізацією, перед якою завжди стоїть сукупність цілей, що їх треба досягнути. Досягнення цілей призводить до нового рівня самопізнання та появи нових цілей. Дух завжди діє через соціум (навіть у випадку історичних особистостей). Гегель вважає, що накопичення знання та цілеспрямована діяльність людей можуть розглядатися як внесок у колективну діяльність націй, культур, навіть всього людства в цілому [Гегель, 1990]. Колективна діяльність накопичує рефлексію про себе, оскільки люди артикулюють те, що відбувається, закріплюють це у вигляді традицій.

Історія рухається не тільки тому, що відбуваються зміни у філософських або релігійних концепціях. Інтелектуальна традиція тільки фіксує зміни, інколи – пророкує. Вищі сфери психічного життя суб'єктів не слідують автономному курсу, вони прив'язані до соціально-економічного життя. Вищі сфери Ідеї – мистецтво, релігія та філософія – хоча й виходять за межі історії через те, що головний об'єкт їхньої уваги є Абсолютною істиною або божественною Ідеєю (позачасовою та незмінною), все ж є причетними до кожної епохи завдяки рефлексії кожної епохи щодо них. [Shanks, 2008]

Хоча людський розум використовує філософські та релігійні ідеї, аби сформулювати уявлення про себе як соціальну істоту, як частину соціального життя, головна «іграшка» в руках Духу, що розгортається, – це держава.

Для Гегеля всесвітня історія є історією національних держав. Кожна історична епоха характеризується складанням уявлень про себе (що нерідко не співпадає з уявленнями, які створюють наступні епохи), сукупність уявлень приймає форму національного принципу, реалізованого на практиці у соціальній структурі, у політичному житті.

Кожна історична епоха продукує своїх історичних героїв у тому сенсі, що через цих осіб нації схоплюють вищу концепцію духу. Таке схоплення співпадає з власним уявленням Духу про себе.

Гегель не наполягає на існуванні гегемонії однієї національної держави, адже у сучасному світі домінуючий принцип Ідеї одночасно реалізується у будовах різних національних держав, які мають спільну культурну спадщину [Гегель, 1990].

За своє життя держава проходить ті ж цикли розвитку, що й людина: молодість, зрілість, загибель. Нація може померти «природною смертю», продовжити існувати в старіючому стані або померти іншою смертю, що більше схожа на самогубство. Останній випадок випадає на долю тих націй, які принцип державної раціональності розвивають до стану політичної конституції і, таким чином, повністю її усвідомлюють. Повна самосвідомість – це фінальний пункт розвитку та пункт початку падіння. Розмірковуючи про своє етичне та моральне життя, нація перестає слідувати своїм принципам спонтанно, вона починає вимагати розумних підстав для цього. Але рефлексія неминуче веде до деморалізації, корінь якої полягає не у провалі етичної мотивації, а в глибшому усвідомленні раціональної основи традиційних етичних цінностей. Так починають з'являтися ідеї про те, що старі морально-етичні обов'язки своє віджили, а отже їх потрібно позбавитись. Розповсюдження етичного та морального декадансу є ознакою того, що незабаром варто чекати народження нової культурної ери.

Старі морально-етичні правила, що повільно помирають, дають життя новим принципам у їх абстрактних та неактуалізованих формах, які містять нову універсальну справедливість, котру втрачають старі принципи. Нові принципи не можуть бути усвідомлені, усвідомлення – це завдання для подальших епох, але треба, щоб усе потенціальне стало актуальним, а все абстрактне – конкретним.

У якийсь момент Дух переростає епоху, в якій перебуває. Тоді стає зрозуміло, що він скоро вийде за її межі. І хоча реального виходу ще немає, але самосвідомість більше не здатна задовольнити саму себе. Епоха помирає тоді, коли на сцені з'являються нові історичні постаті – герої. Саме «історичні особистості» кажуть людям те, що вони бажають почути.

Спочатку новий принцип Духу виявляється в діях окремих політичних або військових лідерів. Світові історичні особистості слугують справі вищого та універсального, але до Гегеля вони не знали, кому слугують і що слугують взагалі. Вони не знають Ідеї як Ідеї, тому безпосередньою метою історичних постатей є особиста користь, інтерес або слава, визнання.

Необхідно підкреслити, що історичні постаті та їхні особисті якості не визначають хід історії, але простому люду легше жити, коли вони знаходять героїв для поклоніння. Для Гегеля кожен з героїв є несвідомим інструментом розвитку Духу. Вони виникають тоді, коли настає їхній час. З точки зору пануючих морально-етичних принципів, герої – це поганці, бо старий порядок вони намагаються відкинути. Незважаючи на те, що історичні особистості досягають безсмертної слави, ніхто (окрім Гегеля) не здатен повною мірою осягнути те, що вони зробили для минаючої та прийдешньої епохи.

Гегель радить нам не висловлювати «несхитних» суджень про світових героїв, особливо в категоріях тієї моралі, якій ми віддані, бо наші моралістичні забобони перешкоджають нам оцінити історичне значення процесів, зміст яких лежить за межами етики або моралі. У Гегеля «немає етики, яка була б спроможна обґрунтувати розділення добра та зла. Добро для неї те, що на визначеній стадії діалектичного процесу розумно, тобто є дійсним» [Шмітт, 2000, с. 233]. Гегель стверджує, що такі поняття як добродієність, правда, справедливість, духовні вади, шляхетність, насилля та провина народжуються та помирають у межах існуючого етичного порядку тобто вони є відносними. У своєму розвитку всесвітня історія виходить за межі окремих точок зору.

Основою етичних принципів всесвітніх історичних феноменів є невгамовне прагнення до свободи, але герої, історичні особистості користуються «вищим правом», що скасовує етичні норми, аби вільний Дух мав можливість продовжити свій особистий шлях.

Беззаперечна оригінальність інтерпретації гегелівської теорії Карлом Марксом полягає в тому, що він відмовляється вбачати в корені розвитку загальної схеми людську

діяльність взагалі, фокусуючись на конкретній формі її вираження – праці. Маркс розглядає історію суспільства як історію економічних структур або «способів виробництва», а не політичних утворень. Маркс стверджує, що «реальна основа» всього суспільного життя – це «суспільні виробничі відносини», спільне виробництво, у якому бере участь більшість людей. [Wood, 1993]

Ці відносини утворюють ціле, яке Маркс називає «економічною структурою суспільства». За його словами, мова йде про структуру, яку Гегель вважав «громадянським суспільством». Інші форми суспільного життя, зокрема держава, політика відносяться до «надбудови», що зведена на основі економічних відносин. Реальний базис суспільства залежить від природних та історичних умов виробництва. Різні варіанти співпраці сприяють появленню різних соціальних відносин, типів власності та влади, які повинні здійснювати дієвий контроль за процесом і результатами виробництва. [Avineri, 1970]

Продуктивність, на яку здатне людство, з часом зростає. Час від часу її зростання вимагає реорганізації кооперативної праці, докорінних змін в економічній структурі суспільства. Ці докорінні зміни Маркс називав «соціальною революцією», він стверджував, що трансформації філософських, релігійних, політичних форм залежать від фундаментальних трансформацій в економічній структурі суспільства. [Pippin, 2008]

Механізм, що рухає соціальну революцію – класова боротьба. Соціальні відносини, що ґрунтуються на виробництві, поділяють людей на групи зі схожим матеріальним становищем та загальними інтересами. Ці групи не є класами від самого початку існування: класами вони стають тоді, коли зорганізуються для просування своїх класових інтересів за допомогою політичних рухів і класових ідеологій. Класові інтереси час від часу не співпадають з інтересам окремих членів класу, вони радше є інтересами класу загалом.

У своїй теорії Карл Маркс не наполягає на тому, що люди переслідують виключно індивідуальні економічні інтереси. Замість цього він вважає, що люд об'єднується, переслідуючи загальні інтереси класу: так починається процес зародження нових бажань та потягів, колективних прагнень, які не співпадають з індивідуальним добробутом, а іноді навіть вимагають жертвувати ним.

У цьому аспекті теорії модель марксового класу збігається з гегелівською концепцією етичного та морального життя. [Wood, 1993] Обидві теорії побудовано навколо колективної діяльності, яка сприяє досягненню спільних позитивних цілей її учасників, гарантує великий колективний добробут, що в цілому гармоніює з їхніми індивідуальними благами, але час від часу комусь з членів спільноти доводиться чимось жертвувати. Поки існує класове суспільство, в його структурі буде присутнім домінуючий клас, члени якого користуються максимумом зисків, які можна отримати з володіння виробничими відносинами.

З іншого боку, історична місія революційного класу полягає у руйнації старої системи виробничих відносин і встановленні іншої. Маркс переконаний у тому, що його епоха скоро зникне: наближається новий зростаючий клас – пролетаріат, що старий спосіб виробництва замінить на новий, соціалістичний чи комуністичний.

Карл Корш висловив думку про те, що історична концепція Маркса зберігає структуру системи Гегеля, але наділяє її новим змістом [Корш, 1923]. Подібно до Гегеля, Маркс розглядає історію людства як історію людської діяльності. І Гегель, і Маркс ототожнюють історію людства з розвитком об'єктивних соціальних практик. Завдяки цим практикам люди розвивають нові можливості та накопичують потреби. Звільнення людства в історії полягає в поступовій зміні соціальних форм з нарощенням можливостей та задоволенням потреб. Періодизація історії, яку використовує Маркс, дуже схожа на гегелівську схему: гегелівський Дух причетний до певного історичного етапу тільки тоді, коли соціальна форма відповідає його запитам. Згідно з Гегелем, Дух наповнює епоху своїм змістом так, щоб її форма могла його витримати, адже коли форма не витримує нового змісту, з'являється нова епоха. У даному випадку роздуми Гегеля співпадають з роздумами Маркса: розвиток людських можливостей в межах одного соціального

положення призводить до змін у людській природі й людських цілях. На межі епох люд відчуває себе обмеженим домінуючими у суспільстві традиціями та відмовляється від них, щоб отримати можливість створення нових. Народи є носіями духовного принципу у формі політичної організації, класи є творцями нового способу виробництва.

Під час соціальної революції революційний клас віднімає соціальне панування у пануючого класу. Релігійні та філософські досягнення домінуючої нації оголюють «мінливу» істину, ця істина по-справжньому зрозуміла тільки для її володарів. Ідеї, що складають істину, також належать панівному класу.

Такими чином, ми знаходимо у Гегеля та Маркса схожі роздуми щодо ролі права, моралі й етичних цінностей у періоди радикальних соціокультурних змін [Wood, 1993]. Діючі етичні принципи залежать від реальних соціальних структур. Етичне життя нації та епохи є втіленням базового принципу (у Гегеля – принципу Духу), а його раціональна обґрунтованість обмежена історією, яку він собою втілює. І у Гегеля, і у Маркса сенс всесвітнього історичного процесу полягає у досягненні емансипації для всього людства; сенс буття Ідеї, окрім самопізнання, полягає у досягненні свободи, але чи може існувати свобода сама собою? Історія філософської культури накопичила чимало абстрактних уявлень про те, що таке свобода, але погляди, які є відірваними від реального життя реальних людей, до гегелівської та марксової теорії не мають ніякого відношення.

Підсумовуючи нарис, зазначимо, що в межах політичної онтології Дух не є чимось відірваним від люду, що складає його історію. Можливо, саме це стало одним з тих факторів, які розпочали складний процес деміфологізації Гегеля: Гегель розчинив Абсолютний Дух у суспільстві таким чином, що інтерпретатори присутності Ідеального навколо себе та в собі не помітили цього.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Вейль Э. Гегель и государство. Пять докладов / пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2009. 282 с.
- Гайм Р. Гегель и его время / пер. с нем. П. Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. 392 с.
- Гегель Г. В. Ф. Политические произведения / пер. с нем. М.: Наука, 1978. 437 с.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменологией духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М.: Наука, 2000. 495 с.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. М.: Мысль, 1990. Т. 1, 2. 524 с.
- Корш К. Марксизм и философия [Электронный ресурс] / пер. с нем. URL: http://scepsis.net/library/id_672.html.
- Паточка Я. Еретичні есе про філософію історії / пер. з чеськ. Б. Марусик. К.: Основи, 2001. 374 с.
- Шаап С. Прощання із Всемогутнім. Переоцінка етичного життя / пер. с англ. І. Лозовий. К.: Видавництво Жупанського, 2012. 294 с.
- Шмитт К. Политическая теология: сборник работ / пер. с нем., заключит. статья и составление А. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 416 с.
- Avineri S. Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. 268 p.
- Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. 280 p.
- Dale E. Hegel, the End of History, and the Future. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 270 p.
- Dickey L. Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 476 p.
- Ferrarin A. Hegel and Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 468 p.
- Gottlieb G. Fichte's Foundations of Natural Right. A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 288 p.
- Moggach D. The New Hegelians Politics and Philosophy in the Hegelian. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 360 p.

Pinkard T. Hegels phenomenology sociality reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 464 p.

Pippin R. B. Hegel's practical philosophy. Rational Agency as Ethical Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 308 p.

Shanks A. Hegel's Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 252 p.

Toews J. Hegelianism The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 464 p.

Wood A. Hegel and Marxism. In F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel* (pp. 414–445). Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 522 p.

Терещенко Юлія Дмитрівна

магістр філософії, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: yuliaterehenko42@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8158-2134>

Стаття надійшла до редакції: 05.06.2018

Схвалено до друку: 22.06.2018

МАРКСИЗМ: ОЧЕРКИ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ «РЕЦЕПЦИОННОГО ПОЛЯ» ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ ГЕГЕЛЯ

Терещенко Юлія Дмитриевна

магістр філософії, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
площадь Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: yuliaterehenko42@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8158-2134>

В рамках данного исследования автор изложил и проанализировал ряд идей, относящихся к становлению марксистского «рецепционного» поля как ведущего направления эволюции интерпретационного корпуса эпохи «после Гегеля». Наглядно подчеркивая зависимость марксовской теории от теории Гегеля, очерк обнажает гегелевский материал, который был использован К. Марксом и его последователями в формировании материалистического взгляда на развитие человеческой истории, а кроме того, подготовил тотальное распространение гипотезы о нежизнеспособности концепта Абсолюта в качестве главного элемента философствования нового типа.

Ключевые слова: Гегель, идеализм, анти-Гегель, политическая онтология, марксизм.

Статья поступила в редакцию: 05.06.2018

Утверждена к печати: 22.06.2018

MARXISM: THE EVOLUTION OF UNDERSTANDING OF HEGEL'S POLITICAL ONTOLOGY

Tereshchenko Yuliia D.

Master of Philosophy, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: yuliaterehenko42@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8158-2134>

ABSTRACT

The article deals with the evolution of understanding of Hegel's political ontology. The author describes and analyzes parts of Hegel's theory that were used by Marx and his followers for the formation of the materialist view of the development of human history. Marx was among the first who popularized the rejection of Absolute in a new type of philosophizing. Many thinkers concentrated their attention on the issue of Hegel's dialectics in the mature philosophy of Marx, but the influence of Hegel on Marx showed itself not only in this aspect. The author tries to make clear that connections between two mentioned theories are much deeper. Hegel had with Marx much in common. Both of them believed that a human becomes a human solely in interaction with other people. Moreover, they rejected the possibility of positive social and individual changes beyond social interaction. Marx criticized Hegel and his followers for maintaining illusions about the fact that the world is an Idea. In addition, he ascribed to Hegel's thoughts that the course of human history is determined by ideas and concepts, especially philosophical and religious ones. We must admit that this is a serious distortion of the Hegelian theory. Hegel really believed that the history of humankind is a story of the development of the Mind or the Spirit. But in certain parts of his system Hegel emphasized the inalienability of the Spirit from human activity in the objective world. The Spirit for Hegel is the development of consciousness of individuals, their self-realization. The history of the Spirit embodies itself in objective social forms that are constructed, destroyed and reconstructed by humankind. Thanks to dialectical mechanisms embedded in the development of consciousness and history, the activity of Ideas is the interaction between self-knowledge, self-actualization and their practical implementation, which always has a set of goals to be achieved. Achieving goals leads to a new level of self-knowledge and the emergence of new goals. Spirit always acts through the social world (even in the case of historical personalities). Hegel believed that the accumulation of knowledge and purposeful activity of people can be considered a contribution to the collective activity of nations, cultures, even the humanity as a whole. Collective activity accumulates a reflection of oneself, as people articulate what is happening, fix it in the form of traditions. So neither Marx nor Feuerbach, but Hegel was the first who created the tendency of removing concept of God from the structure of philosophizing.

