

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Девятко Иван Владимирович

**Субстанциальный дуализм в современной аналитической философии
сознания**

Специальность 5.7.2. История философии

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук,
Антон Викторович Кузнецов

Москва – 2026 год

Содержание

Введение	5
Актуальность темы исследования	5
Степень разработанности темы исследования	9
Источниковая база.....	11
Цели и задачи исследования	19
Объект и предмет исследования	20
Научная новизна.....	20
Теоретическая и практическая значимость исследования.....	21
Методологическая основа исследования.....	21
Положения, выносимые на защиту	23
Апробация диссертации	24
Структура исследования.....	25
Глава 1. Субстанциальный дуализм	26
§ 1. Понятие субстанциального дуализма	27
§ 2. Понятие субстанции.....	30
§ 3. Субстанциальный дуализм и онтология личности	31
§ 4. Субстанциальный дуализм и проблема ментальной каузальности	35
§ 5. Типичные атрибуции и смешения в обсуждении современного субстанциального дуализма	39
Заключение к главе 1	42
Глава 2. Двумерная классификация теорий субстанциального дуализма.....	44
§ 1. Положение дел в классификации теорий субстанциального дуализма	45
§ 2. Классификационные критерии двумерного подхода	48
§ 3. Картезианский критерий	49
3.1. Релевантность картезианской философии для современной философии сознания.....	49
3.2. Операционализация картезианского критерия	52
§ 4. Происхождение ментальной субстанции как классификационный критерий	55

§ 5. Религиозно мотивированный субстанциальный дуализм.....	56
§ 6. Натуралистический субстанциальный дуализм.....	59
§ 7. Эмерджентизм и гилеморфизм	59
7.1. Эмерджентизм и субстанциальный дуализм.....	60
7.2. Гилеморфизм и субстанциальный дуализм.....	64
Заключение к главе 2	70
Глава 3. Теории субстанциального дуализма.....	72
§ 1. М. Нида-Рюмелин и дуализм субъекта-тела	72
§ 2. У. Хэскер и эмерджентное возникновение души	77
§ 3. Т. О'Коннор и эмерджентный индивидуализм.....	85
§ 4. Р. Ч. Кунс и гилеморфизм	89
§ 5. А. Лавацца и квиетистский дуализм	96
§ 6. Картезианский дуализм Р. Суинберна	99
6.1. Определение души и тела.....	100
6.2. Тождество личности и уточненный аргумент Декарта.....	103
6.3. Аргумент Суинберна о разделенном мозге	109
6.4. Примечание о проблеме с тождеством личности в теории Суинберна	111
6.5. Критика альтернативных взглядов.....	113
6.6. Принцип доверия, онтология и решение проблемы ментальной каузальности	114
6.7. Выводы по решению проблемы ментальной каузальности	119
6.8. Выводы.....	120
§ 7. Некартезианский дуализм Э. Дж. Лоу	121
7.1. Субстанциальный дуализм Лоу	122
7.2. Онтология человека	127
7.3. Неадекватность материализма.....	135
7.4. Решение проблемы ментальной каузальности.....	137
7.5. Выводы по решению проблемы ментальной каузальности	143
7.6. Аргументы Лоу в пользу субстанциального дуализма	144

7.6.1. Аргумент от условий тождества.....	144
7.6.2. Аргумент от единства личности.....	146
7.6.3. Аргумент против теории пучка перцепций.....	148
7.7. Примечание о проблеме с тождеством личности в теории Лоу..	150
7.8. Выводы.....	151
§ 8. Применение двумерной классификации к теориям субстанциального дуализма.....	152
Заключение к главе 3.....	157
Заключение.....	159
Список литературы.....	165
На русском языке.....	165
На английском языке.....	168

Введение

В аналитической философии сознания сегодня задают тон материалистические программы. Сознание чаще всего трактуется как реализуемое физическими процессами и только ими. В лагере оппонентов материализма, который заметно вырос в последнее время, также преобладают монистические альтернативы, прежде всего панпсихизм. В силу этого нередко складывается впечатление своего рода «консенсуса монизма». Кажется, что как бы ни решался вопрос о природе сознания, он решается из перспективы гомогенного бытия. На этом фоне дуалистические подходы не находятся в числе основных направлений дискуссии. Однако они остаются живой и развивающейся альтернативой. Игнорировать ее — значит терять из виду существенную часть спектра имеющихся теорий.

Настоящее диссертационное исследование посвящено субстанциальному дуализму — классу теорий, полагающих ментальную субстанцию носителем сознания, онтологически отличным от физических компонентов мира. В работе уточняются границы и типология этих теорий, реконструируются их ведущие версии и аргументы, а также показывается их место среди конкурирующих программ.

Актуальность темы исследования

В 2013 году в Европе был запущен проект «Человеческий мозг»¹, финансирование которого было рассчитано на 10 лет, до 2023 года². Главной целью было всестороннее изучение человеческого мозга таким образом, чтобы можно было понять, наконец, что представляет собой человек³. Одновременно с ним действует за-

¹ Pioneering digital Brain research — Human Brain Project / URL: <https://www.humanbrainproject.eu/en/about-hbp/human-brain-project-ebbrains> (дата обращения: 20.05.2025).

² Europe spent €600 million to recreate the human brain in a computer. How did it go? / URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-023-02600-x> (дата обращения: 20.05.2025).

³ Frégnac Y., Laurent G. Neuroscience: Where is the brain in the Human Brain Project? // Nature. — 2014. — Vol. 513. — P. 27–29.

пущенная почти на 10 лет раньше программа Blue Brain Project, целью которой поставлено детальное компьютерное моделирование человеческого мозга⁴. И конечно, широко известное американское исследование BRAIN Initiative, начатое в том же году, что и европейское⁵. К важным задачам последнего относится разработка к 2025 году принципиально новых подходов к изучению человеческого мозга⁶. Между тем похоже, что, несмотря на огромные усилия, проблема «сознание-тело» не только оказывается неразрешенной, но и показывает признаки кризиса⁷. Например, даже просто найти и отследить реальные и влиятельные результаты проекта «Человеческий мозг» может быть затруднительно⁸.

Одновременно с этим аналитическая философия сознания стала в последние десятилетия одной из наиболее значимых областей философии. На решение проблемы «сознание-тело» были брошены лучшие умы современности. Так, количество публикаций по теме таково, что прочитать их все не по силам никакому отдельному специалисту⁹. Конечная задача философии сознания — установить онтологический статус сознания человека и других сознательных существ. Одним из наиболее разработанных подходов является онтологический монизм или уже — материалистический монизм¹⁰. Фактически бóльшая часть трудов в этой области связана с попыткой объяснить то, *как именно* сознание может быть материальным

⁴ EPFL, About Blue Brain — Why is this important? / URL: <https://bluebrain.epfl.ch/bbp/research/domains/bluebrain/index.html%3Fp=501.html> (дата обращения: 20.05.2025).

⁵ The impact of the NIH BRAIN Initiative / URL: <https://www.nature.com/articles/s41592-018-0210-0> (дата обращения: 20.05.2025).

⁶ Ibid.

⁷ Васильев В. В. Есть ли кризис в современной философии сознания? [Видео] / Лаборатория исследований сознания. — URL: https://vkvideo.ru/video-47542131_456239154 (дата обращения: 20.05.2025).

⁸ Siva N. What happened to the Human Brain Project? // The Lancet. — 2023. — Vol. 402, Issue 10411. — P. 1408–1409.

⁹ What do philosophers of mind actually do? Some quantitative data / URL: <https://philosophyofbrains.com/2014/12/05/what-do-philosophers-of-mind-actually-do-some-quantitative-data.aspx> (дата обращения: 20.05.2025).

¹⁰ Chalmers D. J. The Meta-Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 2018. — Vol. 2525, № 9–10. — P. 14.

феноменом. Другое обширное направление — философская интерпретация новых естественно-научных данных¹¹.

Актуальность настоящего исследования определяется существованием совокупности нерешенных проблем философии сознания, по которым субстанциальный дуализм может выступать конкурирующей исследовательской гипотезой. *Субстанциальный дуализм — тезис, что субъектом сознательных состояний является не физическая система, а ментальная субстанция или душа.* Речь идет не об отказе от достижений нейронаук, а о точках, где, несмотря на существенный прогресс смежных дисциплин, сохраняется дефицит объяснения, который мог бы быть заполнен альтернативным подходом.

Во-первых, сохраняется онтологическая недоопределенность сознания. Даже при согласии с эмпирической зависимостью ментальной жизни от мозга остается открытым вопрос о носителе феноменального опыта и модусах его существования. Субстанциальный дуализм предлагает здесь специфический ход. Этот класс теорий выделяет сам субъект ментальных состояний как онтологически независимую от чего-то другого ментальную субстанцию и тем самым предлагает иной тип ответа на объяснительный разрыв между ментальным и физическим. Проверка реальной объяснительной силы этого хода — актуальная задача, поскольку без него остается неясным, в каком смысле возможна каузальная и онтологическая значимость феноменальных свойств для философии действия или теоретической психологии.

Во-вторых, проблема ментальной каузальности на фоне принципа каузальной замкнутости физического остается одним из ключевых барьеров для любой нематериалистической онтологии психического. Субстанциальный дуализм сталкивается здесь с большими проблемами, чем другие теории. Ему нужно одновременно: а) убедительно показать, почему принцип каузальной замкнутости физического может быть отброшен, и б) дать правдоподобное объяснение связи между ментальной причиной и физическим действием. Систематическое рассмотрение

¹¹ What do philosophers of mind actually do? Some quantitative data / URL: <https://philosophyofbrains.com/2014/12/05/what-do-philosophers-of-mind-actually-do-some-quantitative-data.aspx> (дата обращения: 20.05.2025).

доступных дуалисту стратегий — актуальная исследовательская задача, поскольку от нее зависит жизнеспособность класса теорий в целом.

В-третьих, не снята проблема тождества личности в переходных и граничных сценариях (мысленные эксперименты о трансплантации полушарий или о возможности сохранения той же ментальной субстанции при изменении психического профиля и т. п.). Разные версии субстанциального дуализма предлагают свои специфические критерии тождества, давая не только метафизическую, но и методологическую альтернативу чисто психологическим и ориентированным исключительно на тело теориям. Сопоставление наиболее проработанных теорий субстанциального дуализма (Лоу и Суинберна) по критериям тождества, решению проблемы ментальной каузальности и статусу физической замкнутости имеет прямой исследовательский смысл. Оно может показать, какие элементы дуалистической онтологии работают, а какие требуют пересмотра.

В-четвертых, сохраняется типологическая и терминологическая неопределенность вокруг самого класса теорий субстанциального дуализма. Так, общим местом является смешение с картезианским дуализмом, некритическое включение гилеморфизма и вообще расплывчатые маркеры принадлежности теорий к этому классу. Это препятствует накоплению и систематизации полученных результатов и искажает оценку аргументов. Введение минимальных критериев класса и предложение надежной классификации должны послужить условием воспроизводимой оценки современных программ субстанциального дуализма, границ между ними и возможностей их продуктивного сравнения.

Наконец, на русском языке сохраняется лакуна систематических исследований субстанциального дуализма именно как *класса теорий* в философии сознания (а не частных доктрин отдельных авторов). Дискуссию задают преимущественно материалистические и иные монистические проекты, тогда как дуалистические работы воспринимаются через призму философии религии, что смещает исследовательскую оптику. Заполнение этой лакуны — исследовательская необходимость, обеспечивающая корректное включение субстанциального дуализма в актуальную логическую географию дисциплины.

Таким образом, актуальность диссертационного исследования заключается в том, что оно целенаправленно работает с набором нерешенных проблем и устраняет методологические препятствия средствами историко-философской реконструкции и аналитической систематизации. Это позволяет проверить пояснительную состоятельность субстанциального дуализма как актуальной исследовательской программы и задать надежное основание для последующего обсуждения его аргументов и возражений.

Степень разработанности темы исследования

Аналитическая философия сознания сейчас — предмет серьезного интереса российских философов и историков философии. Во многом это связано с усилиями Московского центра исследования сознания (МЦИС) при философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова. МЦИС был основан в 2009 году и тесно связан с кафедрой истории зарубежной философии факультета. Центр внес и вносит неоценимый вклад в популяризацию и развитие аналитической философии сознания в России. Центр и его участники организуют регулярные семинары по философии сознания и смежным темам, выпуск тематических сборников¹², секции на конгрессах и конференциях¹³.

Кроме того, регулярные семинары в Институте философии РАН в секторе истории западной философии все чаще и чаще оказываются посвящены именно проблемам сознания¹⁴. В Институте философии же работает классик отечественной

¹² Васильев В. В. (ред.) Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения / Материалы Международной научной конференции (6–7 ноября 2009 г.). — Москва: Современные тетради, 2009. — 240 с. Семенов В. Е. (ред.) Иммануил Кант и философия сознания: монография. Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. — 448 с.

¹³ Например, секция 10 «Природа феноменального сознания» на IV Конгрессе Русского общества истории и философии науки «Наука, технологии и ценности в неустойчивом мире», прошедшем 27–29 ноября 2024 г. Помимо МЦИС и кафедры истории зарубежной философии МГУ в организации секции принимал участие ИФ РАН.

¹⁴ Например, коллоквиум *Scholarium*, см. URL: <https://iphras.ru/scholarium.htm> (дата обращения: 20.05.2025), и семинар «Философия сознания: метафизика и когнитивные науки», см. URL: <https://iphras.ru/page26096302.htm> (дата обращения: 15.07.2025).

философии сознания Давид Израилевич Дубровский. Его подход к изучению сознания, который берет свое начало еще в 1960-х годах, является известным среди ведущих аналитических философов сознания в мире.

За последние полтора десятилетия в России опубликовано много работ по философии сознания. Так, широко распространены труды В. В. Васильева «Трудная проблема сознания» (2009)¹⁵ и «Сознание и вещи» (2014)¹⁶. Также можно перечислить следующие книги: «Головоломки проблемы сознания. Концепция Дэниела Деннета» (2004) Н. С. Юлиной¹⁷, «Материализм и сознание» (2011) С. Ф. Нагумановой¹⁸, «Природа феноменального сознания» (2012) Д. В. Иванова¹⁹, «Бостонский зомби. Теория сознания Дэниела Деннета» (2012) Д. Б. Волкова²⁰ и «„Новое мистерианство“ Колина Макгинна» А. С. Павлова²¹. Кроме того, вышла книга «Советская философия сознания» (2022) под редакцией А. Д. Майданского²². Также переиздаются значимые труды Д. И. Дубровского²³.

¹⁵ Васильев В. В. Трудная проблема сознания. — Москва: Прогресс-Традиция, 2009. — 272 с.

¹⁶ Васильев В. В. Сознание и вещи. Очерк феноменалистической онтологии. — Москва: Книжный дом «Либроком», 2014. — 233 с.

¹⁷ Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. Концепция Дэниела Деннета. — Москва: Канон, 2004. — 544 с.

¹⁸ Нагуманова С. Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. — Казань: Казанский университет, 2011. — 221 с.

¹⁹ Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. — М: Книжный дом «Либроком», 2020. — 240 с.

²⁰ Волков Д. Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. — Москва: ЛЕНАНД, 2024. — 304 с.

²¹ Павлов А. С. «Новое мистерианство» Колина Макгинна: Почему мы не можем решить проблему «сознание-тело»? — Москва: ЛЕНАНД, 2023. — 200 с.

²² Майданский А. Д. Советская философия сознания. — Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. — 336 с.

²³ Дубровский Д. И. Проблема сознания: Теория и критика альтернативных концепций. — Москва: ЛЕНАНД, 2023. — 400 с.

Помимо этого, активно переводятся зарубежные издания. Достаточно давно вышли переводы книг «Открывая сознание заново» (1992) Дж. Серла²⁴, «Виды психики» (1996) Д. К. Деннета²⁵ и неоднократно переиздававшийся труд «Сознающий ум» (1996) Д. Дж. Чалмерса²⁶. В последнее время издательством «Канон+» выпущены новые переводы. Так, на русском языке вышли влиятельные труды «Объясненное сознание» (1991) Деннета²⁷, «Ум и космос» (2012) Т. Нагеля²⁸.

Несмотря на это, необходимо отметить два аспекта. Во-первых, почти нет исследований по отдельным проблемам философии сознания. Во-вторых, почти все представленные труды по своему настрою являются или материалистическими, или выдвигающими экстравагантные, но все же монистические теории. Сторонников субстанциального дуализма в России публикуют в контексте аналитической философии религии или аналитической теологии, не сосредотачиваясь на их работе в качестве философов сознания. Так, настоящий классик субстанциального дуализма, Ричард Суинберн, известен у нас в первую очередь по переводу книги «Существование Бога» (1979)²⁹.

Источниковая база

Первоисточники по субстанциальному дуализму. К корпусу первоисточников относятся два класса текстов. Во-первых, это монографии и программные статьи, в которых авторы предлагают систематическую экспозицию собственной версии субстанциального дуализма — с изложением онтологических допущений,

²⁴ Серл Дж. Открывая сознание заново. — Москва: Идея-Пресс, 2002. — 256 с.

²⁵ Деннет Д. К. Виды психики: на пути к пониманию сознания. — Москва: Идея-Пресс, 2004. — 184 с.

²⁶ Чалмерс Д. Дж. Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории. — Москва: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 512 с.

²⁷ Деннет Д. К. Объясненное сознание. — Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. — 432 с.

²⁸ Нагель Т. Ум и космос. Каково это — быть летучей мышью. Почему материалистическая неodarвинистская концепция природы почти наверняка ложна. — Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. — 192 с.

²⁹ Суинберн Р. Существование Бога. — Москва: Языки славянской культуры, 2014. — 464 с.

аргументации и следствий. Во-вторых, это публикации (в том числе главы в сборниках, полемические эссе и ответы на возражения), где авторы формулируют либо уточняют отдельные аргументы в пользу субстанциального дуализма и защищают общую позицию, но не стремятся к ее исчерпывающему систематическому изложению.

К первому классу текстов относятся:

- Систематическое изложение Ричардом Суинберном своей теории картезианского дуализма, начатое в книге «Эволюция души» (1986)³⁰ и значительно развитое в двух книгах «Сознание, мозг и свободная воля» (2014)³¹ и «Души мы или тела?» (2019)³².
- Систематическое изложение Джонатаном Эдвардом Лоу своей теории «некартезианского субстанциального дуализма» в книге «Субъекты опыта» (1996)³³, опирающееся на широкий контекст его метафизических работ, таких как «Возможность метафизики» (1998)³⁴, и позднее развитое в работе «Четырехкатегориальная онтология» (2006)³⁵.
- Целостное изложение онтологической теории Робертом Чарльзом Кунсом, в которой отведено место решению проблемы «сознание-тело», представленное в работе «Возвращенный реализм» (2000)³⁶.
- Систематическое изложение Уильямом Хэскером своей теории онтологии личности в работе «Эмерджентное „Я“» (1999)³⁷.

³⁰ Swinburne R. *The Evolution of the Soul*. — Oxford: Clarendon Press, 1997. — 376 pp.

³¹ Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 242 pp.

³² Swinburne R. *Are we Bodies or Souls?* — Oxford: Oxford University Press, 2019. — 188 pp.

³³ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — 209 pp.

³⁴ Lowe E. J. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. — Oxford: Oxford University Press, 1998. — 286 pp.

³⁵ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — 222 pp.

³⁶ Koons R. C. *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind*. — Oxford: Oxford University Press, 2000. — 349 pp.

³⁷ Hasker W. *The Emergent Self*. — New York: Cornell University Press, 1999. — 240 pp.

- Изложенные в отдельных статьях взгляды Мартине Нида-Рюмелин, которые были названы ей дуализмом субъекта-тела в статье «Аргумент от транстемпорального тождества в пользу дуализма субъекта-тела» (2010)³⁸. К наиболее полно раскрывающим разные аспекты ее взглядов относятся статьи: «Дуалистский эмерджентизм» (2006)³⁹ и «Действия и субъектная каузация» (2007)⁴⁰.
- Изложенные в отдельных статьях и главах гилеморфистские взгляды Элеоноры Стамп. Книга «Аквинат» (2003)⁴¹ и статьи «Некартезианский субстанциальный дуализм и материализм без редукционизма» (1995)⁴², «Формы и тела: душа» (2006)⁴³ и «Природа человеческих существ» (2022)⁴⁴.
- Теория «эмерджентного индивидуализма» Тимоти О'Коннора изложена наиболее полно в статье «Эмерджентный индивидуализм» (2018)⁴⁵, а ее от-

³⁸ Nida-Rümelin M. An Argument from Transtemporal Identity for Subject-Body Dualism // *The Waning of Materialism* (eds.: R. C. Koons, G. Bealer). — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 191–211.

³⁹ Nida-Rümelin M. Dualist Emergentism // *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (eds. B. McLaughlin, J. Cohen). — New York: Blackwell. — 2006. P. 269–286.

⁴⁰ Nida-Rümelin M. Doings and subject causation // *Erkenntnis*. — 2007. — Vol. 67 (2). — P. 255–272.

⁴¹ Stump E. *Aquinas*. — New York: Routledge, 2003. — 611 pp.

⁴² Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // *Faith And Philosophy*. — 1995. — Vol. 12, № 4. — P. 505–531.

⁴³ Stump E. Forms and Bodies: The Soul // *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, vol. 3, *Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* (ed. by M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos). — Turnhout: Brepols, 2006. — P. 1379–1387.

⁴⁴ Stump E. The Nature of Human Beings // *The New Cambridge Companion to Aquinas* (eds. E. Stump, T. J. White). — Cambridge: Cambridge University Press, 2022. — P. 126–150.

⁴⁵ O'Connor T. For Emergent Individualism // *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 369–376.

дельные аспекты разрабатывались в статьях «Эмерджентные индивидуальности» (2003)⁴⁶ и «Эмерджентность личности: рассуждения об игре „Жизнь“» (2015)⁴⁷.

Ко второму классу текстов относятся:

- «Нематериальное „Я“» (1991)⁴⁸ Дж. Фостера, в котором представлены аргументы против разных форм материализма и аргументы в пользу субстанциального дуализма картезианского типа, но без попытки построения какой-то конкретной онтологии личности.
- «Две стороны существования» (2004)⁴⁹ У. Майкснера, на страницах которой дается развернутая апология субстанциального дуализма, также лишенная попыток систематически ответить на вопросы об онтологическом статусе сознания и личности, решить значимые проблемы в философии сознания и в основном опирающаяся на критику материализма.
- «От аргумента знания к ментальной субстанции» (2016)⁵⁰ Г. Робинсона представляет собой систематическую работу по построению многоуровневого надежного аргумента в пользу субстанциального дуализма.
- «Субстанция сознания» (2024)⁵¹ Дж. П. Морленда и Б. Рикабо предлагает не только всестороннюю защиту субстанциального дуализма, но и некоторое промежуточное подведение итогов обсуждения этих теорий в последние три

⁴⁶ O'Connor T., Jacobs J. D. Emergent Individuals // *The Philosophical Quarterly*. — 2003. — Vol. 53, Issue 213. — P. 540–555.

⁴⁷ O'Connor T. The Emergence of Personhood: Reflections on The Game of Life // *The Emergence of Personhood: A Quantum Leap?* (ed. Jeeves M.). — Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2015. — P. 143–160.

⁴⁸ Foster J. *The Immaterial Self A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. — New York: Routledge, 1991. — 308 pp.

⁴⁹ Meixner U. *The Two Sides of Being: A Reassessment of Psycho-physical Dualism*. — Leiden: Brill, 2004. — 486 pp.

⁵⁰ Robinson H. *From the Knowledge Argument to Mental Substance. Resurrecting the Mind*. — New York: Cambridge University Press, 2016. — 270 pp.

⁵¹ Rickabaugh B., Moreland J. P. *The Substance of Consciousness. A Comprehensive Defense of Contemporary Substance Dualism*. — Hoboken: Blackwell Publishing, 2024. — 408 pp.

десятилетия. Это обстоятельство позволяет рассматривать книгу также как второисточник.

Значимые сборники статей, в которых можно найти тексты, относящиеся и к первому, и ко второму классу:

- «Блэкуэлловское руководство по субстанциальному дуализму» (2018)⁵². Статьи в этом сборнике представлены так, чтобы дать наилучший обзор спектра теорий, относящихся к субстанциальному дуализму. На его страницах разворачивается также полемика.
- «Современный дуализм: Защита» (2014)⁵³. Сборник посвящен не только субстанциальному дуализму, в нем в том числе есть главы, в которых обсуждается и он тоже.
- «Угасание материализма» (2010)⁵⁴. Сборник статей в русле широкой антиматериалистической повестки, где представлены несколько статей, посвященных субстанциальному дуализму.
- «Душа, тело и выживание» (2019)⁵⁵. Это сборник, созданный в контексте аналитической философии религии, а не философии сознания. Однако он посвящен именно онтологическому статусу души и в нем отведено значительное место для обсуждения субстанциального дуализма так, как он представлен в философии сознания.
- «Гипотеза души» (2011)⁵⁶. Сборник статей второго класса — аргументы в пользу души без уточнения метафизических деталей и следствий.

⁵² Loose J. J., Menuge A. J. L., Moreland J. P. (eds.) *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. — Oxford: Blackwell, 2018. — 511 pp.

⁵³ Lavazza A., Robinson H. (eds.) *Contemporary Dualism: A Defense*. — New York: Routledge, 2014. — 292 pp.

⁵⁴ Koons R. C., Bealer G. (eds.) *The Waning of Materialism*. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 490 pp.

⁵⁵ Corcoran K. (ed.). *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*. — Cornell: Cornell University Press, 2001. — 272 pp.

⁵⁶ Baker M. C., Goetz S. (eds.) *The Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul*. — London: Continuum, 2010. — 304 pp.

Второисточники по субстанциальному дуализму. Во второисточниках анализируется сам субстанциальный дуализм — его дефиниции, внутренняя типология, аргументы и критика. Корпус таких исследований невелик. Чаще обсуждение субстанциального дуализма встроено в более широкие авторские проекты и потому рассматривается не автономно, а в рамках исходной теоретической схемы. Так, например, приведенный выше труд Хэскера «Эмерджентное „Я“» дает общий обзор разнообразных подходов, возможных для теорий субстанциального дуализма. Однако глава книги, в которой Хэскер обсуждает эти подходы, называется «Проблемные дуализмы»⁵⁷. Это не позволяет считать данный автором обзор нейтральным историко-философским исследованием.

Другой пример среди вышеупомянутых книг — «Субстанция сознания» Морленда и Рикабо. Ее последние главы посвящены не только обсуждению разнообразных теоретических возможностей для построения теорий субстанциального дуализма, но и общим следствиям от принятия гипотезы о ментальной субстанции как рабочей. Обсуждаются следствия для психологии и науки вообще.

Кроме этих двух к важным второисточникам относятся:

- Статья «Дуализм» в «Стэнфордской энциклопедии философии»⁵⁸, написанная Робинсоном. Эта статья представляет собой своего рода канонические рамки для обсуждения субстанциального дуализма, задавая первичные рамки для возможных дефиниций и классификации.
- Книга Дж. Р. Фарриса «Душа теологической антропологии» (2017)⁵⁹, в которой автор систематизирует теории субстанциального дуализма и намечает логическую географию подходов. Книга написана в контексте аналитической философии религии или даже аналитической теологии. Автор соизме-

⁵⁷ Hasker W. *The Emergent Self*. — New York: Cornell University Press, 1999. — P. 147.

⁵⁸ Robinson H. *Dualism* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/> (дата обращения: 20.05.2025).

⁵⁹ Farris J. R. *The Soul of Theological Anthropology. A Cartesian Exploration*. — New York: Routledge, 2017. — 198 pp.

решает свои подходы к возможности с их помощью решать не столько проблемы философии сознания, сколько проблемы прикладной метафизики в контексте философии религии.

Важным источником на русском языке является книга Д. Б. Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность» (2018)⁶⁰. В ней использован проблемно-ориентированный подход — на фоне проблем ментальной каузальности, свободы воли и тождества личности рассмотрены разные их решения. Субстанциальный⁶¹ дуализм представлен как равноправная конкурирующая объяснительная модель наряду с остальными.

Кроме книги Волкова на русском языке субстанциальному дуализму посвящено лишь небольшое количество статей. Основная их часть — реконструкция, оценка или сравнительный анализ взглядов различных зарубежных субстанциальных дуалистов. Так, Б. В. Фауль и А. С. Павлов выпустили статьи, в которых тщательно, но далеко не полностью реконструируются взгляды Суинберна⁶². Есть статья Д. Н. Разеева с оценкой доводов Нида-Рюмелин в пользу ее теории дуализма субъекта-тела⁶³. В статье Н. А. Васильева проводится сравнение томистского гилеморфизма Стампа и картезианских взглядов Суинберна⁶⁴.

Также есть отдельные публикации и упоминания теорий субстанциального дуализма в исторической или современной перспективе, яркий пример — статья

⁶⁰ Волков Д. Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. — Москва: Карьера Пресс, 2018. — 368 с.

⁶¹ Автор использует слово «субстанциональный».

⁶² Фауль Б. В. «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна // Философия религии: аналит. исслед. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 152–160. Павлов А. С. Субстанциональный дуализм Ричарда Суинберна: современное состояние и критика // Философский журнал. — 2020. — Т. 13, № 3. — С. 175–188.

⁶³ Разеев Д. Н. Аргумент в защиту эмерджентного субстанциального дуализма (критические возражения Мартине Нида-Рюмелин) // Философский журнал. — 2020. — Т. 13, № 3. — С. 150–161.

⁶⁴ Васильев Н. А. Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ // История философии. — 2024. — Т. 29, № 2. — С. 88–99.

Д. Э. Гаспарян «Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания»⁶⁵.

Другой вид публикаций на русском языке — исследование конкретных теорий субстанциального дуализма как потенциально способных разрешить вопросы философии сознания. К этим статьям можно отнести статью О. А. Козыревой «Субстанциальный дуализм и приватность ментального в философии Р. Декарта: критика поверхностной интерпретации»⁶⁶. Кроме того, систематическим исследованием субстанциального дуализма занимается И. Г. Гаспаров: в статье «Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности»⁶⁷ он исследует возможности гилеморфизма; в статьях «Эмерджентные индивиды и неопределенность переживающего субъекта»⁶⁸ и «Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм»⁶⁹ Гаспаров прорабатывает возможности эмерджентного подхода к субстанциальному дуализму. Наконец, в его статье «Современный дуализм: попытка защиты»⁷⁰ приведены общие методологические и теоретические доводы в пользу субстанциального дуализма.

⁶⁵ Гаспарян Д. Э. Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания // Электронный философский журнал Vox / Голос: <http://vox-journal.org>. Вып. 15 (декабрь 2013). URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-GasparianD.pdf> (дата обращения: 20.05.2025).

⁶⁶ Козырева О. А. Субстанциальный дуализм и приватность ментального в философии Р. Декарта: критика поверхностной интерпретации // Вестник Томского государственного университета. — 2020. — № 452. — С. 79–87.

⁶⁷ Гаспаров И. Г. Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности // Философский журнал. — 2021. — Т. 14, № 4. — С. 65–81.

⁶⁸ Гаспаров И. Г. Эмерджентные индивиды и неопределенность переживающего субъекта // Мысль. — 2016. — Вып. 21. — С. 102–115.

⁶⁹ Гаспаров И. Г. Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. — 2014. — № 1 (11). — С. 74–80.

⁷⁰ Гаспаров И. Г. Современный дуализм: попытка защиты // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 44, № 2. — С. 247–251.

В конечном итоге данная работа претендует на то, чтобы стать первым на русском языке систематическим обзором и анализом субстанциального дуализма как целого класса подходов в философии сознания.

Цели и задачи исследования

Целью настоящего исследования является проведение историко-философской реконструкции современных форм субстанциального дуализма в англоязычной аналитической философии сознания конца XX — начала XXI века, уточнение его границ, внутренней типологии и отношения к конкурентным программам, а также демонстрация объяснительной пригодности предложенной типологии на материале ключевых авторов и корпуса текстов.

Достижение цели будет осуществлено при помощи решения следующих **задач**:

1. Оценить характер связи теорий субстанциального дуализма конца XX — начала XXI с проблемой онтологии личности.
2. Разработать критерии классификации теорий субстанциального дуализма.
3. Применить разработанные критерии к теориям субстанциального дуализма конца XX — начала XXI вв. и определить место ключевых авторов и подходов в рамках полученной классификации.
4. Прояснить и проверить условия включаемости современных версий гилеморфизма в класс субстанциального дуализма и обосновать границы такого включения (и исключения) на материале репрезентативных вариантов гилеморфизма.
5. Провести сравнительный анализ двух наиболее полно изложенных теорий (Э. Дж. Лоу, Р. Суинберн) по различным параметрам (критерии тождества личности, модель решения проблемы ментальной каузальности, статус принципа каузальной замкнутости физического) и проверить на этом материале гипотезу о зависимости согласованности и объяснительной эффективности дуалистической теории от широты и связности её метафизических оснований.

Эти задачи соответствующим образом соотносятся со структурой диссертации, где **глава 1** посвящена обсуждению понятия субстанциального дуализма и основных признаков теорий этого класса, **глава 2** предлагает новый подход к классификации теорий субстанциального дуализма, обсуждая классификационные признаки и общую рамку теорий, а **глава 3** посвящена освещению основных теорий субстанциального дуализма и подробной реконструкции двух наиболее проработанных из них.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования является англоязычная аналитическая философия конца XX — начала XXI века: книги, статьи, сборники, интервью, лекции, а также другие работы и медиаматериалы, касающиеся представления или обсуждения теорий субстанциального дуализма.

Предметом является субстанциальный дуализм как историко-философская традиция внутри этой аналитической философии сознания.

Научная новизна

1. Впервые в отечественной исследовательской литературе *представлено систематическое исследование субстанциального дуализма как класса теорий* в современной аналитической философии сознания, а не как разрозненных частных доктрин отдельных авторов.

2. *Предложена оригинальная двумерная классификация теорий субстанциального дуализма.* Теории расположены по критериям «картезианский — некартезианский» и «религиозно мотивированный — натуралистический» с последующим размещением ключевых современных версий. Такая карта эксплицирует логику переходов между позициями и устраняет смешение типологий, характерное для имеющейся литературы.

3. Обоснована методологическая несостоятельность сведения под единый ярлык «субстанциального дуализма» разных форм этого класса теорий, фигурирующих в справочно-обзорной литературе по философии сознания. В частности, показаны границы встраиваемости гилеморфизма в этот класс.

4. Сформулированы критерии разведения понятий «картезианский дуализм» и «субстанциальный дуализм».

5. Представлено изложение теорий субстанциальных дуалистов, ранее не освещавшихся на русском языке: Кунса и Лоу.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость заключается в углубленной реконструкции возможностей, которые предоставляют теории субстанциального дуализма при решении основных проблем в философии сознания. Работа вносит вклад в современную классификацию теорий, демонстрируя, каким образом стоящие на периферии подходы могут решать проблемы, которым не нашлось решения в мейнстримных теориях. Анализ теорий раскрывает внутреннюю логику онтологических обязательств субстанциального дуализма и уточняет их отличие от метафизических установок, стоящих за материалистической программой. Исследование также способствует более точному пониманию границ между метафизическим и методологическим натурализмом и религиозно мотивированными подходами к построению философских систем.

Практическая значимость заключается в том, что диссертация может быть использована в дальнейших исследованиях в области философии сознания. В работе предлагается новый подход к классификации теорий субстанциального дуализма и показано соотношение между эмерджентистскими, картезианскими и гилеморфистскими взглядами на сознание. Предлагаемая оптика может быть использована для анализа проблем в философии науки и взглядов на возможность редуктивного объяснения. Также исследование реконструирует ранее не излагавшиеся систематические взгляды крупных американских и британских философов. Все это может оказать помощь также преподавателям курсов философии сознания, философии науки и современной философии религии.

Методологическая основа исследования

Методологическую основу работы составляют принципы историко-философского анализа текстов и терминологической строгости, а также принцип благо-

желательной интерпретации при реконструкции позиций. Исследование выполнено в рамках историко-философского анализа аналитической традиции XX–XXI веков и сочетает качественные методы с ограниченными количественными процедурами (контент-аналитическая разметка корпуса доступных текстов).

Историко-философская реконструкция связана с восстановлением аргументативных линий и понятийных схем у ключевых авторов аналитической философии сознания указанного периода в их оригинальных формулировках и историческом контексте. Осуществляется репрезентация современной дуалистической проблематики как исторически сложившегося узла дискуссий.

Сравнительно-типологический анализ применен для выделения и обоснования двумерной классификации версий субстанциального дуализма и сопоставления авторов по единым операциональным критериям. Также введены критерии отнесения теории к исследуемому классу (статус носителя ментальной жизни, его метафизическая автономия и т. п.). Получена воспроизводимая карта позиций, объясняющая расхождения внутри дискуссии в аналитической философии сознания при обсуждении субстанциального дуализма; уточнены границы между картезианскими и некартезианскими версиями, а также разграничен субстанциальный дуализм в собственном смысле и гилеморфизм.

Уточнение семантических границ ключевых терминов («субстанциальный дуализм», «картезианский дуализм», «ментальная субстанция», «душа», «Я» и др.) осуществлено при помощи понятийно-терминологического анализа. Сопоставлены употребления в справочниках, энциклопедиях, учебниках и исследованиях. Зафиксированы сдвиги значений. Там, где это требуется, эксплицировано то, как принималось решение о переводе терминов между языками.

Контент-анализ применен в ограниченном виде для применения предложенной двумерной классификации. Исследуемый корпус текстов разбит по порядковым признакам: как объяснен интеракционизм, насколько сильна зависимость ментальной субстанции и тела и т. п.

Подобным же образом осуществлена операционализация границ включаемости гилеморфизма. Осуществлена проверка условий, при которых гилеморфизм попадает или не попадает в класс теорий субстанциального дуализма.

Положения, выносимые на защиту

1. Формально субстанциальный дуализм не влечет утверждения об онтологии личности, однако этот класс теорий конца XX — начала XXI вв. тяготеет к субстанциальному пониманию личности, где тезис существования ментальной субстанции связывает вопросы онтологии сознания и онтологии личности.
2. Субстанциальный дуализм не связан неразрывно с философией религии. Наряду с религиозно мотивированными версиями существует натуралистический субстанциальный дуализм. Это подрывает распространенное восприятие субстанциального дуализма как исключительно теистического и анти-натуралистического взгляда. В связи с этим теории субстанциального дуализма могут классифицироваться по критерию большей или меньшей религиозной мотивированности — от натуралистических до религиозно мотивированных.
3. Не все теории субстанциального дуализма являются картезианскими по своей сути. Существуют некартезианские разновидности субстанциального дуализма. В связи с этим теории субстанциального дуализма могут классифицироваться по критерию большей или меньшей близости к базовым картезианским положениям — от некартезианских до картезианских.
4. Современные теории субстанциального дуализма, как правило, либо отказываются от принципа каузальной замкнутости физического (ПКЗФ) ввиду отсутствия априорных оснований в его пользу, либо переформулируют ПКЗФ как более общий принцип причинной замкнутости, охватывающий и физические, и нефизические причины. Это отражает общую тенденцию по пересмотру понятия натурализма в антиматериалистических теориях философии сознания.

5. Гилеморфистская теория относится к классу субстанциального дуализма лишь при признании формы носителем личностной (психологической) идентичности, при наличии возможности *de re* отдельного существования формы от материи (как это постулируется в томистском гилеморфизме). При отказе от этих условий гилеморфизм не должен быть отнесен к классу теорий субстанциального дуализма.
6. На примере сопоставления систем Лоу и Суинберна показано, что эффективность и непротиворечивость теорий субстанциального дуализма напрямую зависят от широты и связности ее метафизических оснований. Только опираясь на целостную онтологию, интегрирующую сознание особым образом в структуру реальности, дуализм может преодолеть частные возражения и представить согласованную картину мира. Данный вывод подчеркивает необходимость разработки богатого метафизического фундамента для любой современной дуалистической концепции.

