



<https://doi.org/10.23939/shv2023.01.025>

ФІЛОСОФСЬКІ ГОРИЗОНТИ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ¹.
Рецензія: Chalmers, D. (2022). *Reality +: Virtual Words and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company. pp. 503

Оксана Голомша

Національний університет “Львівська політехніка”
ORCID: 0009-0006-6519-3407
oksana.holomsha.pz.2021@lpnu.ua

Людмила Мінковець

Національний університет “Львівська політехніка”
ORCID: 0009-0006-0909-0366
liudmyla.minkovets.pz.2021@lpnu.ua

(Отримано: 19.01.2023. Прийнято: 17.04.2023)

© Голомша О., Мінковець Л., 2023

Рецензія присвячена новій монографії “Реальність +: віртуальні світи та проблеми філософії” відомого філософа Девіда Чалмерса. Як видно з назви монографії, в ній автор розглядає філософський потенціал віртуальної реальності для можливого вирішення філософських проблем, а саме: від онтології (проблеми реальності та гіпотези про симуляцію) до цінностей (добротою й щасливого життя у віртуальній реальності).

Ключові слова: реальність, симуляція, цінність, свідомість, знання.

PHILOSOPHICAL HORIZONS OF VIRTUAL REALITY².

Review of: Chalmers, D. (2022). *Reality +: Virtual Words and the Problems of Philosophy*.
New York: W. W. Norton & Company. pp. 503

Oksana Holomsha

Lviv Polytechnic National University
ORCID: 0009-0006-6519-3407
oksana.holomsha.pz.2021@lpnu.ua

Liudmyla Minkovets

Lviv Polytechnic National University
ORCID: 0009-0006-0909-0366
liudmyla.minkovets.pz.2021@lpnu.ua

(Received: 19.01.2023. Accepted: 17.04.2023)

The review is devoted to the new monograph “Reality +: virtual worlds and problems of philosophy” by the famous philosopher David Chalmers. As can be seen from the title of the book, in it the author examines the philosophical potential

¹ Рецензія підготовлена під науковим керівництвом доц. Ігоря Карівця.

² The review is prepared under the scientific supervision of Assoc. Prof. Ihor Karivets.

of virtual reality for the possible solution of philosophical problems, namely: from ontology (problems of reality and hypotheses about simulation) to values (a good and happy life in virtual reality).

Key words: *reality, simulation, value, consciousness, knowledge.*

In an age where reality and virtuality are becoming increasingly intertwined, “Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy” by David J. Chalmers provides a thought-provoking exploration of the profound philosophical questions that arise from the realm of virtual reality. From Descartes’ evil demon to contemporary discussions on simulation theory pointed out in the book, it highlights how philosophers have long coped with the complex and persistent philosophical enigma of virtual reality. He touches upon the topics of reality and, with every chapter, shows how deep the rabbit hole goes.

David Chalmers explores the impact of technology, such as virtual reality and artificial intelligence, on our understanding of reality. The author proves the deep authenticity of virtual reality (VR) and how an exciting digital sphere can be considered a true reality in its own right, captivating readers with challenging arguments and making them think a lot about the subject. David Chalmers specifies: “The central thesis of this book is: Virtual reality is a genuine reality” [Chalmers, 2022: v].

In the beginning, the author immediately immerses readers in the history of the philosophical question: “Is this the real life?”. Zhuangzi’s butterfly dream, Narada’s transformation, and Plato’s cave lead us to three big questions: “Can we know whether or not we are in a virtual world? Are virtual worlds real? Can you lead a good life in a virtual world?”. These three questions accompany us throughout the book.

The author introduces the reader to the simulation hypothesis, but not just the one that is Bostrom’s version; Chalmers has his view of this hypothesis. He highlights his understanding and vision of this theory using references to *The Matrix*, even though you can find the idea that virtual reality isn’t genuine reality in this movie, which contradicts Chalmers’ concept.

Also, he raises Descartes’ problem and applies it to the dilemma of the virtual world. Chalmers conducts a primary and superficial analysis of our reality, as we don’t know whether or not we are in a simulation. He takes the point of view that even if we don’t know whether or not we are in a simulation, it doesn’t mean we don’t know whether or not objects are real. If we are in a simulation, at least they are made from bits and they are perfectly real. For many readers, his arguments could sound implausible, but with every chapter, the author gives more arguments why it’s true.

How do you know you are not dreaming? Is it likely that we’re in a simulation? There could be many answers, but in part two, the author focuses on these questions and provides his solutions.

David Chalmers brings to our attention scepticism, according to which we don’t know anything about the external world. Although, even if we are in a simulation, it doesn’t stop us from knowing that a cat is a cat and two plus two equals four. But how do we know what is behind the wall, behind the simulation? As in *Truman Show*, we suppose that reality is defined, but one day we realize that our “normal” life in the “real” world is not quite real because everything is being simulated. But we still know some things about the world. So, we conclude “We can’t know anything substantial about the external world”.

In addition, the author brings up the idea that we are sims – intelligent beings in a simulation. He lays the following arguments in support of this idea³:

1. At least one in ten non-sim populations will each create a thousand sim populations.

2. If at least one in ten non-sim populations will each create a thousand sim populations, then at least 99 per cent of intelligent beings are sims.

3. If at least 99 per cent of intelligent beings are sims, we are probably sims.

4. So: We are probably sims.

Although this reasoning seems to be plausible, D. Chalmers contrasts them with those that deny the existence of sims, calling these objections “sim blockers”. We can’t know for sure if human-like simulations are possible, as we don’t know whether or not consciousness and physical processes could be simulated. Moreover, it can’t be guaranteed that we won’t go extinct before being able to run simulations, and any other civilization would be interested in creating sims. However, there is still nearly a 25 % chance that we are sims.

In the next part, he gets back to the ideas of René Descartes and proves wrong one of the premises of the Cartesian argument: “In a simulation, nothing is real”, which uses simulation to justify world scepticism. David Chalmers talks about why things are still real even if we are part of a simulation.

