

нтів, законодавчих актів, Конституції України, що відносяться до проблем свободи релігії, беззастережно поширюють її і на релігійні спільноти, вказуючи на свободу для віруючих індивідів "... сповідувати свою релігію і переконання як одноособово, так і спільно з іншими... у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів і вчень" [12, с. 11].

Принцип "спільно з іншими" вказує на можливість для віруючої людини добровільно об'єднуватися зі своїми одновірцями в релігійні спільноти, "братства віри поклоніння і служіння Богові" з метою колективного сповідання релігії. Релігійні спільноти (релігійні об'єднання, громади, церква, деномінація тощо) є вільними утвореннями громадян. Кожна така спільнота має свою внутрішню структуру, статут, який регламентує не тільки питання, пов'язані із сповіданням релігії, а й торкається проблем дисципліни, норм поведінки віруючих тощо.

В релігійнознавстві свобода діяльності релігійних організацій характеризується через поняття "свобода церкви" або коректніше – через термінологічний конструкт "свобода релігійних організацій". Це поняття характеризує ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культурній діяльності, формування їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості вільної реалізації своєї місії і тих завдань, заради яких вони і створюються. Іншими словами, дане поняття вказує на соціально-правові, політичні, економічні можливості автономного функціонування церкви (релігійних організацій) в державі.

Якщо свобода віросповідання – це вияв індивідуальної свободи, то свобода церкви постає як різновид свободи суспільної. Зауважимо, що свобода церкви не є структурним елементом свободи совісті, хоча знаходиться з останньою в тісному зв'язку.

Таким чином, філософський, релігійнознавчий аналіз свободи совісті дає можливість уявити сутність цього феномена, його взаємозв'язок із суспільно-політичними

процесами в предметному полі "людина – духовна сфера – суспільство, держава", механізмів його дії. Визнання гідності людини, ствердження цінності кожної особистості, повага до її духовного суверенітету, вільного світоглядного і духовного вибору – основа свободи совісті – однієї з найважливіших загальнолюдських цінностей.

#### Список використаних джерел:

1. Абрамов М. Воздух свободы / М. Абрамов // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX века). – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 696 с. 2. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1995. – 383 с. 3. Бичко І. Свобода / І. Бичко // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 742. 4. Бугаец Н. А. Свобода творчества как условие развития духовности культуры : авторефер. дис. ... канд. филос. наук / Н. А. Бугаец. – Алма-Ата, 1993. – 17 с. 5. Діденко В. Світогляд / В. Діденко, В. Табачковський // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 742. 6. Жулинский М. Украина: испытание свободой... / М. Жулинский // Зеркало недели. – 25.09.2004. – С. 18. 7. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с. 8. Лазарев Ф. В. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию / Ф. В. Лазарев, Б. А. Литтл. – Симферополь : Сонат, 2001. – 264 с. 9. Маркс К. Дебаты о свободе печати / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1954. – Т. 1. – 657 с. 10. Монтескье Ш. О духе законов. / Ш. Монтескье // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. – М. : Наука, 1995. – С. 73–98. 11. Некрасова Н. А. Онтология человеческого бытия / Н. А. Некрасова // Философия, вера, духовность: истоки, позиция и тенденции развития : монография / под ред. О. И. Кирикова. – Воронеж. 2004. – С. 5–22. 12. Романец В. Л. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании / В. Л. Романец. – Киев : Здоровье, 1989. – 192 с. 13. Табачковський П. Г. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / П. Г. Табачковський // Колізії антропологічного розмислу. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 8–22. 14. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с. 15. Тульчинський Г. Л. Проблема лібералізму і ефективна соціальна технологія / Г. Л. Тульчинський // Вопр. філософії. – 2002. – № 7. – С. 17–26. 16. Фаге Э. Либерализм / Э. Фаге // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (первая половина XX века). – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 696. 17. Фихте И. Г. Назначение человека / И. Г. Фихте // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – СПб. : Мифрил, 1993. – С. 63–222.

Надійшла до редколегії 15.04.2014

Бабий М. Е.

#### СВОБОДА СОВЕСТИ И СВОБОДА РЕЛИГИИ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*В статье теоретически осмысливается очень важная и деликатная проблема человеческого бытия – свобода совести, которая эксплицируется как атрибутивное качество личности, а также связь последней с понятиями "свобода", "личность" и проблемами мировоззренческого, в т. ч. и религиозным бытием людей.*

**Ключевые слова:** личность, свобода, совесть, свобода совести, свобода вероисповедания, свобода религии, выбор, самоопределение, само-реализация.

M. Yu. Babiy

#### FREEDOM OF CONSCIENCE AND FREEDOM OF RELIGION: THE THEORETICAL ASPECT

*In an article by in theoretical aspect is considered extremely important and delicate problem of human existence – the freedom of conscience, which explicates as an attributive sign of personality and also refers about the essence of the category of "freedom of conscience", its structure and the practical significance and the relationship of the latter with the concepts of "freedom", "personality" and the problems and religious being and life of people.*

**Keywords:** personality, freedom, conscience, freedom of faith, freedom of religion, choice, self-determination, self-realization.

УДК 21:167.5

В. В. Волошин, д-р филос. наук, доц.

#### ГИПОТЕЗА ЭТЕРНАЛИЗМА: НЕОЖИДАННЫЕ АРГУМЕНТЫ ОТ Д. ЧАЛМЕРСА

*Проанализированы аргументы в пользу этерналистской гипотезы о наличии граничного и фундаментального атрибута религиозного сознания, "метаверы" в вечное, неизменное, конечное, Абсолют. Выдвигается допущение, что этернализм имеет трансцендентную природу. Гипотезу этернализма можно понимать как сценаризированную версию тезиса. С другой стороны, есть основания и для внерелигиозных, информационных интерпретаций. Эпистемы Д. Чалмерса о панпсихизме, супервентности и субъективной реальности как одном из фундаментальных параметров мира подкрепляют эту гипотезу, позволяют очертить контуры качественного доказательства бытия Бога.*

**Ключевые слова:** сознание, религиозное сознание, этернализм, панпсихизм, супервентность.

Проблему сформулируем в форме определяющего, открытого вопроса: имплицитно ли аналитическая философия сознания Д. Чалмерса эпистемологические следствия, имеющие эвристический религиозоведческий потенциал?