Апробация диссертации

По теме диссертации автором были опубликованы статьи в журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий ВАК:

1. Девятко И. В. Каузальная замкнутость физического и субстанциальный дуализм // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2025. — Т. 49, № 2. — С. 3–20.
2. Девятко И. В. Дуализм сознания-тела и асимметрия стандартов доказательства // Эпистемология и философия науки. — 2025. — Т. 62, № 2. — С. 125–143.
3. Девятко И. В. Холистическая антропология Э. Дж. Лоу // Философский журнал. — 2025. — Т. 18, № 4. — С. 35–50.
4. Девятко И. В. Возвращение гипотезы души // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2025. — Вып. 120. — С. 108–127.

Проблемы соотношения теорий субстанциального дуализма и структуры современной аналитической философии сознания проработаны в рамках доклада

и обсуждения во время работы секции 10 IV Конгресса Русского общества истории и философии науки⁷¹.

Некоторые аспекты проблемы ментальной каузальности обсуждались в рамках 2-й встречи коллоквиума Scholarium, организованного Институтом философии РАН, 13 февраля 2024 года⁷².

Вопросы, связанные с эмерджентным субстанциальным дуализмом, были вынесены на обсуждение в рамках межсекторского семинара Института философии РАН «Современная аналитическая философия» во время панельной дискуссии «Иллюзионизм и философские зомби» 25 февраля 2025 года⁷³.

Некоторые сложности в картезианской метафизике обсуждались на конференции «Ломоносов-2023» в рамках секции «История зарубежной философии»⁷⁴.

Структура исследования

Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, разделенных на параграфы, разделы и подразделы, и заключения.

⁷¹ Девятко И. В. Роль дуалистических теорий сознания в современной аналитической философии // Наука, технологии и ценности в неустойчивом мире: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. И. Т. Касавин, Н. А. Ястреб, Л. В. Шиповалова. — Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2024. — С. 568–570.

⁷² Коллоквиум Scholarium / URL: <https://iphras.ru/scholarium.htm> (дата обращения: 20.05.2025).

⁷³ Иллюзионизм и философские зомби. Заседание семинара САФ [Видео] URL: <https://youtu.be/I00skEJfqfM> (дата обращения: 20.05.2025).

⁷⁴ Девятко И. В. «Картезианский триализм» Дж. Коттингама в свете современной философии сознания / URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2023/data/28656/154318_uid502494_report.pdf (дата обращения: 20.05.2025).

Глава 1. Субстанциальный дуализм

В этой главе решается задача фиксации минимального содержания понятия «субстанциальный дуализм» и задаются рабочие ориентиры для последующего анализа. Дается широкое определение субстанциального дуализма как класса теорий, в котором носитель сознательной жизни понимается как нематериальная ментальная субстанция, онтологически отличная от тела — физической субстанции. Эта рабочая дефиниция опирается на уже введенные в корпусе исследуемых текстов определения.

Затем рассматривается минимальная терминологическая база для уточнения рассматриваемого понятия. Термин «субстанция» используется строго инструментально — как обозначение носителя свойств без дополнительных метафизических нагрузок. Такое ограничение нужно, чтобы избежать подмены разговором о «природе субстанции» там, где достаточно говорить о носителе ментальных свойств или состояний (модусов).

Далее обсуждается связь субстанциального дуализма с онтологией личности. Для рассматриваемого класса теорий характерно концептуальное сближение решений проблемы «сознание-тело» и онтологии личности. Ментальная субстанция либо отождествляется с личностью, либо существенным образом выступает как критерий индивидуации личности.

В силу того, что личность полагается действующим агентом, сразу после этого дается объяснение проблемы ментальной каузальности — в каком смысле ментальное должно быть причинно релевантным и какие методологические ограничения это создает для теорий субстанциального дуализма.

В завершение главы, когда заданы рамки класса теорий, фиксируются типичные клише, присутствующие в литературе по философии сознания, связанные с понятием «субстанциальный дуализм». В числе прочего показано, что метафизические обязательства класса теорий не обязывают ее быть связанной с религиозным мировоззрением, а также что картезианский дуализм является разновидностью субстанциального дуализма — эти понятия не тождественны.

§ 1. Понятие субстанциального дуализма

Субстанциальный дуализм (также иногда «субстанцииальный дуализм» или «дуализм субстанций») — точка зрения, что и тело, и ментальная субстанция являются разными субстанциями, принадлежащими к онтологически разным видам. При этом именно ментальная субстанция существенным образом реализует феномен сознательной жизни человека или других существ, обладающих сознанием.

Авторы «Блэкуэлловского руководства» утверждают, что тезис субстанциального дуализма требует согласия с двумя положениями⁷⁵:

- (a) существует субстанция, которая нематериальна;
- (b) эта субстанция является личностью или носителем личности, не тождественной телу.

Другое определение предложено в книге «Субстанция сознания» (2024). «Простой субстанциальный дуализм — это утверждение, что человек: (i) состоит из души, а именно фундаментальной, нематериальной субстанции, и физического тела; (ii) способен существовать без тела, но не без своей души и (iii) его ментальная жизнь реализована его душой»⁷⁶.

Построение продуктивной рабочей дефиниции класса теорий субстанциального дуализма можно начать с уточнения предложенных авторами положений и их соотношения друг с другом.

Во-первых, под *фундаментальностью* души понимается категориальная фундаментальность. Душа не тождественна никакому физическому объекту и не редуцируема к физическим видам или структурно-динамическим свойствам физического. Это не исключает номологической (или даже в некоторых случаях метафизической) зависимости существования души от состояния тела. Исключается лишь редукция фактов о душе к физическим фактам. Поэтому редуктивное объяс-

⁷⁵ Loose J. J., Menuge A. J. L., Moreland J. P. (eds.) *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 1.

⁷⁶ Rickabaugh B., Moreland J. P. *The Substance of Consciousness. A Comprehensive Defense of Contemporary Substance Dualism*. — Hoboken: John Wiley & Sons, 2024. — P. 47.

нение ментальных феноменов, опирающееся только на физическую базу, оказывается неполным. Это означает полное отсутствие эпистемологической сводимости — душу нельзя *определить* в каких-то других терминах, кроме самой души⁷⁷.

Во-вторых, следует остановиться на слове «нематериальный», используемом в определении «простого субстанциального дуализма». Термины «нематериальный» или «нефизический» используются не в эпистемическом, а в онтологическом смысле. Сущностные свойства души не исчерпываются структурно-динамическими предикатами идеальной физики, а ее критерии тождества не определяются так же, как критерии тождества физических объектов. Для позитивного обозначения такого рода субстанции используется традиционный термин «духовная субстанция». Важно отметить, что в этом не будет ничего внефилософского. Мы чисто концептуальными средствами обнаруживаем, что в универсуме есть два не сводимых друг к другу типа вещей. Один из этих типов мы традиционно именуем «материей», а другому даем название «духовный» просто в силу исторических и концептуальных обстоятельств.

В-третьих, указание на логическую возможность существования личности без тела можно понять в достаточно смягченном виде, без тезиса об актуальном бессмертии (хотя авторы «Субстанции души» подразумевают именно его). Даже если логическая отделимость допускается, фактическая посмертная судьба души — вопрос устройства актуального мира. Может оказаться, что разрушение тела влечет прекращение существования личности, несмотря на логическую или метафизическую независимость души и тела.

Почему авторы «Субстанции сознания» оперируют понятием «простой субстанциальный дуализм»? Из обсуждения трех аспектов выше видно, что базовые утверждения субстанциального дуализма позволяют выстроить на их основе довольно разные теории сознания или взгляды на онтологию личности. Так, теорией

⁷⁷ Разумеется, какие-то *другие* факты мира, например социальные или психологические, могут оказаться зависимыми как от фактов о душах, так и, возможно, от физических фактов.

субстанциального дуализма будет любая теория, которая соглашается с утверждениями простого субстанциального дуализма, но по-разному отвечает на остальные детали касательно статуса человеческой личности и сознания.

Таким образом, можно соотнести два предложенных в литературе определения. Первое из них фиксирует *родовое различие* между телом и субстанцией личности и, таким образом, уточняет онтологический статус носителя сознания как нематериальный. Определение из «Субстанции сознания» конкретизирует следствия из этих базовых положений, а именно: (i) реализует (a); (ii) и (iii) раскрывают то, что следует из (b).

Кроме того, «нематериальная субстанция» не является негативным определением. Это лишь указание на отличие души от тела, где термины «душа», «личность», «Я», «духовная субстанция», «субъект опыта» являются функциональными ярлыками для хорошо фиксируемого понятия, указывающего на нечто, реализующее ментальную жизнь субъекта и являющееся, таким образом, этим субъектом. Дополнительно к этому указание на фундаментальность души должно ясно указывать на ее логическую независимость не только от физических, но и от социальных и психологических фактов. Сами же такие факты могут быть зависимы от того, чем является душа.

Перед тем, как дать определение, следует также отметить, что в приведенных определениях «личность» отождествляется с сознанием. Как будет показано далее, такое отождествление не необходимо — «личность» может определяться некоторыми субстанциальными дуалистами как функциональное единство физической и духовной субстанций.

Таким образом, можно предложить рабочую дефиницию субстанциального дуализма. **Субстанциальный дуализм** — утверждение, что 1) существуют по меньшей мере две фундаментальные субстанции онтологически разных видов, материальная и духовная; 2) духовная, а не материальная субстанция является носителем ментальных свойств и выступает необходимым критерием для индивидуирования личности.

Такое определение фиксирует *широкий класс субстанциального дуализма*. Оно не предполагает заведомой отделимости души от тела и тем самым не исключает натуралистические, эмерджентистские и некоторые гилеморфистские версии. Конкретные теории могут различаться по тезисам о взаимодействии между субстанциями, происхождении духовной субстанции, ее посмертном бытии и т. д. Пока они не отрицают 1) и 2), они остаются разновидностями субстанциального дуализма. Это *рабочая дефиниция*, гармонизирующая два предложенных в литературе определения.

§ 2. Понятие субстанции

Сразу же следует эксплицировать понятие субстанции и задать рамки, в которых оно будет использоваться далее на протяжении всей работы. Субстанциальный дуализм настолько основательно опирается на понятие «субстанция», что без его обсуждения рабочее определение, данное выше, было бы неполным.

Под «субстанцией» далее будет пониматься носитель свойств — онтологическая единица, которой предцируются свойства и модусы⁷⁸. Это рабочее определение не фиксирует выбора между конкурирующими теориями о конкретных партикуляриях⁷⁹ и достаточно для целей настоящей работы. Важно, что есть *нечто*, что имеет свойства и может сохранять самоидентичность сквозь их изменение.

При этом использование понятия «субстанция» позволяет различать то, что выступает подлежащим предикации, и сами предцируемые свойства или модусы. В таком понимании субстанция не редуцируется к совокупности своих свойств и не требует принятия каких-либо сильных допущений о природе универсалий, тропов или партикулярий в номиналистском смысле. Этот нейтральный словарь позволяет обсуждать условия тождества и зависимости, не занимая специальной позиции в общей метафизике конкретных партикулярий.

В дальнейшем, говоря о *ментальной субстанции* в рамках субстанциального дуализма, будет иметься в виду именно субстанция как носитель ментальных

⁷⁸ Лакс М. Дж., Крисп Т. М. Метафизика: Современное введение. — М: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024. — С. 155.

⁷⁹ Там же. С. 121.

свойств, не будучи тем самым заранее связанным ни с картезианской, ни с какой бы то ни было другой конкретизацией. Такой подход совместим, например, с идеей «психологической субстанции» в смысле «единства носителя ментальных состояний», но *сам по себе* не предполагает выводов о механизме взаимодействия с телом, бессмертия или критериях тождества личности.

§ 3. Субстанциальный дуализм и онтология личности

Этот параграф фиксирует, какие выводы для онтологии личности становятся доступными, если принимать субстанциальный дуализм как рабочую рамку обсуждения сознания.

Формально субстанциальный дуализм — это метафизический тезис о наличии нематериальной ментальной субстанции, не тождественной физическому телу. В строгом смысле он концептуально не предрешает детальной онтологии личности. Однако исторически, как правило, субстанциальный дуализм неразрывно связан с анализом именно личности. Субъект опыта трактуется как носитель ментальных свойств, обладающий условиями тождества, не сводимыми к описанию тела⁸⁰.

Важно отметить, что связь между переживаемым опытом и переживающим его «Я» выглядит необходимой. В самом деле, мысли субъекта зависят от него самого в самом своем существовании в том смысле, что мысль не может быть даже идентифицирована как «просто мысль». По удачному выражению Лоу, «идентификация мысли возможна только со ссылкой на „Я“ как на то, что ее мыслит»⁸¹.

Поэтому далее мы приведем следствия такой «персоналистской интерпретации» субстанциального дуализма. Эти следствия нужно понимать как естественные, но не логически принудительные. Как это отмечено в рабочей дефиниции, ментальная субстанция по меньшей мере выступает необходимым принципом индивидуирования личности.

⁸⁰ Farris J. R. Considering Souls of the Past for today: Soul Origins, Anthropology, and Contemporary Theology // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. — 2015. — Vol. 57, № 3. — P. 368–397.

⁸¹ Lowe E. J. Why My Body Is Not Me: The Unity Argument for Emergentist Self-Body Dualism / *Contemporary Dualism: A Defense* (eds. A. Lavazza, H. Robinson). — New York: Routledge, 2014. — P. 251.

Вопрос о том, каков критерий понятия «личность», трактуется в субстанциальном дуализме по-разному. Ниже будет представлена попытка Фарриса развести несколько разных подходов.

Важно прояснить, что субстанциальный дуализм не отрицает наличия тесной взаимозависимости между сознанием и телом в повседневной жизни. Распространенное интерпретационное клише относительно этого класса теорий заключается в том, что если сознание и тело различны, то тело не имеет большого значения для человека. Фактически же теоретики субстанциального дуализма подчеркивают, что тело имеет решающее значение для обычного человеческого опыта и благополучия⁸². Как замечает Суинберн, «субстанциальный дуализм — это учение о том, что необходимо для нашего существования, а не о том, что делает жизнь полноценной и стоящей»⁸³. Тем самым Суинберн подчеркивает, что субстанциальный дуализм — это тезис о необходимых условиях *существования* личности, а не об условиях полноценной жизни. Субстанциальный дуализм логически совместим с сильной зависимостью обычной ментальной жизни от тела.

Даже если душа и тело метафизически различны, то тело (и мозг, в частности) можно рассматривать как функциональное или инструментальное условие для того, чтобы душа могла осуществлять свою деятельность, в том числе быть субъектом опыта. Да, душа может оказаться необходимой для того, чтобы субъективные переживания вообще возникли — она является их субъектом, но может оказаться так, что без тела сознательные состояния не могут даже возникнуть.

Все эти вопросы привели к классификации теорий субстанциального дуализма, тесно связанной с предлагаемыми в них ответами на вопросы об онтологии личности. Фаррис в работе «Душа теологической антропологии» (2017)⁸⁴ выделяет три разновидности субстанциального дуализма⁸⁵.

⁸² Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 2.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Farris J. R. *The Soul of Theological Anthropology. A Cartesian Exploration*. — New York: Routledge, 2017. — 198 pp.

⁸⁵ Ibid. P. 2.

1. Чистый субстанциальный дуализм (pure substance dualism). Эта разновидность теорий, по Фаррису, утверждает, что человек — это и есть душа во всех смыслах. «Я», субъект, личность, агент — все эти понятия имеют в качестве референта душу и только ее⁸⁶. При этом человек каким-то образом связан со своим телом, но не более того. Фаррис утверждает, что линия, идущая от Платона через Августина к Декарту, — это чистый субстанциальный дуализм⁸⁷.
2. Составной субстанциальный дуализм (compound substance dualism). Фаррис определяет этот подход так, что в его рамках люди — это объединение двух субстанций, но сущностная часть человека — это чистое «Я»⁸⁸. Можно сказать, что слово «человек» указывает на единство двух субстанций, но слово «личность» — на нечто сущностное, для чего не требуется тело. Последнее — интерпретация утверждений Фарриса, но она позволяет ухватить суть этого подхода.
3. Композитный субстанциальный дуализм (composite substance dualism). Этот вид субстанциального дуализма полагает человека как сочетание тела и души, одинаково необходимых, чтобы перед нами был именно человек⁸⁹. Для понимания этого подхода крайне важно уточнить, что в простом субстанциальном дуализме утверждается именно *логическая возможность* существования души без тела. Так, в композитном субстанциальном дуализме субстанция души должным образом соединена с телом, чтобы образовывать человеческую личность, и субстанция души «является *ens per se* в слабом смысле, но более естественно полагать ее как *ens per accidens*, поскольку она сущностно едина с материальным организмом»⁹⁰. Иными словами, Фаррис указывает,

⁸⁶ Ibid. P. 40.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

что для композитных субстанциальных дуалистов нет логической необходимости в наличии души и тела для образования человека, но мы живем в мире, где душа и тело с номологической необходимостью связаны, чтобы вместе быть человеком.

Как будет показано при реконструкции взглядов Суинберна, подобная классификация может оказаться достаточно полезной, так как проливает свет на не слишком ясные положения некоторых теорий.

Кроме того, данная классификация демонстрирует (хоть и без явной экспликации), что теории субстанциального дуализма *могут* быть натуралистическими. Существует не вполне точное распространенное представление, что субстанциальный дуализм неизбежно апеллирует к существованию мистических или ненаучных сущностей. Это совершенно не так, причем сразу в двух смыслах.

Во-первых, современные субстанциальные дуалисты часто представляют свои теории в строгих аналитических терминах, не апеллируя к религиозным представлениям или системам. Так, Суинберн в других своих работах, защищающих существование Бога, доказывающих рациональность религиозной веры или истину о воскресении Христа, в рамках своих работ по философии сознания сохраняет приверженность строгой чисто философской методологии. Это касается всех философов, которые действуют в рамках аналитической философии сознания и именно в контексте этой дисциплины, следуя за аргументами, приходят к выводу об истинности субстанциального дуализма. Действительно, субстанциальный дуализм *связан* с теологическими воззрениями, и действительно, теологические работы или работы по религиозной антропологии иногда апеллируют к субстанциальному дуализму, но такие труды скорее исходят из принятия истинности одной из таких теорий как предпосылки, но не как чего-то, что доказывается, обосновывается и защищается в чисто философском контексте.

Во-вторых, субстанциальный дуализм может быть вовсе лишен какой-либо связи с религией и оставаться натуралистической философской теорией. Например, Лоу защищает то, что он называет «некартезианским субстанциальным дуализ-

мом», и утверждает, что ментальные состояния могут иметь собственные причинные силы, просто потому, что таков естественный порядок природы⁹¹. Лоу считает, что можно принять существование нематериального «Я» и утверждать взаимодействие разума и тела, не отказываясь от эмпирической науки или реализма в отношении законов природы. Иногда в этом случае для более точного самопозиционирования философы предпочитают отказаться от слова «душа», называя нематериальную часть человека, ответственную за реализацию феномена субъективного опыта, «ментальной субстанцией» или каким-то еще тематически нейтральным образом. Например, такие теории могут оперировать понятиями «субъект», «личность», «Я» после того, как специфицируют их уникальный нефизический статус.

Подводя итог параграфа, можно сказать, что в аналитической философии сознания субстанциальный дуализм является метафизической теорией о том, *что* такое люди, а не мистическое или теологическое объяснение причин, *почему* они таковы. Как будет показано дальше, сторонники субстанциального дуализма утверждают, что признание нематериального «Я» помогает объяснить такие черты реальности, как сознание и рациональность, которые с трудом поддаются объяснению в рамках материализма. При этом теоретики субстанциального дуализма, конечно, стремятся совместить предлагаемые объяснения с тем, что говорят нейронаука и психология. Скорее предлагается новая интерпретация данных, полученных от них.

§ 4. Субстанциальный дуализм и проблема ментальной каузальности

В рамках субстанциального дуализма личность мыслится как носитель ментальных свойств, не тождественный телу. Тогда неизбежно встает следующий вопрос: если «Я» — не физическая вещь, то как его состояния и действия влияют на то, что происходит с телом и в мире? Иными словами, что делает субъекта причиной происходящего? **Проблема ментальной каузальности** заключается в попытке понять, как и возможно ли, чтобы ментальные состояния или свойства оказывали причинное воздействие на физические процессы.

⁹¹ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. ix.

Проблема ментальной каузальности является проблемой для любых теорий сознания, которые признают ментальное как не физический компонент реальности. По сути, повсеместный отказ от дуализма и развитие материалистических теорий сознания — результат попыток решить проблему ментальной каузальности, показав, что сознание тоже является физическим. Вопрос о природе и возможности ментальной каузальности называют «в самом сердце проблемы „сознание-тело“»⁹².

Субстанциальный дуализм — интеракционистский тезис. **Интеракционизм** — это утверждение, что ментальные и физические события причинно влияют друг на друга⁹³. Поскольку это неотъемлемая часть рассматриваемого класса теорий, тема настолько важна, что ее первичное прояснение уместно именно в главе 1.

Приняв интеракционизм как часть субстанциального дуализма, мы обязаны прояснить, почему теории такого рода вообще должны объяснять, как нематериальная субстанция может быть причинно релевантной для физических событий. Дальше проблема ментальной каузальности фиксируется как напряжение между принципом каузальной релевантности ментального и принципом каузальной замкнутости физического.

Принцип каузальной релевантности ментального — утверждение, что ментальные свойства реально влияют на ход событий (иначе ментальные состояния утратили бы свою роль в объяснении поведения и агентности)⁹⁴. **Принцип каузальной замкнутости физического (ПКЗФ)** — утверждение, что у каждого физического явления, имеющего причину, эта причина является достаточной физической причиной⁹⁵. Иными словами, «в физической вселенной не происходит ничего

⁹² Shoemaker S. Realization and mental causation // Physicalism and its Discontents (eds. C. Gillett, B. Loewer). — Oxford: Oxford University Press, 2001. — P. 74.

⁹³ Robinson H. Dualism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/> (дата обращения: 20.05.2025).

⁹⁴ Robb D., Heil J., Gibb S. Mental Causation / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/mental-causation/> (дата обращения: 25.05.2025).

⁹⁵ Kim J. Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays. — New York: Cambridge University Press, 1995. — P. 280.

такого, для объяснения причины чего пришлось бы выходить за пределы физического»⁹⁶.

Сами по себе эти два утверждения не говорят, что вопрос состоит в том, *как* ментальное могло бы влиять на физическое, или о том что у субстанциальных дуалистов есть *обязанность* четко объяснить, каким образом ментальные свойства вписываются в причинную картину мира. Однако на это указывает аргумент исключения. В достаточно простой форме он изложен в книге Волкова «Свобода воли. Иллюзия или возможность» (2018)⁹⁷. Кратко аргумент исключения таков: если физическое событие *P* уже имеет достаточную физическую причину *C*, то ментальная причина *M* либо тождественна *C*, либо избыточна. При этом систематическая сверхдетерминация отвергается. «Под случаями сверхдетерминации имеются в виду случаи, когда событие могло произойти по любой из нескольких не связанных между собой причин»⁹⁸. **Систематическая сверхдетерминация** — утверждение о законосообразном причинении некоего класса событий двумя независимыми причинами⁹⁹.

Как можно заметить, ментальную каузальность можно сохранить, если утверждать тождество ментальной и физической причин, «но это жертва очень значительная. На первый взгляд, мы спасем ментальную каузальность. Но при этом придется отрицать особый статус ментального и его специфические свойства»¹⁰⁰. В случае со субстанциальным дуализмом нетождественность ментальной и физической причин — часть определения. Именно поэтому субстанциальный дуализм

⁹⁶ Robb D., Heil J., Gibb S. Mental Causation / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/mental-causation/> (дата обращения: 25.05.2025).

⁹⁷ Волков Д. Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. — Москва: Карьера Пресс, 2018. — 368 с.

⁹⁸ Там же. С. 50.

⁹⁹ Papuneau D. Thinking about Consciousness. — New York: Oxford University Press, 2002. — P. 26.

¹⁰⁰ Волков Д. Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. — Москва: Карьера Пресс, 2018. — С. 51.

должен объяснять, как возможна ментальная причинность, — невозможность признать тождество ментального и физического требует либо признать систематическую сверхдетерминацию, либо отказаться от ПКЗФ.

На практике теоретики субстанциального дуализма выбирают именно второй путь. Однако здесь есть трудность. Общепринято, что «для того, чтобы события или объекты вступали в причинные взаимоотношения, должны выполняться два условия: временная и пространственная сопряженность»¹⁰¹. Разумеется, в случае если один из индивидов, участвующих в причинном взаимодействии, не материален, то он не может быть сопряжен с материальным индивидом, как минимум, в пространстве. По этой причине отказ от ПКЗФ должен сопровождаться объяснением того, что в онтологии делает субстанции однородными для возможности быть причинами друг друга. Как будет показано на примере конкретных теорий, они пытаются показать, что реальное причинное взаимодействие осуществляется не потому, что вещи «физические», а на основаниях принадлежности к одной категории. Так, Кунс утверждает, что свойства, реализующие причинное взаимодействие, принадлежат к классу телеологически релевантных свойств. Суинберн и Лоу утверждают, что «быть субстанцией» — более важное свойство для участия в каузальном взаимодействии, чем принадлежность к одному онтологическому виду субстанций.

В любом случае субстанциальный дуализм несовместим с ПКЗФ, и одной из важных проверок на содержательность конкретной теории является наличие в ней объяснения ментальной каузальности — причинного взаимодействия между ментальной субстанцией и телом.

Поскольку для субстанциального дуализма ментальная субстанция является по меньшей мере существенным фактором индивидуации личности (а в ряде версий просто является личностью), именно она должна выступать носителем агентной каузальности в поведении, иначе понятие личности теряет объяснительную

¹⁰¹ Кузнецов А. В. Композиционные свойства и три ответа на проблему ментальной каузальности. Стенограмма доклада / URL: https://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/30707/dokladchik_kuznecov.pdf (дата обращения: 27.05.2025).

силу. Так, свобода воли и ментальная каузальность оказываются концептуально смежны. Именно субъект, как нематериальная субстанция, должен вносить первичный причинный вклад в действие. Свобода воли предполагает хотя бы некоторую ментальную каузальность (обратное не следует). Формально субстанциальный дуализм совместим и с детерминизмом, но его центральная мотивация часто тяготеет к метафизическому либертарианству, что и отстаивают конкретные теории.

§ 5. Типичные атрибуции и смешения в обсуждении современного субстанциального дуализма

На фоне предложенных определений остановимся на некоторых не вполне точных атрибуциях, распространенных в современной философской литературе. Теперь, когда каркас субстанциального дуализма ясен, достаточно будет лишь продемонстрировать основные проблемные узлы.

В учебниках по философии сознания его объяснение (часто поверхностное и краткое) сопровождается распространенными стереотипными интерпретациями. Здесь будет показано, что часто приписывают субстанциальному дуализму, но что, однако, не является для него неизбежным исходя из определения.

1. Дуализм не принижает значение тела

Критики иногда утверждают, что если душа или ментальная субстанция — это *и есть* человек, тогда то, что происходит с телом, не имеет значения в любом из смыслов — онтологическом или нормативном. Однако это не так. Как упоминалось ранее, субстанциальные дуалисты обычно не считают тело незначительным. Более того, классификация Фарриса, представленная выше, демонстрирует, что для некоторого класса теорий субстанциального дуализма — для составного и композитного его вариантов — тело является неизбежно необходимой составной частью. «Быть воплощенным существом» можно рассматривать как необходимое для полноценного функционирования человека как такового. Например, один из наиболее радикальных религиозно мотивированных субстанциальных дуалистов, Суинберн, в явном виде отвергает идею о том, что дуализм подразумевает, что наличие тела и телесное благополучие неважны. Напротив, он утверждает, что «наличие тела

необходимо для полноценного человеческого существования»¹⁰². Субстанциальный дуализм означает не более чем утверждение, что существование человека не тождественно существованию тела. Из этого не следует, что тело ничего не дает жизни человека. На самом деле многие дуалисты придерживаются высокого взгляда на тело либо как на нечто естественным образом дополняющее душу, либо как на необходимое условие для возникновения или функционирования ментальной субстанции.

2. Субстанциальный дуализм не является научно опровергнутой теорией

Часто утверждается, что современная нейронаука опровергла дуализм, показав, что ментальные процессы идеально коррелируют с процессами в мозге. Сама возможность подобного утверждения показывает неправильное понимание тезиса субстанциального дуализма, а также смешивает языки науки и философии. Философски адекватные теории субстанциального дуализма признают наличие корреляций между сознанием и мозгом. Душа или ментальная субстанция использует мозг, чтобы воспринимать и думать. Личность является субъектом, *переживающим* ментальные процессы. Таким образом, дуалисты отрицают лишь то, что корреляция свидетельствует о тождестве сознания и мозга или представляет собой исчерпывающее объяснение. Ни одно открытие в нейронауке не показало, что активность мозга тождественна сознательному опыту. Дуалисты указывают, что эмпирическая наука по своей природе изучает именно физические корреляты, но не сами субъективные качества опыта, единство сознания или другие феноменальные свойства. Дуализм утверждает, что их просто не охватить физическим описанием¹⁰³. Собственно, нейронаука ставит задачи перед любой теорией, решающей проблему «сознание-тело». Дуалисты в данном случае предоставляют лишь один из видов объяснения данных нейронауки, утверждая, что нематериальный носитель сознания является единственным объяснением того, почему у нас вообще есть сознание,

¹⁰² Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 2.

¹⁰³ Loose J. J., Menuge A. J. L., Moreland J. P. (eds.) *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 1.

даже если мозг является непосредственным механизмом, посредством которого возможна ментальная жизнь.

3. Класс теорий субстанциального дуализма разнообразен, и картезианский дуализм — лишь одна из разновидностей¹⁰⁴

Даже в специальной литературе субстанциальный дуализм часто описывается как теория, синонимичная дуализму Декарта. На самом деле существует множество разновидностей субстанциального дуализма. Точка зрения Декарта — картезианский дуализм — является лишь одним (хотя и исторически важным типом), характеризующимся радикальным разделением разума и материи. Однако существуют теории, развивающие идеи Декарта, избавляясь от наименее правдоподобных утверждений и используя современные подходы в метафизике и философии сознания. Существуют натуралистические дуалисты, которые утверждают реальное различие между ментальной субстанцией и телом, но которые не поддерживают ни специфические для Декарта аргументы, ни отдельные обязательные положения его теории. Такие теории называют эмерджентным дуализмом — они утверждают, что сознание возникает из физического, но как радикально новое явление, чтобы быть субстанцией само по себе. Также в руководства по субстанциальному дуализму включаются современные гилеморфистские подходы (иногда именуемые «дуалистическим холизмом»). При всем этом внутри этих групп подходов есть собственные различия. Например, есть ли ментальная субстанция у животных, как именно организовано взаимодействие сознания и тела и т. п. — этому могут быть даны весьма разнообразные объяснения. Ошибочно рассматривать дуализм как монолитную доктрину, которая некритически повторяет теорию Декарта относительно онтологического статуса личности.

4. Субстанциальный дуализм может быть не только религиозно мотивированным, но даже если он таков, то он не остается чисто теологической доктриной

¹⁰⁴ Ibid.

Верно, что вера в нематериальную душу является центральной для многих религий и исторически религиозные мотивы играли значительную роль в дуалистической мысли. Однако было бы неправильно предполагать, что все аргументы в пользу субстанциального дуализма носят религиозный характер. В данном диссертационном исследовании будут обсуждаться только такие теории, которые носят чисто философский характер, даже если их автор является религиозно мотивированным мыслителем. Особенно это касается аргументов. Все обсуждаемые аргументы основаны на обычных для философии познавательных добродетелях. Исторический аргумент Декарта от представимости был именно таков. К обычному ряду аргументов в пользу субстанциального дуализма также относятся аргументы от единства сознания, разнообразные мысленные эксперименты, а также более специальные аргументы, вроде таксономического аргумента Лоу. Ни один из них явно не ссылается на теологические предпосылки. Из того, что многие субстанциальные дуалисты открыто привержены определенной религии, не следует полагать субстанциальный дуализм как замаскированную теологию. Современная философия предоставляет независимые рациональные мотивы для принятия этой теории.

Теперь, после прояснения распространенных неточностей, можно объективно подойти к современному обсуждению субстанциального дуализма. Эта точка зрения не является ни мистическим отрицанием науки, ни единой непреклонной догмой. Это класс теорий, объединенных утверждением, что сознание в некотором отношении принципиально не физическое и тем или иным способом реализовано нефизической субстанцией. Однако можно обнаружить полезное различие, которое позволит составить основу классификации теорий субстанциального дуализма. Их можно разделить на два широких вида по мотивации — это религиозно мотивированный субстанциальный дуализм и натуралистический субстанциальный дуализм.

Заключение к главе 1

В главе дано и раскрыто понятие субстанциального дуализма. «Субстанция» далее — носитель свойств, а «ментальная субстанция» — носитель ментальных

свойств, не тождественный телу. Этого достаточно, чтобы задать рамки целого класса теорий, не предвосхищая конкретные решения в каждой из них.

Теории субстанциального дуализма в современной аналитической философии сознания характеризуются общими специфическими чертами. Во-первых, это совмещение решения вопроса об онтологическом статусе сознания и онтологии личности. Носитель сознательного опыта рассматривается по меньшей мере как существенный фактор индивидуации личности, а часто и просто как личность. Во-вторых, это отношение к проблеме ментальной каузальности. Для субстанциального дуализма напряжение между причинной релевантностью ментального и каузальной замкнутостью физического соседствует с данным в определении тезисом о нематериальной природе носителя ментальных состояний. В силу того, что агент действия заведомо не физический, теории субстанциального дуализма обязаны не только давать объяснение ментальной каузальности, но и демонстрировать, как именно они могут отбросить принцип каузальной замкнутости.

В конце главы, когда заданы минимальные рамки субстанциального дуализма, показано, что субстанциальный дуализм не требует следования религиозным установкам или согласия со специфическими положениями старых теорий о природе «Я». Так, от реальных обязательств тезиса субстанциального дуализма оказываются отделены устойчивые клише о «пренебрежении телом» или обязательной вере в Бога, творящего душу. Тем самым поле для сравнения теорий очищено от неправомерных смещений и терминологических сдвигов.

Теперь обсуждение теорий может стать систематическим. Когда ясны общие онтологические обязательства, можно специфицировать, как теории субстанциального дуализма могут быть продуктивно классифицированы для создания четкой логической географии, которая могла бы помочь точно установить, чем является или чем не является та или иная теория.

Глава 2. Двумерная классификация теорий субстанциального дуализма

В главе 1 была задана рабочая дефиниция и очерчены минимальные онтологические обязательства субстанциального дуализма. Однако вместе с тем выявились методические трудности. Разные проекты, именуемые «субстанциальным дуализмом», смешиваются, а «картезианский» и «субстанциальный» дуализмы путаются как синонимы. Эта глава решает задачу построения эффективной классификации современных теорий субстанциального дуализма. Такая классификация должна эксплицировать то, что реально сообщается в конкретных теориях, — онтологический статус ментальной субстанции, тип ее отношений с телом, приверженность натурализму, фоновые метафизические установки и так далее.

В начале главы будет зафиксировано состояние дел в исследовании теорий субстанциального дуализма. Затем будут введены и операционализированы¹⁰⁵ критерии двумерного подхода. Первая ось — «картезианский — некартезианский» дуализм. Этот признак задается не по историческому ярлыку, а по набору проверяемых критериев — наличию тезиса о двух субстанциях, наличию и типу зависимости ментальной субстанции от физической и способу отличия ментальной субстанции от физической. Вторая ось тематизирует источник тезиса о существовании ментальной субстанции. От версий, апеллирующих к трансфизическим основаниям в религиозно мотивированных проектах, до натуралистических программ, объясняющих возникновение носителя сознания в рамках общего онтологического пейзажа без постулирования сверхъестественных сущностей. Такая двойная оптика позволяет, во-первых, развести «картезианский» и «субстанциальный» как несводимые тезисы, а во-вторых, зафиксировать дисциплинарный контекст религиозно мотивированных и натуралистических версий без смешения одного и другого.

¹⁰⁵ Под «операционализацией» здесь и далее понимается задание явных, проверяемых индикаторов применения понятия, то есть перечня признаков, по которым можно однозначно решить, выполняется ли тезис в конкретной теории. Здесь это методологический прием, и он не тождественен «операционализму».

В конце главы обсуждаются «некартезианские» случаи в общем виде — эмерджентизм и гилеморфизм. При обсуждении гилеморфизма дается реконструкция томистского подхода Стампа как примера некартезианского подхода, но который по праву может считаться разновидностью субстанциального дуализма, поскольку в нем постулируется возможность существования формы без материи. Для эмерджентизма и гилеморфизма определяется, при каких условиях они включаемы в класс субстанциального дуализма и где проходят линии демаркации. Так, слабый эмерджентизм не может быть включен в теории субстанциального дуализма, а сильный — может при согласии с тезисом о каузальной действительности возникающих ментальных субстанций (или «структур», если философ не согласен называть их субстанциями).

Результатом главы становится четкая логическая география позиций. По ней в следующей главе будут расположены конкретные теории и авторы, она же задает основания для их детальной реконструкции и сопоставления. Тем самым глава завершает переход от понятийного фундамента к систематическому обзору конкретных теорий.

§ 1. Положение дел в классификации теорий субстанциального дуализма

В текстах о субстанциальном дуализме на русском и английском языке трудно найти какую бы то ни было адекватную классификацию теорий этого класса. Так, например, можно найти утверждение, что «наиболее выдающиеся дуалисты современности открыто исповедуют картезианство»¹⁰⁶. Достаточно трудно проверить такое заявление. Действительно, один из наиболее выдающихся субстанциальных дуалистов современности — Суинберн — придерживается взглядов, наследующих взглядам Декарта. Однако не менее выдающийся британский философ Лоу,

¹⁰⁶ Leftow B. Soul, Mind, and Brain / The Waning of Materialism (eds.: R. C. Koons, G. Bealer). — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 395.

отстаивавший свою версию субстанциального дуализма, формулировал ее название как «некартезианский субстанциальный дуализм»¹⁰⁷, каковым он и является. С другой стороны, выдающийся аналитический философ религии Стамп придерживается томистского дуализма гилеморфистского толка, который она, однако, считает возможным называть «субстанциальным дуализмом»¹⁰⁸.

Другой пример — редакторы коллективной монографии «Современный дуализм: защита» (2014)¹⁰⁹ назвали один из разделов «Картезианский (субстанциальный) дуализм»¹¹⁰. При этом по общему контексту видно, что редакторы отождествляют понятия «картезианский дуализм» и «субстанциальный дуализм».

Есть и специфические содержательные аспекты текстов, которые проистекают именно из-за слабого осмысления места субстанциального дуализма в структуре современной аналитической философии сознания. Например, в отечественной статье о Суинберне можно найти фразу: «Он является одним из немногих философов, которые отстаивают радикальную модель в онтологии личности — субстанциальный дуализм, согласно которому, мы являемся нематериальными объектами, которые способны существовать после смерти»¹¹¹. Конечно, для теории Суинберна верно, что субъект может и продолжает жизнь после смерти, однако это не характеристическая черта субстанциального дуализма вообще¹¹².

