

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЕСТЕТИКА, РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 21:(14+16)

В. В. Волошин

АРГУМЕНТИ НА КОРИСТЬ ГІПОТЕЗИ ПРО БАЗОВИЙ ТА УНІВЕРСАЛЬНИЙ АТРИБУТ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Проаналізовано аргументи, які підкріплюють етерналістську гіпотезу про наявність граничного та фундаментального атрибуту релігійної свідомості, «метавіри» у вічне, незмінне, кінцеве; Абсолют, який забезпечує впорядкованість і розумність Всесвіту. Висувається припущення, що етерналізм має позаментальну трансцендентну природу. Пропонується синтезувати проблематику онтології та епістемології релігії з деякими положеннями квантової та емерджентної теорій, аналітичної філософії свідомості, трансперсональної психології. Наведені аргументи частково свідчать на користь гіпотези етерналізму, яку можна розуміти як модернізовану та сцієнтизовану версію теїзму. З іншого боку, є підстави й для позарелігійних інтерпретацій. Гіпотеза етерналізму кваліфікується як необмежено-загальна, емпірично недостатньо підкріплена, репрезентативно-семантична, неспецифікована, теоретична, така, що включає ad hoc. Її проблемні сегменти – це наявність 1) положень, які не піддаються логічній верифікації та мають функціонально-істинні провали; 2) редуціонізму та операційної невизначеності, 3) перетину універсумів міркувань; 4) невинувато полегшеного переходу від теїзму до пантеїзму та панпсихізму й, навпаки. Але подібні, відкриті для фальсифікації, релігієзнавчі гіпотези є досить релевантними щодо розуміння та пояснення сутності релігійної свідомості, засад релігійного знання та специфіки богопізнання.

Ключові слова: Абсолют, релігійна свідомість, етерналізм, пантеїзм, панпсихізм, гіпотеза.

Постановка проблеми. Дослідження релігійного комплексу – одне з актуальних завдань релігієзнавства, яке спрямоване на виявлення, аналіз і артикуляцію певної інформації. Природно, що дослідників цікавить такий елемент цього комплексу як релігійна свідомість. Саме у форматі цієї складової конструюються аксіологічні та когнітивні підстави релігії, що, зрозуміло, аж ніяк не применшує значущості інших елементів. Релігія – складна та парадоксальна інформаційна система. Виникає питання про засади цієї системи, наявність (або відсутність) певної підставової універсалії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Пошуки такої універсалії почалися ще у часи Платона та набували різних форм та епістемологічних імплікацій у Миколи Кузанського, К. Тіле, С. Франка, Ф. Бредлі, О. Хакслі, представників трансперсональної психології та Санкт-Петербурзької школи релігієзнавства, Дж. Хіка, Д. Судзукі та ін. Для вирішення сформульованої проблеми пропонуємо синтезувати проблематику онтології та епістемології релігії з деякими положеннями квантової теорії (перш за все, це дослідження В. Гейзенберга, Д. Боме, Ф. Капра), емерджентизму, аналітичної філософії свідомості (Д. Чалмерс), нейропсихології, трансперсоналізму. Подібний синтез має місце в роботах С. Грофа, А. Мінделла, Г. Ханта, К. Уїлбера (США), Х. Феррера (Іспанія), В. Налімова, Є. Торчинова, П. Берснева, Т. та Р. Стерледевих (РФ). Евристичні міждисциплінарні узагальнення знаходимо у роботах українських філософів – Я. Любивога, В. Петрушенка, І. Цехмістро.

Мета статті – проаналізувати аргументи на користь гіпотези про наявність граничного та фундаментального атрибуту релігійної свідомості, атрибуту, який може мати позаментальну трансцендентну природу.

Виклад основного матеріалу. Аксіоматично виходимо з того, що всі релігійні когнітивні масиви мають одне джерело. Тобто пропонуємо певного роду апіорне положення-припущення. Такий підхід використовується в аналітичній філософії релігії (А. Плантінга, Р. Суїнберн, Е. Уїлленберг, Н. Уолтерсторф та ін.). Він є виправданим, оскільки будь-якій теорії передують набір категорій, еталонів і схем, які мають форму ірраціонального постулату. Без такого ірраціоналізму (в постпозитивістському розумінні)

важко уявити розвиток сучасної науки. Основні методи розгортання змісту статті – гіпотетико-дедуктивний, абдукція, нестрога аналогія.

Традиційно найважливішою складовою релігійної свідомості вважають віру. Поняття «віра» (belief) й «релігійна віра» (faith) не мають чітких змістовних характеристик, тому й не існує конвенційних дефініцій. Релігійну віру визначали як «пізнання духу за допомогою духу» (Г. Гегель), «особливу форму егоїзму» (Л. Фейєрбах), «дитя таємниці, подвиг любові і свободи» (С. Булгаков), «інстинкт-потяг до Бога, як до вищої, ідеальної норми» (О. Ветелев), «фундаментальну схильність людини відчувати себе і світ» (Дж. Ранці), «побічний продукт поведінки в його відношенні до попередніх подій» (Б. Скіннер), «набір цінностей, відданість, особливе бачення життя» (М. Томпсон) тощо. Жодне визначення не включає в себе жорстких десигнаторів, ґрунтуючись на інтуїції і нерідко артикулюючись за допомогою тропів. Зрозумілим є те, що релігійна віра, яка з'єднує когнітивний, емоційний і вольовий елементи, становить ядро релігійної свідомості. Надалі нас цікавить не акт релігійної віри, а підстави її змісту та якості (кваліа), джерело когнітивної здатності, яке поєднується з певним сакральним началом.