Keywords: Hegel, idealism, anti-Hegel, political ontology, Marxism.

REFERENCES

- Avineri, S. (1974). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Avineri, S. (1970). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dale, E. (2017). *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickey, L. (1990). *Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770–1807*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrarin, A. (2017). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gottlieb, G. (2016). *Fichte's Foundations of Natural Right. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haym, R. (2006). *Hegel and his time*. (P. L. Solyanikov, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Hegel, G. W. F. (1978). *Political works*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Hegel, G. W. F. (1990). *Philosophy of right* (Vol. 1–2). Moscow: Mysl'. (In Russian).
- Hegel, G. W. F. (2000). *The Phenomenology of Spirit*. (G. G. Shpet, Trans.). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Korsch, K. (1923). *Marxism and Philosophy*. Retrieved from http://scepsis.net/library/id_672.html. (In Russian).
- Moggach, D. (2011). *The New Hegelians Politics and Philosophy in the Hegelian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patočka, J. (2001). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. (B. Marusik, Trans.). (Original work published 1975). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Pinkard, T. (1996). *Hegels phenomenology sociality reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (2008). *Hegel's practical philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schaap, S. (2012). *Farewell to the Almighty. Revaluation of ethical life*. (I. Lozovyi, Trans.). Kyiv: Zupansky Publishing House. (In Ukrainian).
- Schmitt, C. (2000). *Political theology: a collection of works*. (A. Filippov, Trans.). Moscow: CANON-press-C. (In Russian).
- Shanks, A. (2008). *Hegel's Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toews, J. (1985). *Hegelianism The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weil, E. (2009). *Hegel and the state. Five reports*. (V. Yu. Bystrov, Trans.). (Original work published 1975). Saint Petersburg: Vladimir Dahl. (In Russian).
- Wood, A. (1993). Hegel and Marxism. In F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel* (pp. 414–445). Cambridge: Cambridge University Press.

Article arrived: 05.06.2018

Accepted: 22.06.2018

ДЕСТРУКТИВНОЕ АВТОРСТВО: АНТИАВТОР И АНТИДАР

В статье рассматривается вопрос об авторстве и его природе в связи с событием Герострата. Проблемной становится ситуация забвения создателей храма Артемиды и бессмертная слава его поджигателя. В данном ключе предлагается концепция деструктивного авторства как форма отображения авторства, основанного не на привычном акте творения, а на противоположном ему – акте разрушения. При этом проводится разграничение деструктивного авторства как реализации определенных атрибутов авторства с использованием деструкции в качестве инструмента и возможного его переворота – авторства деструктивности как феномена, основанного на автономности и первостепенности деструкции по отношению к авторству. Также разрабатываются понятия «антиавтора» и «антидара», предлагаемые как оппозиции классическим понятиям «автора» и «дара». Таким образом, в статье на примере Герострата анализируется разворачивание логик, идущих параллельно или наперекор устоявшейся модели авторства, основанного на творящем акте, с предложением концептуальных понятий, способных расширить понимание авторства и исследовать его в контексте деструктивных аспектов.

Ключевые слова: деструктивное авторство, антиавтор, антидар, бессмертие.

В пьесе Григория Горина «Забывать Герострата» Клеон (архонт-басилей Эфеса), желая исполнить свой долг перед народом, убивает коварного Герострата, которому удивительным образом удается избежать наказания за совершенное им преступление и вступить в сговор не только с тюремщиком, но и самим Тиссаферном – повелителем Эфеса, сатрапом персидского царя – а также его женой Клементиной. Но даже Клеон, не жалеющий самого себя ради справедливости, не может ответить Человеку театра на его вопрошание об именах тех, кто восстанавливает сожженный храм, ведь он не помнит их [Горин, 1972]. И действительно, если задуматься, то кто сегодня помнит имена создателей или же восстановителей одного из Семи чудес Древнего мира – храма Артемиды в Эфесе? Пожалуй, разве только специалисты и историки, имя же его разрушителя известно почти каждому. Подобное положение вещей поражает своей парадоксальностью и наталкивает на целый ряд вопросов о природе авторства. Как возможна столь искаженная ситуация: забвение творцов с одной стороны и бессмертие поджигателя – с другой? Каким образом авторство сталкивается с деструкцией? Можно ли стать автором, ничего не создав? А главное – не ставит ли история Герострата под вопрос саму концепцию авторства как таковую?

Говоря об авторстве, обычно мы подразумеваем некий процесс, который являет собой создание чего-либо, «auctor» – это же тот, кто нечто творит, создает. Исходя из такого, пусть и упрощенного, понимания, можно сделать вывод о трех ключевых элементах авторства: фигуре автора (кто делает? / кто творит?), акте творения (что делает? / что происходит?) и результате творения (что получилось?). Под «актом творения» чаще всего мы понимаем определенного рода посредничество между творящим и творением, иначе говоря, принимаем его как становление/рождение/строительство творения посредством действий творца. Наиболее часто и в наиболее узком смысле это представляется в виде создания человеком или группой людей некоего нарратива, имеющего форму художественного произведения. В таком случае мы говорим: «некто написал картину», «некто снял кино» или «некто сочинил симфонию». Но мы не говорим в подобном контексте: «некто разрушил храм», «некто сжег роман» или «некто взорвал галерею». Само по себе утверждение «некто сжег храм» в определенном смысле

противостоит утверждению «некто построил храм» и об авторстве мы станем высказываться лишь во втором случае, и именно элемент посредничества между творением и творящим в виде акта творения станет для нас определяющим. Но можно ли утверждать, что подобная логика исчерпывающа?

Несмотря на то, что храм Артемиды в Эфесе после сожжения Геростратом был выстроен заново, сегодня от него сохранилась всего лишь одна колонна, собранная из обломков, а это позволяет говорить о том, что в культурном поле современности этот храм есть в первую очередь не собственное материальное воплощение, от которого остались лишь смутные руины, а определенный культурно-исторический нарратив. В этом свете фигура Герострата может быть без преувеличения воспринята внутри нарратива как центральная, поскольку именно она формирует вокруг себя острие повествования. История создания величественного храма плавно перетекает в историю его разрушения, а вместе они составляют общую целостную картину. При этом самым ярким и значимым моментом данного сюжета является именно разрушение, которое впоследствии сделало разрушителя более известным, чем то, что он разрушил. Принимая все указанное выше во внимание, можно утверждать, что деструкция может быть помещена внутрь схемы «автор – акт творения – результат творения», замещаая собой её центральный элемент, а точнее, будучи изначально ему противоположной, являться его искаженным воплощением. Таким образом, можно говорить о **деструктивном авторстве**, которое разрушает, но в тоже время невольно создает повествование, формирует нарратив, сохраняя определенный ряд атрибутов, которые принято рассматривать в поле классического (основанного на акте творения) авторства. Наиболее значимым из таких атрибутов в данном случае выступает возможность автора сохранять память о себе после своей физической смерти, возможность реализации бессмертия как авторской сверхценности. Такой вектор, безусловно, главным образом задается в русле древнегреческой культуры как авторской культуры (впервые широко выстраивающей авторскую проблематику и отводящей ей особое место и значение).

Славолюбие древних греков известно. Так, Валерий Максим, наиболее полно повествующий об истории Герострата, пишет о целом ряде равнодушных к славе: Фемистокле, которому Мильтиадовы трофеи спать мешали; Александре Македонском, услышавшем слова Анаксагора о существовании бесчисленного количества миров и сетующем на то, что он не в силах покорить даже одного; и даже Аристотеле, сперва дарившем книги своего сочинения Фемистоклу, а затем сожалеющем о том, что уступал титул другому [Валерий Максим, 1772, с. 394–396]. Но даже будучи столь распространенной, жажда славы была в первую очередь неразлучна с добродетелью и не мыслилась вне ее, а потому вопиющими можно считать те случаи, когда она была связана с преступлениями и деструкцией. В частности, тот же Валерий Максим повествует о двух подобных ситуациях: сожжение храма Артемиды в Эфесе Геростратом и убийство Пафсанием, верящим в переход славы от убитого к убийце, Филиппа [Валерий Максим, 1772, с. 397–398]. И если история Пафсания не так однозначна, поскольку может трактоваться в широком спектре мотивов (от политических до личных), то история Герострата не может быть оторвана от вопроса об авторстве. Впрочем, линия, обозначенная Пафсанием (опираясь на версию Валерия Максима), в виде убийства ради достижения славы, без сомнения, как минимум в виде одного из мотивов в числе прочих может иметь целый ряд исторических примеров (убийство Джона Леннона Марком Чепменом, серия убийств, совершенных Чарльзом Мэнсоном и его соратниками и пр.), а в отношении вопросов этики выступать даже более острой и проблемной, чем геростратовская. Сущность поступков Герострата и Пафсания одина, они соединены стремлением достичь славы и бессмертия, а путь, которым реализовывается данное стремление, являет собой деструкцию, но именно поступок Герострата становится более показательным и значимым в контексте авторской проблематики, ведь он прямо посягает на статус авторского и обозначает авторство собственной причинной основой.

Совершая деструктивное действие и заменяя им творческий акт, Герострат стремительно бросается к первому элементу схемы «автор – акт творения – результат творения» и восклицает «КТО?», так, будто он самый что ни на есть рядовой автор, желающий получить авторские дивиденды, которые по праву ему полагаются. Таким образом, можно говорить, что Герострат занимается самоназванием, он выдвигает самого себя в поле авторства, вносит вопрос о себе как об авторе в пространство публичного обсуждения. Подобное действие не стоит недооценивать, ведь его значимость можно проследить в состоянии современного искусства, характеризующегося утратой собственной самоочевидности. Рассматривая всякое определение «искусства» как заведомо омертвевшее и статичное, мы можем констатировать бесконечно рождающееся вопрошание о смысле и значении искусства, значительную роль в котором играет волевое указание на нечто как на его произведение. Иными словами, можно говорить, что вопрос о принадлежности чего-либо к искусству мы ставим исходя из презентации этого чего-то его автором в качестве искусства. И подобно художнику, предлагающему некий ранее не рассматриваемый в поле искусства объект как арт-объект (яркий пример – «ready-made»), Герострат предлагает сожжение храма Артемиды как авторское сожжение, ставя вопрос о границах и пределах авторства заново. Он словно восклицает: «Я сделал это! Почему? Потому, что это сделал я!», выставляя собственный поступок как авторский, более того – как поступок, в котором деструкция играет лишь инструментальное значение. Деструктивный акт в случае Герострата всего лишь путь к авторской проблематике, он играет второстепенную и вспомогательную роль, ведь если бы Герострат имел, к примеру, славу талантливого поэта, ему не было бы нужды совершать поджог. Поэтому **деструктивное авторство** нельзя исчерпать его деструктивным элементом, который, по сути, есть искаженный путь к авторству классическому.

Но ситуация будет совершенно иная, если рассмотреть возможный переворот деструктивного авторства в **авторство деструктивности**. В таком случае деструкция будет занимать ключевое и автономное место, а авторство являться лишь косвенным и соприкасающимся элементом. При этом мотивы деструкции могут быть максимально широки, а в крайнем случае деструкция вообще может быть представлена как самоцель. И Герострат по актуальности, безусловно, в этом ключе будет уступать целому ряду личностей, олицетворивших в древнегреческой, а затем европейской культуре жестокость и разрушение (чего только стоят Нерон и Калигула, жизнь которых имеет массу художественных и исторических репрезентаций в подобном русле). Но насколько бы ни были кровожадные тираны опаснее Герострата, насколько бы масштабы их разрушений ни превышали масштабы геростратовского злодеяния, они все равно настолько отчетливо не обозначали краеугольным камнем собственных действий вопрос об авторстве, единственно волнующий поджигателя храма Артемиды. Ведь одно дело тайный поджог храма с целью его уничтожения и совсем другое – утверждение себя посредством поджога храма. В первом случае первична деструкция, не требующая авторства, а скорее всего, даже желающая быть избавленной от него, во втором же случае первично притязание на авторство совершенного акта, в то время как сам акт является вторичным и, по сути, совершенно несущественным.

Интересная версия истории Герострата изображается в миниатюре Дмитрия Пословского «Дело Герострата». В ней настоящее имя Герострата – Каломей, а подмена имен совершается остроумным судьей, желающим лишить преступника славы и памяти о себе среди потомков [Пословский, 2003]. Но способен ли такой прием забрать у Герострата то, чего он добивался? Миновать одну преграду ему точно удалось, а именно – быть упомянутым вопреки *damnatio memoriae* (закону об осуждении памяти) [Валерий Максим, 1772, с. 398]. Что же будет, если в действительности допустить, что настоящее имя преступника было заменено совершенно иным в результате суда и Герострата звали вовсе не Герострат? Подобная версия стоит рассмотрения уже в силу

того, що вона весьма метко обозначает характер геростратовского поступка как крайне индивидуализированного.

Герострата можно представить как предельную форму индивидуального авторства, ведь его единственное подлинное творение – это он сам. Для него важен не творческий акт, не совершаемая им деструкция и даже не формируемый им нарратив, ему важен только он. Грубо говоря, посягая на авторство, Герострат желает устранить его, очистить от всех элементов, оставив лишь себя в качестве автора, который в таком случае становится **антиавтором**, ведь, проникая в авторский дискурс, он стремится редуцировать его до индивидуального бессмертия.

При этом ставки в подобной игре невероятно высоки, ведь осознанно совершая великое преступление, Герострат ставит на кон собственную жизнь, жертвует ею. По большому счету, он, выступая антиавтором, занимается собственным умиранием, что может быть соотнесено со словами Сократа о людях философствующих: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» [Платон, 1965, с. 334]. И если назвать Герострата философом в прямом смысле слова будет явным преувеличением, то отрицать, что он заботится не о временном, а ориентирован на вечное и неизменное, невозможно. Конечно, размышляя в «Федоне» о теле и душе, Сократ не говорит о необходимости достижения бессмертия посредством злодеяний, более того, о преступниках он высказывается следующим образом: «Тех, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми (это либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные, схожие с ними злодеи), тех подобающая им участь мечет в Тартар, откуда им уже никогда не выйти» [Платон, 1965, с. 409], – но общий его посыл заключается в том, что с философией связан тот, кто обращен к бессмертному, кто заботится не об усладе тела, а о душе. И в этом русле, безусловно, Герострат безразличен к собственному телу, он не жалеет его, а думает лишь о нетленной части себя, мечтая остаться в памяти потомков.

Если же обратиться к Жаку Деррида: «... озабоченность смертью есть не что иное как отношение “я” к себе, его соединение себя в себе. Как только душа возвращается к себе (и в смысле единения себя, и в смысле пробуждения себя), она обретает сознательность, становясь сознательной [s’*eveiller*] в плане осознания себя как целостности» [Деррида, 2002], – то можно говорить о том, что Герострат осознанно дает себе смерть и весьма преуспевает в этом искусстве. Но удивительно, что он полностью минует концепцию ответственности перед Другим, о которой пишет Деррида в связи с даром смерти, и более того, он может быть рассмотрен как пример оргиастической неответственности, на которую указывает цитируемый Деррида Паточка [Деррида, 2002], но не полностью расточительной и утопающей в иррациональном, а лишь таковой по отношению к Другому, сохраняющей при этом строгую рациональность в отношении судьбы своего «я». Похожая ситуация происходит и с *заботой о себе*: мы не можем утверждать, что Герострат не интересуется собой, что он не совершает определенных практик, направленных на себя, но, с другой стороны, он полностью минует все нравственные элементы заботы, обходит стороной добродетель и, более того, в результате забота о собственном «я» приводит его к совершенно обратному – к преступлению: он разрушает, а не созидает, причем абсолютно осознанно. Таким образом, мы можем говорить, что Герострат открывает *обратную сторону заботы о себе*, которая есть радикальная заинтересованность собой и собственной судьбой, маниакальная страсть сохранения «я», желание бессмертия и отказ от добродетели, забота замкнутости на себе.