Представляя аргумент в пользу субстанциального дуализма, философ Нида-Рюмелин вынуждена делать обширное предуведомление: «Согласно дуализму субъекта-тела, субъект — это индивид, который существует полностью в любой момент своего существования и сохраняется во времени, изменяя свои свойства.

¹⁰⁷ Lowe E. J. Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation // *Erkenntnis*. — 2006. — Vol. 65. — P. 5–23.

¹⁰⁸ Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // *Faith And Philosophy*. — 1995. — Vol. 12, № 4. — P. 520.

¹⁰⁹ Lavazza A., Robinson H. (eds.) *Contemporary Dualism: A Defense*. — New York: Routledge, 2014. — 292 pp.

¹¹⁰ *Ibid.* P. 137.

¹¹¹ Фауль Б. В. «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна // *Философия религии: аналит. исслед.* — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 152.

¹¹² Если Фауль имел здесь в виду именно теорию Суинберна, то неточности здесь нет, так как, согласно ей, «Я» способно к посмертному существованию.

Согласно дуализму-субъекта, субъекты существуют, а не сохраняются (субъекты существуют во времени, но они не являются протяженными во времени). Дуализм субъекта-тела не подразумевает, что сознательные субъекты могут существовать без тела. Если термин „субстанция“ зарезервирован для сущностей, существование которых не зависит от существования какой-либо другой сущности, то предлагаемая точка зрения не может быть классифицирована как версия субстанциального дуализма»¹¹³. Как можно заметить, Нида-Рюмелин дает обособленное название для своей теории — «дуализм субъекта-тела» — и проводит различие с тем, что субстанциальному дуализму навязано контекстом, но не является его определяющей чертой¹¹⁴.

С другой стороны, популярные предлагаемые классификации субстанциального дуализма носят специфический исторически обусловленный характер. Так, в «Стэнфордской энциклопедии философии» одна из предлагаемых классификаций выделяет три группы теорий: интеракционизм, эпифеноменализм и параллелизм¹¹⁵. Классификационным критерием здесь служит возможность влияния ментальной субстанции на физический мир. Однако, например, наиболее распространенная формулировка эпифеноменалистского тезиса — это формулировка о свойствах, а не о субстанциях. С другой стороны, параллелистские теории, хотя и сыграли важную историческую роль, сейчас могут быть признаны в общем неактуальными. Это же касается попыток отделить эмерджентный субстанциальный дуализм от не-эмерджентного. Первая группа теорий будет говорить о том, что ментальная субстанция возникает из физического субстрата, потому что таковы законы нашего

¹¹³ Nida-Rümelin M. An Argument from Transtemporal Identity for Subject-Body Dualism / The Waning of Materialism (eds.: R. C. Koons, G. Bealer). — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 191.

¹¹⁴ Цитата может показаться двусмысленной, но в теории Нида-Рюмелин присутствует нетождественность субъекта и его тела, а невозможность существовать субъекту после разрушения или повреждения тела связана с тем, что их связь носит характер номологической необходимости. Это будет обсуждаться ниже в разделе, посвященном эмерджентизму.

¹¹⁵ Robinson H. Dualism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/> (дата обращения: 20.05.2025).

мира. Вторая группа теорий будет говорить, что источник возникновения ментальной субстанции не связан с законами мира (например, она творится Богом). Однако и здесь есть свои сложности. Так, есть примеры субстанциальных дуалистов (Хэскер), которые полагают, что душа — эмерджентное свойство тела, но закон, который обеспечивает ее появление, установлен Богом в момент творения человека¹¹⁶.

§ 2. Классификационные критерии двумерного подхода

В этой работе мы предлагаем новый подход — двумерную классификацию теорий субстанциального дуализма.

Первая линия классификации — **разница между картезианским и некартезианским дуализмом**. Термин «картезианский» используется здесь не как конкретный историко-философский термин, а как название для операционального критерия — минимальной теоретической конфигурации. Достаточно реконструировать *простой картезианский дуализм* — ядро взглядов Декарта, независимое от его широкой рационалистской эпистемологии и теологии. Эта минимальная реконструкция нужна, чтобы: (i) дать эталон для различения видов субстанциального дуализма; (ii) избежать возможность обращения к соломенному чучелу «картезианства» вместо анализа реальных теорий субстанциального дуализма; (iii) сделать ось содержательно сопоставимой с современными дуалистическими теориями. Дальнейшая классификация опирается именно на эту минимальную конфигурацию, а не на полный проект Декарта. Те философы, которые принимают этот набор установок или более широко — набор установок картезианского дуализма вообще, находятся на этой линии близко к отметке «картезианский дуализм». Те философы, которые принимают лишь *простой картезианский дуализм*, будут находиться дальше

¹¹⁶ Hasker W. Emergent Dualism and Emergent Creationism: A Response to Joshua Farris // *Philosophia Christi*. — 2018. — Vol. 20, № 1. — P. 93–97. С одной стороны Хэскер прямо противопоставляет свой эмерджентистский дуализм «эмерджентному креационизму». Он пишет, что дилемма разрешима только выбором. Дилемма состоит в том, что если душа эмерджентна, то она не создается Богом, а если она создается Богом, то она не эмерджентна. А вот далее Хэскер защищает предпочтительность взглядов о «плане Бога», достигающего целей через установление законов, а не постоянное вмешательство.

от нее. Наконец, философы, которые не принимают специфические установки Декарта, будут находиться ближе к отметке «некартезианский дуализм».

Вторая линия классификации связана с общим контекстом работы философа, а по сути, с тем, принимает ли этот философ метафизический натурализм. **Метафизический натурализм** — это позиция, что вселенная состоит только из естественных объектов, свойств, событий и процессов¹¹⁷. Метафизический натурализм находится в оппозиции к религиозному мировоззрению, которое допускает ряд объяснений, которые не могут быть названы «естественными».

По отношению к метафизическому натурализму современных сторонников субстанциального дуализма можно разделить на две группы:

1. религиозно мотивированные субстанциальные дуалисты;
2. натуралистически ориентированные субстанциальные дуалисты.

Среди современных субстанциальных дуалистов, кажется, что первых — большинство. Более того, сообщества аналитических философов религии и аналитических философов сознания, отстаивающих субстанциальный дуализм, в значительной степени пересекаются. Суинберн, Хэскер, Рикабо, Морленд, Стамп — все это значимые философы религии или даже аналитические теологи.

§ 3. Картезианский критерий

3.1. Релевантность картезианской философии для современной философии сознания

Сразу три обстоятельства требуют остановиться на картезианском взгляде и дают возможность использовать его в качестве значимого операционального критерия для построения классификации.

I. Хотя обсуждение дуализма и вопросов о сознании велось и до Декарта, именно он создал концептуальные рамки, которые заложили основу философии сознания в ее современной форме. Некоторые ранние мыслители действительно про-

¹¹⁷ Metaphysical Naturalism / URL: <https://www.parmenides.me/metaphysical-naturalism> (дата обращения: 21.05.2025).

тивоопоставляли душу и тело, но их подходы к этому вопросу не отличались систематичностью. Кроме того, именно Декарт четко связал душу и сознание в аспектах субъективного опыта, личности, интеллектуальных способностей и тому подобного. Также Декарт связал вопрос о сознании с метафизикой в том же самом смысле, в котором эта связь сохраняется и сейчас, — он впервые определил их как две различные субстанции с четко выделенными характеристиками — мыслящую и протяженную. Это обстоятельство особенно важно, так как современные философы сознания продолжают работать в рамках того же широкого теоретического пространства, которое было намечено Декартом¹¹⁸.

Декарт считал метафизику, или «первую философию» в терминах Аристотеля, основой всего философского знания¹¹⁹. Современная аналитическая метафизика также во многом развивается как учение о категориях и наследует аристотелевской традиции¹²⁰. Это позволяет утверждать, что метафизика Декарта и аналитической философии имеют общий генезис, что исключает непреодолимые сложности при их взаимном переводе.

II. Философия Декарта остается точкой отсчета не только для философии сознания вообще, но и для обсуждения субстанциального дуализма в частности. Его строгая дихотомия между мыслящей и протяженной субстанциями стала отправной точкой, с которой удобно соизмерять все последующие теории. Например, отрицающие различие или предлагающие новые доводы в пользу дуализма.

III. В аналитической философии достаточно часто можно увидеть ситуации, когда субстанциальный дуализм отождествляется с картезианским дуализмом

¹¹⁸ «Широта» этого пространства означает, что сейчас могут обсуждаться онтологические различия между видами субстанций, проведенные не по границе между протяженным и не протяженным, но то, что различия будут вообще обсуждаться как различия между видами субстанций, является несомненной заслугой картезианского наследия. Характерный пример — первая и вторая главы книги «Сознание и перспективы физикализма» (2018) Дерка Перебума. Pereboom D. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. — Oxford: Oxford University Press, 2018. — 195 pp.

¹¹⁹ Соколов В. В. *Философия духа и материи Рене Декарта / Декарт Р. Сочинения в двух томах. Том 1 (сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова)*. — Москва: Мысль, 1989. — С. 21.

¹²⁰ Лакс М. Дж., Крисп Т. М. *Метафизика: Современное введение*. — Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024. — С. 29.

и подвергается ожесточенной критике уже на одном только основании, что такой взгляд является устарелым. Так, ярким примером может служить книга «Понятие сознания» (1949)¹²¹ Гилберта Райла, с которой уместно вести отсчет начала аналитической философии сознания. Райл представляет и развенчивает «официальное учение», которое он называет «мифом Декарта». Дело представляется так, что предлагаемое официальное учение — единственная альтернатива взглядам самого Райла. Причем работа Райла задала антикартезианскую повестку и определяющим образом повлияла на последующую траекторию дебатов¹²².

Таким образом, Декарт — фундаментальная фигура для основных линий дебатов о сознании. Это можно показать, обратив внимание на повторяющийся мотив в публикациях по аналитической философии сознания. Учебники и вводные книги по философии сознания, как правило, начинаются с исторического обзора или самого общего введения в предметную область, целью которых является продемонстрировать, в чем состоит проблема и какие по отношению к ней существуют основные позиции. В большинстве случаев либо историческая перспектива начинается с Декарта, либо в качестве первой позиции для объяснения берут его теорию. Примеры: «Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind» (П. М. Черчленд, 1988)¹²³, «An Introduction to the philosophy of mind» (Э. Дж. Лоу, 2004)¹²⁴, «Consciousness: A Very Short Introduction» (С. Блэкмор,

¹²¹ Райл Г. Понятие сознания. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. — 408 с.

¹²² См. Tanney J. Gilbert Ryle / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ryle/> (дата обращения: 20.05.2025). Также формулировка «веха» (landmark) отсылает к значимой стартовой роли книги в оформлении новой повестки, см. Small W. Ryle on the Explanatory Role of Knowledge How // Journal for the History of Analytical Philosophy. — 2017. — Vol. 5, № 5. — 57–76 pp. «Британская энциклопедия» называет «Понятие сознания» современной классикой, таким образом фиксируя роль книги в истории философии, см. The Concept of Mind work by Ryle / URL: <https://www.britannica.com/topic/The-Concept-of-Mind> (дата обращения: 20.05.2025).

¹²³ Churchland P. M. Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind. — Cambridge: MIT Press, 1988. — 184 pp.

¹²⁴ Lowe E. J. An Introduction to the Philosophy of Mind. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — 318 pp.

2005)¹²⁵, «Philosophy of Mind and Cognition. An Introduction» (Д. Брэддон-Митчел, Ф. Джексон, 1996)¹²⁶ и «Philosophy of Mind» (Дж. Ким, 1996)¹²⁷.

Даже в тех случаях, когда история начинается с более ранних мыслителей, как, например, в «Philosophy of Mind: A Guide and Anthology» (2004, Дж. Хейл)¹²⁸, Декарту уделяется больше места, чем предшествующим философам. Более того, философы, предлагающие новые теории сознания, часто делают это через противопоставление подходу Декарта. Так, Дэвид Армстронг в книге «A Materialist Theory of Mind» (1968) излагает свой материалистический подход к сознанию, начиная с объяснения, а затем критики картезианского дуализма¹²⁹.

В работе «Открывая сознание заново» (1992) Джон Серл утверждает, что вся аналитическая философия сознания унаследовала «картезианскую традицию» и «картезианский словарь»¹³⁰. Несмотря на то, что аналитическая философия сознания оформилась как дисциплина лишь во второй половине XX века, постановка ее основных проблем наследует именно Декарту и последовавшей сразу после публикации «Размышления о первой философии» дискуссии. Его вклад определил и способы, которыми современные философы обсуждают вопросы сознания, и термины, в которых ведутся эти дебаты.

3.2. Операционализация картезианского критерия

Задача этого раздела состоит в том, чтобы зафиксировать тезисы, согласие с которыми будет индцировать близость к «картезианскому дуализму» в предложенной классификации. Таких тезисов три.

¹²⁵ Blackmore S. *Consciousness: A Very Short Introduction*. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — 160 pp.

¹²⁶ Braddon-Mitchell D., Jackson F. *Philosophy of Mind and Cognition. An Introduction*. — New York: Blackwell, 2007. — 325 pp.

¹²⁷ Kim J. *Philosophy of Mind*. — Boulder: Westview Pres, 2011. — 374 pp.

¹²⁸ Heil J. *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — 916 pp.

¹²⁹ Armstrong D. M. *A Materialist Theory of Mind*. — New York: Routledge, 2023. — P. 18.

¹³⁰ Серл Дж. *Открывая сознание заново*. — Москва: Идея-Пресс, 2002. — С. 35.

- (1) Существует две субстанции, которые принадлежат к различным видам. Ум (*res cogitans*) и тело (*res extensa*) имеют разные модусы. Модусы ума нематериальны и непротяженны, модусы тела — протяженны и делимы¹³¹.
- (2) Мыслящая субстанция имеет привилегированный доступ от первого лица к своим ментальным актам, а знание о телесном и вообще физическом дано ей иначе¹³². Второе размышление «О природе человеческого ума: о том, что ум легче познать, нежели тело» детально описывает и привилегированный доступ, и особенности доступа ко всему, кроме состояний ума¹³³.
- (3) Между умом и телом существует реальное различие в картезианском смысле. Одно мыслимо и логически возможно без другого. Значит, они онтологически независимы в сильном смысле. В современной терминологии это означает метафизическую независимость¹³⁴.

Эти три положения можно назвать *простым картезианским дуализмом*. Они не фиксируют важные особенности теории самого Декарта, представляя собой ядро его взглядов на онтологию души. В литературе, где дистинкция между субстанциальным и картезианским дуализмом все-таки проведена, та или иная теория относится к картезианской разновидности, если соответствует этим критериям.

Однако это ядро не исчерпывает взглядов Декарта на душу целиком. В частности, здесь не говорится о том, что душа в самом деле продолжает существовать после смерти тела. Положение (3) фиксирует *возможность* для этого, но только согласие с тезисом о бессмертии и другие специфические особенности теории самого Декарта составляют *картезианский дуализм*.

¹³¹ «Размышления о первой философии», особенно первое и шестое. Саму метафизику субстанции Декарт задает в «Первоначалах философии», в параграфах 52–54 и 63–65.

¹³² Newman L. Descartes' Epistemology / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/> (дата обращения: 25.05.2025).

¹³³ Кроме того, в «Первоначалах философии» в параграфе 11 дана краткая формулировка в учебно-систематической форме.

¹³⁴ Cuning D. Descartes' Modal Metaphysics / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2024 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/descartes-modal/> (дата обращения: 25.05.2025).

Одной из таких особенностей является утверждение, относительно которого следует объяснить, почему оно не относится к *простому картезианскому дуализму*:

(4) Ментальные события без каких-либо препятствий могут причинно воздействовать на тело, а телесные — на ум.

Как было сказано в четвертом параграфе главы 1, субстанциальный дуализм — это интеракционистский тезис. Однако здесь следует уточнить, что для теории Декарта характерен прямой интеракционизм. **Прямой интеракционизм** — утверждение, что нет никаких препятствий к тому, чтобы две онтологически разнородные субстанции находились в причинном взаимодействии. Хэскер в «Эмерджентном „Я“» делает простое, но заслуживающее пристального рассмотрения утверждение. Он пишет: «Самое старое возражение, выдвинутое именно против картезианского дуализма (но все еще часто принимаемое за решающее), состоит в том, что из-за огромного различия между ментальными и физическими субстанциями причинное взаимодействие между ними непостижимо и невозможно»¹³⁵. В другом месте Хэскер выражается менее двусмысленно: «Ярко разрекламированная „проблема взаимодействия разума и тела“ определенно не является таким уж решающим возражением»¹³⁶.

Однако далеко не все субстанциальные дуалисты готовы принять прямой интеракционизм. Как будет показано в следующей главе, рассматриваемый класс теорий готов предоставить разнообразные объяснения интеракционизма. Поэтому утверждение (4) следует признать утверждением, относящимся к *картезианскому дуализму* как таковому, а не к *простому картезианскому дуализму*.

Кроме бессмертия души и объяснения взаимодействия, важным параметром для обсуждения всего субстанциального дуализма является вопрос о происхождении души. В то время как Декарт считал, что индивидуальная душа должна быть

¹³⁵ Hasker W. The Emergent Self. — New York: Cornell University Press, 1999. — P. 150.

¹³⁶ Hasker W. Creation, bugs, and emergence // Journal of Philosophical Theological Research (special issue on Free Will). — 2021. — Vol. 23 (89). — P. 93–112.

специально сотворена Богом и соединена Им после этого с телом, *простой картезианский дуализм* не специфицирует вопрос о происхождении индивидуальной ментальной субстанции.

§ 4. Происхождение ментальной субстанции как классификационный критерий

Вопрос о происхождении ментальной субстанции ортогонален ее онтологии.

Позиция Декарта — **креационизм**. Это утверждение, что индивидуальная ментальная субстанция должна быть специально сотворена и соединена с телом. Эта опция, однако, совершенно не обязывает придерживаться остальных картезианских взглядов. Так, томистский гилеморфизм, который несовместим с базовыми положениями даже *простого картезианского дуализма*, вполне совместим с утверждением, что душа творится Богом при зачатии или рождении.

С другой стороны, есть подвид теорий — **эмерджентный** (или эмерджентистский) **субстанциальный дуализм**. Согласно им, надлежащая физическая организация мозга или тела в целом порождает нематериальный, каузально действенный носитель «Я». Однако даже это не предрешает, будет ли теория натуралистической или религиозно мотивированной. Конкретный философ вполне может допускать, что соответствующий закон был установлен Богом именно для того, чтобы душа возникала и связывалась с телом без Его вмешательства.

Это приводит к вопросу о традиционизме. **Традиционизм** — это тезис, что свойства индивидуальной души передаются от родителей в процессе вполне естественного порождения человека¹³⁷.

Поскольку один и тот же вариант происхождения ментальной субстанции совместим с различными онтологиями, то использовать «происхождение души» как первичный классификационный критерий крайне затруднительно.

Классификационная ось «картезианский — некартезианский» дуализм страстифицирует теории по характеристикам, определяющим онтологический статус

¹³⁷ Traducianism / Catholic Encyclopedia. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/15014a.htm> (Дата обращения: 27.05.2025).

ментальной субстанции. Добавление второй оси, разделяющей теории на религиозно мотивированный и натуралистический субстанциальный дуализм, позволяет разделить теории по мировоззренческой зависимости, в которую встраивается (но не предрешает) вопрос о происхождении индивидуальной души.

§ 5. Религиозно мотивированный субстанциальный дуализм¹³⁸

Данный критерий задан общим контекстом работы философа или его теории субстанциального дуализма. Если философ не принимает метафизический натурализм, работает в русле аналитической философии религии или аналитической теологии, то его теория субстанциального дуализма будет теорией о статусе души.

При этом существуют разные способы обращения к религиозному мировоззрению, как к основанию для философской работы. Это важно постольку, поскольку следует оговорить условия, при которых религиозно мотивированная теория субстанциального дуализма остается теорией в рамках философии сознания, а не переходит дисциплинарную границу и оказывается религиозным обсуждением души как того, что представляет моральную ценность или подлежит Спасению или нечто подобное.

Во-первых, если мы находим в Священном Писании и Предании достаточно утверждений о существовании души, то мы можем заняться исследованием того, что подразумевается под душой, в каких контекстах происходит употребление понятия, к какого рода сущности в мире оно отсылает и так далее. Скорее всего, таким образом исследователь будет оставаться в рамках аналитической философии религии. Однако, например, если мы находим в Писании утверждение «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф 10:28) и используем его в качестве *посылки*, утверждающей существование души, ее явное отличие от тела и бóльшую важность души в сравнении с телом, то исследование переходит границу и оказывается в рамках дисциплины аналитической теологии независимо от точности изложения,

¹³⁸ Данный параграф написан на основании статьи: Девятко И. В. Возвращение гипотезы души // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2025. — Вып. 120. — С. 108–127.

четкости формулировок и традиций института, в рамках которого работа увидит свет. При этом могут существовать «более или менее теологичные» формы аналитической теологии¹³⁹. В приведенном примере цитата из Библии может служить началом *поиска*, компонента, на который указывает Матфей, но все последующие аргументы в пользу существования и онтологического статуса этого компонента могут быть целиком философскими.

В качестве примеров, охватывающих разные части предлагаемого спектра, можно привести две работы. Так, «Тело, душа и жизнь вечная» (1989) Дж. Купера¹⁴⁰ детально исследует Писание и Предание на предмет употребления там понятия «душа». Кроме того, Купер пытается выяснить, насколько существенным является для целостного христианского мировоззрения принятие утверждения о существовании души. Так, например, неожиданным и существенным может быть свидетельство о загробной жизни. Христос обращается к раскаявшемуся разбойнику: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со мною в раю» (Лк 23:43). Если душа — это просто название какого-то свойства физического тела, но не отдельной нефизической сущности, то возникнет концептуальное напряжение с указанием Христа на «ныне же». Кажется, подобное указание может говорить о том, что именно душа человека попадет в рай в самое ближайшее время¹⁴¹.

Во-вторых, это ситуация, когда философ занимается скорее метафизическим анализом статуса души — он выясняет логическую карту *возможных* теорий о душе, но исходит из факта, что душа существует, просто принимая «господствующую модель христианской теологической антропологии»¹⁴². Яркий пример —

¹³⁹ Бакер-Хитч М. Аналитическая теология и аналитическая философия религии: в чем разница? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. — 2021. — № 2 (10). — С. 169.

¹⁴⁰ Cooper J. W. *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. — Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989. — 280 pp.

¹⁴¹ Ibid. P. 127.

¹⁴² Farris J. R. *The Soul of Theological Anthropology. A Cartesian Exploration*. — New York: Routledge, 2017. — P. 1.

книга «Душа теологической антропологии» Фарриса. Примечательно, что во введении автор дает список требований, которым должна отвечать адекватная христианская модель человека¹⁴³. Она, по мнению Фарриса, должна:

- 1) ...учитывать общие контуры библейского повествования и того, что указано в Символе веры;
- 2) ...учитывать библейское учение о значимости воплощения Христа в полной человеческой природе;
- 3) ...учитывать библейское учение о продолжении существования человека между смертью и будущим воскресением после Страшного суда;
- 4) ...учитывать библейское учение о душах конкретных людей как о непреходящих сущностях, которые являются субъектами действий человека;
- 5) согласовываться с современной наукой;
- 6) обладать потенциалом для объяснения того, что такое грех по отношению к человеку.

Здесь крайне важен пункт 5). Аналитическая философия религии и аналитическая философия вообще не могут себе позволить *исходить* из религиозных положений, а значит, можно рассчитывать на то, что лучшие теории аналитической философии будут удовлетворять пункту 5) с высокой степенью надежности. За пределами аналитической философии религии и аналитической теологии есть дисциплина, которая в значительной степени отвечает на важнейшие вопросы о природе человека и о том, что такое человек, — это аналитическая философия сознания. Если *исключительно* средствами аналитической философии сознания может быть показана ложность материализма и существование нематериального субъекта, то аналитическая философия религии и аналитическая теология смогут использовать эти результаты в своем дисциплинарном поле.

¹⁴³ Ibid. P. 3.

§ 6. Натуралистический субстанциальный дуализм

В отличие от вышесказанного, натуралистический субстанциальный дуализм — это подход, который стремится обосновать существование нематериального сознания как чего-то, что реализовано отдельной субстанцией, на чисто философских основаниях, совместимых с *определенным образом* понятым натурализмом. Такие субстанциальные дуалисты могут быть или не быть религиозными, но, во-первых, в своих философских работах они представляют дуализм как теорию, которая, в принципе, может быть принята даже в светском, научном контексте, и, во-вторых, их дуализм нельзя прямо вписать в более широкий контекст аналитической философии религии или аналитической теологии. Термин «натуралистический дуализм» был популяризирован Чалмерсом, но он применил его к т. н. дуализму свойств. Натуралистический субстанциальный дуализм — это идея, что сознание и тело являются различными компонентами естественного порядка природы.

Одной из форм натуралистического дуализма является эмерджентный дуализм, разделяемый О'Коннором, Нида-Рюмелин и другими.

В целом натуралистически настроенные субстанциальные дуалисты стремятся показать, что дуализм может быть выстроен на чисто философских основаниях, доступных всем, а не только тем, кто имеет пресуппозицию в виде набора религиозных убеждений. Иными словами, если для объяснения сознания нет иного выхода, чем постулировать радикально новые принципы, принятие нематериальной субстанции, которая реализовывала бы свойства сознания, не является радикальным шагом, подобно тому как не являются такими шагами любые подходы в науке, которые делают новые фундаментальные открытия. Это отражает дух натуралистического субстанциального дуализма.

§ 7. Эмерджентизм и гилеморфизм

В этом параграфе будут обсуждаться два подхода, которые значительно отходят от картезианского критерия, причем разными способами и в разной степени. Эмерджентный субстанциальный дуализм остается достаточно близким к картезианству, поскольку «душа — это отдельная нематериальная субстанция, как это

предполагается в традиционном картезианском дуализме»¹⁴⁴. Однако она «является результатом естественной эволюции и возникает на основе материального субстрата в силу законов природы»¹⁴⁵. Специфицируя происхождение души, эмерджентизм отходит от картезианского дуализма. Уточняя, что между душой и телом есть законосообразная зависимость для обеспечения происхождения одного от другого, эмерджентизм заметно ослабляет тезис об их взаимной независимости, что отдаляет его уже от *простого картезианского дуализма*.

С другой стороны, гилеморфизм не предрешает вопрос о происхождении души, но полностью отходит от тезиса о взаимной независимости души и тела. **Гилеморфизм** — это тезис, согласно которому, любая индивидуальная субстанция есть единство двух составляющих: материи и формы, как актуализирующего принципа энтелехии, придающего множеству частей единство и видовую определенность¹⁴⁶. «Оставленный здесь без перевода термин „энтелехия“ отсылает к завершенности и актуальности конкретной вещи, которая делает ее определенным единством»¹⁴⁷. Ни «материя», ни «форма» по отдельности не суть субстанции; субстанция — их неразложимое единство.

В связи с этим следует уточнить, при каких условиях эмерджентный и гилеморфистский подходы будут представлять собой теории субстанциального дуализма.

7.1. Эмерджентизм и субстанциальный дуализм

Слово «эмерджентизм» философы употребляют в разных значениях. Список литературы по этой теме огромен, и в рамках философии науки проблема эмерджентизма — одна из центральных.

¹⁴⁴ Гаспаров И. Г. Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. — 2014. — № 1 (11). — С. 74.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Гаспаров И. Г. Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности // Философский журнал. — 2021. — Т. 14, № 4. — С. 65–81.

¹⁴⁷ Там же. С. 78.

В рамках аналитической философии сознания вопрос ставится следующим образом — является ли сознание эмерджентным феноменом? Обычно эмерджентность принято делить на «сильную» и «слабую».

Слабой называют такую эмерджентность, при которой все наблюдаемые явления полностью онтологически и каузально сводимы к некому ограниченному набору микрофеноменов, однако описание или предсказание их поведения требует рассмотрения системы целиком из-за сложности или чрезмерной громоздкости такого сведения.

Марк Бедо, один из главных теоретиков слабой эмерджентности, определяет ее через «объяснительную некомпактность». Свойство системы является эмерджентным в слабом смысле, если его можно вывести из микродинамики и начальных условий только путем пошагового моделирования в масштабе, соотносимом с масштабом самой системы¹⁴⁸. Нет никакого более простого аналитического способа предсказания ее поведения. Ключевой признак — отсутствие *возможности* выстроить объяснение высокоуровневого феномена низкоуровневым. Как подчеркивает Бедо, слабая эмерджентность совместима с материализмом. Несмотря на объяснительный разрыв, все высокоуровневые свойства в конечном счете зависят от микрофизического базиса и онтологически редуцируемы к нему.

Субстанциальный дуализм совместим с тезисом о *сильной* эмерджентности. Однако этот тезис может быть сформулирован несколькими способами. Гаспаров замечает, что «в отличие от стандартной эмерджентистской онтологии, в которой эмерджентность определяется в терминах супервенции» субстанциальные дуалисты «пытаются разработать каузальную концепцию отношения эмерджентности»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Bedau M. Downward Causation and Autonomy / Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science (eds. M. A. Bedau, P. Humphreys). — Cambridge: MIT Press, 2008. — P. 155–188.

¹⁴⁹ Гаспаров И. Г. Эмерджентные индивиды и неопределенность переживающего субъекта // Мысль. — 2016. — Вып. 21. — С. 107.

Упомянутая «супервенция» — это и есть онтологическая зависимость. В противоположность ей каузальное отношение — это отношение *порождения* одних объектов другими.

Номологический эмерджентизм — это утверждение, что между разными уровнями есть номологическая зависимость, но отсутствует логическая зависимость¹⁵⁰. То есть высокоуровневые факты зависимы от фактов низкого уровня лишь в силу законов природы нашего мира, но не логически вытекают из них. Иными словами, зная все факты о составляющих частях системы, невозможно логически вывести существование эмерджентного свойства без добавления каких-то дополнительных фундаментальных законов, которые и обеспечат появление этого свойства. Таким образом, эмерджентные свойства требуют особых «гетеропатических законов», по выражению Дж. С. Милля¹⁵¹. Это и есть «эмерджентные законы», которые дополняют базовые физические законы.

Номологический эмерджентизм близок по смыслу к классическому британскому эмерджентизму (С. Александер, Ч. Д. Брод), постулировавшему, что появление, например, жизни или сознания сопровождается и новыми законами природы, необратимо связанными с этими уровнями реальности.

Гаспаров выделяет два подхода, используемых разными субстанциальными дуалистами¹⁵².

1. Мозг каузально порождает новую субстанцию, обладающую собственными каузальными силами, а далее она способна к относительно самостоятельному существованию (подход Хэскера).

¹⁵⁰ Van Cleve J. Supervenience and closure // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. — 1990. — Vol. 58, № 3. — P. 225–238.

¹⁵¹ A System of Logic, Ratiocinative and Inductive by John Stuart Mill / URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/27942> (дата обращения: 25.05.2025).

¹⁵² Гаспаров И. Г. Эмерджентные индивиды и неопределенность переживающего субъекта // *Мысль*. — 2016. — Вып. 21. — С. 102–115.

2. Никакой отдельной «нематериальной вещи» не добавляется, но возникает сложная система, которую можно в явном виде индивидуировать и которая обладает нередуцируемыми ментальными свойствами (подход О'Коннора¹⁵³).

В любом случае, если представить новый онтологически независимый факт как субстанцию, то номологический эмерджентизм вполне согласуется с утверждением о метафизической независимости субстанций друг от друга.

Можно заметить, что оба подхода постулируют собственные каузальные силы у возникающих субстанций. Отсюда возникает второй способ сформулировать тезис сильного эмерджентизма. Этот способ акцентирует причинный компонент в обсуждениях сильного эмерджентизма. Слабый эмерджентизм или строгий материализм обычно не допускает появления собственных не наследуемых с нижних уровней каузальных сил. Сильный эмерджентизм обычно допускает, что на более высоком уровне могут возникнуть принципиально новые свойства, которые наделяют всю систему новыми причинными силами, отсутствующими на уровне компонентов.

В частности, речь идет о **нисходящей каузальности**, когда целое влияет на поведение своих частей или на процессы нижележащего уровня. Например, предполагается, что метаболизм целой клетки может регулировать (через концентрации веществ, сигнальные каскады и т. п.) биохимию отдельных молекул, составляющих собственно эту клетку. Обычно считается, что именно законы, действующие на более низком уровне, конструируют происходящее на более высоком.

В контексте философии сознания это важно, потому что если сознание является порожденным высокоуровневым свойством с собственными каузальными силами, то именно оно, будучи не физическим, может вызывать определенные нейронные активности (скажем, сознательное решение поднимает руку, инициируя нейронные сигналы). Следует отметить, что, вводя нисходящую каузальность,

¹⁵³ Какой можно приписать онтологический статус этой новой системе, будет обсуждаться в следующей главе, где будут изложены взгляды О'Коннора.

эмерджентисты вынуждены объяснить, как она совместима с принципом каузальной замкнутости физического.

В самом деле, если причинами физических событий могут быть только другие физические события, то нисходящая каузальность представляется в высшей степени сомнительным утверждением. Особенно если речь идет о заведомо нефизическом компоненте реальности — сознании. Допущение такой схемы означало бы нарушение законов сохранения. Возможность такого нарушения — серьезный философский вопрос. Все перечисленные далее авторы вынуждены постулировать такую возможность. Более того, скорее всего, субстанциальный дуализм в любой своей форме требует обоснования возможности нарушения законов сохранения, что и будет показано ниже.

Эмерджентизм становится тезисом субстанциального дуализма тогда, когда:

- постулируется ментальная субстанция, порожденная другим уровнем реальности;
- эта субстанция — первичный носитель феноменальных свойств;
- она не тождественна ни мозгу, ни организму вообще, причем ее зависимость от тела — не логическая, а как минимум номологическая.

Эмерджентизм — это во многом не только ответ на вопрос о связях между ментальной субстанцией и телом, но и вопрос о происхождении ментальной субстанции. Так, эмерджентный субстанциальный дуализм может оказаться крайне близок к *простому картезианскому дуализму* в вопросе о том, чем является ментальная субстанция. Однако он будет достаточно далек от версии Декарта, утверждая, что эта субстанция не сотворена Богом, а возникла на основании имеющихся в актуальном мире законов природы.

7.2. Гилеморфизм и субстанциальный дуализм

В немногочисленные второисточники (учебники, руководства, введения), посвященные субстанциальному дуализму в современной аналитической философии сознания, включают также и гилеморфизм. Как было упомянуто в начале параграфа, осмысление этой позиции как варианта субстанциального дуализма достаточно проблематично.

Вообще «дуализм» в современной аналитической философии сознания может быть понят как родовой термин для огромного ряда теорий. Его разновидностями могут быть вполне материалистические «предикативный дуализм» и «нередуктивный физикализм». Также дуализм свойств, который обычно формулируется как монистический тезис относительно числа видов объектов в мире, но с утверждением, что у них существует две не сводимых друг к другу группы свойств. Так, субстанциальный дуализм и гилеморфизм могут считаться двумя разными видами дуализма.

Однако исторически они оказались объединены общей темой. Эта тема — душа. Так получилось, что неотомизм и аналитическая философия религии в значительной степени переплелись друг с другом. Одной из важных фигур, через работу которой произошло это слияние, была Г. Э. М. Энском¹⁵⁴. Однако, по сути, томистская гилеморфистская традиция интерпретации души не прерывалась в философии. Аналитическая же философия, в свою очередь, возникла как традиция в начале XX века, а затем начала осваивать несвойственные ей поначалу темы — философию религии и в полной мере философию сознания. Таким образом, можно сказать, что гилеморфизм был воспринят аналитическими философами религии как решение проблем в философии сознания.

Одним из видных философов в аналитической философии религии, повлиявших на становление аналитической теологии, является Элеонора Стамп (род. 1947). В статье 1995 года «Некартезианский субстанциальный дуализм и материализм без редукционизма» она продемонстрировала возможности гилеморфизма томистского толка для решения проблемы «сознание-тело»¹⁵⁵. В этой же статье Стамп по-

¹⁵⁴ Точнее говорить о формировании направления «аналитический томизм», для которого Энском и философ П. Гич действительно являются ключевыми предтечами. Через их работы (в т. ч. религиозно-философские тексты Энском) произошло устойчивое взаимодействие томистской традиции с аналитическими методами, в том числе при формировании аналитической философии религии. См. Haldane J. *Analytical Thomism: A Brief Introduction* // *Monist*. — 1997. — Vol. 80 (4). — P. xiii–xxiii.

¹⁵⁵ Stump E. *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism* // *Faith And Philosophy*. — 1995. — Vol. 12, № 4. — P. 520.

казала, по какой причине гилеморфизм может быть понят как разновидность субстанционального дуализма (она именно так и считает). По всей видимости, именно эта статья Стампа повлияла на понимание гилеморфизма как подвида субстанционального дуализма, а не разновидности дуализма как такового.

Как можно понять, позиция Стампа опирается на интерпретацию теории души Фомы Аквинского. Здесь не будет подвергнуто всестороннему рассмотрению реальное соответствие теории Стампа и взглядов Фомы. Вместо этого в этом разделе мы сосредоточимся на кратком изложении позиции Стампа, которую можно назвать проработанным примером современного религиозно мотивированного гилеморфизма. Эта позиция несколько более выпукло показывает возможности аристотелианского фреймворка для решения проблемы «сознание-тело».

Лозунгом гилеморфистов в данном контексте является утверждение, что «душа — это форма тела». Однако теория сознания или теория души здесь не может быть изложена из общего метафизического утверждения о том, что такое форма вообще. Стампа утверждает, что все материальные объекты *состоят из* материи и формы¹⁵⁶. Однако несмотря на то, что и то и другое является полноценным компонентом для того, чтобы состоялась вещь, они все же принципиально разные по своей онтологической роли. Форма — это конфигурация материи, которая является компонентом, который обеспечит то, чем является материя. Причем формы бывают акцидентальными и сущностными¹⁵⁷. Сущностная форма — то, что обеспечивает принадлежность вещи, частью которой она является, к определенному виду. То есть, например, форма собаки обеспечивает то, что перед нами именно собака. Таким образом, сущностная форма обеспечивает существование всех свойств, по

¹⁵⁶ Sump E. Forms and Bodies: The Soul // Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. — Vol. 3, Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (ed. by M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos). — Turnhout: Brepols, 2006. — P. 1379–1387.

¹⁵⁷ Можно было бы сказать «субстанциональными», но для того, чтобы обеспечить смысловое выделение в тексте о субстанциональном дуализме, было принято решение использовать слово «сущностный». Stump E. Aquinas. — New York: Routledge, 2003. — 611 pp.

которым виды вообще отличаются друг от друга. С другой стороны, акцидентальная форма отвечает за то, как выглядит конкретный индивид. Разумеется, сущностная форма у вещи может быть только одна.

Как можно заметить, такой взгляд восходит к метафизике Аристотеля и, как отмечает Стамп, метафизика Фомы Аквинского является аристотелианской¹⁵⁸.

Теперь следует оценить, что именно означает утверждение «душа — это форма тела». Души, по Стамп, оформляют материю, из которой состоят люди. Поведение человека — материальные события — зависит от той конфигурации, которую человеку придает его душа. Однако Стамп не в состоянии остановиться на этом, потому что тогда не вполне понятно, какой принцип должен отвечать за появление именно этих черт личности, которые мы наблюдаем у человека через его тело. По этой причине Стамп добавляет, что души сами сконфигурированы таким образом, чтобы придавать конфигурацию телу¹⁵⁹.