Next, we move to the topic of reality as Chalmers suggests five ways of thinking about what’s real: reality as existence, reality as casual power, reality as mind independence, reality as non-illusoriness, and reality as genuineness. The author touches on the philosophical

³ Many reviewers draw attention to these arguments of D. Chalmers. For instance, Ch. Lassiter & A. Kagan (2022), A. J. Vaidya (2023).

implications of VR technology. Chalmers explores the question of what it means for a virtual environment to be “real”. After a long philosophical reflection, he concludes, that if we are in a perfect simulation, the objects we perceive are real if they meet all five criteria.

After all, virtual reality experiences can be just as vivid and meaningful as experiences in the physical world, raising the question of the nature of consciousness. It shouldn't make a huge difference whether objects are made from bits or protons and electrons. Moreover, if we are in a simulation, simulated photons and everything is real, according to the “it-from-bit” hypothesis. This hypothesis posits that the fundamental building blocks of the universe, such as quarks, are made of bits. The idea of quarks, the smallest known particles, being essentially composed of bits, the elementary units of digital information, presents a cutting-edge insight that invites readers to see the interconnectedness of the digital and physical worlds, the relationship between information and reality, and the boundless possibilities that arise from such a paradigm-shifting hypothesis. In a time when the overlap of science, technology, and philosophy is shaping our understanding of the world, the ideas raised in this chapter and the theories born from the “it-from-bit” hypothesis seem extremely interesting to explore both for engineers and scientists.

But what about God? If there is a simulator, we can call her a local god, since she may have world power and wisdom in our universe. But she cannot be called cosmic god because she does not have power in the cosmos as a whole. Also, the rapid pace of growth and advancement in the field of artificial intelligence is nothing short of astounding. What we have witnessed in recent years is tempting to think that in the long term, AI will be more efficient than humans. If it happens, we can assume that AI systems will manufacture many more simulations than biological ones.

The fourth part is called “Real Virtual Reality”, where readers can get acquainted with reflections on what the virtual reality we are creating now is capable of. Issues of deep fakes and fake news must be discussed on these pages, especially during these challenging times of Russian aggression, when these problems have become particularly acute. As geopolitical tensions escalate, the threat of deep fakes and fake news inflames the challenges of verifying information, which can impact public opinion and even incite new conflicts.

Also very intriguing are concepts of the Metaverse, a virtual reality space where people can interact, create, and share experiences. The pandemic has been the catalyst for the process of development of the metaverse. In recent years, there has been a growing interest and investment in virtual reality, augmented reality, and related technologies, with major technology

companies and innovators actively pursuing the development of the metaverse concept. The recent re-branding of Facebook as Meta, short for “metaverse”, has highlighted the growing importance of these new immersive technologies. Therefore, it's crucial to establish a philosophical point of view on this issue and the “Reality+” is a good source for achieving this.

However, it is confusing why the author often makes rather specific assumptions about what exactly the future will be and in what way humanity will develop. For instance, he said: “In years to come, the headsets will get smaller, and we will transition to glasses, contact lenses, and eventually retinal or brain implants”. Remember how a hundred years ago people pictured how the future would be and now we see that their ideas have little overlap with the present: there are no moving towns, no domes covering big cities, and we cannot control the weather. It's hard to predict how that's going to play out, so I would not be as sure as David Chalmers is.

In the 5th part, we turn to the question of mind and consciousness, one of the cornerstones of philosophy from the very beginning of this science. People can argue, that consciousness can't be simulated, that is why we do not live in a simulation. Today's VR technologies create even a bigger gap between body and mind, leading to Descartes' idea of dualism. Given that we live in an impure simulation, we can think of our mind and consciousness as something from the physical space, whereas our body is in the virtual world.

This brings us to another question: “Can consciousness be simulated?”. We could perfectly simulate neurons, glial cells, and other parts of the brain and then just simulate physical processes in the brain.

Moreover, it's interesting how Chalmers sees the idea of transferring the brain to virtual reality, considering two ways – instant transfer and the gradual addition of new information to form a copy. The idea of incremental shaping seems more appealing since it seems the best way to create a true-to-life replica of a person. Chalmers also believes: “That seems the best bet for surviving the process and coming out conscious on the other side”. Here is the point where we run into the paradox of the Ship of Theseus. This paradox can be formulated as follows: “If all the constituent parts of the original object have been replaced, does it remain the same object?”. Maybe, after changing one part of the brain, consciousness is lost. Maybe, consciousness suddenly disappears, after we change more than half of the brain.

But if we suppose, that every part of the brain is a perfect copy of the original, we can conclude that simulated brains can be conscious. And if that is possible, then our consciousness doesn't rule the pure simulation

hypothesis and one major sim-block also could be eliminated. David Chalmers proves why the fact that we are conscious does not refute the simulation hypothesis and does not mean that we are not in the simulation, since it is equally compatible with both realities.

In addition, Chalmers explores applications of VR technology in various fields. He examines how it might be applied to therapy and mental health care. He points out that VR therapy can completely alter the way we treat mental illness.

Chalmers contends that VR has the power to revolutionize the field of education. He believes that in the future kids will be able to experience science experiments, travel to different locations, and learn about historical events in ways that were previously not feasible.

Lastly, the author investigates how VR can transform the way we consume and experience media in the area of entertainment, offering immersive and interactive gaming experiences.

In part 6, the author reflects on how it would feel to live in a virtual world. What it's like to lead a good virtual life? To answer this question better, David Chalmers turns to various philosophical theories, such as the hedonism or philosophy of Ubuntu. He points out how higher pleasures, such as pleasure derived from arts matter much more, than lower pleasures, such as the pleasure of eating. There is an appealing idea of living in the virtual world and coming back to a nonvirtual one only to give birth.

Furthermore, the author raises ethical and societal issues about life in a virtual world and unusual questions about simulated lives. He touches on the question of whether or not simulated beings have moral values and how we should treat them based on that. If we care about moral values in simulated beings, we should treat them as if they do, even though they don't have them.

