

ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах
рукопису

ТИХОНОВА АНАСТАСІЯ МИКОЛАЇВНА

УДК111:111.12+ 141.5:179

ДИСЕРТАЦІЯ

**СУТНІСТЬ ПРИНЦИПІВ ПІЗНАННЯ У ТВОРЧОСТІ
ДЖ.БЕРКЛІ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ Ф.МЕТЬЮЗ**

033 Філософія
03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття ступеня доктора філософії (PhD)

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

 А.М. Тихонова

Науковий керівник:

Кулик Олександр Вікторович

доктор філософських наук, професор

Дніпро – 2025

АНОТАЦІЯ

Тихонова А.М. Сутність принципів пізнання у творчості Дж. Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – Філософія. – Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара, Дніпро, 2025.

Дисертацію присвячено виявленню та систематизації філософських ідей Ф. Метьюз в контексті теорій Дж. Берклі.

У дослідженні встановлено, що принципи пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз поєднуються в концептуальних аспектах апофатичної теології. Показано, що відсутність ознак okazіоналізму у вченні Ф. Метьюз відрізняє її філософську позицію від теорій Дж. Берклі. Уточнено розуміння Дж. Берклі та Ф. Метьюз феномену ієрофанії в сакральному значенні повсякденності. Показано, що згідно з Ф. Метьюз, ієрофанія розкривається з точки зору суб'єктивного феноменологічного природного та культурного простору, будучи основою етичних та екологічних поглядів даної філософині. Аргументовано, що в поглядах Дж. Берклі ієрофанія окреслена як єдність буття людини із духовним Божественним простором, через який виявляє себе природна естетика у сутності самої людини.

Уточнено зміст поняття «мисляча субстанція» у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз в рамках холістичного підходу до природи буття, продемонструвавши відмінність вчень даних мислителів. Як було показано, з точки зору Дж. Берклі, мисляча субстанція є творчим божественним джерелом, яке реалізує себе через ідеї у розумі людини через духів та багатовимірність чуттєвих модусів (через людину мисляча субстанція

мислить саму себе, а людина мислить мислячу субстанцію у самозверненому колообігу мислення).

Натомість, з точки зору Метьюз, мисляча субстанція не є єдиним джерелом мислення, будучи представленою у вигляді значної кількості кластерів, які, хоча і замкнені у власному світі, але є пов'язаними один з одним й можуть діяти як конструктивно так і деструктивно.

Аргументовано, що Ф. Метьюз досліджує мислення людини з точки зору антропоцентризму, а також як екологічне мислення у «Екологічному Я» по відношенню до окремої природної дійсності, яка мислить сама себе.

В дисертаційному дослідженні обґрунтовано теоретичну позицію щодо того, що феномен цілісності біосфери, про який пише Ф. Метьюз, в контексті ідей Дж. Берклі виступає як метафізична структура, сформована через сприйняття реципієнта та його досвід.

Також аргументовано, що однією з причин розбіжностей у філософських поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі є те, що австралійська філософія є прихильницею політеїстичної філософсько-релігійної позиції, а Дж. Берклі стоїть на позиціях християнського релігійно-філософського світогляду.

Мета дослідження – виявлення та систематизація ідей Ф. Метьюз в контексті ідей Дж. Берклі відповідно до потенціальної стратегії їх реалізації в сучасному світі.

Досягнення поставленої мети обумовило виконання комплексу наступних завдань:

- аналіз дослідницької літератури з піднятих питань, а також уточнення методологічних аспектів дослідження даної проблематики;
- осмислення онтологічної проблематики в філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі у контекстах буття, істини, реальності;
- розгляд ідеї «Екологічне Я» Ф. Метьюз відносно питання духовної

природи людини у філософії Дж. Берклі у контексті критики суб'єкта та його мислення в умовах кризи;

- осмислення метафізичних основ емпіричного рівня сприйняття в філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі;

- аналіз принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз у структурі наукового пізнання у контексті сутності знання та свідомості;

- вивчення проблеми єдності чуттєвого та раціонального у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз з точки зору сучасності;

- систематизація спільного та відмінного у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі.

Об'єктом дослідження є філософські ідеї Дж. Берклі та Ф. Метьюз щодо пізнання та реальності.

Предметом дослідження є метафізичні та етичні уявлення Ф. Метьюз у контексті гносеологічних ідей Дж. Берклі.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети в роботі були використані наступні методи: компаративний, дескриптивний, індуктивний, абстрагування, герменевтичний, метод експлікації.

Використання компаративного методу дозволило провести порівняльний аналіз робіт Дж. Берклі та Ф. Метьюз, виявити спільні риси та низку розбіжностей у їхніх філософських концепціях щодо природи сприйняття, суб'єктивно-об'єктивної природи дійсності, феномену «Екологічного Я». Індуктивний метод дозволив виявити аспекти, пов'язані з ідеєю гілеморфізму, інтеграції матерії та форми в єдине діалектичне поле в контексті філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз. За допомогою герменевтичного методу були проінтерпретовані складні аспекти філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз, які стосувалися апофатики. Метод експлікації було імплементовано в дисертаційне дослідження для визначення сутнісних характеристик принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі у контексті

філософського вчення Ф. Метьюз не лише з точки зору свободи волі людини, а й моральної поведінки, що дозволило виявити певні взаємозв'язки з внутрішньою культурою не тільки окремої людини, а й з різноманітними природними явищами. Дескриптивний метод залучався для забезпечення дескриптивної та інтерпретаційної валідності, отримання необхідної інформації для осмислення головних положень філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз з урахуванням сутнісних характеристик важливих в контексті дослідження феноменів.

Методом абстрагування в дослідженні визначено основні ідеї Дж. Берклі та Ф. Метьюз щодо формування спільного онтологічного простору свідомості на таких рівнях, як соціальний, екологічний, етичний тощо.

Наукова новизна одержаних результатів.

Найбільш значущими результатами дослідження, що становлять наукову новизну, розкривають суть роботи та подаються на захист, є такі:

1. *Вперше* за допомогою компаративного методу встановлено, що принципи пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз поєднуються в концептуальних аспектах апофатичної теології, як наслідок аналізу категорій «ніщо» чи «небуття», «суб'єктивність».

2. *Вперше* виявлено відсутність ознак okazіоналізму у вченні Ф. Метьюз, що відрізняє її філософську позицію від теорій Дж. Берклі. Аргументовано, що світ для Ф. Метьюз не є «*tabula rasa*» – чистим об'єктом, чистим станом свідомості, оскільки він здатний до самоприсутності та самопанування, а отже, не може бути нескінченно відкритим для людського розуму. Показано, що Ф. Метьюз розуміє реальність як місце зустрічі сутностей, які є самодостатніми за своїм змістом, але можуть мати як коеволюційний, так і деструктивний вплив одна на одну.

3. *Вперше* аргументовано, що у філософських позиціях Дж. Берклі та Ф. Метьюз існує щонайменше 5 основних домінант або особливостей

характеристик станів свідомості:

– *По-перше*, природа естетичного чуттєвого досвіду в онтопоетичному контексті через рефлексію аксіологічних образів набуває істотно різних способів сприйняття, в яких ми отримуємо істотно відмінні уявлення.

– *По-друге*, важливу роль відіграє змінений стан свідомості, який у сучасній психології називають «афектом», при якому справжня емоція змінюється за законом самозбереження.

– *По-третьє*, в працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз набув психологічного значення стан самосвідомості, який виявляється в процесі апперцепції.

– *По-четверте*, на естетичному рівні сприйняття, у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі, розкривається такий феномен, як «сакральна свідомість» – ієрофанія між антропоцентричними та екоцентричними позиціями.

– *По-п'яте* феномен свідомості в дослідженнях Дж. Берклі та Ф. Метьюз складається з багатьох потоків, не всі з яких представлені на когнітивному рівні.

4. *Уточнено* розуміння Дж. Берклі та Ф. Метьюз феномену ієрофанії в сакральному значенні повсякденності. Показано, що згідно з Ф. Метьюз, ієрофанія розкривається з точки зору суб'єктивного феноменологічного природного та культурного простору, будучи основою етичних та екологічних поглядів даної філософії. Аргументовано, що в поглядах Дж. Берклі ієрофанія окреслена як єдність буття людини із духовним Божественним простором, через який виявляє себе природна естетика у сутності самої людини.

5. *Уточнено* зміст поняття «мисляча субстанція» у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз в рамках холістичного підходу до природи буття, продемонструвавши відмінність учень даних мислителів. Як було показано, з точки зору Дж. Берклі, мисляча субстанція є творчим божественним

джерелом, яке реалізує себе через ідеї у розумі людини через духів та багатовимірність чуттєвих модусів (через людину мисляча субстанція мислить саму себе, а людина мислить мислячу субстанцію у самозверненому колообігу мислення). Натомість, з точки зору Метьюз, мисляча субстанція не є єдиним джерелом мислення, будучи представленою у вигляді значної кількості кластерів, які, хоча і замкнені у власному світі, але є пов'язаними один з одним й можуть діяти як конструктивно так і деструктивно. Аргументовано, що Ф. Метьюз досліджує мислення людини з точки зору антропоцентризму, а також як екологічне мислення у «Екологічному Я» по відношенню до окремої природної дійсності, яка мислить сама себе.

6. *Дістала подальшого розвитку* теоретична позиція щодо того, що феномен цілісності біосфери, про який пише Ф. Метьюз, в контексті ідей Дж. Берклі виступає як метафізична структура, сформована через сприйняття реципієнта та його досвід.

7. *Дістала подальшого розвитку* аргументація того, що однією з причин розбіжностей у філософських поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі є те, що австралійська філософія є прихильницею політеїстичної філософсько-релігійної позиції, а Дж. Берклі стоїть на позиціях християнського релігійно-філософського світогляду.

Практичне та теоретичне значення.

Результати даного дисертаційного дослідження можуть бути використані для вдосконалення таких курсів, як «Онтологія», «Екологічна етика», «Історія філософії» тощо. Існує потенційна можливість введення таких предметів, як «Глибинна екологія» та «Панпсихізм» до навчальних програм навчальних закладів України. Ці інновації можуть значно посилити екологічну свідомість студентів та сприяти формуванню гармонійних стосунків між людиною та навколишнім світом.

Також дослідження в області метафізичних основ емпіричного рівня

сприйняття з точки зору філософського вчення Ф. Метьюз та філософських ідей Дж.Берклі дозволяють переглянути традиційні уявлення про природу реальності та відкрити нові горизонти для розвитку екологічних знань та практик.

Ключові слова: Фрея Метьюз, Джордж Берклі, суб'єкт, Я, буття, свідомість, мислення, пізнання, метафізика, істина, реальність, криза, знання, критика, емпіризм.

SUMMARY

Tykhonova A. The Essence of the Principles of Cognition in the Works of George Berkeley in the Context of the Philosophical Teachings of F. Mathews. – On the rights of the manuscript.

The dissertation on obtaining a degree of the doctor of philosophy, in a speciality 033 «Philosophy». – Oles Honchar Dnipro National University, Dnipro, 2025.

The dissertation is devoted to identifying and systematizing the philosophical ideas of F. Mathews in the context of the theories of G. Berkeley.

The study establishes that the principles of cognition of G. Berkeley and F. Mathews converge in the conceptual aspects of apophatic theology. It is shown that the absence of occasionalism in F. Mathews's ideas distinguishes her philosophical position from the theories of G. Berkeley. The understanding of the phenomenon of hierophany in the sacred meaning of everyday life according to G. Berkeley and F. Mathews has been refined. It is demonstrated that, according to F. Mathews, hierophany is revealed from the perspective of subjective phenomenological natural and cultural space, serving as the foundation for the philosopher's ethical and ecological views.

It is argued that in G. Berkeley's views, hierophany is defined as the unity of human existence with the spiritual Divine space, through which natural aesthetics manifest themselves in the very essence of the human being.

The concept of «thinking substance» in the works of G. Berkeley and F. Mathews has been clarified within the framework of the holistic approach to the nature of being, demonstrating the differences in the ideas of these thinkers. As shown, from G. Berkeley's perspective, the thinking substance is a creative divine source that realizes itself through ideas in the human mind via spirits and the multidimensionality of sensory modes (through the human being, the thinking substance contemplates itself, and the human contemplates the thinking

substance in a self-referential cycle of thought). In contrast, according to Mathews, the thinking substance is not the sole source of thought, being represented as a significant number of clusters that, although enclosed in their own worlds, are interconnected and can act both constructively and destructively.

It is argued that F. Mathews explores human thought from the perspective of anthropocentrism, as well as ecological thinking in the «Ecological Self» concerning a distinct natural reality that thinks itself.

The dissertation research substantiates the theoretical position that the phenomenon of biospheric integrity, about which F. Mathews writes, in the context of G. Berkeley's ideas, acts as a metaphysical structure formed through the recipient's perception and experience. It is also argued that one of the reasons for the differences in the philosophical views of F. Mathews and G. Berkeley is that the Australian philosopher adheres to a polytheistic philosophical-religious position, whereas G. Berkeley stands on the positions of a Christian religious-philosophical worldview.

The purpose of the study is to identify and systematize F. Mathews's ideas in the context of G. Berkeley's ideas according to the potential strategy of their implementation in the modern world. Achieving the stated purpose necessitated the completion of the following tasks:

- Analysis of research literature on the raised issues, as well as clarification of the methodological aspects of studying this problem;
- Comprehension of ontological issues in the philosophy of F. Mathews and G. Berkeley in the contexts of being, truth, and reality;
- Examination of F. Mathews' idea of the «Ecological Self» concerning the question of human spiritual nature in G. Berkeley's philosophy in the context of the critique of the subject and its thinking in times of crisis;
- Understanding of the metaphysical foundations of the empirical level of perception in the philosophy of F. Mathews and G. Berkeley;

- Analysis of the principles of cognitive activity in G. Berkeley and F. Mathews within the structure of scientific knowledge in the context of the essence of knowledge and consciousness;
- Study of the problem of the unity of the sensory and the rational in the works of G. Berkeley and F. Mathews from a contemporary perspective;
- Systematization of the common and distinctive features in the philosophical positions of F. Mathews and G. Berkeley.

The object of the study is the philosophical ideas of G. Berkeley and F. Mathews regarding cognition and reality.

The subject of the study is the metaphysical and ethical notions of F. Mathews in the context of G. Berkeley's epistemological ideas.

Research Methods: To achieve the stated purpose, the following methods were used: comparative, descriptive, inductive, abstraction, hermeneutic, and explicative methods.

The comparative method enabled the comparative analysis of the works of G. Berkeley and F. Mathews, revealing common features and a number of differences in their philosophical concepts regarding the nature of perception, the subjective-objective nature of reality, and the phenomenon of the «Ecological Self». *The inductive method* allowed the identification of aspects related to the idea of hylomorphism, integrating matter and form into a single dialectical field in the context of the philosophy of G. Berkeley and F. Mathews. *The hermeneutic* method was used to interpret complex aspects of the philosophies of G. Berkeley and F. Mathews concerning apophatics. *The method of explication* was implemented in the dissertation research to define the essential characteristics of the principles of cognitive activity of G. Berkeley in the context of F. Mathews's philosophical teachings, not only from the perspective of human free will but also moral behavior, revealing certain interconnections with the inner culture of not only an individual but also various natural phenomena. *The descriptive*

method was employed to ensure descriptive and interpretative validity, obtaining the necessary information to comprehend the main tenets of the philosophies of G. Berkeley and F. Mathews, considering the essential characteristics of phenomena important in the context of the study. The method of abstraction was used in the study to determine the main ideas of G. Berkeley and F. Mathews regarding the formation of a common ontological space of consciousness at such levels as social, ecological, ethical, and others.

Scientific Novelty of the Obtained Results: The most significant results of the study, constituting its scientific novelty, are as follows:

1. For the first time, using the comparative method, it was established that the principles of cognition of G. Berkeley and F. Mathews converge in the conceptual aspects of apophatic theology, as a result of analyzing the categories of «nothingness» or «non-being», «subjectivity».

2. For the first time, the absence of occasionalism in F. Mathews' teaching has been identified, distinguishing her philosophical stance from G. Berkeley's theories. It is argued that, for F. Mathews, the world is not a «tabula rasa» – a pure object or a pure state of consciousness – as it possesses self-presence and self-mastery, and thus cannot be infinitely open to human reason. It is shown that

F. Mathews understands reality as a meeting place of entities that are self-sufficient in their content but can have either co-evolutionary or destructive impacts on each other.

3. It has been argued for the first time that there are at least five key dominants or distinctive characteristics of states of consciousness in the philosophical positions of G. Berkeley and F. Mathews:

Firstly, the nature of aesthetic sensory experience in an onto poetic context, through the reflection of axiological images, acquires fundamentally different modes of perception, yielding significantly distinct representations.

Secondly, an altered state of consciousness plays a crucial role, which in

modern psychology is referred to as «affect», where true emotion changes according to the law of self-preservation.

Thirdly, in the works of G. Berkeley and F. Mathews, the state of self-consciousness acquires psychological significance, manifesting in the process of apperception.

Fourthly, on the aesthetic level of perception in the philosophical positions of F. Mathews and G. Berkeley, the phenomenon of «sacred consciousness» is revealed – a hierophany between anthropocentric and ecocentric positions.

Fifthly, the phenomenon of consciousness in the research of G. Berkeley and F. Mathews consists of multiple streams, not all of which are represented on the cognitive level.

4. The understanding of *the phenomenon of hierophany* in the sacred meaning of everyday life in the works of G. Berkeley and F. Mathews has been refined. It is shown that, according to F. Mathews, hierophany is revealed from the perspective of subjective phenomenological natural and cultural space, forming the foundation of her ethical and ecological views. It is argued that, in G. Berkeley's views, hierophany is outlined as the unity of human being with the divine spiritual space, through which natural aesthetics manifests in the very essence of the human being.

5. The concept of «*thinking substance*» in the works of G. Berkeley and F. Mathews has been clarified within the framework of a holistic approach to the nature of being, demonstrating the distinction between their teachings. It is shown that, from G. Berkeley's perspective, the thinking substance is a creative divine source that realizes itself through ideas in the human mind via spirits and the multidimensionality of sensory modes (through the human, the thinking substance contemplates itself, and the human contemplates the thinking substance in a self-referential cycle of thought). In contrast, from Mathews' perspective, the thinking substance is not a singular source of thought but is represented by a multitude of

clusters, which, although closed within their own worlds, are interconnected and can act both constructively and destructively. It is argued that F. Mathews explores human thought not only from an anthropocentric perspective but also as ecological thinking within the «Ecological Self» in relation to individual natural realities that think themselves.

6. The theoretical position regarding the phenomenon of *the biosphere's integrity*, as described by F. Mathews, has been further developed in the context of Berkeley's ideas, presenting it as a metaphysical structure formed through the recipient's perception and experience.

7. The argument has been further developed that one of the reasons for the divergences in the philosophical views of F. Mathews and G. Berkeley is that the Australian philosopher adheres to a polytheistic philosophical-religious position, while G. Berkeley holds a Christian religious-philosophical worldview.

The Theoretical and Practical Significance: The results of this dissertation study can be used to improve courses such as «Ontology», «Ecological Ethics», «History of Philosophy», etc. There is also the potential for introducing subjects such as «Deep Ecology» and «Panpsychism» into the curricula of educational institutions in Ukraine. These innovations can significantly enhance students' environmental awareness and contribute to the formation of harmonious relationships between humans and the surrounding world.

Additionally, research into the metaphysical foundations of the empirical level of perception from the perspective of F. Mathews' philosophical teachings and G. Berkeley's philosophical ideas allows for a reconsideration of traditional notions about the nature of reality and opens new horizons for the development of ecological knowledge and practices.

Keywords: Freya Mathews, George Berkeley, subject, Self, being, consciousness, thinking, cognition, metaphysics, truth, reality, crisis, knowledge, criticism, empiricism.

Наукові праці, у яких викладені основні положення дисертації

Публікації у наукових фахових виданнях України:

1. *Тихонова, А.* (2022). Екзистенціальні положення філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Вип. 43. С. 183-188.
<https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.23>

2. *Тихонова, А.* (2023). «Екологічне Я» як наслідок сонячної активності у філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Вип. 50. С. 107-113.
<https://doi.org/10.30970/PPS.2023.50.14>

3. *Тихонова, А.* (2023). Аксіологічне небуття поза межами онтологічної інерції в контексті філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Науковий журнал «Філософія та політологія в контексті сучасної культури». Т. 15, No 2. С. 40-48. <https://doi.org/10.15421/352341>

4. *Тихонова, А.* (2024). Шлях єдиного і багатьох у філософських інтерпретаціях Ф.Метьюз та Дж. Берклі. Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Вип. 55. С. 216-224.
<https://doi.org/10.30970/PPS.2024.55.26>

Публікація у періодичному науковому виданні країни ЄС :

5. *Tykhonova, A.* (2024). G. Berkeley & F. Mathews «Logos» ontology. Academia Polonica – Scientific Journal of Polonia University. Vol. 65. № 4. P. 247-254. <https://doi.org/10.23856/6528>

Додаткові праці:

1. *Тихонова, А.* (2024). Феномен «самоприсутності» у дослідженнях Ф. Метьюз та Дж. Берклі з точки зору благополуччя особистості. *III*

Міжнародна науково-практична конференція «Вектори соціальної, організаційної та економічної психології» (м. Київ, 23 лютого). Київ : Держ. торг.-екон. ун-т. С. 305 - 309.

2. Tykhonova, A. (2022). The Ethics of wild nature in the context of F.Mathews&G.Berkeleyphilosophy. *Abstracts of VIII International Scientific and Practical Conference «Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht»* (Мюнхен, Німеччина, 03-06 November). С. 295 -302.

3. Тихонова, А. (2022). Сутність «Екологічного я» у поглядах Ф.Метьюз та Дж. Берклі. *Міжнародна науково-практична V конференція «Сучасний стан і перспективи розвитку біо й агроценозів в умовах постійного техногенного забруднення»* (Дрогобич, 27-28 жовтня). Дрогобич: ДДПУ ім. Івана Франка. С.172 -175

ЗМІСТ

ВСТУП.....	2
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ.....	11
1.1. Огляд літератури за темою дисертації.....	11
1.2. Методологія дисертаційного дослідження.....	24
Висновки до Розділу 1.....	31
РОЗДІЛ 2. ПРИНЦИПИ ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ДЖ. БЕРКЛІ ТА Ф. МЕТЬЮЗ У СТРУКТУРІ ОНТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ....	35
2.1. Онтологічна проблематика у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі: буття, істина, реальність.....	35
2.2. Екологічне «Я» Ф. Метьюз відносно питання духовної природи людини у філософії Дж. Берклі: критика суб'єкта та його мислення в умовах кризи.....	54
2.3. Метафізичні основи емпіричного рівня сприйняття у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі.....	88
Висновки до Розділу 2.....	99
РОЗДІЛ 3. ТЕОРЕТИЧНА СТРУКТУРА ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ТВОРАХ ДЖ. БЕРКЛІ У СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ Ф. МЕТЬЮЗ.....	101
3.1. Принципи пізнавальної діяльності Дж.Берклі та Ф.Метьюз у структурі наукового пізнання: сутність знання та свідомості.....	101
3.2. Проблема єдності чуттєвого та раціонального у творчості Дж. Берклі	111
3.3. Спільне та відмінне у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі.....	118
Висновки до Розділу 3.....	170
ВИСНОВКИ.....	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	180

ВСТУП

Актуальність дослідження полягає у філософському дослідженні мало відомих в Україні концептів Ф. Метьюз, а також у новому прочитанні думок класика філософії Дж. Берклі у контексті сучасної філософської проблематики.

Теоретичні погляди австралійської філософині Фреї Метьюз у сфері екологічної метафізики та панпсихізму є помітним явищем у сучасній філософії, однак все ще мало вивченими. Наша ідея розглянути її погляди у контексті теоретичної спадщини класика філософії Дж. Берклі, як ми сподіваємося, дозволить нам мати міцний теоретичний ґрунт у дослідженні сучасного філософського матеріалу. Такий підхід дозволить нам ефективно просуватися у розгляді низки досі невирішених, хоча важливих для філософії питань, зокрема осмислення запропонованих Ф. Метьюз перспектив творення екологічної цивілізації в межах холістичної теорії; аспектів реалізації людського потенціалу згідно з філософською концепцією Ф. Метьюз щодо «Екологічного Я»; визначення онтологічної парадигми у філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз; встановлення співвідношення раціонального й чуттєвого в дослідженнях Дж. Берклі та Ф. Метьюз; дослідження особливостей руху свідомості від егоцентричного до екоцентричного сприйняття; аналіз дуальності у розподілі морального поля – між антропоцентризмом та біоцентризмом. Важливість цих питань засновано не тільки на потребах розібратися в цих концептуальних аспектах для прояснення історико-філософських реалій, але й в тому, що сучасне суспільство зазнає чимало випробувань, які потребують осмислення та напрацювання ідей щодо подолання першопричин кризових явищ.

Прикладом спроб пошуку таких ідей є дослідження формування нового погляду на людське буття в межах культурної антропології, де

широка варіативність таких феноменів, як «Шлях Дао» та «Анігіляція», які мають позитивний і негативний компоненти, дозволяють визначити сутність феноменів з рівня масової свідомості та спрогнозувати потенційні можливості для реалізації. Ф. Метьюз наголошує, що криза COVID-19 відображає наш зв'язок із природою через «метафізичне дзеркало», яке відображає кризу внутрішньої сутності самої людини. Адже, на її переконання, у межах теорії гілеморфізму ми здатні змінити нашу колективну свідомість на краще.

Зв'язок дослідження з науковими програмами, планами й темами.

Дослідження виконане в межах науково-дослідної роботи «Історико-філософські та соціокультурні трансформації цілісності суспільства у контексті антропологічної кризи сучасного глобального світу» (0122U001333) кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

Мета дослідження – виявлення та систематизація ідей Ф. Метьюз в контексті ідей Дж. Берклі відповідно до потенційної стратегії їх реалізації в сучасному світі.

Досягнення мети дисертаційної роботи можливе через розв'язання низки дослідницьких завдань:

1. Аналіз дослідницької літератури з піднятих питань, а також уточнення методологічних аспектів дослідження даної проблематики.
2. Осмислення онтологічної проблематики в філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі у контекстах буття, істини, реальності.
3. Розгляд ідеї «Екологічне Я» Ф. Метьюз відносно питання духовної природи людини у філософії Дж. Берклі у контексті критики суб'єкта та його мислення в умовах кризи.
4. Осмислення метафізичних основ емпіричного рівня сприйняття в філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі .

5. Аналіз принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз у структурі наукового пізнання у контексті сутності знання та свідомості.

6. Вивчення проблеми єдності чуттєвого та раціонального у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз з точки зору сучасності.

7. Систематизація спільного та відмінного у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі.

Об'єктом дослідження є філософські ідеї Дж. Берклі та Ф. Метьюз щодо пізнання та реальності.

Предметом дослідження є метафізичні та етичні уявлення Ф. Метьюз у контексті гносеологічних ідей Дж. Берклі.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети в роботі були використані наступні методи: компаративний, описовий, індуктивний, абстрагування, герменевтичний, метод експлікації.

Використання *компаративного методу* дозволило нам провести порівняльний аналіз робіт Дж. Берклі та Ф. Метьюз, виявити спільні риси та низку розбіжностей у їхніх філософських концепціях щодо природи сприйняття, суб'єктивно-об'єктивної природи дійсності, феномену «Екологічного Я». У застосуванні цього методу в нашій дисертації ми спиралися на приклади залучення компаративного методу в філософському дослідженні, які демонстрував у своїх працях український філософ Мирослав Попович [213, с. 509]. За допомогою компаративістики у дисертаційному дослідженні були, зокрема, проведені паралелі між уявленнями про іконографічні образи з точки зору філософії Дж. Берклі, як внутрішньої реальності природних явищ у філософському вченні Ф. Метьюз.

Індуктивний метод дозволив нам виявити аспекти, пов'язані з ідеєю гілеморфізму, інтеграції матерії та форми в єдине діалектичне поле в контексті філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз. У застосуванні цього методу ми спиралися на думки українського мислителя С. Кримського [192, с. 6].

Використання індуктивного методу нам зокрема дозволило виявити мотивацію філософії Дж. Берклі, яка полягає не в тому, щоб відокремити індивідуальність від зовнішнього світу, а в тому, щоб відкрити пізнання внутрішньої природної сутності людини в процесі апперцепції, на свідомому рівні досягти найвищого рівня духовного існування в собі, в джерелі духу.

В застосуванні в нашій дисертації *герменевтичного методу* ми спиралися на підхід українського філософа Євгена Бистрицького [177]. За допомогою герменевтичних процедур ми зробили спробу тлумачити складні аспекти філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз через апофатику – тлумачення сутнісних характеристик від протилежного. Метод герменевтики дозволив нам виявляти сутність епістемологічних особливостей філософських позицій Ф. Метьюз та Дж. Берклі в процесі інтерпретації тексту, зокрема, розкриваючи множинність чуттєвих модусів у процесі апперцепції.

Метод експлікації було імплементовано нами в дисертаційне дослідження для визначення сутнісних характеристик принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі у контексті філософського вчення Ф. Метьюз не лише з точки зору свободи волі людини, а й моральної поведінки, що дозволило виявити певні взаємозв'язки з внутрішньою культурою не тільки окремої людини, а й з різноманітними природними явищами. В застосуванні цього методу ми спиралися на приклади його використання в працях таких сучасних українських дослідників як В. Загороднюк [186], І. Бредун [178], І. Пасічник [204], І. Домнич [185] Г. Є. Аляєв [176], О. Панич [203].

Дескриптивний метод залучався для забезпечення дескриптивної та інтерпретаційної валідності, отримання необхідної інформації для осмислення головних положень філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз з урахуванням сутнісних характеристик важливих в контексті дослідження

феноменів.

Методом абстрагування в дослідженні визначено основні ідеї Дж. Берклі та Ф. Метьюз щодо формування спільного онтологічного простору свідомості на таких рівнях, як соціальний, екологічний, етичний тощо.

Наукова новизна одержаних результатів.

Найбільш значущими результатами дослідження, що становлять наукову новизну, розкривають суть роботи та подаються на захист, є такі:

1. *Вперше* за допомогою компаративного методу встановлено, що принципи пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз поєднуються в концептуальних аспектах апофатичної теології, як наслідок аналізу категорій «ніщо» чи «небуття», «суб'єктивність».

2. *Вперше* виявлено відсутність ознак okazіоналізму у вченні Ф. Метьюз, що відрізняє її філософську позицію від теорій Дж. Берклі. Аргументовано, що світ для Ф. Метьюз не є «*tabula rasa*» – чистим об'єктом, чистим станом свідомості, оскільки він здатний до самоприсутності та самопанування, а отже, не може бути нескінченно відкритим для людського розуму. Показано, що Ф. Метьюз розуміє реальність як місце зустрічі сутностей, які є самодостатніми за своїм змістом, але можуть мати як коеволюційний, так і деструктивний вплив одна на одну.

3. *Вперше* аргументовано, що у філософських позиціях Дж. Берклі та Ф. Метьюз існує щонайменше 5 основних домінант або особливостей характеристик станів свідомості.

По-перше, природа естетичного чуттєвого досвіду в онтопоетичному контексті через рефлексію аксіологічних образів набуває істотно різних способів сприйняття, в яких ми отримуємо істотно відмінні уявлення.

По-друге, важливу роль відіграє змінений стан свідомості, який у сучасній психології називають «афектом», при якому справжня емоція

змінюється за законом самозбереження.

По-третє, в працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз набув психологічного значення стан самосвідомості, який виявляється в процесі апперцепції.

По-четверте, на естетичному рівні сприйняття, у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі, розкривається такий феномен, як «сакральна свідомість» – ієрофанія між антропоцентричними та екоцентричними позиціями.

По-п'яте феномен свідомості в дослідженнях Дж. Берклі та Ф. Метьюз складається з багатьох потоків, не всі з яких представлені на когнітивному рівні.

4. *Уточнено* розуміння Дж. Берклі та Ф. Метьюз феномену ієрофанії в сакральному значенні повсякденності. Показано, що згідно з Ф. Метьюз, ієрофанія розкривається з точки зору суб'єктивного феноменологічного природного та культурного простору, будучи основою етичних та екологічних поглядів даної філософії. Аргументовано, що в поглядах Дж. Берклі ієрофанія окреслена як єдність буття людини із духовним Божественним простором, через який виявляє себе природна естетика у сутності самої людини.

5. *Уточнено* зміст поняття «мисляча субстанція» у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз в рамках холістичного підходу до природи буття, продемонструвавши відмінність учень даних мислителів. Як було показано, з точки зору Дж. Берклі, мисляча субстанція є творчим божественним джерелом, яке реалізує себе через ідеї у розумі людини через духів та багатовимірність чуттєвих модусів (через людину мисляча субстанція мислить саму себе, а людина мислить мислячу субстанцію у самозверненому колообігу мислення). Натомість, з точки зору Метьюз, мисляча субстанція не є єдиним джерелом мислення, будучи представленою у вигляді значної кількості кластерів, які, хоча і замкнені у власному світі, але є пов'язаними

один з одним й можуть діяти як конструктивно так і деструктивно. Аргументовано, що Ф. Метьюз досліджує мислення людини з точки зору антропоцентризму, а також як екологічне мислення у «Екологічному Я» по відношенню до окремої природної дійсності, яка мислить сама себе.

6. *Дістала подальшого розвитку* теоретична позиція щодо того, що феномен цілісності біосфери, про який пише Ф. Метьюз, в контексті ідей Дж.Берклі виступає як метафізична структура, сформована через сприйняття реципієнта та його досвід.

7. *Дістала подальшого розвитку* аргументація того, що однією з причин розбіжностей у філософських поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі є те, що австралійська філософія є прихильницею політеїстичної філософсько-релігійної позиції, а Дж. Берклі стоїть на позиціях християнського релігійно-філософського світогляду.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів.

Результати даного дисертаційного дослідження можуть бути використані для вдосконалення таких курсів, як «Онтологія», «Екологічна етика», «Історія філософії» тощо. Існує потенційна можливість введення таких предметів, як «Глибинна екологія» та «Панпсихізм» до навчальних програм навчальних закладів України. Ці інновації можуть значно посилити екологічну свідомість студентів та сприяти формуванню гармонійних стосунків між людиною та навколишнім світом.

Також зазначимо, що дослідження в області метафізичних основ емпіричного рівня сприйняття з точки зору філософського вчення Ф. Метьюз та філософських ідей Дж. Берклі дозволяють переглянути традиційні уявлення про природу реальності та відкрити нові горизонти для розвитку екологічних знань та практик. Дослідження в галузі «Панпсихізму» та «Екологічної етики» з точки зору філософського вчення Ф. Метьюз та філософських ідей Дж. Берклі можуть допомогти зрозуміти, як свідомість

взаємодіє з природним середовищем і передбачити етичні наслідки стосунків людини з природою та іншими живими істотами.

Вивчення філософських підходів Дж. Берклі та Ф. Метьюз дозволяє зрозуміти принципи, за якими змінюються умови життя в умовах екологічної кризи та зміни клімату, а також в умовах військових дій та інших надзвичайних подій у світі.

Особистий внесок здобувача. Постановка і вирішення комплексу завдань даного дисертаційного дослідження, публікація та апробація його результатів здійснена автором самотійно, без співавторів. За результатами досліджень, що були отримані в дисертаційній праці, було опубліковано 8 наукових робіт. З них 4 статті у фахових періодичних виданнях України, 1 стаття у фаховому науковому періодичному виданні країни Євросоюзу. Три праці – це опубліковані матеріали конференцій.

Апробація результатів дослідження. Матеріали дисертації були представлені й обговорювались на VIII міжнародній науково-практичній конференції з україністики «Діалог мов – Діалог культур. Україна і світ» – «Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht» в Інституті слов'янської філології Університету Людвіга Максиміліана, м. Мюнхен, Німеччина, яка відбулась 3-6 листопада, 2022 року; на III Міжнародній науково-практичній конференції «Вектори соціальної, організаційної та економічної психології» у Державному торг.-екон. університеті, м. Київ, яка відбулась 23 лютого 2024 року; на V Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасний стан і перспективи розвитку біо- й агроценозів в умовах постійного техногенного забруднення» у Дрогобицькому державному педагогічному університеті імені Івана Франка, яка відбулась у м. Дрогобич Львівської області 27-28 жовтня 2022 року. Основні положення та результати дисертаційної роботи було обговорено на засіданнях кафедри філософії Дніпровського національного університету

імені Олеся Гончара.

Публікації. За темою дисертаційної роботи опубліковано 8 наукових праць. З них 4 статті у фахових періодичних виданнях, затверджених МОН України, 1 стаття у періодичному науковому виданні країни, яка входить у ЄС, також 3 публікації у збірках матеріалів міжнародних конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які поділяються на 2 підрозділи у розділі I, 3 підрозділи у розділі II, на 3 підрозділи у розділі III, висновків до кожного розділу, списку використаних джерел та літератури, який налічує 18 сторінок (221 позицій), з них 175— іноземними мовами. Обсяг основного тексту роботи складає 179 сторінок, загальний обсяг дисертації — 197 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ ТА МЕТОДОЛОГІЯ

1.1. Огляд літератури за темою дисертації

У процесі написання дисертації проводилась робота як з першоджерелами, а саме з оригінальними текстами, так і з перекладами. Зважаючи на те, що багато першоджерел не мають аналогів українською мовою, проведено серйозну роботу з вивчення основних праць Дж. Берклі та Ф. Метьюз мовою оригіналу.

У публікаціях Ф. Метьюз і Дж. Берклі виявлено ряд подібностей, а також ряд відмінностей щодо екзистенціальних умов, культурної ідентичності, самосвідомості, свободи волі та відповідальності, суб'єктивного досвіду тощо. У багатьох публікаціях філософів за допомогою компаративістики ми маємо можливість побачити чимало спільного, зокрема в контексті осмислення ними таких феноменів, як «свідомість у суб'єктивному вимірі» та «чуттєва достовірність» у межах сприйняття дійсності. Суттєву близькість думок Ф. Метьюз з думками Дж. Берклі можна побачити, зокрема, якщо порівняти працю «Відновлення реальності по відношенню до культурного ренесансу» [87, с. 228], в якій Ф. Метьюз підкреслює важливість безпосереднього досвіду, та «Есе до нової теорії бачення» [16, с.43], де Дж. Берклі ілюструє форму бачення речей такими, якими вони є у присутності Святого Духа з позиції християнської традиції, спираючись на власний досвід.

Можна відзначити, що принципових відмінностей у полі смислів щодо природи сприйняття та формування абстрактних понять, таких як «вічність» або «дух» у творчості даних двох філософів не спостерігається, проте є різні підходи саме до реалізації досвіду в ході експерименту.

Наприклад, в одній із своїх праць – «Розмова між скелями з сонячною рососою» [117, с. 13], Ф. Метьюз демонструє переживання реальності як психофізичного поля, в якому народжується пульс життя, почуттів душі, згадує про універсальні духовні практики: медитація, техніки для тимчасового і, так би мовити, експериментального відтворення в наших власних тілах досвіду когерентності. Як ми бачимо, досвід переживання вічності з точки зору Ф. Метьюз дає людині необхідний стимул щодо осмислення та визначення власної культурної ідентичності, створює внутрішню дисципліну та усуває стереотипне мислення. Ф. Метьюз зазначає: «Ця земля цілком відповідає науці, але водночас вона відкриває нам можливості відчувати вічність, досвід якої значно перевищує науковий» [117, с. 13]. Отже, найважливішою спільною рисою у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі є наявність власного досвіду в процесі пізнання навколишнього світу та власної духовної природи. Дж. Берклі на власному досвіді розкрив особливості формування візуальних образів, коли він здійснював сходження на вершину знаменитого вулкана Везувій. Останній раз він піднявся на вершину у квітні 1717-го року. Це було не просто підкорення вершини, а випробування тілесних та психічних можливостей особистості. Свої почуття він описав у щоденниках, які дійшли до сучасного читача через публікації листування Дж. Берклі з численними друзями та знайомими: «Я споглядав величезний кратер, наповнений димом, який заважав досягнути всю його глибину. Я чув через цю страшну вирву дивні звуки, які, здавалося, виходять з ущелин гір: щось схоже на приглушений шум голосів, зітхання пульсації, стрімкий рух хвиль і в проміжках цей шум, подібний до громових рокотань або гарматних пострілів, який постійно супроводжувався гуркотом, схожим на звук черепиці, що падає з даху. Коли вітер змінював напрямок, дим розсіювався, оголюючи язика полум'я, і кривава вирва або кратер переливався червоно-золотистими відтінками. Я

сходив на вершину Везувію вдруге і виявляв різну природу речей» [150, с. 34]. Результати проведеного практичного дослідження філософ опублікував у роботі «Досвід нової теорії бачення» (1732) [16]. У цій праці він наводить безліч аргументів на користь того, що величина і просторова форма речі, подібно до кольору і запаху, визначається самим суб'єктом, можливостями його зору: «Господь дивиться у твої очі для того, щоб ти зрозумів усе, що звертається до тебе». [16, с. 43].

Дж. Берклі окреслює досвід людини у моменті сприйняття «тут та зараз», тим самим розкриваючи повноту буття у вияві цілісності та самодостатності.

Ідея Дж. Берклі про перцептивний досвід знайшла категоричний відгук в есе Дж. Паппаса, професора філософії університету в Огайо. Есе «Берклі та скептицизм» було удостоєно Міжнародної премії у 1993 р. [130, с. 133]. Дж. Паппас інтерпретує епістемологічні та метафізичні припущення Дж. Берклі відносно того, що абстракція, сприйняття та здоровий глузд є центральними та взаємозалежними в його творчості. Він стверджує, що ідеї Берклі щодо абстракції є вирішальними для майже всіх фундаментальних принципів, які він захищає. Виникає питання епістемічної певності, яке полягає в тому, що переконання є певним тоді й тільки тоді, коли особа, яка дотримується цього переконання, не має можливості помилитися. Філософ піддав критиці ідеї Дж. Берклі щодо принципів пізнання дійсності через сприйняття. Дж. Паппас зауважує: «Якщо «негайно сприйняте» є неепістемічним у тому сенсі, що охоплює суто фактичні відносини між людиною та сприйманою сутністю, чи можливо зробити висновок, що негайне сприйняття є основою пізнання, як стверджує Дж. Берклі? А в разі індивідуальної ідеї — чому негайне сприйняття виключає логічну можливість помилитися?» Далі Дж. Паппас продовжує: «Ми можемо лише дати часткову відповідь на ці запитання, особливо враховуючи те, що Дж.

Берклі не дуже широко розкриває цей аспект. Справа в індивідуальних ідеях, які одразу сприймаються, де кожна ідея має лише властивості, які надає сприйняття. Саме це нібито гарантує, що індивідуальне сприйняття ідеї є справжнім джерелом пізнання. Стосовно фізичних об'єктів, можливо зазначити, що навіть коли вони відразу сприймаються, не всі їхні властивості також відразу сприймаються. Нам залишається лише покладати надію на сучасників Берклі, які були б спроможні сформулювати теорію про негайне сприйняття фізичних об'єктів, тоді ця теорія надала б сутності більш об'єктивному пізнанню дійсності за допомогою сприйняття [130, с. 48].

Одночасно Дж. А. Джонстон досліджує походження та логічну структуру філософії Дж. Берклі у своїй праці «Розвиток філософії Берклі» [60]. Він аналізує принципи пізнавальної діяльності Дж. Берклі в порівняльній перспективі з іншими відомими філософами: Джоном Локком, Рене Декартом, Девідом Юмом, Аристотелем, Платоном та ін. Автор досліджує проблему людини в таких працях Дж. Берклі, як: «Есе до нової теорії бачення» (1709) [16], «Трактат про принципи людського пізнання» (1710) [15], «Три діалоги між Гіласом і Філонусом». (1732) [14], «Сіріс» (1744) [20], «Алсіфрон» (1732) [13]. З досліджень цих праць зрозуміло, що Дж. Берклі розкриває екзистенціальні принципи буття, спираючись на теологію, метафізику, математику, історію, лінгвістику, природознавство, психофізіологію, логіку, ораторське мистецтво та ін. У своїй праці «Трактат про принципи людського пізнання» [15] Дж. Берклі розглядає межу цілісності в кінцевій субстанції порівняно з нескінченним початком.

З іншого боку, у праці «Алсіфрон» Дж. Берклі критично ставиться до розумових здібностей людини: «Люди зазвичай вважають гідним похвали розчищати й приборкувати землі, приборкувати звірів, давати живлення людським тілам і лікувати їхні хвороби. Але що все це в порівнянні з найпрекраснішим і найкориснішим заходом звільнення людства від

помилку розуму?» [13, с. 4]. Таким чином, філософ висвітлює багатогранність людської природи, навіть дуже темні її куточки у порівнянні з інстинктами дикого звіра, але має на увазі нижчі інстинкти, саме закладені у природі людини : «Людина і тварина справді мають одну природу, коли людині достатньо лише потурати своїм почуттям і апетитам, щоб бути щасливою» [13, с. 14].

Слід зазначити, що серед авторів, які досліджують феноменологію Дж. Берклі, досить критичний огляд праць ученого здійснює Дж. Джурін у публікації «Геометрія не дружить з невірністю» [62]. Автор критикує філософію Дж. Берклі щодо точних наук, доводить різноманітні постулати щодо стану геометрії, які у реальності не мають нічого спільного з атеїзмом. Книга присвячена захисту математичних наук від філософії Дж. Берклі в його праці «Аналітик» [19].

Серед інших авторів Костика Брадатан розглядає у працях Дж. Берклі проблему людини як феномен *liber mundi*. Вона зазначає, що парадокс Дж. Берклі полягає в тому, що він є дивовижним інтелектуальним містком між двома світами: пізнім Середньовіччям і модернізмом. У статті «Берклі і *Libe Mundi*» Костика Брадатан робить короткий огляд розвитку феномену *liber mundi* (від Св. Павла до наших днів та присутність цієї теми у філософії Дж. Берклі) [28].

Розгляд праць Дж. Берклі здійснюється також у таких публікаціях: Люс А. А. і Джессоп Т. Е. «Твори Джорджа Берклі, єпископа Клойна» [74]; Маргарет Атертон «Революція Берклі у баченні» [9]; Девід Берман «Джордж Берклі: Ідеалізм і людина» [27]; Кеннет Вінклер «Берклі: Інтерпретація» [172]; Сільвія Парігі «Джордж Берклі. Релігія і наука в добу Просвітництва» [132]; Джон Кемпбелл. «Просте рішення головоломки Берклі» [30]; Белло А. Г. «Вступ до епістемології» [22]; Айраксінен Т. «Риторика і корпускуляризм у Сірісі Берклі» [5]; Берман Д. «Джордж Берклі:

Ідеалізм і людина» [27]; Петершміт Люк «Чи може Берклі бути інструменталістом? На шляху до переоцінки філософії науки Берклі» [134]; Шиманська М. «Філософія Джорджа Берклі у полоністиці » [157]; Флейдж Д. «Чи був Берклі етичним егоїстом?» [47]; Дж. Вайлд «Джордж Берклі: Дослідження його життя і філософії » [171]; Стефан Х. «Вчення Берклі про розум і «гіпотеза чорного списку: діалог» [153]; Дж. Варнок «Берклі» [165].