Дэвид Джон Чалмерс (D. J. Chalmers) – современный австралийский мыслитель. Известность ему принес доклад о "трудной" проблеме сознания на Туссанской конференции 1994 г. Изданная через два года монография "Сознающий ум. В поисках фундамен-

тальной теории" до сих пор является бестселлером, во многом благодаря успешной интервенции на территорию философии сознания, эпистемологии, когнитивных наук, квантовой механики. Демонстрируя эффективность междисциплинарного подхода и разрешающую способность циркулярной дополнительности метафизических и естественнонаучных исследований, Чалмерс предлагает оригинальную нередуктивную теорию сознания, базирующуюся на дуализме свойств.

Высокую оценку работе Д. Чалмерса дают ведущие специалисты в области философии сознания, такие как В. Васильев, Д. Льюис (D. Lewis), К. Макгинн (C. McGinn), С. Пинкер (S. Pinker), Д. Столяр (D. Stoljar) и др. Российский философ, в частности, делает важное для нас замечание: чалмерсовский подход "состоит в признании фундаментальности сознания или «опыта» и допущении существования столь же фундаментальных законов, связывающих сознание с физическим миром" [3, с. 161]. Д. Чалмерс пока не привлек внимания украинских философов. Интерес к идеям автора "Сознающего ума" наблюдается в России. С 2007 г. в журнале "Вопросы философии" опубликовано шесть статей, посвященных "трудной" проблеме. В частности, ключевые маркеры этой проблемы, в контексте физикализма и когнитивного потенциала мысленных экспериментов, интересуют Л. Батаеву, О. Олейник, Д. Иванова. Последний также исследует стратегии критики аргумента от отсутствия квалиа. Решающие аргументы Д. Чалмерса – от логической возможности зомби, от перевернутого спектра, от знания, от объяснения – изучает Н. Гарнцева. Она приходит к выводу, что "дуализм – это позиция, имеющая право на существование, вполне разумная и правдоподобная" [5, с. 103]. Эпистемический вариант дуаспектной теории и дуализм свойств – предмет анализа Н. Блохиной. Пристальное внимание концепции Чалмерса уделяет Д. Дубровский, – известный еще с советских времен представитель информационной парадигмы в философии сознания. Авторы этих статей не обращаются к теме религиозного сознания. Не нашли мы апеллий к "Сознающему уму" и со стороны религиоведов. Впрочем, это не удивительно. Современная философия сознания претендует на решение глобальных онтологических и гносеологических проблем с ориентацией на сциентизм. Т. е. между философией религии и аналитической философией сознания имеется легко фиксируемый "когнитивный провал". Данную статью есть основание считать попыткой экстраполяции идей Д. Чалмерса в дискурс философии религии, т. к. проблема природы религиозного сознания отнюдь не является "легкой".

Прежде чем сформулировать цель, пояснения на предмет сути "трудной" проблемы (есть основания утверждать, что она была известна задолго до Д. Чалмерса). Состоит проблема в следующем. Почему некоторые информационные процессы "не идут в темноте" (Д. Чалмерс), а переживаются, будучи нагружены субъективным опытом (квалиа)? "Каково это – быть тем-то/таким-то" (Т. Нагель)? Почему наше сознание, не обладающее физическими параметрами, способно влиять на объекты и процессы, которые этими параметрами обладают? "Как ментальные состояния, в их качественном аспекте, соотносятся с соответствующими им нейронными процессами и почему они вообще существуют в привязке к этим процессам?" [3, с. 33].

Цель статьи – проанализировать позицию Д. Чалмерса в контексте экспликации и аргументации гипотезы этернализма.

Эта гипотеза сформулирована нами ранее [4, с. 110–137] и представляет собой предположение о наличии базисного и универсального атрибута религиозного сознания, – "метаверы" в вечное, неизменное, конечное, то, что обеспечивает упорядоченность, гармоничность и разумность Вселенной. У объекта этой "метаверы" имеется "независимый", внementsальный референт.

"В фундаменте каждой религии, – писал классик религиоведения К. Тиле, – лежит представление, называемое теологией в узком смысле, – ни одна религия немислима без веры в одну или множество сверхчеловеческих сил" [12, с. 142]. Действительно, маркером большинства религий является вера в онтологическую первооснову, базисную духовную (шире, – информационную) сущность. Религиозное сознание включает конструкты: 1) высшей трансцендентной реальности; 2) связи этой реальности с человеком. На определенном уровне эволюции религии эти эпистемы трансформируются в теизм. Данное ядро религиозного сознания предлагается именовать этернализмом (от лат. *aeternus* – вечный).

Об аргументах в пользу данной гипотезы. Мысль о, говоря современным языком, латентной информационной связи человека и Вселенной, лежащая в основе этернализма, – достояние еще религий Востока и пифагорейцев. К "Единому", как некоторому синтезирующему принципу, действию которого подчинено течение всех событий, пытался приблизиться Платон. Все "глубинные структуры", по мысли К. Уилбера, вспоминаются, в платоновском смысле, а поверхностные – "выучиваются", трансформируясь в знания. Анамнезис позволяет сознанию сфокусироваться на любой точке реальности и, на основе скрытого тождества с миром, расширить границы познания. Поиски покоящейся в субстанции алхимической мировой души – "*anima mundi*" – ведет И. Кеплер. Веру в такую "душу" (скрытую разумную силу) фиксирует даже скептик Д. Юм. Такая вера, считает он, если не "изначальный инстинкт", то, как минимум – атрибут человеческой природы. "Она (вера – В. В.) может рассматриваться как род метки или печати, наложенной божественным творцом на его творения, и, конечно, ничто не в состоянии так возвеличить человечество, как тот факт, что оно является избранным среди всех других творений и что на нем запечатлен образ или отпечаток творца вселенной" [16, с. 441–442].