Also, Chalmers speaks of the concept of hierarchy within simulated realities, as creators of simulated worlds could be considered "gods". Despite this, he highlights that this notion of "god" is far from a conventional supernatural conception. Therefore, there is no need to worship or reverence the "gods" of simulated worlds.

In the seventh part, David Chalmers interestingly covers the idea of the representation of human perception. The idea of the Earth and the Twin Earths and how we should picture substances that behave equally but consist of different elements is fascinating. He asks the question: "Do Hypatia (studying H-O) and Twin Hypatia (studying XYZ) mean different things by "water"?" Similarly, we can compare Earth and Sim Earth, so over time we should expect that many words would shift from being virtual-exclusive to being virtual-inclusive.

Unusual is also the idea of scientific anti-realism that says that we shouldn't believe that, for example,

quarks exist. And scientific anti-realism doesn't say that they do not exist, it simply says that we should not believe in them based on just theories.

In addition, in this part, the author delves into the issue of whether we are Boltzmann's brains in a dream world, or maybe we're just a part of a local simulation (perhaps only Lviv is simulated), or a temporary one (only a limited period is simulated), etc.

Compelling is the concept of the dream hypothesis. The idea that we've been dreaming our whole lives means that our dream is our reality. It creates the perfect analog of a simulation hypothesis. If we dream, everything in our world is real. We may have different looks in the world of dreamers but it does not mean that this life is unreal.

One of the many delightful aspects of this book is how each part stands on its own, not assuming prior knowledge or understanding, making it accessible and engaging for readers of diverse backgrounds and levels of expertise. The different parts don't even presuppose each other and can be read in any order.

Chalmers' style is eloquent and engaging, making the book accessible to everyone. He delves into the philosophical, ethical, and technical aspects of VR technology, providing readers with numerous examples and real-world applications to illustrate his points.

Furthermore, one of the book's standout features is Chalmers' adept use of references from various movies, TV shows, and music, to accurately express his viewpoint. While reading, you'll see references to *The Matrix*, *The Truman Show*, *The Black Mirror*, *BoJack Horseman*, *Rick and Morty*, and others.

In conclusion, *Reality+* is an insightful exploration of the potential of VR. Chalmers' book makes readers think about the benefits and drawbacks of this technology, such as discrimination and inequality, pointing out the importance of tackling these problems as technology continues to evolve. This book will serve as a valuable resource for understanding the potential and implications of VR.

ЛІТЕРАТУРА/REFERENCES

- Chalmers, D. (2022). *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New-York: W. W. Norton & Company.
- Lassiter, Ch., Kagan, A. (2022). Review of David Chalmers, *Reality+: virtual worlds and the problems of philosophy*. New York: W.W. Norton & Company, *Phenomenology and Cognitive Science*, October. URL: <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09864-0>.
- Vaidya, A. J. (2023). [Review of the book *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, by David J. Chalmers]. *Philosophy East and West* 73(1), 1–6. URL: <https://doi.org/10.1353/pew.2023.0017>.



<https://doi.org/10.23939/shv2023.01.032>

**ДИКА ПРИРОДА ЯК ВИКЛИК МОРАЛЬНИМ ТА ЦІННИСНИМ
УЯВЛЕННЯМ ЛЮДИНИ.** Рецензія: Duclos, J. S. (2022). *Wilderness, Morality,
and Value*. Lanham: Lexington Books. pp. 141

Ігор Карівець

Національний університет “Львівська політехніка”

ORCID: 0000-0002-4555-2226

ihor.v.karivets@lpnu.ua

(Отримано: 10.03.2023. Прийнято: 18.04.2023)

© Карівець І., 2023

Рецензовану монографію Джошуа Дюкло присвячено дикій природі. На думку автора, дику природу треба розглядати як дику природу. Дика природа як дика природа долає антропоцентричні та неантропоцентричні обмеження всіх спроб теоретичного обґрунтування необхідності захисту дикої природи, зокрема філософії довкілля, біоетики, релігійних концепцій довкілля тощо. Відтак, автор рецензованої монографії пропонує погляд “нікого й нізвідки” на дику природу і лише він може виявити цінність дикої природи як такої.

Ключові слова: *природа, довкілля, дика природа, мораль, терапевтичний нігілізм.*

**WILDERNESS AS CHALLENGE FOR MORAL
AND VALUABLE REPRESENTATIONS OF A HUMAN BEING.**

Review of: Duclos, J. S. (2022). *Wilderness, Morality, and Value*. Lanham: Lexington Books. pp. 141

Ihor Karivets

Lviv Polytechnic National University

ORCID: 0000-0002-4555-2226

ihor.v.karivets@lpnu.ua

(Received: 10.03.2023. Accepted: 18.04.2023)

A reviewed monograph considers the problem of wilderness. According to the author, wilderness should be considered as wilderness. Wilderness as wilderness overcomes the anthropocentric and non-anthropocentric limitations of all attempts to theoretically justify the need to protect wilderness, including environmental philosophy, bioethics, religious concepts of the environment, etc. Therefore, the author of the monograph offers a “nobody’s and nowhere” view of wilderness and only it can reveal the true value of wilderness as such.

Key words: *nature, environment, wilderness, morals, therapeutic nihilism.*

Монографія “Дика природа, моральність та цінність” американського філософа Джошуа Дюкло порушує філософську проблему дикої природи¹, яка є

доволі новою та незвичною для української філософської спільноти. Адже дуже мало в Україні опубліковано праць, у яких би висвітлювалася чи аналізувалася проблема дикої природи².

¹ В англійській мові можна замість поняття “дика природа” вживати поняття “дикість” (wilderness). Але поняття “дикість” в українській мові має негативні конотації. “Дикими” називають варварів, нецивілізованих та свавільних людей, тобто називають тих, хто демонструє негідну

людини поведінку. Тому в цій рецензії замість поняття “дикість” завжди вживатиметься поняття “дика природа”.

² Я знайшов лише один переклад та одну захищену з вказаної проблеми дисертацію: Маєр-Абіх, К. М. (2004).