К счастью, Стамп — систематический философ и у нее есть примеры *форм, существующих независимо от материи*. Для существования вещи нужна форма — одна только материя неспособна стать вещью. Однако для формы такого метафизического ограничения нет. Очевидным примером формы, существующей без материи, является Бог¹⁶⁰. Нетрудно заметить: чтобы существовать в виде одной только формы, необходимо обладать какими-либо характеристиками, то есть быть сконфигурированными. По всей видимости, форму конфигурирует она сама.

Так, можно сказать, что душа в чем-то подобна Богу, а в чем-то — формам обычных вещей. Она обеспечивает существование физического тела в том виде, в котором оно, собственно, существует. В то же время душа обладает всеми чертами, которые обеспечивают существование человека как человека, — волей, способностью к обретению знаний, формированию характера и так далее.

¹⁵⁸ Stump E. The Nature of Human Beings / The New Cambridge Companion to Aquinas (eds. E. Stump T. J.). — Cambridge: Cambridge University Press, 2022. — P. 126–150.

¹⁵⁹ Stump E. Aquinas. London; New York: Routledge, 2003. — 611 pp.

¹⁶⁰ Ibid. P. 199.

Следует обратить внимание, что именно этот аспект позволяет Стамп классифицировать собственную теорию как разновидность субстанциального дуализма. Душа способна к самостоятельному существованию. Хотя, разумеется, вся теория позволяет интерпретировать душу именно как компонент единой субстанции — человека¹⁶¹. Стамп разрешает это концептуальное напряжение следующим образом. Она предлагает использовать для определения субстанциального дуализма отсылку не только к полноценным субстанциям, таким, как они описаны в § 2 главы 1, но и к любым сущностям, которые способны к самостоятельному существованию.

При этом в традиции томистского гилеморфизма просто принято считать, что когнитивные способности осуществляются человеком благодаря наличию у него души¹⁶². Это важно потому, что если за когнитивные способности отвечает форма, то продолжение интеллектуальной и даже волевой деятельности возможно даже после смерти тела, поскольку форма способна к самостоятельному существованию, а именно она отвечает за эти способности.

Остается вопрос о происхождении души. Стамп в этом вопросе является креационистом. Душа индивидуально творится Богом для каждого человека¹⁶³.

Как нетрудно заметить, эта форма дуализма максимально далеко отстоит от картезианского дуализма и при этом является, очевидно, религиозно мотивированной вплоть до того, что выделить здесь ядро философии сознания, которое содержательно можно было бы использовать вне контекста философской религиозной системы Стамп, попросту невозможно.

Именно это обстоятельство вызывает беспокойство у некоторых других философов, даже тогда, когда они являются религиозно мотивированными. Так, для

¹⁶¹ Stump E. The Nature of Human Beings / The New Cambridge Companion to Aquinas (eds. E. Stump T. J.) Cambridge: Cambridge University Press, 2022. — P. 126–150.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // Faith And Philosophy. — 1995. — Vol. 12, № 4. — P. 505–531.

Хэскера невозможность совместить дуализм такого рода с эволюционной теорией является решающим доводом против нее¹⁶⁴.

Однако есть и другая сторона вопроса, связанная с концептуальным напряжением при обсуждении гилеморфизма в контексте философии сознания. Существует натуралистический гилеморфизм, лишенный какого бы то ни было наследия Фомы Аквинского, который достаточно сложно назвать разновидностью субстанциального дуализма даже в самой простой форме. Теория У. Яворского является примером именно такого гилеморфизма.

Гилеморфизм Яворского — тезис о «структуре» как базовом онтологическом и *объяснительном принципе*¹⁶⁵. В целом он совпадает с тем, что утверждает Стамп. Некоторые индивиды, а именно живые организмы, состоят из материи, организованной определенным образом. Именно организация делает их теми, чем они являются, и наделяет соответствующими способностями. Яворский отвергает как редуктивный физикализм, так и вообще утверждение о каком-либо дуализме. Как и у Стампа, форма не есть отдельная субстанция, но и не сводима к организации физической структуры в силу чисто физических же причин. Форма — реальная структура с каузальными силами на уровне целого, но она выявляется нами постольку, поскольку индивид вообще существует. Мы попросту обнаруживаем, что у него есть форма. Если речь идет о живом организме, то его способности, задаваемые формой, позволяют обеспечить причинную эффективность ментального без конкуренции с физическими процессами, поскольку именно эта форма обеспечивает нисходящую каузальность. Яворский заявляет свою позицию как метафизический натурализм, поскольку именно эмпирические науки дают нам основания постулировать различные виды структур. Они не выявляются исключительно концептуальными средствами.

¹⁶⁴ Hasker W. A Critique of Thomistic Dualism / The Blackwell Companion to Substance Dualism (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). New York: Blackwell, 2018. — P. 123–131.

¹⁶⁵ Jaworski W. Hylomorphism and the Metaphysics of Structure // Hylomorphism and the Metaphysics of Structure. — 2014. — Vol. 91 (2). — P. 179–201.

По всей видимости, классификация гилеморфизма осуществляется *ad hoc*, авторами теорий и составителями тематических сборников и монографий. Несмотря на то, что душа в теории Стамп способна существовать отдельно от тела, метафизические принципы, лежащие в основе теории, совершенно иные, чем у порожденной физической основой или созданной Богом полноценной субстанции. Кажется, что для продвижения в философии сознания было бы уместно классифицировать гилеморфизм как форму дуализма, стоящую наряду с субстанциальным дуализмом, а не являющуюся его разновидностью. Сейчас это осуществляется скорее по историческому стечению обстоятельств, чем как результат хорошо проделанной классификационной работы.

Можно сказать, что гилеморфизм подпадает под *широкое определение субстанциального дуализма*, если выполнены следующие условия:

- форме приписан статус носителя критериев индивидуации личности;
- допускается *de re* делимость формы от материи;
- индивидуальная форма не тождественна организму;
- каузальная релевантность ментального не редуцируется к организму.

Гилеморфизм отстоит далеко от картезианского дуализма. Несмотря на то, что он может поддерживать утверждение, что душа сотворена Богом, а не возникла в силу законов природы, то, как существует душа, довольно далеко от базового утверждения о двух субстанциях, разных по онтологическому виду, но одинаковых по факту бытия именно субстанциями как категорией бытия.

Заключение к главе 2

В этой главе был предложен и обоснован подход к классификации теорий субстанциального дуализма. С одной стороны, есть операционально заданный «картезианский критерий» — минимальная конфигурация тезисов о ментальной субстанции, реконструированная без привязки к полной рационалистской системе Декарта и пригодная в качестве проверяемого индикатора об особенностях теории. С другой стороны, предлагается проводить четкое различие религиозно мотивированных и натуралистических версий субстанциального дуализма. В связи с этим

было показано, что креационизм, эмерджентизм и традиционизм не задают типологию сами по себе, поскольку один и тот же сценарий происхождения совместим с разными онтологическими моделями. Предложенная классификация также помогла уточнить общие границы всего класса теорий.

Так, получили отдельное рассмотрение конкретно эмерджентистские и гилеморфистские программы. Было показано, при каких условиях они являются теориями субстанциального дуализма, а при каких нет. Сильный эмерджентизм, постулирующий ограниченную (номологическую) зависимость ментального от физического и признающий каузальную релевантность ментального, попадает в класс теорий и даже находится достаточно близко к картезианскому краю классификационной оси. Гилеморфистская теория является теорией субстанциального дуализма, только если постулирует хотя бы какую-то независимость формы от материи. В противном случае — если форма и материя представляют собой принципиально неразделимые аспекты одной субстанции — теория не может быть признана входящей в рассматриваемый класс.

Дальнейшее изложение использует эту карту как инструмент анализа. В следующей главе рассматриваются конкретные теории — от дуализма субъекта-тела Нида-Рюмелин до эмерджентистских версий Хэскера и О'Коннора, гилеморфизма Кунса, «квиеетистского» дуализма Лаваццы. Тщательной реконструкции подвергаются две наиболее разработанные современные теории субстанциального дуализма. Это религиозно мотивированный картезианский дуализм Суинберна и натуралистический некартезианский дуализм Лоу.

В конце главы 3 предлагается систематизация теорий согласно предложенной двумерной классификации.

Глава 3. Теории субстанциального дуализма

Предложенная в главе 2 карта позиций задает порядок дальнейшего анализа и позволяет сравнивать теории без потери их внутренней логики. В текущей главе мы применяем эту рамку к ключевым современным версиям субстанциального дуализма.

Задачи главы 3 состоят в том, чтобы, во-первых, реконструировать ряд влиятельных позиций, показывая их онтологические обязательства и рабочие определения души, тела и личности. Во-вторых, на каждом шаге соотнести позицию с введенными критериями. В-третьих, проследить, как каждая теория отвечает на типовые вызовы, существенные для дуалиста.

Первые пять параграфов представляют презентацию менее проработанных теорий сознания, реконструируемых по ключевым положениям, позволяющим передать их суть. После этого следуют две расширенные реконструкции наиболее разработанных систем. Сначала дается подробное изложение картезианского дуализма Суинберна, затем — холистической антропологии Лоу. Эти позиции представляют собой противоположности (без перехода в гилеморфизм) на карте позиций. Суинберн — религиозно мотивированный философ, развивающий картезианство, а Лоу настроен натуралистически и сам называет свою теорию «некартезианским субстанциальным дуализмом».

Наконец, в последнем параграфе все рассмотренные позиции располагаются на осях двумерной классификации, что позволяет увидеть их взаимное расположение и расхождения по ключевым параметрам.

§ 1. М. Нида-Рюмелин и дуализм субъекта-тела

Мартине Нида-Рюмелин (род. 1957) в статьях и докладах на конференциях отстаивает то, что она называет «дуализмом субъекта-тела». Эта позиция в явном виде выражает утверждение намного более сильное, чем нередуктивный материализм и дуализм свойств. По сути, дуализм субъекта-тела — это тезис об онтологическом статусе личности, который соответствует определению субстанциального дуализма. Как это уже отмечалось, Нида-Рюмелин крайне осторожна с этим понятием. Она сопротивляется приписыванию ее позиции утверждений о бессмертии

души и предпочитает гораздо более нейтральный термин для обозначения ментальной субстанции — «субъект» или «субъект опыта».

По ее мнению, существует субъект опыта, у которого есть «опыт мышления и действия», и он не является «ни тождественным какой-либо материальной вещи, ни конституированным какой-либо материальной вещью». Соответственно, субъект — не материальный объект. Этот нематериальный субъект не является объектом или процессом мозга, а представляет собой отдельную самостоятельную вещь.

Важно отметить, что Нида-Рюмелин подчеркивает, что субъект сохраняется во времени как одна и та же вещь. При этом для такого субъекта возможна только одна метафизика существования во времени — эндурантизм¹⁶⁶. **Эндурантизм** — утверждение, что объект полностью и всецело существует в каждый из нескольких разных моментов времени¹⁶⁷. Разумеется, субъект изменяется во времени через изменение его свойств, что не позволяет содержательно разделить такую «метафизическую архитектуру» субъекта с традиционным понятием субстанции. Иными словами, личности — это устойчивые во времени субстанции. Это «Я» является тем, чему принадлежат свойства и состояния сознания.

Нида-Рюмелин утверждает, что невозможность сознания существовать без тела утверждает существование между ними онтологической зависимости. Однако следует внимательно рассмотреть модальный регистр, в котором она утверждает эту зависимость. В статье «Дуалистический эмерджентизм» Нида-Рюмелин показывает, что сознающий субъект появляется в тот момент, когда некоторая физическая система приходит в достаточно сложное состояние, при котором появится нечто, что способно осознать эту физическую систему как свое тело¹⁶⁸. Однако это

¹⁶⁶ То есть субъект «движется сквозь время» как просто единый объект, а не имеет временной протяженности, как это утверждается в рамках пердурантизма. См. Лакс М. Дж., Крипп Т. М. Метафизика: Современное введение. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024. — С. 309.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Nida-Rümelin M. Dualist Emergentism / Contemporary Debates in Philosophy of Mind (eds. B. McLaughlin, J. Cohen). New York: Blackwell, 2006. — P. 269–286.

утверждение показывает, что здесь есть лишь номологическая необходимость такого возникновения. В принципе, представимо, чтобы тело удовлетворяло бы всем условиям, но возникновение субъекта не произошло бы. Значит, строгой логической связи здесь нет, а значит, нет и случая метафизической зависимости.

Почему же нельзя сказать, что это тело и окажется самым субъектом? Кажется, что гораздо естественнее предположить, что у сложной физической системы возникнут сложные свойства, обеспечивающие перспективу от первого лица для нее самой.

Наиболее ярким доводом служит аргумент транстемпорального тождества, разработанный Нидой-Рюмелин в поддержку дуализма субъекта-тела. Она предлагает нам рассмотреть мысленные эксперименты, связанные с возникновением копии субъекта. Классическим случаем является мысленный эксперимент с разделением мозга. Следует представить себе, как из одного человеческого тела вынимают два полушария мозга, затем одно пересаживают одному идентичному клону, а второе — второму. После операции оба человека приходят в себя и оба считают себя «продолжением» изначального субъекта.

У нас есть основания думать, что мозг — достаточно важная часть тела, ответственная за порождение субъекта. Если человеку удалят одно полушарие, чтобы, например, спасти от опухоли, мы будем считать человека после операции *тем же*, каким он был до нее. Так, Нида-Рюмелин утверждает, что существует лишь четыре возможности, чтобы описать результат такой манипуляции¹⁶⁹:

- (1) Оба новых субъекта вместе одновременно являются тем же субъектом, что был до операции.
- (2) Субъект с левым полушарием является тем же субъектом, что был до операции, а второй субъект — новый субъект.
- (3) Субъект с правым полушарием является тем же субъектом, что был до операции, а второй субъект — новый субъект.

¹⁶⁹ Nida-Rümelin M. An Argument from Transtemporal Identity for Subject–Body Dualism / The Waning of Materialism (eds.: R. C. Koons, G. Bealer). Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 195.

(4) Субъект до операции мертв, теперь существует два новых субъекта.

По мнению Нида-Рюмелин, ситуация (1) просто логически противоречива. Оба новых человека показывают какое-то поведение, говорят о себе, указывают словом «я» на нечто реальное и отдельное друг от друга. Ситуация (4) крайне неправдоподобна, если бы мы соглашались с ней, то мы должны были бы думать, что в мысленном эксперименте, где целый мозг пересаживают в идентичного клона, изначальный человек умер, а клон, проснувшийся после новой операции, — новый субъект. Нида-Рюмелин утверждает, что это сомнительная возможность.

Нида-Рюмелин считает, что только дуалистическая модель может объяснить подлинное и фактическое различие между альтернативными гипотезами в таких случаях. Если бы был верен материализм, то когда человек, очнувшийся после операции, попытался бы решить, является ли он *тем же* самым человеком, что был до операции, то он бы столкнулся с тем, что «в мире нет такого факта»¹⁷⁰. Имеется в виду, что в универсуме буквально не будет отношения «этот человек является *тем же*, что был до операции». По мнению Нида-Рюмелин, это абсурдное следствие, потому что оно бы указывало, что в мире вообще нет такой вещи, как «субъект» или «личность». Но кто-то же испытывает феноменальные состояния сознания. Однако если для этого есть только материальное тело, то выходит, что никто их не испытывает. Это противоречие, если только не принять какую-нибудь «теорию иллюзии существования субъекта».

Нида-Рюмелин считает это неприемлемым и противоречащим восприятию человеком самого себя как чего-то, что существует во времени и сохраняет самоидентичность.

Однако, делает вывод Нида-Рюмелин, если мы предположим существование *нематериального* субъекта, отличного от тела, то в мире будет факт, который делает ситуацию (2) или (3) истинной¹⁷¹. Это так, даже если мы не будем в состоянии установить, какая из них имеет место в мире.

¹⁷⁰ Ibid. P. 197.

¹⁷¹ Ibid. P. 207.

Таким образом, единство и непрерывность существования «Я» служат ключевыми мотивами ее дуализма. Это вполне в духе Декарта (который также считал, что *res cogitans* обладает единством, которого лишено делимое тело), хотя Нида-Рюмелин формулирует это в современных терминах проблемы тождества личности.

Мы выбрали этот аргумент для иллюстрации всей позиции Нида-Рюмелин по двум причинам. Во-первых, в принципе ее аргументация сводится к тому, чтобы показать, что материалистическая альтернатива ведет к утверждению, что субъект как реальный онтологический объект не существует.

Во-вторых, в этом аргументе имплицитно содержится объяснение и поддержка утверждения о номологически необходимом возникновении субъекта. Дело в том, что оба носителя полушарий мозга окажутся действующими агентами. Если мы считаем, что половина мозга достаточна для того, чтобы *породить* факты феноменального сознания, то представление Нида-Рюмелин оказывается вписано в картину мысленного эксперимента. Гораздо сложнее этот довод было бы встроить в систему взглядов, где субъект ментальных состояний — душа, творимая Богом. Понятно, почему тот, кто является «продолжением» изначального субъекта, окажется жив и дееспособен. Но кем будет носитель второго полушария? Как он будет переживать свою жизнь «изнутри»? На эти вопросы затруднительно было бы дать ответ.

Теперь можно применить картезианский критерий к предложенному взгляду. Можно обнаружить значительное совпадение позиции Нида-Рюмелин с *простым картезианским дуализмом*. Ее настойчивое убеждение в реальном различии между субъектом и телом является полностью картезианским. Более того, ее аргументация сосредоточена на том, чтобы показать, что носитель сознания не является физическим объектом, а каким-то другим — субъектом *sui generis*.

Она также опирается на интроспективные и рационалистические интуиции как на фундаментальные данные, подобно тому как Декарт полагался на ясные и отчетливые интроспективные данные. В этом отношении дуализм субъекта-тела Ниды-Рюмелин близок к простому картезианскому дуализму. Субъект и тело —

это отдельные субстанции, а ментальное занимает привилегированное эпистемическое положение.

С другой стороны, она *настаивает* на отсутствии полной независимости между субъектом и телом. Субстанциальный дуализм Нида-Рюмелин в явном виде требует согласия с тезисом, что сознательная жизнь всегда существует только в паре с живым телом в этой жизни. По всей видимости, когда тело перестает удовлетворять некоторым условиям, оно прекращает порождение онтологически отдельного от себя объекта — субъекта собственных состояний. К сожалению, Нида-Рюмелин практически не высказывается на этот счет с определенностью. Все это отдаляет ее от картезианского дуализма, поскольку Декарт сказал бы, что душа — это полноценная субстанция (способная существовать сама по себе, по крайней мере в принципе). Необходимая номологическая связь слишком сильна, чтобы удовлетворять критерию независимости даже для *простого картезианского дуализма*. В итоге есть только два совпадения из трех критериев.

Итак, вполне можно сказать, что взгляды Нида-Рюмелин можно считать *в значительной степени картезианскими* по духу, но с современным, сдержанным оттенком и упором на натурализм. Она отстаивает картезианское понимание того, что субъекты — не есть их тела и что опыт от первого лица сам по себе свидетельствует о существовании переживающего его «Я». Однако она кладет совершенно другую теоретическую нагрузку на понятие субстанции. Субъект оказывается связан с телом более тесным образом, чем об этом думал Декарт. По всей видимости, такую связь можно было бы назвать функциональной — субъект возникает как отдельная субстанция, но свойства отношений между ним и его телом носят необходимый характер в номологической модальности. Это можно было бы сравнить с тем, что две половинки ножниц могут существовать отдельно, но, чтобы быть ножницами, им бы потребовалось функциональное единство.

§ 2. У. Хэскер и эмерджентное возникновение души

Уильям Хэскер (род. 1935), аналитический философ религии, без всякого сомнения использует слово «душа» для того, чтобы указать на субъекта сознательных состояний.

В отличие от Нида-Рюмелин, Хэскер в гораздо более явном виде высказывается о *каузальном порождении души телом*¹⁷². Согласно взглядам Хэскера, которые он называет «эмерджентным дуализмом», личность — это душа, которая возникает из-за сложной организации мозга.

Хэскер известен как философ религии, поэтому контекст для него крайне важен. Он явно позиционирует эмерджентный дуализм как альтернативу двум другим позициям, которые он, похоже, считает единственными возможными опциями, кроме своей. С одной стороны это редуктивный материализм, а с другой — креационистский подход в субстанциальном дуализме¹⁷³. Он считает, что невозможно совместить современные научные достижения и тезис, что индивидуальная душа творится и присваивается телу Богом в какой-то момент онтогенеза.

В целом взгляды Хэскера на возникновение души можно описать очень близко к тому, что выше сказано о взглядах Нида-Рюмелин. При достижении определенного уровня сложности тело начинает удовлетворять условиям, при которых возникает душа, которая связана с этим телом.

В своей главной книге по философии сознания Хэскер посвящает целую главу критике «других дуализмов». Он возражает против картезианского дуализма Декарта, против картезианского дуализма в варианте Суинберна и против томистского дуализма. Однако он совершенно не тратит усилий на то, чтобы показать, какой характер связи существует между возникшей душой и телом. Насколько можно понять, Хэскер полагает, что самой отсылки к понятию «эмерджентность» достаточно, чтобы считать этот вопрос решенным.

Разобраться с этим подробнее можно, если обратить внимание на то, что Хэскер, как и Нида-Рюмелин, настаивает, что душа может зависеть от тела в своем существовании, хотя и полагает их различными субстанциями.

¹⁷² Hasker W. *The Emergent Self*. — New York: Cornell University Press, 1999. — 240 pp.

¹⁷³ Hasker W. *Emergent Dualism and Emergent Creationism: A Response to Joshua Farris* // *Philosophia Christi*. — 2018. — Vol. 20, № 1. — P. 93–97.

Конкретно, Хэскер полагает, что душа — это нематериальная мыслящая субстанция. Он настаивает именно на применении понятия «мыслящий», чтобы продемонстрировать, что душа — субъект всей психики в целом, а не только феноменальных аспектов ментального. Однако Хэскер не видит поводов называть душу чем-то «не естественным» или «сверхъестественным». Он утверждает, что в естественном мире одни вещи постоянно порождают другие и просто нет повода считать, что это невозможно с душой. Что касается ее нематериальности, то просто такова ее фиксируемая природа.

В рамках подхода Хэскера человек в целом — это глубоко взаимноинтегрированная композиция души и тела. Это позволяет причислять его теорию к классу композитного субстанциального дуализма¹⁷⁴. Он подчеркивает глубокую связь, отмечая, что эмерджентный дуализм должен рассматривать людей как биологические организмы. Таким образом, душа не является полноценной личностью, но необходимой частью для существования психофизического единства.

Как можно заметить, это снова создает напряжение между требованием метафизической независимости двух субстанций и декларацией об их необходимой связи.

Хэскер резюмирует свой подход следующим образом: «[...] человеческое сознание производится человеческим мозгом и не является отдельной сущностью, „добавленной“ в мозг снаружи. Это ведет к следующему выводу о том, что свойства сознания „возникают“ в следующем смысле: это свойства, которые проявляются, когда соответствующие материальные компоненты размещаются в особых, очень сложных отношениях, но эти свойства не наблюдаются в более простых конфигурациях и не выводимы из законов, которые описывают свойства материи, как она ведет себя в этих более простых конфигурациях. То есть: свойства сознания возникают [в строго определенном смысле]»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ См. третий параграф главы 1.

¹⁷⁵ Hasker W. *The Emergent Self*. — New York: Cornell University Press, 1999. — P. 190.

Если рассмотреть этот фрагмент изолированно, кажется, что здесь вообще нет речи о субстанциях. Хэскер мог бы быть назван дуалистом свойств. Однако следует рассмотреть тип возникновения, на который он указывает. «Строго определенный смысл» заключается в том, что у возникающей сущности появляются новые причинные силы, с помощью которых она может воздействовать на основу, из которой появилась.

В принципе, при определенном взгляде на онтологию свойств можно было бы вообще не постулировать здесь существование новой субстанции. Однако Хэскер полагает, что «каузация субстанцией»¹⁷⁶ более естественна для случаев, рассматривающих агента.

Все это означает, что в теории Хэскера есть два объекта, отличных друг от друга — например, по набору каузальных сил. Этого достаточно, чтобы утверждать, что характер связи между ними не будет носить характер логической необходимости. А значит, это необходимость другого рода — номологическая или функциональная. И действительно, как было показано выше, для образования человека как психофизически цельного субъекта, нужны оба компонента, но при этом они остаются самостоятельными сущностями. К сожалению, без подробного обсуждения имеющегося здесь характера связи такое объяснение не может считаться полным. При этом Хэскер отмечает, что считать человека единой составной субстанцией нельзя — поскольку налицо именно принципиальное онтологическое различие¹⁷⁷.

Хэскер приводит разнообразный набор аргументов в пользу различия между душой и телом. В частности, он апеллирует к единству сознания. Аргумент такого типа будет подробно рассмотрен при реконструкции теории Лоу далее. Здесь будет представлен не строгий аргумент, а общее рассуждение Хэскера в книге «Эмерджентное „Я“», которое показывает, как в принципе возможно защитить эмерджентизм такого рода. Кроме того, с его помощью мы постараемся показать, какой тип связи между душой и телом может подразумеваться.

¹⁷⁶ Ibid. 101.

¹⁷⁷ Ibid. 124.

Тезис *глобальной* логической супервентности — утверждение, что если два мира будут тождественны по своим физическим компонентам, то они будут тождественны и по всем остальным компонентам. Сформулированный в таком виде тезис супервентности позволяет дать определение материализму¹⁷⁸. **Материализм** — утверждение, что два мира, тождественные по физическим фактам, будут тождественны и по остальным фактам. Если истинен материализм, то это означает, что любые явления в мире в строгом смысле зависимы от физического и могут быть объяснены редуктивно.

Хэскер утверждает, что одной только истинности супервентности недостаточно, чтобы вывести жестко материалистический вывод. Материализм в таком сильном смысле подразумевает, что любая ментальная деятельность либо иллюзорна, либо не влияет на физическую реальность. Последнее означает, что она, будучи обеспечена низкоуровневыми физическими фактами, не имеет нисходящей каузальной силы¹⁷⁹.

Хэскер начинает построение рассуждения с «аргумента от разума» (argument from reason), где утверждает, что чисто физическая детерминация всех остальных фактов мира ставит под угрозу саму возможность рационального познания мира. Если все наши мысли и выводы предопределены физическими законами, то непонятно, как обосновать достоверность и логику мышления¹⁸⁰. Этот аргумент подводит к следующему вопросу: как дарвинистская эпистемология согласуется с материализмом?

Суть дарвинистской эпистемологии состоит в том, что, согласно эволюционному подходу, наши когнитивные способности развивались для выживания и приспособления и это должно многое говорить о том, как мы познаем мир. Предпола-

¹⁷⁸ А точнее, «Материализма типа В». См. Levin J. Taking Type-B Materialism Seriously // Mind & Language. — 2008. — Vol. 23, Issue4. — P. 402–425.

¹⁷⁹ Robinson H. Dualism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/> (дата обращения: 20.05.2025).

¹⁸⁰ Hasker W. The Emergent Self. — New York: Cornell University Press, 1999. — P. 64.

гается, что естественный отбор поощряет способность формировать более или менее истинные убеждения, так как ложные убеждения снижают шансы на выживание¹⁸¹. Материалистическая версия этой эпистемологии должна дополнять этот тезис тем, что все наши психические процессы в итоге объясняются физико-химическими реакциями в мозге, отобранными эволюцией.

Однако Хэскер подчеркивает, что даже если организм выживает, это не означает, что каждый элемент его когнитивной системы достоверно отражает реальность. Возможно, природа выбрала практично-адаптивные, но отнюдь не обязательно объективно истинные механизмы мышления¹⁸².

Если психика, включая рациональное познание, строго редуцируется к исключительно физической основе, то у нас может не остаться оснований доверять собственным умозаключениям в абстрактных сферах (логика, математика, метафизика), выходящих за пределы непосредственно жизненно важного. Все утверждения, которые мы делаем в таких областях, могут оказаться попросту произвольными. Наша способность производить эти утверждения не регулировалась отбором — то, что не мешало выжить, то и закрепилось в природе.

Как Хэскер связывает это с аргументом от разума? Если все наши убеждения — лишь такие «адаптивные истины»¹⁸³, т. е. результат физической детерминации, нет гарантии, что эти убеждения суть объективные истины. Хэскер указывает на внутреннюю противоречивость позиции «я верю в материалистическую эволюцию, потому что таково мое определенное физическим состояние, а значит, это истинно»¹⁸⁴. Другими словами, без допущения, что ментальное обладает самостоятельной (например, возникающей из физического) каузальной ролью, мы не можем обосновать рациональную природу собственных выводов. Таким образом, дарвинистская эпистемология, которую обязан принимать материалист, не гарантирует

¹⁸¹ Ibid. P. 75.

¹⁸² Ibid. P. 77.

¹⁸³ По выражению Томаса Нагеля. См. Nagel T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. — Oxford: Oxford University Press, 2012. — 130 pp.

¹⁸⁴ Hasker W. *The Emergent Self*. — New York: Cornell University Press, 1999. — P. 78.

обоснование рациональности, с помощью которой, собственно, и сделано материалистическое утверждение.

Хэскер не отрицает пользу эволюционного объяснения наших способностей, но считает, что сугубо материалистический взгляд не доказывает, что наши абстрактные или теоретические познания заслуживают доверия¹⁸⁵. Чтобы примирить кажущийся весьма разумным тезис эволюции и нефизическое ментальное, нужен именно эмерджентистский взгляд, где сознание может оказывать обратное воздействие на физическое, позволяя реальной рациональности формировать убеждения.

Многие абстрактные рассуждения (математика, логика) имеют весьма опосредованную связь с вопросами практического выживания. Почему тогда эволюция дала способность к такому абстрактному и непрактичному знанию? Если ответ только в материализме, то трудно объяснить, почему рациональность зачастую приводит нас к открытиям, не связным с выживанием. В рамках эволюционного натурализма существует возражение А. Плантинги, что комбинация «натурализм плюс эволюция» сама себя подрывает, ведь неясно, почему случайно отобранные нейронные конфигурации дают объективно истинные теории реальности¹⁸⁶. Идеи Плантинги согласуются с доводами Хэскера. Если предпосылка «все процессы — материалистические» верна, то эволюционному механизму выгодно лишь адаптивное поведение, а не обязательная какая-либо истинность убеждений. Все это можно было бы смягчить, указав, что мы не знаем все, что не дал нам знать естественный отбор. Но эта точка зрения ведет к радикальному скептицизму — тезису о том, что мы вовсе не можем объективно познать произвольный набор свойств мира.

Аргумент Хэскера не отвергает эволюцию как таковую. Он утверждает, что сугубо физическое ее понимание не дает убедительной платформы для гарантии

¹⁸⁵ Ibid. P. 79.

¹⁸⁶ Plantinga A. Warrant: The Current Debate. — Oxford: Oxford University Press, 1993. — 240 pp.

рационального познания. Тем самым позиция Хэскера может уживаться со значительной частью научных данных, если принять более широкую концепцию эмерджентности сознания¹⁸⁷.

Для метафизики все это означает, что монистическое единство мира должно быть отброшено перед лицом онтологического плюрализма. Частным случаем которого будет дуализм относительно человека¹⁸⁸. Все это означает, что единственный тип связи, который, несмотря на все заявления о строгой необходимости, мог бы здесь подразумевать Хэскер, — это необходимая связь.

Здесь следует перейти к анализу близости взглядов Хэскера к картезианским теоретическим рамкам, поскольку, будучи философом религии специфического толка¹⁸⁹, Хэскер допускает примечательную оговорку. Само собой, декларируя разницу между душой и телом, он находится достаточно близко к картезианским взглядам. С другой стороны, как и Нида-Рюмелин, Хэскер постоянно настаивает на зависимости одного от другого. Суммировать это направление рассуждений можно так: человек — это *не только* материальный объект. Однако в статье «Посмертие»¹⁹⁰ Хэскер показывает, что независимость души от тела *достаточна*, чтобы была *возможность* каким-то образом существовать после смерти тела. Хэскер допускает, что *если* загробная жизнь существует, то, вероятно, требуется мистическое вмешательство Бога для сохранения эмерджентного «Я» после смерти мозга. Это обстоятельство роднит Хэскера с картезианским подходом гораздо сильнее, чем

¹⁸⁷ Hasker W. The Emergent Self. — New York: Cornell University Press, 1999. — P. 171.

¹⁸⁸ Хотя Хэскер считает, что даже явление жизни — эмерджентное и не сводимое к физической основе свойства, поэтому онтологический плюрализм сказывается на человеке, по-видимому, гораздо больше. В любом случае, можно сделать уточнение о дуализме при объяснении сознания или шире — психики.

¹⁸⁹ Хэскер принадлежит к движению, называемому «Открытый теизм». Философы, действующие в его рамках, считают, что следует рассмотреть христианскую доктрину в «очищенном» от греческой философии виде. Они не отвергают теологию как таковую, но считают ее основания гораздо более узкими, чем обычно принято считать. См. Paths to Open and Relational Theologies / URL: http://thomasjayoord.com/index.php/blog/archives/theological_traditions_as_paths_to_open_and_relational_theologies (дата обращения: 21.05.2025).

¹⁹⁰ Hasker W., Taliaferro C. Afterlife / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/afterlife/> (дата обращения: 25.05.2025).

могло бы показаться в силу специфичности самого хода рассуждения. По сути дела, взгляды Хэскера соответствуют *простому картезианскому дуализму* даже больше, чем взгляды Нида-Рюмелин, — номологическая связь здесь еще слабее, так как душа порождена телом, а не зависит от него в своем существовании (пусть и номологически) и после порождения обретает значительную самостоятельность. Однако порождение с номологической необходимостью все еще подрывает параметр метафизической независимости, поэтому полного соответствия картезианскому критерию нет.

§ 3. Т. О'Коннор и эмерджентный индивидуализм

Американский философ Тимоти О'Коннор (род. 1965) предлагает еще одну эмерджентистскую позицию, которую он пытается отделить от картезианского подхода. Однако, в отличие от Нида-Рюмелин и Хэскера, О'Коннор предлагает совершенно другой метафизический каркас.

В результате позиция О'Коннора оказывается крайне сложна для классификационного позиционирования. С одной стороны, его взгляд очень похож на две изложенные эмерджентистские позиции, а с другой — он может быть прочитан как специфическая форма неоаристотелианства. Хотя, как это ни парадоксально, О'Коннор *спорит* с аристотелианским подходом. В этом смысле позиция О'Коннора может продемонстрировать переход от эмерджентизма к крайней некартезианской позиции — гилеморфизму. В этом разделе мы сосредоточимся на изложении именно специфических положений теории О'Коннора.

Он предлагает нам рассмотреть ответы, «лежащие между крайностями, предложенными Декартом и Ламетри»¹⁹¹.

О'Коннор защищает «эмерджентный индивидуализм»¹⁹². Во-первых, личности, по его мнению, с очевидностью конституированы только как физические объекты — люди состоят только из физических компонентов. Во-вторых, очевидно,

¹⁹¹ O'Connor T. Do We Have Souls? / URL: <https://harmonist.us/2013/01/do-we-have-souls/> (дата обращения: 25.05.2025).

¹⁹² O'Connor T. For Emergent Individualism / *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 369–376.

что личности способны к причинному влиянию на мир, которое нельзя просто вывести из физических фактов.

Ответ на эту странность, по убеждению О'Коннора, может быть только один — у некоторых физических компонентов есть нефизические свойства¹⁹³. Такое возможно, только если эти новые свойства «каузально поддерживаются» конфигурацией физических частей. Следует обратить внимание на слово «поддерживаются» в этом описании. О'Коннор говорит, что это «постоянное каузальное порождение». По его мнению, этого достаточно, чтобы утверждать, что речь идет не о двух разных субстанциях, а о чем-то, что может быть однозначно индивидуировано, но при этом не быть субстанцией.

Чтобы систематизировать все это, О'Коннор дает соответствующее определение. **Эмерджентное свойство** — фундаментальное естественное свойство материальной композиции, которое каузально порождается и поддерживается состояниями частей этой композиции и при этом не конституируется свойствами и отношениями этих частей¹⁹⁴. О'Коннор называет такие свойства «сильными качествами» (*powerful qualities*) и утверждает, что именно они делают вклад в физические процессы такой, что его не получается объяснить сведением к физическим свойствам.

Отсюда особенность подхода, что О'Коннор *отвергает теорию субстанций как теорию конкретных партикулярий*. Вместо теории субстанций О'Коннор принимает теорию субстрата. Объекты состоят из субстрата, «связанного» с имманентными универсалиями (то есть просто свойствами), среди которых есть и «сильные качества»¹⁹⁵. При этом любые свойства — конституенты объекта, т. е. объекты соотносятся со своими свойствами так, как целое соотносится с частями.

Теперь рассмотрим такие объекты, у которых конкретно есть сильные качества, то есть эмерджентные объекты. Если у композита есть фундаментальные (то

¹⁹³ Ibid. P. 371.

¹⁹⁴ Ibid. P. 372.

¹⁹⁵ Ibid. P. 372.

есть не сводимые к другим) естественные свойства, он «функционирует как подлинное единство», производя каузальную работу. Иными словами, все объекты, у которых есть возможность играть каузальную роль в мире, — это «истинные объекты» (О’Коннор так не говорит, но это уместное определение). То есть в универсуме есть два класса объектов — те, которые не обладают сильными качествами, представляя собой просто материальные композиции, и те, которые ими обладают.

Когда О’Коннор предлагает рассмотреть конкретный класс «истинных объектов» — личности, — он делает шаг к субстанциальному дуализму. Дело в том, что при рассмотрении именно личностей возникает дилемма¹⁹⁶:

(1) Постулировать у композита, составляющего личность, наличие собственного субстрата, который существует, пока существуют его сильные свойства. Однако это вводит новый фундаментальный тип субстрата, который как бы прикрепляется к совокупности множества объектов, составляющих материальную композицию тела.

(2) Отказаться от такого субстрата и сказать, что «субъект» — просто организованная совокупность частей с эмерджентными свойствами, но не более.

В случае (2) под вопросом остается слишком много проблем. Например, как свойства, лишённые субстрата, могут становиться источником новых причин или почему субъект переживает свои сознательные состояния как нечто единое.

О’Коннор, хоть и симпатизирует ветви (1), считает обе ветви в разной степени неудовлетворительными. Он называет «собственный субстрат» специальным термином — *proprietary substratum* — и прямо пишет, что это, по сути, и есть утверждение о субстанции нового вида¹⁹⁷.

Прежде чем показать особенности этой позиции, реконструируем довод О’Коннора, ведущий к его специфическим выводам, целиком.

1. Эмпирические и интроспективные данные совместимы с тем, что люди — материальные композиции.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid. P. 373.

2. Свободное действие требует агента как первоисточника каузального влияния.
3. Требуется различать *фундаментальность* и *базовость*. Базовое — то, что не состоит из частей, это некоторое материальное простейшее. Фундаментальное — онтологически невыводимое из композиции базового. Так, возможны не базовые, но фундаментальные свойства и, возможно, объекты.
4. Эмерджентное свойство композиции может быть *фундаментальным* и каузально производимым конфигурацией частей.
5. Для онтологии объектов лучшей моделью является теория с имманентными универсалиями как конституентами (составными частями).
6. Следовательно, эмерджентные личности как композиты могут быть *фундаментальными* не выводимыми из *базовых* источниками новых причин.
7. Но единство субъекта и способность быть источником действий у композиции либо требует нового типа субстрата (что попросту странно), либо остается набором свойств с неясным статусом.
8. Следовательно, теория сталкивается с нерешенной дилеммой. Субстанциальный дуализм выглядит привлекательной альтернативой¹⁹⁸.