Целостный контекст универсума пытаются обнаружить английские абсолютные идеалисты, например Ф. Брэдли. В отличие от И. Кеплера, Г. Лейбница и Вл. Соловьева, он апеллирует к внерелигиозной эпистемологии: объективные качества знания должны иметь обоснование в абсолюте, а истина как когерентность – это идеальное выражение Вселенной. Брэдли выступает за целостное знание, которое обеспечивает логическую связанность. Это знание обосновано онтологически. Без Абсолюта нет полноты, ясности целеполагания, возможности констатации холистической фактуальности.

Этернализм имеет архетипические основы и предпосылки. Об аналогиях и совпадениях в восприятии сакрального представителями различных эпох и религиозных систем много написано в трудах С. Грофа, Е. Торчинова, Дж. Фрэзера, Г. Ханта, К. Юнга, М. Элиаде и др. С. Гроф пишет: "В структуре Вселенной отдельные единицы сознания, невзирая на их индивидуальность и особые различия, сохраняют на другом уровне сущностную тождественность своему источнику, а также друг другу. Парадоксальность их природы

заключається в тому, що вони одночасно являють собою як ціле, так і його часті. Інформація про кожну з таких одиниць розподілена по всьому космічному полю, а вони, в свою чергу, мають потенціальний доступ до інформації про творення" [6, с. 56]. Г. Хант приходять до висновку: "Організаційні принципи розуму і фізичної всесвітньої, в кінцевому рахунку, тотожні; архетипи досвіду, настільки помітні в міфології і презентативних станах, також знаходяться в «зовнішньому» світі" [14, с. 221]. Подібні представлення про розподіл інформації в Всесвітній виявляються в ісламі (теорія "свечі" Хайдара Амулі), в багатьох східних релігіях, наприклад, джайнізмі (теорія дживасов), китайському буддизмі хуаянь (учення аватамсака), кашмірському шиваїзмі і т. д.

Возникнення гомологічних Всесвітньої структури свідання Д. Бом пояснює наступним чином: фізична картина квантової теорії матерії виходить з того, що Космос є неделимим цілим, частини якого мають сенс абстракцій або наближень, адекватних тільки в класичному межах. "Властивості матерії представляють собою неточно визначені і протилежні можливості, які можуть бути повністю реалізовані тільки при взаємодії з іншими системами" [2, с. 176–177], – пише відомий фізик, виявляючи аналогії між мисленням і квантовими процесами. Всесвітня представляє собою грандіозну комбінацію різних хвиль і коливань. Внутрішній зміст цієї комбінації складає якийсь космічний "метасенс". Людина працює в режимі прийомного пристрою, "настроєного" на "уловлення" цього сенсу, сприймаючи світ через "гармонічний резонанс". Д. Бом на основі явища голографії будує всеохоплюючу модель фізичної реальності і центральної нервової системи. В ній окремі "атом-події" одночасно "звертаються" в єдиний "прихований порядок", будь-яка частина якого може бути згодом "розгорнута" в силу актуалізації цілого. Д. Бом, по суті, об'єднує фізичний космос і свідання в цілісний Універсум.

Голографічну гіпотезу функціонування мозку пропонує К. Прибрам. С її допомогою він пояснює, яким чином нервові мережі об'єднують різні вектори одночасної нервової активності в певне емпірично переживане ціле. Інформація про кожну точку об'єкта розподіляється по всій голограмі, будь-яка її частина містить інформацію про весь об'єкт оригіналу і, відповідно, може відновити її. При цьому здатність до ефективного збереження і відновленню інформації є неограниченою. Голографічна модель Бома-Прибрама не може не зацікавити релігієзнавців, так як "багатий евристичний потенціал цієї моделі включає в себе можливість пояснити релігійні, містичні і парапсихологічні феномени як реально існуючі, і більше того, – в різній ступені присутні кожному людині" [11, с. 106].

Для підкріплення етерналістських ідей можна оперувати на теорію бутстрапа, розроблену Дж. Чу і підтримувану Г. Стаппом, Ф. Капріой, Д. Бомом. Згідно неї, всі елементарні частинки як би "зашнуровані" між собою породжуючими реакціями. Фундаментальне системне ціле не може бути сведено до зв'язків і відносин елементів, будь-яка автономність і локалізація в просторі-часі – відносна, а медитація представляє собою спробу постигнути нерозділюваність цілості. "Шнурочна" структура універсума, відзначає Е. Торчінова, провоз-

глашає принцип голографічності і холистичності універсума, коли "все імманентно всьому", все присутнє в усьому, подібно нескінченній мережі бога Індри в одній з буддистських сутр – в цій мережі з цінних каменів кожен камінь відображає в собі всі інші камені і сам до нескінченності відображається всіма іншими каменями" [13, с. 367].