Монографія Джошуа Дюкло складається з п'яти частин. Стиль написання монографії – аналітичний, який дає змогу глибоко та детально розглянути поняття “дика природа”.

У першій частині “*Неускладнена ідея дикої природи*” автор ставить собі за мету не ускладнювати ідею дикої природи; таке ускладнення може виникнути, коли ідею дикої природи взагалі відкидають³ за допомогою певних (негативних) контраргументів. Тому автор звертається до аналізу та пояснення вже усталених п'яти заперечень ідеї “дикої природи”: 1) емпіричного; 2) культурно-етнічно-расового; 3) філософського (є навіть і такі); 4) соціально-конструктивістського; 5) екологічно-політичного (environmental/political) [Duclos, 2022: 2]⁴.

Але автор розпочинає саме з визначення співвідношення дикості та природи. У 1964 р. у США був прийнятий “Закон про дику природу”. У цьому законі подається визначення дикої природи, яке дуже часто критикується. Дика природа – це регіон чи регіони на землі, які не зазнали жодного втручання людини. Іншими словами, це – “первісна природа”, в якій відсутня людина. Чи можна на сьогодні твердити, що на землі збереглися такі місця, куди “не ступала нога людини” і що в таких місцях немає навіть племен-aborигенів? Джошуа Дюкло стверджує, що таке визначення дикої природи не є адекватним і не може бути робочим визначенням дикої природи. Наприклад, коли людина просто вудить рибу, щоб потім її відпустити, або коли вона йде лісом і фотографує дерева, пташок, рослини чи тварин. “Ловлення риби на вудку з метою її відпустити” чи “фотографування тварин та рослин в лісі” є втручаннями в природу чи ні? Інтуїтивно ми розуміємо, що під дику природу просто розуміється природний світ, який вільний від перетворювальної діяльності людини, тобто земля, ліси, ріки, озера тощо залишаються “недоторканими” людьми. І тут Джошуа Дюкло звертає увагу на емпіричне заперечення ідеї дикої природи. Це заперечення полягає у тому, що на землі не можна знайти жодного регіону, який би не був перетворений, змінений

чи навіть знищений людьми. Тому треба говорити про “загибель природи”, а не про “дику природу”; вона просто вже не існує.

Спростування цього заперечення полягає у тому, що справді важко знайти місце на землі, яке би не зазнало втручання людей, але такі місця є, наприклад, великі національні заповідники та парки, величезні території, які віддані тваринам й птахам для їхнього “користування”; ми як дослідники можемо спостерігати за їхнім життям у тому “нелюдському” середовищі, в якому вони народилися, зростали й нарешті стали тими, ким вони стали: дикими тваринами⁵.

Культурно-етнічно-расове заперечення ідеї дикої природи ґрунтується на тому, що дика природа є етнічним або расовим упередженням, є культурологічною близорукістю. Захід, колонізуючи азійські та африканські країни, створює цю ідею дикої природи, щоб пізніше, після падіння колоніальної світової системи, створювати резервації для збереження того, що залишилося від доколоніальної “дикої природи”. Тому навіть такий добрий жест Заходу, як “збереження дикої природи”, можна розглядати як “новий імперіалізм”. Крім цього, хибно вважати, наприклад, що Північна Америка була до 1492 р. “дику природою”, тобто ненаселеною людьми, безлюдною, і що тут не було культурного впливу на природу. Колонізатори “Нового світу” не помічали впливу місцевого населення, тобто аборигенів; хіба індіанці не населяли природу Північної Америки? Хіба вони не люди, які населяли природу, й відтак ця природа вже не була “недоторкана” людьми?

На етнічноцентричне та культурно-расове заперечення ідеї дикої природи можна відповісти: первісні народи, аборигени жили в умовах дикої природи, хоча й не надавали цьому особливого значення, бо вони не відділяли її в якийсь особливий регіон. Вони ставилися до природи, як до духовної субстанції, природа – духовна. Тому в них був розвинутий спіритуалізм, містика, магія, чарівництво тощо. Взаємодія з природою буда магічно-духовною, а не практично-науковою, як це є зараз.

Філософське заперечення ідеї дикої природи полягає у тому, що вона залежить від дуалізму людина–природа, людський світ–природний світ. Тобто, якщо дика природа є частиною природи, яку треба оберігати від людського втручання та захищати від людини,

Повстання на захист природи. Від довілля до спільно-світу. Київ : Лібра; Колдунов, Я. (2020). *Дика природа: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук.* Запоріжжя : [б. в.].

³ Таке відкидання означає “проходження повз” важливу суть Природи – її “дикість”. Природа не може бути іншою, окрім як лише “дику”.

⁴ У подальшому цитуванні рецензованої монографії вказуватиметься лише сторінка.

⁵ “Дика тварина” – це тварина, яка не є одомашненою, свійською, яка не живе разом із людьми. Вона живе в тих місцях, які віддалені від людських міст та селищ, хуторів та містечок. Людина не впливає на спосіб життя, поведінку й середовище таких тварин.

тоді ідея дикої природи є хибною, бо вона встановлює дуалізм людина–природа (ніби людина вийшла за межі природи і вже ніколи не повернеться до неї).

Відповіддю на філософське заперечення ідеї дикої природи може бути те, що такий дуалізм людина–природа притаманний додарвінівській біології, яка протиставляла природу людині. Ніби людина створила свій світ – світ артефактів, які не є природними. Справді, людина створює світ, який не є “природним”, і в цьому полягає свобода людини. Це означає, що людина вільна від природного середовища, вільна від “екосистем”, тоді як тварини є вільними лише в своїх екосистемах. Однак люди, як і тварини, складаються з клітин, біологічно вони схожі на нас, а ми на них, ми підкоряємося тим самим фізичним законам, тобто людина є частиною природи. Викликає занепокоєння абстрактність понять “природа” та “дикість”. Якщо я кажу “X є диким” або “X є природним”, то що означають ці предикати “дикий” та “природний”? Ці вислови можуть мати різне значення. У першому випадку може йтися про аморальну поведінку людини, яка йде вулицею і раптом починає “кидатися” на інших людей, битися без причини тощо. Або може йтися про тигра в савані, який полює на зебру. У другому випадку вислів може означати виріб з натурального матеріалу, наприклад ляльку мотанку, або об’єкти природи – рослини і тварини, річки і гори тощо. Як бачимо, немає чіткості у вживанні понять “дикість” та “природа”, тому кожен може запропонувати інші визначення. Дуалізм людина–природа (дикість) не є абсолютно метафізичним. Людина є частиною природи, тому вона повинна турбуватися про природу й розробляти етику довкілля.