Поле заинтересованности антиавтора – поле его «я», а потому антиавтор по определению находится вне этики, а значит и вне ответственности. Его логика – это логика движения в безразличной истории, которая одинаково фиксирует как войны, так и великие открытия, не отдавая при этом никаких предпочтений. Другие для Герострата – это те, кто будут о нем помнить, при этом ему все равно, как именно о нем будут думать, поэтому отвечает он лишь перед самим собой. Следующие слова произносит Человек

театра о Герострате в уже упомянутой пьесе Григория Горина: «Он был, есть и, к сожалению, будет рождаться вновь... Знаешь, Клеон, в то далекое время, которому я современник, мир будет занимать много проблем. Но и тогда время от времени на земле будет появляться он – человек по имени Герострат. Он снова провозгласит: “Делай что хочешь, богов не боюсь и с людьми не считаюсь!” И вспыхнут пожары, прольется кровь, погибнут невинные» [Горин, 1972], – и если задуматься, то Герострат совершил свое злодеяние, находясь в обществе, которое не могло ответить ему ничем, кроме осуждения, и, тем не менее, он его совершил, что же говорить о шаткой современности? Не становится ли антиавтор self-made идеалом нашего времени? Или, быть может, уже давно им стал?

Вернемся к версии Пословского о подмене имени Герострата и добавим к ней еще одну версию в связи с проблемой гомеровского вопроса, основанной на допущении возможности представления Герострата как некоей группы индивидов. В «Деле Герострата» судья тонко замечает, что преступнику необходима слава и бессмертие его «Я», а потому предпринимает сразу две вещи: подмену настоящего имени преступника на вымышленное и введение запрета на упоминание этого вымышленного имени. И если запрет не был соблюден, память была сохранена, то что же совершает подмена? Она пытается отделить поступок от совершившего его индивида, но иметь успех может лишь в том случае, если закрепит поступок за иным действительно существующим в это время и уже имеющим определенную славу человеком. Также смена имени в контексте авторства есть лишь вопрос о псевдониме, ведь даже если Герострата звали не Герострат, то разве это устраняет поднимаемый им вопрос о собственном авторстве? Так как «я» индивида, который жаждет бессмертия и собственной исключительности, не является тождественным его имени, то имя может быть произвольным, если оно прямо не отсылает к иному индивиду. Поэтому даже в подобной версии Герострат остается самим собой, а его поступок безнаказанным, более того, подобное наказание еще сильнее вводит Герострата в авторскую проблематику, что только ему на руку.

Совсем иная ситуация будет в случае версии с группой преступников. Ведь суть гомеровского вопроса выражает собой то, что противоречит самой природе геростратовской ситуации. Гомеровский вопрос немыслим в отношении Герострата, более того, для него он в крайней степени пугающий и нивелирующий. Ведь разве может быть что-либо хуже для Герострата, чем сомнение в его реальном существовании? Разве не будет считаться полнейшим крахом становления ненасытного индивидуального я-автора, к примеру, признание Герострата собирательным выдуманным персонажем? Это станет не чем иным, как недопустимым посягательством на индивидуальную фигуру автора, в то время как для Гомера это всего лишь вопрос о со-авторстве. Если мы предположим, что произведения Гомера имеют глубочайшие корни, уходящие в народный эпос, а сам Гомер – это некоторый ряд авторов, то от этого их ценность ничуть не уменьшится, более того, она преумножится. Ценность Гомера не в гомеровском я-авторе, а в его творчестве, которое вырывается, вываливается за рамки индивидуального авторства. Что же будет с Геростратом, если мы устраним его фигуру из поля связанного с ним нарратива? А произойдет следующее – нарратив полностью утратит собственную состоятельность, ведь Герострат не может быть кем-либо заменен или дополнен, он – единственный. Поэтому самым эффективным наказанием было бы признание поджога храма Артемиды делом рук группы людей, причем не ради славы, а по иным причинам. Ведь если убрать из данной ситуации желаемое бессмертия «я», то останется лишь факт деструкции, а он, как было указано ранее, не важен для Герострата сам по себе. Да, храм разрушен, но какое это имеет значение, если никто не знает, что его разрушил один единственный человек с целью быть запомненным?

Если привычное авторство неизменно связано с актом дарения, то деструктивное авторство может быть соотнесено с **антидаром**. Рассмотреть эти два феномена можно, сравнив Герострата и Фалеса. Как известно, Фалес также не был лишен славолюбия и

забютився о собственом бессмертии, произнося следующие слова Мандролиту, пришедшему в восторг от астрономического открытия Фалеса и пожелавшему отплатить ему за полученное знание: «Довольно мне будет платы, – сказал мудрый Фалес, – ежели, вздумав разгласить кому-либо то, чему ты научился от меня, ты не припишешь этого открытия себе, но назовешь первооткрывателем меня и никого другого» [Лебедев, 1989]. Подобные слова демонстрирует близость устремлений Герострата и Фалеса, но насколько явственна их схожесть, настолько явственна и их разница. Фалес совершает акт дарения, поскольку открытая им информация становится общедоступной и может быть использована любым человеком, который ею овладел, при этом вопрос о месте автора здесь изначально вторичен, он может быть утерян, чего как раз и не хочет допустить Фалес, просящий о его сохранении. Но, несмотря на Фалесовское притязание на сохранение индивидуального авторства, его открытие – это дар, который может свободно существовать без своего дарителя. Ситуация с Геростратом прямо противоположная – Герострат совершает кражу: вынуждая узнать о себе, он паразитирует на величии культурно-религиозной достопримечательности – храме Артемиды, похищая его целостность и трансформируя в собственную известность.

Фалесовское дарение демонстрирует характерную особенность творящего авторства, а именно – его *избыток*, излишек, который выплескивается через край, авторство же деструктивное, которое олицетворяет Герострат, не только не может быть представлено как некий излишек, но явно представляет собой острую *нехватку*. Если Фалесу есть что дарить и растрчивать, то у Герострата есть лишь он сам, не представляющей для других людей сам по себе никакой ценности, и становящийся неким информационным шумом, проникающим в пространство их бытия. Герострат не просто присвоил себе то, что ему не принадлежит (храм Артемиды), он вынудил людей помнить о себе так, словно он – даритель, на самом деле являясь при этом не более чем двойным грабителем. Он уничтожает храм Артемиды и восклицает: «Это я уничтожил его! Возьмите его сполна!», но если без собственных создателей культурный нарратив храма был бы полностью несостоятельным, то без Герострата он теряет лишь собственную часть, которая могла бы быть свободно заменена совершенно иной. Таким образом, геростратовский акт это не только акт внешнего насилия, но и акт двойного насильственного символического присвоения (культурной масштабности храма Артемиды и памяти людей, сохранившей сведения о Герострате). Отсюда можно говорить о геростратовской несамостоятельности: будучи фигурой, в определенной мере направляющей нарратив, Герострат обращается к уже существующему нарративу и использует его, что свидетельствует о том, что онтологически он всегда будет зависим от того, что разрушает. И не смотря на то, что строители храма остались забыты, разве можно представить Герострата без сжигаемого им храма? Выстраивающие храм дают (дарят) возможность Герострату состояться и без них его история не была бы реализована. Следовательно, Герострат не может существовать без творящей опоры, поэтому его бессмертие есть в первую очередь бессмертие творцов того, что он уничтожил.

Ж. Деррида в работе «Давать время» формирует ключевую апорию дара: «Чтобы дарение имело место, необходимо, чтобы дар не являл себя, чтобы он не был воспринят как дар» [Derrida, 1991, p. 29], что свидетельствует о том, что дар всегда связан с проблемой взаимности, которая и ставит его под вопрос. В контексте антидара мы можем рассмотреть не менее значимую апорию: как было указано, Герострат совершает двойную кражу, но, не смотря на это, он невольно формирует собственный нарратив, который может быть осмыслен, интерпретирован, культурно трансформирован и пр., а значит, содержит элемент дарения. Иными словами, *любая кража и деструкция обречены на нередуцируемый элемент дарения*. Именно поэтому антидар не может быть полной оппозицией дару, как и антиавтор – оппозицией автору. Они лишь являют собой их искаженные и деформированные вариации. Впрочем, вероятно, именно это и делает их столь проблемными, а их рассмотрение столь необходимым, ведь они не могут быть просто

устранены или отодвинуты в сторону, как простые противоположности, а их вплетенность в тело авторской природы порождает множество противоречий и вопросов.

Таким образом, в связи с событием Герострата творящему авторству можно противопоставить **деструктивное авторство**, заменяющее творческий элемент деструктивным и являющее собой ориентацию индивида на достижение бессмертия как авторской сверхценности путем разрушения. При этом разграничиваются деструктивное авторство как реализация определенных атрибутов авторства с использованием деструкции в качестве инструмента и возможный его переверот – **авторство деструктивности** как феномен, основанный на автономности и первостепенности деструкции по отношению к авторству. Подобное рассмотрение позволяет ввести понятия «**антиавтора**» и «**антидара**» как оппозиции классическим понятиям «автора» и «дара». Антиавтор выступает крайней формой индивидуального авторства, представляя собой редуцирование всей полноты авторства до одного из его элементов – автора. Антидар же есть кража, совершаемая антиавтором на пути к бессмертию в виде присвоения и применения на себя культурной значимости уничтожаемого им субъекта или объекта. Все это позволяет нам расширить проблемное поле авторского вопроса и рассмотреть пути, идущие параллельно или наперекор привычной авторской модели, основанной на акте творения.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Валерий Максим. Достопамятные деяния и изречения [Электронный ресурс] / пер. с лат. И. Алексеев. СПб: Научно-образовательный центр антиковедения Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова, 1772. Часть II. URL: <http://elar.uniyar.ac.ru/jspui/handle/123456789/1865>.

Горин Г. Забыть Герострата! [Электронный ресурс]. 1972. URL: http://www.theatre-library.ru/files/g/gorin/gorin_1.html.

Деррида Ж. Дар смерти [Электронный ресурс] / пер. с фр. Ю. Азарова. 2002. URL: <https://predanie.ru/jacques-derrida/dar-smerti/chitat>.

Лебедев А. Фрагменты ранних греческих философов [Электронный ресурс]. Москва: Наука, 1989. URL: <https://nsu.ru/classics/plato/vorsokratiker.htm>.

Платон. Избранные диалоги / сост. В. Ф. Асмус, ред. переводов А. Н. Егунов, пер. с др.-греч. В. С. Соловьев и др. Москва: Художественная литература, 1965. 443 с.

Пословский Д. Дело Герострата [Электронный ресурс]. *Вокруг света*. 2003. URL: http://books.rusf.ru/unzip/add-on/xussr_mr/poslod11.htm?1/1.

Россиус А. Еще раз о гомеровском вопросе и о рождении филологического метода [Электронный ресурс]. Новое литературное обозрение. 2005. № 73. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/73/ro18.html>.

Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы, под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. 288 с. (Astrum Sapientiale).

Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / пер. с фр. Г. В. Вдовина, Л. Б. Комиссарова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.

Derrida J. Donner le temps. Paris: Éditions Galilée, 1991. 232 p.

Гончаров Семен Алексеевич

студент магистратуры, кафедра теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: Sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Статья поступила в редакцию: 10.05.2018

Утверждена к печати: 08.06.2018

ДЕСТРУКТИВНЕ АВТОРСТВО: АНТИАВТОР І АНТИДАР

Гончаров Семен Олексійович

студент магістратури, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: Sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

У статті розглядається питання авторства та його природи у зв'язку з подією Герострата. Проблемною стає ситуація забуття творців храму Артеміди і безсмертна слава його палія. У цьому ключі пропонується концепція деструктивного авторства як форма відображення авторства, заснованого не на звичному акті творення, а на протилежному йому – акті деструкції. При цьому проводиться розмежування деструктивного авторства як реалізації певних атрибутів авторства з використанням деструкції в якості інструмента й можливого його перевероту – авторства деструктивності як феномена, заснованого на автономності та першочерговості деструкції по відношенню до авторства. Також розроблюються поняття «антиавтора» та «антидару», запропоновані як опозиції класичним поняттям «автора» й «дару». Герострат представлений як центральна й структуротворча фігура культурно-історичного нарративу, яка досягає зворотного боку турботи про себе через акт деструкції на шляху до безсмертя. При цьому мова вже йде про антиавтора як про індивідуалізацію через авторство без творіння і замкнення індивіда на самому собі. Для історії Герострата неможливим є гомерівське питання через те, що сама природа його ситуації є гіпертрофією індивідуального авторського витoku, котрий є несумісним зі спів-авторством. Не маючи творіння, він існує лише в якості прагнення здобути авторські дивіденди, а отже, в якості прагнення залишатись єдиним. Не менш важливим є звернення до питання дару в контексті авторства, який перевертається Геростратом у бік крадіжки. Якщо будь-яке авторство нерозривно пов'язане з даруванням, то деструктивне авторство містить у собі антидар – культурну крадіжку (насильницьке привласнення) об'єкта чи суб'єкта, що піддається деструкції. Саме антидар дозволяє антиавтору реалізувати себе не лише як того, хто здійснює деструктивний акт, але й того, хто викрадає увагу та пам'ять, відокремлюючи їх від попереднього носія і застосовуючи до себе. Таким чином, у статті на прикладі Герострата аналізується розгортання логік, що йдуть паралельно або наперекір усталеній моделі авторства, заснованої на творчому акті, з пропозицією введення концептуальних понять, здатних розширити розуміння авторства та дослідити його в контексті деструктивних аспектів.

Ключові слова: деструктивне авторство, антиавтор, антидар, безсмертя.

Стаття надійшла до редакції: 10.05.2018

Схвалено до друку: 08.06.2018

DESTRUCTIVE AUTHORSHIP: ANTI-AUTHOR AND ANTI-GIFT

Goncharov Semen A.

Graduate Student, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: Sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

ABSTRACT

The article deals with the question of the authorship and its nature in connection with the case of Herostratus. The main problem is forgotten creators of the temple of Artemis and the immortal fame of its arsonist. In this vein, the concept of destructive authorship is proposed as a form of displaying authorship based not on the usual act of creation, but on the opposite to it – an act of destruction.

At the same time, a distinction has been made between “destructive authorship” as the realization of certain attributes of authorship using destruction as an instrument and its possible coup – “authorship of destructiveness” as a phenomenon based on autonomy and the priority of destruction in relation to authorship. Also, the concepts of “anti-author” and “anti-gift” are being developed, offered as oppositions to the classical notions of “author” and “gift”. Herostratus is represented as the central and featuring figure of certain cultural and historical narrative, which reaches the reverse side of “caring for oneself” through the act of destruction on the way to immortality. In this case, we are talking about the anti-author as an individualization through authorship without creation and focusing the individual on himself. For the story of Herostratus homeric question is impossible because the very nature of its situation is hypertrophy of the individual author’s being, which is incompatible with co-authorship. While not being created, it exists only as a desire to get author’s dividends, and therefore, as a desire to remain the only one. No less important is the question of the gift in the context of authorship, which is turned by Herostratus into a theft. If any authorship is inextricably connected with the gift, the destructive authorship contains an anti-gift – cultural theft (forcible appropriation) of the object or subject of the subject to destruction. It is the anti-gift allows the anti-author to realize himself not only as the one who commits the destructive act, but also the one who steals attention and memory, separating them from the previous carrier and acquiring it to himself. Thus, in the article on example of Herostratus is analyzed the development of the ideas logically parallel or contradictive to the established model of authorship based on the creative act with the proposal of the concepts which are able to expand the understanding of authorship and explore it in the context of destructive aspects.