Слід зазначити, що філософія Дж. Берклі (або Барклі, як передають це прізвище в деяких сучасних філософських розвідках) є малодослідженою на території України, хоча і в Україні є дослідники, які вивчають філософські ідеї даного мислителя. Зокрема, Г. Є. Аляєв аналізує критику ідеї суспільного договору Дж. Берклі і Д. Х'юмом [176], О. Панич вивчає філософські ідеї Джона Стюарта Міла і Дж. Берклі в контексті осмислення британського емпіризму [203], В. Кебуладзе аналізує змістовні аспекти перекладу творчості Дж. Берклі українською мовою [188], І. Бредун вивчає моральну філософію Джорджа Берклі [178], І. Пасічник досліджує естетичність як принцип філософії Джорджа Берклі [204], І. Домнич осмислює творчість Берклі як одну з основних філософських передумов сучасних течій інтерпретативної соціології [185].

Окрім статей, які розкривають основні положення теоретико-пізнавальної концепції ірландського філософа, у соціальних мережах є лекція українського вченого В. Загороднюка: «Вступ до філософії Дж. Берклі», в якій дослідник висловлює цікаві думки щодо абстрактних концепцій Дж. Берклі. В'ячеслав Загороднюк викладав філософію у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка близько п'яти років та присвятив Дж. Берклі статтю «Проблеми витлумачення філософії Дж. Берклі у критичній літературі», де він розглядає стереотипи та помилки, що склалися навколо аналізу філософської спадщини Дж. Берклі й висвітлює передумови та мотиви їх виникнення на прикладі аналізу

філософської концепції Дж. Берклі такими мислителями, як Дж. Реале та Д. Антісері, Б. Рассел та К. Поппер. Адже, як зазначає В. Загороднюк: «Мислителі розуміли філософію ірландського єпископа виключно через призму власних філософських поглядів, ставлячись до неї упереджено, незважаючи на те, що Дж. Берклі у своїх теоріях багато в чому випередив більш пізніх філософів, таких як Е. Мах та Р. Авенаріус» [186, с. 3].

У рамках нашого дисертаційного дослідження є дуже цінним зауваження В. Загороднюка, яке пояснює сутність основних зв'язків філософських концепцій Дж. Берклі та Ф. Метьюз щодо процесу сприйняття суб'єктивно-об'єктивної дійсності. В. Загороднюк зазначає: «У розумінні Б. Рассела існує недолік – він не розглядає аргументів Дж. Берклі, які пов'язані з духом та духовною субстанцією. Якщо ми уважніше поглянемо на зв'язок між ідеєю та духом, то зрозуміємо, що вони не несуть у собі суб'єктивно-об'єктивного зв'язку – оскільки він не може виникнути між субстанцією та ідеєю. Розум, що є духовною субстанцією та який здійснює сприйняття, – не є причиною існуючих у ньому ідей, які можна назвати об'єктами пізнання. Дж. Берклі взагалі не використовує поняття «суб'єкт» у тому контексті, який передбачає причинно-наслідкові відношення між ним та об'єктом» [186, с. 6].

Проте, досліджуючи феномен Дж. Берклі, В. Загороднюк робить деякі припущення, які суперечать його попереднім міркуванням. Наприкінці своєї лекції «Вступ до філософії Дж. Берклі» дослідник висловив думку, що Дж. Берклі є об'єктивним фізикалістом, бо робить висновки на основі спостереження за фізичними явищами. Треба зазначити, що більш логічним у контексті дослідження є використання такого словесного штампу, як «суб'єктивний ідеаліст», хоча складно надати вичерпну аргументацію. Люк Петершмідт взагалі ставить запитання «Чи може Берклі бути інструменталістом?». Очевидно у зв'язку з тим, що у сучасні концепції

інструменталізму поступово проникають ідеї визнання цінності емпіричного досвіду. Проте цікаво розглянути підстави, на яких В. Загороднюк побудував висновок щодо метафізичної тези «об'єктивного фізикалізму». Автор спирається на такий аргумент: « Бог є об'єктивною ланкою у сприйнятті Дж. Берклі». Можливо, це парадоксальне припущення, але відповідно виникає запитання: «яким науковим методом В. Загороднюку вдалося виявити об'єктивність духовного досвіду Дж. Берклі?». Пристрою, який зчитує фрагменти досвіду людської свідомості, ще не винайдено, особливо так звані в сучасній психології «інсайти» – моменти раптового прозріння під час внутрішнього усвідомлення, проте очевидно, що якість свідомості виявляється відповідно до якості певного досвіду, який може засвідчити сама людина. Якщо Бог для Дж. Берклі є об'єктивною ланкою, то виникає питання, якою ланкою для Бога є сам Дж. Берклі? Чи можемо ми навіть усвідомити, що відчуває Бог або Дж. Берклі? Згідно з біблійними текстами, Бог є всюдисущим явищем: «Бог є завжди, у будь-який час, скрізь. Немає місця у світі, де б Його не було. Від Нього ніхто і ніде не сховається. Бог всюди. (138:7–12). Якщо досвід самого Бога дійсно усюдисущий, то можна з великою ймовірністю сказати, що Бог знаходиться на межі суб'єктивно-об'єктивних відносин, які мають навантаження лише у вимірі людського мислення, але не з точки зору Розуму самого Бога. Якщо розглядати певне розташування Бога для самої людини, то згідно з теорією Дж. Берклі Бог розкриває себе в самій свідомості в момент сприйняття. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що сама по собі свідомість не може бути відокремленою об'єктивною реальністю, особливо в момент переживання самоприсутності Бога. Виходячи з цього припущення, ми можемо зрозуміти, що метафізичні передумови багатьох положень ірландського філософа стосовно основних сутнісних ідей Ф. Метьюз щодо природи сприйняття є ідентичними в межах відсутності суб'єктивно-

об'єктного зв'язку. Повністю розв'язати проблему дослідження суб'єктивно-об'єктних відносин у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз є складним завданням, але існують перспективні напрямки подальших досліджень і пошуків у вивченні цієї проблематики. Праці Дж. Берклі набули належної уваги з боку такої української дослідниці, як М. В. Грицишина, кандидата філософських наук, доцента кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, яка у статті «Сенсуалізм Дж. Берклі в контексті сучасної філософії й науки» торкається таких сучасних галузей науки, як кібернетика та кінематографія, й вважає, що Дж. Берклі відкриває нові перспективи для реалізації цих наук у сучасному світі. Філософ руйнує умоглядні кордони й усі традиційні підходи у розв'язанні проблеми сприйняття, а саме у своїй праці «Досвід нової теорії зору». М. В. Грицишина розглядає суттєву для сучасної філософії та науки проблему самоспоглядання й переоцінки хибності або істинності сенсуалістичної практики згідно з основоположним філософським баченням Дж. Берклі [181, с. 25].

Заслуговує на увагу стаття аспіранта Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Т. В. Маменка «Порівняльний аналіз концепцій знаку у Дж. Берклі та Дж. Лока», де він досліджує семіотичні погляди Дж. Берклі як альтернативні відносно парадигмальних для епохи поглядів Дж. Лока. У статті представлено проблему приватної мови, проти якої виступав Л. Вітгенштейн. Як наголошує автор: «Оскільки наші ідеї є приватними, ми не можемо бути впевнені, чи ідеї іншого, які є його власними ідеями, набутими в його власному досвіді, однакові. Усі ідеї є внутрішніми, замкнутими у свідомості індивіда. Й слова лише позначають ці, можливо, більш-менш схожі ідеї». Маменко Т. В. ставить відкрите запитання: «Якщо ідеї не належать до матеріальних речей згідно з поглядами Дж. Берклі, то яке їх значення?» [199, с. 37]. На думку Т. В. Маменка, для вирішення цього

питання Берклі пропонує свою теорію зору або «мови зору», коли Бог говорить до очей так, як інша людина говорить до вух. Але, як ми бачимо, існує певне протиріччя, виходячи з положень Дж. Берклі щодо становища сліпої людини: «Сліпий від народження, змушений бачити, спочатку не матиме уявлення про відстань. Об'єкти, які можна розрізнити зором, здадуться йому нічим іншим, ніж набором думок або відчуттів, кожне з яких настільки ж близьке йому, як і сприйняття – біль чи задоволення, або найпотаємніші пристрасті душі» [16, с. 12].

Тобто Дж. Берклі наголошує на тому, що немає різниці між сліпою та зрячою людиною, оскільки уявлення про існуючі речі присутні у свідомості кожного з них, яка, по суті, є утворенням духовної субстанції, а не матеріальної.

Далі ми переходимо до розгляду основних праць Ф. Метьюз, які загалом майже невідомі в Україні, але її ім'я вже стало знаним у колах науковців, які займаються дослідженнями в напрямку екологічної метафізики та панпсихізму. Роботи Ф. Метьюз є актуальними для реалізації в Україні, оскільки її інтереси пов'язані з екологічною цивілізацією, а погляди щодо корінних народів (Австралії та Китаю) на «стійкість» можуть бути адаптовані до контексту сучасної складної ситуації в країні.

Відзначимо, що Фрейя Метьюз є автором понад сотні книг, статей та есе з екологічної філософії, включаючи класичну книгу 1991-го року «Екологічне Я» [84]. Серед останніх праць автора варто назвати такі: «Дао цивілізації: лист до Китаю» (2023) [115]; «Екофілософія як спосіб життя» (2023) [114]; серед найбільш відомих праць: «Екологія та демократія» (1996) [85]; «За любов до матерії: сучасний панпсихізм» (2003) [81]; «Подорож до джерела Меррі» (2003) [111]; «Відродження реальності: у напрямку до відновлення «Культури» (2005) [87]; «Без тварин життя не варте життя» (2016) [112]; «Ардея: філософська повість» (2016) [113]; «Світ, прихований

у світі. Розмова про онтопоетику» (2007) [119]; «Розмова між скелями з сонячною россою» (2014) [117]; «Панпсихізм як парадигма» (2011) [116]; «Збереження має включати «історію про відчуття» (2022) [110]; «Приходьте зі старим Хайямом і залиште мудрих поговорити» (2017) [109]; «Боротьба за навколишнє середовище на батьківщині аборигенів: збереження корінного населення в Австралії» [108].

У публікації «Екофілософія як спосіб життя» Ф. Метьюз досліджує стан сучасної екофілософії, яка виходить за межі філософії в її суто академічному, професійному значенні: «Це «щось», що могло б, з одного боку, прив'язати філософію до її власного стародавнього, життєдайного, але нині втраченого коріння в греко-римському світі, а з іншого боку, відкрити її для людей, які здійснюють пошук істини за межами академічної системи пізнання для рефлексивного способу життя у суспільстві, що орієнтований на Землю. За допомогою детального порівняння екофілософії з давніми школами стоїцизму та епікуреїзму, які розуміються не просто як інтелектуальні дискурси, а як «спосіб життя» (П'єр Хадот)» [114, с. 1]. Ф. Метьюз закликає звільнитися від умовностей, які заважають формуванню нашої культурної ідентичності та створенню власної внутрішньої сили рефлексивної думки.

У межах сучасної науки особливої цінності набуває публікація Ф. Метьюз «Біомімікрія і проблема праксісу» (2019) [106], яка розкриває перспективи біомімікрії у створенні екологічної цивілізації, біоінклюзивних форм свідомості й, отже, етичних основ в онтологічному просторі.

Особливої актуальності набуває стаття Ф. Метьюз «Переосмислення проблеми та вирішення: дванадцять точок зору з усього світу» (2021) [105], в якій автор розглядає наслідки пандемії та її значення для відносин людства з природою. Адже COVID-19 нагадав про те, наскільки людство має залежність від природи: «Пандемія є симптомом нашого розладу відносин з

природою: це відбувається на тлі єдиного великого вимирання в нашій країні» [105, с. 180].

У праці «Чуйний світ: особисті роздуми» (2019) [104] Ф. Метьюз окреслює онтологічний аспект свідомості в межах західного психоаналізу, охоплює ряд метафізичних питань. У публікації «Слони як біженці» [107] Ф. Метьюз риторично описує тварин як «біженців». У межах цього терміну філософ зазначає: «Якщо біженці – це ті, хто через обґрунтований страх переслідування через свою групову ідентичність не бажають або не можуть залишитись, щоб захистити свою країну, то деяких тварин можливо ідентифікувати, як біженців». Далі Ф. Метьюз зазначає: «Зобов'язання щодо тварин-біженців створює нові виклики: як теоретичні, так і практичні, для екологічного відновлення, збереження та відносин між людьми та тваринами» [107, с. 103]. Таким чином, у публікації розкривається велика трагедія з точки зору збереження окремих видів тварин, які за своїм психологічним станом не дуже відрізняються від людини.

Незважаючи на те, що Ф. Метьюз розглядає дуалістичний погляд на природу в більш загальному значенні, в контексті сучасної цивілізації, вона одночасно окреслює природний закон усередині людини, заснований на внутрішньому інтуїтивному відчутті, та присвячує цій темі статтю 2007 р. під назвою «Світ, прихований у світі», яку публікує в екологічному гуманітарному журналі з розвитку екософії «The Trumpeter». Розгорнутий поетичний відгук світу з'являється у внутрішньому бутті людини, на емпіричному рівні сприйняття.

Багато праць Ф. Метьюз мотивовані екологічною кризою, яка є, як пишуть багато представників сучасної філософії, результатом антропоцентричного погляду. Зокрема такий погляд мають Кей Андерсон (Університет Західного Сіднею), Донна Гаравей (професор факультету феміністських досліджень і факультету історії свідомості Каліфорнійського

університету в Санта-Крузі), Ізабель Стенгерс (бельгійський філософ).

У своїй останній праці «Дао цивілізації: лист до Китаю» (2023) «The Dao of Civilization: A Letter to China» [115] Ф. Метьюз підкреслює, що дуалізм концептуально віддаляє духовне від матеріального, культурне життя від природного й людину від тварини, тим самим породжуючи виключно інструменталістське ставлення до природного середовища.

Ф. Метьюз звертається безпосередньо до прикладу Китаю, щоб повернути даоську спадщину, застосувати цю спадщину до проблеми практики сьогодні й тим самим висвітлити шлях до форм цивілізації, більш відповідних нашому часу. Автор відображає світ речей, предметів, індивідів, різноманітних у своїх формах, які, немов пелюстки, обертаються знову і знову, коли вони знаходять шлях до землі [115, с. 1]. У багатьох працях Ф. Метьюз можливо простежити, що на певному етапі свого творчого пошуку філософ переживала важкі часи переходу від релігії до філософії. Внаслідок внутрішнього переосмислення здійснюється поєднання хаосу в щось гармонійне й цілісне, формуються головні підходи Ф. Метьюз до осмислення проблеми буття. У своїй книзі «Екологія та демократія» Ф. Метьюз розглядає види комунікації, які могли б забезпечити більш гармонійну координацію між політичними та екологічними системами. Демократія має бути переконливою в екологічному контексті [85, с. 226]. Її дослідження базуються на роботах Дж. Драйзека, Ю. Габермаса, Келлера, Е. Фокс, А. Брамвелл, М. Бигон, Дж. Харпера, К. Таунсенда та ін.

Зазначимо, що серед авторів, які вивчають філософію Ф. Метьюз, ми не знайшли вітчизняних дослідників. Серед зарубіжних авторів, які осмислюють концепти Ф. Метьюз в першу чергу ми б відмітили таких дослідників, як Опперман [129], Стівенс [155], Колеман [34], Джунгера [61], Гаард [49]. Втім, ми не знайшли серед них дослідників, які залучають ідеї Дж. Берклі до своїх розвідок теорій Ф. Метьюз.

1.2. Методологія дисертаційного дослідження

Під час дослідження принципів пізнавальної діяльності ідей Дж. Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз у дисертаційній праці був використаний системний методологічний підхід та залучена низка методів, що дозволили об'єктивно оцінити головні аспекти пізнавальної діяльності Дж.Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз з точки зору цілісності природних явищ та взаємодії людини зі світом, поєднати теорію і практику в межах екологічної етики, онтології та гносеології.

Окреслюючи загальні методи, використані в роботі, можна виділити наступні: метод експлікації, компаративний та дескриптивний метод. Для здійснення текстологічного аналізу принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі в межах філософського вчення Ф. Метьюз, а також для вирішення дослідницьких завдань відносно складних ідей, актуалізації головних екзистенціальних питань, відображення складних взаємозв'язків матеріального та духовного світів у філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз, інтеграції системи цінностей у головних працях філософів та з метою загального розуміння специфіки основних положень запропонованого дослідження нами також застосовувалися індуктивний метод, метод абстрагування та герменевтичний метод.

Метод експлікації в нашій роботі є необхідним, оскільки здійснюється роз'яснення складних абстрактних ідей, таких як «Дух», «Дао», «істина», «Бог», «ідея», «свідомість», «свобода», «краса», «світ, прихований у світі» та ін. У межах філософських інтерпретацій Дж.Берклі та Ф.Метьюз виявляється багато абстрактних ідей, які не мають конкретного фізичного втілення, але вони мають бути обговорені та проаналізовані відповідно до різних контекстів нашого дослідження. Таким чином, метод експлікації використовується для розкриття ідей Дж. Берклі та Ф. Метьюз, що можуть

вважатися абстрактними поняттями, оскільки вони являють собою ментальні конструкції, які допомагають нам зрозуміти багатогранність індивідуального філософського досвіду. Хоча сам Дж. Берклі й заперечував існування абстрактних ідей за межами власного досвіду у вигляді самотійної реальності, але в межах цього дослідження роз'яснення певних абстракцій методом експлікації є важливим для розуміння сутності головних понять у творчості кожного з філософів. Таким чином, використання методу експлікації дозволяє уникнути непорозумінь і забезпечити більш глибоке розуміння теми дисертаційного дослідження, наблизитись до сутності багатьох феноменів у працях Ф. Метьюз та Дж. Берклі та розкрити зміст певної єдності між ідеями цих філософів. Компаративний метод є основоположним для цієї дисертації і застосовується нами майже в кожному з підрозділів дисертаційного дослідження. За допомогою компаративного методу здійснюється виявлення спільних рис і відмінностей у філософських концепціях Ф. Метьюз і Дж. Берклі. Для здійснення порівняльного аналізу робіт Дж. Берклі та Ф. Метьюз, виявлення спільних рис та ряду розбіжностей у їх філософських концепціях щодо природи сприйняття, суб'єктивно-об'єктивної природи дійсності, феномену «Екологічного Я» дуже важливим є використання саме компаративістики. Завдяки зазначеному методу представлене дисертаційне дослідження має змогу актуалізувати екзистенціальні питання, які залишаються важливими в сучасному контексті.

Компаративний метод зокрема використовується нами з метою порівняння мови оригіналу та мови перекладу на рідну мову, відповідно до важливих стилістичних аспектів смислоутворення, адже чуттєве пізнання та абстрактне мислення присутні у багатьох працях Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Важливо враховувати проблематику співвідношення мислення та мови в

дослідженні, бо Дж. Берклі та Ф. Метьюз є представниками різних історичних епох. Завдяки компаративному методу виникає уявлення щодо причинно-наслідкових зв'язків між психофізичними явищами в полі смислів філософських ідей Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Компаративний метод також дає змогу знайти кордон перетину головних ідей Дж. Берклі та Ф. Метьюз відносно простору, в якому здійснюється інтеграція процесу мислення та сприйняття, а саме «світу зсередини». Важливу роль для нас у розумінні як саме застосовувати цей метод відіграло знайомство з працями М. Поповича, у дослідженнях якого ми побачили застосування компаративістики в тому аспекті, який є важливим для нас при аналізі філософії Берклі у контексті думок Ф. Метьюз. Зокрема, ми маємо на увазі трактування містичного та раціоналістичного дуалізму з точки зору аксіологічних критеріїв релігійної філософії Августина Блаженного у спробі поєднати вічність як позачасову сутність із тривалістю «звичайного часу» у моменті сприйняття, одночасно поєднуючи світське і сакральне [213, с. 509]. У розумінні часу з точки зору М. Поповича дослідження феномену «всеприсутності Бога» призводить до відкриття нового онтологічного поля поза межами об'єктивно-суб'єктивних відносин, де «Літургійний час, який триває вічно і в якому початок і кінець, порядок і хаос нечіткі є ірраціональним за своєю природою» [213, с. 29].

Водночас за допомогою компаративістики у дисертаційному дослідженні були проведені паралелі між уявленнями про іконографічні образи з точки зору філософії Дж. Берклі, як внутрішньої реальності природних явищ у філософському вченні Ф. Метьюз. Внутрішня сутність цього духовного феномену ширше розкрилася в аналогії з розумінням сутнісної природи ікони у філософії М. Поповича, який досліджує теологічні дискусії навколо містичних тенденцій та раціоналізації вчення про образи в дусі традицій Григорія Великого, який відзначає такі основні

ідеї, як «Хрест є *signum* Христа, в якому Його вшановують; образ Діви Марії і святих дозволяє «схвилювати внутрішній дух людини». Нарешті, *imago crucifixi* дозволяє справді стати подібними до страждаючого Христа, оскільки через погляд цей образ «віддзеркалюється в серці» [213, с. 512]. Отже, можна зробити висновок щодо сприйняття «Образу» у принципах пізнання Дж. Берклі та духовної природи речей у суб'єктивності Ф. Метьюз. У результаті використання методу порівняльного аналізу формується усвідомлення, що «образи у творчості Дж. Берклі потрібні не тільки для конструювання християнського суспільства як ідейного цілого, але й для створення християнського суб'єкта в його особистому містичному досвіді для спілкування з невидимим» [213, с. 512].

Дескриптивний метод був використаний у межах дослідження для забезпечення дескриптивної та інтерпретаційної валідності, отримання необхідної інформації для осмислення головних положень філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз з урахуванням сутнісних характеристик головних феноменологічних явищ, окреслення головних завдань дослідження, які полягають у проведенні систематичного аналізу та розкритті важливих аспектів окремих феноменів у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі, головним чином феномену сприйняття, а також виявлення сутнісних характеристик такого феномену, як «Екологічне Я» у підрозділі 2.2 та «Шлях найменшого опору» у підрозділах 2.3 та 3.3. Також з застосуванням дескриптивного методу пов'язано наведення в нашій дисертації цитувань філософів, думки яких ми аналізуємо, адже, як зазначає наш науковий керівник О. В. Кулик, «у філософських дослідженнях серед традиційних засобів забезпечення валідності у її дескриптивному та інтерпретаційному модусах традиційно застосовують наведення прямих цитувань тих авторів, погляди яких описують та інтерпретують» [194, с. 77].

Індуктивний метод у нашій роботі дозволяє виявити аспекти,

пов'язані з ідеями гілеморфізму, інтеграції матерії та форми в єдине діалектичне поле, які є основоположними в контексті філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Одночасно індуктивний метод використовується для аналізу конкретних випадків формування свідомості, таким чином у дослідженнях актуалізується запитання, яке окреслює В. Вознюк у праці «Концепція цілісності як основа філософського синтезу знань»: «Чи час, коли стародавні символи знання мають перетворитися на наукові формули? Чи вдача полягає у розширенні свідомості? Адже свідомість людини є місцем зустрічі всіх світів» [179, с. 11]. Дуже важко відповісти на це запитання, не використовуючи метод індукції.

В застосуванні індуктивного методу ми орієнтувалися на приклади використання цього методу українським філософом С. Кримським. Як писав цей мислитель: «якщо індивідуалізація є закономірністю розвитку буття, то з нею мають бути пов'язані певні ранги і рівні буття, оскільки світова культура і релігійна свідомість спрямовані на виокремлення людини з кола речей, через те, що існує небезпека стати річчю» [192, с. 6]. Використання індуктивного методу дозволяє виявити справжню мотивацію філософії Дж. Берклі, яка полягає не в тому, щоб відокремити індивідуальність від зовнішнього світу, а у тому, щоб відкрити пізнання внутрішньої природної сутності людини в процесі апперцепції, на свідомому рівні досягти найвищого рівня духовного існування в собі, в джерелі духу. Отже, індуктивний метод нам, зокрема, допоміг розкрити думки Дж. Берклі щодо становлення духовності в процесі свідомого сприйняття, що потребує естетичної рефлексії, за допомогою якої людина залишає хибні уявлення про світ як універсум чогось зовнішнього і занурює себе у простір внутрішнього.

Додамо також, що, проводячи аналогію між поняттям внутрішньої свободи в філософії Дж. Берклі та С. Кримського, можна зрозуміти етичні

основи, через які самоототожнення з істинною природою себе реалізується у внутрішньому просторі не як у суб'єктивному, а як у самодостатньому. З одного боку, сенс цієї самодостатності можна передати через метафоричний образ, в якому людина є хрестом, спрямованим до чотирьох сторін світу, але не з точки зору антропоцентризму, а розп'яттям, в якому приноситься в жертву матеріальна природа буття. З іншого боку, Дух через цю жертву відкриває себе, і тоді чотири напрямки об'єднуються в одну точку гармонії духу. У рамках сучасних економічних відносин цю схему можна розглянути на прикладі «кластеру», схему якого розкриває Кудрявець Є. В. [193, с. 70]. Кластер створює окрему самодостатню реальність або економічну модель із централізованим керуванням. Тут спостерігається самодостатність та замкнутість кластера як системи. Передбачається, що в одному просторі є багато кластерів. Явища, які здаються абсолютно різними за своїми основними характеристиками, такі як розп'яття та кластер, мають подібність у тому, що існує внутрішній центр контролю, але їх основна відмінність полягає в якості дії. З центру Божественного Абсолюту немає цілеспрямованого зусилля в дії для досягнення конкретної мети, все відбувається природно, з волі Творця, з точки зору філософії Дж. Берклі, оскільки цей центр знаходиться в Розумі Творіння, подібно до точки складання реальності сприйняття. Як ми побачили в своїх дослідженнях, з точки зору філософії Ф. Метьюз, центром кластеру є «Дао цивілізації» – те, що належить природі, суб'єктивній реальності, самодостатності і тому непідвладне контролю з боку людського розуму, залишається незбагненим у своїй суті.

У межах безпосереднього розгляду застосування індуктивного методу в підрозділі 2.3 цієї роботи варто зазначити, що метафізичні основи емпіричного рівня сприйняття у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі враховують індуктивний спосіб мислення. У цьому випадку індуктивний

метод дозволяє не тільки використовувати наукові теорії, такі, наприклад, як «холістична теорія», але й залучати наукові практики, які пов'язані з безпосереднім досвідом. Так, у підрозділі 2.1 на прикладі практики Маранасаті – усвідомлення смерті, – завдяки застосуванню індуктивного методу ми маємо нагоду створити цілісну картину та побачили тісний взаємозв'язок між свідомістю та сприйняттям людини. Як ми бачимо, згідно з індуктивним методом, Дж. Берклі не заперечує пізнання речей за допомогою відчуттів у єдності з духовним початком, але, з іншого боку, індуктивний метод дозволяє виявити пов'язані з цим принципом пізнання проблеми «емпіричної непослідовності» з точки зору інших філософів. Адже Дж. Берклі не відмовляється від існування самої матерії, але відкидає саме ідею про реальність її буття за межами сприйняття у Святому Дусі. Таким чином виникає конфлікт між метафізичними твердженнями, які спираються лише на матеріалістичні теорії пізнання.

Методом абстрагування в дослідженні визначено основні ідеї Дж. Берклі та Ф. Метьюз про формування спільного онтологічного простору свідомості на таких рівнях, як соціальний, екологічний, етичний тощо у підрозділах 2.1, 2.3, 3.2, 3.3. Завдяки методу абстрагування було виявлено, що Ф. Метьюз інтегрує екологічні аспекти ширше в контексті культурної та соціальної взаємодії, але водночас у творі Дж. Берклі «Три розмови між Гіласом і Філонусом» розкривається взаємодія персонажів, які представляють різні погляди на природу існування людини в суспільстві та внутрішню природу існування з точки зору християнської традиції. Через діалоги Дж. Берклі ми усвідомлюємо не лише концептуальну соціальну проблематику, а й важливість соціокультурного контексту для розуміння онтологічної проблематики з точки зору сучасної психології. Також даний метод допоміг нам в наближенні до осмислення метафізичних конструктів. Як зазначає В.Б. О कोरोков, «Рух мислення до своєї початковості (навіть,

якщо воно теологічне) є просуванням до буття шляхом схоплення його відкритості (у джерелах думки)» [202, с. 113], а ефективно осмислювати такі аспекти можна лише з застосуванням методу абстрагування.

Підрозділи 3.1 та 3.3 можна охарактеризувати застосуванням такого методу, як герменевтичний, за допомогою якого здійснюється текстологічний аналіз принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі в межах філософського вчення Ф. Метьюз не лише з точки зору буквального значення. Цей метод дозволяє знайти глибші сенси в структурі наукового пізнання, культурному, екологічному, історичному, онтопоетичному контекстах, в сучасній гносеології та епістемології, враховуючи цілісність тексту, історичність та рефлексивність, дійти до коректного розуміння застосованих Ф. Метьюз та Дж. Берклі фундаментальних реалій. Як відмічає С. В. Шевцов, «Філософія не має прямого впливу на навколишній світ. Але вона здатна вибудовувати певні моделі дійсності, щодо яких відбувається корекція цієї дійсності» [220, с. 177] і герменевтичний метод дозволяє наблизитися до розуміння даних моделей дійсності, які пропонують Ф. Метьюз та Дж. Берклі.

У своєму дослідженні ми орієнтувалися на зразки застосування герменевтичного методу, які можна побачити у працях Євгена Бистрицького [177]. Зокрема, за допомогою герменевтичного методу нами розкривається феномен антропоцентризму та екоцентризму в підрозділі 2.2 у межах «Етики дикої природи», які репрезентують принцип протилежності в поглядах Ф. Метьюз.

Висновки до розділу 1

Як ми встановили в даному розділі, в контексті нашого дослідження важливі передусім такі першоджерела, як праці Ф. Метьюз «Відновлення

реальності по відношенню до культурного ренесансу» [87], «Розмова між скелями з сонячною росою» [117], «Екологічне Я»[84], «Дао цивілізації: лист до Китаю» [115]; «Екофілософія як спосіб життя» [114]; «Екологія та демократія» [85]; «За любов до матерії: сучасний панпсихізм» [81]; «Подорож до джерела Меррі» [111]; «Відродження реальності: у напрямку до відновлення «Культури» [87]; «Без тварин життя не варте життя» [112]; «Ардея: філософська повість» [113]; «Світ, прихований у світі. Розмова про онтопоетику» [119]; «Розмова між скелями з сонячною росою» [117]; «Панпсихізм як парадигма» [116]; «Збереження має включати «історію про відчуття» [110]; «Приходьте зі старим Хайямом і залиште мудрих поговорити» [109] тощо.

Що стосується праць Дж. Берклі, першоджерелами для нашої дисертації виступили передусім такі його філософські твори, як «Есе до нової теорії бачення»[16], а також «Трактат про принципи людського пізнання» [15], «Три діалоги між Гіласом і Філонусом» [14], «Сіріс» [20], «Алсіфрон» [13], «Аналітик» [19].

Щодо стосується праць дослідників творчості Дж. Берклі, в контексті теми нашої дисертації ми вважаємо важливими публікації передусім таких зарубіжних авторів, як Дж. Паппас [130], Дж. Джонстон [60], Дж. Джурін [62], А. А. Люс, Т. Е. Джессоп [74]; М. Атертон [9], Д. Берман [27], К. Вінклер [173], С. Парігі [132]; Дж. Кемпбелл [30], А. Г. Белло [22], Т. Айраксінен [5]; Д. Берман [27]; Л. Петершмітт [134]; Х. Стефан [153], М. Шиманська [157]; Д. Флейдж [46]; Дж. Вайлд [171]; Х. Стефан [154]; Дж. Варнок [165], а також таких українських дослідників, як Г. Є. Аляєв [176], О. Панич [203], В. Кебуладзе [188], І. Бредун [178], І. Пасічник [204], І. Домнич [185], В. Загороднюк[186], М. Грицишина [181], Т. Мащенко [199] тощо. Що стосується праць дослідників філософії Ф. Метьюз, ми вважаємо важливими в рамках нашого дисертаційного дослідження публікації таких

дослідників, як Опперманн [129], Стівенс [155], Колеман [34], Джунгера [61], Гаард [49].

У процесі аналізу наявної дослідницької літератури ми встановили, що тематика осмислення філософії Ф. Метьюз в контексті філософії Дж. Берклі є практично недослідженою і відкриває широкі можливості для нашого дисертаційного дослідження.

Як ми з'ясували, запропоноване дослідження дозволяє провести систематичний аналіз та розкрити важливі аспекти окремих концептів у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі, головним чином концепту сприйняття, а також виявити сутнісні характеристики такого феномену, як «Екологічне Я» та «Шлях найменшого опору» відповідно до дослідження першоджерел:

«Дао цивілізації: лист до Китаю» (2023) [115]; «Екофілософія як спосіб життя» (2023) [114]; «Екологія та демократія» (1996) [85]; «За любов до матерії: сучасний панпсихізм» (2003) [81] та ін. В основі дослідження лежить системний підхід, що сприяє актуалізації головних екзистенціальних питань філософів. Цей підхід дозволяє виявити спільні риси та відмінності в поглядах Дж. Берклі та Ф. Метьюз, а також актуалізувати екзистенціальні питання, які залишаються важливими в сучасному контексті.

Критичний аналіз дозволяє виявити сильні та слабкі сторони філософських теорій Ф. Метьюз та Дж. Берклі, а також провести деякі дослідження щодо актуальності в сучасному вимірі, відокремити найбільш важливі ідеї відносно об'єктивності й суб'єктивності у філософії Ф. Метьюз і Дж. Берклі. Для отримання теоретичних і практичних результатів роботи була обрана наступна методологія: метод експлікації, компаративний та дескриптивний методи.

Одночасно для вирішення дослідницьких завдань відносно складних ідей, актуалізації головних екзистенціальних питань у філософії Дж. Берклі

та Ф. Метьюз використовується герменевтичний, індуктивний та метод абстрагування.

Отримані результати зводяться в певну теоретичну систему, де простота загального як детермінація одиничних явищ співвідноситься з істотними якостями окремих феноменів в єдиному просторі загальнолюдських цінностей. Практична частина отриманих наукових результатів відображається в публікаціях (тезах доповідей, статтях, доповідях на конференціях).

РОЗДІЛ 2

ПРИНЦИПИ ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ДЖ. БЕРКЛІ ТА Ф. МЕТЬЮЗ У СТРУКТУРІ ОНТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ

2.1. Онтологічна проблематика у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі: буття, істина, реальність

Перш за все окреслимо деякі співвідношення між онтологічними положеннями Дж. Берклі та Ф. Метьюз, які є судженнями про «самоствердження буття». Зазначимо, що у цьому контексті особливо актуальним є питання про співвідношення метафізики та онтології, яке сьогодні є не менш дискусійним, ніж у філософії Нового часу. Одразу зазначимо, що онтологічні концепції Дж. Берклі апелюють до доктрини причинності – окаяіоналізму Ніколя Мальбраса, яка пояснює взаємодію душі й тіла за допомогою втручання Бога. На основі цієї теорії ми надалі проведемо порівняльний аналіз окремих онтологічних явищ у філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз, які є контрастом ідеї українського філософа В. Петрушенка: «онтологія більше має справу з визначеннями сущого, а не з тим, що робить суще сущим» [211, с. 155-156].

Ф. Метьюз визначає істину буття через розкриття внутрішнього аспекту духовної свідомості, на відміну від Дж. Берклі, який розкриває істину буття в присутності Бога. Основна відмінність онтологічної проблематики полягає в тому, що Ф. Метьюз стверджує право на існування всіх живих істот від їх народження, відстоює свободу волі для прояву і реалізації духовної сутності не лише людини, а й тварин і рослин. Можливо, це виглядає парадоксально, але незважаючи на якісні відмінності у пізнанні істини, Дж. Берклі та Ф. Метьюз мають багато перетинів у своїх поглядах, які надають певні перспективи для виявлення нової онтологічної парадигми

в сучасному світі.

По-перше, давайте звернемося до результатів дослідження, які були оголошені на конференції з метафізики Берклі, що відбулася в Університеті Західного Онтаріо в Канаді 13-14 березня 1992 р. На цій конференції були висвітлені дослідження Едвіна Б. Аллера. Філософ намагався знайти докази онтологічної інерції у працях Дж. Берклі й з цього приводу опублікував статтю під назвою «Ідеалізм Берклі» [1, с. 229]. Онтологічна інерція в цьому контексті набуває свого значення з точки зору існуючої ідеї, сутність якої є інертною та залежною від іншого онтологічного простору. Питання Едвіна Б. Аллера «Чи є чорний кіт у темній кімнаті?» виходить з інтерпретації понять «ідеї та духу» у праці Дж. Берклі «Трактат про принципи людського знання» [15]. Едвін Б. Аллер цитує Дж. Берклі й надає значення субстанціалізму, вважаючи, що Дж. Берклі стисло висловлює онтологічність своєї системи: «Річ або Істота – два види, цілком різні й неоднорідні, які не мають нічого спільного, крім назви. Духи – діючі, неподільні, нетлінні, субстанції: ідеї ж є інертними, швидкоплинними, тлінними пристрастями або залежними істотами, які живуть самі по собі, але підтримуються або існують у свідомості чи духовних субстанціях» [1, с. 14].

Але Дж. Берклі наголошує: «Ми не можемо не визначити той факт, що коли речі залишаються незмінними, наші ідеї змінюються, деякі з них утілюють реальну якість, яка насправді існує в речах». Далі він пояснює коливання ідей у просторі: «Увесь цей скептицизм щодо того, що все, що ми бачимо, чуємо й відчуваємо, може бути лише фантомом і марною химерою, і зовсім не є реальними речами, реально існуючими в природі, випливає з нашого припущення про різницю між речами та ідеями, і що перші живуть без Розуму, бо несвідомі» [15, с. 36]. Таким чином, ми можемо побачити, що онтологічні положення Дж. Берклі відносно ідей та речей

насправді не долучені до онтологічної інерції, бо самі ідеї змінюються відповідно до процесу сприйняття й належать свідомості людини: «Існувати – це одне, а бути сприйнятим – інше» [15, с. 13]. Таким чином, ми бачимо головну спільну рису у поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі – вияв істини буття відбувається у свідомому діалектичному полі.

Як відомо з багатьох джерел, свідомість змінюється й існують певні її рівні, які залежать від культурного середовища, особистості суб'єкта, фізіологічних особливостей, змін в емоційній сфері, змін у сприйнятті часу, подій та ін. Таким чином, логічним висновком є те, що ідеї змінюються разом зі свідомістю. Відповідно до цього Дж. Берклі вважає, що реальним є те, в чому є свідомість. Ф. Метьюз дотримується відносно свідомого існування подібної точки зору, але надає значення присутності свідомості не лише у сприйнятті людини, а також у тваринах, рослинах та різних проявах буття згідно з теорією панпсихізму – уявлення про загальну одухотвореність природи. Зазначимо, що у сучасній філософській літературі ідея панпсихізму переживає справжній ренесанс, маючи чимало відомих послідовників, наприклад, подібні погляди висловлює Девід Чалмерс [33].

Ідея одухотвореної свідомості в емпіризмі Дж. Берклі та філософії Ф. Метьюз виходить з положення, що саме буття можна визначити відповідно до теорії гілеморфізму, згідно з якою метафізична точка зору розкривається у двох напрямках: потенціальному та актуальному. Те, чого ще потенційно немає, перетворюється на щось і набуває буття. Так в Аристотеля гілеморфізм є доцільним, коли буття набуває своєї форми завдяки можливості її набути, й кінцева мета руху – Бог. Такий термін, як гілеморфізм, остаточно утвердився в літературі XIX ст. Його головне значення полягає у процесі створення та втілення в буття будь-якої форми. У вигляді форми може виступати ідея.

Згідно з філософією Дж. Берклі, для породження руху у світі немає необхідності, щоб Божественна форма чинила на рух предметів активну безпосередню дію. Достатньо її існування, від якого матерія відчуває прагнення до реалізації «форми». Певні перетворення внутрішнього буття відбуваються всередині самої людини. Говорячи мовою християнської традиції, реалізація «форми» здійснюється, коли існує Божа благодать або присутність Духа Святого, за допомогою якої тлінна матерія одухотворюється й людина чи інша істота набуває буття в присутності Духа Святого. У цьому процесі не здійснюється якихось активних дій з боку людини, вона не може якимось чином вплинути на те, що відбувається.

У метафізиці Дж. Берклі внутрішня сила або потенціал, як і в метафізиці Аристотеля, є ентелехією – можливістю здійснення. Справжнє існування відбувається у присутності Творця – *quod quid erat esse*, тобто те, завдяки чому щось існує [3, с. 398]. У зв'язку з цим закономірно може виникнути питання про те, що таке смерть та сон. Адже згідно з емпіризмом Дж. Берклі у присутності Бога буття не зникає ніколи. З іншого боку несвідома людина існує як уві сні. Чи можливо навчитися керувати сновидіннями, розуміти, що уві сні бачиш сон? Якщо наяву в несвідомому стані людина проживає життя як сон, значить можна припустити, що вона хворіє хворобою під назвою «онтологічна інерція». Найпростіше описати це явище за допомогою методів експлікації. Так, Ф. Метьюз і Дж. Берклі майже в кожній своїй праці засвідчують, що свідомою людиною позбавлена ознак онтологічної інерції, оскільки її сприйняття набуває певних ознак у процесі трансформації, відповідно до теорії гілеморфізму.

Що ж саме наближує людину до свідомого стану? Напевно, простіше назвати те, що занурює людину в несвідомий стан, але з позиції самих філософів саме сприйняття наближує до справжнього буття в потоці розкриття свідомості. Дж. Берклі підкреслює у праці «Трактат про принципи

людського знання»: «Для речей існувати – значить бути сприйнятими у сприйнятті» [15, с. 13]. Тобто речі існують лише остільки, оскільки вони сприймаються свідомістю. Поза свідомістю буття речей начебто вичерпує себе.

Незважаючи на створення образу «об'єктивного Небуття», а саме простору, в якому немає свідомості, протилежний сенс якого закладено в цитаті «esse est percipi» – «бути означає бути сприйнятим», у своїх дослідженнях Дж. Берклі стверджує, що ми не втрачаємо жодної речі в природі. Все, що ми бачимо, відчуваємо, чуємо або так чи інакше сприймаємо або мислимо, залишиться так само достовірним та реальним, яким воно коли-небудь було [15, с. 21].

Філософ підкреслює відмінність між тим, чим є справжня дійсність та химера, але й те, й інше існує так само в дусі і в цьому сенсі суть однаково ідеї: «Ті речі, які я бачу на власні очі, чіпаю своїми руками, існують, – реально існують, у цьому я анітрохи не сумніваюся» [15, с.21].

Відносно аспекту існування Дж. Берклі розкриває певну екзистенціальну субстанцію поряд з небуттям. Цю субстанцію можливо розглянути під різними кутами зору, у вигляді «єдиної живої ідеї», де буття подібне до квітки, що виростає з одного зерна, перетворюючись на цілісність нескінченної форми.

Гегель у «Феноменології духу» згадує, що «Бог є буття». Думка Гегеля дуже близька до уявлення Ф. Метьюз відносно «світу, який прихований у світі», коли просвітлення відбувається у відчутті речей зсередини. [119, с. 64]. У цьому контексті треба підкреслити, що в розумінні емпіризму Дж. Берклі субстанція не поглинає зовнішню реальність, її неможливо позначити як «односторонню», бо вона перетворюється за допомогою духу. Це інструмент здійснення для вищого початку, який усе породжує. Але все сягає до небуття на певних рівнях існування, тоді як на

інших рівнях, у сприйнятті «інших» духів, формується інша реальність. Дж. Берклі описував цей феномен як «творіння Розуму». Адже з точки зору емпіризму Дж. Берклі «розум» – це певна духовна субстанція

Треба зазначити, що загальна ідея суцього видається Дж. Берклі найбільш абстрактною та незрозумілою з усіх ідей, бо почуття дають нам знання лише про наші відчуття, ідеї або про ті речі, які безпосередньо сприймаються у відчуттях, але не переконують нас у тому, що існують поза духом несприйняті речі, подібні до тих, які сприйняті [15, с. 16]. Таким чином емпіризм Дж. Берклі похитнув ідею про відокремлене існування матерії. Людина постає у вигляді речі самої в собі, яка перебуває у сприйнятті дійсності за допомогою самозверненої свідомості. Ф. Метьюз вважає, що ми несемо в собі рефлексивну свідомість і волю, які дозволяють споглядати те, що ми відчуваємо. Треба зазначити, що в межах сучасної гносеології відчуттями є первинні, базові реакції на фізичні стимули, які надходять через органи чуття. Вони є безпосереднім результатом взаємодії з навколишнім середовищем. Почуття відображають більш складні емоційні та психічні реакції, які формуються на основі відчуттів та складають такі емоції, як радість, сум, страх, любов, що часто є результатом інтерпретації відчуттів у контексті особистого досвіду та соціального середовища. Ф. Метьюз у процесі споглядання приділяє велику увагу саме досвіду, що притаманно й емпіризму Дж. Берклі.

Звичайно, сприйняття дійсності дитиною, святим чи безпритульною людиною відрізняються. Як зазначає Едіт Штайн, яка застосовує феноменологічний метод для аналізу почуття, докладно описує його відхилення від схожих феноменів: «Сприйняття святого певною мірою схоже на сприйняття дитини, що вбирає в себе враження й реагує на них з ще не послабленою силою і жвавістю, з нічим не затьмареною неупередженістю. Але дитині бракує зрілості сприйняття. Крім того, як

тільки сприйняте усвідомлюється, тут же утворюється безліч зовнішніх і внутрішніх джерел ілюзій та оман, які спрямовують свідомість хибним шляхом». Далі Едіт Штайн підкреслює: «Символ», або «чуттєвий образ», означає, що він походить з нескінченної повноти почуття, куди проникає людське пізнання, в якому відгукується вся неосяжна різноманітність почуттів» [152, с. 10].

Як ми розуміємо, доросла людина створює більше абстрактних ідей, ніж дитина. Саме абстрактні ідеї в інтерпретації Дж. Берклі та Ф. Метьюз утворюють труднощі на шляху пізнання. Фокусуючи увагу на «чуттєвому образі», ми поступово наближаємося до розкриття онтологічної складової у працях філософів.

За допомогою онтологічних положень Ф. Метьюз можливо окреслити окремі аспекти емпіризму Дж. Берклі в більш адаптованому й новому для сучасного читача просторі, надати ознак упевненості в сутності власного буття.

Як ми бачимо, згідно з екзистенціальними положеннями Ф. Метьюз та Дж. Берклі у свідомості з'являється певний чуттєвий зміст, за допомогою якого здійснюється реалізація буття індивідуального, але пов'язаного з усім існуючим у просторі, сповненому духовним потенціалом та діючою субстанцією.

Разом із чуттєвим змістом, про який іде мова, формується й онтологічна складова, що становить єдиний досвід, у якому перебувають живі істоти. Але з праць філософів можна зробити висновок, що цей досвід не є незалежним, бо формується на певному еволюційному рівні у джерелі апріорного світопізнання. Далі виникають логічні запитання: «Чи може тілесна субстанція мислити?», «Чи подільна матерія до нескінченності?» і «Як вона діє на дух?».

Ф. Метьюз окреслює сенс буття тілесного, не одухотвореного світом

розуму та свідомості. Тілесне буття у відсутності свідомості та розуму для Ф. Метьюз, як і для емпіризму Дж. Берклі не має сенсу й тому, мабуть, і не існує у світі істинності для свого власного сприйняття: «Ядро подвійності: розум/матерія, розум/тіло та людина/природа, були значною мірою гендерно обтяжені, що є наріжними каменями для ідеології домінування, яка приписує маскулінності властивості розуму, віддаючи жіночності нульовий залишок цієї цінності, – усе, що залишилося від природи, позбавленої інтелекту, обізнаності, відчуття, свободи волі, значення та мети. Жінка була символічно сконструйована в межах цієї ідеологічної рамки як проста природа тіла до культури розуму людини» [44, с. 4].