Соціально-конструктивістське заперечення ідеї дикої природи полягає у тому, що сама природа не існує. Природа не є реальним об’єктом, а є соціальним конструктом. У цьому аспекті це заперечення тожне культурологічному запереченню (природа є культурним конструктом). Тому “дикість” та “природа” – це артефакти соціального конструювання. З цього заперечення можна зробити висновок, що “історія та культура не спираються на природу, а природа спирається на історію та культуру” [р. 15].

Позиція “соціального конструктивізму” не може бути прийнятною, бо згідно із нею, людей оточують соціально-культурно створені об’єкти, навіть коли вони знаходяться в лісі чи на морі. Людина розуміє, де є культурні об’єкти та соціальні факти. Наприклад, гравітація, сонячне світло, біогеохімічні цикли землі, геологія, ґрунти тощо – все це є природним та існує незалежно від людини, її культури та соціуму. Якщо соціально-культурні конструктивісти праві, тоді немає різниці між зоопарком та дикою природою. І, на-

решті, останнє заперечення ідеї дикої природи – це заперечення, яке можна назвати “екологічним” (environmental objection) та походить від захисників природи.

Захисники природи закидають, мовляв, ідея дикої природи є не переконливою для розвитку екологічної свідомості; захисту потребує *вся* природа, тим більше, що сучасна західна людина дуже рідко стикається з дикою природою, хіба що коли подорожує в африканські чи азійські країни. Але що потребує захисту насамперед – це повітря, земля, атмосфера, вода, ліси тощо. *Все це* забруднює та знищує своєю діяльністю цивілізована людина. Відтак, ідея дикої природи не є пріоритетною.

Щоб спростувати цей закид захисників природи, треба зауважити, що філософія довкілля не обов’язково повинна підкорятися редуцціонізму захисників природи; вона може містити ідею дикої природи як ідею тої природи, яка не потрапляє в поле зору захисників природи, які дуже часто переслідують політичні цілі. Філософія довкілля не є частиною природозахисного руху, який переслідує певні політичні цілі. Йдеться про філософське осмислення ідеї дикої природи, яку осмислювали, наприклад, американські трансценденталісти Емерсон і Торо.

У другій частині “*Моральна неоднозначність збереження дикої природи*” Джошуа Дюкло відстоює “дивну”, на перший погляд, позицію, яка полягає у тому, що *навмисне* (intentional) збереження дикої природи може бути морально неоднозначним [р. 23]. Це обумовлено тим, що захист дикої природи є захистом того середовища, в якому страждають й помирають ранньою смертю тисячі істот. І тому ми повинні запитати себе, чи можна зменшити це страждання, запобігти ранній смертності в дикій природі. Якщо людина бачить, що в дикій природі є істоти, які страждають й рано помирають, то це є сприятливою чи достатньою причиною (*pro tanto* reason) стати на захист тих істот у дикій природі, які потерпають від сильніших хижаків [р. 23]. Така позиція суперечить аргументу, що захист всієї дикої природи йде на користь всім істотам дикої природи й покращує їхнє існування.

Автор рецензованої монографії відстоює у цьому розділі думку про те, що істоти дикої природи є такими ж самими істотами, як і люди, тобто вони можуть жити або в добробуті, або у злиднях. Всі чуттєві істоти є морально чутливими й здатними страждати. Тому диких тварин також можна віднести до моральних істот. Але який вид страждання мається на увазі в дикій природі? Мається на увазі надмірне, несправедливе, страждання травоїдних, насамперед, тварин, на яких полюють хижаки. Також різноманітні

паразити “зживо” з’їдають тварин. Тисячі тварин помирають від спраги, голоду та хвороб. І ми як люди маємо моральні (достатні) причини запобігати такому стражданню в дикій природі. Така позиція зустрічає спротив, бо вона суперечить загальним цілям захисників природи – оберігати й захищати природний світ загалом та дику природу зокрема, а не втручатися в неї та ще й запобігати й зменшувати страждання тварин. Крім цього, проти втручання людини у дику природу, з метою зменшення страждання тварин, використовується такий аргумент: “Якщо страждання тварин не є моральним питанням ні для тварин, ні для природи, ні для Всесвіту, то це не може бути моральним питанням для людей” [р. 37]. Такий аргумент можна спростувати так: “Моральні агенти – це істоти, здатні розуміти моральні норми та діяти відповідно до них, щоб ми могли вважати цих істот морально відповідальними за їхні дії. Тварини, як і природа та всесвіт, не є моральними агентами. Але те, що щось не є моральним агентом, не означає, що воно не є моральним пацієнтом. Моральний пацієнт – це істота, перед якою моральний агент може нести моральну відповідальність. Наприклад, ми не вважаємо немовлят моральними агентами. Ми не звинувачуємо їх морально за те, що вони заважають нам спати, вимазуються їжею або смікають kota за хвіст. Але ми розглядаємо немовлят як моральних пацієнтів, тобто вважаємо їх істотами, перед якими моральні агенти несуть моральну відповідальність. І причина цього полягає не лише в тому, що вони належать до нашого виду” [р. 37]. Отже, дика природа населена *моральними пацієнтами*, перед якими ми, *моральні агенти*, несемо *моральну відповідальність*. Таке поширення моралі на нелюдські істоти та включення їх до моральної спільноти є корисним для етики довкілля та філософії довкілля. Автор розглядає логічне заперечення втручання людини у дику природу з метою зменшення в ній страждань. Логічне заперечення полягає у такому: чому визнання страждань диких тварин має моральне значення і чи з цього логічно випливає, що людина повинна втручатися у ці страждання від імені диких тварин? [р. 38]. Обґрунтованість цього заперечення залежить від того, чи вважаємо ми себе морально зобов’язаними допомагати тваринам, коли ціна для нас є мінімальною, чи лише ми маємо негативні моральні обов’язки не завдавати шкоди тваринам.