Keywords: destructive authorship, anti-author, anti-gift, immortality.

REFERENCES

- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, J. (2002). *The gift of death*. (J. Azarova, Trans.). Retrieved from <https://predanie.ru/jacques-derrida/dar-smerti/chitat>. (Original work published 1995). (In Russian).
- Foucault, M. (1998). The care of the Self. In M. Foucault, *The History of Sexuality* (Vol. 3). (T. N. Titova & O. Khoma, Trans., A. B. Mokrousov, Ed.). Kyiv: Duh i Litera. (Original work published 1984). (In Russian).
- Gorin, G. (1972). *Forget Herostratus!* Retrieved from http://www.theatre-library.ru/files/g/gorin/gorin_1.html. (In Russian).
- Henaff, M. (2015). *Le don des philosophes. Repenser la reciprocite*. (G. V. Vdovina & L. B. Komissarova, Trans.) Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury. (Original work published 2012). (In Russian).
- Lebedev, A. (Ed). (1989). *The fragments of the Early Greek Philosophers*. Moscow: Nauka. Retrieved from <https://nsu.ru/classics/plato/vorsokratiker.htm>. (In Russian).
- Plato. (1965). *Selected dialogues*. (V. S. Solov'ev, Trans., V. F. Asmus & A. N. Egunov, Eds.). Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (In Russian).
- Poslovskiy, D. (2003). The case of the Herostratus. *Vokrug sveta – Around the World*. Retrieved from http://books.rusf.ru/unzip/add-on/xussr_mr/poslod11.htm?1/1. (In Russian).
- Rossius, A. (2005). Once again about Homeric question and about birth of philological method. *Novoye literaturnoye obozreniye – New literary review*, 73. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/73/ro18.html>. (In Russian).
- Valerius Maximus. (1772). *Memorable doings and sayings* (Vol. 2). (I. Alekseev, Trans.). St. Petersburg: The scientific and educational centre for classical studies at Yaroslavl Demidov State University. Retrieved from <http://elar.uni-yar.ac.ru/jspui/handle/123456789/1865>. (In Russian).

Article arrived: 10.05.2018

Accepted: 08.06.2018

ОПРЕДЕЛЕНИЕ И СВОЙСТВА ДХЬЯНЫ В ЙОГА-СУТРАХ ПАТАНДЖАЛИ (YS 1.39, 2.11, 3.2, 4.6)

В статье определяются характеристики термина «дхьяна» в «Йога-сутрах» Патанджали. Исследованы упоминания дхьяны в тексте Патанджали, показано, что понятие «дхьяна» в «Йога-сутрах» впервые получает выраженное философское обоснование, в котором ключевую роль играет когнитивная составляющая термина. Несмотря на давнюю историю исследования «Йога-сутр», понятию дхьяна и его свойствам было уделено мало внимания, что определяет актуальность исследования. В статье раскрыто содержание сутр Патанджали, поясняющих свойства дхьяны: тщательно проанализировано место дхьяны в исследуемом тексте, ее взаимоотношения с другими понятиями, а также ее иерархическое положение. Установлено, что «Йога-сутры» включают в себя не только определение дхьяны, но и описывает ее функцию по отношению к сознанию – устойчивость к рассеянности, что определяет значение дхьяны как практики для собирания сознания воедино. В результате анализа сутр удалось выявить два ключевых свойства дхьяны в отношении сознания: «интегрирующее» и «трансцендирующее». Дхьяна приводит к состоянию собранности сознания, что является «интегрирующим свойством» дхьяны в качестве практики для противодействия рассеянности сознания. Показано, что дхьяна, являясь инструментом преодоления «расщепленности» сознания, проявляет свое «трансцендирующее свойство», способствующее усложнению сознания. Также в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» выделен первый пример «соматизации дхьяны»: таким образом выявлен семантический переход от ментально-ориентированного понимания дхьяны к телесно-направленной, «соматической» концепции, когда акцент внимания в йоге был смещен от когнитивности к телесности.

Ключевые слова: дхьяна, дхарана, самадхи, Йога-сутры, Патанджали, йога.

Текст «Йога-сутр» Патанджали¹ является одним из наиболее популярных аутентичных текстов по йоге. Это ключевой текст по йоге, известный не только индологам и философам, но и практикующим йогу. Текст неоднократно публиковался в разных странах и по состоянию на 2013-й год был опубликован на 46 языках [White, 2014, p. 235].

До наших дней сутры йоги дошли в количестве 195-ти² [Āgāśe, 1904], и разбиты на четыре главы. Текст Патанджали был скомпилирован в IV в. н. э. [Mallinson & Singleton, 2017, p. 49] в том виде, который мы знаем сегодня. «Йога-сутры» – короткие лаконичные афоризмы, которые тезисно излагают суть философии Патанджали. Сутры йоги стали классическим текстом внутри самой индийской традиции, о чем нам говорит неоднократное комментирование этого произведения: Вьяса (IV – V вв. н. э.), Вачаспати Мишра (X век н. э.), Бходжа Раджа (XI в. н. э.) и другие. Текст сутр в XI веке был переведен на арабский язык известным ученым Аль-Бируни³ под названием «Китаб Патанджал» («Книга Патанджали»). В 1785 году встречается первое упоминание сутр в сносках к переводу «Бхагавад-гиты» на английский Ч. Уилкинсоном [White, 2014, p. 58].

© Данилов Д. А., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ Здесь и далее мы будем называть автором сутр самого Патанджали, хотя в данный момент Ф. Маас доказывает, что Патанджали и Вьяса одно лицо. Мы не разделяем эту позицию, однако данное исследование посвящено дхьяне, поэтому мы не будем вдаваться в детали этой проблематики в данной статье.

² Здесь и далее использован санскритский текст Йога-сутр Āgāśe, K. Ś. (Ed.). (1904). *Pātañjali Yoga Sūtra*. Pune: Ānandāśrama (Ānandāśrama Sanskrit Series, 47), вычитанный и загруженный в GRETEL (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages) Филиппом Маасом. Текст взят с сайта Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm.

³ Полное имя – Абу Рейхан Мухаммед ибн Ахмед аль-Бируни.

А в 1823 году Г. Т. Коулбрук опубликовал первое эссе о философии йоги и санкхьи в «On the Philosophy of the Hindus». С тех пор, как уже упоминалось выше, вышло множество переводов и комментариев сутр. С ними были знакомы такие западные мыслители, как Г. В. Ф. Гегель⁴ [White, 2014, p. 88], братья Шлегели, П. Дойссен, К.-Г. Юнг и другие. В 1992 году вышел академический перевод сутр Е. П. Островской и В. И. Рудого на русский язык.

Степень разработки проблемы. Дискуссия. Несмотря на давнюю историю знакомства западной индологии с «Йога-сутрами» (1785 г.) и наличие большого перечня научных работ об изучении «йога-даршаны» и ее сравнении с другими системами индийской философии, понятию дхьяна и его свойствам в произведении Патанджали уделено мало внимания. Исследования XX-го века, как правило, были слишком масштабными, чтобы подробно разбирать один термин – стояла задача отразить индийскую философию как целое (Е. Фрауваальнер, Е. Дасгупта, С. Радхакришнан и другие). И хотя все эти исследователи отмечают значимость дхьяны в тексте Патанджали, отдельных трудов по данной теме нет. В своих работах, как правило, индологи останавливаются на дискуссии вокруг термина «дхьяна», встречающегося в третьей главе. Тем не менее дхьяна упоминается отдельно как минимум один раз в каждой главе «Йога-сутр», но редко кто из ученых детально анализирует исследуемое нами понятие, выделяя свойства дхьяны и ее соотношение с другими составными частями сутр.

Так, Дасгупта [Dasgupta, 2012, p. 272] описывает дхьяну вместе с пранаямой и асаной. Мы не разделяем эту позицию, так как из текста Патанджали не следует, что эти составляющие должны выполняться одновременно. Он также трактует дхарану как «фиксацию ума на любом объекте», после чего дхьяна есть «постоянное повторение этой мысли». С такой трактовкой дхьяны мы также не можем согласиться, так как она противоречит четкой формуле Патанджали «*pratyayaikatanata*» – *однородное течение познания (объекта)*» [Āgāṣe, 2004]. В этом высказывании нет места для идеи Дасгупты о повторении мысли, это бы свидетельствовало об обрывистости мышления с одной стороны, с другой – у Дасгупты процесс дхьяны не содержит познания объекта, а лишь игру с контролем внимания и всматривания. Дасгупта в своей работе по истории индийской философии [Dasgupta, 2012, p. 88] не останавливается на содержании дхьяны в других сутрах Патанджали, кроме 3.2., в отличие от нашего исследования, приведенного ниже.

Э. Фрауваальнер поднимает вопрос о древности дхараны и указывает на ее корни в индийском эпосе. Эту точку зрения мы также подтвердили в нашей статье о значении дхьяны в Мокшадхарме. Его точка зрения согласуется с нашей об «однородном течении познания» дхьяны в сутре 3.2. В своей работе «History of Indian Philosophy» он подчеркивает в отношении дхьяны – «затем следует спокойствие и текучесть познания»⁵ [Frauwallner, 2008, p. 340]. Тем не менее заметим, что в сутрах речь не идет о «спокойствии» в отношении дхьяны. Данное психическое сопровождение присуще результатам дхьяны в Мокшадхарме – 188.20 [Данилов, 2017, с. 62]. Фрауваальнер, также как и Дасгупта, не акцентирует внимание на роли дхьяны в отношении «клеш», а лишь говорит очень общо о том, что они устранимы «систематическими практиками концентрации», не уточняя, какими именно из них и каков их механизм. В нашем исследовании мы более тщательно проанализируем данный раздел второй главы.

Для М. Элиаде в «Йога: бессмертие и свобода» дхьяна есть то, что «делает возможным “проникать” объекты, “уподобляясь” им магическим образом» [Элиаде, 2004, с. 7]. Данное высказывание подчеркивает культурологический и религиозно-философский взгляд румынского исследователя. Тем не менее данная интерпретация

⁴ Гегель был знаком с сутрами в переводе Коулбрука, и поскольку это был первый перевод, он не смог оценить философскую ценность этого текста и судил о йоге из текста Бхагавад-гиты, как замечает об этом Г. Уайт [White, 2014, p. 88].

⁵ «then there ensues calmness and a continuity of the knowledge».

не вытекает из Йога-сутр, а его пример с медитацией на огонь [Элиаде, 2004, с. 140] более характерен для ранних упанишад, и похоже связан с личным мистическим переживанием автора. Перевод Элиаде термина самадхи как «энстаз» оригинален и отражает оккультную семантику последнего, но не до конца проясняется самим автором. Похоже, что он тяготеет к пониманию цели йоги как «экстрасенсорное», «сверхрациональное» и «энстатическое переживание» [Элиаде, 2004, с. 103], хотя он же приводит цитаты комментаторов, которые подчеркивают гносеологический смысл самадхи [Элиаде, 2004, с. 145]. Аргументы касательно разночтений сутры 2.11. мы приведем в соответствующей части нашего исследования.

Б. А. Смирнов в статье «Санкхья и йога» отвергает качественную разницу между дхараной и дхьяной [Смирнов, 2012, с. 209], с чем мы не можем согласиться. Дхьяна когнитивна, в отличие от дхараны, которая лишь фиксирует внимание на одной точке, как мы покажем в данном исследовании.

Несмотря на то, что в комментарии к переводу сутр Е. П. Островская и В. И. Рудой различают Патанджали как автора текста, а Вьясу как его комментатора [Классическая йога, 1992, с. 12], тем не менее при рассмотрении сутр 3.1–7. [Классическая йога, 1992, с. 7] они поясняют дхарану как концентрацию на «телесном локусе (чакре)», хотя у Патанджали в тексте этого нет. Телесные объекты внимания для «дхараны» приводит Вьяса в своем комментарии к сутрам, то есть это его точка зрения, что сужает понимание дхьяны Патанджали. Взгляд Вьясы – это первый пример того, что мы называем «соматизация дхьяны». В поздний период средних веков (XII–XVI вв.) эта трансформация дхьяны от когнитивной практики к телесной станет еще более популярной⁶.

Г. Ларсен и Р. С. Бхатгачарья в «Encyclopedia of Indian Philosophies» переводят сутру 1.2. как «устранение функционирования обыденной осознанности»⁷ [Encyclopedia of Indian Philosophies, 2011, p. 75]. При этом в контексте сутр 1.30–1.39 они пишут об устранении «обыденной осознанности» в пользу «корректной», а у Патанджали речь все же идет об устранении «вритти», что в их переводе – «функционирования» [Encyclopedia of Indian Philosophies, 2011, p. 82]. Это противоречит дискурсу, изложенному Патанджали. При обсуждении данного раздела эти авторы подчеркивают, что устранить ее возможно благодаря йоге как «дисциплинированной медитации»⁸, хотя речь идет в том числе о свойствах дхьяны, которые они опускают. То же происходит и при обсуждении сутр 2.3.–2.17 [Encyclopedia of Indian Philosophies, 2011, p. 116].

Из перечисленных работ по Йога-сутре видно, что дхьяне уделяется либо мало внимания, либо не уделяется вообще. *Актуальностью данного исследования* является задача более подробно изучить термин дхьяна в тексте Патанджали; проанализировать все упоминания дхьяны в этом тексте; выделить когнитивное содержание дхьяны, которую Патанджали подчеркивает в третьей главе, и которая, как мы видим из анализа литературы, игнорируется многими исследователями Йога-сутр из-за общей направленности более ранних научных публикаций, ставивших своей задачей отразить общую специфику философии йоги. Мы же сфокусируемся только на дхьяне, чего, насколько нам известно, никто еще не предпринимал в рамках научного подхода. Это особенно актуально в связи со значимой ролью дхьяны в йога-даршане и быстрорастущей популярностью йоги как среди исследователей, так и среди украинского населения. Кроме этого, в силу явно недостаточной разработанности этой проблематики, мы обратим внимание на упоминание о дхьяне не только в контексте восьмичастной йоги (aṣṭāṅgayoga), но еще и проанализируем контекст упоминания и свойства этого понятия в каждой из глав, даже там, где дхьяна фигурирует не в качестве основного понятия.

⁶ Защите данного тезиса мы планируем посвятить отдельную статью.

⁷ «ordinary awareness».

⁸ «disciplined meditation».

Определение дхьяны в Йога-сутре

В третьей главе Йога-сутр «Vibhūti-Pāda» дано определение дхьяны. В этом месте дхьяна расположена в списке и расшифровке так называемых восьми частей йоги (aṣṭāvaṅgāni, 2.29.), предложенной Патанджали (перечислены с сутры 2.28. по 3.7.). Частями йоги являются яма (yama), нияма (niyama), асана (āsana), пранаяма (prāṇāyāma), пратьяхара (pratyaḥāra), дхарана (dhāraṇā), дхьяна (dhyāna) и самадхи (samādhi). Патанджали разделяет их на «внутренние» (antaraṅga) и «внешние» (bahiraṅga). К первой группе относятся первые пять частей. Дхьяну, дхарану и самадхи автор относит ко второй.

Чтобы тщательно раскрыть содержание сутр, поясняющих свойства дхьяны в первой и второй главе Патанджали, приведем первые пять сутр, определяющих ее:

deśabandhaś cittasya dhāraṇā || YS_3.1 ||

– дхарана есть удержание сознания в одном месте (на объекте).

tatra pratyayaikātānatā dhyānam || YS_3.2 ||

– там, однородное течение познания (этого объекта) – дхьяна.

tad evārthamātranirbhāsam svarūpaśūnyam iva samādhīḥ || YS_3.3 ||

– именно она [дхьяна], высвечивающая только объект словно без [его] формы (непосредственно), и есть самадхи.

trayaṃ ekatra samyamah || YS_3.4 ||

Единство трех – самьяма.

tajjayāt prajñālokaḥ || YS_3.5 ||

От успеха в ней – инсайт⁹ (свет мудрости, озарение).