Как можно заметить, О'Коннор приходит к тезису о субстанциях, когда оказывается не в состоянии удержать тезис о свойствах. Однако важно другое. Он спорит с аристотелианским взглядом на такой компонент субстанции, как «форма»¹⁹⁹. По мнению О'Коннора, вполне понятно, как единство материальной композиции может привести к добавлению собственного субстрата, а вот формальной причине для его организации взяться, кажется, неоткуда. Именно отсюда вытекает его защита конституентной онтологии в виде теории субстрата. Это систематическая альтернатива гилеморфизму, а не его версия.

Однако кажется, что сильные свойства — это полный *функциональный аналог* аристотелианской формы. В самом деле, гипотеза о необходимости собственного субстрата, по сути дела, играет роль гипотезы о том, что вообще должно стать

¹⁹⁸ Ibid. P. 374.

¹⁹⁹ Ibid. P. 370.

носителем тождества и единства материальной композиции. Сам О'Коннор не переводит это в язык формальной причинности и не ставит вопрос таким образом, что и приводит его к «искушению»²⁰⁰ субстанциальным дуализмом.

Поразительное функциональное сходство *proprietary substratum* и формальной причины — интересная черта взглядов О'Коннора. Кажется, что еще не была разработана теория «эмерджентного гилеморфизма», но предложенный аргумент показывает, как она могла бы выглядеть.

Также заметим, что О'Коннор всячески противопоставляет свой подход картезианскому дуализму. Как бы ни «манил» субстанциальный дуализм, он должен быть лишен специфических черт теории Декарта. В диалоге с Суинберном О'Коннор открыто противопоставляет свой эмерджентный индивидуализм картезианскому «дуализму чистой субстанции» Суинберна, отдавая предпочтение взгляду, согласно которому, разум является эмерджентным свойством мозга, а не отдельной сущностью, каким-то образом связанной с ним²⁰¹.

§ 4. Р. Ч. Кунс и гилеморфизм

На фоне теории О'Коннора можно перейти к радикально некартезианскому дуализму — гилеморфизму. В данном диссертационном исследовании проблематизируется возможность отнесения гилеморфистских теорий к субстанциальному дуализму²⁰², однако в сборниках, посвященных последнему, появляются и обсуждаются и эти теории. По этой причине должна быть проведена историко-философская работа по их реконструкции и попытке дать оценку с точки зрения предлагаемой классификации.

²⁰⁰ Он использует реплику «substance dualism beckons» — «субстанциальный дуализм манит».

²⁰¹ Substance Dualism and Emergent Individualism in Conversation / URL: <https://cct.biola.edu/substance-dualism-and-emergent-individualism-in-conversation> (дата обращения: 25.05.2025).

²⁰² См. раздел 7.2 главы 2.

Роберт Чарльз Кунс (род. 1957) — значимый в современной метафизике философ. В 2000 году вышла его книга «Возвращенный реализм»²⁰³, в которой он выполнял невероятно амбициозную задачу — построение правдоподобной каузальной теории, построение на ее основе альтернативы как детерминизму, так и индетерминизму и, как итог, построение реалистической теории сознания, которая могла бы учитывать каузальную эффективность нематериальной личности.

Примечательно, что тогда Кунс спорил не против материализма и, скажем, панпсихизма, а против материализма и мистерианства. **Мистерианство** — точка зрения, согласно которой, решением проблемы «сознание-тело» является признание того факта, что человек, как познавательный агент, не в состоянии решить эту проблему²⁰⁴. Действительно, книга Суинберна «Эволюция души» была издана в 1986 году и, по всей видимости, не стала слишком популярной в дебатах о сознании. Насколько можно установить, Кунс просто не имел дуалистической альтернативы материалистической интеллектуальной моде, господствовавшей в аналитической философии сознания²⁰⁵. С другой стороны, менее радикальная линия сопротивления материализму, начатая Томасом Нагелем в 1974 году статьей «Каково это — быть летучей мышью»²⁰⁶, не была представлена какими-то позитивными теориями и была собранием скорее антиматериалистических интуиций и аргументов.

Кунс представляет теорию сознания в главах «Каузальная теория ментального содержимого», «Телеосемантика ментальных репрезентаций», «Каузальная теория логического и математического разума» и «Телеологическая теория созна-

²⁰³ Koons R. C. *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind.* — Oxford: Oxford University Press, 2000. — 349 pp.

²⁰⁴ См. Павлов А. С. «Новое мистерианство» Колина Макгинна: Почему мы не можем решить проблему «сознание-тело»? — Москва: ЛЕНАНД, 2023. — 200 с.

²⁰⁵ Книга Д. Чалмерса «Сознающий ум», подводящая итоги антиредукционистской линии в философии сознания, вышла в 1996 году. Некоторая академическая инерция более чем понятна, тем более что труды именно по субстанциальному дуализму начали выходить или в это же время, или 10–15 лет спустя.

²⁰⁶ Nagel T. *What Is It Like to Be a Bat?* // *The Philosophical Review.* — 1974. — Vol. 83, № 4. — P. 435–450.

ния». Его решение проблемы «сознание-тело» — лишь часть построения общей метафизики. Модели, выстроенные Кунсом в этих главах, показывают, что в современных теоретических рамках может быть защищен вполне аристотелевский телеологический взгляд на причинность, если полагать, что сознание способно «выбирать» из имеющихся у индивида вероятностей.

Но что представляет собой этот индивид? В главе «Сохраняющиеся субстанции и их тождество» Кунс вводит формулу «субстанция как логическая конструкция». Он утверждает, что основным видом вещей, существующим в мире, являются «сохраняющиеся субстанции», происходящее с которыми и составляет всю историю мира²⁰⁷. Однако какую субстанцию или комбинацию субстанций, по мнению Кунса, представляет собой человек? Ответу на этот вопрос и посвящен остаток этого параграфа.

Кунс — сторонник возвращения к гилеморфизму. Достаточно взглянуть на названия его программных статей: «Онтологическое и эпистемологическое превосходство гилеморфизма» (2017)²⁰⁸ или «Двойная агентность: томистский подход к всеведению и свободе человека» (2002)²⁰⁹. Кунс — соредатор книги «Угасание материализма» (2010)²¹⁰, он интерпретирует ситуацию в современной философии сознания как такую, что строго материалистические подходы все больше показывают свою несостоятельность, а нематериалистические подходы, такие как дуализм, обретают все большую убедительность.

«Телеологическая теория сознания» Кунса начинается с разметки положения дел в современной ему философии сознания. Картезианский дуализм — утверждение о двух субстанциях, материализм — утверждение об одной субстанции при не-

²⁰⁷ Koons R. C. *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind.* — Oxford: Oxford University Press, 2000. — P. 241.

²⁰⁸ Koons R. C. *The ontological and epistemological superiority of hylomorphism // Synthese.* — 2017. — Vol. 198 (Suppl 3). — P. 885–903.

²⁰⁹ Koons R. C. *Dual Agency: A Thomistic Account of Providence and Human Freedom // Philosophia Christi.* — 2002. — Vol. 4 (2). — P. 397–410.

²¹⁰ Koons R. C., Bealer G. (eds.) *The Waning of Materialism.* — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 490 pp.

возможности доказать ее единственность, когда очевидность сознания налицо. Тогда возникает «нередуктивный материализм», который подразумевает существование одной субстанции, но для описания всех аспектов которой требуется два словаря. Кунс называет это «иронией нередуктивного материализма»²¹¹, так как, пытаясь уйти от проблемы ментальной каузальности, такой материализм возрождает ее. Откуда вообще взялся второй словарь, если ментальное каузально инертно? Попытка сохранить ментальную каузальность, оставив *картезианскую метафизику физического* нетронутой, по утверждению Кунса, приводит к *эпифеноменализму*²¹². В самом деле, если ментальные свойства лишь «навешиваются» на замкнутую физическую цепь причин, они уже не могут ничего объяснять. Поэтому Кунс ищет решение не в редукции ментального, а в переосмыслении самой физической основы через реальное телеологическое строение мира²¹³. Следует объяснить, как понятие телеологии помогает решить поставленную проблему. Кунс связывает две идеи столь жестко, что вторая следует из первой почти тривиально, если принять стандартные посылки. «Посткартезианский антителиологический дискурс», который критикует Кунс, должен быть понятен: есть только действующие причины, основа мира — материальные простейшие, причинами физических событий могут быть только другие физические причины. Разумеется, при сохранении ментального из такого взгляда на мир неизбежно следует эпифеноменализм. Значит, при наблюдаемой реальности и причинной релевантности ментального мы с необходимостью должны расширить основу мира. Важно отметить, что, по Кунсу, в этом случае причинная замкнутость сохраняется, но уже относительно всей физико-телеологической базы — физические причины включают уже и формальные, и целевые детерминанты²¹⁴.

²¹¹ Koons R. C. *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind.* — Oxford: Oxford University Press, 2000. — P. 197.

²¹² Ibid. P. 198.

²¹³ Ibid. P. 141.

²¹⁴ Ibid. P. 135.

Значит, требуется ответить на то, как телеология соотносится с наблюдаемой физической причинностью.

Кунс использует уточненное понятие «строгой супервентности» — тезиса, что каждому ментальному типу состояний соответствует конкретный физический базис²¹⁵. Он утверждает, что такой подход ведет к тождеству типов ментального и физического, что должно означать возможность редукции. Однако редукция не наблюдается фактически. Тогда Кунс формулирует понятие «слабой супервентности» — утверждение, что одно конкретное ментальное состояние (буквально — наличное в мире здесь и сейчас) совпадает с конкретным физическим состоянием, но ментальное состояние включает в себя нелокальные модальные факты²¹⁶. Это факты о вероятностях и контрфактических связях. Без них функция ментального состояния была бы неопределена. Иными словами, сознание возникает из физической основы мозга, а *также* из состояния вселенной, которое обеспечивает сознанию возможность влиять на физическую реальность, фиксируемую через утверждения «если бы не было этого сознательного состояния, то это физическое действие не произошло бы».

Сообразно, реализованный таким образом ментальный вид сущего — это телеологический (или «функционально-каузальный») вид. Ментальное, таким образом, представляет собой просто еще одну разновидность сущностей в мире. Но какие это сущности? Ментальное фиксируется в мире не только текущим состоянием мозга или распределением частиц тела, но и историей, собственной функцией и даже такими вещами, как «надежность канала информации». Всех этих компонентов, по мнению Кунса, достаточно, чтобы ментальное было: а) самостоятельным, б) каузально эффективным. Но очевидно, что все эти аспекты не наделяют его автоматически статусом вещи или свойства. Требуются дальнейшие уточнения.

Поскольку ментальное состояние уже содержит все релевантные модальные факты, задающие его нормальную каузальную роль, оно может быть минимальной

²¹⁵ Ibid. P. 198.

²¹⁶ Ibid. P. 199.

достаточной причиной физического события. Так, Кунс указывает, что его решение обходит не только проблемы эпифеноменализма, но и систематической сверхдетерминации. Дело в том, что подход Кунса показывает, что исключительное физическое объяснение произошедшего события было бы неполным, так как не содержит необходимых модальных компонентов.

Если подытожить структуру этой модели, то можно сказать, что ментальное не является новой субстанцией, но способно быть причиной физических событий и не сводимо к физическому. При этом проблема онтологического статуса опыта получает единое решение через включение телеологии в базовую онтологию.

Два важных обстоятельства в отношении философии Кунса должны помочь определить место его теории сознания среди всех теорий субстанциального дуализма.

Во-первых, в книге «Возвращенный реализм» Кунс ни разу не употребляет слово «душа» (soul), а слово «дух» (spirit) употребляет в нерелевантных контекстах. Да, он упоминает Фому Аквинского, когда кратко рассказывает об истоках своего взгляда, но книга подчеркнута написана в рамках нейтральной метафизики без апелляции к теологическим темам. Однако Кунс — не нейтральный наблюдатель. В сборнике «Блэкуэлловское руководство по субстанциальному дуализму» у Кунса есть статья против теории О'Коннора²¹⁷. Кунс настаивает на том, что сознание и его носитель *не могут возникнуть* эмерджентно. В общем контексте философских трудов Кунса понятно, что он не может допустить иного источника возникновения индивидуального для каждого человека «телеологически релевантного свойства», чем Бог.

Во-вторых, принципиальная сосредоточенность Кунса именно на вопросах логического и метафизического объяснения сознания как раз и нужна для того, чтобы иметь возможность вписать ее в теологическую картину. Если в физическом нет ничего, что объясняло бы происхождение субъекта, то *может* быть, что мир

²¹⁷ Koons R. C. Against Emergent Individualism / The Blackwell Companion to Substance Dualism (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 377–393.

организован так, чтобы душа в нем все-таки была, но не возникала из физического, а, скажем, присоединялась к телу как свойство благодаря какому-то особому процессу. Также нетождественность личности и тела, при их взаимной связи, *может* обеспечивать выживание личности после гибели тела, хотя Кунс и признает, что для гилеморфистов проблема промежуточного состояния до воскресения тел требует крайне сложного решения.

Так, в онтологии просто не остается места для того, чтобы определить совокупность ментальных состояний иначе как *форму*, организующую такой вид объектов, как «люди». В самом деле, физического достаточно лишь для одного аспекта существования человека, но, чтобы обеспечить объяснение ощущений, агентности, психологических качеств, нужно принять во внимание описанную выше функционально-телеологическую сущность. Субъективное качество опыта, таким образом, это аспект содержательной функции состояния²¹⁸. «Переживать ощущение наблюдения зеленого цвета» суть такое состояние, которое надежно доносит до субъекта информацию о присутствии зеленого. Его эпистемически привилегированный доступ объясняется самой структурой апперцепции — акт ощущения буквально включает наличие воспринимающего или ощущающего как необходимую часть. Важно, что сам цвет также определяется как телеологическое свойство — как то, что и должно вызвать такие ощущения у такого агента.

По мнению Кунса, это элегантное решение стирает пропасть между объективным физическим миром и субъективным восприятием, так как вводит свойства одного класса — телеологически релевантные. Как можно понять, позиция Кунса явно сформулирована как полностью некартезианская. Отстаивая аристотелевско-томистские идеи, он во многих отношениях даже *антикартезианец*, оставаясь при этом дуалистом в более широком смысле.

²¹⁸ Koons R. C. *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind.* — Oxford: Oxford University Press, 2000. — P. 206.

§ 5. А. Лавацца и квиетистский дуализм

Сразу отметим, что название «квиетистский дуализм» — это наше обозначение, а не обозначение автора. Само включение взглядов Лаваццы в этот перечень теорий достаточно спорно. Однако все-таки они обсуждаются в соответствующем корпусе работ, а также имеют весьма специфический характер аргументации, который позволяет соотнести их с картезианской классификационной осью.

Андреа Лавацца (род. 1967) — итальянский философ, большая часть публикаций которого посвящена моральной философии. Однако его вклад в метафизику и философию сознания также чрезвычайно велик. У него нет строго сформулированной позиции, которую можно было бы определить как субстанциальный дуализм, однако его аргумент настолько похож на некоторые рассуждения Декарта, что его стоит обсудить в рамках оси «картезианский — некартезианский» дуализм как некоторого рода образец плюрализма в подходах.

Лавацца, соредактор книги «Современный дуализм: защита» (2014)²¹⁹, подходит к проблеме разума и тела несколько иначе, чем другие обсуждаемые выше авторы. Он сосредоточивается на критической оценке материализма в отношении сознания, чтобы показать, что чисто материалистическая онтология не может объяснить сознание, тем самым указывая на его необходимо дуалистическую природу.

Статья Лаваццы «Проблемы физикализма в отношении ментального»²²⁰ не является прямым изложением конкретной дуалистической модели, а скорее выступает философским аргументом в пользу того, что физикализм вынужден постулировать нефизические элементы, подрывая сам себя. В частности, Лавацца исследует противоречие между необходимостью логических законов и случайностью устройства человеческого мозга. Законы логики и математики — принципы рассуждения — представляются необходимыми истинами. Наше их понимание и наша способность правильно рассуждать, по-видимому, зависят от этих истин.

²¹⁹ Lavazza A., Robinson H. (eds.) *Contemporary Dualism: A Defense*. — New York: Routledge, 2014. — 292 pp.

²²⁰ Lavazza A. *Problems of Physicalism Regarding the Mind / Contemporary Dualism: A Defense* (eds. A. Lavazza, H. Robinson). — New York: Routledge, 2014. — P. 35–55.

Однако мозг — результат случайных эволюционных процессов, кажется очевидным, что его структура *могла* быть иной. Если бы рациональность людей была бы исключительно функцией процессов в мозге, как бы она могла вообще соотнестись с необходимыми законами логики? Проблема заключается в несоответствии между случайной, эмпирической природой процессов в мозге и абсолютным, нормативным характером логической истины.

Лаватца утверждает, что для преодоления этого разрыва фактически приходится признать некий платонический аспект логики и законов мышления. Он заключает, что «мы должны признать существование некоего типа фрегеанского платонизма»²²¹, то есть абстрактных объектов или истин, которые сами по себе не являются физическими, «что несовместимо со строгим физикализмом». Проще говоря, рациональное мышление само по себе указывает на существование чего-то за пределами физического. Это современный взгляд на старую тему. Мыслители давно предполагали, что универсалии, математические сущности или логические законы не могут быть сведены к материи. Собственно, Декарт считал, что вечные истины коренятся в Боге и доступны разуму, а не зависящему от телесного воображению как способности представить что-то перед внутренним взором. Выдвигая этот аргумент, Лаватца эффективно демонстрирует, что чисто материалистическое описание сознания неполно — оно неявным образом опирается на нефизические сущности или же материалист должен идти до конца и объявить сознание иллюзией.

Следует обратить внимание на проблему ассимиляции психологического сознания феноменальным. Лаватца не делает здесь различия между ними, говоря, по сути дела, о *психике в целом*. Способность к рациональному рассуждению и производству объективных истин о мире, по Лаватце, это попросту способность субъекта, для которого его психика взята как единое целое.

Так, логическое доказательство того, что логика — это иллюзия, для философа было бы саморазрушительным. Поскольку последнее несостоятельно, опция

²²¹ Ibid. P. 46.

принятия нефизических компонентов реальности напрашивается сама собой. Таким образом, хотя Лавацца и не утверждает «следовательно, картезианская душа существует», его рассуждение ведет к тому, чтобы рассматривать дуализм как «прогрессивную исследовательскую программу», а не как отсталый предрассудок.

Метод Лаваццы находится в рамках той же приверженности к реализму в отношении сознания, что и у всех дуалистов. Причем Лавацца идет дальше, чем эмерджентисты, которые не хотят разрываться с наукой, отказавшись от теологических обязательств. Он показывает, что «фрегеанское царство логических сущностей» тоже может быть принято как один из нефизических компонентов вселенной без постулирования существования Бога.

Однако Лавацца не предлагает позитивной онтологии ментального. Вместо этого он делает один простой вывод — если материализм ложен или не полон, то должна быть истинна какая-то форма дуализма или плюрализма.

Плюрализм здесь очевиден. Лавацца заканчивает рассматриваемую статью рассуждением, что если мы уже принимаем существование математических объектов и логических законов, то мы уже соглашаемся на какой-то вид онтологического дуализма. Введение в эту онтологию ментальной субстанции как чего-то причастного к этому миру или способного создать мост между этим миром и физическим не представляет большого вызова, если мы делаем вывод об истинности той или иной формы платонизма до того, как переходим к вопросу о сознании.

Взгляд Лаваццы согласуется с картезианскими рационалистическими идеями в одном отношении — он подчеркивает особый статус разума и его соответствие объективному, внеэмпирическому порядку. Конечно, Декарт связывал эти способности с Богом, но также считал, что наш разум получает к ним доступ непосредственно через интеллект.

Можно сказать, что позиция Лаваццы — картезианская по духу, но не картезианская по букве. В заключение он даже предполагает, что его аргумент является «новым в литературе» и должен дать материалистам серьезный повод для беспокойства, подчеркивая, что дуалистически ориентированные аргументы развиваются дальше классических.

Таким образом, *квиелистский дуализм* Лаваццы — утверждение, что материализм ложен, а дуализм истинен, но без построения какой-либо позитивной дуалистической теории сознания — пример умеренного сближения с картезианством на основе *метода*.

§ 6. Картезианский дуализм Р. Суинберна

Ричард Суинберн (род. 1934) — выдающийся британский аналитический философ религии и позднее аналитический теолог. Примечательно, что он начинал как философ науки, что отражается в том, как он обсуждает проблему ментальной каузальности и ее связь с принципами сохранения в физике. В философии сознания он известен последовательной защитой картезианского субстанциального дуализма. Рикабо и Морленд посвятили фундаментальную монографию «Субстанция сознания» (2024) именно Суинберну. Текст посвящения сам по себе интересен: «Ричарду Суинберну, чья тщательная реконструкция и строгая защита субстанциального дуализма вдохновили и заставили поколения философов вновь и вновь обращаться к реальности того, что мы — тело и душа»²²². Эти слова не случайны, дело в том, что Суинберн, похоже, первым в аналитической философии сознания обратился не просто к антиматериализму, он целостно сформулировал и наметил основные стратегии именно для современного субстанциального дуализма. Это произошло уже в 1986 году в знаменитой книге «Эволюция души»²²³.

Суинберн сам называет себя картезианским дуалистом. При этом он всячески подчеркивает, что хотя *мотивы* его взглядов созвучны христианской традиции, все ключевые аргументы он выстраивает на строго философской, рациональной основе, понятной и неверующим. Исключительно философии сознания, кроме «Эволюции души», посвящены еще две его книги: «Сознание, мозг и свободная воля» (2013)²²⁴ и «Души мы или тела?» (2019)²²⁵. Кроме этого, у него есть несколько статей, книг,

²²² Rickabaugh B., Moreland J. P. The Substance of Consciousness. A Comprehensive Defense of Contemporary Substance Dualism. — Hoboken: Blackwell Publishing, 2024. — 408 pp.

²²³ Swinburne R. The Evolution of the Soul. — Oxford: Clarendon Press, 1997. — 376 pp.

²²⁴ Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 242 pp.

²²⁵ Swinburne R. Are we Bodies or Souls? — Oxford: Oxford University Press, 2019. — 188 pp.

посвященных другим темам, но в которых затрагиваются темы души и публичных выступлений на эту тему. Книга «Сознание, мозг и свободная воля» представляет собой наиболее целостное изложение онтологии личности, включающее в себя систематическое изложение метафизических взглядов Суинберна во всей их полноте.

В целом его позиция остается неизменной. Каждый из нас есть бессмертная душа, «Я», управляющая своим телом, а не просто биологический организм или механизм. При этом в ходе многолетних исследований он существенно укрепил аргументацию в пользу этой позиции, опираясь на достижения современной метафизики, эпистемологии и науки. Суинберн подробно разобрал критерии тождества личности, логику решения проблемы ментальной каузальности и проблему свободы воли, показав, что субстанциальный дуализм способен учесть весь комплекс данных естественных наук и человеческого опыта даже лучше, чем любые монистические альтернативы.

Далее в этом параграфе мы реконструируем взгляды Суинберна на природу человека, прослеживая эволюцию его мыслей от ранних формулировок в «Эволюции души» до более поздних уточнений.

В противоположность теории Лоу, которая будет излагаться ниже, Суинберн занимает ровно обратную позицию в предлагаемой нами оптике. Его теория религиозно мотивирована и приближена к взглядам Декарта настолько, что ее фактически можно считать современным развитием картезианства.

6.1. Определение души и тела

Согласно Суинберну, человек — это существо принципиально иного рода, чем любой физический объект. Действительно, человеческое тело представляет собой материальную систему (организм), необходимую для жизни и взаимодействия с миром. Однако сам человек не сводится к этой системе. В своей сущности человек — это душа, субстанция особого рода.

Суинберн определяет субстанцию совершенно классическим образом. Субстанция — это индивидуальный конкретный объект, носитель собственных

свойств и свойств отношений²²⁶. Столы, звезды и люди — все это примеры субстанций, хотя и разных видов. Душа и тело, с его точки зрения, также два *разных вида субстанций*²²⁷.

Для того чтобы уточнить это утверждение, следует сказать о свойствах. Субстанции отличаются от своих свойств. Свойства — характеристики субстанций либо отношения между ними и только между ними — кроме субстанций ничего нет.

Теперь можно уточнить, что каждая душа, по Суинберну, обладает особыми свойствами, а именно *ментальными свойствами*²²⁸. Эти свойства можно просто перечислить. Характерные примеры свойств: ощущения, мысли, желания, намерения. Как можно заметить, никакого расхождения с тем, как в общем поставлены проблемы в современной философии сознания, у Суинберна нет. Кроме того, следует отметить, что сущностное свойство души — это именно обладание ментальными свойствами, а не какими-либо другими. В то же время сущностное свойство тела — обладание физическими свойствами. У ментальных свойств есть одна особенность, которая и позволяет их выделить как некоторые крайне специфические свойства, которые и характеризуют душу. Эта особенность состоит в том, что носитель свойства (то есть сама душа) имеет к ним *привилегированный доступ*²²⁹. Эта очень простая формула имеет далеко идущие последствия, так как выделяет и свойства, и души как нечто особенное, характеризуя их друг через друга.

Однако избежать, по мнению Суинберна, такого выделения попросту невозможно. Привилегированный доступ для него очевиден²³⁰. Все люди непосредственно «изнутри» (интроспективно) знают о своих переживаниях и других мен-

²²⁶ Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 5.

²²⁷ Ibid. P. 170.

²²⁸ Ibid. P. 68.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ См. раздел 3.2 главы 2.

тальных свойствах таким способом, который принципиально недоступен для других наблюдателей. Суинберн уверен, что у нас просто нет оснований игнорировать существование этих свойств.

Напротив, физические свойства (например, масса мозга или импульс в нейроне) не даны нам интроспективно — о них мы и сам субъект можем узнать только *косвенно*, через наблюдение и науку²³¹. И поэтому такой доступ уже не является привилегированным.

Эта разница традиционна, понятна, стоит в ядре проблемы «сознание-тело». Однако ее проговаривание позволяет Суинберну четко развести две онтологические категории.

Здесь следует вернуться к проблеме, поставленной в третьем параграфе главы 1. Классификация теорий субстанциального дуализма, предложенная Фаррисом, кажется весьма важной для оценки взглядов Суинберна.

При изучении трудов Суинберна можно сделать достаточно однозначный вывод, что его субстанциальный дуализм — это *чистый субстанциальный дуализм* (личность — это только и исключительно душа). Однако в интервью, публичных выступлениях и при личном общении²³² Суинберн последовательно утверждает, что с точки зрения его философии тело не менее важно, чем душа, для того чтобы быть человеком. Если следовать этому указанию философа, то, по всей видимости, ее можно было бы определить как *составной субстанциальный дуализм* (личность — это душа и тело, но тело представляется как акцидентальная часть личности). Однако систематическое изложение сопротивляется такой оценке²³³.

Суинберн утверждает, что человеческая личность по своей природе есть чистая ментальная субстанция, которая *может* обладать телом, но не равна ему. Более того, он прямо заявляет, что люди есть чистые ментальные субстанции (*pure*

²³¹ Ibid. P. 67.

²³² По видеосвязи, во время летней школы по аналитической философии религии в 2024 году, организованной студентами-энтузиастами из Новосибирского государственного университета.

²³³ Не говоря уже о том, что разница между составным и композитным дуализмом достаточно нечеткая, с чем соглашается и Фаррис. См. третий параграф главы 1.

mental substances), т. е. обладающие только ментальными свойствами²³⁴. Пока человек живет, его душа соединена с определенным телом, которое может со временем меняться (обновляются клетки, могут утратиться некоторые части и т. п.), но личность остается той же самой, именно благодаря сохраняющейся душе. После гибели тела душа, по убеждению Суинберна, способна продолжить существование, сохраняя тождество личности²³⁵.

В конечном итоге вопрос относительно антропологии Суинберна остается открытым — является человек только своей душой или тело также составляет каким-то образом важную существенную (но не сущностную) часть личности.

6.2. Тождество личности и уточненный аргумент Декарта

Утверждая, что личность — это душа, Суинберн развивает и обосновывает так называемую **простую теорию** (simple view) тождества личности²³⁶. Согласно этой точке зрения, вопрос о том, что делает некоего *X* тем же самым человеком, что он был некоторое время назад, не сводится ни к какому набору физических или психических критериев. Тождество личности есть непосредственный факт продолжения одной и той же нематериальной субстанции — носителя опыта, души.

Это утверждение влечет за собой ряд значимых следствий. Даже если сохранить тот же мозг и память или характер, ничего из этого *само по себе* не является личностью. В самом деле, если сохранение личности во времени обеспечивается сохранением той же души, то именно душа является личностью, и наоборот.

Однако тело, память и характер могут меняться (тело может разрушиться или быть разделено на части).

Суинберн не сосредотачивается на этом круге, а показывает правильность этой позиции при помощи независимого аргумента. Он переформулирует аргумент Декарта о мыслящем «Я», способном существовать без тела. Суинберн предлагает

²³⁴ Ibid. P. 2.

²³⁵ Важно отметить модальность «способна». Как было неоднократно отмечено выше, возможность бессмертия души обсуждается в теологическом контексте, выходящем за рамки чисто философской антропологии.

²³⁶ Ibid. P. 150.

представить ситуацию: «Я сейчас мыслю, и в этот самый момент моего тела не существует (оно уничтожено)»²³⁷. Эта ситуация, по Суинберну, мысленно допустима — мы можем ее ясно и отчетливо вообразить, не найдя в ней логического противоречия. Если такая ситуация логически возможна, то отсюда вывод — «Я» не тождественно своему телу. Все дело в том, что ни одна сущность не может одновременно потерять *все* свои части и тем не менее продолжить существование²³⁸. А уничтожение тела и означает потерю всех его частей. Если бы «Я» было результатом композиции этих частей, то мысленный эксперимент влек бы и неизбежное уничтожение «Я». Но этого не возникает. Следовательно, носитель моих мыслей — не тело и не часть тела, а иная субстанция.

Суинберн формулирует промежуточный вывод так: «„Я“ — субстанция, которая, по крайней мере логически, может продолжать существовать, когда тело разрушено»²³⁹. Как можно заметить, это аргумент против логической зависимости ментальных свойств от физических, фиксирующий взаимную метафизическую независимость субстанций. Это означает прямое соответствие одному из критериев *простого картезианского дуализма*, которому не соответствовала в полной мере ни одна из изложенных выше теорий.

Далее различие с аргументацией Декарта несколько увеличивается. Точнее, Суинберн использует некоторое тонкое различие, чтобы уточнить и показать реальную силу аргумента такого типа.

Суинберн вводит различие между разными типами *десигнаторов*. **Десигнатор** — слово или более длинное выражение, употребленное для референции к сущности в широком смысле²⁴⁰. Под «сущностью в широком смысле» подразумеваются и вещи, и свойства, и события. В главе «Мы знаем, кто мы есть» он различает следующие разновидности²⁴¹:

²³⁷ Swinburne R. Are we Bodies or Souls? — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 76.

²³⁸ Ibid. P. 77.

²³⁹ Ibid. P. 79.

²⁴⁰ Ibid. P. 86.

²⁴¹ Ibid.

1. **Жесткий десигнатор** — выражение, которое во всех возможных мирах обозначает один и тот же объект. Например, имена собственные, слова типа «бурый» или «зеленый» как указание на цвета.
2. **Нежесткий десигнатор** — выражение, которое не обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах. Например, «премьер-министр» или «цвет моего стола» могут отсылать к разным сущностям в разных мирах.
3. **Информативный десигнатор** — это такой жесткий десигнатор, чье значение знает компетентный носитель языка в виде необходимых и достаточных условий применения в любых возможных обстоятельствах. Знание здесь означает способность распознавать случаи применения при нормальных условиях и выводить простые следствия. Это связано со знанием *сущности* вещи. То есть информативный десигнатор фиксирует то, что не может утратить субстанция, не перестав быть собой. Примерами, на взгляд Суинберна, являются «Бог», «треугольник» и «Я».
4. **Неинформативный десигнатор** — выражение, для знания которого недостаточно быть просто компетентным носителем языка. К неинформативным десигнаторам относятся классические вещи, принадлежащие естественным видам и которые компетентный говорящий может использовать, даже не зная их сущности и достаточных оснований для их применения. Так, например, «вода» — это неинформативный десигнатор. Даже тот, кто не знает, что вода — это H_2O , может успешно указывать на нее при помощи слова «вода». «Все информативные десигнаторы — жесткие, но не все жесткие — информативные»²⁴². Так, у Суинберна информативность десигнаторов определена только для жестких десигнаторов.

Можно привести ряд примеров. «Ричард Суинберн» остается именем одного и того же человека, кем бы он ни работал. Напротив, «профессор философии религии в Оксфорде» — нежесткий десигнатор. Аналогично и для свойств. «Зеленый»

²⁴² Ibid. P. 114.

жестко обозначает один и тот же цвет, тогда как «любимый цвет Антона» — не жестко, потому что его референт меняется при перемене предпочтений. В то же время, например, слово «золотой» — неинформативный десигнатор для просто компетентных носителей языка и информативный, скажем, для химиков.

Таким образом можно задать модальные рамки. Предложение метафизически возможно, невозможно или необходимо ровно тогда, когда *после замены всех его неинформативных жестких десигнаторов информативными* кореферентами²⁴³ оно остается соответственно логически возможно, невозможно или необходимо. Именно поэтому выражения о тождестве вида «вода — это H₂O», если истинны, — метафизически необходимы.

Теперь можно перейти к сути. «Я» — информативный десигнатор для употребляющего это местоимение, но неинформативный для других²⁴⁴. Говорящий выражение «Я могу существовать без тела», зная смысл «Я», знает и то, к чему именно местоимение отсылает. Слушатель этого не знает просто из знания значения слова. Это должно показать, что выражение «Я могу существовать без тела» — не трюизм и не пустая фраза. В этом высказывании «Я» указывает для субъекта на него самого как на носителя ментальных свойств, а не на нечто, что он мог бы назвать «мое тело». Так как «Я» информативно для говорящего, то после замены всех прочих неинформативных жестких десигнаторов информативными логическая мыслимость «„Я“ без тела» дает и метафизическую возможность. А эта возможность удостоверяет и метафизическую независимость, и нетождественность «Я» телу.

Что касается тела, то для аргумента Суинберна не требуется классифицировать выражение «мое тело» как нежесткий десигнатор. Достаточно отметить, что как описательная конструкция оно, по общему правилу, неинформативно. То есть

²⁴³ Корреферент — это выражение, которое указывает на ту же самую сущность, что и другое выражение, в данном мире. То есть у двух выражений один и тот же референт. Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 19; Swinburne R. Are we Bodies or Souls? — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 114.

²⁴⁴ Swinburne R. Are we Bodies or Souls? — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 96.

его корректное применение требует контекста или дальнейшего эмпирического знания. Это подчеркивает различие статусов «Я» и телесных дескрипций в модальном рассуждении.

Как можно заметить, по достигнутому результату эта линия рассуждений чрезвычайно близка к тому, как делает вывод Декарт. Суинберн также исходит из привилегированного доступа субъекта к самому себе. Тот факт, что субъект мыслит, непосредственно дан ему, а потому «Я» фиксируется как носитель ментальных состояний, а не нечто другое. Кроме того, именно модальная отделимость «обнаруженного» мыслящего субъекта от тела служит опорой для утверждения о двух субстанциях. Оба приходят к тезису, что именно мыслящая субстанция составляет сущность личности.

Однако методологически Суинберн несколько отступает от подхода Декарта. У Декарта «Я мыслю, следовательно, существую» — эпистемический тезис о несомненности факта собственного существования в акте мышления. По сути дела, это не сам дуализм, а некоторое базовое убеждение о наличии субъекта как такового, без уточнения о том, что вообще собой представляет этот субъект. В принципе, мыслящее «Я» могло бы оказаться и телом. У Суинберна ключевая теоретическая нагрузка ложится на семантику. Жесткие информативные десигнаторы и правило замены для перехода от логической мыслимости к метафизической возможности следуют из того, как используется язык. «Я» информативно для говорящего (а потому может нетривиально реферировать к личности) — это защищает модальный шаг «Я могу существовать без тела». Вместо картезианского методического сомнения и апелляции к Богу как гаранту ясности Суинберн опирается на принцип доверия²⁴⁵ и апелляцию к выводу с опорой на модальность необходимого. Предпосылка о Боге у него минимизирована и не является опорой для самого вывода о субстанции души. Дополнительно, в отличие от Декарта, Суинберн делает явной мереоло-

²⁴⁵ Будет обсуждаться ниже. В первом приближении — доверие к данным, полученным от первого лица, к интроспекции.

гическую предпосылку — если личность была бы тождественна материальной субстанции, она также могла бы быть делима на части. Но субъект мышления не имеет пространственных частей и не наследует критериев тождества тела, потому сценарии разделения мозга на части и не могут однозначно зафиксировать, где оказалось «Я»²⁴⁶. Это и поддерживает семантический ход с информативностью «Я» — референт первого лица есть простая субстанция по сущности, данной в акте информативной десигнации.

Опираясь на такие соображения, Суинберн утверждает, что мы вправе считать реально возможным, что личность может разделиться с телом, а значит, личность не следует отождествлять ни с телом, ни с мозгом, ни даже с пучком психических состояний.

Таким образом, личность — это не просто субстанция, но нечто, что обладает неопределяемой «этостью» (*thisness*)²⁴⁷. В каждый момент времени моя душа есть именно эта душа, уникальная и не сводимая к какой-либо совокупности свойств. Отсюда и следует тезис о тождестве. Душа остается той же самой даже при изменении всех несущественных свойств, просто в силу своей непрерывной экзистенциальной самотождественности.

Отсюда можно вывести важное следствие. Никакая последовательность психических состояний, сколь угодно непрерывная, не равна *ipso facto* сохранению личности, если за ней не стоит единый субъект. Суинберн критикует «сложные теории» (*complex view*) личности, которые пытаются анализировать тождество личности через степени связи памяти, характера или мозга²⁴⁸.

Он защищает простую теорию в самой сильной форме. Никакие определенные протяженные во времени свойства (ни телесные, ни психологические) не являются ни достаточными, ни необходимыми для тождества личности²⁴⁹. Конечно,

²⁴⁶ См. следующий раздел.

²⁴⁷ Ibid. P. 108.

²⁴⁸ Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 150.

²⁴⁹ Ibid.

в реальности обычно сохраняется и тело, и память, поэтому в обычных условиях нам легко судить о том, кто есть кто.

Но концептуально, говорит Суинберн, личность может сохраняться и при разрывах памяти или радикальных телесных трансформациях, но при условии, что продолжается существование той же души. И наоборот, возможны ситуации (мыслительные или гипотетические), где при полном сохранении мозга и психики личность меняется. Например, если бы в тело поселилась другая душа.

Такие рассуждения демонстрируют, что, по Суинберну, тождество личности первично и не вытекает ни из каких более простых факторов — она обусловлена самим тождеством.

Как можно заметить, Суинберн принимает несколько крайне неудобных выводов (в частности, возможность подмены тела и памяти, при сохранении той же самой души). Однако именно это отличает его от Лоу, который не высказывается о критерии тождества со всей определенностью. Суинберн же готов принимать все выводы, которые следуют из того факта, что информативный десигнатор «Я» указывает на нематериального субъекта. Только признав это, мы можем объяснить все особенности тождества личности.

6.3. Аргумент Суинберна о разделенном мозге

Суинберн известен тем, что сформулировал оригинальный аргумент в пользу тождества личности в случае деления мозга²⁵⁰. В настоящее время этот аргумент воспринимается как один из наиболее сильных аргументов в пользу субстанциального дуализма. Этот аргумент породил традицию его уточнения и новых формулировок. Аргумент Нида-Рюмелин, представленный в первом параграфе, является вариантом подобного уточнения.