У третьому розділі “*Внутрішня цінність і неантропоцентризм*” автор пропонує розглядати дику природу як “внутрішню цінність”, тобто цінність саму по собі, а не як надану чи приписану дикій природі людиною, бо така цінність є антропоцентричною. “Внутрішня цінність” дикої природи, оскільки вона є неантропоцентрична, є неутилітарною, непрагматич-

ною та неінструментальною, і якщо прийняти визначення Канта, то дика природа є “цінністю в собі”. Відповідно до такого аксіологічного визначення дикої природи, можна зробити висновок, що дика природа має моральний вимір (як “цінність в собі” чи “внутрішня цінність”), а також, що вона є “незалежною” від людини як домінуючої моральної істоти в природі (автономність “внутрішньої цінності” дикої природи). Відтак, треба відкинути антропоцентризм як “гегемонію” людини над усією природою та формувати неантропоцентризм, який ґрунтуватиметься на неантропоцентричній етиці, покликання якої – захищати нелюдський (природний) світ від страждань. До таких антропоцентризмів можна вже віднести сентименталізм, біоцентризм та екоцентризм [р. 52]. Джошуа Дюкло заперечує “внутрішню цінність” дикої природи та вважає, що це поняття повинно бути виключене з дискусії про дику природу [р. 56]. Дика природа є частиною моральної спільноти, а не автономною сферою, яка існує за своїми законами та правилами, які людина не повинна порушувати. Також Джошуа Дюкло критикує неантропоцентризм сентименталізму, біоцентризму та екоцентризму [р. 61]. Всі ці види неантропоцентризму, так чи інакше, спрощують та баналізують моральну проблему дикої природи, а також деколи й надають їй форми фарсу [р. 70, 71].

Четвертий розділ “*Цінність і дика природа як дика природа*” присвячений дикій природі як такій. Для автора це означає, що сама дика природа – це природний світ, який не зазнав втручання людини (свідомого чи несвідомого) та зберігає свої первинні характеристики [р. 75]. Відтак, дика природа – це є взагалі загальний стан природи, а не лише її якоїсь частини. З такого визначення дикої природи виникає питання про цінність дикої природи як дикої природи. Якщо ми розглядаємо дику природу як дику природу та не звертаємося до інших визначень дикої природи, то вона стає самодостатньою (дика природа як джерело дикої природи). Іншими словами, дика природа є архе (початком) самої себе. Тому досвід дикої природи є унікальним, а тому він є цінним самий по собі, бо він немає “референта” [р. 85]. Наприклад, всі люди знають, що пустелі – це непридатні місця для проживання людей, але зустріч із пустелею, її споглядання, викликає захоплення. Що викликає захоплення людини пустелею? Її “дикість”, відсутність “знайомого” для людини; абсолютна інакшість пустелі одночасно лякає та захоплює людину [р. 87].

П’ятий розділ “*Бути чи не бути Прометес*” присвячений запереченню надання дикій природі релігійної чи духовної цінності як дару, як певної “святиності”, перед якою “схиляють голову”, як

біоетичної категорії. Всі ці визначення дикої природи як “радикальної іншості” є, на думку Джошуа Дюкло, “надто людськими”, надто антропоцентричними. Тому найкращий шлях до цінності дикості як дикості – це “терапевтичний нігілізм”, принципом якого є: “Нумо не шкодити!” [р. 110].

У “Висновку” автор монографії так і залишає без визначення цінність дикої природи як дикої природи, тому що вона не визначається через щось інше, а лише через саму себе. Такий підхід автора є пармедіанським підходом: автентичне буття дикої природи є тотожне само собі. Джошуа Дюкло закликає подивитися на дику природу не людськими очима, не з

позиції антропоцентризму і навіть неантропоцентризму. У цьому й полягає “терапевтичний нігілізм” – треба позбутися всіх центризмів, ідеологій довкілля, наук про довкілля, релігій довкілля, щоб усвідомити цінність дикої природи як дикої природи. Монографія Джошуа Дюкло змушує замислитися над дикою природою й переосмислити її за межами будь-яких людських інтерпретацій – сформуванню новий “погляд нікого й нізвідки” на дику природу.

ЛІТЕРАТУРА/REFERENCES

Duclos, J. S. (2022). *Wilderness, Morality, and Value*. Lanham: Lexington Books.



<https://doi.org/10.23939/shv2023.01.037>

ПІЗНАВАНЕ Й НЕПІЗНАВАНЕ У ВИМІРАХ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ.

Рецензія: Петрушенка, В. (2022).

Епістемологія релігії : навч. посіб. Львів : Град Лева. 220 с.

Оксана Онищук

Національний університет “Львівська політехніка”

ORCID ID: 0000-0002-8064-1953

oksana.v.onyshchuk@lpnu.ua

(Отримано: 16.01.2023. Прийнято: 30.03.2023)

© Онищук О., 2023

Розглянуто зміст, структуру та ключову проблематику першого в Україні навчального посібника авторства професора В. Петрушенка, присвяченого ключовим проблемам епістемології релігії. У рецензії розглянуто усі частини роботи, які розкривають всебічно найважливіші питання цього розділу філософії з акцентом на сучасні дослідження. Показано, що автор ґрунтується на методологічному плюралізмі в розкритті тем, намагаючись максимально глибоко та ретельно розкрити питання. В посібнику автор здійснив комплексний епістемологічний аналіз та оцінку складових та феноменів релігії та релігійної свідомості.

Ключові слова: епістемологія, релігія, знання, віра.