Висуваємо гіпотезу вищого рівня про наявність «метавіри», характерної для всіх релігій ознаки, а саме віри у вічне, незмінне, кінцеве, що забезпечує впорядкованість і розумність Всесвіту. Це щось не дано людині в безпосередньому досвіді, як не дано людині «схопити» вічність.

Маркером більшості релігійних систем є віра в онтологічну першооснову, вищу духовну (та, можливо, інформаційну) реальність (Абсолют), що є заданою від початку і всезагальною; дійсний світ – відбиток Надбуття. Назвемо це ядро *етерналізмом* (від лат. aeternus – вічний). Багатьом релігіям притаманні: 1) ідея вищої трансцендентної реальності, що має граничні атрибути та 2) ідея зв'язку цієї реальності через посередників з людиною. Перша ідея імплікує другу на певному рівні розвитку релігії. Є підстави вважати, що міфопоетичне (бікамеральне, пралогічне) мислення на таку процедуру не здатне (це припущення залишаємо біологам та антропологам). Близьким за змістом до «етерналізму» є термін «переніалізм» (англ. – perennial philosophy – вічна філософія). Він набув поширення завдяки працям О. Хакслі та трансперсональних психологів (задовго до них поняття «вічна філософія» використовувалося як синонім томізму). Термін *етерналізм* видається більш адекватним, бо поняття «переніалізм» в трансперсональному розумінні, є темпорально обмеженим ХХ ст., являючи собою маловідомий неологізм. Крім того, поняття «переніалізм» є ще й полісемічним.

Введення нових термінів у ту чи іншу галузь знань є не лише виправданим, а й необхідним. Звичайно, як зазначає В. Гейзенберг, «ці нові поняття з'являються на світ у досить нез'ясованій і нерозробленій формі. З часом вони модифікуються, іноді майже зовсім витісняються й замінюються кращими поняттями, які рано чи пізно досягають зрозумілості та чіткої визначеності» [4, с. 91]. «Етерналізм» і «переніалізм» є саме такими поняттями. Їх наукова перспектива не є однозначною.

Мислителі ХХ ст. не були новаторами у постулюванні наявності тотальної єдності світу й людини з Першореальністю. Історія філософії пронизана не тільки пошуками можливих світів – актуальних і потенційних; має місце і зворотна тенденція – виявлення холістичної першооснови, чогось самодостатнього та безапеляційного, як в механізмі світопорядку, так і в системах наших знань про Всесвіт. Мова йде про ідею трансцендентного, яка маркує останній рівень буття (або його межю) або інобуття, межю інформації, як космічного явища. Це рівень абсолютно невимовного, «сума» всіх смислів, початкового й кінцевого одночасно. Тому він недоступний емпіричному досвіду та логіці. Ми можемо вести мову не про трансцендентне як таке, а лише про його відображення у свідомості, про його ідею, образ, інтелектуальний органон.

Думка про певну аналогічність людини і Всесвіту, яка лежить в основі етерналізму, є надбанням ще піфагорійської школи та древніх релігій Сходу. Ще Платон через субстанціональний плюралізм намагався наблизитися до синтетичного «Єдиного», діям

якого підпорядковано перебіг подій. На думку В. Гейзенберга, сучасна фізика опосередковано підтверджує висновки учня Сократа: «Найдрібніші одиниці матерії справді не є фізичними об'єктами у звичному значенні слова, вони суть форми, структури або ідеї в смислі Платона, про які можна говорити однозначно тільки мовою математики» [4, с. 118]. Всі «глибинні структури», на думку К. Уїлбера, згадуються в платонівському смислі, а поверхневі «вивчаються», трансформуючись у знання, як його розуміє західна епістемологія. Анамнезис дозволяє свідомості сфокусуватися на будь-якій точці реальності. На основі прихованої тотожності зі світом людина розширює межі пізнання. «Всі згодні, що людина не вчиться тому, як стати Буддою, а просто виявляє або згадує, що вже є Буддою. Це незаперечний факт вічної філософії» [17, с. 75]. Етерналістськи можна інтерпретувати вчення Миколи Кузанського та пошуки алхімічної світової душі (anima mundi), що покоїться в субстанції, І. Кеплера. Використовуючи ідею «живого цілого» Ф. Шеллінга, холістичні засади універсуму намагаються виявити англійські абсолютні ідеалісти, наприклад, Ф. Бредлі, який виступає за цілісне знання, яке і забезпечує логічну зв'язаність. Таке знання обґрунтоване онтологічно. Без Абсолюту немає повноти, чіткості визначення, мети. У Бредлі Абсолют є безособовим. Це – епістемологічний кінцевий Абсолют, не ускладнений креаціоністською функцією. Далі можна виходити на рівень апофатики, де Абсолют є незбагненим, непередаваним, металогічним, понадсистемним, понадсвітовим. Такий Абсолют, пише В. Петрушенко, є «зведення всіх ідеалізацій свідомості до свого завершення та повноти», він «постає при цьому як єдина і повна умова можливості констатації всіх можливих фактів буття» [10, с. 20].