²⁵⁰ Исторический фон мысленного эксперимента задан двумя линиями. Д. Уиггинз связывает тождество личности с непрерывностью существования во времени и обсуждает расщепление (split) и пересадку полушарий. После этого Д. Парфит делает случаи разделенного (divided) мозга центральным инструментом собственного анализа личности и в итоге переориентирует вопрос от «кто тождествен кому» к тому, «что важно» для ее сохранения. Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. — Oxford: Basil Blackwell, 1967. — 83 pp.; Parfit D. Personal Identity // The Philosophical Review. — 1971. — Vol. 80 (1). — P. 3–27; Parfit D. Reasons and Persons. — Oxford: Clarendon Press, 1984. — 542 pp.

Приведем этот аргумент в специфической для Суинберна форме. Впервые он появился еще в «Эволюции души»²⁵¹, затем развивался в нескольких статьях. Однако в законченном виде, с опорой на представленный выше аппарат десигнаторов, он изложен в «Души мы или тела?».

Сначала Суинберн обращается к эмпирическим данным. Удаление любого одного полушария у человека обычно мало меняет память и характер. Отсюда следует, что каждое полушарие содержит некоторые физические свойства, необходимые и — при нормальном функционировании — достаточные для наличия многих тех же воспоминаний и желаний, что были у человека до удаления²⁵².

Из этого Суинберн реконструирует мысленный эксперимент. Левое полушарие Александры пересажено человеку по имени Алекс, правое — человеку по имени Сандра. Оба субъекта после операции будут иметь часть мозга Александры и будут заявлять о множестве воспоминаний ее жизни. Оба будут функционировать нормально и заявлять, что они и есть Александра²⁵³.

Оба новых субъекта не могут быть одной и той же личностью — собственной Александрой. Дело в том, что если «Алекс — это Александра» и «Сандра — это Александра», то неизбежный вывод — «Алекс — это Сандра». Последнее утверждение ложно с очевидностью. Перед нами два различных субъекта, которые полноценно действуют и говорят и чьи биографии расходятся.

Следовательно, остаются три «видимо возможных» исхода, совместимых со всеми наблюдаемыми данными:

- (a) Александра — это Алекс;
- (b) Александра — это Сандра;
- (c) Алекс и Сандра — это новые люди, не Александра.

Суинберн неявным образом исходит из того, что вариант (c) можно отбросить просто на основании практики. Если бы мы считали, что верен этот вариант,

²⁵¹ Swinburne R. *The Evolution of the Soul*. — Oxford: Clarendon Press, 1997. — P. 148.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Swinburne R. *Are we Bodies or Souls?* — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 68.

то мы должны были бы считать, что после операции по удалению одного полушария (например, чтобы спасти человека от опухоли) исходный человек умирает, а после операции просыпается новый человек²⁵⁴.

Попытка спасти *сложные теории тождества* тем или иным способом, по мнению Суинберна, дает неприемлемую зависимость тождества от внешних обстоятельств. Например, утверждением «Алекс есть Александра тогда и только тогда, когда Сандра не существует». Однако, как утверждает Суинберн, ситуация «кто есть кто» не может зависеть от существования и состояния другого субъекта и подобных обстоятельств²⁵⁵.

По утверждению Суинберна, все это означает, что никакие критерии, отсылающие к состоянию физических частей, воспоминаний, сходства характера, ни необходимы, недостаточны для факта тождества личности в описанном сценарии. Следовательно, факт «Я есть Я» — это факт, который зависит от чего-то другого, чем все перечисленное. А так как информативный десигнатор указывает на то, что некое «Я» существует, и на него успешно указывает местоимение «Я», то есть нечто, что и обеспечивает тождество Алекса или Сандры с Александрой. Этот *простой взгляд* совместим и с тем, что ровно один из последующих — исходная персона, причем мы остаемся в незнании, кто из субъектов фактически продолжает жизнь Александры.

6.4. Примечание о проблеме с тождеством личности в теории Суинберна

Волков называет вывод Суинберна из аргумента о разделенном мозге *тезисом о скрытом основании*²⁵⁶. Он показывает, что такой подход на практике дает лишь косвенные свидетельства о том, какая личность тождественна самой себе в другой момент времени. Однако из рассуждений Суинберна вытекает и другой

²⁵⁴ Следует отметить, что у Суинберна (с) оставлен как один из «возможных исходов», совместимый со всеми наблюдаемыми данными. Swinburne R. *Are we Bodies or Souls?* — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 54. Однако он отмечает, что в случае удаления полушария в реальной практике наблюдаемое наследование личности после операции личности до операции «вероятнее всего верно», см. *Ibid.* P. 66.

²⁵⁵ *Ibid.* P. 58.

²⁵⁶ Волков Д. Б. *Свобода воли. Иллюзия или возможность.* — Москва: Карьера Пресс, 2018. — С. 256.

тезис, который замечает Волков, — *тезис об определенности*²⁵⁷. Именно последний значительно отличает субстанциальный подход к индивидуации и тождеству личности — тезис утверждает, что отношение тождества в случае данного подхода всегда определено. Наконец, из этого вытекает *тезис о дискретности* — «высказывания о тождестве всегда дискретные: личность может быть либо тождественна другой, либо отлична от нее. И промежуточных случаев быть не может — личность не может быть в какой-то степени тождественной»²⁵⁸. В то же время *сложные теории тождества* «склоняют нас к тому, чтобы считать тождество вопросом степени. То есть они допускают истинность высказываний „он в большей степени тот же человек, что и был“»²⁵⁹.

Ментальная субстанция настолько важна для индивидуации личности в теории Суинберна, что она и только она обеспечивает тождество личности, причем в очень ригидном смысле. Цепочка тезисов, сформулированная Волковым, показывает характерный для субстанциального дуализма ход. Как будет показано в аргументации Лоу против пучка перцепций, его теория также не допускает степеней тождества и носителем личности выступает исключительно простая субстанция. Однако Суинберн готов в явном виде принять контринтуитивные последствия.

В работе «Ответственность и искупление» (1989)²⁶⁰ Суинберн приходит к выводу, что возложение моральной ответственности (МО) осуществляется по отношению к душе, причем не важно, сохранил ли человек свои психологические характеристики, память или характер. В самом деле, если личности по своей природе суть души, при этом они вечны и неизменны, не зависят от каких-либо физических или психологических свойств и их изменений, а действия атрибутируются именно душам, то однажды совершенная атрибуция действия не подлежит отмене. Таким образом, атрибуция морально релевантного действия достаточна для заслуженно-

²⁵⁷ Там же. С. 257.

²⁵⁸ Там же.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Swinburne R. Responsibility and Atonement. — Oxford: Clarendon Press, 1989. — 213 pp.

сти МО данной личности. Следовательно, ответственность за совершенные действия имеет вечный статус. Она не может быть снята, а лишь компенсирована покаянием и воздаянием²⁶¹.

Здесь явно заметно, что такая теория носит религиозную мотивацию, пусть даже она доказана исключительно философскими методами. Подобные выводы легко может принять человек, для которого они совместимы с соответствующей конфессией. Для нейтральной же теоретической позиции «такой ответ не только представляется контринтуитивным и противоречащим обыденным практикам возложения МО, но и влечет отказ от условий уместности возложения МО»²⁶².

6.5. Критика альтернативных взглядов

Современный материализм считает, что человек целиком принадлежит миру физических объектов и процессов. Суинберн отвергает такую позицию, полагая, что она не способна дать удовлетворительное объяснение ряду фундаментальных явлений — прежде всего, самому существованию сознания, а также тождеству личности.

В первую очередь Суинберн показывает релевантность вопроса о феноменальном сознании. **Феноменальное сознание** — это опыт нахождения в соответствующем состоянии сознания. Состояние является состоянием феноменального сознания (или феноменальным состоянием), если существует нечто, что «значит быть в этом состоянии»²⁶³. Нетрудно измерить, что происходит с телом при уколе иглой, но почему эти процессы сопровождаются *переживанием* боли — вопрос, выходящий за рамки одной лишь физики²⁶⁴. Однако любые другие формы дуализма — дуализм свойств, по утверждению Суинберна, оставляют без ответа вопрос, *кто* носит эти свойства. Так, если отвергнуть существование ментальной суб-

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Мерцалов А. В. Преимущества психологической теории тождества личности в вопросе моральной ответственности // Философский журнал. — 2023. — Т. 16, № 1. — С. 187.

²⁶³ Block N. Concepts of Consciousness / Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings (ed. Chalmers D. J.). — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 206.

²⁶⁴ Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 69.

станции, то получается странная картина. Существуют «неотъемлемо субъективные» свойства (например, ощущение боли), но не существует отдельного субъекта, кроме совокупности нейронов, которому эти свойства принадлежат. Впрочем, сами по себе нейроны и не обладают болью как свойством — она появляется лишь на уровне всего мозга. Тогда напрашивается вывод о существовании целостного субъекта боли²⁶⁵, а следование за аргументами, изложенными выше, приводит к тому, что этот субъект и есть душа.

Суинберн формулирует это так. *Субстанциальная природа человека концептуально первичнее любых его свойств, включая ментальные.* Проще говоря, сначала должно быть что-то, а уже потом — какие-то его свойства.

6.6. Принцип доверия, онтология и решение проблемы ментальной каузальности²⁶⁶

Для обоснования *интеракционизма*²⁶⁷ Суинберн использует особый эпистемологический ход. Он формулирует «принцип доверия» (the principle of credulity), который нельзя просто так отвергнуть, но в случае согласия с ним мы будем вынуждены принять онтологические выводы. **Принцип доверия** — утверждение, что *базовые убеждения* человека следует оценивать как вероятно истинные, исходя лишь из того, что они являются базовыми. Под базовым понимается убеждение, принимаемое в отсутствие убедительных доводов, показывающих его вероятную ошибочность²⁶⁸. Если у нас нет какого-то убедительного повода, чтобы отринуть убеждение, полученное вследствие его «базовости» (очевидности), мы должны сохранить его²⁶⁹. Конечно, в процессе познания мы вправе проверять истинность своих убеждений. Однако до тех пор, пока мы не столкнемся с убедительными до-

²⁶⁵ Swinburne R. Are we Bodies or Souls? — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 79.

²⁶⁶ Данный раздел написан на основании статьи: Девятко И. В. Каузальная замкнутость физического и субстанциальный дуализм // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2025. — Т. 49, № 2. — С. 3–20.

²⁶⁷ См. четвертый параграф главы 1.

²⁶⁸ Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — P. 44.

²⁶⁹ Такая эпистемологическая установка роднит философию Суинберна с «философией здравого смысла», прослеживаемой от Томаса Рида до Дж. Э. Мура и Дж. Серла.

водами в пользу отказа от них, нам следует сохранить их под давлением очевидности. Важный аспект принципа доверия состоит в том, что он инвариантен по отношению к эпистемологической программе. Принцип доверия как бы *уже* лежит в основе самой возможности познания. Если мы не можем начать процесс познания с базовых убеждений, то мы вообще не можем его начать. То есть любая альтернатива принципу доверия — радикальный скептицизм. Например, восприятие образа из памяти может потребовать от человека опроса тех, кто присутствует в этом образе, на тему, помнят ли они события, зафиксированные в нем. Если да, человек должен доверять своей памяти и своему восприятию. Хотя человек, конечно, знает, что возможность сомневаться у вас все же есть — ложная память могла возникнуть у нескольких человек или даже может быть вызвана вашим опросом. Но *только* если появляются доказательства того, что убеждение ложно, следует согласиться, что оно не правдоподобно²⁷⁰.

Суинберн заявляет, что интеракционизм — базовое убеждение²⁷¹. Все свидетельствует, что наше сознание влияет на поведение. Существует только два повода для сомнения:

- 1) Данные нейронауки, эксперименты Либета. Они показывают, что готовность к действию возникает в мозге до того, как эта готовность переживается человеком сознательно.
- 2) ПКЗФ, который, по утверждению Суинберна, фундирован достижениями естествознания.

Все, что необходимо сделать для защиты интеракционизма, — показать недостаточность этих поводов. В отношении повода 1) Суинберн настаивает, что эти эксперименты фактически являются эмпирическим доказательством эпифеномена-

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ В книге Суинберн не использует термин «интеракционизм». В данном случае он говорит, что базовым убеждением будет влияние сознания на поведение.

лизма. Сам вывод из результатов экспериментов является намного менее правдоподобным, чем базовое доверие к интеракционизму²⁷². В самом деле, экспериментатор просит человека сесть на специально подготовленное место, подключить датчики и, *когда испытуемый захочет, поднять руку*. На основании того, что происходит после, делается вывод, что желание не влияет на поведение, так как потенциал готовности в мозге формируется раньше осознанного желания. Дальнейшее осмысление Суинберном результатов опытов Либета более подробно. Оно включает в себя указание на плохой дизайн экспериментов, а также контрфактический анализ ментальной причины, который обсуждался ранее.

ПКЗФ кажется Суинберну требующим бóльшего внимания²⁷³. Он утверждает, что каузальная замкнутость — это метафизическое утверждение. Суинберн считает, что принцип формулируется не только на основе обобщений данных естествознания, сформулированных в виде законов сохранения, но и априорно.

Априорное доказательство принципа, которое приводит Суинберн, таково: поскольку ментальные и физические события онтологически разнородны, потребуется объяснение того, как они взаимодействуют; объяснение необходимо, чтобы иметь право полагать, что они взаимодействуют; никто не может дать такого объяснения; следовательно, физическое каузально замкнуто²⁷⁴. В то же время, сообразно принципу доверия, мы должны полагать, что ментальные события порождаются физическими причинами. Например, укол иглой (физическое событие) вызывает разнообразные события в теле и мозге (физические события), а они, в свою очередь, вызывают переживание боли от первого лица (ментальное событие). То есть сторонники принципа каузальной замкнутости физического полагают, что нет никакой проблемы в том, чтобы ментальные события порождались физическими, но допустить обратного они не могут.

²⁷² Ibid. P. 104.

²⁷³ Этот вывод сделан из объема текста, посвященного проблеме каузальной замкнутости по сравнению с отрицанием выводов из данных нейронауки.

²⁷⁴ Ibid.

Второй вид доводов в пользу ПКЗФ основан на эмпирических данных, то есть является предельным обобщением законов сохранения. Суинберн показывает, что, во-первых, такое обобщение строится на гипотезах и, во-вторых, сами законы сохранения являются гипотезами. Так, существует предположение, что любое причинное взаимодействие сопровождается обменом энергией, а также закон сохранения энергии: энергия уменьшается или увеличивается в регионе универсума только в результате ее получения из соседнего региона или ее передачи в соседний регион. Суинберн говорит, что закон сохранения энергии попросту ложен. Так, например, наблюдения за процессами в квантовом мире опровергают его²⁷⁵. Утверждение, что обмен энергией сопутствует любому причинному взаимодействию, не основывается на эмпирических данных и смешивает языки физики и философии. Это приводит к эпистемологическому кругу при объяснении каузальной замкнутости. В самом деле, если ПКЗФ является обобщением того, что причинное взаимодействие может существовать только между физическими событиями, потому что она сопровождается обменом энергией, то сама гипотеза, что все причинные связи сопровождаются обменом энергией, следует из предположения, что причинная связь возможна только между физическими событиями. То есть определение физического дается через его включенность в физические взаимодействия.

Чтобы предложить что-то вместо ПКЗФ, Суинберн предлагает свой взгляд на онтологию в целом. Он описывает онтологию наиболее экономным, как он утверждает, образом. На основании принципа доверия мы должны согласиться с тем, что в мире объективно существуют вещи в таком виде, в котором мы можем о них говорить, мыслить или познавать. Например, стол существует объективно как стол. Выдвижные ящики тоже существуют, хотя и являются частью стола. Молекулы и атомы, из которых все состоит, тоже существуют как отдельные вещи.

Как было указано ранее, все эти сущности являются субстанциями и обладают множеством свойств. Это могут быть как внутренние свойства самого разного рода (цвет, форма или, скажем, время начала существования вещи), так и свойства

²⁷⁵ Ibid. P. 114.

отношений («стол стоит перед стеной» или «стол стоит между стеной и стулом»). Для описания истории универсума или для описания его актуального состояния нам достаточно этого субстанциального словаря²⁷⁶.

Ничто не запрещает нам утверждать, что субстанции могут обладать свойством «быть физическим», а могут не обладать им. Даже физические субстанции крайне разнообразны, что позволяет предполагать разнообразие субстанций в принципе. При этом законы природы реализуются предрасположенностями (liabilities) субстанций по отношению друг к другу и их силами (powers). Например, если мы наблюдаем во вселенной второй закон термодинамики, то у каждой физической субстанции есть внутреннее свойство «быть субъектом второго закона термодинамики»²⁷⁷. Другой пример, который приводит сам Суинберн: порох вспыхивает потому, что у него есть предрасположенность вспыхивать при определенных условиях.

Таким образом, если мы соотнесем эту онтологическую картину с принципом доверия по отношению к интеракционизму, то мы получим его объяснение. Ментальные субстанции являются причинами действий просто потому, что у них есть такие силы. Их интимное отношение со своими телами основано на предрасположенностях субстанций в отношении именно этих тел²⁷⁸. В том, что у некоторых субстанций есть свойства, которые необходимо не могут быть приписаны другим субстанциям, нет ничего неожиданного. Например, в онтологии Суинберна ничто не мешает полагать, что Вселенная — это субстанция и у нее есть свойство «иметь все другие субстанции в качестве своих частей», которое присуще только ей.

²⁷⁶ Ibid. P. 8.

²⁷⁷ Альтернатива — полагать, что второй закон термодинамики конституируется контингентными отношениями между свойствами всех физических вещей. То есть законы природы не субстантивированы, а являются лишь проявлением отношений между вещами. Суинберн приписывает эту точку зрения Армстронгу, Тули и Дретске. Ibid. P. 132.

²⁷⁸ Человек у Суинберна является композицией ментальной и присущей ей физической субстанций. Проблема здесь в том, что эту композицию что-то должно обеспечивать. У Суинберна это Бог.

Нельзя сказать, что для того, чтобы субстанция стала причиной события, совсем не нужны условия, но эти условия могут быть *внутренними*. Так, субстанция личности может формировать внутри себя желания или намерения, которые станут условиями для того, чтобы возник определенный эффект. Так как каузация в универсуме осуществляется только между субстанциями, то ничего метафизически необъяснимого в причинной связи между физическими и ментальными субстанциями нет.

6.7. Выводы по решению проблемы ментальной каузальности

Субстанциальная «природа» вещей концептуально предшествует их любым другим свойствам. Универсум Суинберна — это универсум, в категориальном смысле, однородных объектов — субстанций. То, что одни из них являются физическими, а другие ментальными, — это уже то, что можно о вещи выяснить, если угодно, *a posteriori*.

Также и субстанциальная природа субъектов каузации концептуально предшествует конкретным свойствам отдельных субстанций. Ровно это же объясняет, почему, например, повреждения тела приводят к возникновению ощущения боли в ментальной субстанции. Все субстанции мира включены в каузальные цепочки независимо от того, ментальные они или физические. Пусть даже в ментальных субстанциях есть некоторые «петли», когда события внутри них являются причиной других событий внутри них же²⁷⁹, это лишь частный случай общей субстанциальной причинности. В этом смысле можно говорить о *субстанциальной замкнутости мира*²⁸⁰.

Частыми возражениями против позиции Суинберна являются не аргументы, а указание на экстравагантность или «слабость» подобной субстанциальной метафизики вообще. Необходимость принятия свойств субстанций, которые нельзя

²⁷⁹ Например, фантазия о Древнем Риме приводит к фантазии о Древней Греции.

²⁸⁰ В личной беседе Суинберн согласился с таким определением, хотя и уточнил, что оно тривиально в силу своей максимальной общности.

установить, а именно предрасположенностей и сил²⁸¹, выглядит крайне уязвимо перед лицом оккамистских возражений. Кроме того, отдельные аспекты теории требуют введения метафизических конструкций, создающих известное теоретическое напряжение. Например, объяснение, почему конкретная ментальная субстанция присуща конкретному телу, дается следующее: их связь обеспечивает Бог. Можно предположить, что относительная слабость этого аспекта заставляет Суинберна еще сильнее сузить роль Бога в последней книге. Там он выдвигает чисто эмерджентистский тезис о возникновении «души» во время развития плода из-за определенных свойств тела. Богу отводится роль того, кто решает, «какая» это будет душа²⁸².

6.8. Выводы

Так же как и Кунс, Суинберн — систематический философ. Для построения целостной картезианской антропологии ему приходится выстроить метафизическую модель универсума вообще. Однако, в отличие от Кунса, Суинберн не вписывает решение проблемы «сознание-тело» в качестве одного относительно малозначительного аспекта общего метафизического проекта. Суинберн прорабатывает эту проблему отдельно, увязывая ее со своей философией вообще.

В «Эволюции души» он выдвинул сам дуалистический тезис и предложил его обоснование. Однако в более поздних работах ему пришлось уточнять и углублять свою позицию. Ко времени написания «Сознания, мозга и свободной воли» он обосновал адекватность «субстанциального словаря», определив все (кроме свойств) в мире как субстанции и указав, что они просто делятся на разные виды — физические, событийные, ментальные. Также он выстроил особую эпистемологию, связанную с опорой на принцип доверия и различение между разными типами де-сигнаторов.

²⁸¹ Следует отметить, что Суинберн ссылается на вполне современных философов, развивающих данную метафизику. См., например, Harré R., Madden E. H. *Causal Powers: A theory of natural necessity*. — Hoboken: Blackwell Publishers, 1975. — 196 pp.; Ellis B. *Scientific Essentialism*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 324 pp.

²⁸² Swinburne R. *Are we Bodies or Souls?* — Oxford: Oxford University Press, 2019. — P. 158.

Все сделанные корректировки свидетельствуют о стремлении Суинберна сделать свою антропологию максимально понятной и приемлемой независимо от религиозных предпосылок. Тем не менее, теологические интуиции по-прежнему прослеживаются в его взглядах. Например, сама мотивация к защите интеракционизма как условия свободы воли. Или фактически отказ обсуждать, откуда берется душа, что свидетельствует о приверженности тезису креационизма²⁸³.

Суинберн видит себя продолжателем картезианской традиции, адаптированной к XXI веку. Его антропология — это попросту современная версия картезианства, усиленная аналитической философией и учитывающая возражения оппонентов.

§ 7. Некартезианский дуализм Э. Дж. Лоу²⁸⁴

Эдвард Джонатан Лоу (1950–2014) — представитель некартезианского субстанциального дуализма в философии сознания. Его подход объединяет классическую метафизику с данными современных наук, формируя оригинальную концепцию человека как особого соединения психологической и биологической субстанций. В монографии «Блэкуэлловское руководство по субстанциальному дуализму» (2018) философские взгляды Лоу на человека названы «холистической антропологией»²⁸⁵. Это крайне удачная формулировка, так как предлагаемая им модель позволяет привлечь во внимание и со всей онтологической серьезностью все способы изучения феномена человека.

Теория Лоу достаточно отстоит от картезианского взгляда, не переходя при этом явным образом в категорию гилеморфистских теорий. Одновременно с этим холистическая антропология не является религиозно мотивированной в контексте

²⁸³ Кроме последней книги, где он обсуждает возможность возникновения души по мере развития плода. Суинберн оговаривается, что вопрос о происхождении индивидуальной души, строго говоря, независим от вопроса о ее онтологическом статусе. Ibid.

²⁸⁴ Данный параграф написан на основании статей: Девятко И. В. Каузальная замкнутость физического и субстанциальный дуализм // Вестник Московского университета. Серия 7. — Философия. — 2025. — Т. 49, № 2. — С. 3–20; Девятко И. В. Холистическая антропология Э. Дж. Лоу // Философский журнал. — 2025. — Т. 18, № 4. — С. 35–50.

²⁸⁵ Loose J. J., Menuge A. J. L., Moreland J. P. (eds.). The Blackwell Companion to Substance Dualism. — Hoboken: Wiley, 2018. — P. 1.

общих взглядов Лоу. Предлагаемый им взгляд на человека может быть назван парадигмальным примером натуралистического некартезианского субстанциального дуализма.

Лоу был выдающимся британским философом, который внес неоценимый вклад в аналитическую метафизику, философию сознания и аналитическую философию религии. Его работы по построению метафизики, совместимой с современной философией науки, — ядро его наследия. Лоу особенно известен своей «четырехкатегориальной онтологией», продолжающей линию аристотелизма в современной философии. Он также активно участвовал в дискуссиях по поводу тождества личности, свободы воли и философии сознания. Здесь его главный вклад — некартезианская теория субстанциального дуализма. Взгляды Лоу, похоже, никогда не претерпевали радикального изменения, а лишь дополнялись и уточнялись. Вся его деятельность была направлена на то, чтобы совместить традиционную метафизику с современной аналитической философией.

Главная цель параграфа — реконструировать и систематизировать взгляды Лоу, а также показать их место в дискуссиях о природе сознания. Для этого нужно, во-первых, показать, как Лоу формулирует концепцию субстанциального дуализма и какие нужны для этого метафизические предпосылки. Во-вторых, реконструировать его аргументацию против материализма и смежных взглядов.

7.1. Субстанциальный дуализм Лоу

Лоу утверждает, что «Я» имеет собственные критерии тождества во времени²⁸⁶, отличные от критериев, применимых для организма, который личность считает своим²⁸⁷. Какого рода сущностями являются «Я» и тело? Согласно Лоу, это психологическая и биологическая субстанции²⁸⁸. Отсюда следует, что тело и личность — две разные субстанции, хотя и образуют единое целое.

Лоу использует несколько взаимозаменяемых понятий для ссылки на личность — это понятия «subject», «person» и «self». Далее мы будем переводить слово

²⁸⁶ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 5.

²⁸⁷ Ibid. P. 34.

²⁸⁸ Ibid. P. 14.

«person» как «личность», а слова «subject» и «self» как «субъект» и «Я» соответственно. Лоу имеет в виду именно референт местоимения «Я», когда говорит о личности, а слово «самость» в русском философском языке имеет смысловую нагрузку из смежных традиций. При таком подходе в русском языке остается свободно слово «человек», его мы далее и будем использовать для обозначения единства личности и ее тела.

Теперь следует дополнить представленное во втором параграфе главы 1 понятие «субстанция». Следует разъяснить, что такое виды субстанций, такие как психологический и биологический. Лоу разделяет аристотелевский взгляд на субстанции²⁸⁹. Согласно Лоу, «первичная субстанция» — это конкретная индивидуальная вещь или вещь «континуальная»²⁹⁰. В книге «Четырехкатегориальная онтология» (2006)²⁹¹ Лоу излагает свои онтологические взгляды. Существует два фундаментальных различия: между партикуляриями и универсалиями и между субстанциальным и не субстанциальным. Так, мир исчерпывается четырьмя категориями сущностей:

1. **Субстанциальные партикулярии.** Это индивидуальные вещи, обладающие свойствами²⁹². Парадигмальные примеры: сохраняющиеся во времени конкретные объекты, такие как конкретная лошадь или конкретный дом²⁹³.
2. **Несубстанциальные партикулярии.** Это инстанциация свойств и отношений. Лоу называет их традиционно — модусы²⁹⁴. Модус — это конкретное свойство, которым обладает субстанциальная партикулярия²⁹⁵. В отличие от последних, модусы в своем существовании зависимы — они принадлежат конкретным вещам. Например, конкретная краснота конкретной розы — это

²⁸⁹ Ibid. P. 2.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — 222 pp.

²⁹² Ibid. P. v.

²⁹³ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 2.

²⁹⁴ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — P. v.

²⁹⁵ Ibid. P. 93.

не универсалия «краснота», а именно модус, т. е. конкретный способ, которым эта конкретная роза является красной²⁹⁶.

3. **Субстанциальные универсалии.** Это виды (kinds). Лоу пишет, что Аристотель называл их «вторичными субстанциями» в «Категориях»²⁹⁷. Этим видам принадлежат субстанциальные партикулярии²⁹⁸. Например, все субстанциальные партикулярии «собаки» принадлежат соответствующему виду — собакам. Виды выстраиваются в иерархию. Вид «собака» является подвидом «млекопитающих», которые являются подвидом «животных»²⁹⁹.

4. **Несубстанциальные универсалии.** Это свойства объектов, не инстанцированные в конкретных объектах, а те, примерами которых являются конкретные свойства конкретных вещей или модусы³⁰⁰. То есть краснота вообще, а не краснота конкретной розы — это несубстанциальная универсалия.

Согласно Лоу, этими категориями, а также описанием онтологических отношений между ними исчерпывается реальность³⁰¹.

Итак, личность и тело — это два разных вида (kind) субстанций. Имеется в виду именно их принадлежность к субстанциальным универсалиям. Далее под «субстанциями» я буду иметь в виду только «субстанциальные партикулярии» или «первичные субстанции» по Аристотелю, а словом «виды» я буду называть только «субстанциальные универсалии» или «вторичные субстанции» по Аристотелю. Словом «универсалии» я буду называть «несубстанциальные универсалии».

²⁹⁶ Ibid. P. 94.

²⁹⁷ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 3.

²⁹⁸ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — P. v.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Можно заметить, что здесь не хватает событий, процессов и, возможно, некоторых деталей, таких как внутренние и внешние свойства отношений, причинность, законы природы, индексикальные свойства и другое, но все это находит надлежащее объяснение именно с опорой на этот онтологический каркас.

Где в этом контексте место субъекта и тела? Во-первых, существуют просто хорошо понятные нам виды, выстраивающиеся в определенные иерархии. Так, механические часы являются разновидностью хронометров, а хронометры — подвидом измерительных приборов. Лоу считает, что нет никаких оснований думать, будто бы есть некий фундаментальный вид, которому принадлежат в конечном итоге все субстанции³⁰². Отсутствие оснований является для Лоу достаточным, чтобы утверждать плюрализм видов субстанций. Принадлежность к виду определяется условиями тождества субстанций во времени³⁰³. Собака вчера и собака сегодня — одна и та же, по мнению Лоу, на основании совсем иных критериев, чем атом водорода сейчас и некоторое время назад³⁰⁴. Таким образом, мы различаем онтологические категории по условиям их существования — требуется ли для их существования онтологическая сущность другой категории, а виды — по условиям тождества принадлежащих им субстанций во времени³⁰⁵. Последнее обстоятельство интересует нас в контексте определения, к каким видам принадлежат субстанции, составляющие человека.

Одним из важных разграничений между видами Лоу считает деление на естественные виды и артефакты³⁰⁶. Это полностью взаимоисключающее и исчерпывающее различие — субстанция не может принадлежать этим двум видам одновременно³⁰⁷. *Сущностное* свойство естественного вида — быть субъектом законов природы. Разумеется, часы тоже подвержены действию, скажем, гравитации, но

³⁰² Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — P. 43.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid. P. 44.

³⁰⁶ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 3.

³⁰⁷ Ibid. Лоу обсуждает контрпример — овощ, который по многим признакам является подвидом кулинарного вида, который, разумеется, искусственный. Однако по многим другим признакам, например по наличию в нем генов, он вполне естественный. Лоу ссылается на другие философские исследования в этой области и говорит, что, в принципе, категория овоща также может быть определена, подобно тому как мы можем определиться с тем, что пчелиные соты или плотины бобров являются все же естественными видами, несмотря на многие признаки искусственности.

науки выявляют законы природы именно из наблюдения за естественными видами. Законы природы о поведении растений, животных, звезд и атомов выявляются частными науками, но специальных законов о поведении артефактов нет³⁰⁸. Для артефактов то, что они являются субъектами законов природы, не является *сущностным* свойством.

Разъясним понятие «сущностное свойство». Это особый вид свойств. Они не являются универсалиями, а относятся именно к видам — свойство «собачности» и есть принадлежность к соответствующему виду. Также и «быть субъектом законов природы» и есть принадлежность к естественному виду. То есть в онтологическую категорию универсалий попадают только те свойства, которые не характеризуют принадлежность субстанции к виду и имеют модусы в качестве своих конкретных инстанций³⁰⁹.

Для того чтобы дальше говорить о видах, следует обратиться к уточненному определению субстанции. Так, субстанция может быть определена с точки зрения онтологической независимости для своего существования. Лоу приводит формальную дефиницию:

(D2) x — это субстанция = *df.* Нет y такого, что y не тождественен x и x зависело бы в своем существовании от y ³¹⁰.

То есть субстанция — это сущность, существование которой не зависит ни от чего, кроме самой себя. Это означает, что субстанции онтологически независимы в определенном смысле — их *существование* не зависит ни от чего другого. Субстанции могут быть причинно порождены другими субстанциями, но для индивидуального существования и сохранности во времени им не требуется ничто другое.

³⁰⁸ Ibid. P. 4.

³⁰⁹ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — P. 22.

³¹⁰ Lowe E. J. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. — Oxford: Oxford University Press, 1998. — P. 138.

Теперь, когда даны все важные определения, можно посмотреть на то, носителем каких свойств являются «Я» и тело. «Я» является субъектом опыта. Каждый раз, когда есть какое-то сознательное переживание — перцептивного или иного (воображение, мышление) рода — с необходимостью, есть некто, кто имеет это переживание³¹¹. Это и есть субъект. Тело — это физический организм. Субстанция тела является носителем физических свойств, например формы или массы³¹². Обе субстанции принадлежат к естественному виду, однако они существенно различаются. Личность является психологической субстанцией, а тело — биологической. Разумеется, прямым возражением со стороны материалистов будет указание, что личность тождественна телу. Однако если Лоу удастся показать, что относительно личности могут быть выведены условия тождества по строго определенным критериям — тем, которые и определяют личность как отдельную субстанцию, а относительно тела будут выведены совершенно иные условия тождества, то именно это и определит принадлежность двух этих субстанций к разным видам.

В этом и заключается субстанциальный дуализм Лоу. Это дуализм относительно человека — чего-то, в чем взаимодействуют две субстанции, принадлежащие к разным видам.

7.2. Онтология человека

Итак, человек представляет собой *нечто*, образованное двумя субстанциями. Они сильно различаются по своим сущностным характеристикам — одна психологическая, другая биологическая. Обе субстанции принадлежат к естественному виду³¹³. Необходимо определить: (1) какой тип связи существует между этими субстанциями; (2) что именно с онтологической точки зрения представляет собой человек.

Как ни странно, на эти ключевые вопросы в антропологии Лоу не так уж просто дать ответ, и они выявляют потенциальное напряжение в представлении человека как единой сущности, состоящей из двух разных субстанций. Если человек

³¹¹ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 32.

³¹² Ibid. P. 35.

³¹³ Ibid. 32.

является единой сущностью, то к какой онтологической категории он принадлежит? Идея Лоу, что субстанция может принадлежать только к одному иерархически независимому виду, высказана со всей ясностью³¹⁴. Поэтому необходимо тщательно проанализировать, приводит ли сочетание психологической и биологической субстанций к появлению новой субстанции или здесь происходит нечто иное.

Как было сказано, виды задают условия тождества во времени для принадлежащих к ним субстанций. Если человек, как комбинация психологической и биологической субстанций, представляет собой третью субстанцию, это нарушает принцип Лоу, согласно которому, субстанции принадлежат только к одному виду. Если бы человек был отдельной новой субстанцией, он был бы биологическим или психологическим видом? Ни один из ответов не кажется удовлетворительным сам по себе³¹⁵. Здесь нет повода наделить одну из двух субстанций правом задавать принадлежность к виду для новой субстанции, в состав которой входила бы каждая из них³¹⁶. Второй вариант — предложить новый вид субстанции — также не кажется приемлемым. Такое решение означало бы, что у человека, если бы он был субстанцией третьего вида, были бы собственные уникальные критерии тождества во времени, отличные как от тела, так и от «Я». Лоу же настаивает, что критерии тождества субъекта и тела различны принципиально³¹⁷. Все это означает, что дуалистическая позиция Лоу требует, чтобы человек понимался как некоторого рода совокупность двух субстанций, которые взаимодействуют, не образуя нового существенного вида.

³¹⁴ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — P. 43; Lowe E. J. *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. — Malden: Wiley-Blackwell, 2009. — P. 138.

³¹⁵ Может показаться, что если следовать оригинальной языковой практике и устранить из такого описания понятие «человек», отождествив его с понятием «личность», то проблема бы не возникла. Однако предложенная в начале раздела 1.3 терминология не влияет на суть проблемы. В самом деле, мы видим некую сущность, образованную некоторой связью двух субстанций, а значит, для этой сущности должно быть найдено онтологическое объяснение.

³¹⁶ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 20.

³¹⁷ *Ibid.* P. 21.

Что же это за совокупность? Наше предположение состоит в том, что в онтологии Лоу, похоже, нет иного способа определить человека, кроме как **структурного единства двух субстанций**. Для этого между двумя субстанциями должно быть установлено такое отношение, которое способно обеспечить подобное единство.

В книгах Лоу нет места, где он четко определил бы это отношение. Используемая терминология обычно включает указание на принадлежность: «person's body» и другие подобные формулировки. Иногда Лоу использует более прямое указание в виде глагола «have». Характерное место: «У „Я“ есть сознание, поскольку они по сути являются субъектами ментальных состояний — мыслей, переживаний, намерений и подобных. Но у них есть и тела в совершенно ином и подлинно реляционном смысле, поскольку личности и их тела являются отдельными видами сущностей в своем собственном праве»³¹⁸.

Далее я буду использовать русское слово «обладание», для того чтобы обозначать это отношение между личностью и ее телом. Следует отметить, что это именно онтологическое отношение. По всей видимости, это отношение метафизически фундаментально и не сводимо ни к каким другим типам отношений. Оно характеризуется несколькими особенностями, которые и позволяют установить его наличие и уникальность.

Во-первых, Лоу использует слово «possess» (владеть или обладать), чтобы обозначать наличие у субстанций определенных *свойств*, — «роза обладает красной». Лоу уделяет много времени, чтобы объяснить, что онтологически различные субстанции могут обладать свойствами онтологически отличного рода³¹⁹. Так, психологическая субстанция «Я» может быть носителем (possess) физических, биологических или каких-либо еще свойств³²⁰. Разумеется, Лоу соглашается с тем, что никакое из подобных свойств не может быть сущностным для психологической субстанции. Однако выражения типа «я ростом 180 сантиметров» или «мой вес 80

³¹⁸ Ibid. P. 1.

³¹⁹ Ibid. P. 33.

³²⁰ Ibid. P. 34.

килограмм» достоверно описывают реальность. Аргументация Лоу сводится к тому, что в пользу обратного просто нет хороших доводов; а если некто утверждает, что субстанции должны обладать только свойствами своего онтологического рода, то он совершает ошибку переноса квантора³²¹. Из тезиса «любая субстанция может иметь свойство, которое принадлежит какой-то категории (не обязательно ее собственной)» не следует, что *существует* одна категория, общая и для субстанции, и для всех ее свойств. Таким образом, препятствий к тому, чтобы личность обладала физическими свойствами тела, нет. А это значит, что она в каком-то смысле обладает всем телом, что и составляет значительную часть характеристики существующего между ними отношения.

Во-вторых, обладание должно обеспечивать объяснение ментальной каузальности — способности носителя сознательных состояний управлять телом.

В-третьих, должны быть найдены какие-то факторы, которые позволяют объяснить, почему некий набор физических сущностей (1) является телом какой-то определенной личности, (2) распознается ей как ее тело. Можно найти два таких фактора, на которые указывает Лоу:

1. Прямой волевой контроль³²². Определенные части тела напрямую подчиняются волевому контролю со стороны «Я». Наличие такого прямого контроля и отличает собственное тело от всех других физических объектов.
2. Феноменологическая локализация ощущений³²³. Когда личность чувствует боль, ощущение воспринимается как локализованное в определенной части тела. Личность не чувствует боль в объектах внешних по отношению к ее телу.