THE KNOWABLE AND THE UNKNOWNABLE IN THE DIMENSIONS OF EPISTEMOLOGY.

Review of: Petrushenko, V. (2022). Epistemology of Religion. Lviv: Hrad Leva. pp. 220

Oksana Onyshchuk

Lviv Polytechnic National University

ORCID: 0000-0002-8064-1953

oksana.v.onyshchuk@lpnu.ua

(Received: 16.01.2023. Accepted: 30.03.2023)

In this review, we examine the content of the first Ukrainian textbook written by V. Petrushenko, which is devoted to the key issues of epistemology of religion. The review analyzes all parts of the work, which comprehensively reveal the most important issues of this section of philosophy with an emphasis on modern research. The author relies on methodological pluralism in the disclosure of topics, trying to reveal the issues as deeply and thoroughly as possible. The textbook provides a comprehensive epistemological analysis and assessment of the components and phenomena of religion and religious consciousness.

Key words: epistemology, religion, knowledge, faith.

Релігія як тип світогляду, форма свідомості та соціальний інститут має свої особливі онтологічні, аксіологічні та інші виміри. Серед них особливу цікавість викликають епістемологічні аспекти. Саме в такому ракурсі побудований перший вітчизняний навчальний посібник “Епістемологія релігії” професора В. Л. Петрушенка. Відразу треба зауважити, що під подібною назвою у 2012 р. в Україні вийшла мо-

нографія В. Волошина [Волошин, 2012]. Проте автор дослідження і вимог до нього (все ж, це монографія), зосередився на ґрунтовному аналізі фундаментальних епістемологічних концептів знання та віри в межах міждисциплінарного синтезу і пізнавальної парадигми аналітичної філософії, а також епістемічних моделей вічності, часовості та можливих світів. Себто, аналізує не самі релігійні феномени, а способи їх ро-

зуміння та опису. Окрім цього, окремих розділ присвятив логіко-методологічним аспектам епістемології релігії, детально аналізуючи релігійне пізнання з точки зору логіки, в контексті теорії референції та понятійно-категоріального каркасу релігієзнавства. Аналізований же тут посібник прикметний тим, що є першою ґрунтовною спробою розглянути максимально всебічно ключові проблеми епістемології релігії, виходячи за межі лише аналітичної парадигми та уникаючи методологічного монолітизму.

Під час аналізу матеріалу посібника слід враховувати, що йдеться про епістемологію релігії (а не окремих релігій чи вірувань або ж інших філософсько-богословських вимірів релігії). Тому автор використовує ідейний та ілюстративний матеріали різних релігій (зокрема й давніх), хоча на першому плані є світові релігії. У посібнику основна увага скерована на епістемологічний аналіз складових релігійної свідомості, а не на виклад релігійної епістемології, тобто поглядів тієї чи іншої релігії на означені складові. У висвітленні тем і питань збережено виправданий баланс між описуванням змісту явищ та їх аналітикою і проблематизацією, між аналізом, поясненням, висвітленням суперечностей та проблемних питань. Окремо треба зупинитися на вже згаданих раніше методологічних орієнтирах. На першому плані в контексті методології тут фігурують нейтральний підхід і толерантність, принцип предметної коректності, тобто свідоме уникання викладу матеріалу з позиції якоїсь окремої релігії або Церкви та певне зниження статусу інших релігій і Церков. Реальний стан наявних у публічному доступі досліджень на сьогодні є таким, що в них превалує методологія аналітичної філософії, яка переважно намагається підходити до феномену релігії та її когнітивних складових із тими ж самими вимогами, що й до науки. Навряд чи такий підхід можна вважати адекватним щодо предмету вивчення, тому автор орієнтується також на методологію німецької класичної філософії (методологія критичної та трансцендентальної філософії, діалектичний аналіз), герменевтики та феноменологічної філософії, одночасно залучаючи сучасні дослідження особливостей, змісту і складових релігійного досвіду,

Прикметною особливістю посібника є використання матеріалів із сучасних публікацій західних авторів, що стосуються епістемології релігії, разом із класичними джерелами (взяними зі спадщини патристики, ведичної літератури, арабських мислителів та ін.). У посібнику подано різні підходи до ключових питань в інтерпретації як класичних авторів (Платон, Кант, Гайдеггер, Епікур, Августин, Філон Олександрійський, Дамаскін та ін.), так і авторитетних західних дослідників ХХ–ХХІ ст. (Гадамер, Рассел, Девіс,

Джеймс, Юнг, Сепір, Уорф та ін.). Слід відзначити змістовну єдність та логічну послідовність роботи, акцент на сучасних актуальних проблемах в обраній сфері. Також автор робить аналіз ключових понять та термінів епістемології релігії на початку кожного розділу.

Розглядуване тут видання містить у своїй структурі вісім розділів. У першому розділі “*Предмет, проблематика і завдання епістемології релігії*” автор окреслює основні трактування сутності і завдань епістемології релігії, акцентуючи на відмінностях останньої з релігійною епістемологією: “інколи епістемологію релігії плутають із *релігійною епістемологією*: остання передбачає проведення *релігійного (богословського) погляду* на процеси утворення і функціонування утворень релігійної свідомості. В межах релігійної епістемології фігурують *християнська, мусульманська, юдейська, буддистська, індуїстська* та ін. її різновиди. Ми повинні усвідомлювати те, що епістемологія релігії не зупиняється на окремих релігіях і релігійних культурах і не проводить аналіз свого предмету з позиції якоїсь окремої релігії... епістемологія релігії покликана вивчати когнітивні утворення релігії та релігійної свідомості, а її завданнями постають вивчення природи і ролі таких утворень, процесів їх формування і функціонування” [Петрушенко, 2022: 27, 28]¹. Окремими питаннями в цьому розділі є аналіз місця когнітивної компоненти у релігії та проявів дискурсивного мислення у релігійній свідомості та концепт раціональності в релігії, зауваживши, що “намагання подавати релігію як виключно ірраціональне явище є помилковим: раціональність в її сучасному, розширеному або пом’якшеному варіанті органічно притаманна релігії. Вона присутня в структурі релігійної картини світу, у богословських працях, у соціальній та практичній сторонах життя релігії” [Петрушенко, 2022: 23].