Етерналізм має архетипічні основи й передумови. Про аналогії та збіги в сприйнятті сакрального представниками різних епох і релігійних систем багато написано в працях Дж. Фрезера, К. Юнга, М. Еліаде, Дж. Кемпбелла, С. Грофа, Є. Торчинова та ін. Ще І. Кеплер будував естетичну космологію за допомогою символічних прототипів тотожних архетипам Юнга. Алгоритм формування архетипів не є зрозумілим. Він – або в площині нейрофізіологічних засад суб'єктивного досвіду (кваліа), в якихось спочатку заданих матрицях, або є наслідком подібності зовнішніх інформаційних хвиль, які впливають на наш розум.

Виникнення гомологічних Всесвіту структур свідомості Д. Бом пояснює наступним чином. Фізична картина квантової теорії матерії виходить з того, що Космос є неподільним цілим, частини якого мають смисл абстракцій або наближень, адекватних тільки в класичному ліміті. Мислення і квантові процеси – аналогічні. «Властивості матерії являють собою неточно визначені і протилежні можливості, які можуть бути повністю реалізовані тільки у взаємодії з іншими системами» [3, с. 176–177, 196]. Будь яка квантова система разом зі світом існує як неподільне ціле на субквантовому рівні. Фізик Д. Фостер намагається пояснити голографічну теорію релігієзнавцю К. Уїлсону метафорично. Всесвіт являє собою грандіозну комбінацію різних хвиль і вібрацій. Внутрішньо зміст цієї комбінації складає певний космічний «метасмисл». «Ця універсальна хвильова система структурована якісно або ціннісно (квантова теорія), залежно від вібраційного заряду спектру» [18, с. 707]. Людина працює в режимі приймального пристрою, «налаштованого» на «уловлювання» цього смислу, сприймаючи світ через «гармонійний резонанс».

К. Прибрам пропонує голографічну гіпотезу функціонування мозку. З її допомогою він пояснює, яким чином нервові мережі об'єднують різні вектори одночасної нервової активності в якесь ціле, що емпірично переживається. «Інформація про кожну точку об'єкта розподіляється по всій голограмі і тим самим робить реєстрацію її стійкою до руйнування. Будь-яка мала частина голограми містить інформацію про весь об'єкт оригіналу і, отже, може відновити її» [11, с. 170]. Причому здатність до ефективного зберігання та відновлення інформації є необмеженою. Згодом Бом, на основі явища голографії, побудував всеосяжну модель фізичної реальності й центральної нервової системи. У ній окремі «атоми-події» одночасно «згортаються» в єдиний «прихований порядок», будь-яка частина якого може

бути потім «розгорнута» через актуалізацію цілого. Я. Любивий коментує Бома: «Наша повсякденна реальність насправді є лише ілюзією подібно до голографічного зображення. Під нею знаходиться безмежний та першопочатковий рівень реальності, який Д. Бом назвав імплікативним (тобто «прихованим») порядком, в той час як наш повсякденний рівень експлікативним (тобто проявленим) порядком. Зв'язок між цими двома рівнями здійснюється як безперервне розгортання та згортання цих порядків. Тобто імплікативний порядок розгортається в експлікативний, а експлікативний згортається в імплікативний» [7, с. 31–32]. Голографічна модель Бома-Прибрама має багатий евристичний потенціал та не може не зацікавити релігієзнавців.

Для підтримки етерналістських ідей використовуємо «шнуровочну» теорію (бутстреп), розроблену Дж. Чу та підтриману Г. Стаппом, Ф. Капрою, Д. Бомом. Правда, багато провідних фізиків, в тому числі В. Гейзенберг, критикували цю слабо підкріплену гіпотезу. Згідно з нею, всі елементарні частки ніби «зашнуровані» одна з одною через породжувані реакції. У «результаті виникає картина павутиноподібної глобальної структури світу, де всі елементи взаємопов'язані» [12, с. 398]. Ф. Капра виявляє зв'язок між бутстрепом і буддизмом махаяни, де взаємодія всіх речей і подій виражена в такий самий спосіб, а «всі властивості однієї частини впливають із властивостей інших частин і загальна зв'язаність взаємин визначає структуру всієї мережі» [6, с. 44–45]. Фундаментальне системне ціле не можна звести до зв'язків і відношень елементів, будь-яка автономність і локалізація в просторі-часі є відносною, а медитація являє собою досвід збагненності нероздільної цілісності. «Шнуровочна» структура універсуму, зауважує Є. Торчинов, проголошує «принцип голографічності й холистичності універсуму, коли «все є іманентним всьому», все присутнє у всьому, подібно до нескінченної мережі бога Індри» [14, с. 367]. Д. Бом переносить ідеї Чу про нелокальність на розуміння макросвіту. В. Стьопін коментує: «Нова картина фізичної реальності, на думку Бома, повинна базуватися на уявленнях про відносну локальність, що залежить від усього Всесвіту, і про нединамічні відносини, які поряд з динамічними визначають структуру світобудови» [12, с. 399]. В. Налімов підкреслює: модель Бома «можна розглядати як програму, спрямовану на побудову концепції, яка об'єднує фізичний космос і свідомість» [8, с. 82].

У теоріях деяких вчених можна побачити спробу редукувати релігійні патерни до ідей квантової механіки, та, навпаки. Поки немає підстав, щоб прийняти епістемологічний романтизм прихильників гіпотетичного «Всевідаючого Квантового Фізика» (термін Х. Патнема). І. Барбур критикує ідеї прихильників етерналізму, зокрема Ф. Капра, за еклектизм і редукаціонізм. Не є релевантними, на його думку, паралелі між новітньою фізикою і містичними прозріннями в межах східних релігій. «Наука об'єктивно розглядає структури, що підкоряються законам, тоді як містика пізнає в досвіді медитації неподільну цілісність основоположної реальності» [1, с. 233]. Барбур закликає стримано ставитися до паралелей, які проводить Капра, враховуючи, що останній нерідко використовує в своїх побудовах вирвані з контексту фрази. Говорячи мовою філософії науки, Барбур розмірковує про несумірність теорій і неприпустимість синтезу різнопланових універсумів міркувань. Інтерпретація мікросвіту Ф. Капрою, його спроби знайти «вищий розум» завдяки фізиці та адаптувати сучасну науку до східної релігійно-містичної традиції, мають ознаки еклектики, яка ігнорує вимоги супервентності.