Як ми помітили, Ф. Метьюз підкреслює важливість існування духовного, свідомого початку, здатного до мислення незалежно від гендерної складової, бо самотійна безглузда матерія втрачає в іншому випадку свій сенс. Одночасно під словом «дух» Дж. Берклі розуміє лише те, що мислить і сприймає. Якщо не сприймає, тоді й не існує.

Щоб уникнути двозначності та змішування абсолютно різних і несхожих предметів, філософ проводить різницю між духом та ідеями:

«Душа неподільна, безтілесна, непротяжна й, отже, неруйнівна, безсмертна. Наші душі не можуть бути пізнані через ідеї, але «Так ми можемо сказати, що маємо ідею про дух, тобто що ми розуміємо значення цього слова; в іншому випадку ми не могли б нічого ні стверджувати, не заперечувати щодо нього. Ідеї, що знаходяться в інших умах, ми пізнаємо за допомогою наших власних ідей, припускаючи останні подібними до перших, так само ми пізнаємо інших духів за допомогою власної душі, яка в цьому сенсі є їхній образ або ідея, оскільки вона має подібне ставлення до інших духів, як синява чи теплота, сприймані мною, відносно тих самих ідей, що сприймаються іншою особою» [15, с. 46].

Ми не можемо знати про існування інших духів інакше, як за їхніми

діями чи за ідеями, які вони викликають у нас. Різниця ж між духами та ідеями в тому, що ідеї являють собою нечутливі, недіяльні предмети, але це не створює онтологічної інерції, бо взаємодія з духом надає їм нового життя кожної миті. Хоча самі вони й не мають певної творчої сили, але наділені внутрішнім потенціалом для створення нового простору.

Ф. Метьюз підкреслює таємничий аспект «внутрішнього життя», тобто невидимий для інших: «Цей внутрішній, відчутний вимір нашого єства, здається, відокремлює нас від природи, зрозумілої в механістичних термінах» [44, с. 3].

Саме в цьому внутрішньому вимірі Ф. Метьюз досліджує «Екологічне Я», яке виходить за межі егоїстичного існування людини. В еволюційному русі «егоїстичне Я» перетворюється на «Екологічне Я», але не втрачає своєї індивідуальної природи: «Це світ речей, предметів, індивідів – різноманітних у своїх формах, відтінках, розташуванні, але індивідуальних. Якщо я придивлюсь досить уважно, я завжди зможу знайти індивідуальні риси пелюстки, яка має окрему істоту в серці квітки» [84, с. 159].

Дж. Берклі в своєму емпіризмі розглядає людську сутність як інтеграцію розуму, здатності до логічного мислення, духовного аспекту, щирих почуттів, волі до життя та волі до смерті, споглядальної спроможності: Автор зупиняється на здатності людини бачити красу навколишнього світу, яку розкриває Ф. Метьюз у розумінні самого Буття: «Як чудово, що тобі випала нагода помилуватися красою, на яку в тебе зазвичай немає часу. Це найпрекрасніший час доби та пора року – блакитне небо, солодкий спів лісових птахів і п'яний аромат суцвіть, легкий дотик сонця, що сходить, і нескінченна краса природи породжують у душі високі пориви, в цей час тут так свіжо і прекрасно, можна спокійно споглядати в усамітненні прохолодних алей саду красу» [14, с. 110].

Дж. Берклі пояснює існування Бога у вигляді ідеї, яка доступна

сприйняттю людини. Але Дж. Берклі пояснює цю ідею за допомогою «Благодаті», яку являє Господь у світ, щоб перетворити свідомість людини. Самостійно людина не може пізнати Божественну природу у вигляді окремої ідеї. Треба зазначити, що, на думку Дж. Берклі, самі ідеї не утворюються несподівано й хаотично. Між ними існує послідовність та зв'язок.

Як ми бачимо, Ф. Метьюз піддає критиці, наслідуючи Дж. Берклі, дуалістичне мислення. Спільною рисою є те, що погляди філософів пов'язані з субстанціальним дуалізмом: свідомість і матерія (тіло) – принципово різні субстанції, які не існують незалежно одна від одної.

Перш ніж перейти до аналізу позиції філософів стосовно розуміння такого поняття, як «матерія», необхідно виявити основні принципи філософських систем Дж. Берклі та Ф. Метьюз, які закладені в основі формування головних ідей в означеному контексті. По-перше, зазначимо, що існують певні паралелі між глибинною екологією, яка пропонує індивіду надбати самосвідомість, подолати ілюзорну роз'єднаність із природою, розкрити цілісний погляд на буття та точкою зору Дж. Берклі відносно інтеграції буття та мислення, про що вже йшла мова в попередніх дослідженнях. По-друге, за допомогою аналітичних суджень розкриємо сутність внутрішніх взаємозв'язків у структурі саме глибинної екології.

Термін «глибинна екологія» запропонований норвезьким філософом Арне Нейсом у 1973 р. [127, с. 95]. В основі Глибинної Екології закладена «екологічна мудрість», яка виникає завдяки глибинному досвіду (*deep experience*), глибинному пошуку (*deep questioning*) та глибинній прихильності (*deep commitment*), пов'язана з єдиною філософією буття, думки та дії. Нейс заперечував ідею, якою істоти ранжуються залежно від своєї відносної цінності. Подібна метафізична ідея пояснюється в роботах Уорвіка Фокса, який стверджує, що «всі істоти складають лише аспекти єдиної реальності, що розгортається» [166, с. 380]. Так звані «докази» про те,

що у тварини немає вічної душі, чи логіки, чи свідомості, не дає людині права створювати уявлення, що вона вище стосовно інших тварин, бо все пов'язано з усім у єдиному полі буття.

У межах цієї системи Ф. Метьюз стверджує, що для досягнення екоцентричного бачення світу індивідууму необхідно пройти через процес самореалізації. Цей процес ґрунтується на ідеї розширення «Его» для ідентифікації себе з «іншими» (людьми, тваринами, екосистемами).

Хоча емпіризм Дж. Берклі розглядає певне сприйняття абстракції у свідомості, що становить найбільшу різницю в розумінні між людиною і звіром, це не надає людині більших привілеїв, навпаки – створює прірву між істинним розумінням та химерою, бо все єдине в дусі: як тварини, так і люди. Адже якщо припустити, що у тварин та рослин теж присутня душа та вони сприймають світ за допомогою внутрішнього уявлення, то, мабуть, воно більш реалістичне, ніж у людини. Головна різниця саме у формуванні абстрактних ідей. Цей реалізм сприйняття дійсності тваринами, звичайно, не можна вважати чимось самоочевидно істинним та розглядати як аксіому, але можливість цього висновку не можна виключити саме з погляду філософії Дж. Берклі в контексті утворення абстрактних ідей. Дж. Берклі зазначає, що «абстрактні ідеї не такі очевидні або легкі для дітей або ще не тренованого розуму. Якщо вони такими здаються дорослим чоловікам, то лише тому, що постійно використовуються. Однак загальні ідеї є вигадкою та обманом, дрібницями розуму, які несуть труднощі у процесі пізнання» [15, с. 181].

Також варто зазначити й те, що емпіризм Дж. Берклі з точки зору глибинної екології наближається до поглядів Ф. Метьюз, бо справедливо визнає, що «розум відрізняє людину від тварини, й ця відмінність є помилковою. На Сході цього немає, тільки на Заході, який вибілів людину, вона більше не впізнає своїх братів, але називає їх звірами, адже людина здається розумнішою, і це знання як мотив визначає дистанцію, відрізняє

тварин від рослин, а людину від тварини» [15, с. 109] У цій думці Дж. Берклі віддзеркалюється саме панпсихічна традиція – одухотворення тварин та рослин поряд з людьми, поєднання усіх живих істот у процесі сприйняття.

Як ми бачимо, Дж. Берклі не заперечує саме існування як буття певних предметів, якостей, явищ, але в його розумінні неодухотворена матерія мертва, в ній немає справжнього життя: «Не може окремо існувати інертна, безглузда, поширена, тверда, рухома субстанція, без Розуму, як філософи описують матерію» [15, с. 30]. Одночасно Дж. Берклі не заперечує існування одухотвореної матерії як ідеї у розумі Бога: «Отже, чи існують такі Ідеї в Розумі Бога, і чи вони можуть називатися Матерією, я не буду заперечувати» [15, с. 33].

Ф. Метьюз у праці «Сучасна метафізична полеміка» (2010) підкреслює онтологічну певність одухотвореної матерії: «Єдине, що може бути спільним для різних культур, – це матерія: тоді це має бути сама матерія, пройнята духом [96, с. 231]. Реальність набувають дерева та камінці, гори та ріки, міста й людські тіла. Але що ми повинні думати про жезл Мойсея? Чи не перетворився він дійсно у змія, або це було лише зміною ідеї у свідомості глядачів?» [15, с. 35].

Дж. Берклі порушує питання про реальне і уявне: «Чи можна припустити, що наш рятівник на шлюбному бенкеті в Кані обмежився таким впливом на зір, нюх та смак гостей, що викликав у них видимість чи лише ідею вина?» [15, с. 35]. Дж. Берклі не має сумніву, що жезл було перетворено на справжню змію, а вода – на справжнє вино, бо це траплялося саме за допомогою Духа Святого. Матеріальні речі в дусі набули свою дійсність, й ідея набула своєї реалізації.

Таким чином, у нашому дослідженні ми констатуємо, що Дж. Берклі поділяє знання на дві області: знання ідей та знання духів. Саме з цього положення формується його погляд на матерію.

Для глибшого розуміння, використовуючи метод експлікації, розглянемо таку практику, як маранасаті (пали *marāṇasatī*, усвідомлення смерті). З вищенаведеного прикладу Ф. Метьюз відносно смерті живих істот ми побачили тісний взаємозв'язок між свідомістю та сприйняттям людини, коли створення певних ідей змінює внутрішню дійсність. Звичайно, що ці зміни вимірюються й глибиною емпатичних здібностей. Уважається, що культивування маранасаті сприяє правильним зусиллям, а також допомагає розвивати почуття духовної невідкладності (самвегу) та зречення (неккхамма). Усвідомлення смерті – проста практика в буддійських монастирях Південно-Східної Азії. Буддійські монастирі, такі як Ват Па Наначат часто виставляють людські скелети в залі для медитацій. Дуже поширена практика споглядання цвинтаря, яка зосереджена на дев'яти стадіях розкладання трупів. Перераховувати їх немає сенсу, але видовище не з приємних. Сатипаттхана сутта наставляє міркувати так: «Це тіло має ту ж природу, воно буде таким же, воно не уникне цієї долі» [136, с. 10].

Виходячи з цього прикладу, ми можемо побачити певні відповіді на запитання Дж. Берклі, які вже були зазначені вище:

1. Яким чином Матерія діє на дух?
2. Чи може ділитися матерія до нескінченності?
3. Чи може тілесна субстанція мислити?

Ідея смерті реалізується в тілі людини та діє таким чином, що мертва матерія впливає на дух людини, в якої ще є енергія життя. У мертвому тілі духа вже немає, але воно виконує певну місію у сприйнятті, передає певну ідею, що змушує субстанцію мислити під впливом духа. Тибетська книга мертвих відображає ідею смерті наступним чином: смерть неминуча; тривалість життя постійно скорочується; смерть прийде, чи готові ми до неї, чи ні; очікувана тривалість життя невідома; причин смерті багато; людське тіло тендітне та вразливе; на момент смерті наші матеріальні ресурси нам не

потрібні; наше власне тіло не може допомогти нам у момент нашої смерті [43, с. 33].

Отже, треба зазначити, що речі, які сприймаються у відчуттях, можуть бути названі зовнішніми по відношенню до їх походження, оскільки вони породжуються не зсередини самим духом, а відбиваються у ньому духом, відмінним від того, що їх сприймає [15, с. 37]. У цьому положенні Дж. Берклі відкриває реальність зовнішнього світу, намагається бути більш об'єктивним, але предмети можуть бути названі «поза духом», лише коли вони існують в якомусь іншому дусі. Душа ж не може бути ділимою та схильною до загибелі, як і тіло.

Треба зазначити, що емпіризм Дж. Берклі не заперечує пізнання речей за допомогою відчуттів у єдності з духом, але в його поглядах присутня аподиктична очевидність того, що об'єктивної реальності, незалежної від свідомості, не існує. Матерія зникає у відсутності сприйняття й свідомості: «Я закриваю очі – і все в кімнаті зникає; як тільки я відкриваю їх – усе з'являється знов» [10, с. 23]. Але філософ зауважує, що «поки ми знаходимось поза межами сприйняття, інший дух може сприймати ту ж саму дійсність». [15, с. 25]. Предмети нікуди не зникають, а залишаються завжди у сприйнятті, як модуси або атрибути, що складають предикат того суб'єкта, в якому існують. Усі якості предметів сприймаються духом лише у вигляді ідей.

Коли ми приходимо у світ, ми бачимо, що в ньому є певні речі. Як саме складається думка про їхнє окреме існування? Але ми відокремлюємо себе від світу, завдяки чому збільшується егоїстична тенденція й духовна ізоляція, яку підкреслює Ф. Метьюз, й пов'язує її виникнення з матеріалістичною тенденцією та механістичним поглядом на світ.

Ф. Метьюз робить певні висновки відносно того, що такі істоти, як тварини, рослини і, можливо, гриби можуть мати право на власну моральну

оцінку : «Справді, багато людей на Заході зараз, здається, готові визнати, що тварини, рослини і, можливо, гриби є істотами, наділеними певним рівнем свідомості» [44, с. 6]. Ця ідея в її свідомості сповнена одухотвореності. Всі живі істоти існують завдяки свідомості, яка панує в тілі, тому вони відрізняються від позбавленої одухотвореності матерії, від мертвої субстанції.

Як ми спостерігаємо, з точки зору обох філософів матеріальна ідея без духовного здійснення – це небуття. Виходячи з цього положення, Небуття, яке сприймається у філософії Дж. Берклі як відсутність матерії не є чимось ірраціональним, бо емпіризм Дж. Берклі не відкидає існування речей, їх дійсність.

Відсутність матерії наближається до алегорії, назви в номінальному сенсі, тому можливо оскаржити критику багатьох дослідників, які звинувачували філософа у безглузді з позиції «імматеріалізму». Представники вульгарного матеріалізму, який заперечує специфіку свідомості, вважали, що думки, ідеї, свідомість, тобто те, що зазвичай відносять до ідеального, теж є матеріальним субстратом, повністю заперечували дух як реальність.

Виходячи з результатів проведених досліджень, ми бачимо, що емпіризм Дж. Берклі не заперечував дійсність узагалі, як здається на перший погляд. Він обґрунтував саме «значення відсутності матерії», але не самостверджував свої екзистенціальні принципи за рахунок неіснування й простого заперечення.

Філософ робить спробу подолати екзистенціальний дуалізм з позиції істини: «Матерія не існує без сприйняття в дусі». Як ми бачимо, екзистенціальні положення виконують гносеологічну функцію, набуває значення аксіологічна складова, відсутність якої призводить до онтологічної інерції. Як ілюстрація, гарно підійде приклад «інтенційного неіснування»:

«Я можу думати про єдинорога, хоча єдинорогів немає. "Неіснування" позначає ідею, згідно з якою щось є одночасно справжнім і в той же час воно нереальне». Однак у цьому випадку художня вигадка як плід творчої уяви не є дереалізацією – порушенням сприйняття, при якому навколишній світ сприймається як нереальний. Звичайно, ми не можемо виключити можливості сприйняття людей, хворих на шизофренію, які мешкають у вигаданому світі. Проте потрібно відчувати аспект сприйняття у просторі й часі, бо Гуссерль говорить про те, що чуттєве сприйняття існує в «сьогоденні», в момент сприйняття весь інший час відключається [56, с. 588].

Але тоді де ж саме знаходиться чуттєве сприйняття у грі в крокет фламінго замість молотків та їжаками замість куль, коли це плід вигадки Льюїса Керрола? Насправді це дуже цікаве питання в межах даного наукового дослідження. Душевно хворого й святого поєднує те, що вони мешкають поза межами суспільного часу, як і пророки. Пророцтво у філософії й мистецтві – річ не рідкісна. В усі часи як філософи, так і люди творчого напрямку часто забували себе, забували про час і простір, у якому перебували, пірнали в абстракцію, про яку міркує у своїх роботах Дж. Берклі. Там час зводиться до непевного сприйняття, що сприяє людській точці зору і зникає, як туман, для розуму, що стоїть у центрі речей .

З історичної точки зору можливо констатувати факт, що поняття «матерія» змінюється саме тоді, коли здійснюється генезис свідомості. Під генезою свідомості мається на увазі саме та зміна в його якісних характеристиках, яка виникає не тільки в умовах еволюції, але є наслідком різноманітних подій у світі. Як можливо спостерігати, в період Нового часу матерія сполучається головним чином із властивостями, притаманними всім речовим предметам. Поступово виникає твердження, що все, що існує поза нашим сприйняттям і нашим внутрішнім усвідомленням, являє собою щось тверде й конкретне, у вигляді певних форм матеріальної субстанції.

Створюється враження, що внутрішній світ втрачає цінність свого буття з виникненням діалектико-матеріалістичного розуміння світу. Матеріальні явища починають поглинати внутрішній простір людини й поступово вже становлять зміст свідомості. Звичайно, що це – не проста гра в шахи в онтологічному просторі, де всесвіт складається з двох протилежних речовин. Протиставляється добро злу, матеріальний світ розгойдує свій маятник, заганняючи розум у куток невпевненості та побоювання щодо природи власного буття. Якби все було очевидним і суще сприймалося як щось дане, таким, як є, не було б і сенсу за щось боротися, доводити, стверджувати.

Як відомо, з кризою у природознавстві під час відкриття електромагнітного поля в XIX-XX столітті виникає одночасно й сумнів відносно самої матерії. Факторами, які створили кризу у природознавстві, що вимагала на той час нових підходів і переосмислення, стали позитивні з точки зору науки реалії, а саме: нові відкриття квантової механіки, що змінили розуміння матерії, одночасно такі концепції, як корпускулярно-хвильовий дуалізм, поставили під сумнів класичні уявлення про частинки та хвилі, розвиток теорії відносності: Альберт Ейнштейн у своїх роботах показав, що простір і час є взаємопов'язаними, що також вплинуло на розуміння матерії та енергії. Відоме рівняння $E=mc^2$ змінило уявлення про масу та енергію. З розвитком нових теорій, таких як термодинаміка та статистична механіка, виникли питання щодо детермінізму та випадковості у природі.

Ці наукові зміни призвели до філософських дебатів про природу реальності, спостереження та роль спостерігача в науці. Коли вона набуває нового значення, створюється образ об'єктивної реальності, даної людині у відчуттях, але існуючої окремо. Ми не можемо ігнорувати той факт, що зазвичай людині треба спиратися на щось статичне, бути впевненою в конкретному немінливому бутті, запобігати хаотичному рухові та

спонтанній зміні подій.

Відомий сучасний польський філософ Станіслав Ковальчик зазначив: «Метафізика – це наука, що спирається на раціональне пізнання, і тому вона не може тлумачитися як позиція людини, що ґрунтується на ірраціональних, емоційних мотивах. Предметом цієї науки є реальний світ, існуючий об'єктивно, а не світ вимислу, світ інтенціонального буття – витвору людської уяви, світ чистих можливостей або гіпотетичних припущень» [190, с. 215].

Справа в тому, що за допомогою поєднання однакових причин і наслідків наша свідомість відвертається від споглядання часу і прагне зробити твердим і міцним усе те, до чого торкається. Чи можливо в цьому випадку погодитись з тим, що одна й та ж конкретна дійсність ніколи не повторюється? Насправді це дуже важко. Адже те, що повторюється, представляє лише одну із сторін дійсності. Кожного дня виникає когнітивний дисонанс при зіткненні у свідомості індивіда суперечливих ідей чи переконань стосовно об'єкта чи явища, супроводжуючись відчуттям неповноти життя. Але разом із зміною зовнішнього світу змінюється і внутрішній стан людини. Особливо це помітно під час військових конфліктів, природних катаклізмів, смертельних хвороб, коли є якась загроза життю.

Стихійні катаклізми характеризуються різною тривалістю: від декількох секунд і хвилин до декількох годин, а людина не завжди готова до спонтанних змін за такий короткий час. У кожного десь у душі застигла частка вічності, в якій за Аристотелем немає часу.

Якщо змінний стан духовної свідомості та пов'язаних з нею почуттів протиставити першодвигуну Аристотеля, ми побачимо, що це нерухоме буття, бо Бог – чиста дійсність, чисте споглядання, першооснова, яка не являє собою матерію, бо є повною здійсненністю. Різні люди сприймають дійсність під різним кутом, їх внутрішня дійсність теж відрізняється і

враження змінюються кожен мить. Більшість людей переводить частину минулого в сьогодення, душевний стан теж рухається.

Як зазначає Ф. Метьюз у своєму розумінні поняття «матерія»: «Вся справа в логіці та структурі мови». «Розум» у її розумінні має бути змішаний із «матерією». Саме це формулювання позначає свідоме існування. Як приклад взаємозв'язку розуму та матерії у філософії Ф. Метьюз є досвід із світом, в якому «причастя» – не просто щотижнева перерва біля вівтаря приміської церкви, але притаманна тканині самого буття [81, с. 3]. Ця точка зору змінює природу реальності матерії на більш одухотворену, але цей процес трансформації відбувається у свідомості сприймаючого індивіда й окремо в самій матерії нічого не відбувається. Вона набуває свого значення лише у сприйнятті.

Як зазначає Ф. Метьюз, за допомогою такого терміну, як «панпсихізм», вона намагається охарактеризувати метафізику, в якій менталітет у певному сенсі повертається до матеріальності.

Ф. Метьюз не обмежує цей термін таким чином, що матеріальний об'єкт також є суб'єктом або центром суб'єктивності. За допомогою «панпсихізму» здійснюється поєднання ментальності з матеріальністю. Це психофізична єдність. Окремі об'єкти є психофізичними складовими цілісного природного буття, але автор не визнає їх окремими суб'єктами [81, с. 4].

З одного боку, матеріальні речі існують у вигляді психофізичних явищ у єдиному полі природного Закону, з іншого боку, вони втрачають свою сутність у вигляді окремих суб'єктів під час, коли розгортається філософська драма людського існування. У цьому ж контексті Ф. Метьюз зазначає, що метафізична орієнтація повинна узгоджуватися з доказами науки і з вимогами розуму, але одночасно пильно вдивляється в метафізичну порожнечу, яка концентрується в ядрі суспільства [81, с. 5].

Ф. Метьюз, як уже було зазначено вище, відштовхується від концептуального реалізму, але сенс у реалізмі зникає щодо фізичного світу, якщо ми залишимося в рамках чистого об'єктивного матеріалізму. У цьому полягає головна єдність дуалістичного погляду на матерію Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Ф. Метьюз стверджує, що ми не можемо вважати цей світ реальним, якщо він існує незалежно від розуму до того часу, поки він не в змозі повідомити нам свою реальність [81, с. 8].

Як і Дж. Берклі, Ф. Метьюз турбує питання: «Чи існують матеріальні об'єкти?» Доцільно зауважити, що філософів турбує саме суб'єктивний вимір матерії, але Дж. Берклі вирішує спростити шлях до пізнання внутрішньої складової та відмовитися від назви «матерія» взагалі: «Єдина річ, існування якої ми заперечуємо, це те, що філософи називають матерією або тілесною субстанцією» [15, с. 21].

Ф. Метьюз так само визнає справжнє існування речей у чуттєвому вимірі: «Прийняти панпсихічний світогляд означає вийти на територію «духовності», оскільки це відкриває цю можливість комунікативної взаємодії з чутливим світом, який запрошує нас прийняти ставлення еросу до нього» [81, с.10]. Але із чуттєвого досвіду одночасно виникає й дуалістичний погляд на матерію: «Ми одразу стикаємося з проблемою зла: чому ми повинні бути доступними і вразливі перед світом, який може завдати стільки страждань і шкоди нам?» [81, с.10] Те, що сховано у почуттях, формує особливу матеріальну дійсність або ідею.

2.2. Екологічне «Я» Ф. Метьюз відносно питання духовної природи людини у філософії Дж. Берклі: критика суб'єкта та його мислення в умовах кризи

«Найсудовіше з усіх відомих табу – це табу проти знання, ким або чим

ти насправді є за маскою незалежного та ізольованого Его» [16, с. 15]. У цьому підрозділі розглядається «Екологічне Я» в межах філософської традиції Ф. Метьюз відносно духовної природи людини у філософії Дж. Берклі як принцип тілесно-духовної цілісності: «Субстанція нічим не відрізняється від чуттєвих якостей» [14, с. 25].

Розглянемо моральну точку зору Ф. Метьюз відносно духовної та навпаки – бездуховної природи людини. Філософ розглядає моральну точку зору в тому сенсі, в якому суб'єкт має здатність бачити й відчувати світ. «Духовний прояв відбувається тоді, коли набуває реалізації здатність стати на місце іншого, розуміти речі так, якіх розуміють інші, відчувати речі так, як інші відчують, організовуючи світ поза колом власних інтересів, потреб і бажань, бачити світ таким, яким його бачать інші, відчуті силу точки зору іншого. Таким чином, це має бути основою морального зобов'язання. Але моральне зобов'язання, яке впливає виключно з раціонального обґрунтування, не ґрунтуючись на моральній точці зору, може працювати надто добре, як меч, який убиває суперників. З цієї причини таке обмірковування може бути відсутнім в емоційній переконаності» [83, с. 49].

Дж. Берклі міркує над тим, що відчують інші люди, тварини й Творець самої природи. Можливо також побачити прояв критичного ставлення до процесу мислення: «Те, що ми схвалюємо сьогодні, ми засуджуємо завтра. Ми продовжуємо хвилюватись через знання та витрачаємо наше життя в гонитві за ними, коли, на жаль, ми весь час нічого не знаємо: і я не думаю, що ми можемо коли-небудь знати щось у цьому житті» [14, с. 86].

Спільною ознакою є те, що Дж. Берклі та Ф. Метьюз піддають критичному аналізу поверховий погляд людини на природу, що заважає розумінню внутрішньої сутності речей: «Ви, можливо, справді знаєте, що

вогонь здається гарячим, але це не більше, ніж відчуття, яке виникає у вашій свідомості. Ви у повній темряві щодо його справжньої природи» [14, с. 86].

Дж. Берклі зауважує, наскільки складно людині досягнути природу Творця: «Ми обмежені й залежні від духів, схильні до чуттєвих вражень, залежні від зовнішнього впливу проти нашої волі. Але на Бога не може вплинути жодна зовнішня істота, бо він нічого не сприймає почуттям, як ми, його воля є абсолютною і незалежною, їй ніщо не може перешкодити чи протистояти; очевидно, що така істота не може нічого терпіти чи бути враженою будь-яким болісним відчуттям або взагалі будь-яким відчуттям» [14, с. 105].

Оскільки природа творця нематеріального складу, отже, й усе його створіння в розумінні Дж. Берклі має не матеріальну, а духовну природу. Ця точка зору пов'язана з поглядами філософа відносно справжньої природи речей. Справжні речі набувають свого сенсу у присутності Бога, який несе в собі частку вічності [14, с. 123].

«Духовний центр» для емпіризму Дж. Берклі – це світ у собі, незалежний від розуму, що сприймає або мислить. Разом з «Екологічним Я» Ф. Метьюз цей «духовний центр» охоплює існування метафізичного, надчуттєвого світу. Філософ зауважує: «"Я" не є моїми ідеями, це певний міркуючий, активний принцип, який сприймає, знає, бажає й діє щодо ідей» [14, с. 95]. У цьому полягає головна різниця між «Екологічним Я» Ф. Метьюз та «Духовною природою людини» в розумінні Дж. Берклі.

«Екологічне Я» не являє собою чистий символ, що виникає на основі індивідуального враження або світовідчуття. Ф. Метьюз розкриває апріорні форми міркування, спирається на естетику, навіть етику, але в жодному разі не на суб'єктивність. Тут бачимо певну різницю у поглядах філософів, хоча як було вже окреслено, питання суб'єктивності залишається відкритим.

Ф. Метьюз оголошує головні питання Стівена Тулміна:

1) чи може природний розум повідомити нам докладно про те, що є насправді загальною схемою речей?

2) як ми повинні діяти щодо інших біологічних видів, які мають власні належні місця в цій схемі – до вірусів або інших форм життя, відносно використання знаків шимпанзе або риб озера Ері [161, с. 280].

В такий спосіб думка Ф. Метьюз виходить за межі власного сприйняття і проникає у сприйняття інших живих істот. Вона прагне зрозуміти як відчують світ різні представники природного етносу. Емпіризм Дж. Берклі явно більше спирається на власне сприйняття, з погляду людини, хоч і розглядає цілісну картину світоустрою.

Однак «Розмитість кордонів набагато важливіша в теорії пізнання, ніж про це можна було б судити» [141, с. 5], бо «Екологічне Я» розкривається на рівні сприйняття не тільки людини, а на рівні сприйняття шимпанзе чи мальви – трав'янистої рослини з великими яскравими квітками!

У результаті поглибленого теоретичного аналізу можна назвати низку схожих показників «Екологічного Я» Ф. Метьюз і «Духовної природи людини» в емпіризмі Дж. Берклі. Одним з таких показників є витончене сприйняття краси, внутрішня естетика, прояв емпатії щодо феноменів природи. Це свого роду прояв внутрішнього свідка у процесі споглядання: «Це пурпурове небо, ці дикі, але солодкі нотки птахів, ароматне цвітіння дерев та квітів, ніжний дотик сонця, що сходить, тисячі безіменних див природи надихають душу. Ранкова тиша природно охоплює» [14, с. 7].

Майже вся філософія Дж. Берклі та Ф. Метьюз пронизана подібними образами. Сприймається духовна сутність елементів природи духовною сутністю людини як невід'ємної частки цієї природи. Окрім того, для емпіризму Дж. Берклі «не існує такого поняття, як матеріальна субстанція у світі» [14, с. 9]. Усе це сприймається за допомогою духів та апіорі існує, як певне сприйняття всередині «Духовного Центру».

Функція так званої «сонячної активності» в розвитку та становленні «Екологічного Я» або «Духовної Свідомості» розкривається по той бік розриву між культурою та природою [80, с. 6].

Цю прірву дуального сприйняття самого себе як представника соціального утворення та природного світу, як окремо існуючого, можливо подолати завдяки усвідомленню, що «Артефакт слід розглядати як потенційне вираження природного. Тоді природа більше не буде сприйматись як те, чого ми не торкнулися, а радше – як щось глибше, щось, що може бути виражене в наших ручних роботах так само, як це працює в руках павука чи бджоли» [80, с. 6]. Робиться акцент на особистісний світогляд людини, який наближає її психічний стан до природних умов. Індивід має можливість адаптуватися на новому рівні свого власного буття. Відокремлюється рух свідомості від егоцентричного сприйняття до екоцентричного. Головне поле подій – екологічна етика. Рефлексивне усвідомлення розкривається у вигляді волі до реалізації повного природного потенціалу людини у процесі взаємодії з екосистемою та трансформації внутрішнього простору. Не випадково проводиться аналогія психічної активності з «сонячною». Різниця між сонячною та психічною активністю не дуже велика. Сонячна активність – це сукупність циклічних і нециклічних фізичних змін, що проходять на Сонці та обумовлені взаємодією сонячного магнітного поля й плазми. Геракліт відзначав динамічність психічного стану та вважав, що «стани душі» можуть переходити з однієї якості в іншу. У момент спалахів Сонце викидає велику кількість енергії й заряджених частинок, які при досягненні Землі викликають на ній електромагнітні бурі, полярні сяйва та інші явища. Сонячна активність впливає на клімат, ряд біосферних процесів, зміну чисельності тварин, стан здоров'я людей [51, с. 5]. Психічне відображення виникає на певному етапі у формі здатності відчувати, яку підкреслює Ф.

Метьюз та Дж. Берклі. Подібно до Сонця, ця здатність до відчуття має особливу тенденцію.

Джеймі Картер в інтернет-виданні Форбер опублікував замітку «Вчені говорять, що «Суперспалах» від Сонця, який був один раз у столітті, давно настав». Він зазначає, що «згідно з новими дослідженнями, ймовірність того, що потужний сонячний спалах виведе з ладу електромережі та супутники, може бути вищою, ніж передбачалося раніше». Чому саме так? Під час спалахів відбувається викид великої кількості життєвої енергії для створення нових явищ у світі, змін чисельності населення, розвитку конкретного індивіда або суспільства. Звичайно, результатом таких спалахів є зміни у свідомості людини. Всі ці фактори впливають на екологічний стан нашої планети в цілому.

Адже це питання не випадкове, бо екологічна ситуація нашої планети зараз не в найкращому стані. Ф. Метьюз пропонує варіанти вирішення екологічної проблеми за допомогою формування «Екологічного Я», однією з властивостей якого є найменші витрати енергоресурсів. «Екологічне Я» з точки зору Ф. Метьюз утілює «екологічну свідомість». Ця свідомість охоплює: екологічну культуру мислення, здатність вирішувати певні екологічні проблеми, саморефлексію, емпатичні здібності, конативні здібності, когнітивні здібності, певні форми психічної діяльності, етичні цінності, комунікативні навички, певний рівень розуміння та усвідомлення, здібності до інтеграції з природним середовищем. Звісно, у цій теорії наявна критика тієї кризи, яку ми можемо побачити у споживацькому ставленні до природи.

Відомий словацький поет Павол Орсаг-Гвездослав зазначив: «Я зірвав квітку, і вона зав'яла. Я спіймав метелика, і він помер у мене на долоні. І тоді я зрозумів: торкнутися краси можна тільки серцем». Ф. Метьюз зазначає: «Емпатичне ставлення до скарбів природи створює потенціал для

подолання руйнівної хвилі економічного вторгнення та спалювання цієї священної землі» [81, с. 1].

Варто зазначити, що «ми оцінюємо відстань до об'єктів, які значно віддалені від нас, за допомогою судження, заснованого більше на досвіді, ніж на чутті. Суб'єкт сприймає велику кількість проміжних об'єктів, таких як будинки, поля, річки, які займають значний простір, звідти формує судження чи висновок, що об'єкт, який вона бачить, знаходиться на великій відстані» [16, с. 1]. Іншими словами, ми почуваємося через цю здатність ніби відірваними від зовнішнього світу, відокремленими, ніби ми дивимося виставу у театрі. Як відомо, термін «театр абсурду» був запроваджений Мартіном Ессліном для опису п'єс певних драматургів, таких як Іонеско та Беккет, які ілюстрували філософію безглуздості життя. У цьому очевидно можна знайти відповідь, чому Метерлінк звертається до театру ляльок, які на відміну живих акторів, можуть зіграти символ, передати архетип героїв. Лялька позбавлена живого сприйняття реальності тут і зараз, це символ «абстрактної матерії» про яку говорить емпіризм Дж. Берклі або відображення такого поняття, як «майя» – ілюзія складне філософське поняття, за допомогою якого позначена ілюзорність відокремленого я, світу речей, явищ і людей. Тут ми використовуємо порівняльний метод, щоб розкрити феномен Дж. Берклі щодо реальності, в якому людина як суб'єкт створює в'язницю без ґрат за допомогою абстрактних ілюзорних ідей. У своїх судженнях ми припускаємо, що якесь дерево росте десь там, а десь згорів ліс, але ми не ідентифікуємо себе з цим деревом або з пожежею. Взаємозв'язок, звичайно, є, але він дуже туманний у нашому уявленні. Рівень емпатії досить низький.

Ф. Метьюз пов'язує «Екологічне Я» зі здатністю до вольового руху, тому мисляче «Екологічне Я», доповнює «Екологічне Я», що споглядає. Невипадково Дж. Берклі підкреслює: «Реальність абсолютного буття не має

жодного відношення до сприйняття» [14, с. 13].

Звернемо увагу на абсолютний та відносний аспекти, які існують у просторі й часі [17, с. 1]. При поєднанні абсолютного та відносного руху з певними психічними станами можливо знайти складові, які мають відношення до процесу становлення «Екологічного Я».

Британський філософ Алан Уотс розкриває центр досвіду, який ми називаємо «я сам» або «егоїстичне Я», як «щурячі перегони в пастці: на цьому рівні живі організми, включаючи людей, - це просто трубки, які вставляють речі в один кінець і випускають їх назовні іншим. Тож, щоб фарс продовжувався, труби знаходять способи створювати нові трубки, які також вставляють речі одним кінцем і випускають їх іншим. На вхідному кінці у них навіть розвиваються ганглії нервів, звані головним мозком, очі та вуха, щоб їм було легше шукати речі та ковтати. Коли вони наїдаються, витрачають свій надлишок енергії» [168, с. 10].

Таким чином, матерія – це спосіб, у який на певному рівні люди відчують та уявляють себе людьми, відчують власне буття, індивідуальне існування та власну ідентичність. Саме це становить відносний рівень буття. Внаслідок матеріальної обумовленості індивід страждає від помилкового сприйняття власного існування. Виникає відчуття, що «я сам» – це окремий центр почуттів і дій, що живе всередині й обмежений фізичним тілом – центром, який «протистоїть» «зовнішньому» світу людей і речей, природному утворенню. З підвищенням рівня свідомості та надбанням «Екологічного Я» кожна особистість є вже вираженням цілого природного буття, але поряд з цим є унікальною одиницею Всесвіту.

Ф. Метьюз підкреслює, що для досягнення певної мети у створенні «Екологічного Я» важлива «Синергія»: «Кожен елемент синергетичної системи використовує шаблони енергії, які вже діють у його середовищі.

«Щоб охопити Дао в його великих контурах як шаблон згортання та розгортання, що пронизує все, його треба інтерналізувати в кожній людині як Де, силу або потенціал конкретного індивіда, який має проявлятися відповідно до Дао» [80, с. 15].

Реалізація цього потенціалу здійснюється у зв'язку з більшою життєвою системою, тому «Екологічне Я» відрізняється від «Егоїстичного Я». Однак важко не погодитись з Костянтином Бальмонтом: «Людина не налякає Людину, Земля не налякає Людину. Вона житиме, будуватиме і, щоб будувати – буде руйнувати». Ф. Метьюз пропонує критику наявних проблем, зазначаючи, що саме людина з певною патологією завдає шкоди навколишньому середовищу. Тому на певному етапі дослідження можливо зробити висновок, що люди з хронічними відхиленнями у психіці ніколи не зможуть досягти «Екологічного Я» й усвідомлено крокувати шляхом Дао – шляхом найменшого опору у процесі саморефлексії.

Розглянемо прояв «Екологічного Я» на практиці. До речі, існують факти, які свідчать про взаємозв'язок антропософського вчення з біомімікрією, хоча прямих текстів або досліджень на цю тему поки що ніде не опубліковано. Але існує Всесвітній центр антропософського руху, який знаходиться у Швейцарії, поблизу Базеля, в містечку Дорнах, у будівлі, названій на честь Гете, – Гетеанум. Вона побудована за задумом Рудольфа Штейнера й має втілювати Всесвіт. При обробці породи дерева підбиралися, як для скрипки, щоб були відчутні вібрації всіх мистецтв, за природними законами. Це живий приклад втілення до життя «Екологічного Я». Феномен, названий мисленням, хоч би яким чином його не аналізували, має певні характеристики, які не можна заперечувати.

Одна з найбільш очевидних характеристик полягає в тому, що він дає нам можливість діяти з посиланням на відсутні об'єкти, а не лише з посиланням на ті об'єкти, які чуттєво присутні. «Дуже велика спека може

існувати лише в розумі» [11, с. 15]. Як бачимо, «Екологічне Я» включає ментальну свідомість, за допомогою якої можливо сприймати вібрації матеріального світу на тонкому рівні й відповідно перетворювати інформацію у структурі мислення. Таким чином формується єдиний образ дійсності у сприйнятті відносно екологічного простору, в якому власні думки мають контролювати наші емоції та бажання для покращення довкілля в потоці Дао – природним чином, без зусиль і витрат великої кількості енергії. Ф. Метьюз розкриває здатність бачити причину події у природному, емоційному та ментальному світах відповідно до власного досвіду. Вона демонструє події, свідками яких стала, осмислюючи цей досвід з різних точок зору.

Наприклад, феномен природного біорізноманіття Кімберлі, який не є просто пустельним регіоном, а зоною певного біологічного значення, однією з п'ятнадцяти національних гарячих точок різноманітності Австралії. Вона є місцем міграції горбатих китів, характеризується великою різноманітністю незвичайних видів тварин, таких як дельфін горбатий, що зустрічається лише у водах північної Австралії, білбі, золотистий бандикут, сова в масці, золотоспинний деревний щур, мальований бекас і гульдівський зяблик, Ф. Метьюз розглядає, як відбувається збереження життєздатних популяцій в їхньому природному середовищі на генетичному рівні [82, с.1]. Проте життєздатність більшості видів не відома. Але антропоцентрична орієнтація в охороні природи свідчить про те, що люди не готові підтримувати в принципі право живих істот на власне існування.

З філософської точки зору в межах «Екологічного Я» різноманітність є внутрішньою ознакою. З позицій «Екологічного Я» життя вважається благом саме по собі, а різноманітність у формах життя є одним з показників цього блага. З іншого боку, для «Егоїстичного Я» різноманітність має цінність лише відносно товарів, як умова для людського комфорту та

виживання. Егоїзм, як відомо, породжує почуття власної самоцінності, яка переважає критерії самого буття, робить людину важкою й позбавляє енергії. Усе це подібне до сонячного затемнення. Це відокремленість себе від світу.

«Завжди вважалося, що, забезпечивши існування для тіла, нашою наступною турботою має бути вдосконалення розуму. Але прагнення до багатства займає думки людей» [13, с. 3]. Першим практичним кроком для вирішення проблеми різноманітності є перегляд антропоцентричної бази цінностей. Внутрішня цінність означає бути цінним самому по собі й, отже, за своєю суттю гідним моральної уваги. Таким чином, в межах своєї критики, Ф. Метьюз пропонує «біоінклюзивність» для формування поваги до інклюзивності як людських, так і нелюдських інтересів. Біоінклюзивна етика потрібна на додаток до традиційної етики людини. Вона є невід'ємною частиною «Екологічного Я» [82, с.8].

Треба зазначити, що до біоінклюзивної етики входить поняття суверенітету. Ф. Метьюз підкреслює: «Суверенний народ має моральне право на власну територію. Але поняття суверенітету також стосується нелюдського життя, диких тварин, бо дикі тварини не зобов'язані нам своїм існуванням, є кінцевими самі по собі, а не просто засобами для досягнення наших цілей. Визнати моральний суверенітет дикої природи означає визнати, що дикі тварини, як і суверенні народи, мають право на свої території, свої екологічні маєтки» [82, с. 9].

Дж. Берклі також підкреслює у своїх працях унікальність біологічних видів, хоча не завжди це можливо помітити за ширмою шаблонів відносно його філософії: «Є тварини, чиї очі від природи налаштовані сприймати те, що розумом людина не має можливості охопити. Що до неймовірно маленьких тваринок, яких ми сприймаємо під мікроскопом? Чи можемо ми припустити, що всі вони абсолютно сліпі? Або якщо вони бачать, чи можна

уявити, що їхній вигляд не має такої ж користі для збереження їхніх тіл від травми, яка проявляється у всіх інших тваринах? І якщо так, то хіба не очевидно, що вони повинні бачити частинки менше, ніж їхні власні тіла?» [14, с. 27].

Отже, емпіризм Дж. Берклі розглядає майже невидимі форми життя, їх значення та спосіб, яким вони сприймають цей світ, що свідчить про глибокий рівень емпатії. Філософ також ставить питання про право їх існування, припускає, що вони можуть відчувати біль. Далі межі тілесності все більше стираються, тому що за найменшими формами життя, ймовірно, існують ще менші, й так до нескінченності. Як демонструє цей приклад, «Екологічне Я» Ф. Метьюз відносно духовної природи людини у філософії Дж. Берклі розкривається в моменті, коли суб'єкт сприйняття, окрім себе самого, сприймає нескінченно малі форми існування, проте вони несуть в собі особливий зміст. Щоб це помітити, потрібна особлива інтеграція бачення. Треба зазначити, що Дж. Берклі з великою повагою ставиться до існування інших біологічних видів, бо приділяє особливе значення їхнім чуттям. Він не відокремлює людину від тварини, але навпаки – поєднує в моменті сприйняття. Дж. Берклі зазначає, що хоча всі живі істоти сприймають по-різному, вони рівні у процесі сприйняття. У кожного є внутрішня здатність сприймати. У тварин ця здатність навіть більш очевидна, бо не підлягає під сумнів розуму.

Дж. Берклі відкриває «Порожнечу Дао», з якої все виникає у сприйнятті. Це порожній простір без кольору, запаху, форми, звуку. Нічого немає, але буття народжується у внутрішньому просторі.

Зазначимо, що в сьогоденному світі «Екологічне Я» знаходить реалізацію в межах такої сучасної науки, як біомімікрія. Свідомість не відокремлена від природного розмаїття. «Екологічне Я» має біоцентричні кольори у своїй етичній орієнтації, у тому сенсі, що природна система є

такою ж морально значущою, як і люди. У статті 2008-го року видання «До глибшої філософії біомімікрії» Ф. Метьюз підкреслює: «Природа утворює класи живих істот або систем, які набудуть своє буття поза сферою артефакту» [80, с. 4]. «Екологічне Я» розкривається у процесі взаємодії з природою.

Ф. Метьюз вважає, що антропоцентрична позиція свідчить про моральну кризу, певну патологію у психіці та сприйнятті світу. Саме в епоху маргіналів розкол між біоцентричним і антропоцентричним підходами породжує дуалістичне ставлення: природа визначається як те, що стоїть на противагу «humanity» – людству. [80, с. 5]. В рамках своєї критики, на шляху до створення «Екологічного Я», Ф. Метьюз пропонує створення екологічної етики, яку можна описати як біоінклюзивну, на відміну від біоцентричної [80, с. 5]. У межах біомімікрії, яка формує новий спосіб сприйняття та оцінки природи, Ф. Метьюз зазначає дев'ять принципів: 1) природа працює за наявності сонячного світла; 2) використовує лише ту енергію, яка їй потрібна; 3) виконує необхідні їй функції; 4) перетворює усе; 5) вдячна за співпрацю; 6) робить ставку на різноманітність; 7) потребує певного досвіду; 8) приборкує надмірності зсередини; 9) використовує силу до межі [12, с. 308]. Далі філософ пояснює: «Це логічна необхідність, а не просто емпірична випадковість, яка виникає з динаміки еволюції. Організми намагаються зберегти фізичну цілісність та власну енергію для вкладення в інші форми самопідтримки та саморозвитку. У цьому сенсі шлях найменшого опору є логічним шляхом для конативних сутностей, тому цей шлях природний: вони розвивають екзистенціальну диспозицію, яка змушує їх віддавати перевагу цій модальності» [80, с. 9].

Ф. Метьюз робить важливий висновок: «Найефективніший спосіб зберегти власну енергію – це зберегти власне існування». Таким чином, ми можемо відокремити два головні принципи «Екологічного Я» – принцип

конативності та принцип найменшого опору. «У цьому відношенні ми є невід’ємною «частиною природи» [80, с. 10].