Эти два фактора указывают на некоторые дополнительные свойства отношения обладания. Всего же этими тремя аспектами можно описать само это отношение.

³²¹ Ibid. P. 32. Ошибка переноса квантора — это ситуация, в которой квантор всеобщности необоснованно заменяется на квантор существования и наоборот.

³²² Ibid. P. 13.

³²³ Ibid.

Следует привести несколько примеров, которые показали бы, что случай человека — не уникальный. У нас есть два примера, каждый из которых имеет свое начало в истории философии сознания.

1. Пример, восходящий к Декарту, — корабль и его команда. Корабль (субстанция) и команда (несколько субстанций) вместе образуют функциональную единицу, но команда не является частью корабля в мереологическом смысле. Мы можем сказать, что «корабль идет из Европы в Америку». Здесь обнаруживается случай эквивокации. Под «кораблем» понимается именно искомое *структурное единство*, в то же время мы понимаем, что есть еще и корабль сам по себе.
2. Пример, восходящий к Гилберту Райлу, — водитель и автомобиль. Водитель управляет автомобилем, образуя систему, в которой они взаимодействуют, но остаются, по Лоу, онтологически (в силу принадлежности к разным видам) различными.

По всей видимости, такие функциональные связи при существующем метафизическом различии не так уж редки. В обоих примерах одна из субстанций принадлежит к искусственному виду. Человек же является структурным единством двух субстанций естественного вида. Хорошими примерами последнего могут служить:

- паук и его паутина;
- совокупность муравьев и их муравейник;
- пчелы и их улей.

Мы намеренно оставили в этих примерах местоимения «его» и «их», чтобы проиллюстрировать, что здесь есть именно отношение обладания во всех указанных выше смыслах. Пример самого Лоу — паук. Он позволяет выпукло показать, что означает ситуация, при которой одна из субстанций наделяет все структурное единство новыми *свойствами*³²⁴. Паук обладает паутиной в том смысле, что она предназначена решать задачи самого паука (ловить добычу, служить убежищем

³²⁴ Ibid. P. 78.

и т. д.). Паук не тождествен паутине, она с очевидностью иной объект. У нее есть собственная пространственная локализация, свои физические свойства. Паутина легко отрывается, может повреждаться, исчезать, — а сам паук при этом продолжает существовать как отдельная субстанция. Нюанс, связанный со свойствами, состоит в том, что когда субстанция «паук» создает субстанцию «паутина», все структурное единство обретает новые каузальные силы, которых не было у паука в отдельности. Это говорит о том, что один индивид может «наделять» другой каузальными свойствами, не сливаясь с ним в одну субстанцию, но оставаясь *системой*. По аналогии, Лоу утверждает, что личность может иметь физические атрибуты через свое тело, но все же остается чем-то иным, чем это тело³²⁵. Этот пример должен показать, что онтологически фундаментальное отношение обладания не является чем-то уникальным для случая человека³²⁶.

Для полного описания осталось определить, в каком отношении с личностью находятся сознательные состояния. Во-первых, Лоу говорит о ментальных состояниях вообще и определяет их как более-менее соответствующие переживаемому опыту: «Парадигмальными примерами могут служить: конкретное наличие какого-то убеждения, конкретное состояние памяти, конкретное чувственное переживание, конкретная последовательность мыслей, составляющих определенный процесс рассуждения, и подобное»³²⁷. Во-вторых, Лоу утверждает, что сам факт наличия таких состояний сообщает о необходимом существовании личности, которая их переживает³²⁸. В-третьих, и это ответ на вопрос: ментальные состояния являются модулями «Я», занимая сообразное положение в онтологии³²⁹. Лоу не делит ментальное на феноменальный и психологический аспекты, полагая, что каждое ментальное состояние характеризуется именно наличием у него квалитативной (каково

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Кроме того, Лоу с помощью этих примеров пытается показать, что эмерджентизм в сильном смысле — широко распространенное явление, если полагать под ним возможность субстанций образовывать новые каузальные свойства по отношению к тем субстанциям, которые привели к их образованию.

³²⁷ Ibid. P. 24.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid. P. 25.

это — быть в таком состоянии) и интенциональной (на что она направлена) черт. Так как личность — это в указанном выше смысле укорененная в физическом психологическая субстанция, то этого достаточно, чтобы сказать, что ее модусами являются именно психологические состояния. Лоу указывает, что эпизоды сознательных состояний включают феноменальные черты и эти черты являются модусами личности. Так, качественное переживание зубной боли не следует путать с тем, в какой области мозга она возникает³³⁰. Лоу настаивает на том, что феноменологическая локализация боли отличается от любого чисто физического местоположения в теле. Такое состояние принадлежит (owned) именно личности. Однако отношение принадлежности здесь совершенно иного рода, чем в случае с телом, принадлежащим ей, — здесь мы имеем конкретный случай инстанциации психологических свойств.

Таково описание отношения двух субстанций, образующих человека. Как можно заметить, здесь есть пространство для интерпретации. Дело в том, что формулировки самого Лоу достаточно скудны. Лоу последовательно сосредотачивается на различии между психологической и биологической субстанциями, но ключевой глагол «обладать» он использует по случаю и без технического определения. В одних местах он пишет, что личность «has a body», в других — что она «possesses physical attributes», а иногда просто говорит об «отношении воплощения» (relation of embodiment) между ними. Из-за отсутствия строгого словаря не ясно, как именно стоит понимать это отношение, хотя, как отмечено выше, оно явно имеет онтологически фундаментальный характер, то есть не сводится к другим типам отношений. Из последнего, однако, следует зазор между онтологией и антропологией Лоу. В «Четырехкатегориальной онтологии» Лоу тщательно описывает отношения инстанциации, характеристики, экземплификации и остальные, но ни одно из них напрямую не охватывает случай «психологическая субстанция и биологическая субстанция находятся друг с другом в таких-то отношениях». Отношение личности

³³⁰ Ibid. P. 188.

и тела оказывается подвешенным между онтологическими уровнями. Оно не сводится к характеристике вида, но и не является обычной мереологией. Таким образом, если Лоу лишь провозглашает, что такое отношение существует, появляется пространство для уточнений и интерпретации. Причем спектр возможной работы такого рода весьма широк — от пересмотра самой категории зависимости до введения, скажем, дополнительного метафизического слоя.

Каким же образом можно интерпретировать утверждение Лоу, что «Я» онтологически отлична от своего тела, но существует *воплощенной* (embodied)³³¹?

Мы предлагаем понимать обладание как фундаментальное онтологическое отношение зависимости *sui generis*. Тело зависит от личности как от единственного субъекта, который способен: (i) каузально инициировать акт прямого волевого контроля; (ii) локализовывать феноменальное содержание ощущений и (iii) приписывать этому множеству физических процессов нормативный статус «мое». Это отношение отличается от инстанции тем, что последняя связывает уровень «вещь — свойство», тогда как обладание вводит особую, несводимую связь «личность — тело», где второе становится носителем каузальной, феноменальной и нормативной силы первого. Все это означает, что отношение обладания буквально присутствует во вселенной как нечто особенное, что призвано связывать личности и их тела. Предлагаемая интерпретация, как кажется, лишь суммирует взгляды Лоу и четко проговаривает, что отношение обладания должно быть перечислено наряду со всеми другими фундаментальными метафизическими отношениями.

Лоу подчеркнуто отличает свою позицию от классического картезианского дуализма — во многих статьях и книгах он маркирует свою теорию как NCSD (non-cartesian substance dualism). Декартовский взгляд утверждает, что разум (*res cogitans*) является полностью нематериальной мыслящей субстанцией, а тело (*res extensa*) — полностью материальной протяженной субстанцией, они взаимодействуют, но принципиально делимы. Лоу соглашается с тем, что личность и тело

³³¹ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 24.

являются различными субстанциями с различными условиями тождества, но отвергает представление о том, что личность является *чисто* нематериальной или может существовать как бестелесная душа. Напротив, человеческая личность может иметь определенные физические свойства, что и обеспечивает исключительную связь между личностью и ее телом. В этом и заключается ключевое различие — в рамках философии Декарта, строго говоря, нельзя сказать, что «Я» весит 80 килограмм или имеет рост 176 см. Однако для Лоу здесь нет препятствий, именно возможность обладать свойствами тела как *своими* делает «Я» воплощенным в этом теле. Именно на это указывает Лоу, когда говорит об ошибке переноса квантора у Декарта.

Он иллюстрирует ключевое различие следующим образом: «...это категорически не соответствует традиционным „картезианским“ представлениям, поскольку я не представляю „Я“ как нечто по своей сути нематериальное, существующее в некоем таинственном союзе с физической субстанцией»³³². Принадлежность личности к психологическому виду, по мнению Лоу, не делает личность чем-то ускользающим от науки, а возможность обладания ей физических свойств делает личность публично доступной³³³. Личность и тело образуют систему — структурное единство двух взаимодействующих субстанций.

7.3. Неадекватность материализма

Дуалистическая антропология Лоу возникает в значительной степени из критики физикализма, а именно из неспособности физикалистов адекватно определить и онтологический статус сознания, и что именно в универсуме является референтом местоимения «Я». **Физикализм** — это утверждение, что все, что существует в мире, существует как физический объект, свойство или явление, где физическое — это то, что способно стать предметом изучения физики³³⁴. В случае с фило-

³³² Ibid. P. ix.

³³³ Ibid. P. 34.

³³⁴ Stoljar D. Physicalism / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2024 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/physicalism/> (дата обращения: 20.05.2025).

софией сознания физикализм утверждает, что все сознательные явления в конечном итоге могут быть объяснены через отсылку к физическим состояниям и процессам мозга. Лоу недвусмысленно указывает, что даже наиболее мягкие версии материализма не могут предоставить «научно приемлемое описание людей как субъектов опыта, мысли и действия»³³⁵. Дело в том, что, согласно Лоу, физикалистские теории фактически с неизбежностью исключают реальность сознания³³⁶, тем самым оказываясь неспособны сохранить в описании мира перспективу от первого лица.

В основе всего этого лежит антиредукционистская программа Лоу, следующая из его метафизики. Он полагает, что, по сути дела, интертеоретический перевод между разными науками невозможен — выделить физику как привилегированного онтологического арбитра нельзя. Однако сам научный реализм Лоу не отрицает. Поэтому, показав, что существует отдельная субстанция «Я», он определяет ее как предмет изучения психологии, не сводимой к биологии и другим более «фундаментальным» наукам.

Лоу — метафизический реалист. Он считает, что существует независимая от разума реальность, структурированная определенным образом, и что мы можем знать по крайней мере что-то об этой структуре³³⁷. Он утверждает, что мы можем исследовать фундаментальную структуру бытия — заниматься онтологией — именно поэтому.

Исходя из наличия такой структуры, могут существовать вещи, которые не наблюдаются напрямую или инструментально или не признаются физикой, но при этом требуются для объяснения. Лоу называет материализм догматическим, утверждая, что он не имеет должного обоснования в науке — физика может сказать нам, какие физические сущности существуют, но у нее нет полномочий заявлять, что

³³⁵ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. ix.

³³⁶ Ibid. P. 67.

³³⁷ Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — P. 4.

ничего нефизического не существует³³⁸. В целом же онтология Лоу может оцениваться как плюралистическая. Лоу пишет: «Я не вижу никаких веских оснований полагать, что все законы естественных видов даже „гипотетически“ сводимы к законам некоторого привилегированного набора „базовых“ или „фундаментальных“ естественных видов, таких как субатомные частицы. То есть я считаю различные специальные науки по большей части относительно автономными, несмотря на многочисленные теоретические взаимосвязи между ними»³³⁹.

Так, в модели человека Лоу «Я» тесно интегрировано с телом — человеческая личность естественно *воплощена* — однако онтологически она принадлежит к другому виду, нежели биологический организм. «Личности составляют особый вид или тип сущности и не должны отождествляться с биологическими сущностями, в которых они воплощены»³⁴⁰. Поскольку условия их тождества различаются, утверждает Лоу, просто «не имеет смысла» отождествлять субстанцию одного вида с субстанцией другого вида³⁴¹.

7.4. Решение проблемы ментальной каузальности

Итак, если подвести некоторый промежуточный итог, то личность — это ментальная субстанция, она принадлежит к естественному виду и является субъектом конкретных психологических законов и сохраняет тождество благодаря психологическим критериям. Также Лоу утверждает, что нет препятствий к тому, чтобы ментальная субстанция обладала физическими свойствами, называя это утверждение ошибкой переноса квантора. Конечно, он делает оговорку, что ни одно из таких свойств не может сущностно определять ментальную субстанцию, так как утрата физического свойства приводила бы к нарушению тождества личности, но конкретная субстанция может обладать этими свойствами как акцидентальными, без угрозы противоречивости подобного утверждения. Более того, по мнению Лоу,

³³⁸ Ibid. P. 180.

³³⁹ Ibid. 4.

³⁴⁰ Lowe E. J. *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. — Malden: Wiley-Blackwell, 2009. — P. 4.

³⁴¹ Ibid. P. 2.

ментальная субстанция всегда будет обладать какими-то физическими свойствами: личность будет занимать какое-то место в пространстве даже тогда, когда она не будет тождественна физической системе, которая находится на этом месте.

Все это означает, по мнению Лоу, полную совместимость с научной картиной мира. Физические свойства мы можем видеть, и они поддаются изучению. Одну науку Лоу выделяет особенно — психологию. Ментальная субстанция является носителем ментальных свойств, а значит, поддается изучению со стороны психологии, которая совершенно автономна и несводима к биологии, химии или физике³⁴². Натуралистическая установка Лоу также требует полагать, что связь между ментальными и биологическими субстанциями (то есть между людьми и их телами) есть, однако она не ограничивается отношением супервентности. Лоу является эмерджентным дуалистом, полагающим, что ментальная субстанция возникает как онтологически новая сущность из-за свойств тела.

Теперь, когда основные компоненты теории сгруппированы, можно начать объяснение феномена ментальной каузальности. Лоу начинает с указания, что догма «отношения между онтологически различными субстанциями невозможны» принимается некритически³⁴³. Например, Лоу считает, что в своей теории причинности Д. Юм утверждает, будто причинные отношения не более чем регулярности, к которым мы привыкаем. С этой перспективы в ментальной каузальности нет ничего удивительного — мы постоянно видим, что физическое причиняется ментальным. Этот пример показывает, что объяснение интеракционизма, в принципе, возможно. Требуется лишь правдоподобная теория причинности и ее интеграция с субстанциальным дуализмом. Далее Лоу указывает, что все аргументы в пользу сводимости ментального к физическому исходят из некритического принятия догмы о невозможности каузальных отношений между ними. По его мнению, нет никаких концептуальных ограничений, чтобы онтологически разнородные сущности могли каузально взаимодействовать. Более того, он указывает на то, что все

³⁴² Lowe E. J. *Non-Cartesian dualism / Philosophy of mind: A guide and anthology* (Ed. J. Heil). — New York: Oxford University Press, 2004. — P. 851–865.

³⁴³ Lowe E. J. *Subjects of experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 52.

аргументы в пользу невозможности такого взаимодействия опираются на то, что ментальное не может быть каузально релевантным, то есть содержат круг в объяснении³⁴⁴.

Причина, по которой материалисты выбирают действенной физическую каузальность или ментальную каузальность такого рода, в котором ментальное может быть объяснено через физическое, ясна — это принцип каузальной замкнутости физического мира. Лоу начинает тщательный анализ этого принципа, чтобы получить совместимый результат с интеракционизмом. Он готов не только атаковать физикализм, но также реинтерпретировать ПКЗФ так, чтобы показать, что каузальная замкнутость охватывает иной набор сущностей, чем только физические.

Во-первых, Лоу утверждает, что принцип каузальной замкнутости не является априорным, а лишь обобщает физические законы сохранения массы, энергии, импульса и так далее³⁴⁵. Это означает, что к законам сохранения нужно прибавить нечто — и только тогда вывод о каузальной замкнутости физического будет возможен. По мнению Лоу, это может быть только метафизическое утверждение, которое не будет бесспорным. Во-вторых, большая теоретическая нагрузка ложится на понятие «физическое». Лоу считает, что когда речь идет о принципе каузальной замкнутости физического, само «физическое» определяется как то, что включено в эти замкнутые каузальные отношения³⁴⁶. Лоу утверждает, что это порочный круг в аргументации³⁴⁷.

Таким образом, с точки зрения Лоу, если удастся показать, что ментальное является каузально действенным, то для этого не будет никаких принципиальных метафизических ограничений, которым является принцип каузальной замкнутости.

Важно отметить, что Лоу говорит дальше. Если принять во внимание, что любое определение «физического» как того, что является субъектом причинных

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Ibid. P. 55.

³⁴⁶ Ibid. P. 56.

³⁴⁷ Попытки иначе определить «физическое», чтобы избежать этого круга, Лоу также оценивает крайне критически. Так, апелляция к современной или идеальной физике будущего как к арбитру выглядит, по его мнению, совершенно спекулятивно.

отношений в физически замкнутом мире, то проблематичным становится само разграничение между «физикализмом» и «дуализмом»³⁴⁸. Если есть требование (а) считать физическое тем, что может вступать в причинные отношения с другим физическим, но при этом удастся показать, что (б) ментальное может вступать в причинные отношения с физическим, то ментальные события можно квалифицировать как «физические». С другой стороны, если принцип каузальной замкнутости не будет отсылать к «физическому», то никакого способа отличить физическое от всего остального не будет. В заключение параграфа Лоу высказывает важное положение: если надежного, не вызывающего вопросов способа определить сферу физического нет, то физикализм как метафизическая позиция лишен всякого содержания. Но Лоу добавляет также, что это касается и дуализма, если он определяется как противоположность физикализму.

Для объяснения того, как возможен интеракционизм, Лоу вводит понятие «нервный лабиринт». Возьмем, например, физическое событие: рука человека поднялась вверх. Разыскание причины этого события среди других физических событий приведет к трудности. Количество событий будет быстро возрастать. На каждом предшествующем этапе мы будем наблюдать ветвление причин: сокращение группы мышц; большое количество соответствующих нервных импульсов, посланных в мышцы; многообразие нейронных процессов, которые привели к отправке импульсов и так далее. Вместо искомой цепочки причин мы находим нервный лабиринт, где одному конкретному событию, поднятию руки, предшествует огромное количество самых разнообразных причин. Решить эту проблему можно. Достаточно обратить внимание, что у поднятия руки была все-таки одна конкретная причина — желание поднять руку.

Чтобы продемонстрировать каузальную релевантность желания, Лоу обращается к контрфактической теории причинности³⁴⁹. Эта теория позволяет выявить

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Лоу использует наработки Дж. Хейла, однако для целей данной реконструкции конкретная реализация контрфактического анализа причинности не так важна.

каузально значимые события среди всех событий путем обращения к контрфактическим кондиционалам вида «Если бы не произошло событие *C*, то событие *E* также не произошло бы»³⁵⁰. В примере выше анализ событий «Человек захотел поднять руку, затем поднял руку» показывает, что без желания поднятие руки не состоялось бы.

Лоу совмещает этот анализ с нервным лабиринтом. Во-первых, мы признаем, что поднятию руки предшествовало целое дерево чисто физических причин. Все они позволяют сказать, почему рука поднялась, а также как она двигалась. Во-вторых, мы видим, что без ментального события поднятие руки не состоялось бы. По мнению Лоу, два предложенных причинных анализа объясняют *разные события*³⁵¹. Анализ физического показывает, *почему рука двигалась таким образом, каким она двигалась*. Анализ ментального показывает, *почему движение руки произошло*. Кажется, здесь нет разных событий, есть одно событие, но ментальная причина объясняет его возникновение, а физическое — отдельные свойства. Однако, по Лоу, контрфактический анализ причинности показывает, что это два разных события: без желания не было бы одного, а без определенного состояния нервного лабиринта — другого. При этом мыслимо, что такое желание возникло бы при другом нервном лабиринте. То есть ментальное событие ответственно за сам факт существования нервного лабиринта в определенном его состоянии.

По Лоу, ментальная субстанция осуществляет *конвергенцию* всех событий нервного лабиринта³⁵². Никакого специального определения «конвергенции» (convergence) Лоу не дает. Однако по тексту «Субъектов опыта» можно понять, что имеется в виду «независимое возникновение иначе никак не связанных событий». Если искать причину поднятия руки исключительно в физическом, в конечном

³⁵⁰ Menzies P., Helen B. Counterfactual theories of causation / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (winter 2020 edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/causation-counterfactual/> (дата обращения: 20.05.2025).

³⁵¹ Lowe E. J. Non-Cartesian substance dualism and the problem of mental causation // Erkenntnis. — 2006. — Vol. 65. — P. 15.

³⁵² Lowe E. J. Subjects of experience. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 67.

итоге обнаружится огромное количество событий в разных частях мозга, возникающих независимо друг от друга. Если не предполагать, что есть единый координирующий центр, осуществляющий их конвергенцию и запускающий «схождение» в событие поднятия руки, то это, по мнению Лоу, выглядит чудом. Чисто философский анализ причинности показывает, почему мы должны рассматривать существование такого центра конвергенции всерьез.

Важно отметить четыре положения:

1. Конвергенция физических причин ментальной субстанцией возможна, потому что физические свойства присущи этой ментальной субстанции. Препятствия к наличию у субстанций свойств онтологически иного рода нет, значит, «обладать этой нейронной сетью» является свойством ментальной субстанции. Лоу слабо проясняет этот аспект теории. Кажется, что ему достаточно возможности наличия у объектов свойств онтологически иного рода и того, что дает контрфактический анализ, чтобы прийти к заключению, что существует ментальная субстанция, обладающая свойством «иметь такой-то нервный лабиринт».
2. Если принять эту позицию Лоу, то она объясняет, почему ментальная субстанция может управлять только конкретной физической системой, своим телом, и не может, скажем, перемещать окружающие объекты «силой мысли». Влияние ментальной субстанции распространяется только на ту физическую (нервную) систему, которой она обладает.
3. Данный анализ показывает, что ментальная субстанция не супервентна на физическом. Однако Лоу утверждает, что в каком-то более широком смысле принцип каузальной замкнутости физического сохраняется³⁵³. Ментальная субстанция включена в причинные отношения, и этого достаточно, чтобы не видеть здесь нарушения некоего фундаментального закона.

4. Сохраняя общую натуралистическую установку, Лоу утверждает, что ментальная субстанция зависима от физического иным способом, чем супервентность. Ментальная субстанция порождена физическим, что подразумевает сильный эмерджентизм.

Объяснение Лоу обладает двумя недостатками. С одной стороны, если не удастся дать убедительное обоснование сильному эмерджентизму, то теория никак не способна справиться с угрозой эпифеноменализма. В самом деле, если ограничиться только контрфактическим анализом, то всегда можно будет показать, что ментальную причину можно исключить, а объяснение произошедшего можно найти среди исключительно физических причин. Иными словами, контрфактический анализ может указывать на наличие скоррелированных событий. Его всегда можно будет отвергнуть, указав на то, что причиной и ментального события («желания поднять руку»), и физического события («поднятие руки») была одна и та же физическая причина или дерево физических причин.

С другой стороны, чтобы избежать эпифеноменализма, требуется принять сильный эмерджентизм, что является крайне обременительным онтологическим обязательством и лишает теорию Лоу объяснительной простоты и теоретической экономии.

7.5. Выводы по решению проблемы ментальной каузальности

В четвертом параграфе главы 1 было показано, что отказ от ПКЗФ для субстанциальных дуалистов будет сопряжен с построением специфической метафизики каузации. Обратим внимание на два аспекта предлагаемого Лоу решения.

Во-первых, решение Лоу фактически утверждает, что физическая и ментальная причина — обе необходимые, но недостаточные для совершения физического действия. Ментальная причина обеспечивает то, что действие произошло, а физическая — то, как оно произошло или почему оно вообще смогло произойти. Это решает проблему сверхдетерминации и показывает каузальную релевантность ментального.

Во-вторых, Лоу настаивает на сохранении физической замкнутости. Это крайне специфическое утверждение, которое требует особой интерпретации. И эта

интерпретация может быть предложена. По всей видимости, корректнее было бы говорить о «каузальной замкнутости мира естественных видов и артефактов», подобно тому как у Суинберна выстраивается картина «каузальной замкнутости мира субстанций». Действительно, все объекты могут оказывать друг на друга причинное воздействие. Однако, по Лоу, они не все физические, но принадлежат совершенно разным видам. Лоу не допускает вмешательство чего-то сверхъестественного, полагая ментальную субстанцию вполне естественным видом. Это радикальное расширение ПКЗФ такое, что указание на сохранение принципа является решением лишь на словах.

7.6. Аргументы Лоу в пользу субстанциального дуализма

Аргументы Лоу в пользу дуализма «Я» и тела можно разбить на три группы:

1. Аргументы от условий тождества. У личности и тела разные условия сохранения тождества во времени. Это уже означает, что они не тождественны, а в рамках метафизики Лоу еще и принадлежат к разным видам. Вследствие этого рассмотрение людей только как биологических организмов приводит к неправдоподобной таксономии.
2. Аргументы от единства или простоты «Я». Личность представляет собой единую и неделимую сущность, тогда как любой физический кандидат на роль ее носителя (тело целиком, мозг, выделенная подсистема мозга) делится на части. Если бы «Я» было тождественно физическому объекту, то его можно было бы разделить на части, что абсурдно.
3. Аргументы против теории пучка перцепций. Личность нельзя свести к пучку ментальных состояний (точка зрения, которую Лоу маркирует как «неолоккианство»). Без единого субъекта этих состояний мы не могли бы индивидуировать отдельные мысли. Этот тип аргументов является еще и дополнительным доводом в пользу субстанциальной онтологии личности.

7.6.1. Аргумент от условий тождества

Тождество личности может зависеть от психологической непрерывности (памяти, истории восприятий и т. д.), тогда как тождество организма зависит от биологической непрерывности (функционирования как живого целого). Поскольку то,

что требуется личности для выживания, — не то же самое, что требуется телу для выживания, «Я» не может быть тождественно своему телу³⁵⁴.

Важно остановиться на подкреплении этой точки зрения наводящим на размышления рассмотрением биологической таксономии. Если бы личность была просто биологической категорией (видом животных), мы столкнулись бы с дилеммой «антропологического предрассудка»³⁵⁵. Либо мы должны были бы считать, что люди — это личности и только они, так как на таксономическом дереве один вид занимает одну позицию. Либо мы должны допустить, что личность в релевантном смысле может быть воплощена в других видах — например, в разумных инопланетянах³⁵⁶. Однако в последнем случае мы оказались бы в познавательно затруднительной ситуации. В биологии вид принадлежит к роду и роды не охватывают принципиально разное. Но воплощать личности могут члены радикально разных родов. Например, *homo sapiens* или вземные разумные существа. Чтобы избежать превращения личности в биологически несогласованную категорию, мы должны рассматривать личность как нечто, что не является вовсе биологическим видом³⁵⁷. Но и первый выбор в рамках дилеммы не лучше — Лоу называет его этически сомнительным «видизмом» (*speciesism*), говоря, что у нас нет основания ограничивать спектр возможностей появления личности только людьми³⁵⁸. Эта дилемма сама по себе является аргументом, говорящим, что «Я» выходит за границы естественной иерархии биологических видов, указывая на то, что быть личностью — это статус, не зависящий от рода животного.

Аргумент первого типа можно формализовать следующим образом:

- (1) Личность («Я») имеет различные условия сохранения с любыми биологическими телами (организмом вообще или только мозгом), с которыми она может быть связана³⁵⁹.

³⁵⁴ Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — P. 34.

³⁵⁵ Ibid. P. 16.

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid. P. 15.

³⁵⁹ Ibid. P. 34.

(2) По закону Лейбница, если бы две вещи были тождественны, они не могли бы отличаться такими существенными способами.

(3) Следовательно, личность не тождественна ни одной биологической субстанции³⁶⁰.

Дополнительно:

(4) Таксономическая дилемма (если личность — это биологический вид, то личность либо произвольно ограничена одним видом, либо охватывает несколько биологических родов, нарушая естественные таксономические принципы).

(5) Если ни произвольное видовое ограничение, ни произвольный таксономический хаос не приемлемы, то «быть личностью» не может просто означать «быть членом какого-то биологического вида или рода».

(6) Следовательно, личность имеет онтологически отличный статус, не сводимый к биологическому виду.

В итоге «Я» не тождественно ни одному животному телу, так как последнее классифицируется иначе, а также критерии, по которым личности существуют и прекращают существование, отличаются от таковых критериев для тел.

7.6.2. Аргумент от единства личности

Возможно, аргумент Лоу от единства является его наиболее сильным аргументом в пользу того, почему «Я» не тождественно своему телу или любой его части. Он начинается с интроспективного факта, что все «мои» переживания переживаются одним субъектом — мной — и только мной. В любой момент времени существует единый переживающий субъект для всех своих мыслей, восприятий и решений. В течение времени «Я» рассматривает себя как остающееся одним и тем же субъектом, продолжающим проходить через различные переживания. Это единство сознания предполагает, что «Я» — это нечто единое³⁶¹. Физические объекты,

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Lavazza A., Robinson H. (eds.) *Contemporary Dualism: A Defense*. — New York: Routledge, 2014. — P. 251.

похоже, редко бывают настолько простыми. Возможный кандидат — потенциальное материальное простейшее, если оно будет когда-то открыто учеными.

Важно показать, что связь с переживаемым опытом и переживающим его «Я» носит необходимый характер. Мысли личности зависят от нее в самом своем существовании в том смысле, что мысль не может быть даже идентифицирована как «просто мысль». Идентификация мысли возможна только со ссылкой «Я» как на то, что ее мыслит³⁶². Это единство от первого лица является примитивным и нередуцируемым — «Я» немедленно осознает себя как единого субъекта своего опыта.

Предположим, что личность — это *и есть* сложная материальная система, например мозг. Если бы «Я» было тождественно мозгу, то при его разделении и сама личность была бы разделена. В статье «Why My Body Is Not Me» (2010) Лоу предлагает провести мысленный эксперимент. Возьмем мозг *B* и выделим в нем две непересекающиеся области: небольшую область *D* и остальную часть мозга *E*. Пусть *D* будет такой частью, которая удовлетворяет следующим условиям: ни одна ментальная способность личности не зависит от этой части в том смысле, что *E* не может поддержать эту способность. Например, *D* — небольшой кластер нейронов, не отвечающий за существенную умственную деятельность³⁶³. Если мы деактивируем *D*, предположительно, «Я» все равно останется почти нетронутым, поскольку *E* содержит все важные части, необходимые для реализации мыслей субъекта. Таким образом, все мысли «Я» все еще могли бы возникать при наличии только *E*, и действительно, в нормальных условиях каждая мысль, которая включала работу *D*, также включала *E*³⁶⁴. И наоборот, поскольку *E* является неотъемлемой частью *B*, любая мысль, которая зависит от *E*, тривиально также является продуктом всего мозга *B*. Это означает, что с точки зрения поддержки ментальной жизни субъекта

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid. P. 257.

³⁶⁴ Ibid. P. 258.

E выполняет ту же работу, что и *B*: «Если все мои мысли зависят от *B*, то также верно, что все мои мысли зависят от *E*, и наоборот»³⁶⁵.

Все это означает, что *E* (мозг за вычетом небольшой части) является таким же хорошим кандидатом на то, чтобы быть «Я», как и *B* (весь мозг), исходя из зависимости мыслей. Но *B* и *E* являются нумерически различными физическими объектами³⁶⁶. Они не могут оба быть тождественны одному «Я». Также нет произвольной причины выбрать большее *B* вместо немного меньшего *E* в качестве «настоящего» того, что могло бы быть тождественно «Я», — по предположению, оба поддерживают один и тот же единый поток сознания³⁶⁷. Это ставит предположение, что личность тождественна физической системе, в тупик. Оно приводит к абсурдному выводу, что один человек может быть двумя разными физическими объектами³⁶⁸. Единственный выход — утверждение, что ни *B*, ни *E*, ни какая-либо другая физическая система не тождественна «Я».

7.6.3. Аргумент против теории пучка перцепций

Совершенно другой вызов независимому существованию «Я» исходит не от физикализма как такового, а от теории пучка перцепций — идеи о том, что на самом деле нет никакого субстанциального «Я» вообще, а есть только связка или ряд ментальных событий, слабо объединенных непрерывностью. Этот юмеанский или неолоккианский взгляд рассматривает личность просто как удобный ярлык для набора психологических событий, а не как фундаментальную сущность. Лоу отвергает такие теории отсутствия «Я», предлагая аргумент от возможности индивидуации мыслей. Если излагать его совсем коротко, то он таков: мысли требуют мыслящих.

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ Ibid. P. 259.

Более строго Лоу утверждает, что мысли могут быть индивидуированы тем, кто их мыслит³⁶⁹. Рассмотрим две разные мысли с одинаковым содержанием, возникающие в одно и то же время. Что делает их двумя различными событиями, а не одним? Если Алиса и Боб оба ровно в полдень переживают две одинаковые мысли, то явно есть две разные мысли — Алисы и Боба. Разница не может заключаться в содержании — они тождественны. Разница не может заключаться во времени — они одновременны. Можно было бы сослаться на разницу в пространственном расположении физических систем, в которых возникли эти мысли. Однако, во-первых, эти мысли, в отличие от физических систем, приватны, во-вторых, они не исключают возможности существования в одном и том же месте³⁷⁰. И тем не менее, в рамках сценария мы знаем, что имеют место две нумерически различные мысли, а значит, должен быть критерий их индивидуации. Как утверждает Лоу, иного критерия, кроме как существование «Я», переживающего эту конкретную мысль, нет³⁷¹.

Если бы неолоккианский взгляд был истинным, то мы должны были бы иметь возможность определять и индивидуировать ментальные состояния вне зависимости от субъекта. Но на практике, даже чисто концептуально, чтобы вообще установить наличие ментального состояния, нужно уже знать, чье это ментальное состояние. Робинсон реконструирует это рассуждение Лоу следующим образом: «Если личность не является субстанцией, она должна быть взаимосвязанной системой ментальных событий. <...> Если бы это было правдой, то должно быть возможно идентифицировать ментальные события независимо или до идентификации личности, которой они принадлежат. Невозможно идентифицировать ментальные события таким образом»³⁷².

³⁶⁹ Ibid. P. 259.

³⁷⁰ Ibid. P. 248.

³⁷¹ Ibid. P. 249.

³⁷² Robinson H. From the Knowledge Argument to Mental Substance: Resurrecting the Mind. — Cambridge: Cambridge University Press, 2016. — P. 223.

В качестве последнего нюанса этой секции можно отметить, что дуализм Лоу является некартезианским не только по модели человека, которую он выстраивает, но и по специфической аргументации в пользу своего взгляда — к непреодолимому разрыву между телом и личностью эти аргументы не ведут.

7.7. Примечание о проблеме с тождеством личности в теории Лоу

В разделе 6.4 предыдущего параграфа была проблематизирована ситуация с субстанциальным тождеством личности в подходе Суинберна. Ровно такой же вызов стоит перед Лоу. Однако, в отличие от Суинберна, он, похоже, смешивает субстанциальное и психологическое тождество личности, несмотря на то, что критерием выделения онтологического вида субстанции у него выступает именно способ сохранения тождества.

Возможны две интерпретации позиции Лоу. Дело в том, что личность является субъектом психологических состояний. В аргументе от условий тождества Лоу указывает, что «Я» выживает во времени постольку, поскольку сохраняет психологическую преемственность. Однако, кажется, нет повода останавливаться на этой первой базовой интерпретации.

Дело в том, что из аргументации против теории пучка перцепций видно, что «Я», по Лоу, концептуально предшествует ментальному состоянию. Переживание возникает для «Я», и именно субъект позволяет идентифицировать переживание. Похоже, что в течение жизни человек остается тем же самым «Я», пока сохраняется один субъект, который будет переживать определенный опыт. Тождество не может быть в данном случае обеспечено непрерывностью или последовательным изменением памяти, поскольку в данном случае драматическое изменение памяти не повлечет возникновение новой личности, в силу того, что «Я» будет оставаться тем

же просто потому, что существование самой психологической субстанции не прерывалось³⁷³. По сути, для теории Лоу неизбежно принятие субстанциального критерия тождества личности. Тождество «Я» во времени — это просто продолжающееся существование той же нематериальной субстанции.

Это может означать, что выводы в отношении моральной ответственности для Лоу могли бы быть столь же контринтуитивны, как и Суинберна. Отсутствие ясности в этом вопросе позволяет сделать осторожное замечание, что взгляды Лоу перекликаются с традиционным представлением о нематериальной душе сильнее, чем ему бы, возможно, хотелось.

7.8. Выводы

Лоу — систематический философ. Его антропология — часть взгляда на онтологию вообще. Человек мыслится Лоу как единство двух субстанций: психологической и биологической. Дуализм Лоу носит принципиально некартезианский характер, который проявляется в отказе от представления о личности как о чисто нематериальной субстанции, существующей отдельно от тела. Лоу опирается на особое отношение обладания, которое возможно только вследствие того, что «Я» воплощено и связано со своим телом через обладание его свойствами.

Вместе с отношением обладания ключевыми понятиями для теории Лоу являются тождество личности во времени и общий антиредукционизм. Личность имеет собственные условия тождества во времени, отличные от таковых у тела. Антиредукционизм Лоу исходит из общей метафизической установки на невозможность интертеоретического перевода между науками, в силу того что предметами их изучения являются субстанции, принадлежащие к разным видам, что и образует разницу между науками. Так, психология, призванная изучать личность, оказывается отдельной от биологии наукой.

Взгляды Лоу объединяют реалистическую установку на существование перспективы от первого лица и эмпирически адекватное описание психофизического

³⁷³ По крайней мере крайне трудно найти место, в котором Лоу со всей ясностью указывал бы на условия, при которых одна и та же физическая субстанция вдруг становилась объектом обладания новой психологической субстанции.