Постулювання відповідності між голографічним свіданням і голографічною Всесвітньою – справа приваблива, але емпірично слабо підкріплена. Неможливо виключити (але поки не довести), що світ здатний до самостворення, "заграванню з людиною" (А. Мінделл), коли усувається традиційна суб'єкт-об'єктна дихотомія, а їй на зміну приходять в модернізованому вигляді панпсихізм і пантеїзм. Відношення до цих двох пояснювальних парадигм, як правило, достатньо скептичне. Однак антропоорієнтованому пантеїзму притаманні епістемологічні оптимізм, "вдихання темряви в світ" (Ніколай Кузанський): в людині присутнє можливість всіх знань, здатність отримати єдність з світом. Але що забезпечує це єдність, хто (хто) керує світом? Відповідь на це питання дає сам себе. Можливо, переконливіше і поетичніше Ніколая Кузанського це питання поки ніхто не сформулював: "Бог – абсолютна чистота світу, або Всесвітньої; Всесвітня – та ж чистота як конкретно визначена. Конкретність означає визначеність до чогось, скажемо, в тому, щоб бути тем або цим. Бог, який єдиний, перебуває в єдиній Всесвітній; Всесвітня перебуває в універсальній сукупності речей, визначаючись в них. Таким чином ми розуміємо, що Бог, простіше єдність, існує в єдиній Всесвітній, як би в порядку наслідку через посередство Всесвітньої перебуває в усіх речах, а множество речей через посередство єдиної Всесвітньої – в Богові" [8, с. 109].

Існують гіпотези, згідно з якими виникнення свідання є емерджентним багаторівневим процесом, подібним виникненню молекул з квантових полів. Усім організмам притаманна ієрархічна структура, причому принципи і закони взаємодії на верхніх "етажах" не зводяться до нижчим рівням, а якості свідання формуються з емерджентних (системних) властивостей організаційних процесів вищого порядку. Релевантність емерджентної каузальності відстає С. Александр, Р. Селларс, Р. Сперрі і др. Необхідно мати на увазі, що поняття емерджентності використовується, як правило, для інтерпретації явищ непередбачуваних і неперевіряваних. Збереження цього поняття, перш за все, – епістемологічне. Екстраполюючи ідеї емерджентності в область онтології чревата редукціонізмом, інструменталізмом і конструктивізмом. Д. Чалмерс звиняє сторонників емерджентної каузальності в прихованій фізикалізмі і ігноруванні принципу простоти [15, с. 469].

Е. Торчінова і П. Берснева зацікавилися роботами західних нейропсихологів. Т. Ліри виділив сім біопротипів (імпринтів), які забезпечують не тільки збереження людини як біологічного виду, але і визначають модель особистості, вписаної в світ. Остання (вища) програма реалізується, коли свідання обмежується "простором" нейрона, занурюючись в нього. "Центр синтезу пам'яті нейрона веде діалог з кодом ДНК всередині клітин, звідки, наприклад, виникає ефект переживання «минулих життів», то є ідеї процесу читання генетичної інформації" [13, с. 403]. В процесі імпринтинга формуються найбільш стійкі епіграмми. Біопротипи не тільки

определяют (наряду с социализацией) картину мира "здорового смысла", но и служат основанием иррациональных паттернов. П. Берснев пишет: "В периоды глубокого религиозного опыта (медитации, молитвы) деятельность мозга претерпевает специфические изменения. Химическое и электромагнитное воздействие выводит мозг из привычного режима, что, собственно, и позволяет сознанию обрести некоторую свободу в отношении физической реальности и собственной объективации в ней (эффект «расширения сознания»)» [1, с. 87]. Далее он приводит достаточно известные примеры "расширений", в том числе, вызванных искусственным путем: длительное воздержание от сна, инициационные изоляции, дыхательные и сексуальные практики, прием психоделиков и т. д.

Человеческое "Я", приходит к выводу Е. Торчинов, представляет собой центр, управляющий множеством программ. "Вполне логично напрашивается дальнейшая экстраполяция этой модели на весь Универсум. Если метапрограммами управляет некая контролирующая программа, а совокупность таких контролирующих программ подчиняется еще одной надпрограмме и т. д., то, в конце концов, все программы подчиняются единой суперпрограмме – универсальному Сверх-Я, то есть Богу" [13, с. 392]. Данная импликация является далеко не очевидной и не фальсифицируемой (о верификации, даже в ее слабом варианте, и говорить не приходится). Да, и "дальнейшие экстраполяции" на Универсум именовать "вполне логичными" – преувеличение. Это, скорее, экстраполяции метафизические.

Отметим, что среди критиков вышеизложенных аргументов в пользу этернализма влиятельные мыслители – И. Барбур, В. Гейзенберг, К. Гемпель, Х. Патнем, Х. Феррер, И. Цехмистро и др. Необходимо учитывать неочевидность этерналистских идей, как минимум, в буддизме махаяны. Если индийская религиозная традиция, в контексте которой Будда формулировал свое учение, делает акцент на достижении тождества "Я" с реальностью мира, то махаяна "отвергает эту позицию как крайность, называя ее последователей абсолютистами или этерналистами" [10, с. 9], – отмечает Тралег Кьябгон. Срединный путь не признает и теистическую, и безличностную трактовки Абсолюта, как веру "в неизменную, стабильную, абсолютную реальность, обладающую сущностью и настоящим бытием" [10, с. 80]. Выводы Берснева, Грофа, Капра, Торчинова, Уилбера, Ханта не могут быть приняты без множества возражений и вопросов, однако теоретические конструкции этих мыслителей дают возможность попытаться объяснить природу религиозного и мистического опыта, классифицировать ритуалы, демаркировать типы религиозных мировоззрений и т. д. Кроме того, они расширяют познавательные горизонты философии сознания в целом.

Итак, *допускаем*, что все возможные конфигурации Космоса (актуальные и потенциальные) латентно содержатся как в нашем сознании, так и в структуре событий и процессов, участниками которых мы можем (не можем) быть. И, наоборот, субъективный опыт, речь, результаты действий актуализируются в том или ином пространственно-временном контексте, но не ограничиваются им, растворяясь в Универсуме. Предположим, что квалиа каким-то "мистическим" образом связано не только с мозгом, но и с физической Вселенной. Возможно, – благодаря наличию ментально недоступного инобытийного Посредника.