Розглянемо, в чому полягає конативність щодо «Екологічного Я». Рефлексивне усвідомлення дозволяє людині розмірковувати над власною природою і змінювати її [80, с. 10]. У цьому полягає воля до реалізації. Ф. Метьюз зазначає, що режим «нав’язування та контролю» ставить нас «поза природою», тому що ця звичка цілком пов’язана з розумом, який емпіризм Дж. Берклі позначає як явище «кінцеве» [15, с. 1]. У філософії Ф. Метьюз рефлексивне Буття не є розумом, але воно має здатність рефлексувати над розумом. Рефлексивне буття «піднімає», так би мовити, своє представлення світу поза світом, щоб досліджувати його. Під час цього дослідження було встановлено, що рефлексивна істота здатна відходити від конативного шаблону, закладеного природою, але згідно з твердженням Ф. Метьюз філософську основу для біомімікрії становить конативність – емоційно-вольова саморегуляція особистості, як імпульс до самоіснування та самозростання. Іншими словами, це здатність людини переносити різноманітні навантаження щодо власної психіки, здійснення первинного емоційного самоконтролю.

Зазвичай емоційна ригідність або лабільність, яка позначає стійкість емоції, яка виявляється в тому, що виникнувши на якусь подію чи ситуацію, ця емоція продовжує виявлятися, попри те, що обставини вже змінилися, але людина як суб’єкт не має здатності переключити увагу, а також відсутність емпатії заважають конативному процесу, руйнують готовність вчиняти певні дії. Відповідно до поглядів Ф. Метьюз, занадто великий самоконтроль заважає йти шляхом найменшого опору, коли власне ставлення до самого себе формує рівень, на якому здійснюється схема реалізації «Екологічного Я людини». Ф. Метьюз наводить наступний приклад «Шляху найменшого опору»: «Вода тече вниз. Спочатку заповнює найнижчі місця. Тече навколо

перешкод, а не намагається їх подолати. Якщо потрапляє в пастку, вона терпляче чекає, поки не відбудеться відкриття, а потім знову починає текти. Вода не робить жодних суджень про те, куди йти. Вона просто йде туди, куди йти найлегше. Ніщо не може змусити її втратити власну істотну природу. Вода залишається вірною собі у різних обставинах» [80, с. 12].

У цьому розумінні ідея потоку прирівнюється до невимушеності. Згідно з теорією біомімікрії людина має конативну здатність йти шляхом найменшого опору й навчатись у стихії води плинності, пристосуванню до будь-яких обставин, не втрачаючи своєї власної сутності .

Яким чином дізнатись, що «Екологічне Я» не є відбитком перфекціонізму – переконанням, що ідеал повинен бути досягнутий, а недосконалий результат не має права на існування? Адже це цілком ілюзорний тріумф, гра в чорне та біле й повна неможливість вийти за кордони дуального світосприйняття. Відповідь в інтеграції свідомості, що об'єднує різні її аспекти, думки, емоції та досвід в єдине цілісне сприйняття, яке є центральним поняттям філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз, де відбувається розуміння свідомості як єдиного цілого, де всі елементи взаємодіють і впливають один на одного. На рівні інтеграції свідомості людина як суб'єкт прагне досягти більш високого рівня усвідомлення та з'єднання з усім світом. Але ця концепція може бути досліджена в різних контекстах, включаючи психологію та філософію. Теорії Ф. Метьюз та емпіризм Дж. Берклі наголошують на цілісності світосприйняття.

Якщо людина як суб'єкт поєднує свою свідомість з усіма природними явищами у світі, відчуває їх сутність, вона це робить цілком щиро. Тобто її стан не є проявом ідеї, що «так треба». Свідомість цілком природно здійснює перехід на новий рівень. Проте це не такий простий шлях до реалізації. «Кліщ бачить власні ноги та речі, навіть менші за них, як і тіла значного розміру; хоча в той же час людині вони здаються ледве

помітними» [14, с. 32].

Зазначимо, що в розвитку «Екологічного Я» закладений принцип боротьби за виживання як завдання для всіх живих істот у реальності, яка демонструє кризу. Мова йде про збереження природного різноманіття, але не позбавлення життя інших заради збереження власного. «Розробка нових типів добування їжі з землі, океану та повітря, безсумнівно, включаючи перетворення екскрементів на поживні речовини призводить до поступової втрати енергії. Оскільки ресурси скорочуються, населення повинно зменшуватися пропорційно, доки останній рот не з'їсть останнього шматка» [168, с. 37]. Ця криза є ознакою нашого часу.

Рідкісний випадок, коли виникає розуміння, що «існують зовсім маленькі тварини, кожна з яких є справжнім продовженням лапки кліща» [11, с. 33]. Але саме емпіризм Дж. Берклі помічав ці дрібниці.

Треба підкреслити, що реальність така, що Дж. Берклі вкладає в поняття «Я» людини відповідальність за її дії, наділяє людину здатністю створювати своєю уявою у процесі сприйняття щось прекрасне чи жахливе, чорне чи біле, мале чи велике, далеке чи близьке. І саме в цьому полягає «Божественний образ та подоба». Людина – творець за своєю природою.

Виходячи з логічного ланцюжка філософських висновків відносно «Екологічного Я» Ф. Метьюз щодо духовної природи людини в емпіризмі Дж. Берклі, можливо відокремити такі подібні риси, як усвідомлене сприйняття, воля до дії, емпатія, повага та рівне ставлення до всіх форм життя, божественний прояв як у людині, так і в усьому живому й неживому створінні.

Важлива спільна ознака: «Реальні речі або архетипи наших ідей сприймаються не почуттям, а якоюсь внутрішньою здатністю душі, як розум чи пам'ять» [14, с. 54] .

З точки зору Ф. Метьюз ця філософська позиція Дж. Берклі цілком

обґрунтована, бо екологічна свідомість більш пов'язана з чуттєвим, емпатичним сприйняттям дійсності: «Моральна точка зору передбачає відчуття внутрішньої реальності інших, почуття, яке викликане більшою мірою процесами синергетичної взаємодії, ніж шляхом раціонального обговорення» [83, с. 42].

Ф. Метьюз розглядає моральну точку зору щодо світу природи, але у сфері внутрішнього буття людини, морального усвідомлення природного існування. Дж. Берклі теж відкриває таємниці природи зсередини, де очі мають тенденцію бачити речі у присутності Бога. Таким чином матеріальна основа сама по собі втрачає сенс, бо все потребує духовної сутності. Дж. Берклі зазначає, що «Божественна сутність містить у собі досконалість, яка відповідна кожній істоті» [14, с. 67]. Філософ також робить висновок про те, що «у Бозі ми живемо, і рухаємося, й існуємо» [14, с. 68]. Цілком логічно, що в цьому випадку сприйняті ідеї або їхні архетипи існують незалежно від розуму людини, в якомусь іншому розумі, чією волею вони повинні бути втілені до життя. Тобто причиною кожної ідеї згідно з філософськими принципами Дж. Берклі є Дух. Таким чином, людина як суб'єкт сприйняття сприймає справжні речі тільки у присутності Бога, інше є помилками мислення, яке не завжди досконале. Кожна справжня річ присутня в розумі Творця. «Коли Мойсей говорить про трави, землю, воду, і т.д. як створені Богом, йдеться про речі, які зазвичай мають не тільки матеріальну грубу природу» [14, с. 127].

З точки зору Дж. Берклі Бог є істотою трансцендентної та необмеженої досконалості: його природа є незбагненною для обмежених духів та людей. Рівень свідомості дозволяє сприймати та інтерпретувати природу речей відповідно до власної природи людини. Це основоположна думка Дж. Берклі відносно духовного початку, який у традиції Панпсихізму пояснює одухотвореність природних явищ: «Невже, щоб отримати

справжній погляд на природу людини, ми повинні відкинути всі наслідки виховання й настанови, дивіться лише на почуття, апетити та пристрасті, які можна знайти в усьому людстві? Уявлення про Бога не залежить від розуму, й не в усіх однакове» [13, с. 18].

У розумінні реалій Ф. Метьюз виникають певні труднощі. По-перше, треба взяти до уваги той факт, що сучасні люди у своїй свідомості живуть далеко від світу дикої природи. Цивілізація нових технологій відкидає світ древніх племен, оскільки він не є штучним утворенням. Штучний інтелект не може досягнути метафізичних основ етики дикої природи. Як стверджує Ф. Метьюз, людина мешкає серед дикої природи, але якщо вона не має «Екологічного Я», то не належить до етики дикої природи. З точки зору Ф. Метьюз моральна правда не є продуктом розуму, позбавленого своїх культурних передумов, а виуплюється всередині самої історії [120, с. 3]. Філософія робить логічний висновок відносно того, що «різні космологічні історії ведуть до різних релігій, а різні релігії, у свою чергу, визначають різну мораль всесвіту» [120, с. 4]. Ця думка відображає відомий принцип державної влади «поділяй і владарюй» – принцип, до якого часто вдаються уряди держав, що складаються з різнорідних секторів. Ворожнеча між ними використовується для втілення певних політичних намірів.

Дж. Берклі розмірковує над людською долею: «Я розглядав дивну долю тих людей, які в усі віки через відчуття, що їх відрізняє щось, відокремлює, робили вигляд, що вони атеїсти, або вдавали, що вірять в найекстравагантніші речі у світі» [14, с. 2]. Кожна людина як суб'єкт має свою долю і свої здібності, які виявляються за певних життєвих обставин, залежно від рівня розвитку, на якому перебуває та чи інша особистість. Якщо ми робимо занурення в океан людського буття, розуміємо відносно й абсолютне поле людського існування. Хтось подорожує по самій поверхні життя, а хтось занурюється в саму глибину, в якій приховано безліч

підводних каменів і лабіринтів. Одним із каменів спотикання на шляху когнітивних процесів є особливості людської природи, які Дж. Берклі називає природними слабкостями (natural Weakness and Imperfection of our Understandings). Ці природні слабкості породжують неправильне розуміння самої людини. Людські здібності часто обмежені та створені природою для задоволення наших потреб, а не для того, щоб знати саму суть речей [15, с. 1].

Звичайно, окремі речі не перебувають у процесі цілісного розвитку. Вони мають власну природу, але пов'язані із зовнішніми силами, долею, навколишнім світом.

Людина як суб'єкт повинна мати певний розвиток свідомості, щоб досягти досконалості в собі. Відсутність цілісності в людині та балансу між усіма складовими породжує неправильне розуміння всього Всесвіту. Відсутність цілісності створює неправильні стосунки між людством і дикою природою. Природні речі дивні для сучасного суспільства. В межах своєї критики Метьюз чимало каже про це. На її думку, це причина багатьох стресів і конфліктів, що показує кризу сучасності.

Дж. Берклі уявляє цю проблему так: «Тисячі сумнівів виникають у нашому розумі щодо тих речей, які раніше здавалися цілком зрозумілими. Ми непомітно втягнуті в дивні парадокси, труднощі та неузгодженості, які множаться та наростають, коли ми занурюємось у спекуляції» [15, с. 1]. Етика дикої природи полягає в особливому людському сприйнятті, спогляданні краси, миру й щастя, творчості, різних рівнів і проявів буття. Велику здатність до споглядання етики дикої природи ми спостежуємо у філософії Ф. Метьюз. Це її здатність бачити маленькі частини потоку людського життя та спроба показати іншу сторону реальності: «Сонце сходить, і туман трохи розсіюється, коли я їду по гравійній дорозі. На північ від нашого дому є загони, всіяні величезними старими покриттями, їхня

кора вкрита рубцями щитів з неймовірних часів» [87, с. 3]. Таке світосприйняття формує культуру буття: «Дійсний світ є частиною всеосяжної метафізики» [84, с. 4].

Ми бачимо, що природне середовище стає цілком законним об'єктом для наших маніпуляцій і контролю, засобом досягнення наших цілей. Ф. Метьюз резюмує головне: «Беззмістовність природи для сучасного світу має глибокі наслідки для нашого відчуття власної ідентичності» [84, с. 4]. Метьюз розробляє критику наявного стану, а для здійснення практичних дій зі збереження скарбів Дикої Природи Ф. Метьюз пропонує не пригнічувати наші страхи, долаючи наявну кризу: «Світ, який позбавляється Франкенштейна, просто вигнавши його або припинивши свою підтримку, не буде звільнений від його влади, оскільки за цих обставин його дух, придушений, стане сильним і відвідає світ у багатьох іпостасях, навіть щоб домінувати. Світ, який намагався відкинути його, буде приголомшений, невпевнений у собі, житиме у страху перед привидами, якому тепер не зможе протистояти.

По-перше, щоб упоратися з Франкенштейном – треба створити нове бачення» [84, с. 32]. Образ Франкенштейна в цьому випадку символізує аспекти людської природи, яка прагне досягти неможливого, не враховуючи можливі наслідки. Дж. Берклі продовжує цю ідею у своїй праці «Досвід нової теорії зору». Він ілюструє внутрішню сутність, яка формує бачення речей такими, якими вони є. Істина пізнається в порівнянні з власними помилками [16, с. 11]. Будь-яка людина може прийняти реальне буття дикої природи лише з точки зору вищого рівня свідомості. У цьому контексті Ф. Метьюз намагається пояснити прямий зв'язок свідомості із зовнішнім світом: «Ми не керуємо світом, а ніжно вклоняємося біля його ніг». Емпатичне ставлення до скарбів природи створює потенціал для подолання руйнівної хвилі економічного вторгнення та спалювання цієї священної

землі» [81, с. 1].

Ф. Метьюз та Дж. Берклі створюють етичну модель, в якій проводяться паралелі між ставленням до можливості існування у природному середовищі та здобуттям «алхімічного філософського каменя» в масштабах перетворення егоїстичного сприйняття суб'єктом дійсності на етичне, в якому індивід має нагоду відчувати себе в серці Таємниці – в серці самого Творіння. [81, с. 2].

У метафізиці Аристотеля можливо знайти пояснення реальності, дуже близької до поглядів Дж. Берклі та Ф. Метьюз: «Ті, хто визнає Всесвіт як матерію, явно помиляються в багатьох відношеннях. Вони намагаються вказати причини створення й руйнування та розглядають вагу речей, як їх уважають ті, хто міркує про природу, але вони відкидають причину руху.

Важливо усвідомлювати, що деякі речі виникають з інших через зв'язок або роз'єднання.

Ми повинні визначити причинно-наслідкові зв'язки. Найосновніший елемент формується з першого. Одне виникає через союз, а інше – з руйнування. Тіло людини, що складається з найдрібніших частинок, відображає весь світ. Тому ті, хто визнає вогонь початком, мабуть, найбільше згодні з цією точкою зору» [3, с. 16].

Розглянемо інший прояв цієї глобальної кризи. Щоб глибше зрозуміти це твердження, спробуємо уявити, що кожного дня ми стаємо свідками того, що зовнішній світ формується багатьма психологічними потоками всередині людини.

Ми бачимо, що психологічні наслідки війни в Україні поширені. Головним витоком є індивідуальний досвід. Неможливо заперечити факт наявності проблем з психічним здоров'ям у людей військового часу. Зовнішнє руйнування є наслідком руйнування всередині всіх людей. На сторінках офіційного журналу «World Psychiatry» Всесвітньої психіатричної

асоціації (WPA) ми можемо знайти багато цікавих фактів про зміну поведінки людей унаслідок війни. Найцікавіший і найнеприємніший факт полягає в доказах щодо генетичної пам'яті. Досвід травми якимось чином «передається» від одного покоління до наступного через негеномні, епігенетичні механізми, що впливають на функцію ДНК або транскрипцію генів. Широкий спектр феноменів описано в дослідженнях, які повідомляють про поведінкові труднощі в нащадків Голокосту [174, с. 243]. Важко передбачити сприйняття дикої природи суб'єктом в найближчому майбутньому відповідно до висновків Дж. Берклі: «Оцінка, яку ми робимо щодо відстані до значно віддалених об'єктів, є скоріше актом судження, заснованим на досвіді, а не на відчуттях» [16, с. 11]. Це положення переконливо пояснює, чому розтерзана війною свідомість породжує кризу, яка проявляється зокрема у відчутті ізоляції від світу дикої природи. Такі почуття, як страх, тривога, різноманітні захисні механізми виривають із простого природного життя.

Порівнюючи кадри зі старих документальних фільмів з сьогоденням, ми переконуємося в тому, що людей вирвали з природного ритму в кругообіг нескінченної метушні, що наявна криза. Українська війна – це шок для всього світу. Цей ефект випромінюється та впливає на навколишнє середовище приблизно так само, як крапля, що падає у воду, створює хвилі, що поширюються брижами в усіх напрямках.

Дж. Берклі говорив про індивідуальне мирне буття як одиницю миру в усьому світі, але з огляду на присутність Божої благодаті життя людини є більш природнім. Базуючись на наведених фактах та історичному досвіді багатьох поколінь, можливо стверджувати, що люди в усьому світі повинні змінити свій розум, щоб припинити реалізацію війни, щоб вийти з цієї кризи. В таких умовах, як війна, людині важко вибрати зовнішню реальність, але можна вибрати реальність всередині.

Якщо поєднати емпіризм Дж. Берклі та Ф. Метьюз, можливо провести паралелі між метафізикою, екологією, етикою, особистісним зростанням та реалізацією. Глибоке розуміння цих філософських питань може допомогти змінити спосіб особистого мислення в сучасному світі. Однак важливу роль відіграє глибина розуміння.

Анна Магуайр описує самотність біженця як психосоціальний стан відчуження, який систематично породжується ворожим середовищем. Автор наводить приклад з фільму Бена Шаррока «Лімбо» (2020), що розповідає історію Омара, сирійського біженця. Омар перебуває на міфічному Гебридському острові, поки чекає, чи отримає притулок. На цьому острові мешканці шукають притулку й рятуються від поліцейських фургонів прикордонної служби, бо їх очікує смерть або депортація [75, с. 47]. Цей сюжет дуже глибоко розкриває «кризу емпатії», а не лише кризу біженця. Почуття людини відносно дикої природи в контексті філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз пов'язані саме з «емпатичною кризою». Це історія людини, відірваної у свідомості від дикої природи, історія про самотність у ворожому світі. Роздуми про самотність часто виникають через сучасні інфраструктури та технології, які продукують стани інклюзії, виключення з навколишнього середовища. Адже людина може набутися не лише тілесну інвалідність, а також духовну. Це криза, що загрожує самому життю. Сирійський біженець на Гебридському острові мало чим у своєму нещасті відрізняється від кенгуру та кроликів, яких влада знищує на території Австралії. «Я не могла лежати вночі в ліжку, знаючи, що навколо мене, під землею, були маленькі істоти, які вмирали повільно й у муках» [86, с. 4].

У своїх працях Дж. Берклі відкриває вічну істину реальності, що Бог є любов в естетичному сприйнятті дикої природи.

Здатність Божественної любові відкривається в інтеграції людини зі світом, але саме світом Бога, який присутній у дикій природі. Це зовсім не

світ штучного інтелекту, який породжує стани ізоляції.

Треба зазначити, що слово «дика» вживається насамперед у сенсі первозданності й любові, яка повинна бути збережена в людині попри все. Й ось тому, що вона зберігається, ми й живі. Саме цю думку намагається розкрити Дж. Берклі й Ф. Метьюз, коли окреслюють можливість існування. Дика природа – це дзеркало людської душі, так само, як люди й світ – дзеркала один для одного. У статтях Ф. Метьюз можливо простежити, наскільки в сучасному суспільстві Божественна любов спотворена і збіднена. Доказом цього є ставлення до природи.

Ф. Метьюз розкриває межу заповнення духовної порожнечі: «Цінність тварин вимірюється в рівняннях і формулах. Основне ставлення є чиста об'єктивація, яка ігнорує значення кенгуру та макроподів як особин, хоча вони не просто чутливі, але розумні та дуже емоційні істоти, що мають міцні сімейні прихильності та зв'язки. Ці родинні зв'язки зберігаються, особливо серед жінок, протягом усього життя. Але за найскромнішими офіційними джерелами щорічний затверджений відбір кенгуру в Австралії включає понад чотири мільйони кенгуру і валлабі, які приречені на смерть» [86, с. 6].

У рамках своєї критики Ф. Метьюз цитує Пітера Сінгера, чия стаття була опублікована в книзі Дейла Джемісона «Компаньйон Екологічної Філософії», сучасного австралійського екофілософа, представника утилітаристського напрямку відстоювання прав тварин. Пітер Сінгер назвав здатність відчувати, й зокрема відчувати біль, критерієм, який визначає право на уважне ставлення – за утилітарним принципом [57, с. 416].

Аластер С. Ганн продовжує цю думку у праці «Традиційна етика та мораль тварин», де він засуджує тиранію людей над не-людьми й уважає, що ця тиранія була і є причиною того обсягу страждань і болю, який можна порівнювати лише з тиранією, що тривала століття, білої людини над

чорною [2, с. 133].

Критика Ф. Метьюз звертає увагу на те, що з давніх-давен людина не тільки знущалася з тварин і представників рослинного царства, знищуючи ліси. Немає кінця моральним знущанням людини над людиною в будь-якому суспільстві. Це криза самої людяності, того, що є дуже важливим. Ф. Метьюз постійно підкреслює, що «сам по собі розум ніколи не може мотивувати мораль», бо людське мислення не є частиною природи, а радше те, що відділяє людей від природи [86, с. 9].

На підставі філософських міркувань Дж. Берклі можливо зробити висновок, що в наших думках справді криється слабкість розуму. Коли розум знаходиться у кризі - в дисбалансі, він шукає причину своїх бід у зовнішньому просторі: виникає критичний погляд, засудження та конфлікти, війни та інші деструктивні прояви. Але життя природно саме по собі повне. Цю природну повноту Дж. Берклі визначає на рівні абсолюту, де всі аспекти відносної реальності набувають здійснення, відштовхуючись від центру творіння. Конфлікт починається зсередини з відсутності внутрішнього природного балансу, коли людина порушує закони дикої природи.

Насправді розум воює з віддзеркаленнями у воді, проте на рівні егоцентричного сприйняття суб'єктом цей факт не усвідомлюється. Є велика різниця між тим, чим у момент сприйняття керується індивід. Як зазначає Ф. Метьюз, у книзі Дебори Роуз «Мрія дикого собаки»: «кохання і вимирання» визначає цінність етики відповідальності та любові по відношенню до тварин» [86, с. 9]. Хоча Дінго не перші й не останні тварини, яким загрожує вимирання, їх регулярно трують і розстрілюють. Постає питання: «Чи здатні люди любити, а отже, піклуватися про тварин і рослини, які в цей час втрачають життя? [86, с. 2].

У Тома Вейтса є альбом під назвою «Дощові пси», на якому він оспівує життя загублених, бездомних, тих, хто не має орієнтування. Собаки

орієнтуються у світі насамперед за нюхом. «Дощові пси» – це ті, хто заблукав, бо дощ змив усі їхні знайомі позначки, вони марно блукають, бігаючи сюди, нюхаючи туди, шукаючи дорогу назад [140, с. 151]. У подібному стані часто опиняються не лише безпритульні тварини. Саме почуття «безпритульності» відчувається у всьому світі.

Як зазначає Дебора Роуз: « В історії Заходу є два важливі моменти, коли люди втратили орієнтир і відчули себе бездомними. Перший стався приблизно дві тисячі років тому, а другий почався з сучасності й досяг свого піку в двадцятому столітті. В обидві епохи відбулася зміна в «баченні природи» [140, с. 8].

Дуже актуальним є питання: чому саме людина почувається в цьому світі незатишно й не так, як удома, – «Мандрівником у ворожому світі». Треба зазначити, що цей стан є не тільки поетичним вираженням дійсності, це психологічне відхилення, яке формує ставлення людини до світу дикої природи.

Згідно з дослідженням Ф. Метьюз та Дж. Берклі, відповідь у тому, що людина, яка втратила контакт зі світом дикої природи, Творцем і гармонійним струмом свого існування, своїм корінням у природному середовищі, подібна до безпритульного у реальності. Наслідком є почуття відчуження, небуття, самотності, тобто криза. Відокремленість і самотність сучасності йдуть пліч-о-пліч. Головне завдання полягає в тому, щоб відновити зв'язок з природним середовищем та відновити радикальне усвідомлення того, що ми вдома [140, с. 10]. Головною метою Ф. Метьюз є трансформація стосунків людини з природним світом. Одночасно Дж. Берклі пропонує прийняття себе й розуміння як особливого виду створіння з певним значенням і цілями стосовно живого світу, що існує у просторі свідомості. Усвідомлення свого власного буття є першим кроком до створення етичної поведінки. «Нам кажуть, що думка відрізняє людину від

тварини; до чого я додаю, що свобода думки робить таку ж різницю між людьми» [13, с. 3]. Дебора Роуз зазначає: «Ми поділяємо нашу залежність від води та повітря, й ми ділимося базовою енергією, й основна спільна речовина: кров, і її рослинний аналог – хлорофіл. Присутня ще одна важлива відмінність між тваринами й людьми з точки зору самої людини – тварин можна безкарно вбивати, бо тварини не в повній мірі живі, якими є люди, і їхня смерть не є смертю, як людська смерть» [140, с. 22].

Існує певна ієрархія у праві на життя. Тобто в соціальному світі на першому місці стоїть смерть людини, потім тварини, вже потім рослин. У грудні 1949-го року в Бременській лекції «Das Ge-Stell» (друга лекція серії з чотирьох частин) Гайдеггер порівняв «смерть тварин із геноцидом, сказавши, що «моторизована харчова промисловість» була «по суті тим самим, що виготовлення трупів у газових камерах і таборах смерті» [52, с. 21]. Невже кінцевими детермінантами нашої реальності є негатив і скінченність?

Адже етична думка тут полягає в тому, що люди, які приречені на вимирання через геноцид, також помирають простою смертю, як тварини, яких знищують кожного дня [140, с. 22]. Але в розумінні людини смерть все одно має різне обличчя. Луї Фердинанд Селін у романі «Смерть у кредит» згадує, що «Найчудесніша смерть – це та, що вражає нас у найбільш чутливих тканинах» [32, с. 16]. Але тварини й рослини вмирають, щоб люди мали можливість жити довше. «У світі полювання, смерть і безперервність є основними аспектами цілісності життя, й завжди неминуче присутні в житті і свідомості людей. Етична реакція на заклик інших не залежить від убивства або не вбивства. Це залежить від відповідальності за свої вчинки. Кожна смерть – це складна подія, а ми, живі, ще маємо можливість зазирнути в смерть і побачити любов і втрату, розрив і з'єднання» [140, с. 18].

Ф. Метьюз розглядає таке поняття, як моральний індивідуалізм, в якому центром моралі є особистість. З іншого боку, можливо побачити моральний холізм, в якому остаточним центром моралі є велике ціле. У схемі морального холізму інтереси окремих осіб підпорядковуються інтересам цілого [86, с. 9].

У межах етики дикої природи розглядаються критерії добра та зла, які Ф. Метьюз ідентифікує не в термінах задоволення та болю, чого зазнають протягом життя всі живі істоти, а в термінах здоров'я, де здоров'я не обов'язково означає чуйність, а виконує функцію цілого. З цієї точки зору індивіди можуть бути здоровими, лише якщо вони належать до здорових соціальних та екологічних цілей.

З точки зору цінності самого життя етика тварин не проводить моральної різниці між дикими й домашніми тваринами, а також між представниками видів, що знаходяться під загрозою зникнення, і видів, що не є такими. Головною турботою є добробут домашніх тварин, що утримуються в неволі (наприклад, ті, що вирощуються на фабричних фермах, піддаються експериментам або обмежені у своїх правах в цирках чи зоопарках), а іноді й з тими, на яких полюють (наприклад, заради хутра). З точки зору етики тварини життя курки або дикої кози є таким же важливим, як життя Синього Кита [86, с. 10].

Ф. Метьюз підкреслює, що прихильники етики тварин, як правило, є вегетаріанцями й виступають проти рекреаційного полювання, тоді як прихильники екологічної етики часто м'ясоїди, а іноді навіть мисливці. Тобто відбуваються масові вбивства тварин заради збереження екології якогось регіону. Таким чином ми бачимо, що існують певні контрасти між етикою тварин та екологічною етикою, яка в контексті дикої природи не враховує інтереси тварин і порушує ціннісні орієнтації. Ф. Метьюз згадує золоте правило моральності стосовно не лише людини, а й тварини: «Роби з

іншими так, як хочеш, щоб вони чинили з тобою» [86, с.12].

У Біблії золоте правило моралі згадується двічі в Євангелії (Лк 6:31; Мт 7:12). «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви. Бо в цьому Закон і Пророки». У межах християнської традиції формулюється також як заповіт: «Люби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всією силою, й усім розумінням твоїм, і ближнього твого, як самого себе». Але не у всіх філософських текстах позначено, що це стосується лише людей. Конфуцій учив: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі». Учень Цзи-гун запитав: «Чи можна все життя керуватися одним словом?» Учитель відповів: «Це слово – взаємність. Не роби іншим того, чого не бажаєш собі». Інакше відповідь звучить як: «Чи є одне слово, за яким можна діяти все життя? Майстер сказав: Любов до ближнього. Чого ти не бажаєш собі, не роби іншому». Але з іншого боку це правило моральності базується на правилі таліону (помста адекватна злочину, принцип рівної кари: «око за око, зуб за зуб»). Звичай таліону, кровної помсти існував в умовах родоплемінного устрою. Також цей закон рівноваги з'являється в давньоіндійському епосі «Махабхараті»: «Ті вчинки інших, яких людина для себе не бажає, хай не робить іншим людям» [216, с. 193].

Етична свідомість формується з дитинства й охоплює інтереси інших з точки зору співчуття, емпатійного визнання, яке дуже чітко описав головний герой фільму Франка Неро «Людина, яка намалювала Бога». Ця людина втратила зір ще в дитинстві, але стала талановитим художником, який малював портрети, почувши лише голос інших людей. Він сказав чудову промову: «Ми продали душу світу, де важлива тільки видимість, а розум людини поглинули модні технології. Дуже важливо відчувати землю під ногами, запахи трав, квітучі дерева, слухати природу, осягати глибину недосліджених лісів. У кожному куточку природи знайдеться щось справді

чудове». В рамках своєї критики, Ф. Метьюз зазначає, що етичне ставлення тягне за собою вегетаріанство, як це завжди було в багатьох індуїстських і Буддійських суспільствах [86, с. 12].

Як зазначає Ф. Метьюз: «Оскільки осьові суспільства аграрні, тому не залежать від м'яса для харчування, вегетаріанство завжди мало бути наслідком осьової перспективи» [86, с. 15].

У популярній книзі, написаній у 2004-му році Коліном Кемпбеллом «Китайське дослідження», йде мова про права тварин, які можливо порушити заради правильного вегетаріанського харчування, оскільки вживання м'ясних продуктів призводить до розвитку раку, а завдяки дослідям на тваринах можна багато чого досягти. Автор зазначає: «Питання, пов'язане з цією проблемою, полягає в тому, чи існує альтернативний спосіб отримати інформацію без проведення дослідів на тваринах» [29, с. 71]. Його висновок стосовно цієї проблеми полягає в тому, що на сьогодні немає іншого способу, бо експерименти на тваринах дозволили зрозуміти дуже важливі принципи виникнення раку. Їх неможливо було б виявити, вивчаючи людей, тому це може принести величезну користь живим істотам. У цій книзі згадуються експериментальні дослідження на тваринах, а саме на гризунах (щурах і мишах), завдяки яким відбувся перехід на рослинне харчування [29, с. 72].

Звичайно, логічно формується питання, чи існує в цьому напрямку якась екологічна етика? Адже відбувається спроба збереження життя людини за допомогою вбивства тварин, які, здається, зовсім не мають ніяких прав у реальності, бо малі та беззахисні, їхній термін життя обмежений.

З іншого боку, існує велика кількість критиків, проте не з приводу порушення прав тварин, а щодо поширення «Джихада проти тваринного білка». Серед критиків активну позицію займає лікар Майкл Р. та його дружина Мері Ден, які розробили сучасну дієту з високим вмістом білка та

низьким вмістом вуглеводів. Книга під назвою «Protein Power» була опублікована у 1996 році.

Тобто ми бачимо, що все робиться для збереження краси та здоров'я людини за рахунок здоров'я та життя інших живих істот і вважається цілком адекватним. Таким чином «вегетаріанство» у значенні збереження власного здоров'я не можна вписати в етичну поведінку відносно світу дикої природи. Однак Ф. Метьюз має на увазі саме вегетаріанство, яке є природним наслідком любові до тварин і спроб збереження їх життя. Необхідно усвідомлювати різницю між екологічною етикою та етикою тваринного світу, так само розуміти сенс егоїстичного вегетаріанства та вегетаріанства заради порятунку інших живих істот. Це рівносильне тому, з якою метою людина виступає проти вирубки лісів. З одного боку, дерева можуть вважатися живими істотами, що мають право на власне життя, з іншого боку, людина боїться, що їй скоро буде нічим дихати, ніде гуляти та збирати гриби.

Повага до життя відрізняється від використання життя інших заради власного задоволення. Саме в першому закладена емпатія, про яку постійно згадує Ф. Метьюз – розуміння стосунків, почуттів, психічних станів іншої особи у формі співпереживання. Якщо людина у реальності просто не їсть м'яса заради збереження свого здоров'я та страху захворіти, це ніяк не може виступати критерієм емпатичних відносин. Чи можливо за допомогою співчуття до себе відкрити співчуття до інших? Насправді це питання набагато глибше, ніж здається на поверхні. Необхідне розуміння формування звичок співчуття. Яким чином людина може знати, що емоція, з якою вона резонує, є емоцією іншої людини чи тварини, а не її власною?

Дуже часто трапляється ситуація, коли у спілкуванні з людиною з'являється відчуття, що твій співрозмовник розмовляє сам із собою й тебе абсолютно не чує, а чим більше ти погоджуєшся і слухаєш, тим більше складається в опонента враження, що ти його розумієш і чуєш, хоча,

можливо, в момент розмови ти думав про щось своє й тебе мало хвилюють почуття цієї людини. Інший приклад, коли людина їде на коні і б'є його в боки підборами, про що вона думає в цей момент?

Можна припустити, що, переживши особистісне горе, трагедію смерті, починаєш глибоко розуміти цю трагедію в іншій людині, тваринному й рослинному світах. Моральне виховання особистості є частиною загальної освіти, проте навчити емпатії та співчуття, на жаль, практично неможливо. Для цього необхідний особистісний досвід, в якому людина відкриває свої можливості до сприйняття та розуміння. Таким чином, проблема емпатії в системі цінностей, які формують моральну свідомість, «Екологічне Я», «екологічну свідомість», є багатовимірною. Вона не вичерпується можливостями самої людини, але має свої межі в системі освіти. Це проблема злиття людини зі світом. За допомогою емпатії людина намагається зробити своє життя таким, що містить сенс.

З філософської точки зору є багато припущень відносно емпатії та співчуття. Цілком імовірно, що прояв емпатії – це «момент світу». З точки зору французького феноменолога М. Мерло-Понті, речі існують завдяки «варіаціям деякого первинного поля присутності, перцептивної сфери, в якій домінує тіло. Людина як суб'єкт сприйняття і дій та світ можуть бути зрозумілі лише з їхньої «фактичності» [123, с. 5]. Ф. Метьюз пов'язує розширення емпатії до тварин з етикою відповідальності, але яким чином можливо здійснити вплив на людину, котра не має здатності до співчуття та емпатії від народження?

Існує такий напрямок, як нейробіологія садизму. Чим відрізняється мозок маніяків від мозку людини, здатної до емпатії та співчуття? Як правило, маніяки повністю усвідомлюють наслідки своїх дій, але це їх не зупиняє перед убивством інших людей. Люди, які вбивають тварин, також усвідомлюють свої дії. Ті, хто поїдає трупи тварин, ніби вже пожинає плоди

вбивства живих істот, але теж робить це цілком усвідомлено, й не тому, що немає іншого вибору, а з доброї волі. Альберт Швейцер говорив: «Той, хто звик уважати марним життя будь-якої істоти, ризикує прийти до думки про марність життя людини».

В Україні існує закон «Про захист тварин від жорстокого поводження». За жорстоке поводження з тваринами винні особи несуть адміністративну відповідальність (стаття 89 Кодексу України про адміністративні правопорушення) та кримінальну (стаття 299 Кримінальним кодексом України). Чи можливо етику відповідальності в межах етики Дикої природи співвіднести із юридичними заходами? Перш за все людина, природно етична, не може керуватись таким мотивом, як страх, бо в основі етичної поведінки закладені любов і милосердя. Незважаючи на існування законів, вони щодня порушуються через низькі етичні перспективи всередині самої людини.

Зазначимо, що Ф. Метьюз свідомо зачіпає у своїх працях давню даоську традицію та пов'язує її з екологічною етикою сучасності. Для більшого розуміння заглянемо в історичну перспективу. Так, А. Швейцер переконаний, що повага до життя інших істот є вищим благом: «Лецзи, зі школи Лао-цзи (VI ст. до н.е.), висловлює переконання, що серце й розум тварин не так уже відрізняються від людських, як прийнято вважати, а Ян Чжу бореться із забобонами, що ніби всі істоти живуть тільки заради людини та її потреб. Їхнє існування має значення та цінність саме по собі. Співчуття до тварин відіграє велику роль у Ганьїн Пянь («Книзі нагород і покарань») – китайській збірці часів династії Сун, що складається із 212 етичних висловів. Головна думка про те, що «Небо» (тобто Бог) дає життя всім істотам. Тому, щоб жити в гармонії з «Небом», ми повинні добре ставитися до всіх створінь. Трактат також зараховує рослини до живих істот і вимагає не ушкоджувати їх без потреби. У правилах даоських чернечих

громад існує правило доброго ставлення до всіх живих істот. Наприклад, не слід проливати киплячу воду на землю (ґрунт), тому що це може вбити комах або завдати їм шкоди».

Треба також зазначити, що в основі заповіді Ахімси в індійській традиції, як не дивно, лежить не живе співчуття до творіння, а ідея залишитися чистим від світу. Заповідь Ахімси випливає із загального принципу недіяння. Але щойно заповідь не-вбивства і не-пошкодження здобула визнання, неминучим стало те, що згодом вона розумітиметься і викладатиметься, виходячи з мотивів співчуття» [133, с. 155].

У сучасному світі поняття «співчуття» має відтінки дуже суперечливого характеру. Так, евтаназія у ветеринарній практиці є обтяженням цієї професії [133, с. 1]. Ця процедура приносить полегшення невиліковно хворим тваринам, але з філософської точки зору порушує їхню свободу волі. Ніхто не запитує тварину про її бажання вмирати чи продовжити життя. Відповідно до філософських поглядів А. Шопенгауера: «Оскільки тварини мають Волю, подібну до волі людей, то доречно ставитися до них зі співчуттям». Він зазначає: «Припущення, що тварини безправні, – це ілюзія, як і те, що наше ставлення до них не має морального значення. Загальне співчуття є єдиною запорукою моральності» [144, с. 115].

Дійсно, існує певне коло парадоксів у взаєминах між людиною та твариною. Якщо придивитись, можливо побачити, що тварина має велику «волю до життя», яку не завжди зустрінеш і серед людей. У книжці «Думки про моє життя» А. Швейцер писав: «Утвердження життя – це духовний акт, за допомогою якого людина перестає жити бездумно й починає з благоговінням присвячувати себе своєму життю, щоб надати йому справжньої цінності. Утверджувати життя означає глибше йти в себе й звеличувати волю до життя. З часом людина починає переживати інше життя, як своє власне» [147, с. 226].

Зазначимо, що розуміння таких понять, як «співчуття» та «емпатія» дуже важливе в межах цього підрозділу, оскільки вони є невід'ємною частиною етики Дикої природи філософії Ф. Метьюз і Дж. Берклі. Але співчуття – це тільки невеличка частинка емпатії. Співчуттю людина як суб'єкт дій може навчитись, коли емпатія закладена в генетичну пам'ять. Емпатичні особистості не тільки страждають разом з іншими, вони й насолоджуються, і хворіють разом з іншими, поділяють горе та радість, бо світ – відкритий простір у їх свідомості. Проте такі люди найбільш відкриті до прийняття етики Дикої природи.

Одночасно Дж. Берклі порівнює розумові й моральні здібності людини з перспективою росту квітки або дерева у реальності: «Листя, цвіт і яблука яблуні є природними для неї, хоча вона не має їх із самого початку. Апетит хтивості та здатність розуму є природними для людини, навіть якщо вони не вилітають уперед, не розкриваються й не показуються – як листя та квіти на дереві – довго після його первісного дитинства» [13, с. 17].

2.3. Метафізичні основи емпіричного рівня сприйняття у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі

У цьому підрозділі дисертаційної праці важливим етапом досліджень є аналіз зв'язків між етикою та метафізикою Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Метафізичні основи екологічної етики охоплюють сферу свідомості, в якій людина як суб'єкт виходить за межі егоїстичного існування. По-перше, ми відзначимо основні відмінності в метафізичних основах філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз. По-друге, простежимо взаємовідносини апріорних синтетичних знань у метафізичному просторі. Адже Кант зазначив: «Метафізика повинна містити апріорні синтетичні знання» [63, с. 22].

Ф. Метьюз пропонує осмислювати психофізичну єдність у

різноманітні психофізичної диференціації, яка створює особливу метафізичну дійсність за межами не тільки описової сфери науки, але навіть етики [148, с. 20]. Реальність така, що панпсихізм, як і метафізика, у світоглядному просторі Ф. Метьюз містить синтетичні апріорні судження, в яких усякий предмет підпорядкований необхідним умовам синтетичної єдності різноманітного в можливому досвіді.

За Кантом: «Схематизм розуму через трансцендентальний синтез уяви зводиться до єдності всього різноманітного споглядання у внутрішньому почутті, і таким чином, до єдності апперцепції як функції, що відповідає внутрішньому почуттю» [63, с. 76]. Виходячи зі світоглядного положення Канта, ми бачимо, що в метафізичні основи емпіричного рівня сприйняття філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі закладені аналітичні апріорні судження, де зв'язок предикату з суб'єктом мислення виникає через тотожність. Це певна дійсність усередині, яка зумовлена апріорними, самодостатніми за природою причинами. У цьому контексті важливо підкреслити той факт, що Дж. Берклі має на увазі не іманентний метафізичний принцип, а трансцендентальний – те, що спочатку притаманне свідомості, не є «наддосвідченою даністю», бо пізнається у процесі сприйняття суб'єктом, причиною якого є трансцендентний Божественний початок. Отже, у метафізичній системі Дж. Берклі можна виділити три основні тези:

1. Сутність чуттєвих речей й їх буття виявляються у процесі сприйняття суб'єктом.

2. Феномен імматеріалізму має позитивний і негативний компоненти:

3. Реалізм має дві епістемологічні складові: по-перше, тіла пізнаються й існують незалежно від людських думок, на підсвідомому рівні; по-друге, розкривається аксіологічна складова, яка змінює сприйняття та буття суб'єкта, де об'єктом метафізичного аналізу виступає естетичне сприйняття

дійсності.

Таким чином, перша відмінність у метафізичних основах емпіричного рівня сприйняття суб'єктом у філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі – це наявність апріорних синтетичних знань. Дж. Берклі у своїх поглядах відображає більш аналітичні апріорні судження, де розум та чуття являють собою цілісну структуру.

Певні риси подібності має така тенденція в метафізичних основах Ф. Метьюз та Дж. Берклі, як реалізація надіндивідуального метафізичного рівня сприйняття суб'єктом. Ф. Метьюз зазначає, що осьова зосередженість на індивідах суперечить метафізиці аборигенів. У живому космосі аборигенів окремі істоти не є виключно індивідуальними: їх ідентичність не вичерпується конкретним просторово-часовим розташуванням. Вони також перебувають у Предках. [86, с. 15]. Головний метафізичний мотив Ф. Метьюз «Наше власне відчуття себе як живих істот керується зсередини внутрішніми імпульсами, які не спостерігаються ззовні й протилежні розумінню у традиції матеріалізму» [44, с. 2]. Ця думка глибше відкривається з позиції Дж. Берклі, який розглядає внутрішнє відчуття як присутність душі, в чому є прояв індивідуального рівня існування людини, пов'язаного з трансцендентальним полем буття.

«Індивідуальна мисляча річ – це не лише видимі ознаки, які натякають на існування, це невидиме джерело думки, яке закладено в душі» [13, с. 54]. Метафізична ілюзія створюється лише завдяки помилкам інтелекту людини відносно існування матеріальних передумов, яких насправді немає, а існує лише певна уява в розумі. Виникає запитання відносно метафізичного принципу емпіричного рівня сприйняття суб'єктом у емпіризмі Дж. Берклі: чи ґрунтується метафізичний принцип емпіричного рівня сприйняття на тому, що людина як суб'єкт сприймає свої власні ідеї та відчуття? Адже не можна виключати метафізичну гіпотезу про те, що людина відчуває

дійсність через з'єднання душі з мислячою субстанцією.

Відповідно до ідей панпсихізму рослини та тварини мають здатність відчувати світ, тому ця здатність поєднує всі творіння з точки зору реалізації самого Творця.

Закономірне запитання Дж. Берклі: «Хіба ж це прямо-таки не безглуздо, що якісь ідеї чи відчуття, чи комбінації їх можуть існувати, не сприймаючись?» [15, с. 13]. Треба зазначити, що Дж. Берклі не диференціює відмінності між Розумом, Духом, Душею або самосвідомістю людини. Ми бачимо встановлення тотожності на підставі збігу певних ознак. Такі поняття, як Mind, Spirit, Soul or personal Self – Розум, Дух, Душа, самосвідомість, створюють синонімічний ряд.

У розумінні Дж. Берклі неможливо відокремити відчуття, поняття, ідеї та чуттєві враження від самого сприйняття. Будь-які речі, що становлять Всесвіт, сприймаються за допомогою душі й не мають існування поза нею, їхнє буття полягає в тому, щоб бути сприйнятими або пізнаваними. Навіть тепло й холод, кольори та смаки суть лише стану духу, аж ніяк не відбитки дійсного буття. Знання зовнішніх предметів набувається завдяки розуму, що укладає висновки про їх існування з того, що безпосередньо сприйняте в відчутті. Таким чином, Дж. Берклі розгортає ілюзорність кордонів, що формують сприйняття суб'єктом між зовнішнім та внутрішнім. Водночас можна побачити, що сприйняття дійсності, яке описує Ф. Метьюз, притаманне лише людині, яка дійшла до усвідомлення свого внутрішнього існування.

Дж. Берклі підкреслює думку «Дрібного філософа»: «Залиште природу абсолютно вільною діяти по-своєму та все буде добре» [13, с. 27]. Проте недіяння в цьому сенсі далеке від китайської філософії недіяння. Воно більше межує з байдужістю. Не робити нічого поганого – це не означає, що не потрібно робити нічого доброго.

Дж. Берклі наголошує, що деякі люди використовують світло лише для того, щоб побачити зло, тому недіяння для таких людей свого роду виправдання їх низького морального рівня. Мислитель робить певні висновки відносно взаємодії природних елементів, які складають єдине ціле – досконалість тіл тварин, спостерігаючи за структурою і придатністю їх багатьох частин, що дозволяють частинам працювати разом задля благополуччя цілого. Також філософ помічає природний союз і співпрацю між тваринами одного виду, зазначає, що навіть тварини різних видів мають певні якості та інстинкти, за допомогою яких вони сприяють вправам, харчуванню та насолоді один одного.

Дж. Берклі розглядає і неорганічні речовини, які мають досконалість відносно одне одного. «Чи вода була б такою чудовою, якби вона не спонукала трави та овочі виростати із землі, а людину садити квіти та фрукти? І що б стало з красою землі, якби не було сонця, води та повітря?» [13, с. 43].