Не можна довести (але поки й виключити), що світ здатний до самовідображення, «загравання з людиною» (А. Мінделл). У результаті «когнітивного резонансу» усувається суб'єкт-об'єктна дихотомія традиційної теорії пізнання. Їй на зміну приходить в модернізованому вигляді панпсихізм та пантеїзм. Ставлення до них в епістемології і зараз залишається досить скептичним, однак як пояснювальні робочі гіпотези вони є прийнятними. Антропоцентричному пантеїзму притаманний епістемологічний оптимізм, «піднесення мороку в світло» (Микола Кузанський): в людині є можливість усіх знань, здатність досягти єдності з пізнаваним світом. Що саме забезпечує цю голографічну

відповідність, що (хто) керує цим світом? Відповідь формулює Микола Кузанський: «Бог – абсолютна щойність світу, або Всесвіту; Всесвіт – та сама щойність яка конкретно сформована. Конкретність означає визначеність у що-небудь, скажімо, в те, щоб бути тим або цим. Бог, що є єдиним, перебуває в єдиному Всесвіті; Всесвіт перебуває в універсальній сукупності речей, визначаючись в них. У такий спосіб ми розуміємо, що Бог, найпростіша єдність, що, існуючи в єдиному Всесвіті, ніби в порядку наслідку через посередництво Всесвіту перебуває в усіх речах, а безліч речей через посередництво єдиного Всесвіту – в Богові» [9, с. 109]. Але пантеїстична тотожність Творця і творіння ставить під сумнів абсолютність Божественного творчого акту, понадцілісність та «інакшість» надсвітового Бога. Тобто пантеїзм є логічно уразливим. Однак навряд чи доречно характеризувати пантеїзм (як, втім, і теїзм) за допомогою дихотомії істина/хиба. Інквізитивність, у даному випадку, тотожна спробі знайти істинну тезу (антитезу) в антиноміях І. Канта.

Існують гіпотези, згідно з якими виникнення свідомості є емерджентним багаторівневим процесом, подібним до виникнення молекул з квантових полів. Усім організмам притаманна ієрархічна структура, причому принципи й закони взаємодії на верхніх «поверхах» не зводяться до нижчих рівнів. Якості свідомості формуються з емерджентних (системних) властивостей організаційних процесів більш високого порядку, що протікають у мозку так само, як молекули зі своїми хімічними властивостями являють собою новаційну емерджентну якість, що виникає на основі субатомної реальності, але безпосередньо не зводиться до неї. Наукову адекватність емерджентної каузальності відстоювали С. Александр, Р. Селларс, Р. Сперрі та ін.

Необхідно враховувати, що поняття емерджентності використовується, як правило, для інтерпретації явищ непередбачуваних і неверифікованих. Зміст цього поняття – епістемологічний, підкреслює К. Гемпель, оскільки «емерджентність будь-якої характеристики явища не є онтологічною властивістю самого явища; швидше за все, це показник меж нашого знання в певний момент часу, отже, він має відносний, а не абсолютний характер» [5, с. 111]. Таким чином, екстраполяція ідей емерджентності у сферу онтології може призвести до редукціонізму, а тому й вимагає критичного ставлення до себе. У прихованому фізикалізмі та ігноруванні принципу простоти звинувачує прихильників емерджентної каузальності Д. Чалмерс [19, с. 469].

Є. Торчинова і П. Берснева зацікавили роботи західних нейропсихологів. Зокрема роботи Т. Лірі, який виокремив сім біопрограм (імпринтів), що забезпечують не тільки збереження людини як біологічного виду, а й визначають модель особистості, вписаної в світ. Остання (вища) програма реалізується, коли свідомість обмежується «простором» нейрона, занурюючись в нього. «Центр синтезу пам'яті нейрона веде діалог з кодом ДНК всередині клітин, від чого, наприклад, виникає ефект переживання «минулих життів», тобто йде процес читання генетичної інформації» [14, с. 403]. У процесі імпринтингу формуються найбільш стійкі енграми. Біопрограми не тільки визначають (поряд із соціалізацією) картину світу «здорового глузду», а й служать підставою для ірраціональних процесів. «У періоди глибокого релігійного досвіду (медитації, молитви) діяльність мозку зазнає специфічних змін <...> Хімічний і електромагнітний вплив виводить мозок зі звичного режиму, що, власне, й дозволяє свідомості знайти деяку свободу щодо фізичної реальності і власної об'єктивності в ній (ефект «розширення свідомості»)» [2, с. 87]. Далі П. Берснев наводить численні (й досить відомі) приклади «розширень», в тому числі, викликаних штучним шляхом. Наявність специфічної нейрогенетичної програми філогенетичного несвідомого доводить Є. Торчинов. «Генетичні архіви містять інформацію, починаючи з часів зародження життя і включаючи плани майбутньої біологічної еволюції» [14, с. 405–406]. Людське «Я», приходять до висновку Торчинов, являє собою центр, що керує безліччю програм. «Логічно напрошується подальша екстраполяція цієї моделі на весь Універсум. Якщо метапрограмами керує певна контролююча програма, а сукупність таких контролюючих програм підпорядковується ще одній надпрограмі й т. д., то, врешті-решт, всі програми