В данных сутрах дхьяна дана в системе самьямы, в единстве с дхараной и самадхи. Данные сутры крайне лаконичны и содержательны. Эти пять строк – буквально самое зерно философии йоги и ее когнитивной составляющей. Здесь элегантно изложен процесс познания от момента дхараны, концентрации и удержания внимания на объекте, до дхьяны как процесса познания объекта, и далее к самадхи – самому факту когнитивного инсайта. Такое озарение происходит в момент, когда множество суждений синтезируются и рожают новое, более сложное понимание сущности объекта. Филипп Маас¹⁰ подчеркивает перевод «праджнялоки» как инсайт [Maas, 2014]. Если дхарана – это концентрация «на одном» не отвлекаясь, а самадхи – сам факт прозрения, то дхьяна, в сутре 3.2., процесс, который наиболее сложен для познающего – процесс непрерывного единого направленного течения (*ekatānatā*) познания, размышления об одном объекте.

Стоит отметить, что Патанджали в данных сутрах дает определения терминов в полном согласии с их этимологическим значением. Слово *tānatā* образовано от санскритского корня \sqrt{tan} – в русском «тянуть», «растягивать». Вьяса, первый комментатор сутр, говорит об однородном течении содержания сознания [Классическая йога, 1992, с. 49]. Шанкара для своего более позднего комментария к Бхагавад Гите (VIII–IX вв. н. э.) опирается на это определение Патанджали: «дхьяна – это продолжительное и непрерывное мышление, как струя льющегося масла» [Shankaracharya, 1977, р. 366]¹¹. Данное слово подчеркивает трансцендентный характер дхьяны. Значение термина «самадхи» отражено в его базовом словарном переводе – «putting together»¹². Термин «дхарана» образован от корня \sqrt{dhr} – держать, то есть дхарана – это, дословно, «удержание». Вачаспати Мишра (X в.) сравнивает «однородность» потока познания с однонаправленностью «ekāgratā». Весь когнитивный процесс из его трех частей

⁹ С этим переводом согласны: Maas, Whicher, Tola и Fragonetti.

¹⁰ «das Licht der Einsicht», Филипп Маас (Philipp Maas) также предлагает этот перевод к сутре 3.5. в своей статье «Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali» («Йогин и его духовный путь в йоге Патанджали»).

¹¹ «Dhyana is a continuous and unbroken thought like a line of flowing oil».

¹² русс. «собирать вместе», Monier-Williams.

Патанджали називає «самьяма» – «держання вместе»¹³, де приставка «sam» означає «со-», «вместе с», а корень *√yat* – «контроль», «обуздание». Это также коррелирует с логикой сур, так как самьяма во всех ее трех частях тотально удерживает читту, непрерывно стремясь к новому ее состоянию более сложного понимания.

Следует заметить, что самадхи как новое понимание (знание) о изучаемых предметах не является финальной и единственной целью жизни йогина. Самьяма, частью которой является самадхи, может быть воспроизведена сколько угодно раз, в зависимости от уровня развития интеллекта того, кто ее практикует. В сутрах 3.16.–3.55. приведено множество примеров самьямы [Āgāśe, 1904]. Так, в сутре 3.17.¹⁴ при самьяме на понятиях происходит деконструкция слова, объекта и значения, в результате чего постигается роль звуков в речи. Приведем другой пример из сутр 3.27–28.¹⁵, где при самьяме на луну появляется знание расположения звезд, в случае же самьямы, адресованной Полярной звезде – знание о их движении. Таким образом, мы видим, что когнитивная триединность самьямы может быть адресована абсолютно к любым явлениям, в результате чего будет получено новое сложное знание, самадхи, о нем.

Из данного фрагмента мы видим зависимость дхьяны от еще двух составляющих – дхараны и самадхи, которые у автора расположены по мере необходимости их осуществлять для получения нового знания. Третья глава сур подчеркивает наличие тонкой рефлексии ментальных когнитивных процессов в йогическом тексте в начале первого тысячелетия. Дхьяна составляет самое ядро восьмичастной йоги Патанджали и отражает ее когнитивное содержание.

Йога-сутра не только включает в себя определение дхьяны, но и описывает ее свойства воздействия на сознание. Ниже будут рассмотрены два этих свойства из сутр 1.39. и 2.11.

Интегрирующее свойство дхьяны в Йога-сутре

Дхьяна в первой главе упоминается в сутре 1.39. В блоке сур от 1.30. до 1.39. Патанджали говорит о сознании (читта), о том, что с ним происходит, и как на это можно повлиять. В сутре 1.30.¹⁶ сутракара (автор сур) перечисляет препятствия к осознанности «samprajñātaḥ». Это – болезнь (vyādhi), ригидность (styāna), сомнение (также сонливость, samśaya [Сафронов]), невнимательность (pramāda), лень (ālasya), апатия (avirati), блуждание взглядов (bhrānti-darśana), нестабильность (anavasthitatva). Все перечисленные ментальные ошибки приводят к физиологическим последствиям, которые перечислены в сутре 1.31.¹⁷ – «плохим настроением (duḥkha), тугодумием, дрожанием тела и вздохами». И описанные причины, и указанные физиологические последствия существуют по причине того, что Патанджали называет «разбросанностью сознания» (citta-vikṣepāḥ). Таким образом Патанджали отчетливо обозначает факторы, сопровождающие рассеянность сознания, тонко их различая между собой. В качестве противодействия в сутрах 1.32. и 1.39. автор приводит дхьяну как практику, которая устраняет рассеянность сознания (citta-vikṣepāḥ), собирая вместе, интегрируя читту воедино (1.39.). В результате возникает ясность¹⁸ сознания (citta-prasādanam).

¹³ Eng. – «holding together», Monier-Williams.

¹⁴ śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt samkaras tatpravibhāgasamyamāt sarvabhūtarutajñānam || YS_3.17 ||.

¹⁵ candre tārvyūhajñānam || YS_3.27 || dhruve tadgatijñānam || YS_3.28 ||.

¹⁶ vyādhistyānasamśayapramādālasyaāvīratibhrāntidarśanālabdhabhūmikavānavasthitatvāni cittavikṣepās te 'ntarāyāḥ || YS_1.30 ||.

¹⁷ duḥkhadaurmanasyāṅgamejayatvaśvāsaprasāvāsā vikṣepasahabhavaḥ || YS_1.31 ||.

¹⁸ Согласно санскритскому словарю Macdonell «[pra-sāda] den. P. be bright».

yathābhimatādhyānād vā || YS_1.39 ||

– или [citta-prasādanam¹⁹] *достигается* благодаря дхьяне к манящему (желанному).

В нашей более ранней статье о значении дхьяны в Мокшадхарме мы уже приводили пример, в котором дхьяна является инструментом для собирания читты в одно целое, вместе [Данилов, 2017, с. 60]. Здесь опять мы встречаем подобную функцию дхьяны по отношению к сознанию – устойчивость к рассеянности. Значение дхьяны как практики для собирания сознания воедино и сформулировано более лаконично в сутрах, чем в Мокшадхарме. Последней текст содержит образные метафоры сознания, как, например, воды на листе растения, а дхьяна есть практика, которая может удержать эту воду от растекания. Патанджали формулирует четкие философские выводы, как это и характерно для жанра сутр. Это говорит о смысловых связях между Йога-сутрой и Мокшадхармой. Условием для интегрирующей функции дхьяны является необходимость объекта дхьяны быть желанным (*abhimata*). Вяса комментирует, что добившись собранности сознания единожды таким путем, подобное может быть достигнуто и в других случаях.

Для более полного понимания сутры 1.39. необходимо пояснение слова *abhimata*. Оно произведено от санскритского корня *man* (думать, мнить). Приставка *abhi* означает то же, что и предлог «к», или «навстречу». То есть дословно *abhimata* означает «то, о чем думаешь», или если дословно «к манящему» (укр. – «до того, що є манливе»). Исходя из понимания этимологии слов в данной сутре, мы видим, что дхьяна делает сознание ясным благодаря четкому критерию выбора объекта медитации – он должен «манить ум». Эти два слова выбраны не случайно, так как они вытекают из логики сутры, образованы от одного корня и подчеркивают интеллектуальное содержание дхьяны. Исходя из этой логики дхьяна – это практика для противодействия разбросанности (рассеянности) сознания, при условии ее интенции к интеллектуально-привлекательному объекту.

Из сутры очевиден вывод о том, что дхьяна приводит к состоянию, противоположному «рассеянности сознания», то есть к его собранности. Этот факт дополняет наше понимание исследуемого феномена. Такое свойство дхьяны мы предлагаем называть «**интегрирующим свойством дхьяны**».

Трансцендирующее свойство дхьяны

Дхьяна во второй главе Sādhana-Pāda дана нам один раз в сутре 2.11. Данным разделом мы хотим проиллюстрировать выявленное нами **трансцендирующее свойство дхьяны**. Для этого обратимся к базовым основаниям, вводимым Патанджали в Йога-сутрах. Автор начинает свой текст с определения йоги:

yogaś cittavṛttinirodhah || YS_1.2 ||

– йога – устранение вритти сознания (читты).

В нем мы отчетливо видим, что йогой является устранение вритти из сознания (читты). То есть йога – это состояние, когда «зритель» (драштар) в своем собственном состоянии, а противоположное состояние, «не йоговское» – когда «драштар» отождествлен с вритти²⁰. Концепция «драштара» и взаимосвязь с «вритти» у Патанджали выражена в сутрах 1.3.-1.4.:

tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam || YS_1.3 ||

1.3. Тогда [в состоянии читта-вритти-ниродхи] Драштар находится в своем собственном состоянии.

¹⁹ maitrīkaruṇāmuditopekṣāṇām sukhaduḥkhaṇyāpūṇyaviṣayāṇām bhāvanātaś cittaprasādanam || YS_1.33 ||. Ясность сознания [достигается] через дружелюбие, каруна, мудита, уpekша по отношению к сукха-дукха, пунья-апунья.

²⁰ Мы предполагаем, что изложенная Патанджали концепция драштара и вритти остро согласуется с «Картезианскими размышлениями» Гуссерля и его концепцией расщепленного Я. Одно Я, «погруженное в мир при естественной установке», и второе, в результате трансцендентальной рефлексии феноменологически надстроенное Я – то есть «незаинтересованный зритель». Тем не менее соотношение философии Патанджали и Гуссерля требует дополнительного исследования.

vṛttisārūpyam itaratra || YS_1.4 ||

1.4. В противном случае он отождествлен с вритти.

Патанджали последователен и дает перечень и определение всем вритти, с которыми «зритель» может себя отождествить (1.6.-1.11²¹, 2.3.–2.8.). Кроме этого, он делит их на «клешевые» и «неклешевые» (1.5.²²). Для устранения каждого из двух типов вритти автор приводит разные инструменты. Инструментом устранения «клешевых вритти» по Патанджали является дхьяна:

dhyānabeyās tadvṛttayaḥ || YS_2.11 ||

– эти вритти должно устранить посредством дхьяны.

Из сказанного мы видим, что роль дхьяны в йоге значима, в связи с ее способностью устранять половину из двух списков всех вритти. Для того, чтобы понять механизм воздействия дхьяны на вритти, рассмотрим список клешевых вритти более подробно. Вот эти пять «клеш»:

avidyāsmītarāgadvēṣābhīniveśāḥ kleśāḥ || YS_2.3 ||

– авидья, асмита, рага, двеша, абхинивеша – пять «клеш».

Патанджали дает четкие и лаконичные определения каждой из «клеш», приведем их ниже:

anityāśuciduḥkḥānātmasu nityāśucisukḥātmakḥyātir avidyā || YS_2.5 ||

– В преходящем вечное, в нечистом чистое, в несчастье счастье, в не-атмане атмана увидеть – авидья²³.

dṛgdarśanaśaktyor ekātmavāsmitā || YS_2.6 ||

– отождествление (привязанность) наблюдателя со своей точкой зрения есть асмита.

sukḥānīśayī rāgaḥ || YS_2.7 ||

– привязанность к счастью – рага.

duḥkḥānīśayī dveṣāḥ || YS_2.8 ||

– привязанность к несчастью – двеша.

Термин abhiniveśāḥ Патанджали не определяет, предполагая, возможно, что он очевиден. Обычно он переводится как увлеченность бытием, страх смерти. У Дасгупты это «желание быть»²⁴ [Dasgupta, 2012, p. 267]. Однако, структура слова такова: abhi (крайне) + ni-veśā (вхождение) – от глагольного корня √viś (входить). Андрей Сафронов, указывая на данную структуру, переводит его как «крайняя вовлеченность». Дасгупта придерживается той же точки зрения, говоря о «ложной идентификации буддхи с пурушей»²⁵ [Dasgupta, 2012, p. 267]. Каждый термин «клешевых вритти» подчеркивает вовлеченность «зрителя», его неспособность трансцендировать в отношении перечисленных хабитуальностей. Патанджали решает эту проблему тем, что вводит одно общее качество для всех «клешевых вритти» – невежество (авидья) (сутра 2.4.²⁶), и предлагает дхьяну (гнозис) как инструмент для трансценденции «зрителя» из расщепленного состояния в перечисленных

²¹ 1.6 Таковы: прамана, випарья, викальпа, нидра и смрити (pramāṇaviparīyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ || YS_1.6 ||). 1.7 Прямое восприятие, заключение и свидетельство компетентного лица суть прамана (правильное знание). 1.8 Випарья – есть ложное знание, основанное на не том (неправильном) описании (viparīyayo mithyājñānam atadrūparatiṣṭham || YS_1.8 ||). 1.9 Викальпа происходит от слов, не имеющих /соответствующих/ объектов. (śabdañānānurātī vastuśūnyo vikalpaḥ || YS_1.9 ||). 1.10. Нидра – есть удержание представления несуществующего (abhāvaratyaūlambanā vṛttir nidrā || YS_1.10 ||). 1.11. Смрити – не потерянные восприятия и переживания (anubhūtavīśayāsampramoṣāḥ smṛtiḥ || YS_1.11 ||). См.: <http://www.yoga-sutra.org/2013/02/blog-post.html>.

²² Пять видов вритти: клешевые и неклешевые (vṛttayaḥ pañcātayaḥ kṣiṣṭākṣiṣṭāḥ || YS_1.5 ||).

²³ постижение нового знания без разотождествления со сложившимися представлениями [Сафронов, 2018].

²⁴ «the will to be».

²⁵ «the false identification of buddhi with puruṣa».

²⁶ avidyā kṣetram uttareṣāṃ prasuptatanuvicchinodārāṇām || YS_2.4 || – авидья – поле для следующих за ней («клеш») бездействующих, слабо развитых, прерванных (или) полностью развернутых.

«вритти». Элиаде замечает, что уничтожение «неведения достигается не иначе как полной деструкцией состояний сознания» [Элиаде, 2004, с. 108]. Нам видится, что наоборот – «авидья» уничтожается гнозисом (дхьяной), по Патанджали, что способствует усложнению сознания, а не его деструкции.