Таким чином філософ звертає увагу на п'ять елементів, на симетрію в системі видимого та природного світу, взаємний зв'язок стихій, досконалість, порядок і красу природи. Все це складає формулу золотого перетину, який досить відомий у математиці та мистецтві. Золотий перетин – це міра єднання протиріч, яка створює стан рівноваги. Тема золотого перетину не є чимось абстрактним у філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Це справжня дійсність, яка утворюється завдяки логічним висновкам, поетичним образам та міркуванням філософів.

Однак з точки зору Дж. Берклі пропорції слід оцінювати «як надійні та правдиві лише в тій мірі, в якій вони мають потенційну корисність, без якої не може бути жодної придатності самої пропорції, з якої впливає краса» [13, с. 43]. Мається на увазі саме «краса моральна».

Закони перетворення та зв'язку між елементами в метафізиці Дж.

Берклі та Ф. Метьюз мають єдину основу і для Всесвіту, і для кожного живого організму на планеті. Саме ця єдність і становить головне питання відносно сенсу буття самої людини: «Природа людини, така як земля, краща чи гірша залежно від того, як нею керують» [13, с. 27].

Проте Дж. Берклі вловлює тонкі лінії досконалості природи у зламаності ліній, в яких існує своя пропорція з погляду самого Творця: «Ніколи не буває справді прямої берегової лінії – хоча ми знаходимо геометрично точні форми «у пропорціях комах». «Скрупульозна увага до того, що люди називають правилами мистецтва, не спостерігається у великих постановках самого автора природи» [13, с. 91].

Незважаючи на суттєвий розрив в епохах, Дж. Берклі та Ф. Метьюз мають певні подібні риси у підходах щодо побудови метафізичних принципів, але є й відмінності. Однак слід зазначити, що метафізична природа емпіричного рівня сприйняття суб'єктом дуже неоднозначна сама по собі, тому важливо шукати сенс і між рядками, на рівні інтуїтивного розуміння з максимальною об'єктивністю, як на те вказує реальність.

Гіпотетичність – дуже часте явище в роздумах Дж. Берклі. Він дає безліч припущень щодо вираження метафізичної природи людей, рослин та тварин у різних обставинах: «Існує припущення, що люди й рослини насправді належать до одного виду, а тварини є рухливими рослинами, і рослини – нерухомими тваринами; рот тварин має таке ж застосування, як і коріння рослин; суцвіття і квіти відповідають інтимним частинам тіла людини; тіла рослин і тварин обидва органічні за природою, й обидва мають життя, яке є певним рухом і циркуляцією соків через відповідні трубки або судини.

Душа будь-якої рослини – розмарину, наприклад, – є ні більше, ні менше, ніж його ефірна олія. Звідси його особливий аромат, смак і лікувальні властивості – тобто його життя та дії. Суворо кажучи, ця летюча

сіль є сутність душі рослини, що містить у собі всі її сили; й масло є транспортним засобом найтоншої частини душі, яка її фіксує та індивідуалізує. Рослина гине при розриві з цією олією, тому душа вмирає, коли ця ефірна олія розпадається на елементи; потім олія залишається мертвою та несмачною, непомітно меншою, але втративши її летючу сутність душі, ця ефірна аура та іскра існування, яка повертається і змішується із сонячним світлом, універсальною душею світу та єдиним джерелом життя. Таке все життя – рослин, нижчих тварин і мислячих тварин, які відрізняються лише тонкістю організації свого тіла» [13, с. 98]. Таким чином, ми фіксуємо в поглядах Дж. Берклі тенденції панпсихізму.

На метафізичному рівні Дж. Берклі розглядає таке явище, як перфекціонізм, хоча й не позначає його саме цим сучасним терміном, але в його роздумах яскраво відкривається ця риса особистості: «Так само, як краса знаходиться у фізичній особливості матеріальних речей, вона існує і в аналогічному виді краси – порядку, симетрії, в моральному світі. І так само, як око сприймає один сорт краси, так розум певним внутрішнім почуттям сприймає інший вид; і цей сенс, талант або здібності завжди найгостріші й найчистіші в найблагородніших умах» [13, с. 38]. Це багатомірність метафізичного простору, де: «розум людини може знайти спокій лише після семи літ мовчання й медитації» [13, с. 136].

Таким чином, метафізика Дж. Берклі розкривається у формі пізнання буття, яке підпорядковане над- розумному знанню. Проте, незважаючи на тісний зв'язок метафізики та теології, метафізичні дослідження Дж. Берклі поширюються на практичні сфери буття в соціальному, психологічному, етичному, природному вимірах. «Ефект відсутності» речей не є чимось конкретним, він обумовлений присутністю ілюзорного сприйняття на метафізичному рівні. Емпіричний рівень сприйняття створює більш наближену до істини метафізичну структуру.

Абсолютне небуття Дж. Берклі протиставляється абсолютному буттю у свідомості Бога. Ф. Метьюз убачає абсолютне небуття у формах руйнування не просто фізичних тіл інших живих істот людиною, а також у формі неповаги до особистого духовного життя тварин, зневаги до права на вибір відносно власного існування.

У своїх роздумах Дж. Берклі не виявляє хаотичності, кожен крок обумовлений результатом попереднього відкриття. Відомо, що дискурсивне мислення зазвичай протиставляють інтуїтивному розумовому процесу, але є складова, про яку вже було зазначено вище: розум і дух ідентифікується Дж. Берклі як одне, тому сутність душі становить саме мислення.

Присутні певні акциденції цих понять під час абстрагування від матеріальних властивостей речей. Чуттєве пізнання дійсності пов'язано з поняттям «благодаті», яка дозволяє сприймати тонкі грані сутнісних явищ, подається виключно з милості Господа.

Однак Дж. Берклі вживає поняття «благодаті» на відміну від Августина Блаженного не тільки заради спасіння душі. Це певний імпульс енергії, який дозволяє знайти своє місце людині у світі, своє призначення, почути тонкий аромат буття.

У цьому відношенні онтологізм Дж. Берклі поєднується з теорією оказіоналізму Ніколя Мальбранша, згідно з якою у Бозі ми пізнаємо сутність речей, та всі істоти можуть представлятися нашому розуму лише тому, що Бог йому представляється. Мальбранш окреслює розум як дзеркало самого себе, тому розглядаючи свої власні досконалості, він не бачить ні сутності, ні буття предметів. З цього філософ робить висновок про те, що споглядає все лише один Бог [77, с. 17].

Дуже близька до метафізики Дж. Берклі позиція Мальбранша відносно того, що «Сукупність ідей є миром у Богові, а світ такий, яким Бог його бачить і яким творить його». Також ідентична до Дж. Берклі думка

Мальбранша, що «всі тварі, навіть найматеріальніші й найземніші, суть у Бозі, хоча зовсім нематеріальним і нам незрозумілим чином» [77, с. 18].

Важливо підкреслити, що Дж. Берклі зовсім не знеособлює поняття досвіду. Людина як суб'єкт сприйняття в емпіризмі Дж. Берклі сама по собі має велике значення, вона знаходить себе у процесі метафізичного пізнання, тому позбавлення від «Егоїстичного Я», про яке раніш йшла мова, не містить у собі ознаки деперсоналізації.

Пізнання власної душі здійснюється за допомогою самосвідомості, за допомогою станів, які людина осмислює в особистому досвіді, як показує реальність. Саме завдяки внутрішньому діалогу людини з природою народжується новий метафізичний простір Ф. Метьюз, «світ, прихований у світі»: «Відчувалося, як оживає світ, немов потік конфігурацій обставин вздовж осей значення. Логіка розгортання світу настільки відрізнялася від мелодії повсякденного життя сучасного суспільства, де події відбуваються в результаті цілеспрямованої діяльності людини та перетинаються з причинними умовами, але без будь-якого внутрішнього сенсу, який дає людині сам світ» [119, с. 3].

Таким чином, ми бачимо, що головним метафізичним феноменом у філософії Ф. Метьюз виступає саме «світ у собі» очима душі людини. Ця річ у собі набуває певного значення і з точки зору емпіризму Дж. Берклі, бо як підкреслює Ф. Метьюз, «чуйність світу – має сенс, якщо дивитися на світ не просто як фізичне різноманіття, але як психофізичну реальність» [119, с. 8].

За допомогою певних метафізичних концепцій, які Ф. Метьюз досліджує, головна онтологічна думка Дж. Берклі відносно існування речей у сприйнятті стає більш відкритою для сучасного філософа. Ф. Метьюз зазначає: «Тобто, усе набуває значення лише у свідомості або сприйнятті людини. Якщо зникає індивідуальне сприйняття, все втрачає кольори сенсоутворення» [119, с. 10].

Таким чином, онтологічна порожнеча Дж. Берклі набуває в цьому контексті особливого значення. «Усе існує лише, коли людина сприймає» інтерпретується Ф. Метьюз як «Усе існує, коли існує свідомість».

В іншому випадку такий вимір, як «Зараз», стає місцем «відчуження», про який сучасна людина навряд чи буде навіть згадувати у повсякденному житті [119, с. 13].

У потоці свідомості майбутнє пояснюється Ф. Метьюз не лише як простий плин фізичного часу, а як нескінченний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків у потоці еволюційних змін людини та світу, нескінченний шлях відкриття. Психофізичний аспект має досить велике значення для розкриття внутрішнього аспекту, вираженого через поетичний вимір. Ф. Метьюз пропонує такий термін, як «онтопоетика» – «Ontopoetics» – поетичне вираження буття [119, с. 16].

Кожне окреме життя розігрує власну маленьку драму – виникнення, прагнення проти невизначеності, і, наприкінці всіх прагнень і напруги, неминуча, але ніколи не передбачувана розв'язка, смерть [120, с. 8]. Але головне питання в тому, «чи ми зможемо колись жити таким чином, щоб не заважати іншим створінням теж жити своїм власним життям» [120, с. 12]. Адже завжди хтось живе за рахунок іншого життя.

Питання життєвого простору пов'язане з антропоцентризмом, про який ми згадували в попередніх розділах. Адже замість людиноцентричного мислення, яке відокремлює людину від решти світу, Ф. Метьюз пропонує нові способи пізнання, що дозволяють поєднати внутрішнє буття зі світом, думаючи разом з ним. Саме у цьому аспекті можливо побачити контраст між мисленням грецьких філософів і китайських мудреців, як контраст між теорією та стратегією. Теоретики зосереджуються на світі як репрезентації, абстрактному цілому, спроектованому суб'єктом на когнітивний екран. Стратеги зосереджуються на безпосередній сфері впливу, в яку вони

занурені [118, с. 37].

Сучасна трагедія антропоцентризму розкривається Ф. Метьюз через погляд на матерію та розум, де вона займає більше позицію імматеріалізму. У цьому напрямі її світоглядна позиція розгортається у більш ідеалістичному напрямі міркування, але вона не заперечує існування матерії таким же чином, як Дж. Берклі.

Ф. Метьюз зауважує, що розгортається сценарій, в якому антропоцентризм є вираженням у моральній сфері дихотомізації таких категорій, як людина та нелюдина, або культура та природа, де існує суворий дуалізм розуму й матерії: розум є провінцією людини в антропоцентричному вимірі, а матерія без розуму в цьому вимірі – це провінція природи, але вона стає такою завдяки антропоцентричному розумінню світу людиною. Без ментальних атрибутів матеріальні речі чи системи не можуть мати значення для себе, тому немає значення, морально кажучи, що з ними станеться [148, с. 13].

З іншого боку, полярність змінюється відносно анімістичної точки зору, яка забезпечує багату основу для екологічної практики. Ф. Метьюз має відносно анімістичної традиції дуалістичний погляд – розглядає форму ментальності, властиву природі, з іншого боку, досліджує природну форму свідомості, яка визначається більше як досвід у внутрішньому, суб'єктивному, інтроспективно доступному або феноменальному режимах, як спосіб мислення людей і деяких тварин. Іntenсiональнiсть дозволяє пiдтвердити прихованi аспекти природи, якi неможливо пояснити, посилаючись на зовнiшнi ефекти [148, с. 15].

Таким чином, ми майже остаточно можемо стверджувати, що реалізм Ф. Метьюз має досить неоднозначні суб'єктивні кольори, тому метафізичний простір Дж. Берклі можливо пояснити з точки зору Ф. Метьюз у більш ширшому розумінні, з точки зору сучасності.

Висновки до розділу 2

Таким чином, «Екологічне Я» набуває в духовній традиції Дж. Берклі перспектив для еволюції свідомості, як наслідок – збереження навколишнього середовища у світі розуміння справжньої природи речей у філософських положеннях Ф. Метьюз. Однак виходячи з проведеного дослідження за допомогою методу експлікації, який дозволив розкрити сутнісні характеристики принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз і детально проаналізувати складні філософські концепції, що охоплюють різноманітні метафізичні аспекти, можливо виявити й ряд розбіжностей у поглядах філософів.

Як ми показали, значну роль у позиції Дж. Берклі відіграє філософсько-релігійна складова. З точки зору Ф. Метьюз у просторі теж існує духовний вимір, який навіть усвідомлює себе й транслює сутнісні ідеї у процесі споглядання. Але Ф. Метьюз розглядає цей процес не зовсім з християнської точки зору, хоча в неї й був великий релігійний досвід. Сам процес сприйняття Ф. Метьюз більше наближається до натурфілософії, природного буття людини, де кожне живе створіння має певні права на життя та свободу волі. Вона виходить за кордони умоглядних шаблонів та релігійних постулатів, занурюється у так звану «дійсність шамана», в якій ще залишились міфологічні уявлення та відірваність від гучної цивілізації. Захищаючи природний етнос Австралії та біорізноманіття, вона шукає істину у стихіях вітру, вогню, скелях, створюючи поетичні образи, в той час, як Дж. Берклі більше спирається на волю Бога в пошуках істин.

Як було нами показано, онтологічні та гносеологічні компоненти у філософській системі Дж. Берклі та Ф. Метьюз логічно сплетені або, принаймні, тісно пов'язані між собою. Також ми аргументували, що екзистенціальні положення Ф. Метьюз та Дж. Берклі охоплюють такі

субстанції, як божественну, духовну та матеріальну.

Наше дослідження продемонструвало, що унікальні грані екзистенціальних положень Ф. Метьюз та Дж. Берклі розкриваються за допомогою теорії гілеморфізму в потенціальному та актуальному просторах, де духовний початок є ентелехією.

Важливим висновком було й те, що екзистенціальні положення обох філософів мають багато спільних рис, але все ж таки вони мають і свою індивідуальність та неповторність.

РОЗДІЛ 3

ТЕОРЕТИЧНА СТРУКТУРА ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ТВОРАХ ДЖ.БЕРКЛІ У СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ Ф.МЕТЬЮЗ

3.1. Принципи пізнавальної діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз у структурі наукового пізнання: сутність знання та свідомості

Якщо брати до уваги особливості розвитку сучасної науки, варто зазначити, що одним з провідних філософських принципів пізнання Дж. Берклі і Ф. Метьюз у структурі наукового пізнання є принцип цілісності в межах холістичної теорії, який характеризується створенням інтеграційного знання, генерованого за рахунок особистого досвіду філософів, поєднання принципів пізнання певних філософських дисциплін, що охоплюють сукупність методів, понять, теорій, а саме: онтологія, метафізика, логіка, глибинна екологія, етика, теологія, гносеологія, епістемологія та ін.

Виходячи з принципу цілісності, філософи формують головну проблематику своїх досліджень.

Дж. Берклі у своїх роздумах про цілісність світобудови охоплює своїм розумінням цілісний логічний процес виникнення та зникнення різноманітних почуттів та явищ.

Головні питання, які ставить Ф. Метьюз у структурі наукового пізнання в межах принципу цілісності, є такими:

1. Чи є дуалізм проблемою?
2. Чи достатньо подолати тільки дуалізм?
3. Які існують історичні перспективи у подоланні дуалізму?
4. Яке значення холістичної теорії?
5. Які існують шляхи для створення екологічної цивілізації за допомогою принципу цілісності?

У цьому контексті в метафізичному полі створюється особливий динамічний простір, якому притаманні, по-перше, цілісність, а, по-друге, – інтеграція.

Як ми бачимо, Дж. Берклі створює особливу метафізичну систему, яка підлягає певним законам логіки та діалектики, де виникає алгоритм гармонійного онтологічного простору буття людини й усіх живих істот, згідно із закономірностями розвитку свідомості, у відсутності стохастичності

– випадкового розподілу ймовірностей, завдяки яким може бути проведений статистичний аналіз, але результат не може бути передбаченим точно. Адже стохастичність є стандартом в основі буття та функціонування будь-яких систем зовнішнього матеріального світу.

Закони інтеграції добре віддзеркалює «Дао де цзин»: «Наявність вищої інтеграції не потребує доказів». Цілісність виникає в етичному просторі, який Ф. Метьюз позначає як «Екологічне Я»: «У досягненні цілісності енергія не витрачається; У цілісності немає «Его» та егоїстичних тенденцій; У цілісності закладений принцип гармонії, а не боротьби» [65, с. 38].

Філософи приходять до усвідомлення цілісності, долаючи дуальність власного мислення. Внутрішній філософський діалог у межах власної свідомості допомагає розкрити невидимий потенціал у трансцендентальному полі реальності. На різних етапах цього діалогу впливають певні онтологічні істини, які формують реальність як ціле.

За принципом цілісності Дж. Берклі та Ф. Метьюз створюють завдяки інтегруючій здатності мислення єдиний гносеологічний та онтологічний простір, де кожне створіння є унікальним.

У філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз – це властивість не лише мислення, бо формується у сприйнятті та охоплює метафізичну дійсність, в

якій превалює ідея тотожності буття та свідомості – екзистенційна тотальність у моменті тут і зараз.

Розглянемо принцип цілісності в поглядах Ф. Метьюз в одній з її останніх праць «Дао цивілізації: Лист до Китаю». Як вона пише: «Взаємне пристосування є даоським ключем до космічної регенерації» [115, с. 14].

Ф. Метьюз пропонує «Шлях Дао» у вигляді нової філософської парадигми, на основі якої має сформуватися нова форма відносин у суспільстві згідно з принципом цілісності, для подолання дуалізму. Ф. Метьюз підкреслює, що на останній фазі китайського синкретизму причаїлася небезпека для цілісної тканини «Дао»: «Відкрившись науці та проєкту техномайстерності, що її супроводжує, Китай ризикує вбити живий пагін Дао, який живив його власну відкритість» [115, с. 14].

У цьому контексті можна виявити скептичне ставлення Ф. Метьюз до системи наукового пізнання: «Наука, яка розглядається не просто як один із інструментів знання серед інших, а як сама міра реальності, наполягає на своїй власній істині й тим самим перекриває ніжний синкретизм Дао» [115, с. 14].

Таким чином, ми бачимо, що Ф. Метьюз підкреслює дві головні риси щодо майбутніх перспектив на шляху «Дао»:

1. «Шлях Дао» гармонійно поєднується з новою парадигмою екологічного сільського господарства на основі «Природного Закону», допомагає створити екологічну цивілізацію, де є потенціал для розкриття «Екологічного Я».

2. Існує великий ризик помилки і втрати цілісності такого феномену, як «Дао», на теренах наукового прогресу.

Станіслав Лем дуже реалістично передає в художньому образі стан кризи в системі наукового пізнання: «У нас немає потреби у пізнанні інших

світів. Нам потрібні дзеркала, бо ми не знаємо, що робити з іншими світами. Єдиний світ – наш власний, але ми не можемо прийняти це таким, яким воно є. Ми шукаємо ідеальний образ власного світу, вирушаємо на пошуки іншої цивілізації, вищої за нашу, але розробленої на основі нашого власного образу. У той же час усередині нас є щось таке, з чим ми не хочемо стикатися, від чого намагаємося захиститися» [67, с. 72].

Тобто існує великий ризик анігіляції відносно феномену «Дао» – його поглинання новими технологіями і трансформація в щось інше.

Як відомо, суть Дао не в боротьбі з чимось, а в потоці разом з мільйоном речей, тому питання про його знищення залишається відкритим.

Збереження традиції «Дао» є викликом для сучасності, оскільки історичний досвід багатьох поколінь свідчить про те, що саме «моральні викривлення на цьому шляху неминуче обертаються великими життєвими катастрофами» [115, с. 1].

Дослідження Ф.Метьюз відносно руйнування тканини «цілісності» у природному світі сповнені передчуттями глобальної катастрофи, яка бере свої витoki всередині окремої людини. Але «Утримати позитивне в його негативному є найважливішим у розумному пізнанні» [179, с. 11].

Ідея Ф. Метьюз відносно розвитку сучасної матеріальної цивілізації шляхом реалізації стародавніх принципів «Дао», яке виявляє особисту присутність саме душевного життя, коли десять тисяч речей актуалізуються разом, а не протилежні одна одній, є дійсно унікальною у структурі наукового пізнання, бо нові форми цивілізації в цьому випадку виникають унаслідок нескінченних процесів взаємного пристосування між старими формами існування згідно з основами даоської філософії.

Ф. Метьюз не випадково орієнтується саме на стародавнє китайське мислення, адже Китай є реальним прикладом здатності людей адаптувати цивілізацію до потреб сучасних форм існування в суспільстві. Ф. Метьюз

намагається вирішити проблеми сучасності практичними діями – здійснює у складних умовах пандемії подорож до Шанхаю, де в липні 2019-го року читає серію лекцій у Китайсько-британській літній школі філософії. Саме тут Ф. Метьюз набуває певний досвід для отримання необхідних практичних результатів та обґрунтовує свою гіпотезу в межах стародавніх практик Нейдан «золотий еліксир» або «внутрішня алхімія». Але поєднання духовного та фізичного світів у пошуках цілісної структури буття не є утопією з точки зору сучасності.

Ф. Метьюз пропонує «Шлях Дао» для подолання дуалізму між людиною та природним середовищем у західній традиції, яка зазвичай відокремлює людину від природного сприйняття світу.

Важливим феноменом у дослідженнях Ф.Метьюз є антитеза «Шляху Дао», яка порушує всесвітній баланс і створює дуалістичне сприйняття дійсності, – це феномен «Анігіляції». Сутність цього феномену добре розкривається у британсько-американському фантастичному трилері 2018-го року режисера і сценариста Алекса Гарленда, де «Анігіляція» розглядається у вигляді системної кризи людської цивілізації. Інопланетний розум у блаженному незнанні захоплює та трансформує довкілля ціною людських життів, але з надією створити щось нове.

Ф. Метьюз спостерігає феномен Анігіляції у природному середовищі, де людина у блаженному незнанні теж поглинає світ рослин та інших живих істот, змінюючи його та знищуючи. Це споглядання процесу знищення змушує шукати вихід зі старої матриці суспільства для створення нової цивілізації та нових ціннісних орієнтирів.

Феномен Анігіляції розкривається в поглядах Ф. Метьюз у вигляді грубої сили та кабального рабства однієї нації над іншою. Внаслідок придушення національної самодостатності виникає певний блок, який ні в якому разі не схожий на цивілізацію. Ф. Метьюз підкреслює, що ніколи не

існувало, наприклад, «Радянської цивілізації» або «цивілізації Третього Рейху». За її словами, справжня цивілізація не може створюватися з позиції сили та за рахунок економічних стимулів приниження, бо вони, як і інвестиції, ефективні до певного часу. Сам феномен Анігіляції порушує принцип цілісності. Коли країна відчуває, що її суверенітет знаходиться під загрозою через економічну заборгованість, швидко виникає обурення та опір, лояльність втрачається [115, с. 9].

Таким чином ми спостерігаємо, що у принципі цілісності закладена тотальність буття, яку Дж. Берклі та Ф. Метьюз відкривають у моменті сприйняття, в той час, як Ж. П. Сартр це бачив у «свободі від обумовлених конструкцій дійсності, інтегровану зі свідомістю в живому діалозі зі світом» [143, с. 269].

Далі ми розглянемо такий принцип пізнавальної діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз як принцип креативності, елементи якого присутні в багатьох філософських інтерпретаціях: поезія, містика, медитація, традиційна філософія та сучасна наука. Онтологічна поетика, яка відіграє важливу роль в аналізі художньої творчості, займає особисте місце у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Особистий простір авторів об'єднується з усім світом. За допомогою онтопоетики Ф. Метьюз розкриває «внутрішній вимір» сприйняття у стосунках людина – світ. Головна ідея Дж. Берклі в тому, що «Сонце і зірки, найвіддаленіші об'єкти, а також ближчі – усі знаходяться скоріше в розумі людини, ніж в очах» [16, с. 12]. Це саме «світ зсередини», який суб'єкт сприймає завдяки внутрішній сутності й присутності усіх речей – «Світ, прихований у світі», що досліджує Ф. Метьюз [119, с. 64].

Інтерпретуючи онтопоетичні образи, Ф. Метьюз пояснює, як саме можливо увійти в суб'єктивність світу та відчути його «зовні» як «усередині»: «Чи здатні у цьому сенсі дерева, трава та ріки більше не

виглядати як зовнішні по відношенню до себе? Чи могли б вони – разом із собою переживатися як внутрішні для психіки світу? Хтось би переживав їх і себе зсередини світу, а не ззовні, звідки вони постають як об'єкт-різноманіття? Як тільки людина прослизне під мембрану суб'єкта-об'єкта таким чином, хіба не відчує психічний потік, з яким речі, як еманції психічного процесу, заряджені? Хіба ніхто не відчує спрямованої енергії психічного виникнення, що належить до всього психічного процесу? Чи перегляд зсередини суб'єктивності світу не є десятьма тисячами речами, заряджений цим психічним потоком? Але якщо на них дивитися ззовні звичайним способом як на об'єкти, хіба цей психічний потік не проявляється?» [119, с. 5]

Тут можна чітко розрізнити, як віддзеркалюється метафізична думка Дж. Берклі у філософії Ф. Метьюз. Так звана суб'єктивність втрачає свою силу й подібно до птаха Фенікс відроджується в новому вигляді «Буття всередині» як «Буття зовні». Насправді це унікальне відкриття щодо емпіризму Дж. Берклі, яке можна осмислити лише в контексті метафізики Ф. Метьюз у сучасному вимірі. Речі розглядаються у внутрішньому психічному аспекті самого світу, де людина як суб'єкт починає відчувати речі зсередини.

Виходячи з цього положення, варто зазначити, що «принцип суб'єктивності», що виникає на підставах суб'єктивного ідеалізму Дж. Берклі, втрачає свою достовірність. З точки зору сучасної епістемології принципи пізнавальної діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз неможливо окреслити як щось абстрактне, однак вони виходять далеко за кордон чистого раціонального наукового судження у сферу парадоксів, розкривають сферу інтуїтивного пізнання у метафізичному просторі.

Незважаючи на превалювання суб'єктивних рис у пізнавальній діяльності Дж. Берклі та домінування внутрішнього чутливого океану сенсу

в роботах Ф. Метьюз, їхні принципи пізнання активно включені в реальний світ, у систему відносин з іншими суб'єктами, тому гармонійно поєднуються із системою сучасної гносеології.

У прагненні до єдності гносеологічного та онтологічного аспектів Ф. Метьюз намагається вийти за межі суб'єктивно-об'єктивних відносин: «Я прийшла до панпсихізму не від спроби пояснити свідомість, а від спроби пояснити світ» [116, с. 13]. Ми бачимо, що кордон між зовнішнім та внутрішнім буттям дуже умовний, що й призводить до онтологічних парадоксів. Ф. Метьюз зазначає, що «треба відмовитися від свого суб'єкт/об'єктного мислення, яке охоплює дискурсивне поле та від дискурсивних цілей. Коли це відбувається, починає відкриватися сутність речей» [115, с. 5].

У своїх дослідженнях Ф. Метьюз і Дж. Берклі спираються на такі сфери знань, як психофізіологія, панпсихізм, культурологія та історія, соціологія та право, фізика, математика, риторика, етика, богослов'я, соціальні науки, лінгвістика. Зокрема Дж. Берклі досліджує зорові особливості сприйняття людини на рівні фізики та математичних обчислень, формує теорію відносно властивостей і відношень, пов'язаних з особливістю бачення людини. Обидва філософи вивчають аспекти свідомості та роботу мозку, когнітивну систему людини, перспективи еволюційних моделей пізнання для створення більш гармонійної цивілізації.

Треба зазначити, що Дж. Берклі і Ф. Метьюз спираються не на екзистенційно-антропологічний підхід щодо суб'єкта пізнання, який є актуальним у сучасній епістемології, оскільки суб'єктивні структури пізнання не співвіднесені з реальним світом з погляду «об'єктивності». Не виявляють також Ф. Метьюз та Дж. Берклі абсолютної довіри до суб'єкта пізнання, що ми можемо підтвердити їхніми спробами змінити внутрішню природу людини: «Не дивно, що розум людини, який за своєю природою є

кінцевим, впадає в протиріччя та оману, коли намагається досягнути нескінченну природу явищ. Розум людини знаходиться в межах власного бачення й тому не має можливості охопити природу нескінченності, доки не вийде за кордони суб'єктивного бачення» [15, с. 57].

Можливо зазначити, що Дж. Берклі робить досить логічний висновок відносно того, що всі ідеї нашого розуму безпосередньо належать нам самим і не існують поза суб'єктами, але іноді віддзеркалюють природну слабкість і недосконалість людського сприйняття у процесі пізнання. Він підкреслює: «Розум людини є кінцевим, коли він торкається речей, які причетні до нескінченності, тому не варто дивуватися, якщо людина стикається з абсурдністю та протиріччями» [15, с. 1]. Ця суб'єктивна думка протилежна об'єктивному ідеалізму Платона, який стверджував, що ідеї є буттям самостійним і цілком реальним, видимі ж речі є лише відображенням ідей. Але ці ідеї висвітлюються поза межами людської свідомості, прагнуть до певного ідеалу, набувають становлення у просторі та часі. Одночасно в розумінні Платона чуттєве пізнання дає лише гіпотетичну, ймовірну істину, бо людина, немов сліпий кріт, не дуже багато бачить у печері своєї свідомості. Адже у Дж. Берклі все ж таки є надія, що Бог дав людині таке знання, яке можливо охопити розумом [15, с. 1].

Найактуальніша філософська проблематика на емпіричному рівні сприйняття стосується онтологічних аспектів, в яких Ф. Метьюз створює «дзеркало світу», де людина відображається відповідно до своїх дій щодо природи та всіх живих істот: «Дивитися на світ у цьому вічному дзеркалі, де дійсність постала під своєрідною безтілесністю, недоторканністю, абстрактністю, що відображає реальний світ аж до останнього, але інертно, бо той, хто пізнає, прагне просто віддзеркалити реальність, як відсторонений спостерігач драми, спостерігач, невидимий зсередини» [83,

с. 44].

У той же час Дж. Берклі в цьому метафізичному дзеркалі відтворює справжній «портрет Доріана Грея» в образі Алсіфрона, де людина також відображається відповідно до своїх діянь, але більш масштабно, на різних рівнях взаємодії зі світом та власною душею.

Переконання людини в існуванні навколишнього світу ставиться під сумнів у філософських працях Дж. Берклі внаслідок неправильної основи цих переконань. Однак Ф. Метьюз теж руйнує звичну картину світу, в якій середньостатистичний споживач перетворюється на монстра, що пожирає інших живих істот не внаслідок голоду, а заради втіхи. Важливо зазначити, що обидва філософи здійснюють пошук істини відповідно до принципу тотальності, який ми визначили в попередньому підрозділі дисертаційної праці. Як відомо, «тоталогія є наука не тільки про ціле, але й про синтез знань» [179, с. 25].

У сюжеті фільму «Соляріс» А. Тарковського за романом С. Лема ми маємо можливість спостерігати «океан, як мислячу субстанцію», яка дуже добре розкриває аспекти пізнавальної діяльності Ф. Метьюз, віддзеркалюючи образ «світу зсередини». Також цей образ «мислячого океану» віддзеркалює сутність поняття «ідеї», яку втілює «мисляча субстанція» у свідомості людини за допомогою іншої ідеї. Планету «двох сонць» можна розглядати як «дуальність сприйняття», де істина залишається за межею слів, тому що слова, які є результатом досвіду спостереження, ставляться під сумнів, у чому важливу роль відіграє фактор «віри».

Алсіфрон або «дрібний філософ» Дж. Берклі втілює протилежність між розумом та вірою, природою та благодаттю. Портрет «Дрібного філософа» є антитезою образу «даоського мудреця», який «залишається нагорі, а люди – ні відчують тягар його переваги; Він стоїть попереду,

а люди не помічають його присутності» [132, с. 172]. Як відомо з традиційної точки зору, знання полягає в тому, щоб мати віру, яка несе помітний знак істини [51, с. 121].

3.2. Проблема єдності чуттєвого та раціонального у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз з точки зору сучасності.

Раціональне та чуттєве у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз складають ціле, яке віддзеркалює символіка «Дао» у пізнанні істини. Синтез розуму – це синтез дії, яка усвідомлюється розумом у результаті трансцендентального синтезу уяви, а потім впливає на внутрішнє почуття [63, с. 65]. Ф. Метьюз та Дж. Берклі намагаються знайти шлях до встановлення балансу між чуттєвим та раціональним, бо таким чином виникає надія встановити і всесвітній баланс. Ця проблематика складається з протилежних початків, які відбиваються в символі «Дао» – протилежності та єдності Інь та Ян, сонця та місяця. Чуттєве без раціонального зводить людину з розуму, але й чиста раціональність перетворює буття на сон розуму, в якому шаблони мислення створюють механістичний світогляд.

Дж. Берклі проводить багато досліджень у цьому напрямі, які відображені в його роботі «Есе відносно нової теорії зору» (1709): «Очевидно, що коли Розум сприймає будь-яку Ідею, то не відразу ототожнює з нею себе, а лише за допомогою якоїсь іншої ідеї: так, наприклад, пристрасті, які перебувають у свідомості іншого, самі по собі для мене невидимі. Я все ж можу сприймати їх очима, хоч і не відразу, але за допомогою кольорів, які вони створюють у рисах обличчя» [16, с. 2].

У публікації «Розмова між скелями з сонячною росю» Фрейя Метьюз надає опис того, що відображається у відчуттях у процесі споглядання, яке віддзеркалює свідомість в умовах певного індивідуального досвіду: «Одного

дня ми з Сонячною Росою спускаємось до гори Мін Мін, яка так називається через таємничі вогні в його околицях. Ми сидимо, притулившись спиною до велетенського валуна, і дивимось на головну гору, Біррабімурра, трохи далі через рівнину. З термоса у флягу я наливаю нам обом зеленого чаю.

Сидимо досить довго, закинувши голови проти скелі, наші очі напівзаплющені, поглинаючи архаїчний краєвид, який представляє Біррабімурра, я відчуваю як, мабуть, відчули християни після Артура, оглядаючи Гластонбері: там, позаду, мерехтлива завіса зовнішнього вигляду, лежав втрачений острів Авалон, але для тих пізніших християн пароль був забутий, таємні входи невидимі й безповоротно запечатані. Біррабімурра також має мерехтіння, мінливе світло, ефірність міфічних місць, його майже прозорий плащ видимості, накинутий так вільно, так невимушено, на його контури, приховуючи інший, внутрішній дім, який вічно шукає посвячених у всьому світі» [117, с. 4].

Ф. Метьюз використовує дескриптивний метод у межах власного емпіричного рівня сприйняття, проводячи дослідження за допомогою логічного аналізу відносно аспектів дійсності, яка відтворюється свідомістю. Звичайно, валідність доказів, які надає автор відносно істинності своїх переконань, потребує певного опису думок інших дослідників у галузі глибинної екології, але головна особливість її екзистенціальних положень розкривається в реалізації внутрішньої свідомості та формуванні відчуття єдності з усім сущим, поряд з проявом емпатії до живих істот, буття яких має особливе значення для зміни свідомості людини.

Зазначимо, що Ф. Метьюз демонструє саме приклад емпатичного дистресу: «Мою уяву не оминув жах смерті тварин у всій їхній індивідуальності, бо в минулому я наважилась відвідати спалену країну відразу після пожежі й побачила висохлі тіла, які також зафіксовані в позах останнього страждання. Зображення маленьких мертвих створінь, запханих

у невідповідних схованках на берегах дамб, або безпорадно згорнутих у верхніх гілках ясен, або просто пляма білого попелу міцно відклалися в пам'яті. Я ніколи не забуду матір-коалу, яка все ще висить на обгорілому саджанці, її дитина впала на землю поруч із нею, її маленька лапа посмертно протяглася до неї» [117, с. 4].

Польський філософ Казимеж Айдукевич (1890-1963) стверджував, що «Усі судження, які ми приймаємо і які разом утворюють наш образ світу, не визначаються однозначно емпіричними даними, а залежать від вибору концептуального апарату, за допомогою якого ми робимо відображення цих емпіричних даних. Але ми можемо вибрати той чи інший концептуальний апарат, який змінить весь наш образ світу» [6, с. 259].

Якщо говорити про специфіку названого вияву, можна стверджувати, що в концепціях Дж. Берклі та Ф. Метьюз переважають не тільки емпатичні, а й «містичні кольори». У межах філософських міркувань Казимежа Айдукевича, як справжній метафізик, Дж. Берклі займає емпіричну позицію щодо джерела знання та реалістську – щодо меж знання. Він не має потреби шукати світогляд, відмінний від того, що надає внутрішній досвід, шукатиме свій світогляд апіорістично, або звертатиметься до інтуїції чи містичного досвіду» [7, с. 166]. Таким чином, ми бачимо, що містичний досвід Дж. Берклі та Ф. Метьюз обумовлює внутрішнє почуття, сполучене з розумом.

Як приклад сполучення внутрішнього почуття з розумом розглянемо рядки з «Дао де цзин»: «Музика змушує мандрівника зупинитися. Але Дао, що вимовлене вустами, несмачне й м'яке. Його неможливо досягнути за допомогою очей і почути за допомогою слуху. Від використання воно ніколи не буде вичерпаним» [131, с. 63].

Як ми бачимо, «омана слів», яку досліджує Дж. Берклі в ілюзорному сприйнятті, розкривається в даоському трактаті «Дао де цзин» під несподіваним кутом зору, формуються нові сенсоутворення й онтологічні

парадигми. «Якщо ми не подбаємо про те, щоб очистити перші Принципи Знання від труднощів і омани слів, ми можемо нескінченно міркувати над ними без цілі; витягати наслідки з наслідків і ніколи не стати мудрішими. Чим далі ми підемо, ми будемо лише безповоротно втрачати себе» [15, с. 57].

Шлях Дао виявляється в емпіризмі Дж. Берклі в різних інтерпретаціях: «Кольори, звуки, смаки, одним словом, усі ці вторинні якості не можуть існувати без розуму» [14, с. 31]; «Що ти бачиш, крім кольору, фігури та розширення? – нічого» [14, с. 41].

Ф. Метьюз досліджує даоську концепцію відносно повернення до витоків речей: «Даоси знайшли безсмертя, не дивлячись у майбутнє, а повертаючи їхній погляд назад, достатньо глибоко в реальність, щоб зазирнути у джерела сьогодення» [119, с. 12]. У цьому контексті зазначимо, що Дж. Берклі не робить великої різниці між розумом та відчуттям, раціональним та чуттєвим. Реальність - немов дзеркало розуму, в якому відображається внутрішній, суб'єктивний вимір. Ф. Метьюз відображає світоглядну позицію Дж. Берклі, хоча він і пояснює відображення суб'єктивності з онтологічної точки зору в інших термінах, адже сприйняття відповідає феномену «самоприсутності», а розум, який формує свідомість, – це Дух, душа, яка складає цілісне поле всесвіту.

Ф. Метьюз зауважує: «суб'єктивність є середовищем для тканини значень, які неможливо розірвати з точки зору сенсоутворення. Таким чином, структура розуму повинна брати участь у взаємопроникності та неподільності, які характерні для самого значення» [148, с. 19].

Також важливим є питання розуміння істини та її критерію у філософії Дж. Берклі і у сучасних дослідженнях Ф. Метьюз.

По-перше, треба зазначити, що розуміння істини та її критерію у філософії Дж. Берклі та Ф.

Метьюз здійснюється у внутрішньому онтологічному просторі.

Дж. Берклі заперечує вчення про існування абсолютної матеріальної істини, заснованої на теорії загальних абстрактних ідей, вважає таке пізнання недосконалим.

Хоча Ф. Метьюз та Дж. Берклі підкреслюють роль внутрішнього досвіду, істина людського буття відкривається в їхніх філософських системах не лише через саморефлексію та інтуїцію. Метафізику внутрішнього досвіду складає синтез розуму та волі. Адже воля, згідно з філософією Дж. Берклі та Ф. Метьюз, пов'язана з душею. Зауважимо, що тварини, як і люди, мають властивість виявляти свободу волі, що, мабуть, є ознакою присутності душі.

Критерії істини в реалізації цілісності та інтеграції відбуваються на рівні метафізичного та етичного вираження інтуїтивного пізнання світу, коли Дж. Берклі розкриває трансцендентальний аспект буття. Це трансцендентальний потік, котрий виникає зсередини у метафізичному процесі перетворення духовної субстанції на матеріальну, але абстрактно існуюча ідея матерії в цьому випадку неможлива у вигляді загальної ідеї свободи, від якої залежить конкретний індивід. У можливості сприймати закладена реалізація свободи волі як прояву справжньої сутності людини.

Таким чином, ми констатуємо, що індивідуальна природа має певне значення, бо людина як суб'єкт має в собі волю і вищий принцип, за допомогою якого може переслідувати різні або навіть протилежні цілі, зазнати поразки або досягти досконалості.

Дж. Берклі розглядає таким чином природу душі: «Я знав скрипаля, який урочисто навчав, що душа – це гармонія; геометр був дуже впевнений, що душа повинна бути розширена; медик, який замаринував пів дюжини ембріонів і розрізав кілька щурів і жаб, став дуже впевненим у собі і підтвердив, що душі немає взагалі» [13, с. 99].

Дж. Берклі на паритетних наукових основах з Ф. Метьюз розглядає

значення такого філософського поняття, як «свобода волі» як критерію істини й ставить питання відносно здатності людини створювати власний метафізичний простір. Філософ доводить, що людина в метафізичному сенсі не є елементарною грудю кісток, за котрі сминаються різні обставини та зовнішні механізми, як це може комусь здаватися, але робить свідомий або підсвідомий вибір [13, с. 124].

Поряд з Ф. Метьюз Дж. Берклі визначає наявність вольових механізмів у процесі сприйняття: «Розум слід уважати активним у його сприйнятті настільки, наскільки долучається воля. Зриваючи квітку, я активний, оскільки я роблю це рухом моєї руки, який є наслідком мого бажання» [14, с. 42]. Водночас Дж. Берклі підкреслює, що багато речей не є актом нашої волі. Наприклад, бачення й сприйняття світла чи темряви, але «те, що задумано, знаходиться в розумі» [14, с. 48].

Гіппократ розглядав патологічний стан психіки як захисну реакцію, яка має на меті відновлення функції, повернення її до колишнього, нормального стану та до відновлення організмом втраченої рівноваги. У цьому випадку твердження Канта відносно того, що «зміна є одним із способів існування» втрачає сенс [63, с. 91]. Адже буття людини з певними психічними відхиленнями важко назвати навіть відносним.

У своїй пізнавальній діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз здійснюють пошук істини за допомогою аспекту комунікації. Це живі розмови з представниками окремих релігійних шкіл, мислителями та просто творчими людьми, зі світом природи, тварин та рослин. Дж. Берклі та Ф. Метьюз переносять свій досвід спілкування на папір, додаючи власні міркування та доповнюючи образи кольорами.

Значення комунікативної взаємодії з чуттєвим світом Ф. Метьюз пояснює за допомогою почуття аборигенів північної Австралії у працях Дебори Берд Роуз: «Існують повір'я, що країна знає запах людини. З цього

приводу незнайомці знаходяться під загрозою – вода може втопити їх, або вони можуть захворіти й померти» [140, с. 109]. На цьому прикладі теорія Дж. Берклі відносно суб'єктивної свідомості розкривається в особливому світі. Природа страждань, яких людина як суб'єкт сприйняття зазнає в навколишньому світі, цілком залежить від особливостей сприйняття і внутрішнього бачення окремої людини.

Важливо підкреслити, що в екзистенціальних положеннях обох філософів закладено емоційний аспект. Ф. Метьюз втілює ідею «відчуття» у присутності живого космосу, а Дж. Берклі мислить існування у присутності Бога. Істина та Буття у поглядах Дж. Берклі та Ф. Метьюз складають одне ціле, одночасно філософи намагаються дійти до цілісності в пошуках істини у структурі пізнання. Принцип «цілісності» є головним у реалізації критерієв істини для Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Як підкреслює Ф. Метьюз: «Шукач правди тримає перед собою дзеркало – світ, і коли він знаходить там образ, який точно відображає природу речей, він знаходить істину» [83, с. 43].

Незважаючи на те, що інтерналізовані образи, ролі та цінності нейрофізіологічно чітко пов'язані в синапсі, Дж. Берклі у своїх діалогах з «Алсіфроном» або «Дрібним філософом» виходить за межі звичайної істини, яка дуже очевидна в очах дрібних філософів, але виникає на руїнах Духу. Дж. Берклі наголошує на необхідності йти шляхом звільнення від тонкої та заплутаної мережі абстрактних ідей, які обплутують розум. «Чим здібності людини вище, тим глибше вона, мабуть, заплутується в абстрактних ідеях і міцніше за них тримається» [15, с. 10].

Ідеї та предмети сприймаються духом, душею, тим, чим є за природою сама людина як суб'єкт. Існування ж самої ідеї полягає в її сприйманні: «Наші думки, пристрасті, ідеї, що утворюються уявою, не існують поза нашою душею» [15, с. 12].

3.3. Спільне та відмінне у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі

За допомогою компаративного методу у попередніх підрозділах дисертаційної праці вже було виявлено низку спільних рис та низку розбіжностей у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі щодо природи сприйняття, чуттєвого досвіду, онтологічного простору, у якому набуває актуальності «Екологічне Я» у онтопоетичному контексті через рефлексію аксіологічних образів, тому у даному підрозділі ми спробуємо розкрити питання сакрального простору, де відбувається алхімія мислення і буття, висвітлюються межі свідомості у природному еволюційному потоці відповідно до філософських позицій Ф. Метьюз та Дж. Берклі.

Вже зазначалося, що для обох філософів джерелом ідей є чуттєвий досвід. Однак слід зазначити, що дослідження Дж. Берклі в його видатній праці «Досвід нової теорії бачення» свідчить про існування суттєво різних модусів сприйняття, в яких ми отримуємо суттєво різні уявлення. Дж. Берклі встановлює певну епістемологічну ієрархію щодо ідей сприйняття: тактильне уявлення протяжності ближче до істини ніж візуальне: «Людина, яка народилася сліпою і була здатна бачити, буде робити зовсім інше судження, ніж інші люди, які бачать все в житті, не торкаючись. Коли сліпа людина вперше відкриває очі, судження про розмір предметів ґрунтуються на тому факті, що уявлення про зір не мають нічого спільного з уявленнями про дотик» [16, с. 23]. Для Дж. Берклі кожен модус сприйняття є автономним джерелом інформації, тому він відповідає негативно на запитання ірландського вченого Вільяма Молінью: «чи може сліпий від народження відрізнити за допомогою зору глобус від куба і назвати ці фігури, якщо він набуде здатності зору?».