Другий розділ “*Особливості та складові релігійної свідомості, їх когнітивні характеристики*” присвячений детальному аналізу релігійної свідомості та релігійного досвіду як ядра будь-якої релігії з окремою увагою до явища постсекулярності і важливості його використання в осмисленні сучасної релігійності. Автор аналізує причини повернення людства до релігії в ХХ ст., говорячи про відкриття в науці, що підводять до висновку про існування Творця, про політичні аспекти, ускладнення суспільної історії та ін. Внаслідок усіх цих моментів сучасний стан релігійної свідомості можна назвати постсекулярним, таким, що

¹ Надалі вказуватиметься лише сторінка рецензованого видання.

визнає культуротворчу роль релігії і втілює принципи толерантності, діалогічності та екуменізму.

Третій розділ під назвою “*Будова знання, особливості релігійного знання та граничні питання людського життя*” розглядає структуру знання в релігійному контексті, аналізуючи когнітивні можливості знаків і мови, типологію знань у релігії (креденціальні знання, обрядові знання та ін.) та компоненти релігійного знання. Серед компонент автор виокремлює чуттєву наданість (аналізуючи її з точки зору різних методологій – аналітичної, феноменологічної, аналітики релігійного досвіду, аналітики змінених станів свідомості), конструктивно-функціональну та смислово компоненти.

У четвертому розділі “*Епістемологічний аналіз співвідношення знання та віри*” знаходимо ґрунтовний аналіз співвідношення віри і знання в релігійній свідомості з точки зору релігії, науки й філософії. Автор зауважує, що “протистояння віри і знання (інколи – віри і розуму) в найбільш виразному вигляді фігурує в європейській культурі. В давньоєврейських релігійних текстах і релігійних практиках ми не стикаємось із чітко вираженим їх протиставленням: наприклад, в давньоіндійських Ведах знання і віра взаємно обернені: той, хто знає, проймається, це пояснюється тим, що вища мудрість Сходу передавалась виключно “із вуст у уста, із очей в очі”, тобто саме долучення до мудрості та істин базувалось на авторитеті, що не піддавався жодному сумніву; авторитету, як носію вищих знань, треба було вірити” [с. 87]. Віра не завжди протиставлялась знанню та розуму: релігії, базовані на міфології, на авторитеті учительського наставництва, як правило, поєднували віру із аргументами та знаннями. В юдаїзмі як релігії радикального трансценденталізму, навпаки, віра повністю виключає розумування, в ісламі ж віра і знання майже отожднюються. В християнстві віра подається як основний спосіб входження людини у діалог з Богом; так потрактована віра не вимагала знання, проте і не виключала його, оскільки знання та віра розглядалися як органічні аспекти людської розумності. Якщо ж говорити про віру в науці й філософії, то нема єдиної позиції: одні науковці жорстко протиставляють віру і знання, інші ж навпаки, наголошують на тому, що віра неодмінно і неминуче присутня в когнітивних процесах і побудовах (використовуючи креденціальний аргумент, маючи на увазі, що жодний з науковців не може сам особисто перевірити всі дані, здобуті колегами-науковцями, а тому змушений поклатись на віру щодо надійності результатів їх діяльності. Окрім того, під час розгортання будь-якого наукового дискурсу марно сподіватись на те, що науковець може розпочати з бездоган-

ного і абсолютно надійного положення). Важливим також у цьому розділі є аналіз концепту “віра” з різних методологічних позицій (наприклад, аналітичної філософії, прагматизму) та в епістемологічному контексті.

У п'ятому розділі “*Пізнавальні здібності людини та їх роль у релігійному світогляді*” ґрунтовно аналізуються в контексті епістемології релігії і пізнавального процесу такі здібності людини, як чуття, споглядання, рефлексія, мислення, розсудок, розум та інтуїція (аналізуються найперше крізь історичну перспективу). Окрема глава присвячена епістемологічному трактуванню понадрозумового знання, яке автор визначає як “спосіб пізнання трансцендентних сутностей, що не можуть бути зафіксовані та передані за допомогою дискурсивних, фрагментарних та локальних дій розуму, оскільки володіють характеристиками, що притаманні Абсолюту та поза межним сутностям. Таке пізнання характеризується цілісністю, завершеною повнотою, досконалістю” [с. 107]. Вдало порівнюється понадрозумове знання з ірраціональним та апіорним. Автор наголошує, що понадрозумове знання постає атрибутивною характеристикою вищих сутностей.

Шостий розділ “*Епістемологічні характеристики способів пізнання трансцендентних релігійних сутностей*” присвячений розгляду методологічної процедури апофатичного та катафатичного богопізнання, проблеми раціонального та ірраціонального в релігії та аналізу ключових принципів християнської екзегетики. Автор висноує, що особливі істини релігійної свідомості не можуть бути прямо та адекватно передані мовою, вимагаючи особливих способів їх прочитування та трактування. Серед таких методів важлива роль належить правилам екзегетики та іносказання; якщо екзегетика застосовується лише для правильного розуміння священних текстів, то іносказання може мати ширший спектр можливого використання. Він наводить приклади тлумачення іносказання за Б. Паскалем та Оригеном.

У сьомому розділі під назвою “*Епістемологічні окреслення вихідних понять релігії*” знаходимо детальний аналіз низки понять, що характеризують релігійну свідомість (наприклад: трансцендентне, інтелегібельне, нумінозне, сакральне, священне, дух, причина та ін.). Окремим розділом іде тлумачення концепту “Бог” в історичному, символічному та смислово ракурсах. І завершує розділ епістемологічна оцінка найавторитетніших доведень існування Бога (Ансельма Кентерберійського, Афінагора, Томи Аквінського, Вольтера, Канта, Фоєрбаха та ін.). Проте автор наголошує, що коректними можна вважати індуктивне доведення Афінагора Афініського, допов-