Таким образом, все «клешевые» вритти (*авидья, асмита, рага, двеша, абхинивеша*) имеют невежество своим общим признаком. Для разотождествления «драштаря» с ними Патанджали предлагает использовать **дхьяну, ее трансцендирующее свойство.**

Ремарка касательно упоминания дхьяны в четвертой главе Йога-сутр

В четвертой главе «kaivalya-pādaḥ» термин дхьяна встречается еще один раз в сутре 4.6. И L. LaPoussen, P. Deussen, J. Hauer, E. Frauwallner, A. Сафронов, G. Larsen, Dasgupta, D. Wujastyk приводят веские аргументы в пользу того, что четвертая глава является более поздней интерполяцией, чем основной текст [Wujastyk, p. 42]. Первые пятеро исследователей полностью исключают эту главу из анализа Йога-сутр. Они убедительно показали в своих работах, что эта глава состоит из частей, отражающих философию и метафизику буддизма первых веков нашей эры. Пик развития этих философско-религиозных воззрений восходит к IV–V вв. н.э. и содержит элементы философии Васубандху, изложенную в «Абхидхармакоше», и Йогаচারу в «Ланкаватарасутре» [Hauer, 1958, s. 229]. И действительно, четвертая глава хотя и имеет общие элементы, как, например, размышления о тапасе (4.1.), дхьяне (4.6.), самадхи (4.1.), сидхах (4.1.), пракрити (4.2) и других категориях ранних глав, но тем не менее по логике и сложности текста следует, что писалась она в другое время, нежели основной текст. Что касается сутры, затрагивающей термин дхьяна в этой главе, то, на наш взгляд, она не противоречит уже изложенному содержанию этого понятия в предыдущих главах, хоть и явно употребляется в буддийском контексте субстантивизированного онтологизированного мистического переживания, присущего бодхисаттве.

nirmāṇacittāny asmitāmātrāt || YS_4.4 ||

– Созданные сознания [возникают] только из Я-есть-ности.

pravṛttibhede prayojakaṃ cittam ekam anekṣaṃ || YS_4.5 ||

– При [всем] разнообразии [их] деятельности сознание, которое направляет [действие] многих, одно²⁷.

tatra dhyānajaṃ anāśayam || YS_4.6 ||

– Из этих [видов сознания то, что] происходит из дхьяны, не имеет наслоений.

В данном отрывке нам также встречается термин «nirmāṇacittāny», который, как отмечает тот же Hauer [Hauer, 1958, s. 229], приближает нас к понятию «nirmāṇakāya» как манифестации одного из тел Будды в буддизме. В смысле, заложенном автором, содержится буддийское понимание наслоений страстями, а значение дхьяны – сугубо ментальное, как свободное от окрашенности читты состояние.

Выводы. Понятие «дхьяна» в тексте Йога-сутр впервые принимает выраженное философское обоснование. Сам термин четко определяется автором, и на это определение опираются в других индийских даршанах. Подчеркивается его когнитивная составляющая. В дискурсе йоги четко определено место дхьяны, взаимоотношения с другими понятиями и ее иерархическое положение. Дхьяна занимает важную роль, будучи включена в самый – «веноч когнитивного процесса» йоги, устраняющая вритти – «главного антагониста» йога-даршаны, и предотвращающая «рассеянность сознания» (*citta-vikṣepāḥ*). В результате анализа сутр удалось выявить два ключевых свойства дхьяны в отношении сознания: «интегрирующее» и «трансцендирующее». В комментариях к «Йога-сутрам» Вьясы выделен первый пример «соматизации дхьяны»: таким образом выявлен «соматичный переход» от ментально-ориентированной дхьяны к телесно-направленной, «соматичной». Данный акцент внимания йоги к телу был впервые смещен в эпоху Вьясы (IV–V вв.), но актуален и в наши дни.

²⁷ Русский текст данной сутры взят из перевода Островской и Рудого [Классическая йога, 1992, с. 184].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Данилов Д. А. Дг'яна: трансформація розуміння медитації від «Рігведи» до упанішад. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. № 7–8 (155–156). С. 76–85.
- Данилов Д. А. Специфика дхьяны в «Мокшадхарме» «Махабхараты». *Współpraca europejska / European cooperation*. 2017. Т. 11 (30). С. 57–72.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскрита Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука (ГРВА), 1992. 264 с.
- Махабхарата. Мокшадхарма (кн. XII, гл. 174–367): в 2 ч. / пер. с санскр., конспект, оглавление, вводные статьи, примечания, толковый словарь Б. Л. Смирнова. М.: Древнее и Современное, 2012. Ч. 1. 1664 с.
- Сафронов А. Г. Відеозапис лекції про деконструкцію тексту Йога-сутр Патанджалі на засіданні Сходознавчого гуртка Київ-Могилянської академії (19.04.2018 р.) [Електронний ресурс]. URL: <https://youtu.be/v7miI5FceqM?t=5s>.
- Сафронов А. Г. Сутры 1.29–1.30. «Препятствия к йоге» и защитные механизмы психики [Электронный ресурс]. URL: <http://www.yoga-sutra.org/2015/06/blog-post.html>.
- Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / пер. с англ., вст. статья и прим. С. В. Пахомова. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. 512 с.
- Āgāśe K. Ś. Pātañjali Yoga Sūtra [Electronic resource]. Pune: Ānandāśrama (Ānandāśrama Sanskrit Series, 47), 1904. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm.
- Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Delhi: Motilal B., 2012. Volume I. 528 p.
- Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1920. Band 1, Abteilung 3: Die nachvedische Philosophie der Inder, nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. 528 s.
- Encyclopedia of Indian Philosophies / Edited by G. Larsen and R. S. Bhattaracharya. Delhi: Motilal B., 2011. Volume XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation. 784 p.
- Frauwallner E. History of Indian philosophy. Delhi: Motilal B., 2008. Vol. I. 344 p.
- Hauer J. W. Der Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst, Kritisch-positive Darstellung nach den maßgeblichen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Quellen. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1958. 487 s.
- Larson G. J. An Old Problem Revisited: The Relation between Sāmkhya, Yoga and Buddhism. *Studien zur Indologie und Iranistik*. 1989. Vol. 15. pp. 129–146.
- Maas Ph. Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/7054657/Der_Yogi_und_sein_Heilsweg_im_Yoga_des_Patañjali.
- Mallinson J., Singleton M. Roots of yoga. London: Penguin Books, 2017. 592 p.
- Shankaracharya S. The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya / Edited by A. M. Sastry. Madras: Samata Books, 1977. 533 p.
- Vallee-Poussin L. Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali. *Mélanges Chinois et Bouddhiques*. Bruxelles. 1936–37. Vol. 5. pp. 223–242.
- White D. G. The Yoga Sutra of Patanjali. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2014. 296 p.
- Wujastyk D. Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/25517181/Some_Problematic_Yoga_Sutras_and_their_Buddhist_Background.

Данилов Дмитрий Анатольевич

соискатель степени к. ф. н.

Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины

ул. Трехсвятительская, 4, Киев, 01001

E-mail: danilov.dmitry.an@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6173-1160>

Статья поступила в редакцию: 18.05.2018

Утверждена к печати: 20.06.2018

ВИЗНАЧЕННЯ І ВЛАСТИВОСТІ ДГ'ЯНИ В ЙОГА-СУТРАХ ПАТАНДЖАЛІ (YS 1.39, 2.11, 3.2, 4.6)

Данилов Дмитро Анатолійович

здобувач ступеня к. ф. н.

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001

E-mail: danilov.dmitry.an@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6173-1160>

У статті визначено характеристики терміна «дг'яна» в «Йога-сутрах» Патанджалі. Досліджено згадки про дг'яну у тексті Патанджалі, показано, що поняття «дг'яна» в «Йога-сутрах» вперше отримує виражене філософське обґрунтування, в якому ключову роль відіграє когнітивна складова терміна. Незважаючи на давню історію дослідження «Йога-сутр», поняття дг'яна та його властивостям було приділено мало уваги, що визначає актуальність дослідження. У статті розкрито зміст сутр Патанджалі, що пояснюють властивості дг'яни: ретельно проаналізовано місце дг'яни в досліджуваному тексті, її зв'язок з іншими поняттями, а також її ієрархічне положення. Встановлено, що «Йога-сутри» включають у себе не тільки визначення дг'яни, але й описують її функцію по відношенню до свідомості – стійкість до неувважності, що визначає значення дг'яни як практики для збирання свідомості до купи. У результаті аналізу сутр вдалося виявити дві ключові властивості дг'яни щодо свідомості: «інтегруючу» та «трансцендуючу». Дг'яна призводить до стану зібраності свідомості, що є «інтегруючою властивістю» дг'яни як практики щодо протидії неувважності свідомості. Показано, що дг'яна, будучи інструментом подолання «розщеплення» свідомості, проявляє свою «трансцендуючу властивість», що сприяє ускладненню свідомості. Також у коментарі В'яси до «Йога-сутри» виділено перший приклад «соматизації дг'яни»: таким чином виявлено семантичний перехід від ментально-орієнтованого розуміння дг'яни до тілесно-спрямованої, «соматичної» концепції, коли акцент уваги в йозі був зміщений від когнітивності до тілесності.

Ключові слова: дг'яна, дхарана, самадхі, Йога-сутри, Патанджалі, йога.

Стаття надійшла до редакції: 18.05.2018

Схвалено до друку: 20.06.2018

DEFINITION AND PROPERTIES OF DHYĀNA IN THE YOGA SŪTRAS OF PATAÑJALI (YS 1.39, 2.11, 3.2, 4.6)

Danilov Dmitry A.

PhD applicant (Philosophy)

H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

4, Triokhsviatytska str., 01001, Kyiv, Ukraine

E-mail: danilov.dmitry.an@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6173-1160>

ABSTRACT

This article provides the characteristics of “dhyāna” term found in Yoga Sūtras of Patañjali. Here mentions of dhyāna in the text of Patañjali are studied. The article shows that the notion of dhyāna in Yoga Sūtras has for the first time been given a philosophical underpinning in which the cognitive element of the term plays the key role. Despite a long history of study of Yoga Sūtras the notion of dhyāna and its qualities receives little attention so this fact determines the actuality of the study. The article reveals the content of the sūtras of Patañjali explaining the qualities of dhyāna: thorough analysis of the place of dhyāna and its hierarchic position, and its relationships with other notions. It has been established that Yoga Sūtras do not only include the definition of dhyāna but also describe its function in relation to consciousness (tolerance against distraction) determining the meaning of dhyāna as a practice of “bringing the consciousness together”. As a result of the analysis of the sūtras the two key qualities of dhyāna in relation to consciousness have been revealed: “integrating” and “transcending”. Dhyāna helps to gather consciousness which is an integrating quality as a practice of counteraction to distraction of mind. It is demonstrated that dhyāna, as an instrument of counteraction to splitting of consciousness, shows its

transcending quality contributing to sophistication of consciousness. In the comments on Yoga Sūtras by Vyāsa the first example of “somatization of dhyāna” has been emphasized, thus revealing a semantic transition from a mentally oriented understanding of dhyāna to a body oriented “somatic” concept where the focus of attention in yoga has been displaced from cognition to corporeality.

Keywords: dhyāna, dhāraṇā, samādhi, Yoga Sūtras, Patañjali, yoga.

REFERENCES

- Āgāśe, K. Ś. (Ed.). (1904). *Pātañjali Yoga Sūtra*. Pune: Ānandāśrama. Retrieved from http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm.
- Danilov, D. A. (2016). Dhyana: transformation of the understanding of meditation from the Rigveda to the Upanishads. *Mul'tyversum. Filosofov'key al'manakh – The Multiverse. Philosophical Almanac*, 7–8(155–156), 6–85. (In Ukrainian).
- Danylov, D. A. (2017). Specificity of dhyana in the Mokshadharmā of the Mahabharata. *Współpraca europejska – European cooperation*, 11(30), 57–72. (In Russian).
- Dasgupta, S. N. (2012). *A History of Indian Philosophy* (Vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Deussen, P. (1920). *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen* (Band 1, Abteilung 3: Die nachvedische Philosophie der Inder, nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner). Leipzig: F. A. Brockhaus. (In German).
- Eliade, M. (2004). *Yoga: Immortality and Freedom*. (S. V. Pakhomov, Trans.). St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg State University. (Original work published 1954). (In Russian).
- Frauwallner, E. (2008). *History of Indian philosophy* (Vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hauer, J. W. (1958). *Der Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst, Kritisch-positive Darstellung nach den maßgeblichen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Quellen*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. (In German).
- Classical Yoga (The Yoga Sūtras of Patañjali and Vyasa Bhashya)*. (1992). (Ye. P. Ostrovskaya & V. I. Rudoy, Trans.). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Larsen, G. & Bhattaracharya, R. S. (Eds.). (2011). *Encyclopedia of Indian Philosophies* (Vol. XII. Yoga: India's Philosophy of Meditation). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Larson, G. J. (1989). An Old Problem Revisited: The Relation between Sāmkhya, Yoga and Buddhism. *Studien zur Indologie und Iranistik*, 15, 129–146.
- Maas, Ph. (2014). Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali. [Preprint]. In K. Steiner (Ed.), *Wege zum Heil(igen): Sakralität und Sakralisierung in hinduistischen Traditionen?* Wiesbaden: Harrassowitz. Retrieved from https://www.academia.edu/7054657/Der_Yogi_und_sein_Heilsweg_im_Yoga_des_Patañjali. (In German).
- Mahabharata. Mokshadharmā* (Book XII, Ch. 174–367, Part 1). (2012). (B. L. Smirnova, Trans.). Moscow: Drevneye i Sovremennoye. (In Russian).
- Mallinson, J. & Singleton, M. (2017). *Roots of yoga*. London: Penguin Books.
- Safronov, A. G. (2018, April 19). Yoga Sutra. Deconstruction of the text. *Andrey Safronov* [Video Web log]. Retrieved from <https://youtu.be/v7miI5FceqM?t=5s>. (In Russian).
- Safronov, A. G. (2015, June 28). Sutras 1.29.–1.30. “Obstacles to yoga” and the defense mechanisms of the psyche [Web log message]. *Yoga Sutra. Commentary of modern practitioner*. Retrieved from <http://www.yoga-sutra.org/2015/06/blog-post.html>. (In Russian).
- Sastry, A. M. (Ed.). (1977). *The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya*. Madras: Samata Books.
- Vallee-Poussin, L. (1936–1937). Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali. *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 5, 223–242. (In French).
- White, D. G. (2014). *The Yoga Sutra of Patanjali*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Wujastyk, D. (2017). *Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background*. Retrieved from https://www.academia.edu/25517181/Some_Problematic_Yoga_Sutras_and_their_Buddhist_Background.

Article arrived: 18.05.2018

Accepted: 20.06.2018

МІФ ПРО БЕЗСМЕРТЯ. ВІД СТАРОВИНИ ДО СЬОГОДЕННЯ

У межах цієї статті досліджується безсмертя як процес нескінченного життя. Аналізуються різні його форми: безсмертя метафізичне, генетичне, індивідуальне. Досліджується феномен безсмертя в культурі, починаючи зі стародавніх часів і до сьогодення. Акцентується увага на позитивному та негативному сприйнятті безсмертя. Приводяться приклади видатних історичних особистостей, які присвятили своє життя розробці технології безсмертя. Проаналізована фізична можливість вічного життя. Описаний поточний стан розробок щодо продовження життя. Визначена роль філософії трансгуманізму в розробці технологій вічного життя.

Ключові слова: безсмертя, трансгуманізм, наука, геронтологія, іморталізм, кріоніка, генна інженерія, суїцид.

З давніх часів людина мріяла про вічне життя. Можна сказати, що фактично всі культури старовини й релігії, так чи інакше, оперували поняттям вічного життя: чи то життя земного, чи то життя «небесного». Свідомством цього може бути й те, що чи не найдавнішим міфологічним предметом у великій кількості первісних культур є еліксир молодості або ж – еліксир безсмертя. Це засіб, який рятує людину від усіх деструктивних процесів, пов'язаних зі старінням, а також від процесів, що впливають на деградацію біологічних систем людини. Боги Стародавньої Греції купували амброзію, яка, за повір'ям, дарувала вічну молодість [Griffiths, 2006, p. 23]. Цю їжу вигнала Деметра, богиня родючості. Найбільш вдалим природним аналогом амброзії можна вважати оливкову олію. Стародавні індуси мали у своїх уявах амріту [Gopal, 1990, p. 66] – сировину, за всіма описами та функціями дуже схожу на амброзію. У Іранських племен для цих цілей існувала хаома [Воусе, 1979, p. 15]. Цікаво, що в сьогоденних іранських релігійних обрядах у хаому додають ефедрин – отруйний психоактивний стимулятор-алкалоїд, який провокує викид адреналіну та норадреналіну. У германських племен існував напій Ламмер Вайн, який, згідно з віруваннями, теж дарував безсмертя.