Вернемся к главному герою статьи. Д. Чалмерс весьма скептически относится к когнитивному потенциалу

религии. "Существуют суждения, объекты которых объяснительно нерелевантны для самих суждений. Таковы, к примеру, религиозные убеждения или убеждения относительно НЛО; похоже, что их можно объяснить без ссылок на богов или НЛО. Но вполне вероятно, что это *ложные* убеждения, и они не могут рассматриваться в качестве очевидных примеров *знания*" [15, с. 234]. Здесь Чалмерс позволяет себе явные эпистемологические "вольности", а именно, редукционизм (который он, кстати, критикует) нестрогую аналогию и смешение универсумов рассуждений (вера в Бога и вера в НЛО – разные эпистемические состояния). Кроме того, вопрос об атрибутах обоснованного и неочевидного знания остается открытым [4, с. 138–174]. Проводимые самим Чалмерсом мысленные эксперименты, – далеко не всегда представляют собой "очевидные примеры знания". Например, его аргумент от логической возможности зомби, – центральный из всех антиредукционистских и антиматериалистических аргументов (видимо, зомби имеют больше эпистемологических "прав", чем "боги" и НЛО). Многие критики (Л. Батаева, Д. Денет, М. Маккинси, О. Олейник) относятся к таким экспериментам с большим подозрением. Аргумент от возможности зомби и аргументы, используемые для доказательства существования "богов" имеют общие черты: расширение логической возможности до фактической; наличие сильных конструктивистских допущений, предпосылки уже предполагают то, что требуется доказать т. д. С другой стороны, мысленные эксперименты "легки и эффективны", они опираются "на яркие метафоры и запоминающиеся образы, апеллируя, стало быть, к интуиции и творческому воображению" [5, с. 103]. Но и многие конструкты религиозного сознания обладают подобными характеристиками. Правда, проводя свои эксперименты, Д. Чалмерс знает, что он не верит в существование зомби. Он "отделяет феномен сознательного опыта от иных психических феноменов", хотя и ставит вопросы "в метафизическом ключе" [10, с. 91]. Кроме того, "зомби, по Д. Чалмерсу, оказываются предствимы сообразно первичным интенционалам качественных состояний и физических процессов, но они могут оказаться непредствимы во втором смысле в случае расхождения вторичных интенционалов физического в актуальном и воображаемом мире" [3, с. 173]. В религиозном сознании подобное "расхождение" – нивелируется. Воображаемый мир зомби – это локальный мир философии сознания, он не актуален для действительного мира в целом. Многие религиозные рассуждения также не имеют оснований претендовать на статус аподиктических и ассерторических в координатах действительности. Религии, как идеальные описания состояний, не могут играть роль полных реальных альтернатив действительности, но способны корректировать последнюю. На шкале, где необходимость обозначена 1, а невозможность – 0, реализация возможных религиозных сценариев стремится к 0, что, однако, не свидетельствует о неспособности религиозных положений радикально менять ландшафты, близкие к 1. Специфика религии в том, что она не только интерпретирует реальность, но и ищет ей альтернативы, способные эту реальность если не абсорбировать, то углубить и расширить.

Религиозную веру, настаивает Д. Чалмерс, необходимо рассматривать "в терминах общественных и психологических факторов". Религиозный опыт, как таковой, он предпочитает оставить "в стороне", в тоже время, считая, что "духовный опыт и благоговение" нуждаются в объяснении [15, с. 470].

В начале книги Д. Чалмерс пишет: "По своему темпераменту я очень расположен к материалистическому редуцивному объяснению, и у меня нет выраженных спиритуалистических или религиозных склонностей. Многие годы я питал надежду на материалистическую теорию; и я лишь с большой неохотой оставил ее. В конце концов, мне стало ясно, что этих выводов нельзя избежать никому из тех, кто хочет всерьез принимать сознание. Материализм – это прекрасная и захватывающая картина мира, но для объяснения сознания мы должны использовать дополнительные ресурсы" [15, с. 13]. "Захватывающая картина мира" на протяжении всей монографии подвергается последовательной критике, вплоть до утверждения, что "материализм ложен", т. к. существуют феномены, не являющиеся логически супервентными на физических фактах [15, с. 207]. Уязвимыми, соответственно, являются позиции представителей элиминативизма, редуцивного функционализма, нефункционалистского редуцивного материализма и т. д.

Этернализм можно рассматривать как модернизированную и сциентизированную версию теизма (с другой стороны, есть предпосылки и для внерелигиозных допущений и экспликаций) и даже, своего рода, скрытое доказательство бытия Бога. По поводу этой вечной философско-богословской темы Чалмерс отмечает: "Можно даже указать на существование ряда весьма правдоподобных, но при этом ошибочных аргументов в пользу существования Бога, таких как аргумент от целесообразности и космологические аргументы. Хотя эти аргументы и ошибочны, они не очевидно таковы (в частности, аргумент от целесообразности мог по праву считаться убедительным в додарвиновские времена), и нетрудно понять, почему они должны были в целом укреплять мысль о естественности религиозной веры. Атеистическая гипотеза не только может не хуже теистической объяснить сложное устройство природы; она может также объяснить причины столь большой популярности теистической гипотезы. Это действенный способ подорвать фундамент противоположного воззрения. В случае религиозной веры данный аргумент выглядит очень сильным. Он выглядит заманчиво и тогда, когда речь идет о сознании. Нет сомнений, что это самый мощный аргумент в пользу редуцивного или элиминативистского взгляда на сознание. Но он недостаточен. Аналогия не проходит. Объяснение наших суждений о сознании и близко не подходит к устранению тайн сознания. Почему? Потому что само сознание является тем, что нуждается в объяснении. Гипотеза о существовании Бога выдвигалась, похоже, главным образом для объяснения разного рода очевидных фактов о нашем мире, таких как его упорядоченность и его кажущаяся целесообразность. Когда выяснилось, что эти данные могут столь же успешно объясняться альтернативной гипотезой, отпала необходимость выдвигать гипотезу о Боге. Нет такого особого феномена, как Бог, на который мы могли бы указать и сказать, что он нуждается в объяснении. В лучшем случае здесь можно говорить лишь о косвенных свидетельствах (курс наш – В. В.)" [15, с. 239–240]. Чалмерс умело балансирует между категоричностью и эпистемологическим "либерализмом". А вот "косвенное свидетельство" неожиданно обнаруживается в его работе.