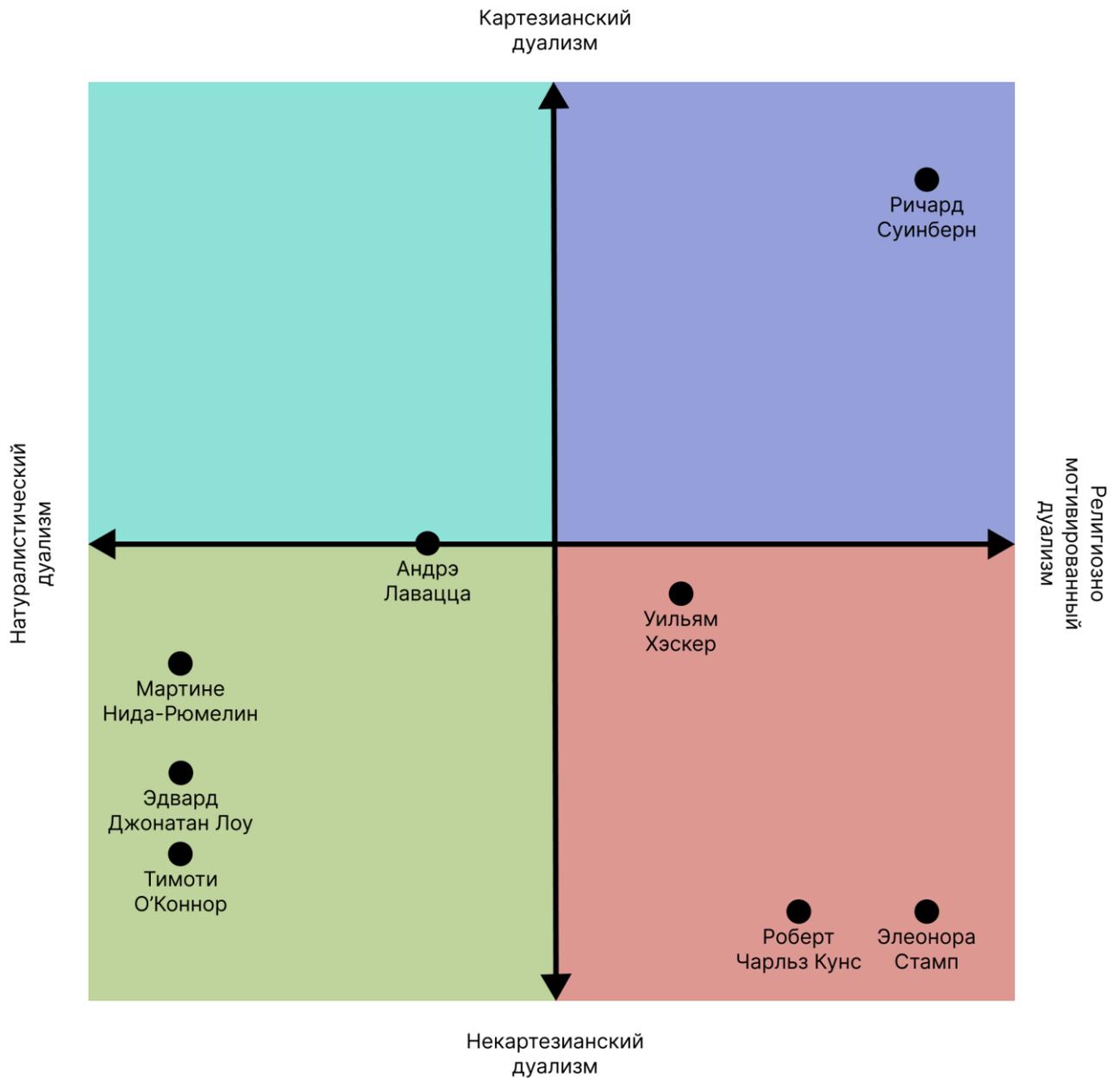
взаимодействия. При этом он остается верен идее, что «Я» неустранимо из объяснения человека. Лоу, таким образом, работает в рамках традиции субстанциального дуализма, но формулируя собственную, научно достоверную версию.

Теория Лоу заслуживает предельного внимания в современной философии сознания как пример подхода, способного выстроить цельную антропологию, которая одинаково серьезно относится и к научным данным, и к онтологической специфике «Я». Именно в этом смысле систематический и некартезианский субстанциальный дуализм Лоу представляет важный этап развития историко-философской мысли о природе человека и статусе сознания.

§ 8. Применение двумерной классификации к теориям субстанциального дуализма

На рисунке ниже представлено размещение рассмотренных в главе теорий субстанциального дуализма в рамках двумерной классификации на декартовой координатной плоскости. По оси ординат фиксируется континуум «картезианский — некартезианский» по онтологическому статусу носителя ментальной жизни, а по оси абсцисс — «религиозно мотивированный — натуралистический» по мировоззренческому контексту аргументации. Такая карта позволяет соотнести внутреннюю логику теорий и увидеть их взаимное расположение без смещения типологий.

Интересно, что среди субстанциальных дуалистов нет соответствующего расхождения по способу аргументации. Можно было бы ожидать, что натуралистически мотивированные дуалисты используют эмпирические доводы, а религиозно мотивированные отсылают к тем или иным местам религиозных текстов. Но ничего этого практически не наблюдается. Обе группы философов (за очень редким исключением) используют методы кабинетной философии, которые представляют собой разнообразные априористские подходы, концептуальный и логический анализ, анализ обыденного словоупотребления, мысленные эксперименты. В этом смысле среди субстанциальных дуалистов обнаруживается метафилософское единство, связанное с признанием продуктивности кабинетной философии.



Нида-Рюмелин утверждает реальное различие субъекта и тела. При аргументации она апеллирует к единству и тождеству «Я» во времени при отсутствии таковых у тела. Однако она утверждает тесную номологическую зависимость существования субъекта от тела. Это приближает позицию к картезианскому полюсу. При этом общая установка — натуралистическая. Поэтому автор помещен ближе к картезианскому краю на естественно-научной стороне карты.

Эмерджентный дуализм **Хэскера** вводит душу как возникающую из сложной организации мозга субстанцию с собственной каузальной релевантностью. В отличие от Нида-Рюмелин, Хэскер утверждает, что после возникновения душа способна

к более или менее независимому существованию, — теория фиксирует лишь порождение с номологической необходимостью. Это обуславливает более высокое расположение, чем у Нида-Рюмелин. Близость религиозной философии Хэскера к натуралистической части плоскости обусловлена не только общей программой открытого теизма, но и тем, что он надеется совместить свою теорию и с естествознанием вообще и с теорией эволюции в частности.

Эмерджентный индивидуализм **О’Коннора** отстаивает не сводимое к физическому структурно новое единство личности, при этом стараясь не делать «лишнего» онтологического утверждения о субстанциальном характере этого единства. Именно это обуславливает положение О’Коннора ниже Лоу — ближе к гилеморфистским теориям. При этом О’Коннор не обсуждает методологический натурализм как какую-то определенную позицию, но остается в рамках натурализма как общего философского настроения.

Томистский гилеморфизм **Стампа**³⁷⁴ трактует человека как состав из материи и формы. Душа — это сущностная форма тела, организующая материю и обеспечивающая специфические способности лица (интеллект, волю, характер). В программной статье 1995 года Стампа прямо показывает, почему ее гилеморфизм может рассматриваться как разновидность субстанциального дуализма, поскольку индивидуальная форма *de re* способна к самостоятельному существованию, хотя естественно она соединена с телом. Тем не менее, с учетом того, что форма как метафизическая категория радикально отличается от материи и тесной привязки к томистской метафизике, позиция располагается на предельно некартезианской стороне горизонтальной оси. Примечательно, что Стампа не только религиозно мотивированный философ по контексту своих работ, но она прямо использует ангелов и Бога как примеры существования форм без материи.

Кунс выстраивает явным образом гилеморфистскую программу неаристотелианского толка. Рассмотрение формы как организующего, телеологически

³⁷⁴ Реконструкция теории Стампа представлена в седьмом параграфе главы 2 в рамках обсуждения гилеморфизма.

нагруженного начала при сохранении ее самостоятельности как «логической субстанции» располагает теорию на предельно не картезианской части спектра. В книге «Возвращенный реализм», где Кунс решает проблему сознания, есть буквально две отсылки к Богу и божественной воле — религиозный контекст восстанавливается по общему направлению работ Кунса. Может ли его неоаристотелианская программа существовать независимо от Бога в целом — вопрос, требующий дальнейших исследований. Все это определяет условное расположение Кунса ближе к натурализму, чем Стамп.

Лаватца занимает специфическое место в предложенном ряду теорий. Он отстаивает дуалистический вывод через критику материализма, указывая на то, что даже рациональность человеческой психики может быть объяснена лишь ее особым размещением во вселенной. Так, Лаватца сохраняет картезианские рационалистические интуиции, но без явной позитивной онтологии души. Это обуславливает смещение к картезианскому полюсу при общем натуралистическом контексте.

Суинберн представляет современную версию картезианского субстанциального дуализма. Он развивает субстанциальный дуализм в рамках систематической программы в аналитической философии религии и даже аналитической теологии. Теория является прямо картезианской и религиозно мотивированной.

Лоу и его «холистическая антропология» или «некартезианский субстанциальный дуализм» опираются на развитую метафизическую систему — четырехкатегориальную онтологию. В ее рамках Лоу специфицирует понятие субстанции, ее модусов и отношение «обладания» между психологической и биологической субстанциями. Два ключевых момента позволяют Лоу определять себя как «некартезианского» дуализма, что соответствует и предлагаемой в данном диссертационном исследовании классификации. Во-первых, это утверждение о возможности обладания ментальной субстанцией физических свойств. Во-вторых, это решение проблемы ментальной каузальности. При этом общая установка Лоу — натуралистическая. Соответственно, теория занимает позицию, противоположную позиции Суинберна, не переходя однако в гилеморфизм (и пограничную позицию О'Коннора).

В итоге можно заметить, что теории кластеризуются вдоль диагоналей. Нида-Рюмелин, Лоу, О'Коннор с одной стороны и Хэскер и Суинберн — с другой. Вторая же диагональ существует лишь наполовину — в виде томистских теорий. Противоположная ей часть оказывается методологически и онтологически напряженной — чистая и полностью независимая от физического ментальная субстанция плохо совместима с базисными натуралистическими установками. Поэтому претенденты, которые шли бы в этот «квадрант», неизбежно оказываются в соседних. Они либо смягчают картезианство до эмерджентного дуализма, делая душу номологически зависимой от физического и таким образом интегрируя ее в естествознание, либо ослабляют натурализм, принимая религиозные посылки, допускающие отказ от натуралистических установок, например ПКЗФ.

В завершение главы следует сравнить предложенную классификацию с уже имеющейся. В третьем параграфе главы 1 представлена классификация теорий субстанциального дуализма, предложенная Фаррисом. *Чистый субстанциальный дуализм* — утверждение, что личность — это и есть душа. *Составной субстанциальный дуализм* — утверждение, что личность — это одновременно душа и тело, но все свойства тела — лишь акцидентальные свойства по отношению к тому, чтобы быть «личностью»; личность не изменится, если утратит тело. *Композитный субстанциальный дуализм* — утверждение, что личность — это всегда и душа, и тело, хотя они и не тождественны друг другу.

Неизбежно возникает вопрос — как соотносятся эти позиции с предложенным движением по оси «картезианский — некартезианский» подход в субстанциальном дуализме. Как ни странно, ответить на этот вопрос достаточно сложно, именно поэтому классификация Фарриса не показалась нам достаточной. Например, согласно теории Нида-Рюмелин, субъект — единственный необходимый компонент, который по праву является референтом слова «Я». Именно субъект владеет телом и взаимодействует с миром через него, но из-за необходимой номологической связи между субъектом и телом, кажется, следует отнести эту теорию к классу «композитного субстанциального дуализма».

Кажется, что действительным классом теорий, которые могли бы претендовать на то, чтобы занимать нишу композитного субстанциального дуализма, являются как раз гилеморфистские теории. Однако мы видим пример томистского гилеморфизма Стамп, где формы могут существовать без материи и в этом существовании, по всей видимости, именно они будут сущностными частями того, что можно назвать «личностью».

В первом приближении можно было бы соотнести чистый субстанциальный дуализм с картезианским дуализмом, композитный — с натуралистическим эмерджентизмом, а составной — с гилеморфизмом томистского толка. Однако количество оговорок здесь должно быть чрезвычайно велико, как это и должны показать примеры теорий Нида-Рюмелин и Стамп.

Предлагаемый подход к классификации позволяет составить надежную логическую географию теорий субстанциального дуализма, которая должна помочь избежать типичных смешений, присутствующих при анализе этого класса теорий.

Заключение к главе 3

В третьей главе предложена реконструкция и интерпретация ключевых современных версий субстанциального дуализма — с сохранением их внутреннего словаря, порядка аргументации и авторских оговорок. Для каждой позиции там, где это возможно, показано, как она решает три узловых вопроса, заданных в главе 1: каков онтологический статус ментальной субстанции, что является личностью и как объясняется ментальная каузальность. Такая реконструкция позволила увидеть реальные линии сходства и различий между теориями.

Развернутый разбор картезианской линии Суинберна и некартезианской Лоу выявил три устойчивые характеристики субстанциального дуализма. Во-первых, проблема ментальной каузальности решается через отказ от ПКЗФ или его радикальную модификацию, крайне сильно расширяющую понятие натурализма. Во-вторых, эти теории отождествляют ментальную субстанцию и «Я» или (здесь оговорки в разных случаях меняются) считают ее сущностной частью личности — тем, без чего личность не сохраняется. В-третьих, наиболее развитые теории субстанциального дуализма должны быть вписаны в широкий метафизический контекст,

специфицирующий условия для построения онтологии ментальной субстанции, ее каузальной действительности, строго разводящей понятие носителя свойств и свойств и так далее.

Менее проработанные программы рассмотрены как альтернативные ответы на те же вопросы, что позволило сопоставить общие объяснительные ходы.

В конечном итоге представленные позиции были классифицированы в соответствии с предложенными в главе 2 признаками. Карта выступила не как исходный шаблон, а как проверка результатов. Классификация показала, где действительно группируются решения, а где наличествуют глубокие расхождения. Гилеморфизм представляется позицией настолько отличной от картезианского и эмерджентистского дуализмов, что само его включение в тематические сборники носит достаточно случайный характер. Несмотря на то, что были показаны условия включения гилеморфистских теорий в класс субстанциального дуализма, также было продемонстрировано, что следует избегать их автоматического некритического включения. Тем самым классификация доказала эвристическую ценность.

Таким образом, получены сопоставимые реконструкции и инструмент для их типизации.

Заключение

Проведенное исследование современных версий субстанциального дуализма показывает главный факт — субстанциальный дуализм конца XX — начала XXI века представляет собой не единую, характеризующуюся простым утверждением «есть душа» позицию, а класс теорий, чья логика позволяет описать статус ментальной субстанции, ее отношение к личности и другие параметры. Этот класс теорий поддается классификации, позволяющей содержательно их структурировать с проверкой их объяснительной силы на материале ключевых авторов и корпуса текстов.

В главе 1 при помощи рабочей дефиниции зафиксировано минимально достаточное содержание понятия «субстанциальный дуализм». Теория относится к этому классу, если допускает существование двух субстанций онтологически разных видов (материальной и ментальной), при этом именно ментальная субстанция выступает носителем ментальных свойств и служит важным критерием индивидуации личности. Эта дефиниция расширяет поле анализа сверх узкокартезианских формулировок, позволяя сопоставлять картезианские, натуралистические и некоторые гилеморфистские варианты в едином понятийном поле. Закреплено также, что определение ментальной субстанции как «нематериальной» не есть лишь негативная характеристика. Речь идет о носителе ментальной или сознательной жизни, существование которого не влечет автоматически утверждений о бессмертной душе, необходимости спасения или Боге.

Понятие «субстанции» обосновано как нейтральное онтологическое обозначение носителя свойств или модусов без принятия спорных обязательств по общей метафизике конкретных партикулярий и универсалий. Такая инструментальная трактовка субстанции нужна, чтобы не подменять обсуждение решения проблемы «сознание-тело» спорами о природе субстанции.

После введения наиболее базовых понятий задана концептуальная связка проблематики сознания и онтологии личности. Дело в том, что в рассматриваемом классе теорий ментальная субстанция либо отождествляется с личностью, либо вы-

ступает ее существенным критерием для ее индивидуации. При этом если личность — это агент действия, то носитель ментальных свойств должен быть носителем агентной каузальности. Отсюда вытекает методологическое требование к дуалистическим теориям представить решение проблемы ментальной каузальности.

Отмечается, что из определения субстанциальный дуализм формально не выводит онтологию личности, но для современных версий характерно концептуальное объединение вопросов сознания и личности. В свою очередь, методологическое требование решить проблему ментальной каузальности, соединенное с утверждением о существовании нематериальной субстанции — агента действия, — предрешает отказ или радикальную модификацию ПКЗФ в пользу более широкой каузальной картины.

Таким образом, в главе 1 сформулированы все ключевые узлы дальнейшего исследования: онтологический статус ментальной субстанции; что считать личностью; проблема ментальной каузальности. Именно эти три вопроса закреплены как опорные в структуре диссертации.

В **главе 2** устранена ключевая методологическая трудность, выявленная по итогам первой главы. Разнообразные проекты, именуемые «субстанциальным дуализмом», смешивались между собой, а понятия «картезианский» и «субстанциальный» дуализм использовались как синонимы. Предложена и обоснована оригинальная двумерная классификация, которая делает сравнение современных теорий воспроизводимым и прозрачным. По оси «картезианский — некартезианский» стратифицируются онтологические обязательства теории относительно статуса ментальной субстанции, по оси «религиозно мотивированный — натуралистический» фиксируется мировоззренческая зависимость теории без подмены собственно философских аргументов теологическими предпосылками. Тем самым задается логическая география позиций, проясняющая, что именно утверждает и от чего именно отказывается каждая версия дуализма.

В отношении «картезианского критерия» показано, что спектр современных теорий естественно располагать на континууме дистанции от базовых картезианских положений; при этом исторически центральный эпистемологический ход

представимости существования ментальной субстанции без телесной сохраняет методологическую релевантность. Все это позволяет отличать «картезианские по сути» конструкции от формально некартезианских, но близких к ним по онтологическому профилю.

Разграничение религиозно мотивированного и натуралистического субстанциального дуализма в главе 2 показывает, что этот класс теорий не связан неразрывно с философией религии или философской теологией. Однако даже в отношении религиозно мотивированного субстанциального дуализма продемонстрировано, что религиозная мировоззренческая установка авторов не превращает их философию автоматически в теологический проект. Обсуждаемые доводы апеллируют к общефилософским познавательным установкам.

В главе особо обсуждаются программы, которые распознаются как некартезианские. Для эмерджентистского подхода к объяснению сознания показано, что он входит в класс субстанциального дуализма тогда, когда постулируется возникновение ментальной субстанции как первичного носителя феноменальных свойств, номологически зависимой от тела и не тождественной телу. При этом эмерджентный вариант может сближаться с простым картезианским дуализмом по онтологическому статусу души, расходясь с ним по типу зависимости, — порождение ментальной субстанции телом фиксирует более тесную связь, даже если не требует сильной логической зависимости. Для гилеморфизма зафиксированы строгие границы включения. Гилеморфистская теория относится к классу субстанциального дуализма лишь при признании формы носителем личностной идентичности и допуске *de re* отдельного существования формы от материи. При отказе от этих условий гилеморфизм должен быть выведен за пределы рассматриваемого класса.

Предложенная карта позиций используется в главе 3. По единым операциональным критериям на нее наносятся ключевые авторы, что обеспечивает корректное сопоставление теорий без потери логики их отношения ко всему классу.

Глава 3 на материале семи ключевых теорий субстанциального дуализма показывает, что эти теории образуют спектр — от картезианских версий к некартезианским — и группируются как религиозно мотивированные и натуралистические.

Тем самым глава на корпусе текстов подтверждает как сам континуум «картезианский — некартезианский», так и независимость теорий субстанциального дуализма от религиозных воззрений как единственного источника мотивации. Карта позиций и их разметка по двум осям собраны и обобщены в последнем параграфе главы, где классификация применяется к рассмотренным авторам.

В §§ 1–5 представленные теории фиксируют ширину поля субстанциального дуализма. Дуализм субъекта-тела у Нида-Рюмелин, эмерджентная душа у Хэскера и эмерджентный индивидуализм у О’Коннора демонстрируют некартезианские стратегии с разной степенью онтологической автономии носителя ментальной жизни. От вполне картезианского статуса ментального носителя у первых двух (но другого происхождения) до специфического статуса носителя ментальных состояний у О’Коннора, где автор считает носителя не столько субстанцией, сколько «не сводимым ни к чему другому структурно новым единством».

Гилеморфизм Кунса — явно некартезианская теория, представляющая собой проработанную разновидность аристотелевско-схоластического подхода. Проблема сознания решена Кунсом в частном порядке при решении задачи построения глобальной метафизической системы, поэтому отдельные ее детали трудно поддаются реконструкции. Однако он явно указывает на то, что субстанция — это логическая конструкция, пусть и организующая материю и позволяющая ей действовать за счет телеологических свойств, но вполне самостоятельная.

Позиция Лаваццы — «квиегистский дуализм» — сохраняет ключевые картезианские интуиции при отказе от позитивной онтологии носителя психики.

В § 6 представлена современная версия картезианского субстанциального дуализма Суинберна. Дан улучшенный модальный аргумент, наследующий Декарту. Этот аргумент и аргументация от тождества личности сочетаются с обращением к «принципу доверия» и позитивной онтологией души. В рамках проблемы ментальной каузальности Суинберн защищает интеракционизм и тем самым отказывается от сильной формулировки ПКЗФ, что соответствует общему движению на пересмотр натурализма в нематериалистических теориях. При этом подчеркивается

нейтральность основных ходов аргумента относительно теологической предпосылки, хотя у автора сохраняются креационистские интуиции в вопросе происхождения души.

В § 7 представлена «холистическая антропология» Лоу. Этот подход опирается на четырехкатегориальную онтологию и отношение «обладания» между личностью (психологической субстанцией) и телом (биологической субстанцией). Разницу в типах субстанций задает тождество субстанции во времени. Если тождество задано собственными, не сводимыми к другим условиями, то это субстанция своего вида. Лоу аргументирует, что для психологических и биологических субстанций существуют разные условия тождества. Лоу дает систематическое решение проблемы ментальной каузальности в некартезианском ключе, совмещая реализм «перспективы от первого лица» с эмпирически адекватным описанием психофизического взаимодействия.

Сопоставление Суинберна и Лоу показывает, что объяснительная сила и согласованность дуалистических теорий возрастают по мере укоренения их в систематической метафизике, где сознание встроено в общую структуру реальности. Следовательно, жизнеспособный современный дуализм требует широкого и связанного онтологического фундамента.

В совокупности глава 3 подтверждает на конкретном материале, что: 1) теории субстанциального дуализма фактически решают не только проблему «сознание-тело», но и вопрос об онтологии личности; 2) существуют натуралистические теории субстанциального дуализма; 3) картезианская точка отсчета все еще играет значимую роль при анализе теорий; 4) субстанциальному дуализму необходим отказ от ПКЗФ или его радикальная переформулировка в пользу более общей причинной замкнутости, совместимой с ментальной каузальностью.

В целом диссертация подтверждает, что субстанциальный дуализм в современной аналитической философии сознания — развивающаяся традиция, предлагающая оригинальные решения проблемы «сознание-тело». Он демонстрирует способность объяснять феномен сознания без его редукции к материи, бросая вызов

материалистической монополии в современной аналитической философии сознания.

Вместе с тем данное исследование не претендует на окончательное разрешение всех вопросов, связанных с дуализмом. Напротив, выявленные в работе трудности (такие как уточнение статуса гилеморфизма или дальнейшая разработка моделей причинности для взаимодействия души и тела) обозначают перспективы будущих исследований. Однако уже сейчас ясно, что включение идей субстанциального дуализма в научный оборот обогащает философию сознания, расширяя границы дискуссии. Субстанциальный дуализм, подкрепленный строгой метафизической аргументацией, занимает свое далеко не маргинальное место среди философских подходов к сознанию, предлагая альтернативное видение природы «Я» и его места в мире.

Список литературы

На русском языке

1. Бакер-Хитч М. Аналитическая теология и аналитическая философия религии: в чем разница? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. — 2021. — № 2 (10). — С. 155–172.
2. Волков Д. Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. — Москва: ЛЕНАНД, 2024. — 304 с.
3. Волков Д. Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. — Москва: Карьера Пресс, 2018. — 368 с.
4. Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. — Москва: Книжный дом «Либроком», 2020. — 240 с.
5. Васильев В. В. Есть ли кризис в современной философии сознания? [Видео] / Лаборатория исследований сознания. URL: https://vkvideo.ru/video-47542131_456239154 (дата обращения: 20.05.2025).
6. Васильев В. В. Сознание и вещи. Очерк феноменалистической онтологии. — Москва: Книжный дом «Либроком», 2014. — 233 с.
7. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. — Москва: Прогресс-Традиция, 2009. — 272 с.
8. Васильев В. В. (ред.) Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения // Материалы Международной научной конференции (6–7 ноября 2009 г.). — Москва: Современные тетради, 2009. — 240 с.
9. Васильев Н. А. Картезианский дуализм Ричарда Суинберна и томистский гилеморфизм Элеонор Стамп: сравнительный анализ // История философии. — 2024. — Т. 29, № 2. — С. 88–99.
10. Гаспаров И. Г. Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности // Философский журнал. — 2021. — Т. 14, № 4. — С. 65–81.
11. Гаспаров И. Г. Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. — 2014. — № 1 (11). — С. 74–80.

12. Гаспаров И. Г. Современный дуализм: попытка защиты // Эпистемология и философия науки. — 2015. — Т. 44, № 2. — С. 247–251.
13. Гаспаров И. Г. Эмерджентные индивиды и неопределенность переживающего субъекта // Мысль. — 2016. — Вып. 21. — С. 102–115.
14. Гаспарян Д. Э. Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания // Электронный философский журнал Vox / Голос: <http://vox-journal.org>. Вып. 15 (декабрь 2013). URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-GasparianD.pdf> (дата обращения: 20.05.2025).
15. Деннет Д. К. Виды психики: на пути к пониманию сознания. — Москва: Идея-Пресс, 2004. — 184 с.
16. Деннет Д. К. Объясненное сознание. — Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. — 432 с.
17. Дубровский Д. И. Проблема сознания: Теория и критика альтернативных концепций. — Москва: ЛЕНАНД, 2023. — 400 с.
18. Козырева О. А. Субстанциальный дуализм и приватность ментального в философии Р. Декарта: критика поверхностной интерпретации // Вестник Томского государственного университета. — 2020. — № 452. — С. 79–87.
19. Кузнецов А. В. Композиционные свойства и три ответа на проблему ментальной каузальности. Стенограмма доклада / URL: https://elib.sfu-kras.ru/bitstream/handle/2311/30707/dokladchik_kuznecov.pdf (дата обращения: 27.05.2025).
20. Лакс М. Дж., Крисп Т. М. Метафизика: Современное введение. — М: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024. — С. 155.
21. Мерцалов А. В. Преимущества психологической теории тождества личности в вопросе моральной ответственности // Философский журнал. — 2023. — Т. 16, № 1. — С. 187.
22. Майданский А. Д. Советская философия сознания. — Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. — 336 с.

- 23.Нагель Т. Ум и космос. Каково это — быть летучей мышью. Почему материалистическая неodarвинистская концепция природы почти наверняка ложна. — Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. — 192 с.
- 24.Нагуманова С. Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. — Казань: Казанский университет, 2011. — 221 с.
- 25.Павлов А. С. «Новое мистерианство» Колина Макгинна: Почему мы не можем решить проблему «сознание-тело»? — Москва: ЛЕНАНД, 2023. — 200 с.
- 26.Павлов А. С. Субстанциальный дуализм Ричарда Суинберна: современное состояние и критика // Философский журнал. — 2020. — Т. 13, № 3. — С. 175–188.
- 27.Разеев Д. Н. Аргумент в защиту эмерджентного субстанциального дуализма (критические возражения Мартине Нида-Рюмелин) // Философский журнал. — 2020. — Т. 13, № 3. — С. 150–161.
- 28.Райл Г. Понятие сознания. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. — 408 с.
- 29.Семенов В. Е. (ред.) Иммануил Кант и философия сознания: монография. — Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта, 2024. — 448 с.
- 30.Серл Дж. Открывая сознание заново. — Москва: Идея-Пресс, 2002. — 256 с.
- 31.Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта / Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1 (сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова). — Москва: Мысль, 1989. — С. 21.
- 32.Суинберн Р. Существование Бога. — Москва: Языки славянской культуры, 2014. — 464 с.
- 33.Фауль Б. В. «Души мы или тела?» Субстанциональный дуализм Р. Суинберна // Философия религии: аналит. исслед. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 152–160.
- 34.Чалмерс Д. Дж. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории. — Москва: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 512 с.
- 35.Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. Концепция Дэниела Деннета. — Москва: Канон, 2004. — 544 с.

На английском языке

36. Armstrong D. M. *A Materialist Theory of Mind*. — New York: Routledge, 2023. — 400 pp.
37. Baker M. C., Goetz S. (eds.) *The Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul*. — London: Continuum, 2010. — 304 pp.
38. Bedau M. *Downward Causation and Autonomy / Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science* (eds. M. A. Bedau, P. Humphreys). — Cambridge: MIT Press, 2008. — P. 155–188.
39. Blackmore S. *Consciousness: A Very Short Introduction*. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — 160 pp.
40. Block N. *Concepts of Consciousness / Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (ed. D. J. Chalmers). — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 206.
41. Braddon-Mitchell D., Jackson F. *Philosophy of Mind and Cognition. An Introduction*. — New York: Blackwell, 2007. — 325 pp.
42. Chalmers D. J. *The Meta-Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies*. — 2018. — Vol. 2525, № 9–10. — P. 14.
43. Churchland P. M. *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. — Cambridge: MIT Press, 1988. — 184 pp.
44. *The Concept of Mind work by Ryle / URL: <https://www.britannica.com/topic/The-Concept-of-Mind> (дата обращения: 20.05.2025)*.
45. Cooper J. W. *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. — Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989. — 280 pp.
46. Corcoran K. (ed.) *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*. — Cornell: Cornell University Press, 2001. — 272 pp.
47. Cuning D. *Descartes' Modal Metaphysics / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2024 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/descartes-modal/> (дата обращения: 25.05.2025).

48. Ellis B. *Scientific Essentialism*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 324 pp.
49. Europe spent €600 million to recreate the human brain in a computer. How did it go? / URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-023-02600-x> (дата обращения: 20.05.2025).
50. EPFL, About Blue Brain — Why is this important? / URL: [https://blue-brain.epfl.ch/bbp/research/domains/bluebrain/index.html %3Fp=501.html](https://blue-brain.epfl.ch/bbp/research/domains/bluebrain/index.html%3Fp=501.html) (дата обращения: 20.05.2025).
51. Farris J. R. Considering Souls of the Past for today: Soul Origins, Anthropology, and Contemporary Theology // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. — 2015. — Vol. 57, № 3. — P. 368–397.
52. Farris J. R. *The Soul of Theological Anthropology. A Cartesian Exploration*. — New York: Routledge, 2017. — 198 pp.
53. Foster J. *The Immaterial Self A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. — New York: Routledge, 1991. — 308 pp.
54. Frégnac Y., Laurent G. Neuroscience: Where is the brain in the Human Brain Project? // *Nature*. — 2014. — Vol. 513. — P. 27–29.
55. Haldane J. *Analytical Thomism: A Brief Introduction* // *Monist*. — 1997. — Vol. 80 (4). — P. xiii–xxiii.
56. Harré R., Madden E. H. *Causal Powers: A theory of natural necessity*. — Hoboken: Blackwell Publishers, 1975. — 196 pp.
57. Hasker W. Creation, bugs, and emergence // *Journal of Philosophical Theological Research* (special issue on Free Will). — 2021. — Vol. 23 (89). — P. 93–112.
58. Hasker W. A Critique of Thomistic Dualism / *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). — New York: Blackwell, 2018. — P. 123–131.
59. Hasker W. Emergent Dualism and Emergent Creationism: A Response to Joshua Farris // *Philosophia Christi*. — 2018. — Vol. 20, № 1. — P. 93–97.
60. Hasker W. *The Emergent Self*. — New York: Cornell University Press, 1999. — 240 pp.

61. Hasker W., Taliaferro C. Afterlife / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/afterlife/> (дата обращения: 25.05.2025).
62. Heil J. Philosophy of Mind: A Guide and Anthology. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — 916 pp.
63. The impact of the NIH BRAIN Initiative / URL: <https://www.nature.com/articles/s41592-018-0210-0> (дата обращения: 20.05.2025).
64. Jaworski W. Hylomorphism and the Metaphysics of Structure // Hylomorphism and the Metaphysics of Structure. — 2014. — Vol. 91 (2). — P. 179–201.
65. Kim J. Philosophy of Mind. — Boulder: Westview Pres, 2011. — 374 pp.
66. Kim J. Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays. — New York: Cambridge University Press, 1995. — P. 280.
67. Koons R. C. Against Emergent Individualism / The Blackwell Companion to Substance Dualism (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 377–393.
68. Koons R. C., Bealer G. (eds.) The Waning of Materialism. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — 490 pp.
69. Koons R. C. Dual Agency: A Thomistic Account of Providence and Human Freedom // Philosophia Christi. — 2002. — Vol. 4 (2). — P. 397–410.
70. Koons R. C. The ontological and epistemological superiority of hylomorphism // Synthese. — 2017. — Vol. 198 (Suppl 3). — P. 885–903.
71. Koons R. C. Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind. — Oxford: Oxford University Press, 2000. — 349 pp.
72. Lavazza A. Problems of Physicalism Regarding the Mind / Contemporary Dualism: A Defense (eds. A. Lavazza, H. Robinson). — New York: Routledge, 2014. — P. 35–55.
73. Lavazza A., Robinson H. (eds.) Contemporary Dualism: A Defense. — New York: Routledge, 2014. — 292 pp.
74. Leftow B. Soul, Mind, and Brain / The Waning of Materialism (eds.: R. C. Koons, G. Bealer). — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 395.

75. Levin J. Taking Type-B Materialism Seriously // *Mind & Language*. — 2008. — Vol. 23, Issue 4. — P. 402–425.
76. Loose J. J., Menuge A. J. L., Moreland J. P. (eds.) *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. — Oxford: Blackwell, 2018. — 511 pp.
77. Lowe E. J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006. — 222 pp.
78. Lowe E. J. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — 318 pp.
79. Lowe E. J. *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. — Malden: Wiley-Blackwell, 2009. — 240 pp.
80. Lowe E. J. Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation // *Erkenntnis*. — 2006. — Vol. 65. — P. 5–23.
81. Lowe E. J. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. — Oxford: Oxford University Press, 1998. — 286 pp.
82. Lowe E. J. *Subjects of Experience*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996. — 209 pp.
83. Lowe E. J. Why My Body Is Not Me: The Unity Argument for Emergentist Self-Body Dualism / *Contemporary Dualism: A Defense* (eds. A. Lavazza, H. Robinson). — New York: Routledge, 2014. — P. 251.
84. Meixner U. *The Two Sides of Being: A Reassessment of Psycho-physical Dualism*. — Leiden: Brill, 2004. — 486 pp.
85. Menzies P., Helen B. Counterfactual theories of causation / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2020 edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/causation-counterfactual/> (дата обращения: 20.05.2025).
86. *Metaphysical Naturalism* / URL: <https://www.parmenides.me/metaphysical-naturalism> (дата обращения: 21.05.2025).
87. Nagel T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. — Oxford: Oxford University Press, 2012. — 130 pp.

88. Nagel T. What Is It Like to Be a Bat? // *The Philosophical Review*. — 1974. — Vol. 83, № 4. — P. 435–450.
89. Newman L. Descartes' Epistemology / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/> (дата обращения: 25.05.2025).
90. Nida-Rümelin M. Doings and subject causation // *Erkenntnis*. — 2007. — Vol. 67 (2). — P. 255–272.
91. Nida-Rümelin M. Dualist Emergentism / *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (eds. B. McLaughlin, J. Cohen). — New York: Blackwell, 2006. — P. 269–286.
92. Nida-Rümelin M. An Argument from Transtemporal Identity for Subject-Body Dualism / *The Waning of Materialism* (eds.: R. C. Koons, G. Bealer). — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 191–211.
93. O'Connor T. Do We Have Souls? / URL: <https://harmonist.us/2013/01/do-we-have-souls/> (дата обращения: 25.05.2025).
94. O'Connor T. The Emergence of Personhood: Reflections on The Game of Life / *The Emergence of Personhood: A Quantum Leap?* (ed. Jeeves M.). — Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2015. — P. 143–160.
95. O'Connor T., Jacobs J. D. Emergent Individuals // *The Philosophical Quarterly*. — 2003. — Vol. 53, Issue 213. — P. 540–555.
96. O'Connor T. For Emergent Individualism / *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge, J. P. Moreland). — Oxford: Blackwell, 2018. — P. 369–376.
97. Parfit D. Personal Identity // *The Philosophical Review*. — 1971. — Vol. 80 (1). — P. 3–27.
98. Parfit D. *Reasons and Persons*. — Oxford: Clarendon Press, 1984. — 542 pp.
99. Paths to Open and Relational Theologies / URL: http://thomasjajoord.com/index.php/blog/archives/theological_traditions_as_paths_to_open_and_relational_theologies (дата обращения: 21.05.2025).

100. Papuneau D. *Thinking about Consciousness*. — New York: Oxford University Press, 2002. — 284 pp.
101. Pereboom D. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. — Oxford: Oxford University Press, 2018. — 195 pp.
102. Pioneering digital Brain research — Human Brain Project / URL: <https://www.humanbrainproject.eu/en/about-hbp/human-brain-project-ebrains/> (дата обращения: 20.05.2025).
103. Plantinga A. *Warrant: The Current Debate*. — Oxford: Oxford University Press, 1993. — 240 pp.
104. Rickabaugh B., Moreland J. P. *The Substance of Consciousness. A Comprehensive Defense of Contemporary Substance Dualism*. — Hoboken: Blackwell Publishing, 2024. — 408 pp.
105. Robb D., Heil J., Gibb S. *Mental Causation* / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/mental-causation/> (дата обращения: 25.05.2025).
106. Robinson H. *Dualism* / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/> (дата обращения: 20.05.2025).
107. Robinson H. *From the Knowledge Argument to Mental Substance. Resurrecting the Mind*. — New York: Cambridge University Press, 2016. — 270 pp.
108. Shoemaker S. *Realization and mental causation* / *Physicalism and its Discontents* (eds. C. Gillet, B. Loewer). — Oxford: Oxford University Press, 2001. — P. 74.
109. Siva N. *What happened to the Human Brain Project?* // *The Lancet*. — 2023. — Vol. 402, Issue 10411. — P. 1408–1409.
110. Small W. *Ryle on the Explanatory Role of Knowledge How* // *Journal for the History of Analytical Philosophy*. — 2017. — Vol. 5, № 5. — 57–76 pp.
111. Stoljar D. *Physicalism* / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/physicalism/> (дата обращения: 20.05.2025).

112. Stump E. Aquinas. — New York: Routledge, 2003. — 611 pp.
113. Stump E. Forms and Bodies: The Soul / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Vol. 3, Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (ed. by M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos). — Turnhout: Brepols, 2006. — P. 1379–1387.
114. Stump E. The Nature of Human Beings / The New Cambridge Companion to Aquinas (eds. E. Stump, T. J. White). — Cambridge: Cambridge University Press, 2022. — P. 126–150.
115. Stump E. Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism // Faith And Philosophy. — 1995. — Vol. 12, № 4. — P. 505–531.
116. Substance Dualism and Emergent Individualism in Conversationю / URL: <https://cct.biola.edu/substance-dualism-and-emergent-individualism-in-conversation> (дата обращения: 25.05.2025).
117. Swinburne R. Are we Bodies or Souls? — Oxford: Oxford University Press, 2019. — 188 pp.
118. Swinburne R. The Evolution of the Soul. — Oxford: Clarendon Press, 1997. — 376 pp.
119. Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 242 pp.
120. Swinburne R. Responsibility and Atonement. — Oxford: Clarendon Press, 1989. — 213 pp.
121. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive by John Stuart Mill / URL: <https://www.gutenberg.org/ebooks/27942> (дата обращения: 25.05.2025).
122. Tanney J. Gilbert Ryle / The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ryle/> (дата обращения: 20.05.2025).
123. Traducianism / Catholic Encyclopedia. URL: <https://www.newadvent.org/cathen/15014a.htm> (дата обращения: 27.05.2025).

124. Van Cleve J. Supervenience and closure // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. — 1990. — Vol. 58, № 3. — P. 225–238.
125. What do philosophers of mind actually do? Some quantitative data / URL: <https://philosophyofbrains.com/2014/12/05/what-do-philosophers-of-mind-actually-do-some-quantitative-data.aspx> (дата обращения: 20.05.2025).
126. Wiggins D. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. — Oxford: Basil Blackwell, 1967. — 83 pp.