Дж. Берклі не проводить паралелей між накопиченим досвідом,

тактильними і зоровими відчуттями на відміну від Локка, але підкреслює, що модуси сприйняття абсолютно різні за своєю сутнісною природою, тому складаються із суттєво різних ідей. Яку роль у даному випадку відіграє обрана парадигма? Дж. Локк теж дав негативну відповідь, вважаючи, що сліпий, який має досвід того, як куля і куб впливають на його дотик, ще не набув досвіду того, як ці речі впливають на його зір. - «Коли я граю в хованки із зав'язаними очима, як мені зловити те, чого я не бачу? Тому я не можу дати відповіді на те, чого я не знаю, бо це не має значення. Чи повинен я вважати, що знаю, що ви маєте на увазі, коли я цього не знаю?» [69, с. 227]. Дж. Локк у цьому контексті також розглядає осліплений розум та серце людини: «Бог засліпив уми невіруючих людей, ось чому для них закритий світ пізнання Євангелія через Христа, Сина Божого» [68, с. 225]. Таким чином, ми бачимо, що зміст такого поняття, як «досвід», по суті, не є схожим в емпіризмі Дж. Берклі та Дж. Локка, для якого фізична форма не є частиною відчуттів як для Дж. Берклі. Поза органами почуттів куба чи кулі в розумінні Дж. Берклі не існує, але ці форми присутні в органах почуттів і не можуть бути схожими в тактильному і зоровому сенсі. Куб в сенсі дотику ніколи не буде тотожним кубу в сенсі зору.

Таким чином ми можемо встановити логічний зв'язок між різними сприйняттями та виявити сутнісні характеристики методом експлікації. Перспективи відповіді на запитання В. Молінью у філософії Ф. Метьюз полягають у взаємодії емпіричних та теоретичних підходів.

Ф. Метьюз у публікації «Метафізика Землі» стверджує, що той, кому бракує інтелекту, ніколи не зможе зрозуміти основні характеристики сакральності землі. Біологічні форми по-різному відбиваються у свідомості кожної людини, так само як і циклічність природних явищ. Випадковий збіг обставин виявляє у конкретної особистості не випадкові особливості сприйняття. Отже, Ф. Метьюз не створює абстрактного загального поняття

«людина Заходу» чи «людина Сходу», але намагається пояснити суттєві відмінності у сприйнятті окремого індивіда у метушні сучасного світу. Чи може наша уява про якусь річ залежати від модусів сприйняття чи вона несе немодальний характер? Тут Ф. Метьюз більш наближується до позицій Дж. Локка. Якщо духовно сліпа людина набуває фізичного зору, вона не розрізнить справжню суть феномена. Вона може навіть торкнутися землі, але ніколи не відчує її святості. Відчуття дотику і зору не тільки різні за своїми характеристиками, вони можуть складатися з істотно різних ідей. Це багатовимірною різниця, яка гармонійно доповнює модуси сприйняття Дж. Берклі, однак, на позиціях Дж. Берклі, відсутнє відображення у свідомості суб'єкта зовнішнього по відношенню до нього світу. У цьому відмінність філософських позицій Дж. Берклі від позицій Ф. Метьюз.

Проте філософські позиції Ф. Метьюз можуть породжувати дискусії щодо природи сприйняття. Модуси сприйняття у принципах пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз мають не тільки характеристики *багатовимірності*, але й *сакральності*. Фрея Метьюз хоче показати сакральну велич метафізичних явищ.

Щоб розкрити цей аспект, розглянемо філософську позицію Ф. Метьюз у праці «Метафізика Землі»: «Прийняти – це означає прийняти таку річ, як психіка землі або землю, як душу, яка існує на додаток до психіки або душі людей і тварин. Країна є комунікативним гравцем у людських справах, а не просто тлом людської драми. Але чи є якийсь спосіб зрозуміти це сприйняття землі чи місця на Заході?» [121, с. 11].

Слід зазначити, що таке надприродне явище, як ієрофанія, присутнє не тільки у філософських позиціях Ф. Метьюз, але й Дж. Берклі. Ієрофанія Дж. Берклі та Ф. Метьюз розкривається у сакральному почутті повсякденного: священна земля, священні скелі, трави, тварини тощо. З точки зору сучасності Ф. Метьюз передбачає сакральне навіть у новітніх

технологіях. У праці «Розмова між скелями з сонячною россою» Ф. Метьюз наголошує: «Покликання людини – розвивати нові галузі, які відтворюють сакральний простір. Новітні технології повинні стати інструментами духу. Економіка має бути найвищим вираженням священного порядку. Духовне більше не повинно бути побічним шоу, а головною грою суспільства» [117, с. 14]. На перший погляд видається проблематичним застосування філософських роздумів Ф. Метьюз до реальних процесів у сучасній економіці. Але питання про здатність людини сприймати сакральність є актуальним у межах сучасної філософії. Румунський релігієзнавець Мірча Еліаде у праці «Священне і мирське» зазначав: «священне насичене буттям» [41].

У контексті філософського вчення Ф. Метьюз та принципів пізнання творчості Дж. Берклі філософія М. Еліаде набуває особливої актуальності. Використання герменевтичного методу в цьому контексті дає змогу розкрити приховані онтологічні грані та краще зрозуміти особливості філософських положень Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Наприклад для глибшого розуміння персонажів у творі Дж. Берклі «Алсіфрон, або Дрібний філософ» [13] та філософських міркувань Ф. Метьюз у творі «Метафізика Землі» [121].

У межах аксіологічної парадигми варто усвідомлювати, що людина, з точки зору М. Еліаде, усвідомлює сакральне тому, що воно проявляє себе, показує себе як щось зовсім відмінне від мирського [41, с. 10]. Це суттєво різні модуси сприйняття. Отже, бачимо, що для підтвердження правдивості священного писання Дж. Берклі створює негативний образ «дрібного філософа», але це зовсім не є критерієм неповаги до просвітницького руху XVIII ст.

Спірною є думка Бредуна І. В., яку він висловив у статті «Моральна філософія Дж. Берклі: сучасний погляд», про те, що у боротьбі з

вільнодумцями Дж. Берклі намагається створити ефективну апологію сучасної християнської релігії. Бредун І. В. робить наступний висновок: «Дж. Берклі намагався створити дієву апологію тогочасної християнської релігії проти критики тих мислителів, кого називали «свободомислячими людьми». У XVIII ст., коли виникла відповідна термінологія, усіх таких філософів у Європі почали називати представниками просвітництва. Основним в морально-філософському вченні «свободомислячих» був деїзм як уявлення про принципове невтручання Бога в природний хід речей, а також у життя людей. У деїзмі також було репрезентоване вчення про природну релігію, яка протиставлялася будь-яким історичним релігіям, у першу чергу християнству. Цю гіпотетичну природну релігію деїсти схильні були називати також «релігією розуму» [178, с. 54].

Не можна не погодитись з Бредуном І. В. відносно того, що у творі «Алсіфрон» Джордж Дж. Берклі «чітко показав, як можуть люди, котрі мають освіту й тому вміють самостійно міркувати, однак одночасно далекі від очевидної софістики, сприймати морально-філософське вчення тих людей, котрих у вісімнадцятому столітті було прийнято звичайно називати деїстами, або «свободомислячими» [178, с. 54]. Однак у побудові діалогу Дж. Берклі можна спостерігати не конфлікт у комунікативному просторі, а повільну розмову опонентів, які намагаються знайти компроміс у створенні певних філософських смислів. У контексті цієї розмови доречне питання М. Еліаде: «наскільки буття, яке повністю втратило священність, може стати відправною точкою для будь-якого нового типу «релігії»? наскільки «мирське» здатне саме собою стати «священним?» [41, с. 10]. У творчості Ф. Метьюз та Дж. Берклі мирське стає крихким, а сакральне – більш явним.

Як відомо, існує два шляхи Богопізнання – катафатичний та апофатичний. Відповідно до катафатичного шляху, Бога можна знайти, наділивши його такими характеристиками, як єдиний розум-душа, а також

наділивши його найвищим ступенем. Апофатична теологія притаманна принципам пізнання Дж. Берклі. Він обирає апофатичний шлях пізнання Бога в контексті аморальної складової, в тому, ким Він не є. У працях Дж. Берклі Бог також пізнається в одкровенні й особистому спілкуванні. Апофатика Дж. Берклі характерна і для Ф. Метьюз, хоча вона не проливає світла на окремі ідеї християнства. Ф. Метьюз не ставить перед собою такого завдання, як передати окремі ідеї чуттєвого сприйняття: ідеї Бога, протяжності, часу, відстані тощо. Безперечно, її вчення складається, як теоретична частина, з певних уявлень про суб'єктивність, людську цивілізацію та проблеми навколишнього середовища, але Ф. Метьюз не наголошує на понятті «ідея», на відміну від Дж. Берклі, мислить більш глобально.

У продовженні розмови про сприйняття сакрального зазначимо, що питання Ф. Метьюз щодо розуміння людьми Заходу сакральної сутності Землі в думках М. Еліаде має певне пояснення – «Сучасний Захід відчуває неспокій перед багатьма проявами сакрального, тому важко прийняти той факт, що для багатьох людей, священне може проявлятися в каменях або деревах. Але, йдеться не про шанування самого каменю. Священне дерево, священний камінь не обожнюється як камінь або дерево; їм поклоняються саме тому що вони *ієрофанія*, тому що вони показують те, що вже не камінь чи дерево, а священне» [41, с. 12]. Таким чином реальність показує, що здійснюється поєднання думки та почуття. Це питання актуальне і в сучасному світі, де мирянин, наприклад, часто не розуміє, навіщо поклонятися і цілувати ікону. Дж. Берклі намагається саме цей аспект сакральності пояснити на прикладі священного письма, яке, на думку «дрібного філософа», є лише колекцією стереотипного мислення [13]. Адже «для тих, хто має релігійний досвід, вся природа здатна розкритися як космічна сакральність. Космос у своїй цілісності може стати ієрофанією.

Святе *насичене буттям*. Священна сила означає реальність і водночас довговічність і ефективність» [41, с. 12].

На думку Ф. Метьюз, «Якщо ми припустимо, що люди в західних суспільствах резонують з ідеєю духовності землі чи місця, мають досвід, який резонує з духовністю, все одно не можна просто відкинути матеріалістичні передумови сучасної цивілізації, зробити постмодерністський помах рукою» [121, с. 11]. «Місія поета полягає у тому, щоб стирати з пергаменту анахронічні словеса, вкриті пліснявою. Звичайно, все ж залишається щось від попереднього тексту. Треба не повторювати банальних схем і кліше, а писати нові, свої. Але парадоксальним є те, що текст, а точніше метатекст, пишеться і стирається тим самим порухом руки» [182, с. 151]. Ф. Метьюз слушно зазначає, що сприймати сакральне – це великий виклик, оскільки кожній людині доведеться повністю переглянути власні метафізичні основи відповідно до істин сучасної науки [121, с. 11].

Сутнісні характеристики цього перегляду перегукуються з пантеїстичною філософською доктриною, якої дотримується Ф. Метьюз. Всесвіт має безпосередній зв'язок із Богом, отже, в результаті перегляду власних метафізичних основ, людина повинна бачити фізичний світ як природний аспект, наділений власним ментальним виміром. Проблемне поле складається з анімізмів, які сучасній людині важко зрозуміти буквально. Адже будь-який світогляд сучасного суспільства спирається на основні категорії фізики: простору, часу та маси, гравітаційні та електромагнітні поля тощо [121, с. 12]. Ф. Метьюз пропонує «суб'єктивність» у розширеному розумінні – зовнішня форма суб'єктивності, яка охоплює внутрішнє поле: «суб'єктивність із власними цілями, значеннями та власними комунікативними можливостями, порядок розширення, представлений фізикою» [121, с. 12]. Як видно з аналізу

позиції Дж. Берклі з попередніх підрозділів, «суб'єктивне» цього плану знаходиться поза межами його ментальних уявлень, тому що поза сприйняттям Дж. Берклі навряд чи прийняв би існування окремої свідомої суб'єктивності. Звичайно, це вже не абстрактне уявлення про окремо існуючу матерію, що викликало повний жах у філософа, а про самотійно існуючу духовну субстанцію, яку Ф. Метьюз обґрунтовує на рівні фізичного поля координат, однак цей концепт не вписується в принципи пізнання філософа.

У інтерпретації суб'єктивності Ф. Метьюз передбачається комунікативна взаємодія, яка проявляється у поетичному одкровенні, яке розгортається поряд з причинним порядком, але жодним чином не порушує його [121, с. 12]. Ф. Метьюз розглядає простір матеріалістичного світу окремо від психічно активного світу, між якими існує комунікативна взаємодія, як між двома окремими світами. Така комунікативна взаємодія неможлива з позиції Дж. Берклі, бо його світ сприйняття інтегрований апріорі, не існує десь там окремої «Землі із власною свідомістю», існує «Земля» у свідомості Бога, ідея якої транслюється людині через духів в процесі сприйняття. Хоча було зазначено, що для Дж. Берклі так само важливий індивідуальний аспект, оскільки є багатовимірність сприйняття, аспекти духовної природи пов'язані, з точки зору Дж. Берклі, з усюдисущим Богом-Творцем. Бог присутній у всьому і через свою свідомість виявляє індивідуальність інших, якщо є їх добра воля. Таким чином, розкриття індивідуальності неможливе без втручання Бога-Творця. Дж. Берклі стоїть на філософських позиціях, протилежних деїзму.

Виходячи з принципу апофатики, бачимо, що Дж. Берклі не потрібно боротися з силами темряви, як «Михайло Архангелу». Влада не від Бога, про яку, наприклад, міркує Аляєв Г. у статті «Критика ідеї громадського договору Дж. Берклі і Д. Юмом» [176, с. 111], для Дж. Берклі взагалі не

існує за його принципами пізнання. Не тому, що він ігнорує таку владу чи веде відкриту боротьбу, а тому, що для філософа не існує ні абстрактної ідеї влади, ні речей, в яких немає присутності Божої благодаті. Виникає питання, як можна з чимось боротися і критикувати, якщо цього немає? Дж. Берклі не сприймає те, що не підпорядковується волі Божій, у зв'язку з цим він сприймає і діє. Але те, що він сприймає, дійсно існує в момент сприйняття.

Для глибшого розуміння цього питання проведемо паралелі з поглядами Ніколя Мальбранша – французького релігійного філософа, представника картезіанства та теоретика окказіоналізму – філософського вчення XVII. ст., відповідно до якого стверджується природний зв'язок психічного та фізичного, а взаємодія душі і тіла відбувається за допомогою втручання Бога.

Відмінність поглядів Ніколя Мальбранша від світобачення Ф. Метьюз полягає в тому, що у вченні Ф. Метьюз відсутні певні ознаки окказіоналізму. Природні феномени є поєднанням душі та тіла у власному всесвіті з точки зору екоцентризму. Внутрішня цінність духовного простору тісно пов'язана з екологічною рівновагою, в якій природні явища є суб'єктами дії зі своїми власними цілями і моральними правами. Таким чином ми бачимо, що у поглядах Дж. Берклі є певні ознаки окказіоналізму на відміну від Ф. Метьюз, але принципи пізнання Дж. Берклі не можна повною мірою віднести до цього руху, оскільки суть феномену окказіоналізму полягає в тому, що Бог є безпосередньою причиною існування матерії, яка окремо від почуттів, з точки зору Дж. Берклі, не існує. Ф. Метьюз розглядає матерію саму по собі, нарівні з Дж. Берклі, як інертну, як недолік у відсутності духовного компонента, коли вона позбавлена свого психічного чи ментального виміру, але з точки зору пантеїзму, де Всесвіт тотожний Богові. Так, одна з головних розбіжностей у поглядах Дж. Берклі і Ф. Метьюз наявність зв'язку з

оказіоналізмом .

Можна погодитися, що філософські позиції Мальбранша та Дж. Берклі збігаються щодо ідеї, через які ми пізнаємо Бога, але Мальбранш все ж окреслює існування об'єктивної реальності. У своїй праці «Дослідження про істину» він зазначає, що помилки інтелекту внаслідок омани почуттів, уяви, потягів виникають, коли ми переходимо від відчуттів до того, щовідчуваємо. За допомогою відчуттів, наприклад, ми не пізнаємо ніяких властивостей зовнішнього буття, а лише стани нашої душі. Мальбранш не виключав існування зовнішніх об'єктів, на відміну від Дж. Берклі, хоча його світоглядні позиції відображали існування усього сущого в Богові з картизанської точки зору, говорячи про те, що наявність матерії складно довести [78, с. 14].

Після виходу в світ праці Дж. Берклі «Трактат про принципи людського пізнання» [15], для Дж. Берклі справжнім випробуванням було дистанціюватися від поглядів Мальбранша, оскільки він вважався послідовником цього філософа, хоча він сам це заперечував. У своїх пізніх роботах Дж. Берклі особливо підкреслював відмінності від Мальбранша: заперечення абстрактних ідей, невизнання «абсолютного зовнішнього світу, оманливості почуттів і наше незнання реальних форм і фігур» [78, с. 22]. З точки зору Дж. Берклі, зла, яке Мальбранш вважає єдиним злом, а саме відхилення від волі Бога, навіть не існує, є лише помилки інтелекту та омана почуттів, які перешкоджають пізнанню Бога, інтеграції частин окремої істини.

Треба зазначити, що філософські ідеї Ф. Метьюз ближче до догматів дійств, на відміну від Дж. Берклі, оскільки вважає, що Бог, як першопричина світобудови, не втручається в процеси та явища, природу кожної речі, хоча його присутність виявляється у пізнанні істини, любові до всього живого, одухотворенні свідомості. Ф. Метьюз вважає небезпечним з

екологічної точки зору саме людське втручання – «антропоцентричне втручання». Таким чином ми можемо побачити відмінне у положеннях Ф. Метьюз та Дж. Берклі щодо феномену суб'єктивності. Для Ф. Метьюз суб'єктивність існує як друга природа в сучасному матеріалістичному всесвіті. За допомогою метафоричного образу «метафізичної матрешки», яка містить у собі цілий конгломерат розуму й відчуттів, Ф. Метьюз відображає реальність, яка приховану в іншій, а в іншій реальності є інша у вигляді самозвернутої свідомості. В уяві може виникнути навіть образ космічної матрешки, яка не має певних кількісних меж у просторі та часі. Одна реальність переходить в іншу і так до нескінченності. Проте у філософських позиціях Ф. Метьюз все ж присутня конкретика щодо доступних сприйняттю образів дійсності.

По-перше, світ для Ф. Метьюз не є «*tabula rasa*» – чистим об'єктом, чистим станом свідомості, бо здатний до самоприсутності та самоволодіння, а отже, не може бути нескінченно відкритим для людського пізнання. Світ є суб'єктом сам по собі у полі суб'єктивності, яке представлене самому собі, є господарем власного внутрішнього простору.

По-друге, реальність Ф. Метьюз є місцем зустрічі сутностей, які є самодостатніми за своїм змістом, але можуть чинити як коеволюційний, так і деструктивний вплив одна на одну. «Отже, з точки зору панпсихізму, головною метою є не теоретизування світу, але зіткнутися з ним» [121, с. 14].

По-третє, світ розглядається як «духовна річ», із власною суб'єктивністю.

Ф. Метьюз також пропонує принцип невтручання у внутрішнє існування світу, поза формуванням світу як антропоцентричного чи екоцентричного образу, оскільки світ існує відповідно до природних циклів, де вдосконалення без вдосконалення – це велике вдосконалення: «Залишити

речі на місці означає саме це – не втручатися надмірно в розгортання речей навколо нас, дозволяючи природним циклам йти своїм курсом, дозволяючи річкам текти, горам підніматися, а живим істотам бути» [121, с. 14].

У даному контексті «недіяльність» є спонтанним усвідомленням сутності природних речей, немов процес дихання, який ми не помічаємо на свідомому рівні, якщо достатньо кисню – людина в диханні, дихання в людині.

В даосизмі втручання людини у світову гармонію було неприпустимим, схвалювалося той спосіб життя, що залишає людину у владі спонтанного розвитку подій. Для кращого розуміння цього процесу розглянемо стан «недіяльності», який сягає своїми коріннями до «сакральної самотності», про яку згадує Малімон В. у статті « сакральні та профанні смисли самотності» . Автор зазначає, що у стані «сакральної самотності» можливий вихід за часові рамки сприйняття реальності, самотрансценденції й досягнення внутрішньої свободи та гармонії, можливе набуття досвіду духовного очищення та самовдосконалення, структурування власного життєвого простору та генерування нових смислів. Тобто реалізація «стану недіяльності» найбільш ефективна у просторі «сакральній самотності». Проте поруч існує «профанна самотність» – це стан повсякденного буття людини, укорінений у ментальних та соціальних стереотипах, соціальних звичках» [198, с. 44].

Відносно соціальних звичок Ф. Метьюз наводить такий приклад: «Це правда, що в сучасних суспільствах ми більше не можемо просто виривати їжу з лісів чи тікати, щоб безпосередньо сприяти здатності землі до самореалізації» [121, с. 14]. Цікаві емпіричні дослідження у цьому напрямі проводить американський поет та мислитель Генрі Девід Торо. У книзі «Уолден, або Життя в лісі» Торо робить точні наукові спостереження за природою, описує усамітнення, як гармонію спілкування особистості із природою [160]. Навесні 1845 року 27-річний автор оселився на околиці

Конкорда (штат Массачусетс) у збудованій ним самим хатині на березі Уолденського ставка, подалі від суспільства. Суспільству споживання Торо протиставляв близькість до природи. Аспект «недіяльності» Торо розкриває в природній простоті: «якщо рука твоя багата, будь щедрим як фінікове дерево; але якщо не може нічого віддати, будь вільним, як кипарис» [160, с. 81]. Таке явище, як «самотність», у поглядах Торо набуває негативного забарвлення одночасно з «хворобливою відірваністю людини від природи», що виникає в натовпі, у повсякденній суєті суспільного життя. Тут можна пригадати доречну думку Ніцше: «Бути покинутим – це щось зовсім інше, ніж свідомий вибір блаженної самотності» [128, с. 15].

Таким чином споглядання та близькість до природи дуже важливі для подолання споживчого та матеріалістичного відношення сучасної західної цивілізації. Як зазначає Торо, «людина повинна бути в собі» [160, с. 119]. Подібний стан «в собі» Ф. Метьюз розкриває в «суб'єктивності світу». Саме ці стани також асоціюються з дуалістичним світоглядом Ф. Метьюз щодо «мирського і духовного». Паралельні світи, які спостерігає Ф. Метьюз, намагаючись знайти третій простір для створення гармонійних стосунків та трансформації проблемних еколого-естетичних вимірів є уможливленими образами природних феноменів, які мають багате емоційне забарвлення, розглядаються у повноті своєї цілісності, їхнє буття визначається буттям Бога, проте божественні ідеї притаманні їм спочатку, а не набуті у досвіді. У цьому полягає суттєва відмінність принципів пізнання Ф. Метьюз: існування розумних душ в основі множинних форм живої та неживої природи, що володіють атрибутами унікальної конфігурації в естетичному сприйнятті світу, свідомістю, індивідуальним мисленням, духовною природою зі своїми певними правами на життя. Дж. Берклі спростив шлях до істини і об'єднав усі ці світи в єдиний простір сприйняття, поза межами якого мешкає велике «ніщо», яке є не тільки «онтологічним небуттям» у структурі аксіології, а

справжнім «ніщо» у творчості Дж. Берклі, яке не носить ні масок ні орденів, не передбачає «щось», тому Дж. Берклі не сумнівається в істинності своїх переконань, позбавлений скептицизму щодо достовірності уявлень про істину. Одночасно «Я» людини є тим, чим воно є за своєю природою – подобою Бога, проте з наявністю доброї волі для відкриття подоби Бога в собі.

За Дж. Берклі Бог за своєю природою сакральний, він прихований і мова його прихована у мовчанні, найсильніше слово – невисловлене. У філософських роздумах Ф. Метьюз священною мовою є санскрит «дикої природи», що несе в собі приховані символи присутності Бога. Тут можна підкреслити відмінності щодо природи цінностей у поглядах філософів. У праці Ф. Метьюз «Метафізика Землі» об'єктом пізнання є не Бог з богословської точки зору в християнстві, який проявляється в образі Священної Трійці, а Буття у свідомості явищ, що розглядаються зовсім окремо: «Почуття синергії, яке узгоджується з духовністю землі чи місця, має включати поетику комунікативного спілкування з джерелом енергії – сонцем, вітром, припливами тощо – має бути міфологізованим, розказаним, персоніфікованим; одночасно джерелам живлення ми повинні виявляти подяку, проявляти повагу до рослин і тварин, виказувати шану» [121, с. 15].

Онтологія Буття спостерігаються як у живій так і в неживій природі: «Духовність, яка сприймає світ як «об'єкт», не робить різкого поділу між живим і неживим, «природою» і «артефактним» [121, с. 16].

Отже, ми бачимо, що погляди Дж. Берклі та Ф. Метьюз об'єднані процесом сприйняття та емпіричним принципом. Однак емпіричні цілі різні. Істина Дж. Берклі – це істина, яку не можна досягти власними силами, а лише актом Божої волі. Цей простір не можна окремо назвати об'єктивним чи суб'єктивним, тому що немає зв'язку. Дж. Берклі стверджує лише одну справжню реальність. Можливо, в майбутньому цей вимір у просторі сприйняття отримає нову наукову назву – «вимір Дж. Берклі», але Ф. Метьюз

розглядає ситуацію, в якій індивід має вибір, якою мірою він повинен бути частиною суспільства, а якою – відокремленим від нього, щоб досягти природної мудрості, порівнює сприйняття двох світів за горизонтом власного сприйняття: «можна спустившись у клітці в океан, зустріти білих акул ніс до носа. Але ми могли б з таким же успіхом досліджувати наше власне безпосереднє оточення» [121, с. 14].

У Дж. Берклі немає такого розподілу пріоритетів, оскільки відбувається інтеграція Божественного і буденного в процесі сприйняття. Уявлення Ф. Метьюз йдуть до ідеального від реального. Суб'єктивність має потенційний характер саме з позиції реалізму. Різні природні явища вже мають самостійний простір, але у світі людського усвідомлення їх пізнання відбувається на рівні естетичного сприйняття.

Багато представників духовних традицій Китаю та Індії, як і священномучеників у християнстві усамітнювалися в печери і келії для досягнення стану цього естетичного сприйняття для спілкування з Богом та природою: сорок днів у пустелі провели Ісус Христос, єгипетський Антоній Великий, Будда під деревом Бодха на березі річки Ніранджана. Монтень зазначає: «Мудра людина не може знайти притулок серед натовпу» [35 с. 294].

Чи можна взагалі уявити естетичну емоцію у сучасному суспільстві? Частіше сенс художнього твору полягає не в тому, що вклав у нього сам автор, а в тому, що бачить у ньому глядач. Десакралізація світу у Європі дуже поширюється, набуває переваги суєта суєт у побутовому хаосі поверхневих емоцій, знецінюються витвори мистецтва, оскільки глядач, позбавлений здатності до сприйняття сакрального, дедалі менше розуміє, що хотів передати автор. Суб'єкт сприймає те, що здатен сприйняти. Проте не можна виключити моменти творчого осяяння, моменти божественних одкровенень, спонтанні інсайти, в яких композитори пишуть музичні твори, а

художники мають непереборне бажання намалювати щось на зразок чорного квадрата Малевича. На Далекому Сході все ще зберіглися «естетичні емоції» у релігійному вимірі навіть серед інтелектуалів. Для найвибагливіших літераторів, «естетичне споглядання» все ще зберігає ауру релігійного престижу [41, с. 154].

У своїй праці «Розшук істини» Н. Мальбранш надає приклад щодо можливостей спілкування з чутливими речами: «Хто занурений у порок і сп'яний насолодами, можуть бути нечутливими до істини, не чути голосу правди і не бачити її світла. Розум стає чистішим, світлішим, сильнішим і масштабнішим у мірі збільшення його єдності з Богом, тому що ця єдність становить його досконалість. Тоді, коли єдність із тілом збільшується, воно стає зіпсованим, ослабленим й обмеженим. Таким чином, людина, яка судить усе з своїх почуттів, слідує імпульсам своїх пристрастей, любить лише те, що тягнеться до неї, перебуває в найжалюгіднішому стані розуму, який віддалений від усвідомлення істини» [78, с. 37].

Головна ідея Н. Мальбранша відносно здатності сприйняття у тому, що модуси сприйняття залежать від рівня свідомості людини. На грубих рівнях сприйняття неможливо побачити світло і тінь, пластику в картинах Караваджо, насиченості колориту, які створюють характерну емоційну напругу.

Як зазначає І. Пасічник у статті «Естетичність як принцип філософії Дж. Берклі»: «Дж. Берклі розрізняє те, що сприймаємо, за допомогою різних властивостей духу, але наголошує на його деякій однорідності, яка полягає в загальній здатності духу сприймати, внаслідок чого і відчуте, і помислене є ідеєю». Як бачимо, згідно з цим висновком, ідея Дж. Берклі щодо «різних властивостей духу» гармонійно поєднується з поглядами Н. Мальбранша [204, с. 142].

Сприйняття за допомогою різних властивостей духу висвітлюється

також у працях Ф. Метьюз. Говорячи сучасною мовою, одна з практичних цілей філософії Дж. Берклі і Ф. Метьюз полягає в тому, щоб донести до світу наступну істину: «Свідомість - це не один потік, свідомість - це багато потоків, і не всі вони представлені розумово». Однобічність сприйняття і кістковість мислення критично сприймаються обома філософами. Реальність розуму, заснована на суто матеріалістичної, речовинної, грубо тілесної концентрації, породжує безліч проблем для розкриття цілісності буття в його різноманітті. Пітер Коулман у критичній статті під назвою «Фрейя Метьюз. За любов до матерії: сучасний панпсихізм» виказує вагому думку щодо цієї філософської позиції: «Світові проблеми, з якими ми зараз стикаємося, викликані не простою людською необережністю, а є прямим наслідком певних переконань та припущень, які глибоко вкорінені в панівному західному дискурсі». У цьому контексті Ф. Метьюз стверджує, що це форма «матеріалізму» є не тільки екологічно деструктивною, але й філософсько проблематичною» [34, с. 172].

Різноманітність способів сприйняття відтворює естетичну мережу в принципах пізнання дійсності у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз. Для того, щоб досягти естетичних переживань у процесі пізнання, нового духовного досвіду, людині необхідно здійснити певний вольовий акт, який за своєю природою є парадоксальним, оскільки пов'язаний з усуненням звичних для людського розуму зусиль – зняття концентрації з матеріальної природи пізнаваного об'єкта, відволікання від думки про власне фізичне тіло і всіх пов'язаних з ним проблем, від глибоких егоїстичних бажань, які змушують людей поїдати плоть убієнних створінь не тільки з почуття голоду, але також і вести боротьбу за територію, як за реальний шмат землі, на якій живе фізичне тіло. Саме таке зусилля пропонує Ф. Метьюз у праці, про яку вже неодноразово згадувалося в нашому дослідженні – «Метафізика Землі», – увійти в естетичне сприйняття дійсності й сприйняти місцевість як святу,

наповнену духом землю. Адже кожна земля має свій дух, як і кожна людина. Таким чином Господь як би підкреслює нескінченність власного образу [121].

І. Пасічник у своєму дослідженні цитує Дж. Берклі так: «згідно з Дж. Берклі, усе, що в той чи інший спосіб сприймаємо, є ідеєю. Усе, що сприймає ідеї, є духом. Ідеї існують у духах і як сприйняття (перцепції) духів. Тому для ідей «бути» означає бути сприйнятими (*esse est percipi*). Дух – діяльна істота, тобто та, яка сприймає, пізнає, усвідомлює. Відповідно, для духів «бути» означає сприймати (*esse est percipere*) [204, с. 144]. Очевидно, що розуміння феномену «духу, який сприймає» у працях Дж. Берклі є дуже суперечливим, але воно пов'язане саме з багатогранністю способів сприйняття від тактильного до зорового. У кожному модусі є певне чуттєве забарвлення. Сукупність сприймань становить духовну сутність людини, визначає якість буття, тому І. Пасічник окреслює естетичність, як «чуття в найширшому його значенні, споріднене із грецьким *αἰσθησις* – розум, органи чуття, уява. Таким чином, Дж. Берклі притаманна естетичність, що в такому значенні пронизує всю його філософію» [204, с. 144].

Естетичність у творчості Ф.Метьюз виявляється таким самим чином, як у принципах пізнання Дж. Берклі – через спостереження за емоціями та дією розуму, через емпіричний досвід, спостереження, саморефлексію, з'єднання та роз'єднання або уявлення попередніх видів ідей. В результаті реалізації естетичного принципу, у творчості Ф. Метьюз виникає цікаве і глибоке бачення Всесвіту, як свідомого цілого, яке залучене в постійний процес самореалізації шляхом індивідуації на «кінцеві центри суб'єктивності».

«Через чуттєвий досвід багатьох здійснюється самореалізація та самозбереження окремої особистості» [34, с. 173]. Ця ідея відображається в працях Дж. Берклі в тому, що сприйняття ідей окремими душами і духами

поєднується у свідомості Бога – Творця, який транслює сутнісні характеристики ідей, тому через чуттєвий досвід багатьох здійснюється не тільки самореалізація та самозбереження окремої особистості, а й самого Творця. У цьому плані Дж. Берклі нібито завершує думку Ф. Метьюз.

У цьому контексті актуальним є питання І. Пасічника про те, «як скінченні духи, згідно з філософією Дж. Берклі, можуть сприймати ідеї абсолютного духу і, відповідно, у якому відношенні скінченні духи перебувають до абсолютного духу та один до одного» [204, с. 146].

Гепотетичну відповідь на це запитання можливо знайти у філософському вченні Ф. Метьюз: «Оскільки Єдине прагне до самореалізації через індивідуалізацію безліч «вторинних я», відповідно до «Шляху Єдиного», ці «вторинні я» повинні прагнути втратити свою індивідуальність у «єдності» з Єдиним». Ф. Метьюз стверджує, що Єдине не прагне об'єднатися з ним або протистояти йому, але прагне відчутти комунікативні та люблячі стосунки з усіма його вторинними «я» за принципом «Золотого перетину» – гармонії Всесвіту.

Метьюз стверджує, що ці стосунки «еротичного» залучення, бо процес самореалізації може бути найповніше актуалізовано з більшою користю як для індивіда, так і для цілого» [34, с. 173]. Відповідно до цього принципу «Єдиного та багатьох», можливо припустити, що «скінченні духи», згідно з філософією Дж. Берклі, можуть сприймати ідеї абсолютного духу, відповідно до його акту волі, тому логічним є те, що скінченні духи мають можливість сприймати й один одного та ідеї один одного, як образи та подоби Творця». Це природний шлях духовної еволюції. Глибоке розуміння слова «дух» є дуже важливим при дослідженні цієї взаємодії. Адже в уяві сучасної людини може з'явитися якийсь суб'єкт без тіла, який сприймає ідеї та спілкується з представниками людства. Однак під цим феноменом також мається на увазі потенціал творчої активності людини, аспекти психічної

діяльності.

У повсякденному житті часто можна почути такий вислів, як «сила духу» або «в здоровому тілі – здоровий дух», з чим, мабуть, не погодився б Дж. Берклі. У християнській традиції існує «Дух святий», як абсолют з особистісним проявом волі. Скоріше за все саме «Дух святий», як Еманация Єдиного Божества є вищим проявом буття у розумінні проява «духу» у філософії Дж.Берклі. Саме окремими духами, які транслюють ідеї, скоріше за все, філософ називає сутнісні духовні характеристики речей й сутнісні духовні характеристики внутрішнього буття людини, які набувають своєї цінності та актуалізації при сходженні «Духа святого», перетворюються на багатовимірні модуси сприйняття дійсності. Ця думка є логічною з точки зору християнської традиції, до якої Дж. Берклі належав. Адже щоб зрозуміти не тільки Дж. Берклі, а будь-яку людину, необхідно судити за її світоглядом. Звичайно, розуміння окремих аспектів творчості Дж. Берклі відбувається шляхом порівняльного аналізу з філософськими позиціями інших філософів, але кожен із них також має унікальні причини для створення власних поглядів.

Згідно з релігією Стародавнього Китаю, в долині Хуанхе в кожному поселенні був вівтар для жертвоприношень духу Землі. У розумінні Ф. Метьюз феномен «духу» ближче до давньокитайської традиції у своїх проявах: поетичні образи, етичні відтінки істин, сформульованих давньокитайськими мудрецами, вчення про душі предків, розуміння моральної природи людини, її взаємин у соціальному просторі. Аспекти духу Ф. Метьюз розглядає не тільки як частину природи, сутність Дао, а як прояв вищої духовної сили й наближається до Конфуція за його філософськими моральними принципами, відносно того, щоб ніхто нікому не робив того, чого він не хоче, щоб робили йому. Однак, Ф. Метьюз не впевнена, що кожна людина як суб'єкт здатна встановити етичні норми для власного життя й

побачити Дао, як духовну першооснову речей, бо має досить критичний погляд на «Людину Заходу».

Однак, як зазначає Пітер Коулман, у праці «Відродження реальності», як продовження праці «За любов до матерії», Ф. Метьюз розглядає питання праксису в контексті своєї панпсихічної метафізиці: розробка методів, за допомогою яких люди могли б із любов'ю зіткнутися з їхньою більш ніж людською реальністю. Більше того, вона виконує важливу роботу з формулювання того, як ці ідеї можуть змінити не лише наше мислення, але й саму практику буття людини [34, с. 173]. Саме у цьому контексті виявляється феномен «Благодаті», яку Ф. Метьюз на відміну від Дж. Берклі розглядає як глибоко вкорінене почуття вдячності за власне життя і життя реальності в цілому. Антонімічним є деструктивне прагнення сформувати світ за власним образом, у гармонії з власним розгортанням землі. У святих писаннях «Благодать» позначається саме як доброзичливість, щедрість, вдячність.

Відмінність філософських позицій Дж. Берклі та Ф. Метьюз щодо феномену «Благодаті» полягає в тому, що Дж. Берклі дякує Богові, бо «Благодать» це дар Божий – прояв Божої любові, а Ф. Метьюз шанує оточення у власному духовному прояві [34, с. 174]. Таким чином ми бачимо, що розбіжності у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі походять від певних схожих ознак, але смисловий зміст відрізняється від форми.

Обидва філософи розкривають багатогранні чуттєві модули сприйняття у естетичній завершеності, проте їх цілі та напрямки відрізняються. У філософській системі Дж. Берклі, як і у філософській системі Ф. Метьюз, є схожі явища: «Дух», «Благодать», «суб'єктивність», але кожен філософ вкладає в ці явища різний зміст. Виявлено також наявність «принципу невтручання» й відсутність певних ознак окказіоналізму у філософії Ф. Метьюз на відміну від філософських положень

Дж. Берклі. Було виявлено, що апофатика Дж. Берклі у певній мірі характерна і для Ф. Метьюз, але не з точки зору релігійних переконань, а з точки зору шляху «Єдиного та багатьох».

Ф. Метьюз протиставляє негативні риси «Людини Заходу» до мудрості сходу, таким чином стверджує «духовний принцип суб'єктивності» у персоніфікації природних елементів. Дж. Берклі протиставляє «Рух Вільнодумців» «Буттю в Бозі» згідно зі священним писанням. Проте апофатичний метод утвердження філософських ідей подібний у положеннях обох філософів. Ф. Метьюз та Дж. Берклі практикують послідовне заперечення з метою отримання позитивного знання. Застосування апофатичного методу обумовлено феноменологічними підходами Ф. Метьюз та Дж. Берклі для аналізу різних феноменів, особливо в таких категоріях, як «ніщо» чи «небуття», «суб'єктивність». В апофатичному процесі відбувається заперечення того, чого не існує, і ствердження того, що існує. В європейській інтелектуальній традиції використання апофатичного методу відоме у творчості Плотіна. Філософ розкриває суть «Єдиного» у вигляді «ніщо» оскільки його природу неможливо охопити з точки зору об'єктивної дійсності, тому реальність знаходиться десь поза межами, де її неможливо досягнути [39, с. 15].

У ході нашого дослідження у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз виявлено спільну філософську позицію, яка полягає в принципі «сакральності». Дж. Берклі і Ф. Метьюз відокремлюють мирське від духовного, але знову ж таки можна зауважити, що сакральність присутності Бога і сакральність природи, а також священної землі предків відображають різні філософські світоглядні системи. Сакральний аспект буття в емпіризмі Дж. Берклі набуває все більшої актуальності, оскільки даний філософ намагається відповісти на складне питання щодо достовірності чуттєвого досвіду.

У сьогоднішні залишається відкритим питання, чому людина як суб'єкт має здатність сприймати не лише свою свідомість, а й свідомість інших істот, особливо в естетичному, сакральному вимірі: свідомість, яка, наприклад, залишила свій слід у творах мистецтва, літературних джерелах, історичних пам'ятках, навіть у шматках сміття на асфальті. Вже зазначалося, що в роботах Дж. Берклі та Ф. Метьюз свідомість представлена не як єдиний потік, а як багатовимірність потоків. З погляду Дж. Берклі, у процесі сприйняття ми отримаємо ідеї щодо слідів, які залишили у просторі живі істоти через ідеї. Ідеї досить конкретного та різнопланового характеру передаються з вищого джерела Творіння, де вони записані можна сказати як історична пам'ять, колективне несвідоме чи генетичний код Бога. Коли людина як суб'єкт не пережила чогось у своїй свідомості, не пізнала, наприклад, природи дерева, уявлення про сутність дерева продовжує існувати в свідомості Бога і передається душі через потік духовної енергії в досвіді.

Насправді суть різного роду духовних субстанцій, які Дж. Берклі окреслює, полягає в неоднорідності енергетичних потоків з різними відтінками і якостями. Взаємодіючи з ними, людина як суб'єкт пізнає суть речей. Бо усі потоки виходять з одного і того ж Божественного джерела енергії.

Таким чином, апологетика Дж. Берклі торкається істини буття і Бога. У цьому контексті існування матерії, незалежної від свідомості, неможливе, особливо у вигляді однієї загальної ідеї, оскільки потоки свідомості становлять різні чуттєві виміри. Виходячи з цього положення, можна знайти відповідь на питання, чому людина здатна сприймати не тільки свою свідомість, а й свідомість інших істот.

Неприйняття «абстрактних ідей» однаково утвердилася у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі. Для обох філософів

важливий аспект унікальності як природи, так і людини. Наприклад, обидва філософи не визнають абстрактної ідеї смерті, але є смерть конкретної людини або представника біологічного різноманіття. У цьому контексті було б некоректним стверджувати, що Ф. Метьюз і Дж. Берклі повністю заперечують існування матеріальної субстанції, оскільки вона має свої контури в їхній уяві, тому вони відштовхуються від протилежного. Матеріальний вимір з точки зору стороннього спостерігача, а не самого Дж. Берклі є протилежним полюсом одухотвореної субстанції. Яким би суперечливим це не було, філософи могли б просто описати створення ідеального виміру духовного світу. Проте матеріальний світ хвилює уяву філософів. Інше питання – ставлення до матеріального.

Для більшого розуміння цієї проблематики можна уявити дно океану з щільної матерії, від якого філософи відштовхуються. Цей метафоричний образ дуже добре передає процес сприйняття істини «тут і зараз», в якому на свідомому рівні під час емпіричного дослідження перебували Дж. Берклі та Ф. Метьюз. У процесі філософської трансформації реальності «морського дна», як об'єкта, що віддаляється, матерія стає чимось дуже далеким і ілюзорним. Існує момент «тут і зараз», коли репрезентативне реалістичне сприйняття перестає існувати для конкретної особистості. У якийсь момент матеріальне морське дно повністю зникає з поля зору, а на поверхні океану в момент сприйняття тут і зараз його взагалі не існує. До сприйняття потрапляє гладь океану, сонячні промені, птахи, всілякі зорові об'єкти, якщо людина, яка спливла на поверхню, не є сліпою, бо реальність відкривається для неї в зовсім інших модусах сприйняття. У цей момент активізується естетичне сприйняття і душа людини отримує новий духовний досвід більш високого рівня. Але можна уявити, що в цей же час інша людина знаходиться в процесі відштовхування від морського дна, третя вже в середині шляху, а для когось ця подорож ще тільки в перспективі. Всі ці

індивіди об'єднані однією метою – досягти поверхні океану для пізнання онтологічної істини. Тут важливо зауважити, що досвід індивідуальної свідомості нікуди не зникає, а передається тим, хто хоче здійснити подорож у свідомості. За Дж. Берклі, досвід передається за допомогою якостей душі. Душі людей мають здатність спілкуватися без слів і передавати сенс, прихований у всіх явищах. Сам зміст спочатку закладено в кожне явище Творцем, але існує пряма передача від джерела творіння. Таким чином здійснюється інтеграція розумового процесу, сприйняття в досвіді та практичною дією. Однак, з точки зору Божественного, немає конкретного часового виміру, суб'єктивного чи об'єктивного. Саме в цьому моменті ми розуміємо, що на поверхні океану зникає об'єктивно-суб'єктивний простір. Божественне є одночасно і об'єктом пізнання і суб'єктом пізнання, але лише на рівні певної ідеї на обмеженому інтелектуальному рівні. Якщо свідомість Бога поєднується зі свідомістю людини в момент пізнання істини, то в цьому інтегрованому просторі вже немає ні об'єкта, ні суб'єкта – це одне – тотальна реальність, що реалізується у свідомості Бога, у його присутності. І хоча матеріальне дно, як якась інтелектуальна ідея, існувало на певному рівні еволюції свідомості, у новому емпіричному досвіді зникає. Цим можна просто пояснити еволюцію свідомості у наведеній вище метафоричній схемі процесу пізнання.

У цій же схемі можна пояснити основні принципи пізнання Дж. Берклі і знайти схожість із принципами пізнання Ф. Метьюз. Однак існує значна різниця – «на поверхні океану» свідомості для Ф. Метьюз не відбудеться процес злиття об'єктивної та суб'єктивної реальності. Подорож до кінцевої точки пізнання йде в суб'єктивність. Продовжує існувати відокремлена від індивіда реальність як така. Ф. Метьюз побачить сонце саме в собі, морську поверхню саму в собі і людина, яка пізнає ці об'єкти

теж буде існувати сама в собі, незважаючи на критику Ф. Метьюз щодо антропоцентричної тенденції. Саме з цієї причини ми зазначали, що філософія Дж. Берклі набуває більшої об'єктивності у філософському вченні Ф. Метьюз. Хоча сам Дж. Берклі і заперечує об'єктивну реальність, але він і не стверджує при цьому, що все існує суб'єктивно по відношенню до зовнішніх об'єктів.

Внутрішнє почуття для Дж. Берклі – це пізнання власної душі по волі Бога. Внутрішнє почуття для Ф. Метьюз – це співчуття світові та розуміння душі інших, повага до самого життя. У системі поглядів обох філософів здійснюється реалізація істини. Для Дж. Берклі істина у пізнанні Божественного, для Ф. Метьюз істина в самоствердженні буття в іншому, але не з точки зору егоїстичної концентрації, а з точки зору права на вільну самореалізацію за межами штучної системи, що поглинає свідомість для реалізації власних цілей. Іншими словами, самоствердження і виживання за рахунок інших не є пріоритетом у філософських позиціях Ф. Метьюз.

З наукової точки зору думка про відсутність суб'єктивно-об'єктивного простору може здатися дещо абсурдною. Загальновідомо, що емпіризм Дж. Берклі відносять до суб'єктивного ідеалізму і тим більше до іматеріалізму. Однак сам Дж. Берклі не навішував на себе таких ярликів. Ф. Метьюз також, говорячи про суб'єктивність, не називає себе суб'єктивним ідеалістом. Її філософію важко віднести до об'єктивного ідеалізму, а тим більше до іматеріалізму. У дослідженні ми використовуємо для позначення творчості Ф. Метьюз поняття ідеалістичного реалізму, оскільки відтворення дійсності у творах Ф. Метьюз доповнюється творчою оригінальністю.