Відомий імператор Китаю Цинь Шихуанді [Qian, 2007, p. 15], правитель царства Цинь, який покінчив із двохсотрічною історією воюючих царств та побудував Теракотову армію, також безмежно вірив у вічне життя, і тому протягом свого життя відправив дві експедиції на пошуки еліксиру безсмертя. Перша була зібрана з сотні чоловіків та жінок. Експедиція була відправлена у землі «terra incognita» та не закінчилась успіхом, від неї імператор не отримав ніяких вістей. У другий раз володар відправив серед інших чотирьох «магів». Нажаль, і цього разу спроба також не дала результату, що трохи остудило імператора на деякий час. І все ж таки він не відрікся від свого бажання знайти засіб, що гарантує безсмертя. Багато експериментуючи, він помер від тестування «еліксиру безсмертя», який містив ртуть. [Qian, 2007]

Ще один Китайський імператор, У-ді, також поклав своє життя на пошуки напою безсмертя. Сам він не помер експериментуючи, але за своє життя казнив багато шарлатанів, які обіцяли йому вічне життя. [Paludan, 1998, p. 63]

Також відомий випадок Сюань-цзуна, ще одного імператора Піднебесної. Відомо, що його придворний «маг» готував для нього еліксир молодості протягом цілого року. Нажаль, через місяць після прийому «препарату» імператор відійшов в інший світ. [Grousset, 1970, p. 105]

Багато хто знає, що у межах алхімічної традиції, яка бере свій початок у натурфілософії та герметичній традиції, проводилися пошуки так званого

«філософського каменя». Під більш детальним поглядом відкривається, що в різних джерелах цей міфологічний предмет зветься по-різному: наприклад, «красний лев», «філософське яйце», «красна тінктура», але крім того й «великий еліксир», «життєвий еліксир», «еліксир життя». Філософський камінь, як вважали послідовники алхімії, дарує, серед іншого, і безсмертя. Багато хто з алхіміків вбачали в стійкості золота його живучу природу, намагаючись виділити цю життєво необхідну субстанцію і вживити її в людське тіло. Це алегоричне дійство яскраво підкреслює високу та безперечну цінність людського життя. [DeVun, 2009, p. 104]

Це не єдиний випадок, коли були спроби використовувати коштовні матеріали задля продовження життя. Так, особистий лікар папи Боніфация VIII, який жив наприкінці XIII сторіччя, пропонував йому поєднати золото, жемчуг, сапфіри, ізумруди, рубіни, топази, слонову кістку та сандалове дерево задля продовження життя. [Schaff, 2006]

І це не весь список видатних людей, які, серед іншого, займались пошуками безсмертя. Також до них належать Альберт Великий, Діана де Пуатьє, Ніколя Фламель, Ісаак Ньютон.

Ідея безсмертя також отримала розвиток і в релігійній площині. Так, відомо, що нескінченне життя – це атрибут богоподібних істот. У деяких релігіях цю якість може отримати і людина, але для цього часто треба діяти згідно з певними правилами.

В індуїзмі вважається, що в кожній людині є Джива, безсмертна душа, яка вічно перетворюється у фізичних істотах [Hall, 2011, p. 56]. Схожа ідея задекларована в буддизмі, де головною ціллю усіх істот вважається якраз заспокоєння психіки та припинення нескінченних перетворень матерії, тобто примирення з безсмертям психічної субстанції. Стан повного спокою має назву «нірвана» [Müller, 2011, p. 53].

Стародавня культура даосів цілком побудована задля подовження людського життя. Сінолог Анрі Масперо вважав, що головний сенс всієї даосської діяльності – пошук безсмертя [Honey, 2001, p. 39].

У межах європейської традиції християнство також обіцяє безсмертя праведним людям.

Не ігнорує тему безсмертя і така значна сфера народної культури, як казка. Дуже часто зустрічаються мотиви живої або мертвої води, тобто засобів для вбивства і відродження. Смерть у фольклорному мисленні не є незворотною.

Тим не менш слід зауважити, що сама ідея вічного життя у межах нашої культури розглядається не лише як позитивний феномен. Наприклад, поширеним є образ безсмертя як кари, коли людині вже набридло життя, але вона не має змоги його припинити. Як приклад – фігура античного Прометея [Hansen, 2005, p. 114], який викрав технологію розпалення вогню у богів та передав її людям. За це він повинен був терпіти муки цілу вічність. Або ще один яскравий образ – Агасфер [Nichol, 1954, p. 459], знаменитий безсмертний (або ж «вічний») жид – образ людини з релігійного фольклору, яка не допомогла Христу в той час, коли він ніс хрест на Голгофу. Після цього Агасфер був «покараний» саме вічним життям та нескінченними блуканнями світом.

У казках та фентезійних творах більшість безсмертних персонажів – злодії, антагоністи. Наприклад, Чахлик Невмирущий, Лорд Волдеморт, Дракула. Усі вони не мають позитивних людських якостей, а отже можна зробити висновок, що в народній уяві безсмертя пов'язане зі зміною ментальності, деформуванням мислення, втратою людяності. Позитивні персонажі якщо й прагнуть безсмертя, то не з власного інтересу, а заради інших. Можна згадати, приміром, Івана Царевича або Гільгамеша.

В художній літературі негативний образ вічного життя дуже яскраво представлений Джонатаном Свіфтом у «Пригодах Гулівера» [Swift, 2009, p. 875]. У його вигаданому світі існували «струльдбруги» – безсмертні люди, що народжувалися серед лагтнежців. Цікаво, що такими вони ставали не з якоїсь причини, а просто випадково при народженні. Їхнє життя спочатку повністю нагадувало життя звичайних людей, але згодом, коли всі їхні

знайомі старіли, вони ставали дикими та нелюдимими. Їм були властиві усі старечі недуги, а характер був сварливим, жадібним, впертим та похмурим.

У науковому товаристві ідеї безсмертя також часто обговорюються, але в цьому контексті безсмертя слід розглядати як виключно матеріалістичне явище. Мається на увазі саме фізичне безсмертя.

Часто в дискусіях йдеться не про індивідуальне вічне життя, а про безсмертя, наприклад, ДНК нашого виду. Розглядаючи археологічні дані, можна заключити, що навіть така форма безсмертя на даний момент ще жодного разу не була можливою. Навіть динозаври, величні та сильні істоти, не існують вічно. Що казати про куди більш слабку людину? Ще більш складним завданням вважається саме індивідуальне фізичне безсмертя, те, чого бажали всі ті визначні історичні персони, яких ми згадували на початку статті.

У зв'язку з усіма наявними складностями консервативно налаштовані вчені вважають дискусії про безсмертя порожнім витрачанням часу, але насправді все не так просто.

По-перше, людина вже не раз доводила, що має неабиякий розум, завдяки якому вона спроможна робити те, що раніше здавалось неможливим. Опанування вогню, промислові революції, успіхи світових космічних програм – все це у певному сенсі можна вважати «неможливим» для природної істоти, але тепер це є досягненням нашого виду.

Якщо говорити про принципи бар'єри, які не дозволяють людині бути безсмертною – то їх не існує. Відомим є такий вислів видатного фізика Річарда Фейнмана: «Якщо б людина захотіла зробити вічний двигун, то вона зіткнулася б із забороною на рівні фізичного закону. На відміну від цієї ситуації у біології немає закону, який стверджував би неминучу скінченність життя кожного індивіда» [Chown, 1985, р. 34].

Трансгуманісти також марять вічним життям. Але, на відміну від релігійних та інших поза наукових течій, трансгуманізм вивчає перспективи безсмертя за допомогою наукового методу. Він оперує фактами і спирається на науковий іморталізм.

Іморталізм – це доктрина, що проголошує основною цінністю людське життя та його продовження [Vincent, 2013, р. 30]. У перспективі ідеал іморталізму – досягнення вічного життя, реалізація «безсмертної людини».

Існує два види іморталізму.

1. *Науковий іморталізм*, тобто система поглядів, що ґрунтується на прагненні уникнути фізичної смерті або максимально її віддалити, а також спирається на досягнення точних, природничих і технічних наук.

2. *Езотеричний іморталізм* – це віра у безтілесне, позафізичне існування душі, потойбічне життя, реінкарнацію тощо.

Трансгуманістами не розглядається езотеричний іморталізм, оскільки він суперечить філософії трансгуманізму, тому зараз ми зупинимо нашу увагу саме на науковому іморталізмі.

Головною метою наукового іморталізму є отримання технології, здатної підтримувати організм людини в оптимальному фізичному стані необмежено довго. У такому вигляді іморталізм вирішує проблему старіння, але людина все ж таки залишається схильною до хвороб та вразливою щодо різноманітних нещасних випадків.

Але на чому ґрунтується віра іморталістів у потенційну можливість вічного життя?

У якості аргументу вони наводять вже відомі біологічні види, які не підвладні старінню, – каролінська коробчата черепаха, алеутський морський окунь, морський їжак Червоного моря і багато інших [Guerin, 2004, р. 20]. Варто відмітити, що деякі ссавці теж мають цю властивість, приміром, голий землекоп.

Існує наука, що займається питаннями старіння, вона зветься геронтологією. Цікаво, що її засновником став наш співвітчизник, випускник ХНУ імені Каразіна, Мечників Ілля Іллівич.

Основні питання, якими займається геронтологія, такі:

- вивчення впливу старіння на людину, його цінності й потреби, а також на поведінку;
- дослідження соціальної активності літніх людей – у суспільстві, родині, з друзями, іншими літніми людьми;
- вивчення впливу медичних препаратів на функції організму літніх людей.

Геронтологія – це молода та перспективна наука. У 2007 році видатний американський геронтолог Леонард Гейфлік зробив дуже сильну заяву, написавши статтю під назвою «Старіння людини більше не є нерозв'язною проблемою» [Hayflick, 2007]. Але на якій підставі можливі такі судження?

У сучасній геронтології стверджується, що причини старіння мають молекулярну природу, а це так само означає, що навчившись із достатньою, молекулярною точністю проводити лікування, медицина зможе нескінченно довго запобігати старінню. Молекули з часом змінюються в результаті взаємодії з іншими молекулами й атомами, а також під дією випромінювань. Молекули можуть розпадатися на атоми, створюючи нові молекули. У функціональному відношенні молекула може залишатися тією ж самою, але ось ефективність виконання функції може змінюватися. У випадку ж з людиною найбільш поширеним чинником, що викликає структурні зміни молекул, є так звані «вільні радикали», тобто молекули, що мають неспарений електрон. Це призводить до окислення ліпідів на клітинних мембранах, а також глікування структури білків і утворення між ними поперечних зв'язків, внаслідок чого руйнується структура клітини і погіршується її функціонування. Неправильне функціонування одних молекул призводить до проблем у роботі інших. Усе це веде до порушення регуляції і появи таких системних старечих хвороб, як цукровий діабет, атеросклероз, рак, гіпертонія тощо.

Існує думка, що старіння є, умовно кажучи, старшим за саме життя. Йдеться про те, що у «первинному бульйоні» білки та нуклеїнові кислоти повинні були піддаватися uszkodженням, а отже – старіти. Саме розвиток механізмів антистаріння дозволив еволюції створити життя. Проте природна еволюція функціонує таким чином, що головним «завданням» життя організму є розмноження, тому організм у нерепродуктивній стадії не представляє ніякої цінності для еволюції. Саме тому еволюція «не зацікавлена» у підтриманні життя після репродуктивного віку. Насправді це дуже сильний аргумент на захист теорії Річарда Докінза, який у книзі «Егоїстичний ген» висунув теорію, згідно з якою не людина використовує гени для свого життя, а ген використовує людину як тимчасове фізичне середовище для свого розвитку [Dawkins, 1976, p. 120].

Але головною метою трансгуманізму є персональне безсмертя. Для ефективної реалізації програми боротьби зі старінням людству треба удосконалити роботу механізмів антистаріння, а також зупинити роботу механізмів, які пошкоджують організм. У геронтології та трансгуманізмі стверджується, що подібного ефекту можна добитися за допомогою генної та білкової інженерії, нанотехнологій.

Старіння, безумовно, є дуже складним процесом, що складається з величезної кількості компонентів. За деякими оцінками [Fahy, 2018], для коригування старіння потрібно буде впливати на кількість генів, вимірювану сотнями, а то й тисячами.

Один зі сценаріїв лікування старіння за допомогою нанотехнологій виглядає таким чином.

1. Пацієнтові вводиться ін'єкція нанороботів. Їх кількість має бути достатньою для ефективного лікування. Зараз про це складно говорити точно, адже все залежатиме від успіхів у сфері нанотехнологій і в глибині знання процесів старіння.

2. Пацієнт розміщується у томографі. На суперкомп'ютері, що має синхронізувати роботу нанороботів, запускається програма діагностики й лікування. Роботи розпізнаватимуть фрагменти клітин і молекул, сполучатимуть розірвані одиниці або повністю їх ліквідуватимуть. У процесі лікування також будуть видалені шкідливі продукти обміну, відновлена правильна послідовність нуклеотидів, відновлена структура хроматидів

тощо. Час операції залежатиме від прогресу у виготовленні нанороботів і складності операції.

3. Після закінчення лікування нанороботи інактивуються і виводяться з організму пацієнта.

Можливий також інший сценарій – молекулярне протезування, при якому нанороботи залишаються в організмі людини на досить довгий період, до припинення свого функціонування.

Також нанороботи в перспективі можуть використовуватися і для генної модифікації, безпосередньо модифікуючи потрібний ген.

Обрі ді Грей [SENS Research Foundation, 2018], британський геронтолог, автор науково-популярної книги «Кінець старіння» [De Grey & Rae, 2008], автор концепції SENS (стратегії досягнення нехтуючого старіння інженерними методами) виділяє такі 7 видів пошкоджень при старінні:

1. ті, що призводять до раку, мутації ядерної ДНК;
2. мутації мітохондріальної ДНК;
3. накопичення у клітинах виведених з обігу продуктів життєдіяльності;
4. накопичення виведених з обігу продуктів життєдіяльності поза клітинами;
5. втрата клітин;
6. старіння клітин;
7. створення міжклітинних перехресних зв'язків. [De Grey & Rae, 2008, p. 32]

За думкою ді Грея, всі фундаментальні проблеми щодо припинення старіння вже вирішені, і зараз справа лише за фінансуванням. Задля вирішення цієї проблеми він заснував фонд «M Prize» [Methuselah foundation, 2018], який розіграє поміж видатними молодими геронтологами, що досягли значних успіхів у цій галузі, премію Мафусаїла. Назва премії походить від імені відомого біблейського персонажа-довгожителя.

Ще однією перспективною технологією в області продовження життя є кріоніка, тобто медичний анабіоз. Це є процес заморожування живого організму з метою подальшої його разморозки через певний час. Передбачається, що в режимі анабіозу організм не змінюється, а відповідно і не старіє. Кріоніка може бути корисною як у разі бажання побачити майбутнє життя, так і з метою суб'єктивної пролонгації розвитку технологій. Тобто людина може використати кріоніку сподіваючись на те, що до часу власної разморозки у геронтології буде досягнутий значний прогрес, який дозволить цій людині поновити своє життя. На сьогодні технології заморожування ефективні для маленьких організмів (розміром у декілька міліметрів), але не працюють з таким великими, як людина. Це викликано неоднорідністю людських тканин і, відповідно, нерівномірними швидкостям замерзання, що, як наслідок, створює механічну напругу.

Ушкодження, викликані цією напругою, можуть і не бути критичними, але впливатимуть на життєдіяльність розмороженого організму. Проте ряд вчених вже працює над цими технічними аспектами, і проблема, очевидно, скоро буде розв'язаною.

Ідея кріоніки не є новою. Перші експерименти із заморожуванням тварин датуються ще XVII століттям. Сьогодні ж існують як дослідницькі центри, що займаються кріонікою (зокрема під егідою DARPA, «Управління перспективних дослідницьких проєктів Міністерства оборони США» та інших великих державних структур), так і теоретичні підстави для подібних експериментів. Знаковою у сфері кріоніки вважається книга Еттінгера «Перспективи безсмертя», що вийшла 1964 року [Ettinger, 1964].