Крах материалистического объяснения сознания, констатирует Д. Чалмерс, неизбежно приводит нас к какой-то разновидности дуализма. Например: у мира есть как физические, так и нефизические атрибуты. Сознание не является логически супервентным на фи-

зическом, но из этого не следует, что оно вообще не супервентно [15, с. 161]. Следовательно, нечто должно иметь место. Кроме того, фундаментальные параметры (пространство-время, масса-энергия, заряд и т. д.) невозможно объяснить с помощью других более фундаментальных параметров [15, с. 163]. Другими словами, мы сталкиваемся с "супервентной" версией теории Геделя. Выходы есть, считает Д. Чалмерс. Один из них описывается следующим образом: "Не исключено, что мы могли бы признать сам опыт (субъективную реальность, квалиа – В. В.) одним из фундаментальных параметров мира наряду с пространством-временем, спином, зарядом и т. п. Иными словами, какие-то феноменальные свойства будут признаны нами в качестве базовых свойств. Альтернативный вариант состоит в допущении какого-то другого класса новых фундаментальных свойств, из которых извлекаются феноменальные свойства. Физические свойства не могут быть этими свойствами, но, быть может, речь идет о новой разновидности нефизических свойств, на которых логически супервентны феноменальные свойства. Мы могли бы назвать эти свойства протофеноменальными свойствами, так как, хотя они сами по себе и не феноменальны, феноменальное может быть их совокупным результатом. Конечно, очень трудно вообразить, на что могло бы походить протофеноменальное свойство, но мы не можем исключать возможности их существования" [15, с. 164]. Почему не допустить, что "другой класс" фундаментальных нефизических свойств имеет своим источником Бога? Многим это "очень трудно вообразить", но почему нет? Возьмем на себя смелость определить вышесказанное как качественное доказательство бытия Бога. Его слабую версию выразим по аналогии с идеей коллапса волновой функции (копенгагенская интерпретация квантовой механики): пока наша субъективная реальность не обнаружила реальность инобытийную и не нуждается в Абсолюте, Бога не существует. Н. Бор утверждал: "Неверно думать, будто задача физики – выявить, что представляет собой природа. К физике относится только то, что мы можем сказать о природе" [9, с. 342]. Также, и к теологии относится только то, что человек может сказать о Боге. Все, что о Нем говорится, является неточным, неопределенным, ошибочным, противоречивым.

Не ушел от противоречий, но уже рассуждая о природе сознания, и Д. Чалмерс. Хотя, по его словам, "логическая супервентность устраняет все остатки метафизических тайн в высокоуровневых феноменах, редуцируя их данности к данностям низкоуровневых фактов" [15, с. 76], избежать попыток раскрыть "метафизические тайны" ему не удалось. В главе 8 – "Сознание и информация: спекулятивные рассуждения", Д. Чалмерс, невольно, вновь приводит аргументы в пользу этернализма. Он пишет: "Взгляд, согласно которому опыт есть везде, где имеется каузальное взаимодействие, контринтуитивен. Но чем больше мы размышляем об этой позиции, тем более она становится до удивления привлекательной, лучше интегрируя сознание в естественный порядок вещей. Если этот взгляд верен, то сознание не рассыпано осколками в изолированных сложных системах, произвольно продуцирующих богатый сознательный опыт. Оно есть, скорее, какое-то более единообразное свойство универсума, когда очень простые системы имеют очень простую феноменологию, а сложные системы – сложную. Это делает сознание в известном смысле не таким «особенным» и поэтому более рационально фундированным" [15, с. 372]. Д. Чалмерс ведет речь об информационном "прото-

опыте", наличие которого сохраняет "унифицированное представление о мировом порядке". Далее он признается: "Так или иначе, но данная позиция имеет много общего с воззрением, известным как панпсихизм – взглядом, согласно которому все надделено ментальными характеристиками" [15, с. 373]. В. Васильев пишет по этому поводу: "Симпатия к панпсихизму в дальнейшем сослужила неоднозначную службу Чалмерсу. Хотя она, возможно, способствовала распространению его взглядов в нефилософской среде, она вызывала резкую критику со стороны ряда академических философов. Сейчас, однако, важно понять, почему Д. Чалмерс не побоялся панпсихистских выводов, столь очевидно расходящихся со здравым смыслом. Ответ в том, что эти выводы являются следствием его тезиса о неразрывной связи объективных паттернов и субъективной информации" [3, с. 157]. Он понимает уязвимость своей позиции и неадекватность понятия "панпсихизм". Поэтому он 1) пытается демаркировать качественное и протофеноменальное; 2) предполагает наличие "ментального в его простейшей форме", 3) подчеркивает, что "сложные переживания могут быть автономными"; 4) избегает религиозно окрашенных объяснений. Тем не менее, "в известном смысле, естественная суперпервентность задает *каркас*, который можно *детализировать* в том числе и с помощью панпсихизма" [15, с. 373]. Вывод Д. Чалмерса двузначен: "Сам я гораздо более уверен в натуралистическом дуализме, чем в панпсихизме. Вопрос о панпсихизме представляется во многом открытым. Надеюсь, однако, что сказанного мной достаточно, чтобы показать, что возможность некоего панпсихизма должна приниматься нами всерьез: против него, как представляется, нельзя выдвинуть решающих аргументов, при том, что существуют различные позитивные доводы в его пользу" [15, с. 373].