підпорядковуються єдиній суперпрограмі – універсальному Над-Я, тобто Богу» [14, с. 392]. Аналогія, на наш погляд, далеко не очевидна й не фальсифікована (про верифікацію, навіть у її слабкому варіанті, й говорити не доводиться), в чому її безсумнівний мінус. Але чи знають філософія та феноменологія релігії інші аналогії? Відповідь, мабуть, буде негативною. Прозріння Отто, Бергсона, Боголюбова, Флоренського, Еліаде є не менш проблематичними в плані чіткості, несуперечності, емпіричного підкріплення. Теоретичні конструкції Горчинова й Берснева не можуть бути прийняті без заперечень і питань, проте дають можливість спробувати пояснити природу релігійного досвіду, класифікувати ритуали, демаркувати типи релігійних світоглядів тощо.

Відомі експерименти С. Грофа, можна припустити, поставили під сумнів тезу про те, що мозок людини – єдиний носій свідомості. Гроф озброївся «новою картографією людської психіки». Остання містить дві сфери: навколородову, пов'язану з травмою біологічного народження, й надособистісну, що відповідає, у тому числі, за зв'язок із Вселенським Розумом або Порожнечею. Перша сфера маркується перинатальними переживаннями, які ґрунтуються на тому, що наше несвідоме містить матриці, активізація яких веде до «реанімації» процесу народження як процесу смерті. Друга сфера – переживання трансперсональні. Гроф приходять до висновку: у структурі Всесвіту окремі одиниці свідомості, незважаючи на їх особливість, зберігають сутнісну тотожність свого джерела, а також тотожність один одному. Екскурс в теорію голографії і холономії дозволяє зацікавитися висновками Г. Ханта: «Організаційні засади розуму й фізичного всесвіту, насамкінець, тотожні; архетипи досвіду, такі помітні в міфології і презентативних станах, також знаходяться у «зовнішньому» світі» [16, с. 221]. Такі уявлення про розподіл інформації у Всесвіті знаходимо в ісламі (теорія «свічки» Хайдара Амулі), у багатьох східних релігіях, наприклад, джайнізмі (теорія дживасів), китайському буддизмі хуаянь (вчення аватамсака), кашмірському шиваїзмі тощо. У східній релігійній думці ми спостерігаємо специфічну голографічну тотожність, або негативний холізм (все є ніщо).

Модернізований пантеїзм з опорою на дані хвильової теорії, кібернетики, теорії інформації, антропології та нейропсихології виявляємо в роботі В. Налімова [8]. Він налічує три рівні свідомості: підвали свідомості (рівень «споглядання образів» і «зустрічі з архетипами»), рівень передмислення (бейєсова логіка), рівень мислення (аристотелева логіка). Підставою цих рівнів є «тілесність людини». Вінчає нескладну конструкцію рівень метасвідомості. «Цей рівень не входить до семантично-тілесної капсулізації людини. Не будемо боятися метафор, що незвично звучать (для науки), і вважатимемо, що рівень метасвідомості вже належить трансособистісній – космічній (або по-іншому, вселенській) свідомості, що взаємодіє із земною свідомістю людини через бейєсову логіку» [8, с. 103]. В основі цієї логіки лежить нове розуміння силлогізму. Його структурні елементи мають ймовірнісний характер і, як мінімум, один із засновків є умовним (контекстуальним). Далі отримуємо висновок, що містить в собі знання, відсутнє безпосередньо в засновках.

На думку Д. Чалмерса, «свідомість є однаковою якістю універсуму, коли дуже прості системи мають дуже просту феноменологію, а складні системи – складну» [19, с. 372]. Панпсихізм, вважає австралійський філософ, має право на існування. Він є засобом реалізації природної супервентності досвіду (квалія) на фізичному. Саме «природна супервентність задає каркас, який можна деталізувати, у тому числі, за допомогою панпсихізму». Чалмерс є прихильником натуралістичного дуалізму та скептично ставиться до епістемічного потенціалу релігії, але підкреслює, що панпсихізм – серйозний підхід, «проти нього неможливо висунути вирішальних аргументів, при тому, що існують різні позитивні докази на його користь» [19, с. 373–374].

Отже, можна припустити, що епістемічне підґрунтя всіх релігій є тотожним у своїй ноуменальній основі. Змінюються лише явища-похідні, тлумачення, акценти, локальні цілі. Розбіжності в розумінні сакрального пояснюються культурно-історичними умовами, нерелевантністю природної мови, неконцептуалізованістю містичного досвіду. Артикульовані ознаки віри й релігійного досвіду є темпорально нестійкими, не мають

стабільних знакових похідних і однозначно інтерпретованої об'єктивації в діях. Апеляції до формальної логіки «профанізують» сферу сакрального. Уявити факти релігійного життя фіналістично зрозумілими – проблематично. Семантичні спотворення є неминучими. Дослідник релігії має справу тільки з «розгорнутим» порядком, прихований аспект Всесвіту залишається «за кадром», відкриваючись почасти лише в містичному досвіді.