Можна побачити глибоку внутрішню реалістичність трагізму буття, багатогранність і неповторність його прояву. Ф. Метьюз ставить запитання: «навіщо бути моральним?». Можна поставити під сумнів здатність розуму

відповісти на це запитання. На думку Ф. Метьюз, людина не завжди розуміє на раціональному рівні, чому вона повинна розширити коло співчутливих намірів і відмовитися від вихованого егоїзму, щоб з повагою ставитися до моральних прав інших. Отже, якщо ми не зможемо остаточно обґрунтувати свій шлях до моралі як такої, здається, мало надії, що ми зможемо обґрунтувати наш шлях до універсальної етики природи.

Таким чином ми бачимо, що на відміну від філософських положень Дж. Берклі, для Ф. Метьюз моральна правда не є продуктом розуму. Цю думку Ф. Метьюз обґрунтовує у своїх дослідженнях «Екологічні витoki етики та релігії» (2011): Для людини не є ірраціональним ставити власні інтереси вище інтересів інших, навіть якщо вони об'єктивно мають право на однакову моральну увагу, оскільки людина раціонально робить висновок, що ніхто інший не може їсти за неї, відпочивати за неї чи займатися спортом за неї. Відповідальність за самообслуговування – це особиста відповідальність кожного. Таким чином, ставити власні інтереси на перше місце не є нераціональним. Людина чинить не морально, але напевно раціонально [120, с. 265]. З цих положень ми бачимо, що розум для Ф. Метьюз на відміну від уявлень Дж.Берклі має матеріальну грубу природу, а не Божественну, а світ з позицій ідеалістичного реалізму являє собою протилежний полюс суб'єктивності: «світ можна розглядати, як створений з урахуванням нашої зручності, як долину сліз. Різні космологічні історії ведуть до різних релігій, а різні релігії пропонують різну мораль. Чи можна, розглядаючи цю варіацію, уявити загальну історію походження, історію, яка могла б створити фундаментальну моральну згоду?» [120, с. 266]. Таким чином тут можна спостерігати скептичне ставлення Ф. Метьюз до моральних основ релігії.

Ставляться під сумнів у філософських позиціях Ф. Метьюз і досягнення сучасної науки: «Наука досягла успіху не лише тому, що вона

надала розклад рівнянь, які могли б передбачити результати конкретних вимірювань, а й тому, що це спосіб уявити світ як різноманітність рухомих частинок, подібних до більярдної кулі» [120, с. 266]. Простежується скептичне ставлення Ф. Метьюз до історії як до описового явища. Ф. Метьюз розкриває феномен смерті на індивідуально-історичному рівні: «організм народжується, бореться з радикалами, щоб увічнити своє життя, відкладає смерть, щоб досягти здійснення бажань, уся його діяльність спрямована на мету самореалізації. Але смерть, зрештою, неминуча, і рано чи пізно, незалежно від того, що робить або не робить тіло, смерть завершує історію» [112, с. 267]. Але Ф. Метьюз окреслює окремі аспекти історії, які значною мірою допомагають пояснити її генеративну роль у культурі, тому історія відіграє важливу роль у процесі соціалізації. З одного боку, Ф. Метьюз розглядає історичне явище як своєрідне відтворення досвіду минулого, з іншого – як повторення базової структури життя.

Таким чином, ми бачимо, що одна з відмінностей у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі полягає в тому, що Ф. Метьюз у своїй творчості більше стурбована соціальним, історичним аспектом на рівні індивідуального існування, де розум є соціокультурним явищем, а не Божественним провидінням. Крім того, основна відмінність полягає в тому, що Дж. Берклі зумів уникнути скептичних суджень у своїх працях. Скептицизм Ф. Метьюз пов'язаний зі спільною історією та культурою перед обличчям майбутнього екологічного колапсу, силами антиентропії, які не створюють умов для самоіснування. Історія як корінь етики і, зрештою, релігії стає актуальною для Ф. Метьюз з точки зору природних досліджень, з точки зору життя «окремої бджоли», пошуку суб'єктивності, яка лежить за «об'єктивними» видимостями, з точки зору постичних ресурсів релігії, міфів про відродження, заснованих на екології, культурі та історії корінного населення, синкретизмі у даоській традиції Китаю, конфуціанстві та

буддизмі. Культурна ідентичність формується через спільні історії, мову, ритуали. Але Ф. Метьюз не пропонує відмовлятися від християнства, індуїзму чи атеїзму. Ця філософська позиція дійсно ставить різницю між Дж. Берклі та Ф. Метьюз, яка у релігійних поглядах більш наближується до політеїзму, уявляє сили природи як автономні сутності. З точки зору теології, Божественний містичний принцип проявляється іманентно в природі.

Отже, бачимо, що ідеалістичний реалізм Ф. Метьюз подає об'єктивний світ у формі іманентного внутрішнього змісту свідомості суб'єкта. Водночас, у філософських положеннях Дж.Берклі розкривається онтологічний принцип креаціонізму, згідно з яким світ створений актом Божественної волі з нічого.

Разом з тим у філософських позиціях Ф. Метьюз і Дж. Берклі спостерігається активний початок динаміки свідомості. Як зазначалося, свідомість – це не однорідний потік, а багатовимірність чуттєвих режимів. Відбувається процес змін у свідомості індивідів.

Розглянемо феномен апперцепції, який з погляду сучасної психології є інтегральним сполучним елементом психіки і свідомості, досліджується також як розумовий процес, за допомогою якого людина усвідомлює ідею, асимілюючи її із сукупністю інших ідей у досвіді. Феномен апперцепції дозволяє розкрити межі суб'єктивності та інтегрувати світогляд Дж. Берклі та Ф. Метьюз. «Апперцепція» починається з свідомого рівня, коли людина усвідомлює якийсь вплив на власну свідомість. Саме у момент апперцепції народжується усвідомлене сприйняття, усвідомлення власного «Я», що є важливим критерієм для формування «Екологічного Я» у поглядах Ф. Метьюз. Проте у реальності процес усвідомлення «Я» або «не-Я-інший» відбувається на різних рівнях апперцепції і пов'язаний з якісними характеристиками психіки, пам'яті, уяви, мислення. У принципах пізнання Дж. Берклі є також апріорні характеристики духу, розуму, ідей, душі, які

впливають на формування духовного світу особистості, визначають якість сприйняття. У процесі апперцепції в принципах пізнання Дж. Берклі самосвідома особистість відокремлюється від онтологічного «ніщо».

У принципах пізнання Ф. Метьюз репрезентує певні характеристики розуму, свідомості, почуттів, духовної субстанції. Як бачимо у феноменальних дослідженнях Ф. Метьюз, в результаті апперцепції, самоусвідомлення виникають досить різні психічні стани, які реалізуються в практичних діях. Але слід зазначити, що поряд існує таке поняття, як «перцепція», яка розглядається як прямий вплив навколишнього простору на людину і проходить на неусвідомленому рівні. І тут ми можемо знайти різницю у філософських позиціях філософів. У своїх дослідженнях Ф. Метьюз, як зазначалося вище, наголошує на несвідомості поведінки людини по відношенню до природи, що логічно впливає з певного несвідомого рівня сприйняття, на якому перебуває індивід. Різні чинники сучасної цивілізації впливають на особистість людини на підсвідомому рівні. Людина засвоює інформацію несвідомо. Віртуальний вимір впливає на психічні механізми на рівні підсвідомості. У працях Дж. Берклі вплив навколишнього простору на людину неможливий, оскільки зовнішнього простору за межами сприйняття не існує. Людина сама впливає на себе через ідеї, які вона отримує з Єдиного Джерела. Все відбувається тільки в сприйнятті, на свідомому рівні за допомогою вольового акту.

Цікавою в цьому контексті є тема віртуальної реальності. Згідно з філософськими тезами Дж. Берклі, віртуальний вимір існує лише в сприйнятті у формі ідеї, яку розум усвідомлює і передає душі. Однак завжди є місце для вільного волевиявлення, незалежно від того, приймає ви цю віртуальну ідею чи ні. Тут можна визнати подвійність істини у сприйнятті світу, що також визначає неоднорідність потоків свідомості. Дж. Берклі намагається створити цілісний простір поза межами об'єктивно-

суб'єктивних відносин, але проблема створення Єдиного як гармонійної цілісної реальності залишається відкритою, оскільки існують «внутрішні суперечності чуттєвого досвіду». У зв'язку з цим, з моральної точки зору, Дж. Берклі закликає до ясного бачення ідей, які приходять у свідомість. Підвищення рівня самосвідомості необхідне для пізнання істини, тому Дж. Берклі закликає позбутися омани слів, які затьмарюють судження та відволікають увагу. Як ми вже зазначали в попередніх дослідженнях, завіса слів з точки зору філософських положень Дж. Берклі заважає чітко побачити дерево пізнання, оскільки вони є результатом абстрактного мислення: «Використання слів передбачає наявність загальних ідей. З чого випливає, що люди, які використовують мову, здатні абстрагувати або узагальнювати свої ідеї. Слова стають загальними, стаючи знаками загальних ідей, які є помилковими» [15, с. 4]. «Якщо ми не подбаємо про те, щоб очистити перші принципи знання від труднощів і омани слів, ми ніколи не станемо мудрішими» [15, с. 10].

Аспекти психологічних даних є головними складовими у вченні Ф. Метьюз та Дж. Берклі. У цьому контексті важливо зазначити, що панпсихічні тенденції у поглядах Ф. Метьюз складаються з панексперієнталізму, де феноменальний досвід виступає як фундаментальна психічна властивість, і панквалітизму, який визначає якісні характеристики феноменального досвіду. Ці напрями різні, але разом з тим вони присутні у вченні Ф. Метьюз, як репрезентація унікальності якості досвіду в суб'єктивності явищ, які приховані для раціонального пізнання, тому не передбачені в досвіді суб'єкта.

Водночас Ф. Метьюз робить спробу стверджувати існування суб'єктів досвіду всюди, де присутні психічні властивості. У традиції панпсихізму можна знайти багато спільних рис із філософськими позиціями Дж. Берклі: психічне феноменальне переживання, духовна субстанція, самосвідомість,

апперцепція, одухотворення природних явищ, проте принципи пізнання Дж. Берклі базуються на okazіоналізмі, який передбачає божественне втручання, тоді як у панпсихізмі причиною всіх психічних станів є сама субстанція. Сприйняття, як «перцепція» – «perception» в даному випадку стверджує даність субстанції, яка перебуває в ній самій і перебуває в психофізичних стосунках із зовнішнім середовищем, але це не «сприйняття», яке має на увазі Дж. Берклі у вигляді чуттєвої здатності до сприйняття «Esse is Percipi» «бути означає бути сприйнятим». Джерелом сприйняття для Дж. Берклі є Бог, а не зовнішній окремо існуючий світ.

Процес сприйняття здійснюється в самозамкнутому репрезентативному просторі, що розкривається у вченні Ф. Метьюз. Але замкнуте коло Дж. Берклі персоніфікується в джерелі Благодатного Початку, репрезентується як єдина цілісна модель світу, тоді як у феноменології Ф. Метьюз – це зустріч багатьох світів. Тому, з точки зору сучасної психології, щодо процесу сприйняття у принципах пізнання Дж. Берклі доцільніше вживати термін «аперцепція» «apperception», який пов'язаний з усвідомленням. Сприйняття здійснюється на свідомому рівні. З цієї точки зору досить прозорою стає така філософська позиція Дж. Берклі: «Абсолютне існування немислимих речей без будь-якого відношення до їх сприйняття, здається абсолютно незрозумілим. Їхня сутність – «Esse is Percipi» «бути означає бути сприйнятим» неспроможна актуалізуватися поза мислячими речами, які їх сприймають» [15, с. 13]. Свідомість у цьому випадку спрямована на самосвідомий суб'єкт, набуває контурів високорівневої системи, замкнутої у собі, але одночасно відкритої для сприйняття. Процес інтеграції свідомості робить можливим свідоме сприйняття, але багаторівнева інтегрована структура свідомості складається з гетерогенних сенсорних режимів, які відтворюють різні аспекти реальності. Наведені міркування дають нам певну гіпотезу, яка підлягає

перевірці: інтеграція потоків свідомості в процесі апперцепції є критерієм реалізації найвищого Божественного принципу пізнання істини поза межами об'єктивно- суб'єктивних відносин у філософській системі Дж. Берклі.

З наведених вище прикладів також приходимо до висновку, що психічні властивості, пов'язані з процесом сприйняття, не є у філософських позиціях Дж. Берклі властивостями, які представляють об'єктивну реальність фрагментарно. У філософській системі Дж. Берклі психічні якості на рівні свідомого процесу сприйняття набувають характеру високоорганізованих психічних властивостей, що виявляє повноту сприйняття в процесі пізнання, але не навколишнього світу, а світу, який формується і розкриває свої перспективи різними способами у власній свідомості індивіда. Дж. Берклі намагається досліджувати природу людини в конкретних ідеологічних рамках, з точки зору теології, релігійних упевнень розкриває питання про природу людини, яка в собі охоплює весь природний світ.

Тут ми бачимо, що позиція Дж. Берклі нібито наближається до положень антропоцентризму, тому що відправна точка формування всесвіту знаходиться у свідомості людини, але свідомість людини схована у свідомості Бога, він інтегрує психічні потоки, тому не можна на сто відсотків стверджувати, що це антропоцентристський принцип побудови взаємовідносин людини зі світом.

«Світ, похований у світі» у філософських положеннях Ф. Метьюз є екоцентричною моделлю свідомості, яка у пріоритеті перед недосконалим внутрішнім світом людини. Ця модель абсолютно не рівнозначна до себе зверненої моделі свідомості Дж. Берклі, бере свої витoki в натуралістичній філософії, проте в обох світоглядних структурах присутній «еволюційний дух», повний динаміки в процесі сприйняття. Ми позначаємо поняття

«духу», як «еволюційний», оскільки через активно діючу духовну субстанцію здійснюється процес пізнання, передача та прийняття різноманітних ідей у чуттєвих модусах. Це не статичний процес. За допомогою духу відбувається реалізація свідомості індивіда.

Що мається на увазі під «еволюційним духом» у двох, здавалося б, структурно різних моделях свідомості щодо того чим є реальність? Щоб визначити напрямок еволюційного потоку, згадаймо прислів'я Гоббса: «*Nomo homini lupus*» – «Людина – вовк для людини» [48, с. 4]. З точки зору філософських позицій Ф. Метьюз, на еволюційному шляху свідомості в природному світі цей вовк набуває людського вигляду, а людина, навпаки, в очах тварини схожа на ненажерливого вовка. У цьому контексті Ф. Метьюз досліджує зв'язок між суспільством і природою людини та наближається до поглядів нідерландського приматолога та етолога Франца Де Ваала – доктора філософії (1977), професора поведінки приматів на факультеті психології Університету Еморі (США): «люди керуються стимулами тварин, орієнтованих на статус, територію та харчову безпеку. Домінують як соціальна, так і егоїстична сторона представників людства. Але оскільки остання є, принаймні на Заході, у першій спостерігається: роль емпатії та соціального зв'язку» [48, с. 5]. Зазначимо, що етологія - наука про те, як виховання та соціальне середовище впливають на формування особистості, є невід'ємною частиною філософських досліджень Фреї Метьюз.

Оскільки у XVII столітті етологом називали актора, що зображує людські характери, а у XVIII столітті етологія була рівнозначна етиці, Дж. Берклі можна сміливо також назвати етологом. Праці англійського філософа характеризуються яскраво вираженою психологічною спрямованістю. Дж. Берклі розкриває багатовимірність психологічних особливостей людських характеристик та соціальних відносин. Тематика

твору Дж. Берклі «Алсіфрон, або дрібний філософ» – відображення сутності свідомості особистості, розкриття психологічних особливостей представників руху «вільнодумців» [13]. Як зазначає І. В. Бредун, «У своєму творі «Алсіфрон» Джордж Берклі чітко показав, як можуть люди, котрі мають освіту й тому вміють самостійно міркувати, однак одночасно далекі від очевидної софістики, сприймати морально-філософське вчення тих людей, котрих у вісімнадцятому столітті було прийнято звичайно називати дієстами, або «свободомислячими». Особливо в «Алсіфроні» Берклі критикував погляди таких дуже відомих на той час англійських філософів, якими були Ентоні Шефтсбері й Бернард Мандевіль» [178, с. 52].

Усі зазначені аспекти філософських положень Дж. Берклі та Ф. Метьюз є важливими критеріями для визначення орієнтації «еволюційного духу» як духовної субстанції у творчості філософів з погляду сучасної психології, етики, естетики, етології, соціології, антропології тощо. З проведених досліджень ми бачимо, що реальність демонструє, що соціальний фактор відіграє досить важливу роль у поглядах Ф. Метьюз. Висвітлюються взаємозв'язки між природним світом, як суб'єктивним явищем та антропоцентричним світом людей, як суб'єктивним простором. Еволюційний шлях Ф. Метьюз передбачає зміни внутрішніх соціальних відносин за етичним принципом, розкриває нові перспективи для побудови нової моделі суспільства, яке на рівних правах зможе взаємодіяти з природним простором, подолавши штучні обмеження, побудовані за принципом саморефлексії, психологічних комплексів, через які людині некомфортно залишатися наодинці з собою тут і зараз, жити природно. Людина заповнює простір штучними конгломератами, які формують тенденцію до споживання у суспільстві. Ф. Метьюз будує свої міркування далеко не на фантазіях, хоча її творчості притаманні поетичні описові образи, а збирає статистичні дані щодо різних проблемних ситуацій

з видами тварин, що вимирають, розглядає проблему на рівні цілісної структури світоустрою. «Дух еволюції» присутній на рівні свідомості, через зміну якісних характеристик. Ф. Метьюз прагне змінити екологічну ситуацію, яка може призвести до глобальної катастрофи. Однак це не поверховий погляд на реальність. Ф. Метьюз на рівні з Дж. Берклі відкидає абстрактні ідеї, розглядаючи проблему на індивідуальному рівні з погляду не лише глибинної екології, а й глибинної психології, порівнюючи два суб'єктивні простори та створюючи різні паралелі у спробі інтеграції двох світів.

Для більшого розуміння наведемо наступний приклад, який наводить у своїй роботі Франс Де Вааль: «Наші тіла та розум створені для соціальної життя, і ми стаємо безнадійно пригнічені через його відсутність. Ось чому поруч зі смертю завжди існує самотність, ув'язання – наше найгірше покарання. Зв'язок з іншими настільки важливий для нас, що найнадійніший спосіб продовжити життя – одружитися і залишатися в шлюбі. Зворотною стороною є ризик, на який ми піддаємось після втрати партнера. Смерть подружжя часто призводить до відчаю та зниження бажання жити, пояснює автомобільні аварії, зловживання алкоголем, хвороби серця, які забирають життя тих, хто залишився позаду. Смертність залишається підвищеною через півроку після смерті подружжя». Далі розглядається подібна ситуація у світі тварин: «З тваринами не все інакше. Я сам втратив двох домашніх тварин у такий спосіб. Першою була галка, яку я виростив власноруч. Йохан був ручним і доброзичливим, але не прив'язувався до мене. Любов'ю його життя була самка його виду на ім'я Рафія. Вони були разом багато років, поки Рафія одного разу не втекла з відкритого вольєру. Йохан цілими днями оглядав небо. Він помер усередині тижня» [163, с. 10].

Таких історій, звичайно, тисячі, але реальність показує, що моральні якості в поведінці тварин у багатьох випадках перевершують моральну

поведінку представників людства. В Единбурзі, Шотландія, є невелика скульптура «Greyfriars Боббі, скай-тер'єра, який відмовився покинути могилу свого господаря, похованого в 1858 році» [163, с. 10].

Ці зворушливі історії, з погляду Франса Де Ваала, допомагають провести паралелі з поведінкою людини, соціальними обов'язками, окреслити цінність виживання, встановити найважливіші психологічні зв'язки.

Ф. Метьюз на подібних прикладах розкриває шлях до «еволюції духу», коли стає можливим встановлення свідомих емоційних психологічних зв'язків. Адже усвідомлення таких психологічних зв'язків допомагає позбутися відчуття регресу – захисного механізму психіки, під час якого людина повертається до попереднього чи менш зрілого етапу розвитку почуттів і поведінки. Однією з головних філософських думок Ф. Метьюз є думка Франса де Ваала «людина настільки закохана в силу обумовленості, що у неї розвивається алергія на емоції» [163, с. 12].

У цьому контексті важливо звернути увагу на поняття протопатичної чутливості, яка присутня у філософських положеннях Ф. Метьюз. За допомогою компаративного методу було виявлено значну різницю в полі сприйняття у філософських положеннях Ф. Метьюз та Дж. Берклі: у принципах пізнання Ф. Метьюз ми спостерігаємо не відчуття, що виникають в онтології сприйняття Дж. Берклі, а саме емоції, які є первинними з погляду ідеалістичного реалізму, нерозривно пов'язані з тілесними, фізико-хімічними, фізіологічними процесами тіла, тілесністю, є психофізіологічним феноменом. Якщо людина не здатна відчуті відповідну ситуації емоцію, вона відчуває афект – зовнішній вияв емоцій, що показують суб'єктивний стан людини. Таким чином структура поля сприйняття у філософській системі Дж. Берклі та Ф. Метьюз структурно різні.

Оскільки поле нашого дослідження – сфера людського сприйняття та емоційного інтелекту, «мислячої душі» у філософії Дж. Берклі, розуміння подібних ментальних та емоційних зв'язків створює підґрунтя для створення актуального простору у сучасному вимірі. Організація, виявлення та інтерпретація чуттєвої інформації у контексті філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі дозволяє виявити новизну досліджень та інтерпретувати погляди філософів з точки зору сучасності. Шлях пізнання світу від простої перцепції до усвідомленого сприйняття – апперцепції є основною сполучною ланкою філософських положень Ф. Метьюз та Дж. Берклі.

Внутрішній принцип усвідомлення людиною себе як цілого є руховою силою «еволюційного духу» в роботах Ф. Метьюз. У принципах пізнання Дж.Берклі людина апріорі є частиною Божественного цілого, проте також не завжди усвідомлює це, тому у своїй творчості Дж. Берклі також прагне вивести мислення людини на більш усвідомлений рівень за допомогою інтроспекції.

Щоб уникнути труднощів у розумінні використання терміну «апперцепція» у творчості Дж. Берклі, слід зазначити, що таке поняття, як «*transzendente Einheit der Apperzeption*» – трансцендентальна єдність апперцепції у філософії Канта, яке було введено І. Кантом у другому виданні трактату Критика чистого розуму (1787) у розділі «Дедукція чистих розумових понять», кординально відрізняється від емпіричної апперцепції Дж. Берклі. Кант досліджує емпіричну апперцепцію, яка проявляється у формі сприйняття зовнішніх об'єктів, «Я» по відношенню до всього різноманіття, а чиста апперцепція, яка є простим уявленням Его, також відображає самосвідомість, але не відображає реального зв'язку зі сприйняттям і свідомістю Бога [63]. Принцип синтетичної єдності апперцепції є найвищим принципом усіх проявів розуміння згідно з філософією Канта, але цей принцип не слід розглядати як тотожний

принципам пізнання Дж. Берклі. Розум, який містить різноманіття в інтуїції, в акті власного «Я», через свідомість, з точки зору філософських позицій Дж. Берклі, є самоусвідомленням за образом і подобою Бога, де поєднання чуттєвого досвіду здійснюється поза межами об'єктивного і суб'єктивного, якщо виходити з принципу усядиущості. З іншого боку, Кант відрізняє об'єктивну єдність почуттів від єдності суб'єктивної. Дж. Берклі не робив конкретного акценту на понятті апперцепції у своїх працях. Однак у цьому дослідженні ми використовуємо цей термін для глибшого розуміння принципів пізнання у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз.

У цьому контексті слід зазначити, що у філософських позиціях Ф. Метьюз єдність свідомості, яка є визначенням внутрішнього відчуття, хоч і відображає різноманітність інтуїтивного простору у співвідношенні з природним різноманіттям, але викликає сумнів емпіричного поєднання різноманіття природних світів із людською свідомістю.

Адже Ф. Метьюз розглядає цю проблему з точки зору окремо існуючої суб'єктивної субстанції. Різноманітність природних феноменів не підпорядкована первісній єдності свідомості, так само як і різноманітність в інтуїції, хоча вона дається емпірично, але мета не в тому, щоб об'єднати суб'єктивні модуси в одному модусі людської свідомості, або в свідомості Бога за прикладом Дж. Берклі. Ф. Метьюз стверджує суб'єктивну достовірність у багатьох модусах феноменальної свідомості. Чи можлива у цьому випадку об'єктивна єдність ідей у єдності суб'єктивного простору? Виходячи з положень Ф. Метьюз про сутнісні характеристики суб'єктивних феноменів, можна зробити гіпотетичне припущення про те, що для здійснення свідомої інтеграції в процесі апперцепції уявлень про такі феномени, як «Священна Земля» або «Світ прихований у світі», необхідна повна трансформація свідомості. Саме тому, що Ф. Метьюз позначає ці явища як прототипи людської раціональності, егоїстичним ідеям у

внутрішньому просторі. Тобто це виглядає як дисонанс між світами – людським і світами сакральної реальності.

I. Кант зазначає: «Різноманітний зміст чуттєвої інтуїції з необхідністю містить первісну синтетичну єдність апперцепції, бо тільки так виявляється єдність можливої інтуїції» [63, с. 178]. З цим твердженням важко не погодитися, оскільки в результаті поєднання чуттєвих модусів у свідомому сприйнятті відбувається розуміння дійсності через уявлення. Як відомо, розвиток інтуїтивної ідеї може здійснюватися далі за допомогою критичного мислення, аналітичного судження, яке дозволяє розкрити істинність інтуїтивного уявлення, зробити певні висновки за допомогою внутрішньої логіки.

За допомогою регресійного аналізу, який використовується для прогнозування, можна виявити та кількісно визначити зв'язки між змінними частинами. За допомогою трансформаційного аналізу можна розробити діаграму потенційних наслідків змін у системі в разі реалізації інтуїтивної ідеї, збирати та аналізувати кількісні та якісні дані. Також можливе проведення мисленнєвого експерименту, що дозволяє певним чином поєднати ідеальне і реальне.

Як зазначив у своїх дослідженнях з методології захищених у США дисертацій з філософії Олександр Кулик: «Аналітичний метод широко використовується в наукових дослідженнях як загальнонауковий метод, який ефективно допомагає представникам найрізноманітніших наукових дисциплін вирішувати дослідницькі завдання, а за допомогою використання методу мисленнєвого експерименту, дослідники, осмислюючи певний уявний сценарій, з'ясовують те, що може бути продуктивним для інтерпретації реальних ситуацій та переносять отримані у разі осмислення уявного сценарію думки на реалії за межами уявного сценарію» [194, с. 75]. Методів реалізації інтуїтивних ідей чимало і їх розгляд дозволяє розкрити

процес взаємодії свідомості з реальністю і зрозуміти важливість процесу апперцепції, коли свідомий процес мислення відбувається на рівні свідомого сприйняття. Однак питання відносно об'єктивно – суб'єктивного простору у філософських положеннях Ф. Метьюз та Дж. Берклі залишається відкритим.

Розглянемо феномен обумовленості свідомості, який прагне подолати у своєму вченні Ф. Метьюз. Природа матеріальної субстанції у філософських міркуваннях Ф. Метьюз обумовлена. У Дж. Берклі насправді таких протиріч не існує, бо він подолав скептицизм методом утвердження Божественної істини, а не за допомогою критичного погляду на матерію, як зазначають багато дослідників. Як можна критично оцінювати щось, якщо цього не існує? Матеріальні об'єкти не зникли, їх взагалі не було. Нічого не існувало, крім ідей.

О. Панич пише: «У світі, яким його бачить Дж. Берклі, взагалі немає і не може бути «несприйманих речей» Річ, яка не сприймається, для Берклі просто не може існувати» [203, с. 117]. У цій позиції насправді є прояв геніальності і, з точки зору об'єктивного спостерігача, трохи божевільного. Інше запитання – чи не породжує обумовленість сприйняття обумовленості свідомості? У філософії Дж. Берклі обумовленість свідомості також є результатом численних помилкових уявлень про власну природу, які людина повинна подолати на шляху «Еволюції Духу».

Для Дж. Берклі та Ф. Метьюз будь-який феномен є проявом свідомості, але, як бачимо, на позиціях Дж. Берклі домінує ідея Бога-Творця, яка, з одного боку, не може бути абстрактною, оскільки це конкретне явище, з іншого боку, ця ідея може бути абстрактною для людини, яка фізично не може сприймати Богоявлення як прості речі: дерева, каміння чи ікони в церквах. Зрештою, природа Бога для Дж. Берклі прихована, але вона розкривається через ідеї інших речей. Оскільки Дж. Берклі асоціює бачення

з духовним баченням, джерелом духу та окремим способом сприйняття, то бачення світу відбувається поза межами ілюзорних уявлень. Це поле свідомості можна охарактеризувати як «яснобачення», яке в онтопоетичному вираженні Ф. Метьюз набуває форми «поетичного пророцтва».

Розглянемо феномен поетичного передбачення у філософських системах Ф. Метьюз та Дж. Берклі, щоб розширити горизонти інтуїтивного пізнання у світоглядних схемах Ф. Метьюз та Дж. Берклі. З точки зору Дж. Берклі, поза свідомістю немає нічого, образи майбутнього ми бачимо швидше за все у формі «ідеї». Як відомо, слово «Ідея» споріднене давньогрецькому дієслову «бачити». «Духовне бачення» поєднує погляди Дж. Берклі та Ф. Метьюз як духовний феномен або чуттєве бачення світу. Для обох філософів зорове пізнання дуже далеке від простого розумового висновку, заснованого на раціональному судженні, пов'язане із спогляданням. Духовний зір у творчості Дж.Берклі та Ф.Метьюз заснований на почутті «любові до ближнього». Різниця в пізнанні світу за допомогою духовного зору вже була вказана в загальних гносеологічних засадах: з одного боку деїзм, з іншого християнство – духовний зір відкривається за волею Бога-Творця.

Спільним у філософських поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі є розкриття «духовного бачення» на власному досвіді. Онтопоетичні образи у творах Ф. Метьюз набувають ознак «поетичного пророцтва» у творі «Дао цивілізації», оскільки Ф. Метьюз пише цей текст у формі пророцтва, чуттєвого бачення Буття, яке не можна визначити просто як передбачення майбутнього [115].

Наукове передбачення, як відомо, ґрунтується на виявленні закономірностей розвитку явища чи події. Детальне передбачення, що ґрунтується на сукупності достовірних фактів, зазвичай називають

прогнозуванням. З великим ступенем ймовірності можна припустити, що здібності до прогнозування виникають у результаті апперцепції. Людина звертає в процесі усвідомлення увагу на феномен, аналізує його, приходить до розуміння та проектує реальність. Згідно з філософськими положеннями Дж. Берклі, індивідуальна свідомість виключає в даному випадку наявність абстрактних ідей. Таким чином, можна зробити висновок, що найнадійніший прогноз подій не є абстрактним явищем. Уява в процесі відображення дійсності виступає як психічний процес і як стан, при якому свідомість людини через отримані в неї уявлення створює нові моделі сприйняття світу в певних причинно-наслідкових закономірностях дійсності, де попередні моделі мислення та образи втрачають свою актуальність.

Тут важливо наголосити на важливості досвіду у відчуттях. Відбувається відображення внутрішніх якостей свідомості, що створюють фрагменти реальності. Людина відчуває, розуміє, усвідомлює свої відчуття у досвіді. Відбувається зв'язок сприйняття та мислення. У роботах Ф. Метьюз і Дж. Берклі, як уже зазначалося вище, процес мислення поступово об'єднується в єдиний потік, що складається з різномірних психічних модусів свідомості, але це не є критерієм створення абстрактних ідей.

Інтеграція чуттєвих модусів розкриває світ з естетичної точки зору. На прикладі Західної цивілізації розкривається проблема «свободомислення» у створенні шаблонів, як абстрактних ідей, які редукують сутнісні характеристики явищ, спрощують тим самим суть явищ, в результаті звужується кругозір, здатність до сприйняття та прогнозування. Реальність показує, що можна виявити зв'язок між сприйняттям і внутрішнім суб'єктивним уявленням, що дозволяє, залежно від неоднорідності досвіду свідомості, сформулювати певне оціночне ставлення до фрагментів реальності у відчуттях і зосередити увагу на аспектах, які є

першорядними в структурі світогляду, визначаючи подальший шлях еволюції свідомості.

Внутрішнє інтуїтивне відчуття від враження, яке в повсякденному житті розглядається як феномен дежавю, дозволяє індивіду в процесі сприйняття пізнати фрагменти реальності, відтворити образ подій найближчого майбутнього, передбачити власний образ свідомості, асоціюючи з ним образи суб'єктивності в багатовимірності буття. Тут можна зазначити, що, на відміну від сприйняття, апперцепція є явним існуванням, оскільки в момент усвідомлення індивід присутній в образі себе в майбутньому, незалежно від того, чи йдеться про подію як образ чи модель стосунків з іншими людьми, які певним чином пропускаються через власну свідомість. За наявності здатності до емпатії, на чому наголошує Ф. Метьюз, існує можливість адаптації чужого досвіду як власного. У цьому випадку можливе поетичне передбачення по відношенню до інших людей. Конкретніше можна розглядати психічні властивості, які з точки зору панпсихічної традиції є не тільки гносеологічною, а й онтологічною категорією. Необхідно розглянути різницю між онтологічним і гносеологічним значеннями у феномені поетичного передбачення.

У поетичному передбаченні, з онтологічної точки зору, існує певна екзистенціальна протяжність у часі та просторі: матеріальні речі є виявом духовної субстанції – феноменом матеріалізації. Сукупність і структура властивостей подій залежить від внутрішніх якостей свідомості, в яких якість образів сприйняття визначається структурою свідомості. Зображення можуть бути чіткими або наближеними. Бог є головним суб'єктом апперцепції у філософських положеннях Дж. Берклі.

Доречно в цих філософських дискусіях про здатність до пророцтва згадати картину англійського художника Едвіна Генрі Ландсіра, створену в 1864 році і присвячену зниклій експедиції Франкліна. Назва картини

«Людина міркує, а Бог порядкує». На картині біля останків корабля, що розбився, зображено двох білих ведмедів, один з яких рве прапор британського корабля Red Ensign, а інший гризе ребро людини. У назві картини використано крилату фразу на латині *Homo proponit, sed Deus disponit* з католицького богословського трактату Хоми Кемпійського «Про наслідування Христа» (книга I, розділ 19). Цей образ можна трактувати з точки зору дуалізму у філософських поглядах Ф. Метьюз, як віри у всемогутність науки, індустріалізації та людини з одного боку та безсилля людей перед силами природи з іншого. Протиставлення антропоцентризму екоцентризму. З точки зору Дж. Берклі, це протиставлення Існування Бога ілюзії матерії.

Треба зазначити, що Ф. Метьюз не надто глибоко замислюється у своїх працях про сакральність внутрішнього простору конкретної людини, що відрізняє її погляди від поглядів Дж. Берклі та вказує на подвійність, яку вона намагається подолати. З одного боку, Ф. Метьюз намагається уникати абстрактних ідей, пов'язаних із природними явищами, з іншого – використовує певною мірою абстрактну ідею, як «Людина Заходу». Це узагальнення бере початок із запитання Ф. Метьюз: «Що не так із західним світоглядом?». Під такою назвою пройшла одна з чотирьох лекцій Ф. Метьюз у 2019 році в Китаї, організованих спільно Академією суспільних наук Китаю та Королівським інститутом філософії Великої Британії.

У пошуках відповіді Ф. Метьюз публікує статтю «Закон у живому космосі: «треба» в основі «є» [44, с. 481], у якій підкреслює вплив механістичного погляду на матерію, який Захід успадкував від галілео-ньютонівської науки XVII століття. Реальність свідчить, що за законом маятника у 1970-80-х роках активізується радикальна критика традиційних західних підходів до природи, які виникли одночасно у різних частинах західного світу, зокрема Австралія, Норвегія та США. Норвезька критика

походила від філософа Арне Несса, який став засновником руху глибинної екології.

Окремий підрозділ Ф. Метьюз присвячує дуалістичної концепції матерії та розуму у класичній науці, у якому відповідає на запитання «що не так із західним світоглядом?» – «навіщо припускати, що тільки люди володіють розумом і що решта природи порожня і сліпа?». «Людська ідентичність нічим не відрізняється від Ідентичності синього кита» [44, с. 482]. Питання про мислення ставиться досить глобально, передбачається зв'язок зі свідомістю та суб'єктивністю, яка присутня у всіх живих істотах та природних системах. Здатність розуміння і відчуття присутності свідомості в навколишньому світі визначається нашим власним відчуттям себе як живих істот, що керуються зсередини внутрішніми імпульсами, які не спостерігаються ззовні і протистоять редукціонізму або спрощенню у матеріалістичному світогляді. Ця модель ізольованої у собі людини за прикладом Ф. Метьюз схожа на алегорію Платона, де людина вважає, що тіні на стінах печер єдиний спосіб пізнання реальності.

Таким чином виникає дуалістична концепція розуму та матерії. Наслідком є екофеміністичний рух проти інструменталізації природи. У колі всіх цих протиріч питання «що не так із західним світоглядом?» стає все більш вагомим.

У цьому контексті актуальним є запитання В. Б. Огорокова у праці «Мислення у своїй споконвічності та поворотні механізми європейської свідомості (деструктивний досвід М. Гайдеггера по пошуку першовитоку європейського мислення)» [202]. В. Б. Огороков досліджує витоки феномену мислення «Людини Заходу» і розглядає Європейське мислення, як сакральний феномен буття, де «Згідно з біблійною версією, спочатку було слово, і це слово був Бог». З цього положення В. Б. Огороков припускає феномен мислення, яке орієнтоване на слово та існувало завжди.

У зв'язку з цим у дослідженні ставиться питання: «Чи пов'язана еволюція тварних істот із мисленням? – Тварне еволюціонує, а Божественне вічне» [202, с. 105].

Насправді це питання є дуже актуальним з точки зору філософських позицій Дж. Берклі та Ф. Метьюз, які розглядають у своїх дослідженнях «феномен європейського мислення», хоча більше з екологічної та теологічної точки зору, ніж з історичної. Однак ми бачимо, що розмірковуючи над таємницею розуміння суті мислення, філософи певною мірою розкривають сутність цього явища, як з точки зору існування Бога – Творця, так і з точки зору тваринної природи буття, як сукупності творіння Бога, що охоплює всю природу разом з людиною. З точки зору апофатичного судження можна зрозуміти, чому Дж. Берклі у своїх працях відкидає «слова» як основу мислення, оскільки він упевнений, що саме за допомогою слів формуються абстрактні ідеї, які заважають пізнанню Буття.

Функціональні складові апофатичного методу, який став актуальним у ХХІ столітті, вже розглядалися в дисертаційному дослідженні. Було зазначено, що апофатика з точки зору сучасного погляду на творчість Дж. Берклі та Ф. Метьюз є характерною для обох філософів з точки зору утвердження філософських принципів щодо Божественного начала та «священної свідомості Землі». Коли ми шукаємо відповідь на питання, що таке Бог? Відповідь знаходимо в Біблії – Бог є Слово. Це катафатичний шлях, який передає властивості через форму. Слово набуває певної цінності у вигляді «Слова як дії» в богослов'ї, коли Боже слово отримує своє втілення у світі через Божих посланців, згідно з християнською традицією.

У одкровенні ап.Іоанна, глава 19, вірш 13. Сказано: «Він був одягнений в одяг, забарвлений кров'ю. Ім'я Йому: «Слово Боже» – це персоніфікація духовної сутності в описовому образі. Існують різні тлумачення, але чи може «слово», як витягнутий звук чи внутрішній

невилучений звук, як думка, сформована в процесі апперцепції, передавати ім'я Бога? З точки зору філософії Дж. Берклі, Слово Боже є справді незрозумілим для більшості людей через формування ілюзорних абстрактних уявлень, про що вже було зазначено в багатьох прикладах вище. Реальність демонструє, що у повсякденному слововживанні зазвичай не розуміється сутність і походження Божественної природи, яка в старозавітному Писанні називається дивною – незбагненою (Суд. 13, 18); (Ісаї 9:6); (Пр. 30:4). «І зодягнувся в ризу багряницю» – «Різу Бога Слова», - говорить святий Андрій. Як ми бачимо, катафатичний шлях у системі богопізнання через передачу словом описового, збірного образу, певних якостей з точки зору людської логіки не є характерним для принципів пізнання Дж. Берклі, для якого більш актуальним є усвідомлення сутності Бога в процесі усвідомлення Божественної свідомості через процес сприйняття. Пізнання Бога ніколи не може бути вичерпане через посередництво розуму та його мовних форм. Тому філософ обирає шлях апофатики і зазначає «Чим не є Бог» – «Бог не є абстрактною ідеєю, сформованою за допомогою слів», словами не передати суті.

Причина, чому тварини не використовують слова або символи – їм бракує сили абстракції. «Слововживання неможливе без абстрактного створення ідеї». Ісайя Берлін зазначає: «Тривалість болю більше ніж у задоволенні, тому вимірювання часу відрізняється від моменту до моменту, і від індивіда до індивіда, не є загальним для всіх інтелектів», «Отже, час як сенсація, існує тільки в розумі» [24, с. 34].

І. В. Домнич у статті «Творчість Берклі як одна з основних філософських передумов сучасних течій інтерпретативної соціології» також розглядає це питання у межах принципів пізнання Дж. Берклі: «час – це відчуття, отже, він є тільки у розумі. Дійсно, чому час задовольняє завжди менше, ніж час страждань?» [185, с. 118]. Мирослав Попович висловлював

таку думку, що «Міфи про походження міст, країн і кланів завжди посилаються на «первісний «час», який часто називають літургійним або острівним часом. Це навіть не час, а позачасовий стан, який триває вічно і в якому початок і кінець, порядок і хаос нечіткі. Як показав Мірча Еліаде, літургійний час є ірраціональним за своєю природою» [213, с. 29].

З точки зору філософських позицій Ф. Метьюз та Дж. Берклі, імовірно, йдеться про те, що ми маємо справу з окремими феноменами власної свідомості, де страждання та насолода є відображенням індивідуального досвіду та сприйняття часу, яке в даному випадку є індивідуальним проявом свідомості, так само, як і сприйняття відстані у різних індивідів, що розкривається в епістемології Дж. Берклі. У одного і того ж індивіда сприйняття змінюється в міру накопичення досвіду. Якщо немає природного, об'єктивного, очевидного зв'язку, який допоміг би пов'язати почуття страждання з почуттям насолоди, ми, ймовірно, можемо зробити висновок, що відчуття внутрішнього часу не належить до сфери логіки, а існує лише як ідея в досвіді. Тому почуття часу не може виступати критерієм утвердження реальності [185, с. 119].

Отже, можна зробити висновок, що час насолоди видається меншим за час страждання, оскільки це індивідуальне тлумачення згідно з положеннями Дж. Берклі. Об'єктами нашого пізнання задоволення або болю в просторі та часі є ідеї, які відображаються органами чуття тут і зараз, або ідеї, які сприймаються, коли увага спрямована на відчуття задоволення або болю. Таким чином відчуття внутрішнього часу формується як процес уяви та пам'яті шляхом з'єднання фрагментів досвіду.

Тут ми можемо споглядати теорію відносності, взаємопов'язану з мережею квантової теорії, де простір не тривимірний і час не є окремою сутністю. З точки зору філософських положень Ф. Метьюз не є актуальною думка, що об'єкти соціального світу не є об'єктивно існуючими, а є лише

продуктом інтерпретаційної діяльності людини. Швидше за все, такий стан речей у розумінні Ф. Метьюз виглядає як відлуння антропоцентризму.

С. В. Шевцов у дослідженні «Дніпропетровська філософська школа: від регіону метафізики до метафізики регіону» наголошує на важливості дослідження «Трансперсональних меж людського буття та специфіки феномену містичного, естетичного обрію людського буття» у взаємозв'язку філософії та життя, використання інтелектуального потенціалу людини. Результатом є утвердження ролі філософії у суспільстві [220, с. 116].

З точки зору філософських позицій Ф. Метьюз будується паралельна модель реальності, в якій трансперсональні відносини розглядаються з точки зору ірраціональних аспектів нашої спільної ідентичності. Оскільки мораль по відношенню до природних явищ набуває статусу ірраціонального явища, їй важко знайти простір для існування поруч із самореалізованими індивідами. Ця думка ґрунтується на певному скепсисі щодо особистостей, які не визнають особистостями живі істоти, що не мають людського тіла, оскільки, з їхньої точки зору, нераціонально визнавати людиною, наприклад, бджолу або окремий клапчик землі. Ф. Метьюз не вважає такий досвід зміненим станом свідомості, це для неї реальність. Тому, як уже зазначалося, ми відносимо філософське вчення Ф. Метьюз до ідеалістичного реалізму.

З точки зору вчення Ф. Метьюз у тварин та інших представників флори та фауни є біологічно обґрунтоване прагнення до духовної самореалізації. Розглядається реляційна модель, у якій індивідуальна свідомість виходить за межі емпіричного еґо, таким чином викликаючи відчуття емпатичного розуміння. Стани буття та способи пізнання дійсності виникають із зв'язку з природними рівнями реальності за межами особистої ідентичності, одночасно відбувається розрив «людського шаблону» як форми сприйняття для розуміння суб'єктивності інших світів.

Для людей, з точки зору суб'єктивної реальності «священної землі»,

змінюються межі Его, оскільки мораль в цьому випадку змушує їх мислити і діяти нерационально з точки зору власної вигоди. Як зазначив Серпіл Опперман в огляді праці Ф. Метьюз: «Відродження реальності: до відновлення культури»: відповідь на цей людський конфлікт згідно філософським положенням Ф. Метьюз полягає в тому, щоб «розвинути модальності самозбереження відповідно до загальних позиції дозволу бути».

«Людство загалом може досягти самосвідомості та навчитися спілкуванню зі світом у просторі злиття внутрішнього та зовнішнього, де відбудеться інтеграція розуму із матерією» [129, с. 167].

У принципах пізнання Дж. Берклі спостережна свідомість зливається зі спостережуваним, породжуючи «недуальне» усвідомлення. Таким чином, реальність така, що Дж. Берклі намагається пізнати Бога не в тому, ким Він є в контексті нашого тварного досвіду, де присутні матеріальні речі, а в тому, чим Він не є у вигляді ідеї в людському розумі. Цього принципу дотримується Ф. Метьюз, але стосовно духовної сутності природних явищ. З цієї точки зору Дж. Берклі навряд чи можна звинуватити в соліпсизмі як відображенні егоїстичної тенденції.

Серпіл Опперман у своїй рецензії на творчість Ф. Метьюз висловлює досить критичний і навіть скептичний погляд на поетичні переживання з життя Ф. Метьюз на підтримку її панпсихічного світогляду, але він одночасно підкреслює її філософську позицію: «економіка матеріалістичної сучасної культури, орієнтована на прибуток не створює об'єктивних орієнтирів для сенсоутворення, а тому веде до «колективного людського соліпсизму». Серпіл Опперман трактує положення Ф. Метьюз щодо феномену сучасної культури, що базується на самовдоволенні у межах панпсихічної культури, яка плекає самореалізію у визнанні цілісного способу життя у світі», як деяке упередження Ф. Метьюз, зумовлене її особистими фантазіями між філософськими аргументами та особистим

досвідом, сентименталізмом та філософською рефлексією з нотками утопічного ідеалізму [129, с. 172].