Теория Д. Чалмерса представляет интерес для религиоведения, расширяя его горизонты и провоцируя пролиферацию теорий. Аналитическая философия сознания (в лице автора "Сознающего ума") и философия религии имеют точки соприкосновения на территории онтологии, метафизики, теории познания, антропологии (речь идет о гуманитарном звучании темы квалиа и эпистемических состояний). Такой междисциплинарный синтез способствует: 1) появлению методологических ареалов взаимообмена и формулировки новых проблем; 2) модификации и "переводимости" знаний из одного концептуального каркаса в другой; 3) выявлению продуктивных научных аномалий; 4) конкуренции парадигм и теорий.

Необходимо признать: на поле "трудной" проблемы разрешающий потенциал богословия, философии религии, трансперсональной психологии – минимален. Например, эффект переживания "прошлых жизней" или идея "потенциального доступа к информации о творении" способны заинтересовать только когнитологов "лириков", но не "физиков". Теистическое объяснение сознания, согласимся с Чалмерсом, тяготеет к редукционизму, как и объяснения физикалистские.

Несмотря на скепсис в отношении эпистемологической ценности религии, Д. Чалмерс не исключает из своей познавательной программы метафизику. Аргументы в пользу существования Бога ошибочны, считает он, но они "не очевидно таковы". Д. Чалмерс оставляет место для проблемных посылок и недемонстративных заключений. Рассуждения о панпсихизме и суперпервентности, признании им субъективной реальности одним из фундаментальных параметров мира подкрепляют гипотезу этернализма. Более того, мы взяли на

себя смелость очертить контуры качественного доказательства бытия Бога.

"Реанимация", на первый взгляд, устаревших понятий ("пантеизм", "панпсихизм") может быть продуктивной (разумеется, интенционалы этих понятий приобретают новые атрибуты), как и введение понятий новых, например, – "этернализм".

"Этернализм" – понятие без однозначного референта. Нет четко заданного универсума рассуждений, поэтому вполне оправдано отдать предпочтение гипотетическому определению: этернализм лишь *может* представлять собой фундаментальную черту религиозного сознания (вероятно, и сознания вообще), своеобразную "веру вер" в инобытие, Абсолют, конечную квазиреальность. Базисные законы, связывающие сознание с физическим миром, есть надежда обнаружить и с помощью анализа религиозной ментальности. Допускаем, что сознание, как таковое, суперпервентно на метафизическом и/или трансцендентном. Но эта суперпервентность – "реверсная", диалектическая; возможно, есть смысл в дальнейшем интерпретировать ее в гегелевской программе.

Приведенные аргументы лишь частично свидетельствуют в пользу гипотезы этернализма, которую можно понимать как модернизированную и сциентизированную версию теизма. С другой стороны, есть основания и для внерелигиозных интерпретаций. Гипотезу этернализма квалифицируем как неограничено-общую, эмпирически недостаточно подкрепленную, неспецифицированную, репрезентативно-семантическую, теоретическую. 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. При построении гипотезы использовались недемонстративные умозаключения – абдукция и аналогия.

Любая универсальная гипотетическая схема, в том числе и предложенная нами, апеллирует к метафизической суперпервентности, в ущерб логической, базируется на *ad hoc* конструкциях (не избежал *ad hoc* и Д. Чалмерс), таит в себе противоречия и истинностные провалы. Тем не менее, подобные, открытые для критики, предположения являются достаточно релевантными для объяснения природы религиозного сознания, основ религиозного знания и специфики богопознания. Противоречивые и спорные гипотезы, наряду с позитивным фаллибилизмом – одна из форм развития и философии сознания, и философии религии.

#### Список использованных источников:

1. Берснев П. В. Мозг и религиозный опыт / П. В. Берснев // Религиоведение. – 2003. – № 2. – С. 84–94.
2. Бом Д. Квантовая теория / Д. Бом; [пер. с англ. Л. А. Шубиной]. – 2-е изд., испр. – М.: Наука, 1965. – С. 176–209.
3. Васильев В. В. Трудная проблема сознания / В. В. Васильев. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 272 с.
4. Волошин В. В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії: монографія / В. В. Волошин. – Донецьк: Вид-во ДонНУ, 2012. – 447 с.
5. Гарнцева Н. М. Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса / Н. М. Гарнцева // Вопр. философии. – 2009. – № 5. – С. 93–105.
6. Гроф С. Космическая игра: Исследование рубежей человеческого сознания / С. Гроф; [пер. с англ. О. Цветковой]. – М.: АСТ, 2004. – 248 с.
7. Иванов Д. В. Сознание как объект метафизических исследований / Д. В. Иванов // Вопр. философии. – 2009. – № 2. – С. 86–96.
8. Кузанский Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский // Сочинения: в 2 т. Т. 1 / [пер., общ. ред. и вступ. ст. А. А. Тахуризиной]. – М.: Мысль, 1978. – С. 47–184.
9. Кумар М. Квант: Эйнштейн, Бор и великий спор о природе реальности / Манжит Кумар; [пер. с англ. И. Кагановой]. – М.: АСТ; CORPUS, 2013. – 592 с.
10. Кьябгон Тралег. Сущность буддизма / Тралег Кьябгон; [пер. с англ. С. Б. Барсова]. – Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2007. – 192 с.
11. Стерледева Т. Д. XXI век: рели-

гия в аспекте виртуальной реальности / Т. Д. Стерледева, Р. К. Стерледев // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 104–110. 12. Тиле К. Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Религиоведение. Хрестоматия / [сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]. – М.: Книжный дом "Университет", 2000. – С. 115–163. 13. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005. – 480 с. 14. Хант Г. Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологичес-

кой и трансперсональной точек зрения / Г. Т. Хант; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – 555 с. 15. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Дэвид Чалмерс; [пер. с англ. В. В. Васильева]. – М.: УРСС; Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2013. – 512 с. 16. Юм Д. Естественная история религии / Д. Юм // Сочинения: в 2 т. Т. 2 / [пер. с англ. С. И. Церетели и др.; примеч. И. С. Нарского]. – М.: Мысль, 1966. – С. 369–443.