Мислення має суперечливий та холистичний характер. Значення окремого «атома» процесу мислення обумовлюють мінімально контрольовані, латентні, але не еліміновані зв'язки з іншими «атомами». Чим більшим є бажання пов'язати елементи думки в однозначну, несуперечливу систему, тим безглуздішим стає подальший аналіз. Д. Бом пише: «Людина може завжди приблизно описати, про що вона думає, не вносячи збурень у хід своїх думок. Але якщо вона намагається зробити цей опис точним, то вона виявляє, що або предмет її думок, або їх перебіг, або іноді й те, й інше, починає відрізнятися від тих, які були до того, як вона намагалася їх спостерігати» [3, с. 205]. Виникає зворотний ефект непередбачуваності, який руйнує засади раціоналізму. Може тому людина й буде можливі сценарії та описи дійсності, конструюючи альтернативні релігійно забарвлені світи. Кожне питання про природу сакрального, його атрибути і функції є гіпервідкритим. Хаос можливих відповідей породжує динаміку розширення горизонту пізнання ноуменального. Проникнення в позамежне створює безліч біфуркацій та когнітивних аномалій.

Визнання гіпотези етерналізму дозволяє частково зняти протиріччя між різними типами релігійної свідомості, насамперед, авраамічним (нумінозним) і східним (містичним). Така елімінація є допустимою, якщо розглядати нетеїстичні релігійні концепції, перш за все, буддистські й даоські як різновид апофатики. Деякі напрямки махаяни використовували поняття «Атман» для позначення Вищої реальності (татхата), яку розуміли як Єдиний Розум, що утворює Абсолютне Тіло Будди (Дхармакайя). За словами Д. Судзукі: «Дхармакаю, з одного боку, можна порівняти з Богом християнства, а з іншого, – з Брахманом або Параматманом веданти. <...> Ця пантеїстична і в той же час нетеїстична дхармакайя діє в кожній живій істоті, бо живі істоти суть не що інше, як самоманіфестація Дхармакайя» [13, с. 65]. У негативній діалектиці Нагарджуни Порожнечу розуміють амбівалентно: «З одного боку порожнеча є безсутнісністю й несубстанціональністю явищ, з іншого є позначенням безякісної і не збагненої розумом «речі в собі» – моністичного Абсолюту» [14, с. 261]. Необхідно враховувати неочевидність етерналістських тенденцій, як мінімум, у буддизмі махаяни. Якщо індійська релігійна традиція робить акцент на досягненні тотожності «Я» з реальністю світу, то махаяна «відкидає цю позицію як крайність, називаючи її послідовників абсолютистами або етерналістами» [15, с. 9]. Серединний шлях не визнає теїстичного та безособистісного трактування Абсолюту, як віри «в незмінну, стабільну, абсолютну реальність, що має сутність і справжнє буття» [15, с. 80]. Згідно з Тралегом К'ябгоном, така віра народжується від незнання.

Слабкість пізнавальних здібностей людини, принципова помилковість будь-якої трактовки розуміння Вищої реальності, свідчать на користь релігійного плюралізму, віротерпимості й, можливо, екуменізму. За І. Барбуром, «єдність суті» всіх релігій, здавалося б, має підштовхнути до спроб створення єдиної релігії. Проте відсутність згоди в питанні про те, що ж це за загальне ядро, як його визначити й виразити адекватно за допомогою мови, надають таким синтетичним програмам статусу утопії. «Така «розбавлена» загальна релігія буде покладатися лише на індивідуальний досвід і абстрактні ідеї, відкинувши історичну пам'ять, загальні перекази й обряди, певні моделі поведінки, вироблені в тих чи інших релігійних громадах» [1, с. 189].

Висновки. Дослідження етерналізму було здійснено в трьох сферах – природничих наук, релігійному, релігієзнавчому. Приклади, наведені з різних галузей знань, частково свідчать на користь гіпотези етерналізму, яку можна розуміти як модернізовану та сцієнтизовану версію теїзму. З іншого боку, є підстави й для позарелігійних інтерпретацій. Ми не уникнули перетину універсумів міркувань, редукціонізму, операційної невизначеності та, звісно,

метафізичних узагальнень (без них осягнення релігії було б одномірно-екстерналістським, описовим, позбавленим філософської рефлексії). Визнаємо, що у своїх побудовах дозволили в окремих випадках використати положення, які не піддаються логічній та емпіричній верифікації та мають функціонально-істинні провали. Мав місце редукціонізм, можливо, не виправдано полегшений перехід від теїзму до різних видів пантеїзму та панпсихізму й, навпаки. Образи трансцендентного є відкритими для критики, оскільки їх творці – істоти недосконалі, і будь-яка створена епістемічна програма відрізняється від «оригіналу».

Зупинимось на такій дефініції: етерналізм може являти собою фундаментальну рису релігійної свідомості, своєрідну «віру вір» в інобуття, Дух-Мету, Абсолют, особливу кінцеву сферу священного, трансцендентного.

Припускається наступний сценарій: мозок є свого роду посередником між трьома світами – трансцендентним, фізичним та суб'єктивного досвіду (кваліа). Етерналізм можна розглядати як стійку енграму, формування якої обумовлено дією голографічного космічного «імпринтингу». Етерналізм і його смислові імплікації постають основним джерелом релігійного знання. Релігійний (трансперсональний, містичний) досвід є «розгортанням» (різного ступеня інтенсивності) «прихованого порядку» актуального Цілого, Знання про Нескінченну Свідомість. Етерналізм має холістичне забарвлення, але припускає безліч сценаріїв, описів різних аспектів одного нескінченного становлення, «розгалуження з єдиного центру» (Н. Гудмен). Це становлення передбачає сутнісну незавершеність і онтологічний релятивізм, адже повний опис Універсуму для людини є недоступним, як неможливими є й вичерпні дескрипції Бога.