На момент 2018 року надаються послуги кріоніки й приватним особам у таких країнах, як США, Велика Британія, Франція, Японія. На жаль, на цьому етапі розвитку науки способів безпечної разморозки не передбачено, але це є, за переконанням прибічників, питанням часу. Найбільш відомими приватними фірмами, що спеціалізуються на послугах, пов'язаних з кріонікою, є «Alcor» [Alcor Life extension foundation, 2018] і «Cryonics institute» [Cryonics institute, 2018].

Прибічники кріоніки виходять з припущення про те, що свідомість має матеріальну природу, а в її основі лежать хімічні процеси. Доведено, що довготривала пам'ять фіксується структурними змінами в клітинах. Приміром, експеримент показав, що повна відсутність електричної активності в мозку людини не є гарантією того, що людина втратить свідомість. Свідомість носить структурний, а не динамічний характер.

У 2016 році 69 вчених з кращих університетів світу – МПІ (Массачусетський технологічний інститут), Кембридж, Оксфорд, Гарвард – підписали відкритий лист, у якому пояснюється, що кріоніка є законним і науково обґрунтованим завданням. Вони впевнені, що існує велика ймовірність того, що механізм ефективної розморозки буде відкритий найближчим часом [Cryobiosis: no guarantees available, 2017].

Наступним пріоритетним напрямом в імортології є використання стовбурових клітин [Maksimova et al., 2017]. Стовбурові клітини – недиференційований, незрілий тип клітин, який є у багатьох видів багатоклітинних організмів. Вони здатні самооновлюватись, продукуючи нові стовбурові клітини. Людське життя розпочинається всього з однієї такої клітини – зиготи. У процесі дорослішання із стовбурових клітин з'являються усі інші типи клітин. У дорослому організмі стовбурові клітини відповідають за регенерацію, процес відновлення тканин і органів. У процесі старіння кількість стовбурових клітин зменшується, що призводить до обмеженої здатності людини до відновлення.

Стовбурові клітини прийнято наділяти наступними властивостями: по-перше, вони мають змогу самооновлюватись, зберігати фенотип незмінним після ділення; по друге, такі клітини здатні давати потомство у вигляді одного конкретного виду клітин.

Класифікація стовбурових клітин визначається засобом їх отримання: вони можуть бути здобуті з ембріону (ембріональні), з плодового матеріалу після абортів (фетальні) або ж із дорослої людини (в цьому випадку вони зветься постнатальними). При використанні останнього типу стовбурових клітин не постає жодних етичних питань, але їх застосування обмежене, адже вони можуть ділитися не в усі типи клітин.

У сучасній медицині практикується пересадка стовбурових клітин з лікувальною метою. Так, доведена їх користь при відновленні після інфарктів та інсультів, для загального підвищення працездатності, для поліпшення пам'яті та нормалізації імунітету.

Таким чином, стовбурові клітини є реальною технологією, що подовжує людське життя. Правові аспекти їх використання на даний момент належною мірою не розроблені, також є питання, на яке науковцям і медикам доведеться дати відповідь: з якого моменту розпочинається людське життя? Від відповіді на це питання залежить етичність, а отже – припустимість використання стовбурових клітин ембріонів.

Наступним важливим для імортології напрямом є штучне вирощування органів. На даний момент не зареєстровано жодного вдалого дослідження цього процесу на людині, проте безліч науковців визнають таку ідею перспективною і ведуть розробки в цьому напрямі. Сама ідея з'явилася в середині ХХ століття, з того часу як людям почали успішно пересаджувати органи донорів. У 2013 році в Японії групою науковців була створена функціональна модель печінки, яка змогла прижитися у миші [Takebe et al., 2013]. Ведуться також роботи з вирощування тимуса, органу, який відповідає за нормалізацію імунітету. У природному середовищі тимус протягом життя поступово відмирає, що є причиною зниженого імунітету у літніх людей. Штучно вирощені тимуси могли б бути використані для відновлення втрачених функцій.

Також вже є напрацювання зі створення штучної сітківки ока, внутрішнього вуха, простати, м'язової тканини та щитоподібної залози. У середовищі трансгуманістів прийнято вважати, що це – тільки перші паростки того успіху, який чекає регенеративну медицину найближчим часом. Стверджується, що впродовж найближчих 30 років переважна частина органів буде доступною за адекватною ціною для більшості населення.

Але чи є життя однаково цінним для всіх представників нашого виду? Якщо поставити це положення під сумнів, то на думку відразу спадають такі явища, як суїцид та евтаназія. За даними ВОЗ, кожні 40 секунд на землі хтось закінчує життя суїцидом, а серед

населення віком від 15 до 29 років суїцид займає другу позицію у переліку ймовірних причин смерті. У нас є статистики відносно самогубств, починаючи з ХІХ сторіччя, згідно з якими кількість самогубств тільки збільшується. У абсолютних показниках їхня кількість становить 1.5% від всіх смертей. [Hawton, Saunders & O'Connor, 2012; Värnik, 2012]

Чи є така деструктивна поведінка виключно людською особливістю? Ні, це не так. Суїцид властивий не тільки людям. Тварини намагаються припинити своє життя в ситуаціях важких емоційних становищ, при втраті хазяїна або свободи. Але чи слідує з цього, що життя не є цінністю для всіх представників нашого виду, і що немає сенсу прагнути розробити технологію подовження життя? Відповідь буде негативна. Ми виховані у межах гуманізму та живемо в демократичній політичній системі. Тому саме думка більшості має бути орієнтиром при плануванні нашої діяльності.

Роблячи *висновок*, можна сказати, що людство з самого початку своєї історії бажало, за виключенням деяких маргінальних проявів, отримати безсмертя. Ця мрія є настільки значущою, що завдяки їй ми маємо і величні споруди (такі, як піраміди, кургани тощо), і успіхи в науках, які значною мірою розвивались також і завдяки алхімії, і чудові казки й інші літературні твори. Зараз у межах науки геронтології, а також течії іморталізму та трансгуманізму, поширюється думка про те, що смерть не є обов'язковою, що немає фізичних законів, які б обмежували час нашого життя, а тому варто витратити час та енергію на розробки у цьому напрямку. Значні успіхи є вже сьогодні, а тому у нас є надія на те, що смерть – це лише ще один бар'єр, який людство може й повинно подолати.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ / REFERENCES

- Alcor Life extension foundation. (2018). *Alcor*. Retrieved from <http://www.alcor.org>.
- Boyce, M. (1979). *Zoroastrians. Their religious beliefs and practices*. London: London Routledge & Kegan Paul.
- Chown, M. (1985, May 2). Strangeness and charm. *New Scientist*, p. 34.
- Cryobiosis: no guarantees available. (2017, August 19). *Innovation house*. Retrieved from <https://innovationhouse.org.ua/en/world/kryobyoz-nykakyh-garantij>.
- Cryonics institute. (2018). *Cryonics*. Retrieved from <https://www.cryonics.org>.
- Dawkins R. (1976). *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.
- De Grey, A. & Rae, M. (2008). *Ending aging: The rejuvenation breakthroughs that could reverse human aging in our lifetime*. New York: St. Martin's Griffin.
- DeVun, L. (2009). *Prophecy, alchemy, and the end of time: John of Rupescissa in the late Middle Ages*. New York: Columbia University Press.
- Ettinger, R. (1964). *The prospect of immortality*. Retrieved from https://www.cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect_Book.pdf.
- Fahy, G. M. (2018). Controlling human aging by genome editing. An Interview with George Church, PhD. *Life extension magazine*. Retrieved from <http://www.lifeextension.com/Lpages/2016/CRISPR/index>.
- Gopal, M. (1990). *India through the ages*. (K. S. Gautam, Ed.). New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Griffiths, A. H. (2006). Ambrosia. In S. Hornblower & A. Spawforth (Eds.), *Oxford Classical Dictionary* (p. 23). Oxford: Oxford University Press.
- Grousset, R. (1970). *The Empire of the steppes: A history of Central Asia*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Guerin, J. C. (2006, June). Emerging area of aging research: long-lived animals with negligible senescence. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1019(1), 518–520. <https://doi.org/10.1196/annals.1297.096>.
- Hall, M. (2011). *Plants as persons: A philosophical botany*. New York: State University of New York Press.
- Hansen, W. (2005). *Classical mythology: A guide to the mythical world of the Greeks and Romans*. Oxford: Oxford University Press.

- Hawton, K., Saunders, K. E. & O'Connor, R. C. (2012, June 23). Self-harm and suicide in adolescents. *The Lancet*, 379(9834), 2373–2382. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)60322-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)60322-5).
- Hayflick, L. (2007, April). Biological aging is no longer an unsolved problem. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1100(1), 1–13. <https://doi.org/10.1196/annals.1395.001>.
- Honey, D. B. (2001). *Incense at the Altar: Pioneering sinologists and the development of classical chinese philology* (American oriental series, Vol. 86). Indiana: Eisenbrauns.
- Maksimova, N., Krasheninnikov, M., Zhang, Yu., Ponomarev, E., Pomytkin, I., Melnichenko, G. & Lyundup, A. (2017). Early passage autologous mesenchymal stromal cells accelerate diabetic wound re-epithelialization: A clinical case study. *International Society for Cellular Therapy*, 19(12), 1548–1550. <https://doi.org/10.1016/j.jcyt.2017.08.017>.
- Methuselah foundation. (2018). MF. Retrieved from <https://www.mfoundation.org>.
- Müller, M. F. (2011). *Theosophy or psychological religion: The Gifford lectures delivered before the University of London in 1892*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nichol, F. D. (1954). *Seventh-day Adventist Bible Commentary* (Vol. 3). Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association.
- Paludan, A. (1998). *Chronicle of the Chinese Emperors: The reign-by-reign record of the rulers of Imperial China*. New York: Thames and Hudson.
- Qian, S. (2007). *The First Emperor: Selections from the historical records*. (R. S. Dawson, Trans., K. E. Brashier, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Schaff, Ph. (2006). *History of the Christian Church* (3rd ed., Vol. V). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.
- SENS Research Foundation. (2018). SENS. Retrieved from <http://www.sens.org>.
- Swift, J. (2009). *The essential writings of Jonathan Swift*. (C. Rawson & I. Higgins, Eds.). New York: W. W. Norton & Company.
- Takebe, T., Sekine, K., Enomura, M., Koike, H., Kimura, M., Ogaeri, T., ... Taniguchi, H. (2013, July). Vascularized and functional human liver from an iPSC-derived organ bud transplant. *Nature*, 499, 481–484.
- Värnik, P. (2012, March 2). Suicide in the world. *International journal of environmental research and public health*, 9(3), 760–771. <https://doi.org/10.3390/ijerph9030760>.
- Vincent, J. (2013). The Anti-Aging Movement. In M. Schermer & W. Pinxten (Eds.), *Ethics, Health Policy and (Anti-) Aging: Mixed Blessings* (pp. 29–40). Dordrecht: Springer Netherlands.

Клименко Руслан Віталійович

аспірант, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада
Харківський Національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: unnamzajazy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-3262>

Стаття надійшла до редакції: 18.05.2018

Схвалено до друку: 20.06.2018

МИФ О БЕССМЕРТИИ. ОТ ДРЕВНОСТИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Клименко Руслан Виталиевич

аспірант, кафедра теоретической и практической
философии имени профессора И. Б. Шада
Харьковский Национальный университет имени В. Н. Каразина
пл. Свободы, 6, Харьков, 61022
E-mail: unnamzajazy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-3262>

В рамках данной статьи исследуется феномен бессмертия как процесс бесконечной жизни. Анализируются разные его формы: бессмертие метафизическое, генетическое, индивидуальное. Исследуется феномен бессмертия в культуре, начиная с древних времён и до сегодняшнего дня. Акцентируется внимание на позитивном и негативном восприятии бессмертия. Приводятся примеры выдающихся исторических личностей, которые посвятили свою жизнь разработке технологии бессмертия. Проанализирована физическая возможность вечной жизни. Описано текущее состояние разработок по продлению жизни. Определена роль философии трансгуманизма в разработке технологий вечной жизни.

Ключевые слова: бессмертие, трансгуманизм, наука, геронтология, иммортализм, крионика, генная инженерия, суицид.

Статья поступила в редакцию: 18.05.2018

Утверждена к печати: 20.06.2018

THE MYTH ABOUT IMMORTALITY. FROM ANTIQUITY TO THE PRESENT

Klymenko Ruslan V.

Postgraduate Student, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: unnamzajazy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-3262>

ABSTRACT

The main goal of this article is the exploration of immortality as a process of not ending life. Different forms of immortality are analyzed: metaphysical, genetic, digital and individual ones. The author explored a phenomenon of immortality in culture, starting from an ancient times till today. The phenomenon of elixir of immortality is explored with his relation to different cultures: ancient Greek, ancient India, ancient Iran and ancient Germany. In all of those cultures we can see the same motives about immortality with a little of variation in form. For example, it may be some 'magical drink' like in case of Ambrosia in ancient Greece or it may be a food like Amrita in India or Chaoma in Iran. The accent is moved from negative to positive feeling of immortality. The examples of great historical individualities which spend their lives looking for a technology of immortality are listed. Among them author listed Quin Shi Huang Di, a Chinese emperor spent a lot of resources in search of eternal life. One more emperor of China – Xuanzong finished his life after experiments with an immortality elixir. In Europe this topic is discovered inside movement of Alchemists – semi-scientific activists which believed in eternal life. Isaac Newton, one of the creators of modern science also believed in immortality and spend a bunch of time looking for a way to achieve it. The physical possibility of eternal life is analyzed. According to Richard Feynman's quote, there's no physical limitation which make impossible an internal life. Transhumanists use and develop this theoretical possibility into practical solutions. The current state of development in a field of improvement of lifetime is explored in details. Some species of immortal animals are listed as an example of possibility of immortality. Author analyzes suicide as a back side of desire to have an eternal life.

Keywords: immortality, transhumanism, science, gerontology, immortalism, cryonics, genetic engineering, suicide.

Article arrived: 18.05.2018

Accepted: 20.06.2018

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагиату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагиату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагиату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафрази – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*:
 - приміток бажано уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
 - оформлення приміток в основному тексті: [* 1], а не «¹».

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 500 знаків* українською та російською мовами, а також *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) – англійською. Якщо стаття написана не українською мовою, то обсяг української анотації також складає не менше 1800 знаків. Якщо стаття виконана іншою мовою, окрім зазначених, до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом не менше 500 знаків. До кожного варіанту анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6). Перша анотація друкується через один порожній рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту. Примітки оформлюються списком.
7. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначити місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
8. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
9. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2018.
10. **Інформація про автора** – прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь або освітньо-кваліфікаційний рівень, посада, місце роботи, робоча адреса, адреса електронної пошти, номер ORCID. Ці дані наводяться у трьох мовних варіантах: українською, англійською та російською (і мовою оригіналу у випадку, коли стаття виконана іншою мовою, окрім зазначених).
11. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну і виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови у публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.**

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), також їх можна надсилати на електронну адресу: holubenko@karazin.ua.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 58

Збірник наукових праць

Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами

Технічний редактор і автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Для оформлення обкладинки використана картина Жака-Луї Давіда
«Смерть Сократа» (1787 р.), Музей мистецтва Метрополітен (Нью-Йорк).

Підписано до друку 25.06.18 Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 11,7. Обл.-вид. арк. 9,14.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Наклад 100 пр. Ціна договірна.

61022, Харків, майдан Свободи, 4.
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Надруковано з готових оригінал-макетів у друкарні ФОП Петров В. В.
Єдиний державний реєстр юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців.
Запис № 2480000000106167 від 08.01.2009.
61144, м. Харків, вул. Гв. Широїнівців, 79в, к. 137, тел. +38(057)778-60-34
e-mail:bookfabrik@rambler.ru