Надійшла до редколегії 11.05.2014

В. В. Волошин

#### ГИПОТЕЗА ЕТЕРНАЛІЗМУ: НЕСПОДІВАНІ АРГУМЕНТИ ВІД Д. ЧАЛМЕРСА

*Проаналізовано аргументи на користь етерналістської гіпотези про наявність граничного та фундаментального атрибуту релігійної свідомості, "метавіри" у вічне, незмінне, кінцеве, Абсолют. Висувається припущення, що етерналізм має трансцендентну природу. Гіпотезу етерналізму можна розуміти як scientized version of theism. З іншого боку, є підстави й для позарелігійних, інформаційних інтерпретацій. Епістемі Д. Чалмерса про панпсихізм, супервентність та суб'єктивну реальність як один із фундаментальних параметрів світу підкріплюють цю гіпотезу, дозволяють окреслити контури квалітативного доказу буття Бога.*

**Ключові слова:** свідомість, релігійна свідомість, етерналізм, панпсихізм, супервентність.

V. V. Voloshin

#### THE HYPOTHESIS OF ETERNALISM: D. CHALMERS'S UNEXPECTED ARGUMENTS

*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, are analyzed. It is suggested that eternalism has a transcendent nature. The hypothesis of eternalism may be understood as a scientized version of theism. On the other hand, there are grounds for extra-religious and informational interpretations. D. Chalmers's epistems concerning panpsychism, supervenience and the subjective reality treated as one of the fundamental parameters of the world, corroborate this hypothesis and allow outlining the qualitative proof of God's existence.*

**Keywords:** consciousness, religious consciousness, eternalism, panpsychism, supervenience.

УДК 2(477)(0.43.3)

В. М. Козленко, канд. філос. наук, доц.

#### СВОБОДА СОВІСТІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ

*Стаття присвячена аналізу концепту "свобода совісті", його становлення та особливостей на сучасному етапі історичного руху. Здійснено комплексний аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті в релігієзнавчому та правовому вимірах. Особливу увагу автор звертає на методологічні підходи до свободи совісті, взаємопов'язаність цієї категорії з іншими, а також реалізацію свободи совісті в соціокультурному просторі України.*

**Ключові слова:** свобода совісті, світогляд, совість, свобода, моральність, гуманізм, демократія, громадянське суспільство, держава, правничі інституції, закон.

Сучасний період людської історії – це трансформації, що відбуваються у різноманітних сферах життя соціуму – політичній, соціальній, культурній, релігійній. І, безперечно, в межах цих трансформацій особливого значення набуває феномен свободи совісті. Цей феномен репрезентує собою складну систему, яка містить у собі велику кількість взаємопов'язаних елементів, які характеризують її сутність. У дослідницькій літературі існує достатньо дефініцій словосполучення "свобода совісті", але жодне із них не може претендувати на всеохоплення. Справа полягає в тому, що свобода совісті повинна розглядатися у взаємопов'язаності з іншими категоріями, що визначають головні складові людської життєдіяльності. На такому підході наполягає відомий мислитель М. Бердяєв, який прагнув розкрити сутність проблеми свободи совісті, а головне – дослідити діалектику свободи. Сьогодні Україна вимагає не тільки ретельного дослідження феномену свободи совісті, але й переосмислення багатьох проблем, які безпосередньо або опосередковано пов'язані з цим феноменом. Йдеться, перш за все, про те, що людина проживає власне життя в світі, в умовах конфліктності між свободою і необхідністю; осмислення людського життя неможливо без оволодіння культурною спадщиною мислителів різних часів і народів. Окрім того, XXI століття характеризується певними диспропорціями між рівнями осягнення світу і глибинним розумінням людини як особистості.

Проблема свободи совісті була і залишається однією з актуальніших проблем для релігієзнавців, філософів, правознавців, культурологів, соціологів та ін. Така дослідницька увага обумовлена тим, що складні процеси становлення та розвитку інституцій громадянського суспільства і правничої держави в Україні вимагають критичного перегляду деяких вчень і теорій, в тому числі й проблем

співвідношення між стихійним і свідомим, між свободою і необхідністю, між свободою і правом, між моральнісними засадами людини і правом. Різноманітні аспекти проблеми свободи в системі категорій аналізувалися в працях Сократа, Аристотеля, І. Канта, І.-Г. Фіхте, Гегеля, М. Бердяєва, Л. Шестова, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса та ін. Специфіка свободи совісті висвітлена в працях як українських, так і зарубіжних дослідників: В. Андрущенко, К. Арсеньєва, О. Белова, М. Вагабова, В. Єленського, М. Кирюшка, А. Колодного, В. Лубського, М. Михальченка, М. Мокляка, М. Трофімчука та ін. Саме в релігієзнавчій літературі нагальною є потреба осмислення та обґрунтування цього складного явища. Метою статті є аналіз особливостей концепту "свобода совісті" в релігієзнавчому та правовому вимірах.

В історії філософської думки з проблемою свободи як такою формулювалися питання щодо загальнолюдських цінностей, формування та розгортання сутності людини. Ця низка проблем існує й в сучасному політично-правничому дискурсі, але ці проблеми не виявляються пріоритетними. На нашу думку, проблема свободи совісті є особливою проблемою. Йдеться про усвідомлення того, як організовано простір людської суб'єктивності, в чому полягають особливості людини як особистості та ін. важливі питання знаходяться в безпосередній залежності від знання періоду та культурної ситуації, в яких відбувається становлення особистості, соціокультурної традиції того чи іншого народу, в яку вона "входить" і яка формує моральнісні уявлення людини. Такі знання є, фактично, точкою відліку, що формує той чи інший підхід до проблеми свободи, до розкриття складових елементів цього феномену. В історії філософської думки, на нашу думку, слід виділити декілька етапів у становленні концепту "свобода совісті".