Наша гіпотеза є необмежено-загальною, емпірично недостатньо підкріпленою, неспецифікованою, репрезентативно-семантичною, теоретичною. Етерналізм постає своєрідною неочевидною аксіомою, бо не вимагає доказів на рівні віри й не виявляє вичерпних аргументів і демонстрацій на рівні знання, якщо останнє розуміти як обґрунтовану й достовірну думку. Релігійний патерн про «абсолют абсолютів» (термін В. Петрушенка) постає як стовбур дерева з багатьма гілками – гілками можливих релігійних світів. Говорячи метафорично, коренева система – це основа, що є недоступною для людського розуму. В цьому джерело парадоксів, протиріч та наукових аномалій.

Припустимо, що світи релігії – це знаннєві конструкції, породжені, в тому числі, й автономними, неконтрольованими програмами, що діють у розумі людини. Тоді спірні гіпотези (поряд з позитивним фаліблізмом) – природна форма розвитку знань про релігію. Такі гіпотези є досить релевантними щодо розуміння та пояснення сутності релігійної свідомості, засад релігійного знання та специфіки богопізнання. З іншого боку, будь-які універсальні схеми (у тому числі й запропоновані нами) включають ad hoc конструкції та, відповідно, є відкритими для фальсифікації.

Список використаної літератури

1. Барбур И. Религия и наука: история и современность / И. Барбур; [пер. с англ. А. Федорчука]. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2000. – С. 1–416.
2. Берснев П. В. Мозг и религиозный опыт / П. В. Берснев // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 84–94.
3. Бом Д. Квантовая теория / Д. Бом; [пер. с англ. Л. А. Шубиной]. – 2-е изд., испр. – М.: Наука, 1965. – С. 176–209.
4. Гейзенберг В. Шаги за горизонт / В. Гейзенберг; [пер. с нем. А. В. Ахутин; общ. ред. и вступ. ст. Н. Ф. Овчинникова]. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.
5. Гемпель К. Г. Логика объяснения / К. Г. Гемпель; [сост., пер., прилож. О. А. Назаровой]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 240 с.
6. Капра Ф. Уроки мудрости. Разговоры с замечательными людьми / Ф. Капра; [пер. с англ. В. И. Аршинова, В. В. Самойлова и В. Н. Цапкина]. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 318 с.
7. Любивий Я. В. Проблема значення в постструктуралізмі та постнекласичній науці / Я. В. Любивий // Політологічний вісник. Збірник наук. праць. – К.: «ІНТАС», 2009. – Вип. 41. – С. 22–42.
8. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В. В. Налимов. – М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. – 288 с.
9. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. / [пер., общ. ред. и вступ. ст. З. А. Тажуриной]. – М.: Мысль, 1978. – С. 47–184.

10. Петрушенко В. Епістемологічний аргумент в онтологічному доведенні / В. Петрушенко // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С. 3–20.
11. Прибрам К. Языки мозга. Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии / К. Прибрам; [пер. с англ. Н. Н. Даниловой и Е. Д. Хомской]. – М.: Прогресс, 1975. – С. 9–241.
12. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М.: Прогресс, 2000. – 744 с.
13. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки; [пер. с англ. С. В. Пахомов]. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.
14. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.
15. Тралег Кьябгон. Сущность буддизма / Тралег Кьябгон; [пер. с англ. С. Б. Барсова]. – Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2007. – 192 с.
16. Хант Г. Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г. Т. Хант; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 554 с.
17. Уилбер К. Проект Атман: Трансперсональный взгляд на человеческое развитие / К. Уилбер; [пер. с англ. под ред. А. Киселева]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 314 с.
18. Уилсон К. Оккультное / Колин Уилсон; [пер. с англ. под общ. ред. К. Королева]. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006. – 800 с.
19. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Дэвид Чалмерс [пер. с англ. В. В. Васильева]. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с.

Одержано редакцією 03.03.2014
Прийнято до публікації 20.03.2014

Аннотация. *Волошин В. В. Аргументы в пользу гипотезы о базовом и универсальном атрибуте религиозного сознания.* Проанализированы аргументы, подкрепляющие этерналистскую гипотезу о наличии граничного и фундаментального атрибута религиозного сознания, «метаверы» в вечное, неизменное, конечное; Абсолют, который обеспечивает упорядоченность и разумность Вселенной. Выдвигается допущение, что этернализм имеет внементальную трансцендентную природу. Предлагается синтезировать проблематику онтологии и эпистемологии религии с некоторыми положениями квантовой и эмерджентной теорий, аналитической философии сознания, трансперсональной психологии. Приведенные аргументы частично свидетельствуют в пользу гипотезы этернализма, которую можно понимать как модернизированную и сциентизированную версию теизма. С другой стороны, есть основания и для внерелигиозных интерпретаций. Гипотеза этернализма квалифицируется как неограничено-общая, эмпирически недостаточно подкрепленная, репрезентативно-семантическая, неспецифицированная, теоретическая, включающая *ad hoc*. Ее проблемные сегменты – это наличие 1) положений, которые не поддаются логической верификации и имеют функционально-истинностные провалы; 2) редукционизма и операциональной неопределенности; 3) пересечения универсумов рассуждений; 4) неоправданно облегченного перехода от теизма к пантеизму и панпсихизму и, наоборот. Но подобные, открытые для фальсификации, гипотезы являются достаточно релевантными для понимания и объяснения сущности религиозного сознания, основ религиозного знания и специфики богопознания.