Отже, ми бачимо, що Ф. Метьюз деконструє антропоцентричну етику сучасності і надає значення закону еволюції природної етики, висуває постулати космологічної логіки щодо сакральності буття, що відповідає її метафізичним поглядам, пов'язаним зі східною філософією.

Якщо критично розглядати емпіризм Дж. Берклі, можна зазначити, що він не завжди дотримується власних постулатів і об'єднує конкретних індивідів у групи, наприклад «Вільнодумці». Можна сказати, що це також певна абстрактна ідея, хоча він максимально диференціює якості індивідів у своєму творі «Алсіфрон або дрібний філософ» [13].

Виходячи з потенційної можливості бути причетним до поетичного пророцтва та філософського передбачення, можна сказати, що філософське вчення Ф. Метьюз нарівні з принципами пізнання Дж. Берклі не може уникнути критики з боку представників матеріалістичної філософії, оскільки згідно з вченням Ф. Метьюз та принципами пізнання Дж. Берклі їхній світогляд руйнується водночас з антропоцентричною моделлю суспільства. Це цілком логічний захисний механізм в онтологічному філософському просторі, де способи сприйняття визначаються якістю свідомості.

Проте в цілому сутність принципів пізнання емпіризму Дж. Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз є унікальним явищем у процесі формування нового сучасного світогляду, в якому потенційно є простір для свідомого сприйняття світу в собі через інтеграцію свідомості з найвищим Божественним джерелом інформації про прийняття та розуміння сакральності особистого простору інших. Емпіризм Дж. Берклі та панпсихічні роздуми Ф. Метьюз спонукають до роздумів про наслідки порушення чужих особистих кордонів, створених не зовсім руками людини.

Звичайно, цегляні стіни ми не побачимо такими, як хотілося б згідно з матеріальним поглядом на реальність, але це не означає, що вони не існують як ідея в розумі Бога.

Висновки до розділу 3

Як було нами показано, головні філософські принципи пізнання Дж. Берклі і Ф. Метьюз у структурі наукового пізнання є такими: принцип цілісності в межах холістичної теорії; принцип креативності; дуалістичний принцип у системі пізнання; принцип протиставлення (створення антитези – Анігіляція); етичний принцип; принцип історизму; принцип екологічної етики; екзистенціальний принцип; принцип суб'єктивності; трансцендентальний принцип; принцип тотальності; містичний принцип у межах інтуїтивного пізнання світу.

Як ми бачимо, «дуалізм» у сучасному світі є не тільки відгуком окремих філософських роздумів. Він породжує небезпеку в рівнях економічного розвитку країн. Проте з погляду історичних перспектив окремо взятий на розгляд дуалізм неможливо так просто усунути, тому що цей феномен є породженням не тільки способу мислення окремої людини, а породженням мислення цілої епохи.

У результаті проведеного дослідження щодо головних принципів пізнавальної діяльності Дж. Берклі та Ф. Метьюз у сучасній гносеології та епістемології було виявлено парадигму, що включає компоненти мислення, які формують первозданну цілісність. Це гарантує світові стійке існування. Зокрема були виділені такі питання: особливості пізнавальної проблематики в емпіризмі Дж. Берклі та філософії Ф. Метьюз стосовно сучасної гносеології та епістемології; особливості уявлень про пізнання за допомогою поетичного образу стосовно філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз;

методи пізнання в дослідженнях Дж. Берклі та Ф. Метьюз у системі сучасної науки; основні аспекти співвідношення гносеології та епістемології у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз; роль суб'єкта пізнання у філософії Дж. Берклі та Ф. Метьюз; об'єктивно-суб'єктивний вимір у системі пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз.

На підставі проведених досліджень ми аргументували, що причинно-наслідкова парадигма розкриває особливості сенсоутворення в дослідженнях Ф. Метьюз та Дж. Берклі, де існує «причинно-наслідкова петля», яка віддзеркалює послідовність подій, що є взаємною причиною один одного. Як ми показали, обидва філософи досліджують причинну структуру пізнання. Структура принципів пізнання мислиться ними як теорія, яка має ресурси для пояснення широкого кола питань відносно взаємодії людини зі світом.

У дослідженні було показано, що в межах суб'єктно-предикатного дискурсу суб'єкт інтерпретується Дж. Берклі та Ф. Метьюз як дзеркало об'єктивного виміру, носій ознак іншої мислячої субстанції «всесвіту зсередини».

Також ми показали взаємозв'язок між релігією та наукою, релігією та мораллю, у зв'язку з чим Дж. Берклі та Ф. Метьюз порушують епістемологічні питання про наше знання власного психічного стану та стану інших форм життя, присутніх в онтологічному просторі .

Як ми показали, проблема дуалізму в сучасному світі стає все актуальнішою. Адже нерозуміння світу як цілого призводить до того, що природа розглядається як інструментальний аспект, а не внутрішня цінність. Таким чином, проблема єдності чуттєвого та раціонального у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз, як було вже окреслено у проведеному дисертаційному дослідженні, виникає як наслідок присутності дуалізму, як альтернатива йому.

Було показано, що проблема єдності чуттєвого та раціонального у творчості Ф. Метьюз пов'язана з проблемою емпатії.

Були виявлені певні ознаки емпатичного феномену: виявлення переживання іншої істоти; залучення до цього переживання; опредметнення експлікованого переживання.

Як ми показали, з точки зору філософії Ф. Метьюз «чуттєвий досвід», що формує думки на раціональному рівні, здійснюється більше в інтуїтивному вимірі, який складає почуття людини, але за допомогою раціонального усвідомлення.

Окреслимо виділені нами ознаки, які є критерієм реалізації «істини» у творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз: внутрішній досвід; здатність до інтеграції; цілісність сприйняття; прояв «свободи волі»; подолання дуального сприйняття; реалізація Божественного принципу; відкритий простір свідомості; «діалог зі світом»; прояв емпатії; поєднання раціонального та чуттєвого у метафізичному просторі; реалізація внутрішнього потенціалу шляхом найменшого опору, «шляхом Дао».

Також у цьому розділі було виявлено епістемологічну ієрархію щодо ідей сприйняття в сакральному онтологічному просторі відповідно до філософських положень Ф. Метьюз та Дж. Берклі; здійснена феноменологічна концептуалізація здатності людини сприймати сакральність у філософських положеннях Ф. Метьюз та Дж. Берклі; виявлено проблемне поле апофатичної традиції у філософських позиціях Дж. Берклі та Ф. Метьюз; розкрито аспекти феномену ієрофанії в сакральному значенні повсякденності та потенціал використання новітніх технологій як знаряддя духу відповідно до філософських положень Ф. Метьюз та Дж. Берклі; методом порівняльного аналізу встановлено, що принципи пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз поєднуються в апофатичній теології; було досліджено наявність зв'язку з оказіоналізмом у світоглядних

позицій Ф. Метьюз та Дж. Берклі в контексті філософії Ніколя Мальбранша, що дозволило зробити психологічну оцінку їх естетичних філософських положень .

ВИСНОВКИ

Окреслюючи висновки, які підсумовують отримані результати, насамперед слід зазначити, що питання, які розглядалися в дисертаційному дослідженні, мають високий потенціал для подальшого дослідження, бо визначаються цілями та спрямованістю щодо вдосконалення людської природи через створення метафізичного простору, в якому змінюється вектор екологічної етики. Важливість дослідження полягає в тому, що феномен свідомості досліджується в контексті взаємодії наукових знань про екосистеми та філософського переконання щодо цінності цих систем відповідно до ідей Дж. Берклі та Ф. Метьюз не лише з гіпотетичної точки зору, але також і з практичної точки зору для реалізації в індивідуальному та колективному онтологічному просторі. У дисертації показано, що реальні передумови діалогу між людиною, як спостерігачем суб'єктивної реальності в проблемному полі ідеалізму, та соціальними структурами охоплюють усі сфери сучасного антропологічного та соціокультурного простору.

У дисертації показано, що особливої важливості у контексті філософії Ф. Метьюз та Дж. Берклі набуває вирішення завдань вдосконалення людини з метою зміни напрямку руху у внутрішньому просторі свідомості, де кожен феномен поєднується з сутнісним уявленням про взаємодію особистості з тваринним світом, світом дикої природи та самосвідомістю.

В нашій дисертації було за допомогою компаративного методу встановлено, що принципи пізнання Дж. Берклі та Ф. Метьюз поєднуються в концептуальних аспектах апофатичної теології, як наслідок аналізу категорій «ніщо» чи «небуття», «суб'єктивність».

Також було виявлено відсутність ознак okazіоналізму у вченні Ф. Метьюз, що відрізняє її філософську позицію від теорій Дж. Берклі.

Аргументовано, що світ для Ф. Метьюз не є «*tabula rasa*» — чистим об'єктом, чистим станом свідомості, оскільки він здатний до самоприсутності та самопанування, а отже, не може бути нескінченно відкритим для людського розуму. Показано, що Ф. Метьюз розуміє реальність як місце зустрічі сутностей, які є самодостатніми за своїм змістом, але можуть мати як коеволюційний, так і деструктивний вплив одна на одну.

Ми аргументували, що у філософських позиціях Дж. Берклі та Ф. Метьюз існує щонайменше 5 основних домінант або особливостей характеристик станів свідомості.

По-перше, природа естетичного чуттєвого досвіду в онтопоетичному контексті через рефлексію аксіологічних образів набуває істотно різних способів сприйняття, в яких ми отримуємо істотно відмінні уявлення.

По-друге, важливу роль відіграє змінений стан свідомості, який у сучасній психології називають «афектом», при якому справжня емоція змінюється за законом самозбереження.

По-третє, в працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз набув психологічного значення стан самосвідомості, який виявляється в процесі апперцепції.

По-четверте, на естетичному рівні сприйняття, у філософських позиціях Ф. Метьюз та Дж. Берклі, розкривається такий феномен, як «сакральна свідомість» — ієрофанія між антропоцентричними та екоцентричними позиціями.

По-п'яте феномен свідомості в дослідженнях Дж. Берклі та Ф. Метьюз складається з багатьох потоків, не всі з яких представлені на когнітивному рівні.

В дисертації уточнено розуміння Дж. Берклі та Ф. Метьюз феномену ієрофанії в сакральному значенні повсякденності. Показано, що згідно з Ф. Метьюз, ієрофанія розкривається з точки зору суб'єктивного феноменологічного природного та культурного простору, будучи основою

етичних та екологічних поглядів даної філософії. Аргументовано, що в поглядах Дж. Берклі ієрофанія окреслена як єдність буття людини із духовним Божественним простором, через який виявляє себе природна естетика у сутності самої людини.

Також ми уточнили зміст поняття «мисляча субстанція» у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз в рамках холістичного підходу до природи буття, продемонструвавши відмінність учень даних мислителів.

Як було показано, з точки зору Дж. Берклі, мисляча субстанція є творчим божественним джерелом, яке реалізує себе через ідеї у розумі людини через духів та багатовимірність чуттєвих модусів (через людину мисляча субстанція мислить саму себе, а людина мислить мислячу субстанцію у самозверненому колообігу мислення). Натомість, з точки зору Метьюз, мисляча субстанція не є єдиним джерелом мислення, будучи представленою у вигляді значної кількості кластерів, які, хоча і замкнені у власному світі, але є пов'язаними один з одним й можуть діяти як конструктивно так і деструктивно. Аргументовано, що Ф. Метьюз досліджує мислення людини з точки зору антропоцентризму, а також як екологічне мислення у «Екологічному Я» по відношенню до окремої природної дійсності, яка мислить сама себе.

В ході проведення нашого дослідження ми розвинули теоретичну позицію щодо того, що феномен цілісності біосфери, про який пише Ф. Метьюз, в контексті ідей Дж. Берклі виступає як метафізична структура, сформована через сприйняття реципієнта та його досвід.

Також ми представили аргументацію щодо того, що однією з причин розбіжностей у філософських поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі є те, що австралійська філософія є прихильницею політеїстичної філософсько-релігійної позиції, а Дж. Берклі стоїть на позиціях християнського релігійно-філософського світогляду.

В ході нашого дослідження ми навели аргументи на підтвердження гіпотези стосовно феномену «самоприсутності» як внутрішнього, суб'єктивного виміру, у вигляді «речі в собі» – «світу всередині власного буття». Під час цього дослідження виявлено філософські аргументи з щодо феномену відчуття власної присутності в суб'єктивному вимірі, який доступний для інтроспекції з позиції не лише людини, а й усієї природної сфери просторово-часового виміру в її сукупності. А саме, нами було показано, що у творчих інтерпретаціях Дж. Берклі та Ф. Метьюз наявні думки про те, що матеріальна субстанція існує завдяки суб'єктивності, яка породжує відчуття самоприсутності та є цілісною, необмеженою структурою.

В нашій дисертації було показано, що метафізичні та етичні принципи в контексті філософських поглядів Дж. Берклі та Ф. Метьюз пов'язані із такими феноменами, як людською сутністю як інтеграцією розуму, здатністю до логічного мислення, духовними аспектами, широким спектром почуттів, волею до життя та волею до смерті, споглядальною здатністю.

У дисертації висвітлюються онтологічні питання внутрішнього культурного виміру, значення людської ідентичності в соціокультурному та природному просторі, де існують конфлікти інтересів між дикими тваринами, представниками людства та екосистемами, яким вони можуть завдати шкоди. Визначено, що незважаючи на виклики, пов'язані з перспективою розкриття важливих аспектів філософських вчень Ф. Метьюз та Дж. Берклі в межах техногенного суспільства, існують шляхи реалізації думок Ф. Метьюз щодо потенційних пріоритетів створення пропорційності впливу людської популяції щодо наявності популяцій усіх інших форм життя. У ході розгляду цієї потенційної можливості в даній роботі досліджено процеси, які пов'язані зі зіткненням двох світоглядів у контексті філософського екоцентризму та антропоцентризму згідно з поглядами Ф.

Метьюз та Дж. Берклі. Відповідно були запропоновані шляхи гармонізації конфліктного поля завдяки реалізації внутрішнього потенціалу особистості через «шлях найменшого опору» або «шлях Дао» в контексті філософського вчення Ф. Метьюз.

Завдяки розгляду основних філософських концепцій Дж. Берклі, які віддзеркалюють матеріальний світ, який існує в свідомості і через сприйняття: «Бути – значить бути сприйнятим» (*esse est percipi*), було виявлено, що наші відчуття та сприйняття формують реальність через сутнісну природу існуючих речей, де феномен гілеморфізму окреслюється через ідеї Дж. Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз з точки зору співвідношення матерії та форми в контексті динаміки та становлення свідомості.

Визначаючи теоретичні передумови для визначення спільних рис та ряду розбіжностей у філософських поглядах Ф. Метьюз та Дж. Берклі, можна зазначити, що, по-перше, принципи пізнавальної діяльності Дж. Берклі в контексті філософського вчення Ф. Метьюз демонструють глибокий зв'язок між емпіричним досвідом і суб'єктивним сприйняттям, а також виключають абстрактні концепції, які не мають чуттєвого підтвердження. По-друге, були виявлені перспективи реалізації надіндивідуального метафізичного рівня сприйняття, аксіологічні аспекти, принципи цілісності в межах холістичної теорії. Як було нами показано, цілком продуктивним в теоретичному та практичному плані є розкриття продуктивності ідеалістичних суб'єктивних уявлень Дж. Берклі крізь призму «Глибинної екології», коли з'являється такий малодосліджений феномен, який позначений терміном Ф. Метьюз «світ зсередини». У цьому просторі здійснюється поєднання раціонального й чуттєвого компонента у формі «єдиної живої ідеї», яка втілює тотожність буття й мислення поряд із феноменом онтологічного небуття.

У результаті дослідження ідей Дж. Берклі щодо принципів пізнання в контексті філософського вчення Ф. Метьюз за допомогою методу порівняльного аналізу встановлено, що в горизонті філософії Дж. Берклі, феномен «світу зсередини» відображає матеріальний світ, який існує лише в нашій свідомості та через наше сприйняття.

Отримані нами дані свідчать, що уявлення про духовну свідомість у працях Дж. Берклі та Ф. Метьюз виходять з положення про те, що саме буття можна визначити згідно з теорією гілеморфізму. Як було показано, дана метафізична точка зору розкривається у двох напрямках – потенційному і фактичному: те, чого ще потенційно немає, перетворюється на щось і набуває буття.

Теоретичні положення роботи та висновки нашого дослідження можуть бути використані при розробці навчальних курсів та навчальної літератури не тільки для студентів філософів, а також для практичних психологів, психотерапевтів, соціальних працівників, що працюють у сфері комунікації, також у сфері конфліктології, екологічній етиці, історії філософії та ін.

Перспективами подальших досліджень є поглиблене вивчення різних аспектів творчості Дж. Берклі та Ф. Метьюз як першоджерел експлікованих та проаналізованих в нашому дисертаційному дослідженні теорій. Наша дисертація не претендує на вичерпне дослідження заявленої проблеми, адже завжди є простір для вдосконалення певних філософських ідей, коли динаміка розвитку подій у сучасному світі, пов'язаних з війною в Україні трансформує сприйняття людини кожного дня, вносить нові моменти в суттєвий зміст розглянутої нами проблематики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Allaire, E. B. Berkeley's idealism. *Theoria*. 1963. Vol. 29, No. 3. P. 229-244.
2. Alastair, S.G. Traditional ethics and the moral status of animals. *Environmental ethics*. 1983. Vol. 5, No. 2. P. 133-153.
3. Aristotle. *Metaphysics*. London: Clarendon Press. 1924. 527 p.
4. Airaksinen, T. The chain and the animal: idealism in Berkeley's *Siris*. University of Notre Dame Press. 2006. P.224-243.
5. Airaksinen, T. Rhetoric and Corpuscularism in Berkeley's *Siris*. *History of European Ideas*. 2011. Vol.37, No. 1. P. 23-34.
6. Ajdukiewicz, K. Das Weltbild und die Begriffsapparatur. *Erkenntnis. An International Journal for Analytical Philosophy*. 1934. Vol. 4, No. 1. P. 259-287.
7. Ajdukiewicz, K. *Problems and theories of philosophy*. Cambridge University Press. 2009. 196 p.
8. Armstrong, D. M. The Heart of Berkeley's Metaphysics: a Reply to Ernest Sosa. *Hermathena*. 1985. No. 139. P. 162-164.
9. Atherton, M. *Berkeley's Revolution in Vision*. London: Cornell University Press. 1990. 249 p.
10. Ayers, M. R. *Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism. Idealism Past and Present*. Godfrey Vesey: Cambridge University Press. 1982. P. 51-69.
11. Barnett, S.J. *The enlightenment and religion. The myths of modernity*. Manchester University Press. 2003. 244 p.
12. Benyus, J. M. *Biomimicry: Innovation Inspired by Nature*. New York: Qill. 1998. 308 p.
13. Berkeley, G. *Alciphron: the Minute Philosopher*. Washington: The Library of Congress. 1803. 388 p.

14. Berkeley, G. Three Dialogues between Hylas and Philonous. Chicago: Open Court Pub. Co. ; London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1906. 136 p.
15. Berkeley, G. A Treatise concerning the principles of human knowledge. Philadelphia: J.B. Lippincott & co. 1878. 424 p.
16. Berkeley, G. Essay Towards a New Theory of Vision. Dublin: Trinity College. 1709. 186 p.
17. Berkeley, G. Reasons for not replying to Mr. Walton's full answer. Dublin: David R. 2002. 8 p.
18. Berkeley, G. Defence of free-thinking in mathematics. Dublin: Trinity College. 1735. 23 p.
19. Berkeley, G. The Analyst. London: J. Tonson in the Strand. 1734. 28 p.
20. Berkeley, G. Siris. Dublin: Margt. Rhames, for R. Gunne. 1744. 150 p.
21. Bellefeuille, M. L'immatérialisme de George Berkeley. Québec: Université du Québec à Trois-Rivières. 1998. 98 p.
22. Bello, A. G. Introduction to epistemology. National Open University of Nigeria: Jabi. 2024. 117 p.
23. Berlin, I. Liberty. New York: Oxford University Press. 1969. 382 p.
24. Berlin, I. The power of ideas. Princeton University Press. 2000. 313 p.
25. Berlin, I. Concepts and categories : philosophical essays. Princeton University Press. 2013. 344 p.
26. Berlin, I. The sense of reality : studies in ideas and their history. New York: Farrar, Straus and Giroux. 1977. 312 p.
27. Berman, D. George Berkeley: Idealism and the Man. New York: Clarendon Press. 1994. 230 p.
28. Bradatan, C. Berkeley And Liber Mundi. *Minerva*. 1999. Vol. 3, No. 1.
29. Campbell, C. The China study. Dallas: BenBella Books. 2006. 417 p.
30. Campbell, J. A Straightforward Solution to Berkeley's Puzzle. Philosophy of perfection. Massachusetts: Harvard University Press. 2012. Vol. 18,

No. 1. P. 30-49.

31. Castaneda, C. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. California: University of California Press. 1968. 162 p.

32. Céline, L.F. *Death on credit*. London : Calder. 1989. 592 p.

33. Chalmers, D. *Panpsychism and Panprotopsyism*. Alter & Nagasawa. 2015. P. 246-276.

34. Coleman, P. C. Freya Mathews. *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. Albany: SUNY Press. 2003. P. 172 - 175.

35. Cotton, C. *Essays of Montaigne*. London: Reeves and Turner W. Carew Hazlitt. 1877. 431 p.

36. Dicker, G. *Berkeley's Idealism*. Berkeley Studies. 2013. No. 24. P. 75 - 111.

37. Dittrich, A. *The standardized psychometric assessment of altered states of consciousness (ASCs) in humans*. Pharmacopsychiatry. 1998. Vol. 31, No. 7. P. 80-84.

38. Douglas, M. J. *Berkeley's philosophy of mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. 266 p.

39. Drews, A. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Los Angeles: University of California, Hoffmann R. 1907. 339 p.

40. Duncan, G. M. *The philosophical works of Leibnitz*. New Haven : Tuttle, Morehouse & Taylor. 1890. 408 p.

41. Eliade, M. *The Sacred And The Profane*. New York: Harcourt, Brace and Company. 1957. 600 p.

42. Elwes, H. M. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. London: George Bell and Sons. 1883. 387 p.

43. Evans, W. Y., Wentz M.A., Litt D. *The Tibetan Book of the Dead. Bardo Thodol*. London: Oxford University Press. 1927. 376 p.

44. Farris, J., Göcke B. P. *The Routledge Handbook of Idealism and*

Immaterialism. London;New York: Routledge, Taylor & Francis group. 2021. 698 p.

45. Fields, K.Berkeley's Metaphysics of Perception. Berkeley Studies. 2013. No. 24. P. 51-64.

46. Flage, D.E. Berkley.Cambridge : Polity Press. 2014. 197 p.

47. Flage, D.Was Berkeley an Ethical Egoist? Berkeley Studies. 2008. No. 19. P. 3-18.

48. Frans de waal, The Age of Empathy. Nature's lessons for a kinder society. London: Souvenir Press. 2010. 293 p.

49. Gaard, G. Climate Change Affects and Narratives: Toward Transspecies Happiness in the Anthropocene // The US and the World We Inhabit. 2019. P. 102-118.

50. George, H.T. Philosophical Commentaries by George Berkley. New York & London: Routledge, Taylor & Francis Group. 2019. 330 p.

51. Gettier, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? Analysis. 1963. Vol. 23, No. 6. 1963. P. 121-123.

52. Heidegger, M. The Way Back into the Ground of Metaphysics. New York: Meridian Books. 1956. 319 p.

53. Hegel, G. W. F. The Science of Logic. New York: Cambridge University Press. 2010. 790 p.

54. Hiht, M. A. The correspondence of George Berkeley. New York: Cambridge University Press. 2013. 30 p.

55. Holtzman, M. Berkeley's Theory of Common Sense.Berkeley Studies. 2013. No. 24. P. 3-21.

56. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Leipzig: Veit . 1901. 693 p.

57. Jamieson, D., Singer P. A. Companion to Environmental Philosophy. Animals. Oxford: Blackwell, 2001. P. 416-425

58. Jesseph, D. M. Berkeley G. De Motu and the Analyst. North Carolina

State University. 1992. 223 p.

59. Jones, T., Hight M. A. The Correspondence of George Berkeley. Berkeley Studies. 2013. No. 24. P. 112-115.

60. Johnston, J. A. The Developement of Berkeley's Philosophy. London: Macmillan. 1923. 400 p.

61. Junquera, C. F. Conversations with the Living World. Dwellings of Enchantment: Writing and Reenchanted the Earth. 2020. C. 193.

62. Jurin, J. Geometry no friends to infidelity. Dublin: David R. Wilkins. 2002. 26 p.

63. Kant, I. Critique of pure reason. London, Macmillan and Co. 1881. 731 p.

64. Kai Chen, The Philosophy of Food . Gastronomica. 2014. Vol. 14, No. 4. p. 90.

65. Lao Tzu, Tao Te Ching. New York: Jeremy P. Tarcher, Penguin, 2008. 102 p.

66. Lao Tzu., Mair V. Tao Te Ching. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. 1990. 160 p.

67. Lem, S. Solaris. San Diego; New York; London: Harvest Book Harcourt, 1961. 195 p.

68. Locke, J., The works of John Locke in nine volumes. The 12 edition. London: C. and J. Rivington, 1824. Vol. 7. 495 p.

69. Locke, J., The Works of John Locke in nine volumes. The 12 edition. London: C. and J. Rivington. 1824. Vol. 3. 498 p.

70. Loux, M. J. Metaphysics. A Contemporary Introduction . Fourth Edition. New York; London: Routledge. Taylor & Francis Group. 2017. 21 p.

71. Loux, M. J. Metaphysics. A Contemporary Introduction. Third Edition. Edition. New York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2006. 309 p.

72. Loux, M. J. Metaphysics. A Contemporary Introduction. First Edition.

London; New York: Routledge.Taylor & Francis Group. 1998. 240 p.

73. Loyd, P.B. Paranormal phenomena and Berkeley's metaphysics. London: Ursa Software Ltd. 1999. 341 p.

74. Luce, A. A., Jessop T. E. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London: Thomas Nelson and Sons. 1949. 294 p.

75. Maguire, A. Hostile Environments: Refugees, Asylum Seekers and The Politics of Loneliness. *New Formations journal*. 2023. No. 109. P. 47-61

76. Maher, P. Tom Waits on Tom Waits: Interviews and Encounters. Chicago Review Press. 2011. p. 151.

77. Malebranche, N. The search after truth. Cambridge; New York: University Press. 1997. 776 p.

78. Malebranche, N. The search after Truth. Cambrige: Thomas M. Lennon and Paul J.Olscamp. 1980. 766 p.

79. Marder, M. The Phoenix Complex. A philosophy of Nature. Cambridge; Massachusetts; London: The MIT Press. 2023. 285 p.

80. Mathews, F. Towards a Deeper Philosophy of Biomimicry. *Organization & Environment*. 2011. Vol. 24, No. 4. P. 364-387.

81. Mathews, F. For love of matter: a contemporary panpsychism. New York: State University of New York Press. 2003. 213 p.

82. Mathews, F. From Biodiversity-based Conservation to an Ethic of Bio proportionality. *Biological Conservation journal*. Amsterdam. 2016. No. 200. P. 140-148.

83. Mathews, F. Thinking from Within the Calyx of Nature. *Environmenta Values*. White Horse Press, 2008. Vol. 17, No. 1. P. 41- 65.

84. Mathews, F. The Ecological Self. London: Routledge, 2021. 254 p.

85. Mathews, F. Ecology and Democracy. London: Routledge,1996. 232 p.

86. Mathews, F. The Anguish of Wildlife Ethics. *New Formations Journal*. London. 2012. No. 76. P. 114-131

87. Mathews, F. *Reinhabiting Reality Towards a Recovery of Culture*. New York: SUNY Press. 2005. 228 p.
88. Mathews, F. *Vale Val: In Memory of Val Plumwood*. *Environmental Values*. 2008. Vol. 17. No. 3. P. 317-321.
89. Mathews, F. *Beyond Modernity and Tradition: A third way for development*. *Ethics & the Environment*. Bloomington: Indiana Unity Press. 2006. Vol. 11. No. 2. P.85-113.
90. Mathews, F. *From epistemology to spirituality: Feminist perspectives*. *Journal of Dharma*. 1998. Vol. 23. No. 4. P. 517-539.
91. Mathews, F. *Some reflections on Spinoza's theory of substance*. *Philosophia*. 1989. Vol. 19. No. 1. P. 3-21.
92. Mathews, F. *CERES: singing up the city*. *PAN Philosophy Activism Nature*. 2000. Vol. 1. No. 1. P. 5-15.
93. Mathews, F. *Thinking from within the calyx of nature*. *Environmental Values*. 2008. Vol. 17. № 1. P. 41-65.
94. Mathews, F. *Planetary collapse disorder: The Honeybee as Portent of the Limits of the Ethical*. *Environmental Ethics*. 2010. Vol. 32. № 4. P. 353-367
95. Mathews, F., Oppy G., Trakakis N.N. *Environmental Philosophy. A Companion to Philosophy in Australia and New Zealand*. Melbourne: Monash University Press. 2010. P. 157-166.
96. Mathews, F. *A contemporary metaphysical controversy*. *Sophia*. 2010. Vol. 49. № 2. P. 231-236.
97. Mathews, F. *The Eco-Genesis of Ethics and Religion*. *Journal for the study of religion nature and culture*. 2011. Vol. 5. № 3. P. 263-283.
98. Mathews, F., David Shakow., Ved P. N. *Moral Ambiguities in the Politics of Climate Change*. *Climate Change and Environmental Ethics*. Oxfordshire: Routledge. 2011. P. 43 - 64.
99. Mathews, F., Gibso K ., Rose D.B., Fincher R. *Earth as Ethic*.

Manifesto for living in the Anthropocene. Brooklyn; New York: Punctum books. 2015. P. 91-95.

100. Mathews, F., Makeham J. Do the deepest roots of a future ecological civilization lie in Chinese soil? Canberra: Australian Academy of the Humanities. 2016. P. 15-26.

101. Mathews, F. From biodiversity-based conservation to an ethic of bio proportionality. *Biological Conservation*. 2016. No. 200. P. 140-148.

102. Mathews, F. A Sugarman and Pan: Antipodean Invocations. *Journal: PAN: Philosophy Activism Nature*. 2017. No. 13. P. 73-82.

103. Mathews, F. A The dilemma of dualism. *Routledge Handbook of Gender and Environment*. London: Sherilyn MacGregor. 2017. P. 54-70.

104. Mathews, F. A responsive world: Personal reflections. *The Ecological Citizen*. 2019. No. 2. P. 15-19.

105. Mathews, F. Reframing the problem and solutions: twelve perspectives from around the world. *Parks*. 2021. Vol. 27. P. 189-190.

106. Mathews, F. Biomimicry and the problem of praxis. *Environmental Values*. Cambridgeshire: White Horse Press, 2019. Vol. 28 No. 5. P. 573-599.

107. Mathews, F. Elephants as refugees. *People and Nature*. 2020. Vol. 2. No. 1. P. 103-110.

108. Mathews, F. Environmental struggles in aboriginal homelands: Indigenizing conservation in Australia. *Journal Environment*. 2021. Vol. 12 No. 1. P. 51-68.

109. Mathews, F. Come with Old Khayyam and Leave the Wise to Talk. *Religion and Sustainability. Global Religions, Culture and Ecology*. Leiden: Brill Publishers. 2017. Vol. 21. No. 3 . P. 218-234.

110. Mathews, F. Conservation needs to include a ‘story about feeling’ . *Biological Conservation*. 2022. Vol. 272. 1 p.

111. Mathews, F. *Journey to the Source of the Merri*. Canberra: Gininderra

Press. 2003. 55p.

112. Mathews, F. Without animals life is not worth living. Adelaide: Ginninderra Press. 2016. 55 p.

113. Mathews, F. Ardea. A philosophical novella. California: Punctum books Earth Milky Way press. 2016. 70 p.

114. Mathews, F. Ecophilosophy as a Way of Life. The Trumpeter journal of Ecosophy. 2023. Vol. 39, No. 1. P. 1-20.

115. Mathews, F. The dao of civilization: A letter to China. London: Anthem Press. 2023. 101 p.

116. Mathews, F., Blamauer M. The Mental as Fundamental: New Perspectives on Panpsychism. Panpsychism as Paradigm. Frankfurt; Heusenstamm: Ontos Verlag. 2017. P. 141-156.

117. Mathews, F. Conversation amongst Rocks with Sun Dew. The Trumpeter. 2014. Vol. 30, No. 1. P. 4-14.

118. Mathews, F., Gibson K., Rose. D. B., Fincher R. Manifesto for Living in the Anthropocene. Strategia: Thinking with or Accommodating the World. Brooklyn; New York: Punctum books. 2015. P. 37-40.

119. Mathews, F. The World Hidden Within the World. A Conversation on Ontopoetics. *Trumpeter – Journal of Ecosophy*. 2007. Vol. 23 No. 1. P. 64-84.

120. Mathews, F. The Eco-Genesis of Ethics and Religion. Journal for the Study of Religion, Nature and Culture. University of Florida. 2011. Vol. 5 No. 3. P. 263-283.

121. Mathews, F. Land Metaphysics. Dialogue. 2004. Vol. 23, No. 1. P. 11-17.

122. McNamara, R. A. Weighing outcome vs. intent across societies: How cultural models of mind shape moral reasoning. Cognition. 2019. No. 182, P. 95-108.

123. Merleau-Ponty, M. Phenomenology of Perception. London; New

York: Routledge. Taylor & Francis Group. 2012. 587 p.

124. Mill, J. S. System of Logic. Ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation. Vol.2., London: John W. Parker, West Strand. 1846. 629 p.

125. Molyneux, W. The Correspondence of John Locke. United Kingdom: Goldie M., Oxford University Press. 2023. 536 p.

126. Muehlmann, R. Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays. Pennsylvania State University Press. 1995. 280 p.

127. Naess, A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry, an Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 1973. No. 16. P. 95-100.

128. Nietzsche, F. Thus spake Zarathustra. Thomas Common. New York: The Modern Library. 2006. 365 p.

129. Oppermann, S. Review of Reinhabiting Reality: Towards a Recovery of Culture by Freya Mathews. *The Trumpeter*. Volume 24., No. 3. 2008. P.167-173.

130. Pappas, G. Berkeley and skepticism. *Philosophy and phenomenological Research journal*. 1999. Vol. 59 No. 1. P. 133-149.

131. Paul, J. Translation of Lao-tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary. The University of Michigan. 1977. 198 p.

132. Parigi, S. George Berkley. Religion and Science in the age of Enlightenment. Springer. Vol. 201. Cassino. 2010. 22 p.

133. Persson, K. Philosophy of a «Good Death» in Small Animals and Consequences for Euthanasia in Animal Law and Veterinary Practice. *Animals*. Vol. 10, No. 1. 2020. 14 p.

134. Peterschmitt, Luc. Can Berkeley Be an Instrumentalist? Towards a Reappraisal of Berkeley's Philosophy of Science. *Berkeley Studies*. 2008. No. 19. P. 19-31.

135. Popper, K. The Open Society and Its Enemies. Vol 2. London: George

Routledge & Sons, LTD. 1945. 347 p.

136. Powers, J. Introduction to Tibetan Buddhism. N.Y.: Snow Lion Publications, 2007. 591 p.

137. Prigogine, I. Stengers I. Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature. Toronto; New York: Bantam Books. 1984. 335 p.

138. Pitcher, G. Berkeley. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977. 277 p.

139. Roberts, J. R. Berkeley's Mental Realism. Berkeley Studies. 2013. No. 24. P. 22.

140. Rose, D.B. Wild Dog Dreaming: Love and Extinction. Under the Sign of Nature Explorations in Ecocriticism. Sydney: University of Virginia Press, 2011. 168 p.

141. Russell, B. The Philosophy of Logical Atomism. London; New York: Routledge. Taylor & Francis Group. 2009. 159 p.

142. Russell, B. The Problems of Philosophy. New York: Oxford University Press, 1997. 255 p.

143. Sartre, J. P. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology. London: Methuen & CO LTD. 1957. 634 p.

144. Schopenhauer, A. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature. London: George Bell and Sons 1903. 380 p.

145. Schopenhauer, A. The world as will and representation. New York: Dover Publications, Inc. 1966. 534 p.

146. Schweitzer, A. Die weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik. München: Verlag C.H. Beck oGH. 1935. 256 p.

147. Schweitzer, A. Out of my Life and Thought. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press. 1998. 272 p.

148. Seager, W., Mathews F. The Routledge Handbook of Panpsychism. Living Cosmos Panpsychism. New York: Routledge. 2019. 396 p.

149. Smith, N.K. Immanuel Kant's Critique of pure reason. London; Bombay; Calcutta; Madras; Melbourne: Macmillan and Co., Limited. 1929. 681 p.
150. Stock, J. An Account of the Life of George Berkeley, D.D. Late Bishop of Cloyne in Ireland. London: G. Robinson, in Pater Noster Row, John Exshaw, Dublin. 1784. 643p.
151. Stoeber, J. Otto K. Positive Conceptions of Perfectionism: Approaches, Evidence, Challenges. *Personality and Social Psychology Review*. 2006. Vol. 10. No. 2. P. 295-319.
152. Stein, E. Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz: neu bearbeitet und eingeleitet von Ulrich Dobhan. Freiburg; Basel; Wien: Herder. 2003 p. 265
153. Stephen, H. Berkeley's doctrine of mind and the «black list hypothesis»: a dialogue. *The Southern Journal of Philosophy*. 2013. Vol. 51, No. 1. P. 24-41.
154. Stephen, H. D. How Berkeley Redefines Substance. *Berkeley Studies*. 2013. No. 24. P. 40-50.
155. Stevens, L., Tait P., Varney D. (ed.). *Feminist ecologies: Changing environments in the Anthropocene*. Palgrave macmillan. 2017. 263 p.
156. Stoneham, T. Berkeley's World: An Examination of the Three Dialogues. *Mind*. Oxford: Oxford University Press. 2007. Vol. 463. No. 116. P. 779-781.
157. Szymańska, M. George Berkeley's Philosophy in Polish Studies. *Berkeley Studies*. Dublin. 2008. No. 19. P. 32-39. 116 p.
158. Tipton, I.C. Berkeley. *The Philosophy of Immaterialism*. London: Methuen. 1974. 410 p.
159. Thich, N. H. *Peace Is Every Step*. London: Random House Publishing Group, 1992. 160 p.
160. Thoreau, H. D. *Walden or life in the woods*. New York: T. Y. Crowell

& Co.1899. 336 p.

161.Toulmin, S. The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature. London: University of California Press. 1982. 290 p.

162. Urmson, J.O. Berkeley. Oxford : Oxford University Press. 1982. 102 p.

163. Waal, F. B. The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society. New York: Harmony Books. 2009. 293 p.

164. Waley, A. The Way and Its Power: A Study of the Tao. Te Ching and Its Place in Chinese Thought. New York: Grove Weidenfeld. 1958. 260 p.

165. Warnock, G. J. Berkeley. London: Penquin. 1953. 258 p.

166. Warwick, Fox. Toward A Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism. Boston: State University of New York Press, Shambhala. 1990. 380 p.

167.Watson, B. The Complete Works of Chuang Tzu. New York: Columbia University Press. 1968. 148 p.

168. Watts, A. On the Taboo Against Knowing Who You Are. London: Sphere Books Ltd. 1973. 143 p.

169. Wenyu Xie, Approaching the Dao: From Lao Zi to Zhuang Zi. *Journal of Chinese Philosophy*. University of Hawaii. 2000. P. 469-488.

170. Whitehead, A. N. Process and Reality. New York: The Free Press. 1978. 452 p.

171. Wild, J.George Berkeley: A Study of his Life and Philosophy. Massachusetts: Harvard University Press. 1936. 552 p.

172. Winkler, K., McKim R. Berkeley: An Interpretation. *Nous*. 1993.Vol. 27. No. 4. P. 539-546.

173. Winkler, K. P. Berkeley: An Interpretation. Oxford: Clarendon Press, 1989. 332 p.

174. Yehuda, R., Lehrner A. Intergenerational transmission of trauma

effects: putative role of epigenetic mechanisms. *World Psychiatry*. 2018. Vol 17. No. 3, P. 243-257.

175. Yalom, I. D. *Staring at the sun. Overcoming the Terror of Death*. San Francisco: Jossey-Bass. 2008. 299 p.

176. Аляєв, Г. Е. Критика ідеї суспільного договору Джорджем Барклі і Дейвідом Х'юмом. *Sententiae*, № 1(3). 2001. С. 108-126.

177. Бистрицький, Є. К. Наукове пізнання і проблема розуміння. Київ. 1986. 136 с.

178. Бредун, І. В. Моральна філософія Джорджа Берклі. Сучасний погляд. *Гуманітарний часопис*, № 4 (3). 2015. С. 50-54.

179. Вознюк, О. В. Концепція цілісності як основа філософського синтезу знань. Житомир: Рута-Волинь. 2005. 654 с.

180. Гончаренко, Г. Є., Совгіра С. В. Словник-довідник сучасних екологічних та природоохоронних термінів. Київ. 2010. 67 с.

181. Грицишина, М. В. Сенсуалізм Дж. Берклі в контексті сучасної філософії й науки. *Науково-практичний журнал – Актуальні проблеми філософії та соціології*. Одеса. 2016. С. 24-27.

182. Гук, З. Елементи постмодерної поетики у «Хозарському словнику» Милорада Павича. *Проблеми слов'язознавства*. 2007. Вип. 56-57. С. 150-158.

183. Діденко, Л. В. Метафізика: від «умовного конструкту» до «галузі філософського знання». *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2022. Вип. 40. С. 48-57.

184. Діденко, Л. В. Філософія та наука: антроподолучання до світу. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. Вип. 14. 2017. С. 43-49.

185. Домнич, І. В. Творчість Берклі як одна з основних філософських передумов сучасних течій інтерпретативної соціології. Мультиверсум. Філософський альманах. Київ. 2007. С. 1-4.
186. Загороднюк, В. В. Проблеми витлумачення філософії Дж. Берклі у критичній літературі. Гуманітарні студії: Київський національний університет імені Тараса Шевченка. 2012. Випуск 16. С. 3-8.
187. Кебуладзе, В. Феноменологія і герменевтика як методологічні стратегії в сучасній українській філософії та гуманітаристиці. Філософія Освіти. № 1(12). 2013. С. 128-138.
188. Кебуладзе, В. Understanding Барклі. Філософська думка. № 2 (113). 2019. С. 113-121.
189. Коельйо, П. Вероніка вирішує померти. Київ: Національний книжковий проект. 2010. 208 с.
190. Ковальчик, С. Загальна метафізика. Суми: Вид- во СумДУ. 2009. 215 с.
191. Коханова, О. Історія психології: від античності до початку ХХ століття. Київ: Вид- во СумДУ. 2016. 235 с.
192. Кримський, С.Б. Ю.В.Павленко. Цивілізаційний розвиток людства. Київ: Вид-во «Фенікс». 2007. – 316 с.
193. Кудрявець, Є. Інноваційно-освітні ядра у формуванні та розвитку міжнародних кластерів: моно-графія. Київ: Національний центр «Мала академія наук України». 2020. 294 с.
194. Кулик, О.В. Методологія захищених в США дисертацій з філософії. Вісник Львівського Університету. Серія філос. – політолог. студії. 2022. Вип. 40, С. 73–83.
195. Лаута, О. Д. Становлення поняття «досвід» в класичному раціоналізмі. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки. 2011. № 940, Вип. 41. С. 123-128.

196. Лаута, О. Д. Екзистенційні виміри людського буття: проблема цілісності та трансцендування. Медицина і психологія в репродукції людини – мультидисциплінарний підхід: матеріали II Міжнародної науково практичної конференції. Київ. 2022. С. 67-68.

197. Лаута, О. Д. Історико-філософський аналіз становлення науки та її роль у розвитку сучасного суспільства. Вісник Харківського національного університету імені ВН Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки. 2012. С. 117-120.

198. Малімон, В. Сакральні та профанні смисли самотності. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2019. Вип. 26. С. 40-46.

199. Маменко, Т. В. Порівняльний аналіз концепцій знаку у Дж. Берклі та Дж. Лока. Київ: Мультиверсум. Філософський альманах, 2019. Випуск 1-2. С. 31-48.

200. Манюк, О. Дзен Лакана, або мало кому відома таємниця бажання. Інтернет-журнал - Стереоскоп метаморфози. Електронне видання. 2015. №1.

201. Мовчан, М. Осмислення феномена самотності як проблеми суспільного буття особистості. Філософські обрії. 2005. №. 13. С. 14.

202. Окроков, В. Б. Мислення у своїй споконвічності та поворотні механізми європейської свідомості (деструктивний досвід М. Гайдеггера по пошуку першовитоку європейського мислення), № 7 (20). С. 104-114.

203. Панич, О. Джон Стюарт Міл І Джордж Барклі: Недосліджена Лінія Розвитку Британського Емпіризму. *Sententiae*, № 1(22). 2010. С.75-85.

204. Пасічник, І. Естетичність як принцип філософії Джорджа Берклі. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. № 13. 2010.

205. Пацан, В. О. єпископ Євлогій. Американський персоналізм у сучасному історико-філософському дискурсі: актуальні проблеми вивчення Гілея: науковий вісник. 2015. Вип. 96. С. 378-385.

206. Пацан, В. О. єпископ Євлогій. Персональна метафізика Б. П. Боуна як особистісний досвід пізнання. Грані. 2016. № 4. С. 51-62.
207. Пацан, В. О. єпископ Євлогій. Наративне відкриття метоонтології особистості: шляхи рефлексії в добу традиціоналізму. Філософія та політологія в контексті сучасної культури. 2021. Т. 13., № 1. С. 38-52.
208. Пацан, В. О. Єлизаветинські теорії перекладу в контексті ренесансного діалогу поетики і риторики . Від бароко до постмодернізму. 2018. Вип. 22. С. 67-77.
209. Петров, Є. Маргінальна особистість. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис. 2002. 742 с.
210. Петрушенко, В. Гносеологія та епістемологія. Львів: Новий Світ. 2000. 209 с.
211. Петрушенко, В. Епістемологія як філософська теорія знання: Монографія. Львів: В-во Держ. універ. Львівська політехніка. 2000. 296 с.
212. Попович, М. Раціональність і виміри людського буття. Київ: Сфера. 1997. 290 с.
213. Попович, М. Філософія свободи Харків : Фоліо. 2018. 517 с.
214. Пустовіт, Г. П. Філософсько-культурологічний контекст проблеми взаємодії людини і природи у змісті сучасної екологічної освіти. Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія : Педагогіка. 2014. № 1. С. 13-19.
215. Смотрицький, М. Апологія паломництва до східних країв. Харків: Акта. 2020. 608 с.
216. Тофтул, М. Г. Сучасний словник з етики. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка. 2014. 416с.
217. Ушинський, К. Твори. Матеріали до третього тому «Педагогічної антропології». Психологічні статті. Біографічні матеріали. Київ: рад. Шк.

1955. 616 с.

218. Хамітов, Н. Філософія самотності. Київ: Наукова Думка. 1995. 117 с.

219. Шевчук, Д. Культурна ідентичність та глобалізація. Наукові записки Національного університету Острозької академії. № 5. 2010. С. 4-15.

220. Шевцов, С. В. Дніпропетровська школа філософії: від регіону метафізики до метафізики регіону. Грані № 8. 2013. С. 112-117.

221. Шинкарук, В. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002. 742 с.