Ключевые слова: Абсолют, религиозное сознание, этернализм, пантеизм, панпсихизм, гипотеза.

Summary. *Voloshin V. V. Arguments in favour of the hypothesis about the basic and universal attribute of religious consciousness.* Arguments corroborating the eternalistic hypothesis which presupposes presence of the boundary and fundamental attribute of religious consciousness, «meta-faith» in the eternal, invariable, ultimate; the Absolute which ensures order and reasonableness of the Universe, are analysed. It is assumed that eternalism has extra-mental transcendent nature. The article suggests synthesizing problems of ontology and epistemology of religion with some points of quantum and emergence theories, analytic philosophy of consciousness, transpersonal psychology. The provided arguments partially serve in favour of the eternalistic theory which may be understood as a modernized and scientized version of theism. On the other hand, there are also grounds for extra-religious interpretations. The eternalistic theory is qualified as indefinitely general, empirically not enough corroborated, non-specified, representative and semantic, theoretical, and also as one which involves *ad hoc*. Its problematic sections include: 1) points that cannot be logically verified and possess functional and truth gaps; 2) reductionism and operational uncertainty; 3) intersection of reasoning universes; 4) unjustifiedly facile transition from theism to pantheism and panpsychism, and vice versa. However, such open to falsification hypotheses

appear to be relevant enough for understanding and explanation of the essence of religious consciousness, fundamentals of religious knowledge and specificity of God knowledge.

Keywords: *Absolute, religious consciousness, eternalism, pantheism, panpsychism, hypothesis.*

УДК 130.2

О. А. Пушонкова

ВІЗУАЛЬНА МОВА У ДОБУ ГЕДОНІЗМУ: ТЕКСТИ І КОНТЕКСТИ

У статті досліджено характерні особливості візуальної мови у суспільстві споживання з його видовишно-гедоністичною спрямованістю. Виявлено вплив комерційних контекстів на нову стильову парадигму візуальності, формування нового типу художнього моделювання світу. Розкрито суперечливий характер медіа-просторів сучасної культури. Висвітлено сучасну настанову на етичну відповідальність художника і дизайнера, як вплив через візуальну мову на структури ідентичності людини, адже символічні форми і культурні фікції використовуються в умовах поліфонічності постмодернізму в якості інструментів відтворення порушеної ідентичності та інтеграції розірваного «Я». У комерційних контекстах утворюється штучне поле потреб, що стимулює появу сурогатних емоцій і почуттів, а-гедоністичних по суті. Гуманізація візуального простору має сприяти формуванню внутрішньої незалежної людини, досвід якої є достовірним. Переорієнтація зі споживання на творення спонукає до пошуку ускладнених способів голограмного бачення (пріоритет фону над фігурою, утривавлення сприйняття речей) та використання стратегій арт-терапії. Візуальна культура, що формує зусилля у побудові власної ідентичності – прояв нової форми антропоцентризму.

Ключові слова: *візуальність, візуальна мова, ідентичність, гедонізм, суспільство споживання, річ, арт-терапія, медіакультура.*

Постановка проблеми. Візуальна культура епохи індивідуалізму (Ж. Ліповецький) та відчайдушного гедонізму отримує сьогодні вкрай неоднозначні та суперечливі оцінки.

По-перше, вона, на думку багатьох дослідників, зокрема, Е. Гомбріха, Ж.-Ф. Ліотара, Ф. Джеймсона, Ж. Бодрійяра замінила текстуальну, тому повинна мати певні ознаки того, що замістила. Тут ми говоримо про сучасну візуальну мову, її змістовні характеристики та способи декодування візуальних артефактів. Зауважимо, що в сучасній філософії поняття тексту розповсюджується на усю соціальну реальність, тексти символів, відносин, отже в основі візуальної мови – теж текст, побудований на візуальних носіях.

По-друге, дослідження історичного характеру візуальності дозволяє звернути увагу на її історичні контексти, а також контексти, з якими працює художник, дизайнер, рекламіст, тим самим формуючи візуальність сучасника, «виховуючи його перцептивно» (Р. Арнхейм). Проте, митець належить більш ширшому контексту – він виражає смисли конкретної епохи, його творчість – модель світу, у якому він живе.

Актуальності набуває питання, як ціннісні настанови сучасної епохи змінюють візуальну мову, які формують контексти і тексти?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематику візуальної мови у системі сучасних візуальних комунікацій досліджено С. Хан-Магомедовим, С. Серовим, К. Кондратьєвою. П. Родькіним. Відомим дослідником простору Постгугтенбергової галактики є канадський вчений М. Маклюен.

Історичний характер візуальності досліджено у працях В. Бичкова, М. Мамардашвілі, П. Флоренського, В. Жуковського, Д. Півоварова, В. Розіна та ін. Бачення як активну перспективну діяльність висвітлено у працях В. Століна, А. Логвіненка, В. Петренка, І. Рока, Б. Раушенбаха, Р. Арнхейма та ін.

Візуальність у зв'язку з проблемою ціннісних зрушень у сучасній культурі досліджено Р. Бартом, О. Аронсоном, Ф. Джеймсоном, С. Жижekom, В. Подорогою, З. Бауманом Д. Беллом, Ж. Бодрійяром та ін.

Метою статті є дослідження особливостей сучасної візуальної мови, характер її контекстуального наповнення в умовах інформаційної культури та поширення логіки етико-гедоністичного мислення.